

The Relation between Moral Happiness and Immortality in the Views of Ibn ‘Arabī and Kierkegaard

Alireza Aram¹

Sayyed Ahmad Fazeli²

Received: 24/11/2019

Accepted: 22/01/2020

Abstract

The main problem in this paper is a comparison between the two notions of happiness and immortality in the views of Ibn ‘Arabī and Kierkegaard as Muslim and Christian intellectuals, respectively. The comparison, made with a descriptive-analytic method, is meant to identify the foundations and consequences of the views along with a recognition of what is shared and distinct in their formulations of this-worldly and afterlife functions of morality. We find that, in Ibn ‘Arabī’s view, happiness is to assume the divine characters and to instantiate the divine names; that is, it is conceptually equivalent to, and coextensive with immortality. In this way, in its ascending arc, the human being makes a loving move toward moral happiness and hence toward immortality. In Kierkegaard’s view, however, morality is the acquisition of this-worldly virtues conceptually and extensionally distinct from acting upon divine commands and immortality with faithful individuation. Relying on faith, Kierkegaard sees morality as the degree of those who fail the divine test. Therefore, he believes that the mortal moral hero is lower than the immortal chivalry of faith. Given the foundations and assumptions of the two intellectuals, Ibn ‘Arabī’s account in which religious and moral lives are identified with each other seems preferable to Kierkegaard’s view in which morality is deemed a lower degree of faithful life.

Keywords

Ibn ‘Arabī, immortality, religious life, moral happiness, Kierkegaard.

1. PhD, moral philosophy, Qom, Iran (corresponding author): a.r.aram1359@gmail.com.

2. Assistant professor, Department of Moral Philosophy, University of Qom, Qom, Iran: ahmad.fazeli@qom.ac.ir.

نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی در اندیشه ابن عربی و کرگور

علیرضا آرام^۱ سیداحمد فاضلی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۳

چکیده

مسئله اصلی این مقاله مقایسه نسبت میان دو مفهوم سعادت و جاودانگی از منظر ابن عربی و کرگور، به عنوان دو اندیشمند اسلامی و مسیحی است. مقصود از این مقایسه که با روش توصیفی - تحلیلی به پیش می‌رود، یافتن مبانی و پیامد آرای آنان در کنار کشف وجوه مشترک و متمایز دو دیدگاه در تقریر کارکرد دنیوی و اخروی اخلاق است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در اندیشه ابن عربی، سعادت به معنای تخلّق به اخلاق الله و تحقّق در اسماء الله است؛ یعنی به لحاظ مفهومی معادل و به لحاظ مصداقی مساوق با جاودانگی است؛ بدین ترتیب انسان در قوس صعود با حرکت حیثی خویش به سمت سعادت اخلاقی و در نتیجه به مقصد جاودانگی حرکت می‌کند؛ اما از نگاه کرگور اخلاق به معنای کسب فضایل دنیوی است که از نظر مفهومی و مصداقی از عمل به تکلیف الهی و جاودانه شدن با تفرد مؤمنانه افتراق می‌یابد. کرگور با تکیه بر ایمان، اخلاق را مرتبه افراد قاصر از امتحان الهی می‌داند و در نتیجه قهرمان فانی اخلاق را نازل‌تر از شهسوار جاودان ایمان می‌شناسد. در مقام داوری و با نظر به مبانی و مفروضات دو متفکر، به نظر می‌رسد خوانش ابن عربی که حیات دینی و اخلاقی را همسان می‌داند، بر نگرش کرگور که اخلاق را مرتبه نازلی از حیات مؤمنانه می‌شمارد، ترجیح دارد.

کلیدواژه‌ها

ابن عربی، جاودانگی، حیات دینی، سعادت اخلاقی، کرگور.

۱. a.r.aram1359@gmail.com

۱. دکترای فلسفه اخلاق، قم، ایران (نویسنده مسئول)

۲. ahmad.fazeli@qom.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم، قم، ایران.

