

سپهر دین که یرکگور و طور وراء عقل عین القضات^۱

سمیه سادات موسوی جهان‌آبادی^۲، ناصر گذشته^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۲۶ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۷/۱۰)

چکیده

که یرکگور زیست - اندیشوری است که در تقسیم‌بندی خویش از مرحله‌های زندگی، سپهر دین را فراتر از اخلاق، عقل و زیبایی‌شناسی برشمرده است. عین‌القضات همدانی نیز ساحت عرفان و طریقت را با عنوان «طور وراء عقل» نامگذاری کرده و ادراک عرفانی را فراتر از ادراک عقلی و ادراک حسی می‌انگارد. در این مقاله ما به بررسی همسانی‌ها و ناهمسانی‌های این دو شیوه‌ی زیست (سپهر دین و طور وراء عقل) از نگاه این دو زیست - اندیشور پرداخته و ویژگی‌های مشترک آنان را که سرسپردگی، بی‌قاعدگی، فردیت، بیان‌ناپذیری و انفسی بودن است، بازگو می‌نماییم. هم‌چنین کلید ورود به سپهر دین که از نگاه که یرکگور نومیدی و طلب است را با آنچه عین‌القضات شرط پای گذاشتن به طور وراء عقل می‌داند، یعنی شک و طلب، با هم می‌سنجیم و از پی آن دو، مقام ابلیسی و محمدی عین‌القضات را به ترتیب با دو مقام ایمان ابراهیمی و عشق مسیحایی که یرکگور بازخوانی می‌کنیم.

کلید واژه‌ها: سپهر دین، طور وراء عقل، عین‌القضات، که یرکگور.

مقدمه

عین‌القضات همدانی از جمله‌ی ناموران سنت عرفانی اسلامی ایرانی است که به باور بسیاری، از پیشگامان آمیزش حکمت عملی و حکمت نظری در آثار خویش است. او در

۱. برگرفته از پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد.

۲. نویسنده مسؤل: دانشجوی کارشناس ارشد دانشگاه تهران، Email: smosavij@yahoo.co.in

۳. استادیار دانشگاه تهران.

کتاب عربی خویش به نام *زبدة الحقایق*، به سه مرتبه‌ی ترفرازنده‌ی معرفت شناختی برای ادراک انسان از جهان هستی باور دارد که خود آنها را در این کتاب به ترتیب طور حس، طور عقل و طور ماوراء عقل می‌خواند (عین‌القضات، ۱۳۴۱، ۱۷)، و بر این باور است که شناخت حقیقی و ریشه‌ای، تنها از رهگذر دستیابی انسان به بالاترین طور شناختی از نگاه او، یعنی طور وراء عقل ممکن می‌گردد (همان، ۷۷-۷۸).

از دیگر سو، سورن کهیرکگور^۱ فیلسوف عارف مسلک و نام‌آشنای دانمارکی که بسیاری او را از پایه‌گذاران فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم می‌شمرند، در انگاره‌ی خود درباره سپهرهای زیستی، گونه‌های ممکن زیست جهان آدمی را در سه لایه‌بندی فراز روانه‌ی زیبایی‌شناسی، اخلاق و دین، پیکربندی می‌کند. از دیدگاه او، این سه شیوه‌ی امکانی زندگی در مسیر تعالی انسان هستی‌مند، یکی پس از دیگری بر او پدیدار گشته، با جان او در هم آمیخته و در پایان، حقیقت غایی در واپسین قرارگاه وجودی انسان یعنی ساحت دین که به باور او فراعقلانی و فرا اخلاقی است، بر انسان پدیدار می‌گردد (تبیین کلی این نظریه را در آثار مختلف کهیرکگور چون *ترس و لرز، این یا آن*^۲ و *مراحلی در طریق زندگی*^۳ می‌توان به چشم دید).

بدین‌سان چنین به نظر می‌آید که این هر دو زیست - اندیشور، عین‌القضات همدانی و سورن کهیرکگور، مسیری ظاهراً همانند را در راه دستیابی انسان به والاترین معنای زندگی خویش برای او باور دارند. طور حس و عقل عین‌القضات، به ترتیب با زیست زیبایی‌شناسانه و اخلاقی کهیرکگور سنجیدنی است و هم چنین طور ماوراء عقل عین‌القضات همانندیها و هم‌خوانی‌های شایان توجهی با آنچه که کهیرکگور زندگی دینی می‌خواند، از خود نشان می‌دهد. در این نوشتار بر آنیم تا به سنجش نزدیکی و خویشاوندی این دو دیدگاه در والاترین شیوه‌ی زندگی انسانی یعنی طور ماوراء عقل و سپهر دین پرداخته و به این پرسش پاسخ گوئیم که آیا همپوششی نگاه معرفت شناختی این دو در نابسند دانستن ادراک عقلی و هم چنین اعتبار بخشی تام و تمام به آگاهی ارائه شده در ساحت فراعقل را می‌توان به دیدگاه‌های انسان شناختی این دو گسترش داد و مسیر وجودی همسانی را در راه دست یافتن آدمی به کمال برای او، در

1. Kierkegaard, Soren

2. *Either/Or*

3. *The Stages on life's Way*

اندیشه‌ی این دو تشخیص داد؟ بدیهی است که یافتن پاسخ مناسب برای این پرسش، در نمایش همانندپهای دو سنت به ظاهر متمایز یعنی عرفان اسلامی و فلسفه‌ی اگزیستانسیالیزم که در این مقاله عين القضاة نماینده‌ی اولی و کهیرکگور نمونه‌ای از دومی است، در اندازه‌ی خود راهگشا خواهد بود.

نقطه‌ی حرکت: نومی‌دی، شک و طلب

گفته شد که به پندار کهیرکگور، انسان پس از گذار وجودی خویش از دو سپهر زیبایی‌شناسی و اخلاق، در آستانه‌ی ورود به سپهر دین قرار می‌گیرد. به باور او، برای این که جهشی این چنین بلند و چرخشی بدین‌سان بزرگ برای انسان در گذار از ساحتی به نام اخلاق به ساحتی به نام دین رخ دهد، نیاز است که او دچار دگرگونی بنیادین در ساز و کار هستی خویش گردد. بدین معنا که وی معتقد است که انسان اخلاقی، خود را به سان موجودی آزاد، ابدی، خودبسنده و قرار گرفته در برابر خویشتن خویش ادراک می‌کند (کهیرکگور، ۱۹۷۱، ۱۹۳-۲۱۸)، حال آنکه انسان دینی خود را به عنوان موجودی آزاد، ابدی و جای گرفته در برابر خدا، فهم می‌نماید. خلأ برآمده از ناهم‌خوانی میان این دو ادراک گسسته و در عین حال به دنبال هم را به باور کهیرکگور امری وجودی به نام نومی‌دی پر می‌کند. این نومی‌دی کهیرکگوری، فرایندی وجودی است که تمام هستی فرد را در خود فرو برده و از تناقضها و بن‌بست‌های ذاتی ناشی می‌شود که فرد در شرایط موجود زندگی خویش به چشم می‌بیند. به اعتقاد وی، انسان اخلاقی وقتی در خود بسندگی اخلاقی خویش به تمامیت خود رسید و در ژرفکاوای انفسی خود، به ناتوانی خویش از تحقق تام و تمام بایسته‌های اخلاق پی برد و بن بست ذاتی اخلاق را تجربه نمود، به دلهره‌ای بی‌پایان دچار می‌گردد و این دلهره، نومی‌دی مطلق او را از اخلاق و از خویشتن اخلاقیش موجب می‌شود. این نومی‌دی از دیگر سو حاصل تمایل نومی‌دانه‌ی انسان به خود بودن در پیشگاه خود است (همو، ۱۳۸۸، ۲۸-۲۹) و به باور او، نقطه‌ی عطف گسست انسان از اخلاق و پیوستش با دین می‌گردد. این نومی‌دی آزادانه و انتخاب شده است و پیامد کوشش گزیده‌ی انسان برای گذار از اخلاق و درک مرتبه‌ی بالاتری از وجود است. «انسان نمی‌تواند به هیچ وجه بدون خواستن نومی‌دی نومید باشد، هنگامی که فرد به درستی آن را اراده کرد، به درستی از آن فراتر می‌رود» (همو، ۱۹۷۱، ۲۱۵). این نومی‌دی جنبه‌ی دیگری نیز دارد که کهیرکگور آن را به صورت گونه‌ای مرگ اختیاری و مرگ نسبت به خواهش‌های این

جهانی معرفی می‌کند. او در سر فصلی با عنوان روح القدس زندگی می‌بخشد، پیش شرط زندگی‌یابی معنوی را، این مرگ پیشینی خود خواسته نسبت به زندگی مادی و همه‌ی جلوه‌های آن، چه در ساحت زیبایی شناختی و چه در ساحت اخلاق معرفی می‌کند (همو، ۱۹۶۸، ۹۳-۱۰۶). تنها پس از این نومییدی مطلق نسبت به کشش‌های این جهانی است که نخستین حرکت در سپهر دین به پندار که‌یرکگور آغاز می‌شود، خلاصه کردن همه‌ی معنای زندگی در یک موضوع واحد که همان خداوند است و تنها و تنها او را خواستن و او را دیدن. او در کتاب *پیرایش دل*^۱ این حال را که می‌توان آن را طلب نامید، به زبانی تهذیبی فلسفی شرح می‌دهد. او در این کتاب بیان می‌کند که پیراستگی دل و به دنبال آن، یافتن عشق مسیحایی که او در کتاب دیگرش به نام *اعمال عشق*^۲ بدان می‌پردازد، تنها و تنها از راه چکیده کردن همه‌ی هستی خویش در این طلب یگانه و گریز از همه‌ی دوگانگی‌ها که او انواع آن را به تفصیل بیان می‌کند، حاصل می‌شود (همو، ۱۹۴۸، ۵۳-۵۴). بدین قرار، از نگاه که‌یرکگور، حرکت نخست نومییدی است و پس از آن خواست، که این هر دو به باور او آزادانه و زیر اراده‌ی انسانی پدیدار می‌گردد - هر چند که او نقش فیض خداوندی را در این مرحله نادیده نمی‌گیرد. اما از نگاه او این فیض، در این مرحله فیضی عام و فراگیر است و بر همه‌ی انسانها به یکسان جاری است، اما چگونگی رویارویی هر کدام از انسانها در برابر این فیض و راهگشایی عام، امری فردی است و به مسؤولیت برآمده حاصل از آزادی انسانی بازمی‌گردد: «خداوند تواناست که به هرکس که تا به حال موقعیت فهم حقیقت را در نیافته است؛ این موقعیت را ارزانی کند، اما آن هنگام که فرد، این موقعیت و ظرفیت را از سوی خدا دریافت کرد، این مسأله برای او یک مسؤولیت است که باید در برابرش حساب پس بدهد» (همو، ۱۹۶۲، ۲۲).

انسان سالک عین‌القضات همدانی نیز پس از گذار وجودی خویش از ادراک حسی و پس از آن فهم عقلی که او آن را مقام شریعت‌ورزی می‌داند، به آستانه‌ی ادراک فراعقل یا همان بینش عارفانه می‌رسد. از نگاه عین‌القضات، انسان شریعت‌ورز، نسبت به آگاهی ارائه شده در شریعت، یک گونه ایستار ایمانی ساده‌انگارانه و عافیت جویانه برگزیده است. بدین معنا که او بدون آنکه بتواند با قطعیت، گزاره‌های تشریحی را تکذیب یا تصدیق بنماید، تنها به ترجیحی ایمان‌گونه و آرامش بخش نسبت به حالت تصدیق در

1. *The Purity of Heart*

2. *Works Of Love*

برابر این گزاره‌ها بسنده می‌کند (عين القضاة، ۱۳۷۱، ۳۴۶/۲-۳۵۱). حال در گذار از این شریعت‌ورزی آرام، بی‌دغدغه، عاقلانه و فارغ از عاشقانگی، به طور وراء عقل، نیاز است که یک دگردیسی هستی‌مندانه برای او حاصل شود. عين القضاة این دگردیسی را شک می‌نامد. در حال شک، فرد ترجیح‌ایمانی پیشین را نسبت به امر شریعت از دست داده و به حال توقف که نه تصدیق است و نه تکذیب می‌رسد. این شک حاصل تدبر و بازکاوی آزادانه‌ی فرد در ساحت شریعت و گزاره‌های ایمانی پیوسته با آن است. به باور عين القضاة، هر انسانی در نهاد و فطرت خود می‌داند که باید در غایت خویش به عشق که حقیقت هستی است دست یازد، اما این دانایی ذاتی در درازنای زندگی، به دست فراموشی سپرده شده و تنها گاه زمزمه‌هایی از آن به گوش انسان می‌رسد (همان، ۳۵۵/۱-۳۵۶). فردی که می‌خواهد پای در راه سلوک بگذارد، در آگاهی ارائه شده در ساحت تشریح، رگه‌ها و نشانه‌هایی از این عشق را مشاهده می‌کند. اما این اندک تشنگی درونی، او را سیراب نکرده و او را به حال سرگشتگی و حیرت یا آنچه که ما شک نامیدیم، دچار می‌سازد. در این جا پس از آن که فرد به این دریافت می‌رسد که آنچه که پیش از این به عنوان حقیقت غایی می‌انگاشت، شاید دیگر آنچه که او می‌اندیشید، نباشد، شک او همراه با خواستی ژرف و انفسی برای فرا چنگ آوردن حقیقت راستین همراه می‌گردد و شک از پی خویش برای او حال طلب را به همراه می‌آورد «شک اول مقام سالکان است تا به شک نرسد، طلب نبود. پس در حق ایشان الشک و الطلب توأمان بود. چون که بدانند که ندارد، طلب کند. اول راه را طلب کند از راهبران پس راه رود» (همان، ۳۰۹). اما لازمه‌ی طلب آن است که سالک همه‌ی هستی خویش را در این قمار باخته و تنها به طلب بیندیشد. به عبارت دیگر، پیش از طلب، باید حالی بر او حاصل شود که عين القضاة مرگ معنوی می‌خواندش: «اول مقام مرد آن باشد که او را موت معنوی حاصل آید» (همو، ۱۳۸۶، ۳۲۲) که این مرگ، مرگی نسبت به جهان پدیدار و الزامات آن است. از دیگر سو، به باور عين القضاة در مقام طلب، فرد هنوز، در چیرگی اراده‌ی خویش است و به اراده‌ی خویش طلب را می‌آغازد: «دام طلب را علی الدوام نهاده دار! که این تهمت اختیار بشری دارد، تا بود که روزی مرغ عشق در دامت افتد ... دام طلب نهادن مأمور به است، عسی ان یدرککم ...» (همو، ۱۳۷۷، ۴۶۹/۲).

در نخستین گام، در راه پای نهادن به سپهر دین و طور فرا خرد، دیدیم که یرکگور سخن از نومیدی می‌گوید و عين القضاة از شک دم می‌زند. که این هر دو حالت، در محتوای معنایی خود حکایت از دلزدگی و ناامیدی بی‌پایان و تمام قد انسان

از شیوه‌ی زیست پیشین خویش دارند. اما در مورد نومی‌دی که یرکگور، خاستگاه این حالت، دلهره‌ای است که زیست اخلاقی بر هستی انسان اعمال می‌کند و در شک عین‌القضاتی، یافت نشدن آنچه انسان به طور فطری در پی آن است، در ساز و کار شریعت‌ورزی، یعنی عشق، باعث این موقعیت می‌گردد. این هر دو حال، شک و نومی‌دی به گونه‌ای مرگ پیشگی اختیاری نسبت به جهان مادی ما را می‌کشاند که این مرگ معنوی، به دنبال خویش حال طلب را در پی دارد. هم عین‌القضات و هم که یرکگور بر آزادانه و ارادی بودن این حالتها، یعنی شک، نومی‌دی، مرگ معنوی و در فرجام کار طلب، با هم همراهند.