■ آرام، علیرضا؛ فاضلی، سیداحمد. (۱۳۹۹). نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی در اندیشه ابن عربی و کرگور. فصلنامه

Doi: 10.22081/jpt.2020.56086.1673

نقدونظر، ۲۵ (۹۸)، صص ۲۹-۵۴



مقدمه

مقاله حاضر در چشم‌انداز کلی، به موضوع رابطه دین و اخلاق از نگاه دو متفکر اسلامی و مسیحی نظر دارد. موضوع مورد تأمل در این متن، طی بستری از مفاهیم دینی - فلسفی جای دارد که تنقیح مواضع متفکران مطرح تاریخ اندیشه درباره آن، ابعاد تازه‌ای از چیستی و فایده حیات دینی و اخلاقی را تشریح می‌کند؛ به بیان دیگر مقایسه دو مفهوم سعادت اخلاقی و جاودانگی (به عنوان مضمونی دراصل دینی) و تحلیل رابطه این دو، یکی از فروع مبحث رابطه فلسفه و دین، یا در تعبیری جزئی‌تر بحثی متعلق به حوزه فلسفه اخلاق و به‌ویژه تحلیلی از رابطه وجودی دین و اخلاق است. این مسئله از حیث عملی نیز در تنقیح آثار دنیوی و اخروی اخلاق مؤثر است؛ در این معنا فهم نسبت میان عمل اخلاقی و سعادت اخروی می‌تواند محرکی برای عمل اخلاقی باشد و پیامدهای عملی هر کدام از رویکردهای مطرح درباره نسبت دین و اخلاق را روشن‌تر سازد.

در پاسخ به مسئله و نیاز فوق، مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی آرای ابن‌عربی و کرکگور، در بحث از رابطه سعادت اخلاقی و جاودانگی پرداخته است. انتخاب دو متفکر برای این مقایسه به این دلایل بوده است: الف) توجه مشترک آنان به جنبه‌های دینی و وجودشناختی حیات آدمی؛ ب) تلاش آنان برای تفسیر قرآن یا کتاب مقدس مطابق با مبانی فلسفی و انسان‌شناختی خارج از گفتمان رایج زمانه‌شان؛ ج) وجود اختلاف نظرهای نمایان در مبانی، روش و محتوای اندیشه آن‌دو. درواقع این دو متفکر به عنوان نماینده دو مشرب فکری مشهور در عالم اسلام و مسیحیت - یعنی عرفان نظری و الهیات وجودی - ملاحظه می‌شوند که بررسی آرای آنان مسیر پژوهش‌های آتی و مقایسه تفصیلی را میان آن دو جریان فکری هموارتر می‌سازد. تمرکز این مقاله بر رابطه سعادت و جاودانگی نیز به اهمیت این دو موضوع در تشریح ابعاد وجود آدمی، پیوند سرنوشت بشر با این مفاهیم و مواضع قابل توجه دو متفکر در تبیین این رابطه باز می‌گردد.

با نظر به لزوم نوآوری در ارائه آثار پژوهشی، گفتنی است: الف) مقایسه مبنایی این دو متفکر، همراه با تمرکز ویژه بر رابطه معنایی دو مفهوم سعادت و جاودانگی؛ ب)



۳۰
نظر
صدر

تشریح پیامد دو دیدگاه در مقام تقویت انگیزش فاعل اخلاقی، وجوه تمایز این پژوهش به شمار می‌روند.

۱. تلاقی سعادت و جاودانگی در اندیشه ابن عربی

ابن عربی مسیر رسیدن انسان به سعادت را در چهار مرحله ترسیم می‌کند: الف) تعیین سرنوشت موجودات در علم حق تعالی؛ ب) معرفت اخلاقی آدمی با معرفت او به اسمای حق تعالی؛ ج) عمل به مقتضای معرفت اخلاقی، بر مدار احکام شریعت اسلامی؛ د) وابسته دانستن هدایت به رحمت و علم ازلی حق تعالی و رضایت بنده به اراده حق. تشریح این چهار مرحله در ادامه می‌آید.