ویژگیهای سپهر دین و طور وراء عقل

پس از طلب و گذار از ساحت اخلاق و شریعت و پای‌گذاری به سپهر دین و طور وراء عقل که یرکگور و عین‌القضات، مرحله‌هایی در مسیر حرکت انسان بر او پدیدار می‌گردد که به باور این دو، برای هر فرد انسانی تجلی متفاوتی داشته و به رنگ و شکلی ناهمگون است. اما با وجود این گونه‌گونی تجربی دینی و عرفانی، می‌توان برای این راه، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های یکسانی را در هر گونه‌ی تجربه‌ورزی ممکن برشمرد که هم عین‌القضات و هم که یرکگور بر آن پای می‌فشرند که ما این ویژگی‌ها را به ترتیب باز می‌گوییم:

تسلیم

«اگر خواهی که از تو چیزی در آید همه تسلیم باش. تو را و تصرف چه کار؟! اگر گویند شب است و تو آفتاب به چشم می‌بینی، بگوی بر خطا می‌بینم. «فلا تسئلنی عن شیءٍ شرط کار است» (همان، ۲۵۱/۱). به باور عین‌القضات، انسان سالک پس از گزینش ارادی حال طلب، باید که خود را در اختیار مردی از مردان خدا یعنی یک پیر معنوی بگذارد. این پیر برای سالک در مراحل نخستین راه، جایگزین خدا شده و هر آنچه که او فرمان دهد، فرمان خداست و سالک ناگزیر است که در برابر او اراده، خواست و فهم خود را واگذاشته و جز به خواست پیر که در نهایت همان خواست خداست عمل نکند (همان، ۴۷). پس از کمال سالک و بی‌نیازی او به پیر نیز این تسلیم و بی‌ارادگی مطلق در جان سالک باقی می‌ماند.

برای که یرکگور نیز گوهر سپهر دین این است که انسان، اختیار و اراده‌ی خود را واگذاشته و خود را بی‌قید و شرط تحت اراده و سرپرستی خدا در آورد و بگذارد که او

انسان را به هر سو که بخواهد بکشاند. «در این مورد (انتخاب مسیحی) هیچ پرسشی از انتخاب نیست. مسیحیت به انسان می‌گوید که تو باید تنها یک چیز بسیار ضروری و حیاتی (حضور در قلمروی سلطنت خدا) را برگزینی، اما به شیوه‌ای که دیگر هیچ سخنی از انتخابگری در میان نباشد» (برتال^۱، ۱۹۷۳، به نقل از یادداشت‌ها/۴۲۷-۴۲۸).

بر این پایه، هم که یرکگور و هم عین القضاة، تسلیم و بی‌ارادگی در برابر خواست خدا را نخستین شرط سلوک می‌دانند، با این تفاوت که عین القضاة برای سالک تازه کار، پیر را جانشین خدا می‌سازد. چرا که به باور عین القضاة پیر، نماینده‌ی خدا در سرزمین هستی سالک است.

بی‌قاعدگی

از دل تسلیمی که در بخش پیش وصف آن رفت، قاعده‌ای بیرون آمد که می‌توان آن را قاعده‌ی قاعده‌گریزی نامید. در مرحله‌ی شریعت عین القضاة و هم چنین اخلاق که یرکگوری، قانونی وجود داشت که فرد می‌توانست با رجوع به آن، در هر پیشامد و در هر لحظه مسیر خود را یافته و درست و نادرست آن را بسنجد. اما در ساحت طریقت عین القضاة و سپهر دین که یرکگور، همگی قاعده‌ها و حکمها و معیارهای نیک و بد پیشین در هم ریخته و قاعده‌ای نوین شکل می‌گیرد که بنیان آن بر بی‌قاعدگی است. عین القضاة می‌نویسد: «مرا دوستی بود و امن حکایت کرد و گفت در راه خدای تعالی منزلی عرضه کردند و گفتند هذا منزل تسمی محرم الحلال و محلل الحرام... هر چه حرام شده بود در حق دیگران او را مباح گردد و هر چه حلال شده بود به عارضی، دیگر بار حرام گردد» (عین القضاة، ۱۳۷۷، ۲۲۶/۱). از این‌رو، سالک باید در ذهن و جان خویش و در هر دم، خود را برای هر معیار نوینی که امکان بسیار دارد که عقل ستیز یا شریعت‌گریز نیز باشد، آماده سازد چرا که در این راه خواست گاه مستبدانه‌ی معشوق جایگزین قوانین عام عقل یا شریعت می‌گردد.

در مورد که یرکگور نیز یکی از بنیادی‌ترین مولفه‌های زندگی دینی، همین گسست از قانونهای فراگیر و اخلاق و دستیابی به بی‌قاعدگی است که در ذات امر دینی خود را نهان کرده است. این امری است که او در الگوهای دینی که در کتابهای خود مطرح

می‌کند، کوئیدام^۱ (مراحلی در طریق زندگی)، ایوب (تکرار^۲) و در نهایت ابراهیم (ترس و لرز) به شدت در پی نمایش آن است. در کتاب تکرار، او انسان دینی را فردی معرفی می‌کند که استثناء بر قاعده‌ی کلی اخلاق است و قاعده‌مندی خود ویژه‌ای دارد که بر مبنای نظام اخلاقی، نوعی بی‌نظمی و استثنائی بودن به شمار می‌آید: «در یک‌سو استثناء ایستاده است و در دیگر سوی امر کلی (اخلاق) و این کشاکش به خودی خود یک نبرد غریب میان خشم و ناشکیبایی امر کلی در برابر هیاهویی است که استثناء موجب آن شده است... همه چیز یک بازی کشتی است که در آن امر کلی در هم می‌شکند» (که‌یرکگور، ۱۹۴۶، ۱۵۲). در جای دیگر، که‌یرکگور چنین می‌نویسد: «... و هم‌چنین به‌رغم آنکه پارادایم دینی به جای امر کلی، امر منحصر به فرد را توصیف می‌کند، اما هم‌چنان یک پارادایم باقی می‌ماند. اما پارادایم بودن دقیقاً به معنای الگویی برای همه بودن است... حال آنکه پارادایم دینی براستی متضاد این ادعا یعنی بی‌قاعدگی و منحصر به فرد بودن را بیان می‌کند» (همو، ۲۰۰۹، ۲۱۷).

فردیت

هنگامی که نظام عام در هم می‌ریزد و بی‌قاعدگی جایگزین آن می‌شود، هر فرد برای خود جهانی گشته که نظام‌مندی ویژه‌ی خود را که از دل قاعده‌ناپذیری او نسبت به نظام عمومیت یافته برون‌زده است، تعریف می‌سازد. در مسیر طریقت و ساحت دین، هر فرد و تجربه‌ی هر فرد، به تنهایی یک قاعده است که تنها برای آن فرد کارایی داشته و به کار آمده است. از نگاه عین‌القضات، سالک در لحظه‌ای از زندگی خویش طریقت را به جای شریعت گزینش کرده است و این گزینش افزون بر بسیاری از پیامدها و برون‌دادهای دیگر که بر زندگی سالک تحمیل می‌گردد، بار فردیت و یکتایی را نیز بر شانه‌های او می‌نهد.

«وز وجود وصل تو ما فرد و یکتایی شویم پای همت بر دو عالم نیز و بر آدم زنیم»
(عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۲۳۷).

فردیت دینی برای که‌یرکگور اما یکی از عالیترین پدیداری‌های خود را در ابراهیم می‌یابد. برای او ابراهیم به مثابه فرد و به علت حضور در پهنه‌ی ایمان و عرصه‌ی دین و به لطف رابطه‌ی مطلقش با پروردگار که خود امر مطلق است، از اخلاق که کلی است و

1. quidom
2. repetition

در قیاس با مطلقیت خدا بدل به امری نسبی می‌گردد، فراتر می‌رود: «ایمان دقیقاً همین پارادوکس است که فرد به مثابه جزئی بزرگ‌تر از کلی است، در مقابل آن موجه است، نه به مثابه تابع بلکه به مثابه متبوع» (که یرکگور، ۱۳۸۸، ۸۳).

بیان ناپذیری

هنگامی که معیارهای عام در هم ریخته و قاعده‌ها دگرگون می‌شود، زبان نیز کارایی خود را از دست خواهد داد. چرا که زبان، برآمده‌ی توافقی عام بر روی رابطه‌های دلالت‌گری میان دالّ و مدلول‌های مختلف است و به دلیل همین پذیرش همگانی است که همه منظور گوینده را از بیان یک رابطه‌ی دلالتی که در این چارچوب سخن می‌گوید، می‌فهمند. اما در سپهر طریقت و دین، به دلیل از دست رفتن مبنای مشترک که ساختار زبانی بر پایه‌ی آن شکل گرفته است، بیان ناپذیری، ناکارآمدی زبانی و فهم‌ناشدگی عمومی، بخشی بنیادین از تجربه‌ی انسانی می‌گردد. از دیگر سو افزون بر این، این بیان ناپذیری برآمده از دل، گونه‌ای راز پوشانی و سر نگهداری میان بنده و خدای او نیز هست. آنچه که در تجربه‌ی دینی و عرفانی بر انسان عرضه می‌شود، آن چنان بزرگ و پر هیمنه است که زبان، افزون بر آن که از بیان آن کوتاه و ناتوان است، کاسه‌ای کوچک و مبتذل نیز برای در برگرفتن چنین مظروفی است. از این رو سالک و انسان دینی، ادب پیشه کرده خود را از افشای راز بر نامحرم باز می‌دارد. «من عرف الله کلّ لسانه». این لسان ظاهر است که آنچه دید و خورد بگوید، اما زبان باطن نگوید دو سبب را: یکی شرط ادب را، دوم سبب آن است که ممکن نیست که این حدیث که او خورده بود و دیده بود در عالم نطق گنجد یا اندیشه را در آن مجال تواند بود. اگر در حالت سکری بر زبانش انا الحقی رود، سر در باز د». (عین القضاة، ۱۳۷۷، ۱/۳۹۶-۳۹۷).

که یرکگور نیز این اصل را با اصطلاح پنهانگری و راز پوشیدگی دینی در مقابل گشودگی و بی‌پردگی اخلاقی نشان می‌دهد و آن را در سپهر دین به مسؤولیت وحشتناک تنهایی تعبیر می‌کند. از نگاه او شهسوار ایمانش، ابراهیم تنها و بی‌هم‌زبان است، چرا که همپایی نمی‌یابد که بتواند او را در هیبت و بزرگی رابطه‌اش با خدا شریک گرداند: «ابراهیم خاموش است اما او نمی‌تواند سخن بگوید... زیرا اگر وقتی سخن می‌گویم نتوانم خود را بفهمانم، سخن نمی‌گویم... تسلاهی سخن آن است که مرا به کلی (امر جهان شمول) ترجمه کند. ابراهیم می‌تواند زیباترین سخنانی را که در یک زبان ممکن است، درباره‌ی عشقش به اسحاق بگوید. اما او چیز دیگری در دل دارد. اندیشه‌ی

عمیق او این است که می‌خواهد اسحاق را قربانی کند، زیرا این یک آزمایش است. این سخن را هیچ‌کس نمی‌تواند بفهمد و بنابراین همه کس سخنان نخست او را هم (در باره‌ی عشقش به اسحاق) بد خواهند فهمید». (که‌یرکگور، ۱۳۸۸، ۱۴۸-۱۴۹).

انفسی بودن

«راه خدای تعالی در زمین نیست، در آسمان نیست، بلکه در بهشت و عرش نیست، طریق الله در باطن توست... طالبان خدا او را در خود جویند زیرا که او در دل باشد و دل در باطن ایشان باشد» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۲۸۷).

همان‌گونه که گفته‌های بالا نشان می‌دهد، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های زندگی عرفانی و طور و راه عقلمانی از نگاه عین‌القضات، انفسی بودن و درون بودگی است. از نگاه او سیر و سلوک رهرو، نه مسیری بیرونی و آفاقی که از بنیاد سلوکی درونی و انفسی است. مسیری که سالک در هر دم و در هر آن، جهانی نو را در آن کشف می‌کند. او بر این باور است که ادراک و اثبات آفاقی و عقلانی حقایق عرفانی نه تنها به هیچ کار نمی‌آید، بلکه گاه حجابی بر روی ادراک انفسی که از نگاه او تنها ادراک درست است، می‌گردد: «ای دوست از حکیم تا به ایمان راهی دور است زیرا که عامی چون بشنود که «المیت لا یسمع الاذان ما لم یطین قبره»، به همگی خود ایمان آورد و تصدیق کند و حکیم چون این حدیث شنود... همه‌ی درون او پر از چون و چرا بوده باشد که انکار و تکذیب بود» (همو، ۱۳۷۷، ۴۵۸/۲).

که‌یرکگور نیز به شدت بر این ویژگی انفسی بودن در سپهر دین پافشاری دارد. او بخش اعظم کتاب فلسفی و سنگین تعلیقیه‌ی غیرعلمی نهایی^۱ - به ویژه در سر فصلی با عنوان انفسی بودن حقیقت است^۲ - را به اثبات این مسأله اختصاص می‌دهد که تنها و تنها راه ادراک حقیقت غایی، انفسی بودن است (که‌یرکگور، ۲۰۰۹، ۱۵۹-۲۵۳).

مقامات سلوک دینی عرفانی

هم عین‌القضات و هم که‌یرکگور، بر گوناگونی و تنوع مقامها و حالت‌هایی که در راه دستیابی به حقیقت ملکوتی و ابدی بر انسان پدیدار می‌شود، صحه می‌گذارند. یکی از

1. *concluding unscientific postscript*

2. *truth is subjectivity*

ویژگی‌های این ساحت، بی‌قاعدگی است. از این‌رو، از نگاه هر دو، این گوناگونی، شیوه‌ی پدیداری تجربه‌ی دینی و عرفانی، ذاتی این سپهر حیاتی بوده و از آن ناگسستنی است. با این وجود، گاه می‌توان همانندی‌های جالب و شگفتی را میان آنچه که کهیرکگور در توصیف این راه به رشته تحریر در می‌آورد، با آنچه که عین‌القضاة از این مسیر توصیف می‌کند، یافت. در این نوشتار ما تمرکز خود را بر دو مقام در اندیشه‌ی عین‌القضاة یعنی مقام ابلیسی و مقام محمدی (ص) قرار داده و به ترتیب آنها را با دو مقام دینی در اندیشه‌ی کهیرکگور یعنی مقام ایمان ابراهیمی و عشق مسیحایی می‌سنجیم.