الف) تعیین سرنوشت موجودات در علم حق تعالی

مطابق اندیشه ابن عربی، فیض اقدس تجلی ذاتی حق و فیض مقدس تجلی اسمائی اوست. در فیض مقدس ظرفیت موجودات (ظهورات) تعیین می‌یابد و همین ظرفیت، اسباب خیر و شر و سعادت و شقاوت آنان را فراهم می‌سازد. جعل مرتبه وجودی انسان‌ها در قالب اعیان ثابت و به اراده یا تجلی ارادی حق تعالی صورت گرفته است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۱۳). حق تعالی که خود ایجاد عالم را اراده کرده و اسما و اعیان ثابت را تا مرحله تحقق خارجی در عالم مادی شرف وجود بخشیده است، در عین تمایز با بندگان، با آنان همراه می‌شود تا سعادتشان را تضمین کند. در واقع تجلی وحدت در کثرات، با بازگرداندن کثرات به اسمای حق تعالی به وحدت دوباره منتهی می‌گردد. بازگشت انسان به سرچشمه وحدت، معادل سعادت او و مشروط به تحقق و تخلق او در اسمای الهی است. تخلق انسان بدین معناست که با عنایت خاص حق تعالی، سیر انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که حسنات را در موقعیت مطلوبشان نزد حق تعالی محقق سازد (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۹۶).

با آنکه علم پیشین حق تعالی به تعیین جایگاه بندگان تعلق گرفته و جایگاه هر کس در منزلت عین ثابت و مشخص شده است، اراده حق بر این قرار دارد که انسان با عمل





خود راه سعادت را طی کند. همچنین خداوند به انسان بصیرتی بخشیده است تا با آن بر احوال موجودات در مرتبه عین ثابت‌شان آگاه شود. به بیان ابن عربی: «خداوند سبحان خواسته که مقامات با تفاوت منزلت آنان نسبت به هم، جز با عمل به دست نیایند» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۵۴). در واقع سعادت و شقاوتی که نصیب انسان می‌شود، به علم انسان‌ها و به عملی که مقتضای این علم است، وابستگی دارد؛ بنابراین از نگاه ابن عربی اشقیاء محجوبانی هستند که آنچه را اهل سعادت رؤیت می‌کنند، نمی‌بینند (ابن عربی، بی‌تاب، ص ۹۴). در واقع پس از تقریر مرتبه موجودات و تعیین سرنوشت آنان در اعیان ثابت، انسان با نفس رحمانی حق تعالی به شرف وجود خارجی متصف شده و با همان علم اسما که افاضه حق تعالی به اوست، به شناخت حقایق بار می‌یابد.

ب) معرفت اخلاقی آدمی با معرفت به اسمای حق تعالی

از نگاه ابن عربی سیر اخلاقی شدن انسان می‌تواند تا جایی پیش رود که عارف «در این حضرت [اعیان ثابت]، مرتبه هر علمی را می‌شناسد که بهره و نصیبش در وجود کجاست» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۴). با اتصاف به این رؤیت عرفانی است که انسان به حکمت می‌رسد. به بیان ابن عربی، «حکیم اشیا را در جای خودش می‌گذارد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۷). او در عین حال که بر فاعلیت خداوند تأکید کرده است، به نقش بندگان در تعیین سعادت خود نیز اشاره دارد؛ آن‌چنان‌که می‌نویسد: «تجلی حق تعالی تابع احوال ممکنات در عین ثابت آنهاست... پس شکر یا شکایت از نیک و بد متوجه خود آدمی است» (ابن عربی، ۱۳۹۵ الف، ص ۴۲۱). با توجه دادن به این مقدمات، ابن عربی معتقد است: «وقتی انسان خواطر و احوالش پاک گشت و گفتار و کردارش نیکو شد و پیوسته حالش این شد که خداوند او را به سوی خویش برد، سعادت‌مند است» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۶۴). انسان با هم‌نشینی عالم ملکوتی که بیرون از اوست، به مشاهده غیب و باطن امور انتقال می‌یابد. در این مشاهدات، «باطن ادراک انسان به خزانه خیال صحیح که آن را قوه مفکره حاصل کرده است، گشوده شده ... و این حجاب‌ها را برطرف می‌سازد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۶۸-۶۹).