ابراهیم و ابلیس

هم کهیرکگور و هم عین‌القضاة، در توصیف یکی از بالاترین مرتبه‌های انسانی در سامان فکری خویش، دست به دامان روایتی اساطیری می‌شوند و برآنند که از دل بازخوانی دیگر گونه‌ی این داستان‌های پر آوازه و آشنای بشری، حقایقی را در ارتباط با ساحت‌های نامکشوف و دست‌نیافته‌ی بلندای روح انسانی آشکار سازند که کمتر توسط دیگران بدین‌گونه نگریسته شده است. در این راستا، عین‌القضاة ماجرای ابلیس رانده شده از بارگاه الوهی را بیش از همه واجد ویژگی‌های مورد نظر خویش می‌بیند و کهیرکگور با ابراهیم و قربانی‌گری او به هدف خویش دست می‌یابد. و در این حال، آن چه بیش از همه مورد نظر این دو در این خوانش متفاوت است، نه واقعیت اسطوره‌ای تاریخی این دو داستان و یا تشخیص وجودی پیامبری به نام ابراهیم و فرشته‌ای مغضوب به نام ابلیس که بیش از هر چیز محتوای انسانی و اسطوره‌زدایی شده‌ی آنهاست. از این رو ما نیز در بررسی خویش همین محتوا را مورد توجه و مقایسه قرار خواهیم داد.

کهیرکگور نخستین پیش شرط حضور تمام قد ابراهیم در ساحت دین و برقراری آزمون برای او را، به تمامیت رساندن اخلاق و شریعت توسط او می‌داند: «اگر سخن گفتن از آن (داستان ابراهیم) بر عهده‌ی من قرار می‌گرفت، نخست نشان می‌دادم که ابراهیم چه مرد پارسا و خداترسی بود و شایسته‌ی آن بود که برگزیده‌ی خدا نامیده شود، تنها برای چنین انسانی است که چنان آزمونی (قربانی کردن اسحاق) مقرر می‌شود» (همو، ۱۳۸۸، ۵۵). ابلیس عین‌القضاة نیز «معلم فریشتگان بود چندین هزار سال زاویه‌ی او بر ساق عرش بود... ابلیس است که بدایتش این بود» (عین‌القضاة، ۱۳۷۷، ۴۱۷/۲) بدین قرار، هم ابلیس و هم ابراهیم در شرایط پیشینی خویش که به کمال رساندن اخلاق، شریعت و قانون همه شمول و تا به انتها رفتن آن است، همسانند.

پس از این کمال‌یابی است که برای هر دو، آزمون دشوار و خلاف عادت الهی مقرر می‌شود. بر ابراهیم تکلیف می‌شود که برخلاف تمام اصول اخلاقی و تشریحی که بدان پایبند است، یک انسان زنده و فراتر از آن، فرزند خویش را بی‌هیچ گناهی و تنها به خواست ظاهراً بی‌دلیل پروردگار به قربانگاه برد و از ابلیس می‌خواهند که در تباین با فرمان عام خداوند که امر به سجده بر آدم است، از این سجود سرباز زند. ازین‌رو، گونه‌ی آزمونی که بر این هر دو اعمال می‌شود نیز در یک راستاست. آزمونی که در آن قرار است تمام پیش‌برنهشهای فراگیر اخلاقی و تشریحی که هم ابلیس و هم ابراهیم پایبندی خویش را بدان اثبات نموده بودند، در هم شکسته و زیر پا گذاشته شود. بدین قرار، در خوانش عین‌القضاتی و کهیرکگوری از این دو داستان اسطوره‌ای، نسبت نوینی میان دین و اخلاق و هم چنین شریعت و طریقت ارائه می‌گردد. در روایت کهیرکگوری ابراهیم، وجهی که بسیار برجسته می‌گردد، آن است که ابراهیم در نقطه‌ی تعارض میان امر اخلاقی (حرمت قتل نفس انسانی) و امر دینی (دستور به کشتن فرزند بیگناه) برای خویش اخلاق را به چشم وسوسه دیده و امر دینی را برمی‌گزیند. برای او در برابر مطلقیت خواست پروردگار، هر نوع باید و نباید اخلاقی بدل به امری نسبی و قابل تعلیق می‌گردد. «او با عملش از کل حوزه‌ی اخلاق فراتر رفت؛ او در فراسوی این حوزه غایتی داشت که در مقابل آن این حوزه را معلق کرد... در این جا وسوسه همانا اخلاق است که ابراهیم را از عمل به خواست خداوند بازمی‌دارد... و تکلیف دقیقاً بیان خواست خداست» (کهیرکگور، ۱۳۸۸، ۸۶-۸۷). این موضوع در اندیشه‌ی عین‌القضات، در تعارض میان فرمان خداوندی و خواست او نمودار می‌شود. از نگاه عین‌القضات، فرمان، قانون عام معشوق است، حکم آشکار دلبر جانان که آن را بر همه به یکسان جاری می‌سازد، چونان قانون اخلاق یا احکام شریعت. اما ارادت، خواست ویژه و محرمانه اوست. حکم پنهان که او آن را در نهان و تنها برای ویژگان و برگزیدگان خویش آشکار می‌سازد، هم چون امر دینی و شیوه‌ی طریقت. «ابلیس بر ارادت خدا مطلع بود که او نمی‌خواهد که ابلیس سجود کند. چون گفت اسجدو لآدم، آن محکی بود تا خود کیست که به فرمان او سجود گیری کند. همه سجود کردند الا معلم فریشتگان» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ۹۶/۱). «با او گفت چنان‌که جبرائیل و میکائیل می‌شنودند که اسجدو لآدم و در غیبت غیب با او گفت لا تسجد لغیری» (همان، ۴۱۲/۲). ترجیح ارادت بر فرمان در داستان ابلیس همین نمایش، تفوق و حقانیت طریقت بر شریعت در نگاه عین‌القضات است.

همانندی دیگر میان این دو روایت و در فرایند آزمون آن دو در اخفای دینی حاکم بر

سرنوشت هر دو رخ می‌دهد. این هر دو در اخفای رازی با خدای خویش سهیمند که دیگران را مجال و رخصت آگاهی به آن نیست. از همین همسانی، همانندی دیگر این دو رخ می‌نماید، تکینگی و فردیت مطلق. نه ابراهیم و نه ابلیس در میان همگنان خویش، همتایی برای فهماندن خود و بازگویی آزمون هراسناکی که در آن گرفتار آمده‌اند، نمی‌یابند و از این‌رو، هر دو در والاترین نقطه‌ی تفرافازنده‌ی دینی خود، تنهای تنه‌ایند و با فاهمه‌ی عادت زده‌ی دیگران دانسته نمی‌شوند. فضای تاریک تنه‌ایی و تکینگی که عین‌القضاة آن را نور ابلیسی می‌خواندش و آن را نور حاکم بر عالم شب معرفی می‌کند، (همو، ۱۳۸۶، ۲۱۳) و حال دلهره و اضطراب پر تنشی که کهیرکگور در سه روز سفر ابراهیم به بالای کوه موریه برای قربان کردن اسحاق به او نسبت می‌دهد (کهیرکگور، ۱۳۸۸، ۵۴)، پیامد همین تنه‌ایی مطلق و ناممکن بودن بازگویی خویش برای دیگران در سرنوشت این دو است.

اکنون زمان آن رسیده است که وجوه افتراق ابراهیم کهیرکگور و ابلیس عین القضاة را نیز به بررسی بنشینیم. مهم‌ترین نقطه‌ی واگرایی این دو تصویر، آن است که تأکید کهیرکگور در بازخوانش داستان ابراهیم، بیش از هر چیز بر اضطراب آلودگی و دلهره باری امر دینی است، حال آنکه عین‌القضاة بیش از هر چیز بر عاشقانگی ابلیس انگشت می‌گذارد. اگر ابراهیم کهیرکگور از هراسناکی و سنگینی رویارویی با تجربه‌ی آزمون‌ی دینی ترسان و لرزان است و از نیک و بد عمل خویش هراسان، ابلیس عین‌القضاة رها و یله و فارغ از هر نیک و بد و بی‌اعتنا به هر داوری که در میان همگنان نسبت به او ممکن است اعمال شود، تنها و تنها به تکلیف عاشقی خویش می‌اندیشد. «این دیوانه خدای را دوست داشت، محک محبت دانی که چه آمد؟ یکی بلا و قهر و دیگری ملامت و مذلت.» (عین‌القضاة، ۱۳۸۶، ۲۲۱) «چون معشوق تو را اهل یادگار خود نهد، یادگار او اگر گلیم سیاه بود و اگر ممزوج، منسوج، همه یکی بود. هر که فرق داند او را از عاشقی هیچ خبر نیست» (همو، ۱۳۷۷، ۴۱۰/۲).

تفاوت مهم دیگر آن است که کهیرکگور بر انتخابگری ابراهیم و فرآیند دشوار و پر تنش تصمیم‌گیری حاصل از آن، در داستان او بسیار تأکید می‌کند. برای کهیرکگور، سه روزی که ابراهیم در بالا رفتن از کوه موریه در تردید میان قربانی کردن و نکردن اسحاق با ژرف‌ترین دلهره‌ها دست به گریبان است، بیش از تمام زندگی او واجد اهمیت است. برای او بیش از چیستی تصمیم ابراهیم، چگونگی رسیدن به آن تصمیم مهم است (کهیرکگور، ۱۳۸۸، ۵۲). حال آنکه تمرکز عین‌القضاة بسیار بیش از چگونگی، بر چیستی گزینش ابلیس و پیامدهای آن است. به باور عین‌القضاة، آنچه که در مسیر

عاشقی بر سر عاشق می‌آید و آنچه که خود می‌کند، نه به خواست خود که به اراده‌ی معشوق است: «... تا بود که روزی مرغ عشق در دامت افتد، و این در افتادن نه به اختیار بود... چون مرغ عشق در دام افتاد، لا تشقوا بعدها ابداً، ضرورت بود خود» (عین‌القضات، ۱۳۷۷، ۴۶۹/۲) به دیگر سخن، انسان دینی که یرکگور در سطح ابراهیم به غایت مختار و از این‌رو، به غایت هراسان است و انسان عرفانی عین‌القضات به غایت مجبور و از این‌رو به غایت عاشق و بی‌پرواست.

محمد (ص) و مسیح

اکنون پای به بالاترین ساحت وجودی انسان در این دو اندیشه گذاشته و بررسی سنجشگرانه‌ی خویش را با آن به پایان خواهیم برد.

هم که یرکگور و هم عین‌القضات، پدیدار شدن این بلند مرتبه‌ترین گونه‌ی زیستن را در دو پیامبر خویش یعنی مسیح (ع) که که یرکگور به سنت دینی خویش، او را خدای مجسد شده در قامت انسانی می‌بیند، و محمد (ص) که عین‌القضات هر آنکه او را بشر بداند، او را کافر می‌شمارد (همو، ۱۳۸۶، ۱۶۴-۲۴۸) مشاهده می‌کنند. از همین نکته، نخستین همانندی این دو اندیشه، در این دو مورد شکل می‌گیرد، یعنی جنبه‌ی فرا انسانی و دست‌نیافتنی این دو مقام. هر چند که مسیح که یرکگور خود خداست و محمد (ص) عین‌القضات با وجود فرابشری بودن، خدا تلقی نمی‌گردد، ولی خدا بودن یا ابر انسان بودن، هر دو به گونه‌ای تاکید بر محال بودگی ذاتی دسترسی انسانی به این دو جایگاه است. بر این پایه، در نگاه این هر دو، تنها می‌توان از این دو تصویر الگو گرفت و تنها امکان دارد به شیوه‌ی زیست آنان بسیار نزدیک شد. مسیح و محمد (ص) دو آستانه‌ی فرا انسانی هستند که هیچ انسانی جز خود آنان نمی‌تواند چونان آنان باشد.

از همین ناممکن بودن بنیادین، دومین همانندی این دو مقام در این دو زیست - اندیشه شکل می‌گیرد - گناه آگاهی. گناه آگاهی در اندیشه‌ی که یرکگور «تجلی دگرگونی پارادوکسیکال در موجودیت انسانی است. گناه یک میانجی وجودی نوین است...» (در این مدیوم زیستی تازه) هستی داشتن به معنای گناهکار پا به این جهان گذاشتن است... اما فرد خود قادر به حصول این گناه آگاهی نیست... گناه آگاهی یک دگرگونی در فعلیت است که نشان می‌دهد باید در بیرون از فرد، نیرویی حضور داشته باشد که برای او روشن سازد که او در به انجام رسیدن وجودی خویش موجود دیگری شده است، او یک گناهکار شده است» (که یرکگور، ۲۰۰۹، ۴۹۱-۴۹۲) در این معنا، گناه آگاهی به معنای

آگاهی ژرف و انفسی است که هر چه فرد در ساحت دین صیوروت بیشتری می‌یابد، ژرف‌تر می‌گردد. بدین معنا که انسان هر چه بالاتر می‌رود، بیشتر و بیشتر از این ناممکنی ذاتی آگاه می‌گردد و میان خود انسانی خویش و خدای خویش (یا همان مسیح) فاصله‌ای بی‌نهایت می‌بیند که به هیچ تلاش او قابل پر شدن نیست و این گناه انسان است و اوست که آن‌قدر از خدای خویش دور افتاده که او را بر صلیب کشیده است.^۱ انسان دینی که یرکگور بار این گناه نژاد بشر را با همه‌ی عظمت و هراسناکیش بر دوش خویش می‌بیند و می‌کوشد که چونان مسیح به جای همه‌ی فرزندان بشر، رنج این گناه را تاب بیاورد. چرا که تنها اوست که در عمق آگاهی و بینش دینی خویش، می‌تواند هولناکی و سنگینی این گناه را به خوبی مشاهده کند. «مسیح الگو است... و تنها یک راه حقیقی برای مسیحی بودن وجود دارد - مرید بودن. نشان مرید در میان دیگران آن است که برای باور و اصولش رنج می‌کشد» (که یرکگور، ۱۹۶۸، ۲۱۵). از این‌رو، نخستین و مهم‌ترین پیامد گناه آگاهی برای این انسان، رنج است که به باور که یرکگور، ذاتی زندگی مسیحی بوده و معنا بخش به آن است.

در گناه آلودگی عين القضاة اما این خود محمد(ص) است که در بزرگی ابرانسانی خویش به ادراک این فاصله‌ی وجودی میان انسان و خدا توانا می‌شود: «کبریایی که او بدید در مواجهت آن کبریا همه‌ی صغایر و کبایر بود و لابل یک نفس از آن بازماندن، من اکبر الکبائر بود. آن مقام اجلال و تعظیم و به خود بینا شدن که اذا اراد الله بعدی خیراً بصره بعیوب نفسه. چون عظمت او بتابد، همه حیا بود و چون عظمت او بیند، همه تقصیر خود بیند» (عين القضاة، ۱۳۷۷، ۲/۲۱۸). بدین‌سان، انسان رسیده به این جایگاه همیشه خود را در مقابل چنین خدایی گناهکار دیده و آگاهی از گناه در او به کمال می‌رسد و همین برای او مسبب و زاینده‌ی بزرگ‌ترین و دردناک‌ترین رنج‌ها می‌گردد: رنج تاب آوردن جامه‌ی بشریت بر روح فرابشری و بیقرار خویش. «مصطفی را بدان حال باز گذاشتندی که به دعا و تضرع گفتی: لیت رب محمد لم یخلق محمداً... دریغا این فریاد

۱. کرکانل (Kirkconnell) گناه آگاهی که یرکگوری را چنین توصیف می‌کنند: این عشق پرستشگر خدا برای اوست که برانگیزاننده‌ی این ایده است که در پیشگاه خدا ما همیشه بر خطاییم. این ادعای بر خطا بودن شناختی برآمده از عقل عملی یا گونه‌ای خودشناسی روانشناختی نیست... پرستشگر خود تمنای آن را دارد که خدا را در بهترین پرتو دیده و از آن‌رو خود را برای هرگونه ناهم خوانی (با این کمال مطلق) سرزنش نماید... (این ایده) بیان می‌دارد که عشق خدا همیشه از ما بزرگ‌تر است (کرکانل، ۳۲).