ابن عربی در تشریح معنای مورد نظر خود از اخلاق و حیات اخلاقی به تشبیه نیز متوسل شده است. او در فصّ ایوبی فصوص الحکم می‌نویسد: «طب عبارت است از کم کردن از زائد و زیاد کردن در کم و مقصود از آن طلب اعتدال است» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۱). به بیان وی، حق تعالی به رضا و غضب و به صفات متضاد اّصاف دارد و اعتدال یعنی برابر بودن رضا و غضب (ابن عربی، ۱۳۸۷، صص ۳۰۱-۳۰۳). در واقع اخلاق که به معنای سعادت و حیات بر مدار مسیر مطلوب حق تعالی است، با اعتدال - به معنای رعایت حریم و حدود مظاهر وجود - ملازم می‌گردد. جنّدی در شرح عبارت فوق می‌گوید که میل و انحراف موجود در عالم طبیعت در عمل اعتدال را منتفی می‌گرداند. اّصاف به این اعتدال مفقود در عالم طبیعت، منحصر به خداوند متعالی است؛ زیرا میل و انحراف از مقتضای ذاتی حق، در او راه ندارد. پس حق تعالی از آنجا که فاعل است و قابل نیست، رعایت تساوی را کرده و از آن منحرف نمی‌شود و اگر هم در جایی گفته شده که رحمتش بر غضب او غلبه دارد، این نیز اقتضای ذات اوست؛ نه بر اثر انفعال و انحراف یا به سبب به هم خوردن اعتدال (جنّدی، ۱۳۶۱، صص ۵۷۲-۵۷۳).

ابن عربی پس از تشبیه اخلاق به طبابت و اعتدال مزاج، از استعاره تغذیه بهره می‌گیرد که طبق آن غذا (که استعاره از معرفت اخلاقی است) سبب بقای هر غذاخورنده است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۳). او این استعاره را ادامه می‌دهد و با اشاره به بالارفتن از مراتب عوالم و غذاها و مدارج حیات، به «غذاء الأغذیة» می‌رسد که همان ذات مطلق الهی است؛ به بیان ابن عربی، اراده حق که با لفظ «کُن» تجلّی می‌یابد، غذای کائنات و موجودات است. از نظر وی، غذای نفوس به حُلُق و خوی‌ها تعلق گرفته و غذای روح در تعلق به توحید است. انسان به عنوان حیوان ناطق، از سویی فرشته خوی و از سوی دیگر جسمانی و ناقص است؛ تا زمانی که از این غذاها تغذیه کند، به معرفت حقیقی دست یابد و در سعادت ابدی جاودان شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۱۲۴-۱۲۵).

بدین ترتیب، آدمی با غذای روحانی حق تعالی به معرفت حقیقی می‌رسد و از این رهگذر مسیر سعادت را با علم‌الیقین می‌شناسد: «حدّ علم و حقیقت مطلق آن، معرفت به شیء - بر آن گونه که هست و به نحوی که مفید عمل باشد - است. همین معرفت تو



نظر
صدر



را به سعادت ابدی می‌رساند» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۳۷)؛ از این رو «سزاوار است که انسان علوم را بخواند و به معارف نظر کند و نفسش را به آنچه سعادت و نجاتش بدان وابسته است، متصل سازد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۵۷).

بنابراین در مرحله دوم حیات اخلاقی، انسان با علمی که افاضه حق تعالی به اوست، سعادت خود را می‌شناسد. کسب خشنودی خداوند با عمل به مقتضای معرفتی که با عنایت حق حاصل شده است، مرحله سوم رسیدن به سعادت و جاودانه ماندن در آن است. به باور ابن عربی، اگر هر موجودی بداند که او چنان هست که خواسته ربّ است و ربّ از او خشنود است، سعادت را تجربه می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۸۹). در واقع اندارج حقایق در عالم اعیان از سوی حق تعالی، فهم حقیقت امور مطابق الگوی اعیان ثابت، و عمل به مقتضای این فهم از سوی انسان، سه مرحله نخست سعادت را فراهم می‌آورند. پس از شرح دو مرحله نخست، به تشریح گام سوم می‌پردازیم.