از دنیا و قالب برمی‌آید» (همو، ۱۳۸۶، ۱۹۴). در اینجا می‌بینیم هم عین‌القضات و هم که‌یرکگور، در گناه آگاهی این مقام، هر چند با تعبیرها و محتواهای مختلف، و هم‌چنین در رنج سنگین و عظیم بر آمده از این گناه آگاهی، اشتراک نظر دارند.

هم عین‌القضات و هم که‌یرکگور، در تنها راه حل ممکن برای پر کردن فاصله‌ی ذاتی میان انسان و خدا، نیز اتفاق رای دارند: عشق. «عشق در میان همه‌ی زنجیرها استوارترین است. چرا که عاشق و معشوق را با هم یکی می‌کند» (که‌یرکگور، ۱۹۷۱a، ۸۶). عین‌القضات پدیدارشدن عشق را در ساحت حیات‌محمدی(ص)، محبت می‌خواند و ویژگی‌های مشخصی را به آن نسبت می‌دهد. حال باید دید که آن چه که عین‌القضات محبت می‌خواند و که‌یرکگور عشق می‌نامدش، تا چه اندازه بر هم منطبقند.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های محبت محمدی(ص)، حالت جمعیت (فردیت و جمع‌گرایی توأمان) است. تجلی حالت جمعیت، گسست عارف از تکینگی و تفرقه‌ی ابلیسی و بازگشت او به دامن جمع‌گرایی دین و تشریحی است. این حالی است که عین‌القضات چنین توصیفش می‌کند: «ای دوست هرگز دیده‌ای که دیوانگان را بند بر نهند. گروهی از سالکان دیوانه‌ی حقیقت آمدند، صاحب شریعت به نور نبوت دانست که دیوانگان را بند باید بر نهاد، شریعت را بند ایشان کردند. مگر از آن بزرگ نشنیده‌ای که مرید خود را گفت با خدا دیوانه باش و با مصطفی هوشیار؟!» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۲۰۴). عارف در این حال هم چنان در رابطه‌ی خویش با خدای خویش فردیت و یکتایی عارفانه را حفظ می‌کند. رابطه‌ی او با خدا، رابطه‌ی مطلق و بی‌هیچ میانجی تشریحی یا اخلاقی است. با این حال برای او همه‌ی موجودات نماد و نشانه‌ای از خدا می‌شوند و ناگزیر چونان خود خدا محبوب و دوست داشتنی. «هر محبت که تعلق به محبوب دارد، آن شرکت نباشد که آن نیز هم از آثار حب محبوب باشد» (همان، ۱۴۰). از این‌روست که برخلاف مقام ابلیسی که تنهایی و جدا افتادگی عارف از انسان‌ها را می‌طلبید، مقام محمدی، جمع‌گرایی و همراهی و همگامی محبت آمیخته‌ی او را با انسان‌ها ایجاب می‌کند.

مسیحی عاشق که‌یرکگوری نیز تمام هستی خود را بر مبنای این فراز از کتاب مقدس به سامان می‌کند: «ای استاد کدام حکم در شریعت بزرگ‌تر است؟ عیسی وی را گفت این که خداوند خدای را به همه‌ی دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت‌نما. اینست حکم اول و اعظم و دوم مثل آن است یعنی همسایه‌ی خود را مثل خود محبت‌نما» (انجیل متی، ۲۲:۳۶-۴۰). همه‌ی سامان عشق مسیحی به باور که‌یرکگور بر این دستور بنا نهاده شده است. اما همسایه کیست؟ همسایه از نگاه اخلاق مسیحی و به

دنبال آن که یرکگور، تعمیم گستره‌ی من به تمام هستی است، در هر کجای تاریخ یا جغرافیا که ایستاده باشند. همسایه برای من تک تک اعضای زنجیره‌ی بزرگ انسانی هستند که با آنها در تک و تنها در پیشگاه خدا ایستادن و فردیت انسانی سهیمم: «از منظر مسیحیت هر کس، هر فرد یگانه، هر انسانی بی‌هیچ قید و شرطی و باز می‌گویم بی‌هیچ قید و شرطی به یک اندازه به خدا نزدیک است... و محبوب خدا است. بدین قرار، بین انسان‌ها برابری است، برابری بی‌حد و حصر» (کاپوتو^۱، ۱۳۸۹، به نقل از اعمال عشق، ۱۱۵). ازین‌رو، انسان دینی که یرکگور که در مقام ایمان ابراهیمی به مثابه فرد از جمع فراتر رفته و در فردیت مطلق خویش تنها مانده بود، اکنون در مقام عشق مسیحایی باز به آغوش جمع باز می‌گردد، اما بودن او در جمع چونان فریادی گم شده در میان همه‌ی فریاد خلق نیست، بلکه او به مثابه فرد یگانه در برابر خدا به جمع می‌پیوندد. این همان حالتی است که می‌توان آن را برادری دینی مسیحی نامید. بدین‌سان، همانگونه که دیدیم، مقام جمعیت عين القضاة با حال برادری مسیحی که یرکگور قابل تطبیق است.

دیگر ویژگی مهم مقام محمدی، پدیدار شدن صفات جمالی خداوند به عنوان محبوب بر محب است. از این‌رو، مقام محبت، مقام امن و آرامش عاشقانه و محبت آمیخته است که «هر که را در عالم ابلیس رنجور و نیم کشته کنند، در عالم محمد (ص) او را به شفا حاصل آرند» (عين القضاة، ۱۳۸۶، ۲۳۳). در مقام عشق مسیحایی که یرکگور نیز ما با چنین پدیدار شدنی روبرو هستیم. او در نوشتاری با عنوان روح القدس حیات می‌بخشد، این پدیداری جمالی خداوند بر بنده را شرح می‌دهد. روح القدس در گام نخست انسان را می‌میراند، مرگی نسبت به همه‌ی خواهش‌های این جهانی و خودخواهی‌های دنیوی و حتی عشق زمینی که از نگاه ابدیت، خودپرستی صرف است. پس از این حرکت خودانکارانه، زندگی دوباره به همراه مسیح و در مسیح فرامی‌رسد که پدیدار شدن آن ایمان است. پس از این، روح القدس امیدواری را در ژرف‌ترین حس مسیحیت به انسان ارزانی می‌دارد. در حالی که در مرحله‌ی مرگ و خودانکاری همانند آنچه در ماجرای آزمون ابراهیم از او خواسته شد، تمام امیدهای این جهانی از بین می‌رود، در این مقطع از سلوک عرفانی، امیدواری به ابدیت و به مدد ابدیت خود را می‌نماید. در پایان و در واپسین منزل، روح القدس عشق را برای انسان به ارمغان می‌آورد (که یرکگور، ۱۹۶۸، ۹۳-۱۰۶). این امیدواری دوباره و دستیابی به عشق، حالی است که در زبان عارفان

مسلمان بدان پدیداری صفات جمالی می‌گویند. از این‌رو، هم محبّ عین‌القضاتی و هم عاشق که‌یرکگوری، از دلهره‌ی مقام ابلیسی و ابراهیمی و تجلی جلالیه خداوند در آن رها گشته و در سایه‌سار امن عشق و محبت الوهی به والاترین مقام ایمان دست می‌یازند.

به رغم همخوانی‌های یاد شده در بالا، تفاوت مهمی در اندیشه‌ی این دو اندیشور در باره‌ی این دو مقام می‌توان یافت. عشق مسیحایی که‌یرکگوری آن گونه در آثار که‌یرکگور نمایانده می‌شود، دو تجلی دارد، یکی عشقی که در رابطه‌ی میان بنده و خدای دیده می‌شود که تجلی آن عرفان مسیحی است و دیگری عشقی است که در رابطه‌ی میان بنده و خلق خدای وجود دارد که تجلی آن اخلاق عشق محور مسیحی است. با وجود آنکه این هر دو جنبه در نوشته‌های که‌یرکگور قابل ردیابی و شناسایی است، اما چهره‌ی اخلاقی آن بسیار نمودارتر و هم چنین پخته‌تر است. اندیشه‌های که‌یرکگور در این ساحت گاه می‌تواند نقبی به بلندای عرفانی عشق بزند و توصیفی از آن ارائه نماید، اما هرگز نمی‌تواند چونان عین‌القضات، شورمندی و شیدایی عشق و محبت را به نمایش بگذارد. برخلاف او، عین‌القضات کمتر وارد جنبه‌ی اخلاقی عشق می‌شود. او بیش از هر چیز، دغدغه‌ی عرفان عشق آمیخته را دارد و بسیار بیش از آن که هم چون که‌یرکگور به رابطه‌ی انسان عاشق با خلق خدا بپردازد، به پیوستگی عاشقانه‌ی عارف با خدای خلق توجه می‌نماید. از این‌رو در عاشقانگی که‌یرکگور سخن از وظیفه است و او بیش از هر چیز، عشق را به عنوان یک تکلیف و امر دینی مطرح می‌کند (کاپوتو، ۱۱۸). در عاشقانگی عین‌القضات، حرف از شور و سرمستی و وحدت عاشق و معشوق است: «... اما نهایت عشق آن باشد که فرقی نتوان کردن میان ایشان (شاهد و مشهود) اما چون عاشق منتهی، عشق شود و چون عشق شاهد و مشهود یکی شود، شاهد مشهود باشد و مشهود شاهد... و این حلول نباشد، کمال اتحاد و یگانگی باشد» (عین‌القضات، ۱۳۸۶، ۱۱۵). بنابراین، با وجود آنکه هم که‌یرکگور و هم عین‌القضات در باز نمود دوگانه‌ی اخلاقی، عرفانی عشق توافق نظر دارند، اما اولی به اخلاق عشق محور می‌پردازد و دومی عرفان عشق محور را وجهه‌ی همت خویش قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، سپهر دین که‌یرکگور را با طور وراء عقل و ساحت طریقت عین‌القضات مورد مقایسه قرار دادیم و به این نتیجه رسیدیم که آنچه که‌یرکگور به عنوان کلید ورود به سپهر دین معرفی می‌کند، یعنی مفهوم نومیدی، با آنچه که عین‌القضات کلید

حرکت در طریقت می‌شمرد، یعنی مفهوم شک، هم‌خوانی‌های بسیار دارد، در عین حال که نومی‌دی که‌یرکگور، برآمده از دل دلهره‌هایی است که ناکارآمدی زندگی اخلاقی بر هستی انسان تحمیل می‌کند و شک عین‌القضاتی پیامد جستجوگری انسان برای معنای فراموش شده‌ی زندگی خویش است یعنی عشق. سپس بیان نمودیم که هر دو حال نومی‌دی و شک در سامانه‌ی فکری این دو منجر به پیامد یکسانی به نام طلب که اولین مرتبه‌ی سلوک دینی عرفانی است، می‌گردد. هم که‌یرکگور و هم عین‌القضات، ورود به مقام طلب را، حاصل اراده و انتخاب انسانی می‌شمرند.

سپهر دین که‌یرکگور و طور وراء عقل عین‌القضات، هم چنین دارای ویژگی‌ها و مؤلفه‌های همانندینند: سرسپردگی مطلق، بی‌قاعدگی، فردیت، بیان‌ناپذیری وانفسی بودن را می‌توان به عنوان چکیده‌ی این هم‌خوانی‌ها برشمرد. از دل این مؤلفه‌ها، مقامها و حالت‌هایی در این مرحله از زندگی انسانی بر او پدیدار می‌گردد که ما در این نوشتار، چهار نمونه از برجسته‌ترین آنها را در اندیشه‌ی این دو زیست - اندیشور، مورد توجه قرار داده و دوبه‌دو با هم سنجدیم، مقام ایمان ابراهیمی و مقام ابلسی؛ و هم چنین عشق مسیحایی و محبت محمدی (ص). این چهار مقام در عین حال والاترین مراتب زیستی ممکن برای آدمی را از نگاه که‌یرکگور و عین‌القضات نمایان می‌کنند.

ابلیس در آثار عین‌القضات و ابراهیم در نوشته‌های که‌یرکگور، هر دو در فراروی از اخلاق و شریعت، گرفتار آمدگی در آزمون دینی عرفانی و هم‌چنین تکینگی عارفانه و دلهره‌ی برآمده از آن با هم مشترکند. هر چند که عین‌القضات بیش از همه بر وجه عاشقانگی داستان ابلیس و گریزناپذیری آن تکیه کرده، حال آنکه که‌یرکگور بر دلهره‌ی دینی ابراهیم در ماجرای قربانی کردن اسحاق و گزینشگری او تاکید بیشتری داشته است. مقام عشق مسیحایی که‌یرکگور و مقام نور محمدی (ص) عین‌القضات نیز در موضوعاتی چون فرا انسانی بودن، گناه آگاهی، رنج و مسؤولیت دینی عرفانی نسبت به خلق، هم‌خوانی‌های جالبی دارند. در عین حال که این تمایز بزرگ را نیز دارا هستند که که‌یرکگور بیش از هر چیز، بر وجه اخلاقی این مقام توجه داشته و عین‌القضات، جنبه‌ی عرفانی آن را فراتر از هر چیز در نظر می‌گیرد. از این‌رو، که‌یرکگور عشق را در این مقام به عنوان یک وظیفه توصیف می‌کند و عین‌القضات آن را پدیداری خودبه‌خودی و جدای از اراده‌ی انسانی می‌بیند که در نهایت خویش به اتحاد عاشق و معشوق در عشق می‌انجامد.

کتابشناسی

۱. عین‌القضات همدانی، *ابوالمعالی عبدالله*، زبدة الحقایق، به کوشش عفیف عسیران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۲. همو، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، به کوشش علینقی منزوی و عفیف عسیران، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ ش.
۳. همو، *تمهیدات*، به کوشش عفیف عسیران، تهران، منوچهری، ۱۳۸۶ ش.
۴. کاپوتو، جان، دی، *چگونه که یرکگور بخوانیم*، ترجمه‌ی صالح نجفی، تهران، رخداد نو، ۱۳۸۹ ش.
۵. که یرکگور، سورن، *بیماری به سوی مرگ*، ترجمه‌ی رویا منجم، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۸ ش.
۶. همو، *ترس و لرز*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸ ش.
7. Bretall, Robert, 1973, *a Kierkegaard Anthology*, New Jersey, Princeton University Press.
8. Kierkegaard, Soren, *Repetition (An Essay in Exprimental Psychology)*, 1946, Translated By Walter Lowrie, New Jersey, Princeton University Press.
9. Ibid, *purity Of the Heart Is To Will One Thing*, 1948, Translated By Douglas V. Steere, New York, Harper & Row Publisher.
10. Ibid, *Philisophical Fragments or a Fragment of Philosophy*, 1962, translated By Howard. V. Hong, New Jersey, Princeton University Press.
11. Ibid, *For Self-Examination & Judge for Yourselves! And Three discourses*, 1968, translated by Walter Lowrie, New Jersey, Princeton University Press.
12. Ibid, *Either/ Or, Vol 2*, 1971, Translated By Walter Lowrie, New Jersey, Princeton University Press.
13. Ibid, *Christian Discourses& the Lilies of the Field & the Birds of the Air & Three Discourses of the Communion on Fridays*, 1971 a, Translatede by Walter Lowrie, New Jersey, Princeton University Press.
14. Ibid, *Concluding Unscientific Postscript*, 2009, Translated by Alastair Hannay, U. K, cambridge University Press.
15. Kirkconnell, W. Glenn, *Kierkegaard on Ethic & Religion*, 2008, London, Continuum International Publishing Group.