ج) عمل به مقتضای معرفت اخلاقی بر مدار احکام شریعت

در اندیشه ابن عربی، اعمال آدمیان در جهان طبیعت، زمینه سعادت نهایی آنان را فراهم می‌آورد (ابن عربی، بی تا الف، ص ۱۵۶). این سعادت، مقارن با بهشتی شدن آدمیان است که ابن عربی تحصیل آن را مشروط به اطاعت از اوامر حق تعالی می‌داند: «ورود به بهشت به رحمت الهی است و تقسیم درجات به اعمال می‌باشد... همین طور دخول در سرای شقاوت، به عدل الهی بستگی دارد و طبقات عذاب اهل شقاوت وابسته به اعمال است و خلودشان به سبب نیات؛ چون دلیل آنچه که بدان مستوجب این عذاب جاودانه شده‌اند، مخالفت می‌باشد؛ همان گونه که سعادت در موافقت می‌باشد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۵۵-۵۶). درحقیقت ابن عربی سعادت و شقاوت را به احکام شرعی وابسته می‌داند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۳۸). به باور وی، استماع شریعت و انقیاد به آن سبب تفاوت آدمیان در مراتب سعادت می‌شود (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۳۳-۳۴). «هر کس که امثال امر الهی کرد، سعادت مند گشت و به پاداش عملی دست یافت و هر که او را مخالفت کرد، در خور عقوبت گردید» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷). او معتقد است ما دو نوع ارتباط با خداوند داریم: یکی

نفس تشابه وجودی؛ دیگری پذیرش اسما و صفات الهی، خواه با واسطه یا بی واسطه (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۳)؛ بدین ترتیب پذیرش احکام شرع و آراستگی به فضیلت‌های اخلاقی، به معنای پذیرش فیض الهی با واسطه است که البته در مورد انبیاء الهی این فیض بی واسطه به آن‌ها وحی شده است. در باور ابن عربی، نعمت‌ها و مصیبت‌ها به مطلق و مقید تقسیم می‌شود: ایمان و اخلاق و هرچه به سعادت یاری رساند، نعمت مطلق است؛ همچنان که کفر و بد اخلاقی و هرچه انسان را به شقاوت رساند، مصیبت مطلق است (ابن عربی، ۱۳۹۱، صص ۲۱۹-۲۲۰). البته باید گفت که گناهان قائم به ذات نیستند؛ بلکه قائم به نفس مخالف (به معنای نپذیرفتن عنایت حق تعالی) هستند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹). بدین طریق، اطاعت از امر الهی و تلاش عملی برای رسیدن به مراتب عالی اخلاق که در مرتبه اعیان ثابت‌ه مقرر شده است، سومین مرحله در رسیدن به سعادت است.

۳۵



نظر
هدایت

د) وابسته دانستن هدایت به رحمت و علم حق و رضایت به اراده حق

ابن عربی می‌گوید: «هر کس را که رحمت [حق] یاد کرد، سعادت‌مند گشت» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۳۱۹). در نگاه او، با وجود علم و عملی که زمینه‌ساز سعادت آدمیان است، همچنان باید به اراده حق تعالی نظر کرد و هر سعادت و شقاوتی را در آن منبع (مرحله نخست حصول سعادت) یافت. به بیان او، اراده پیشین حق تعالی که در مرتبه اعیان ثابت‌ه تحقق یافته، در هدایت آدمیان دخیل است که مطابق آن «هر کس اراده حق تعالی در ازل به هدایتش تعلق گرفته باشد، اسباب [هدایت] برایش آسان و راه برایش هموار می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۰). همچنین به باور ابن عربی:

سزاوار است بنده به این باور برسد که اعمالش او را به آن مقامات نمی‌رساند؛ بلکه رحمت الهی به او، وی را به آنها می‌رساند و خداست که وی را توفیق عمل و قدرت بر آن و ثواب و پاداش می‌بخشد؛ بنابراین حصول سعادت، یعنی دخول به سرای کرامت، در آغاز وابسته به رحمت الهی است (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۵۵).

بدین ترتیب از نگاه ابن عربی وصول انسان به خیر با توفیق الهی ممکن می‌شود و توفیق عبارت است از عنایتی که بنده نزد خداوند به هنگام وجود یافتن پیدا می‌کند و



خاستگاه این توفیق، رحمتی است که حق تعالی بر خویش لازم کرده است. وقتی حق تعالی مخلوقات را در اعیانشان به وصف جود و کرم ایجاد کرد و در وجودشان آشکار ساخت، به لطف خویش عهده‌دار امورشان گشت و به حقایق توفیق محقق و ثابتشان داشت: «معنی کمال، توفیق همراهی حق تعالی با بنده در تمام احوال اوست... پس چون توفیق برای بنده... که... از آن به عصمت الهی تعبیر می‌شود، کمال یافت، خداوند بر ما اوقات را حفظ می‌کند و از نتایج غفلت‌ها نگاهمان می‌دارد» (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۱۴-۱۵). وی به مخاطبش بشارت می‌دهد که «خداوند... تو را در راه نجات انداخته و به سرعت به سوی خیرات - آن مقدار که از ازل برایت مقدر شده - می‌راند» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۲۰). به تعبیر وی خداوند سبحان از موی پیشانی بندگان گرفته و آنان را به هر فعلی که اراده کند، می‌راند و عمل مطلوب خویش را در بندگان و یا به دست آنان ایجاد می‌کند (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۵۳).

توفیق... کلید سعادت ابدی، هدایت‌کننده بنده به سلوک آثار نبوی، پشاهنگ وی به تخلق به اخلاق الهی است که... از کسب بنده بیرون است. [توفیق] چون نوری است که خداوند در قلب آن کس که وی را برای خودش برگزیده است، تابانده و او را برای خودش اختصاص می‌دهد. گاهی برای بنده به سبب آن [توفیق]، اراده حصول می‌یابد و گمان می‌کند که آن کسی است و دعای او به سوی خدا و اراده‌اش بر [تحصیل] آن توفیق، سببی در حصول آن می‌باشد و نمی‌داند اراده‌ای که وی را برای طلب توفیق به حرکت آورده است، از آثار آن توفیق است و اگر اراده نباشد، توفیق نخواهد بود؛ زیرا اراده توفیق موجب توفیق است؛ اما بیشتر مردمان از این امر آگاهی ندارند [و خود را فاعل مختار می‌شمارند] (ابن عربی، ۱۳۹۳، صص ۱۳-۱۴).

در اندیشه ابن عربی ربّ صفتی را که عین ثابت مربوب خواستار آن نباشد، به او نمی‌دهد (ابن عربی، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۹۰)؛ بنابراین سعید و شقی بر اساس عین ثابت خود به سعادت و شقاوت می‌رسند (ابن عربی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۱). انسان در تمام ابعاد حیاتش به خداوند وابسته است و فهم این وابستگی در تمام مراتب علمی و عملی، آخرین گام برای

رسیدن به سعادت است: «افتقار ما به خداوند، اولاً در استفاده وجود ما از او و ثانیاً به بقای ما به امداد اوست؛ و نیز در خالص کردن نفوس مان از شقاوت... و تحصیل اسباب سعادت و قرب به خداوند و عزیمت به مدارج عالی قرب... که سعادت قصوی است» (ابن عربی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۷). مطابق این نگاه، حرکت جهان از عدم به سوی وجود، حبّی است؛ از این روی در این جهان حرکتی جز حرکت حبّی نیست (ابن عربی، ۱۹۶۶م، صص ۲۰۳-۲۰۴). این همه بدان معناست که انسان بر اساس فطرت و حبّ درونی خویش که با حرکت حبّی و قواعد تکوینی جهان منطبق است، در پی تزکیه اخلاقی و کمال وجودی خویش است و این همان نقطه تلاقی سعادت و جاودانگی در نگاه ابن عربی است.

جمع‌بندی موضع ابن عربی این است که «چون کار در نفس خود بر آنچه بیان داشتیم می‌باشد، بنابراین عاقبت کار خلق به سعادت است، بنا به اختلاف در انواع سعادت» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۵). در واقع اخلاق به معنای سعادت است و اخلاق و سعادت به معنای عاقبت‌به‌خیر شدن آدمیان در رجعت به سرچشمه وجود، یعنی ساحت اسمای حق تعالی تفسیر می‌شود. مطابق واژگان ابن عربی و در یک ترادف معنایی، می‌توان اخلاق، سعادت، تطابق با نفس الامر امور و حسن عاقبت را به جای یکدیگر و در واقع به عنوان معرف حیات مطلوب آدمیان معرفی کرد. در واپسین منزل سعادت، انسان با رضایت خود و پروردگار، در اسمای حق تعالی تحقق و به آنها تخلّق می‌یابد؛ به بیان ابن عربی تحقق، شناخت درست اسمای الهی و تخلّق به این معناست که انسان به مدلول و محتوای اسمای الهی - در محدوده عبودیت - متصف گردد (ابن عربی، ۱۳۹۵ ب، صص ۱۶-۱۷)؛ بدین ترتیب سعادت نهایی انسان در تخلّق و تحقق او به اسماء الله تعریف می‌شود. به بیان ابن عربی «هر کس بفهمد که حق عین راه است، مطلب را به همان وجهی که هست، دریافته است؛ زیرا در او جلّ و علا سلوک می‌کند؛ چون معلومی جز او نیست و او عین سالک و مسافر است و هیچ عالمی جز او نیست» (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۹). انسان متکثر در عالم وجود، به نفس رحمانی حق تعالی بازگشته و بدین طریق به جاودانگی رسیده است که رتبه او از حیث معرفتی معادل است با رتبه «حکیم متخلّق متحقّق واصل به سرچشمه وجود و حقیقت» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۷۲). ابن عربی می‌گوید: «چون با او





[حق تعالی] هم صحبت شدی، موفق گشته‌ای و چون موفق گشتی، تخلق یافته‌ای و چون تخلق یافتی تحقق یافته‌ای و چون تحقق یافتی، محقق شده‌ای و چون محقق شدی ملحق شده‌ای» (ابن عربی، ۱۳۹۳، ص ۹۷).

۲. عروج از امر اخلاقی به تفرد ایمانی در اندیشه کرکگور

مطابق اندیشه کرکگور، سعادت انسان در دو گام محقق می‌شود: الف) عمل به تکلیف اخلاقی؛ ب) عزیمت به تفرد ایمانی. به بیان وی، الگوی گام نخست در قهرمانان تراژیک نمود می‌یابد و الگوی گام دوم منحصر در شهسوار ایمان است که به طور مشخص با ارجاع به داستان ابراهیم نبی عیان می‌شود. تفصیل آرای کرکگور در این زمینه به قرار ذیل است.

الف) عمل به تکلیف اخلاقی

نخستین تلاش‌های کرکگور در تقریر حقیقت حیات اخلاقی با صبغه فلسفی همراه است که البته این تأملات عقل‌گرایانه دوام چندانی ندارد. وی در یک تحلیل فلسفی که متأثر از کانت می‌باشد، میان تقلائی مثبت و منفی تفاوت می‌گذارد و اولی را منتهی به سعادت و دومی را معطوف به تکلیف اخلاقی می‌یابد. آنچه در تکلیف اخلاقی اهمیت می‌یابد، نه در نظر داشتن سعادت نهایی (یا آنچه در نهایت به انسان داده می‌شود)، بلکه تنها عمل بر اساس تکلیف است (کرکگور، ۱۳۹۶ ج، ص ۲۸۹). در این تقریر، اخلاقی زیستن به معنای عمل به تکلیف، بدون چشم‌داشت پاداش و بدون ملاحظه سعادت - به ظاهر به معنای پیامد عمل - است. تا این نقطه می‌توان روایتی را بر ساخت که طبق آن اخلاق، به عنوان یک تکلیف و به عنوان یک وجه مطلوب از حیات انسان ملاحظه شده است. کرکگور همین نگرش را با تحلیل آرای افلاطون و نیز با بازسازی آرای هگل در روایت خاص خود به پیش می‌برد.

از نگاه وی تذکار (همان اندیشه افلاطون درباره معرفت) و تکرار (که با رجوع به ایده‌های هگل مصطلح شده) درحقیقت یک حرکت‌اند؛ اما در دو جهت مخالف قرار

دارند؛ زیرا مطابق طرح افلاطون آنچه به یاد آورده می‌شود، پیش‌تر وجود داشته است و اصولاً هر یادآوری بر حرکتی رو به عقب تکیه دارد. حال آنکه بنا بر مبانی پسا‌هگلی کرکگور، تکرارِ راستین حرکتی رو به جلو است. در واقع تکرارِ مفیدِ معرفتی است که با حرکت به سوی ساختن آینده به یاد آورده می‌شود (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۲۰). از سخنان کرکگور پیداست که تکرار یعنی یادآوری آنچه همواره وجود دارد؛ البته همراه با اصلاح و ارتقا در مفهوم هگلی آن! در تکرار، وضع موجود که در تذکار گذشته ریشه دارد، رو به سوی آینده دارد و همزمان به اصلاح وضعیت حاضر نظر می‌کند؛ به این ترتیب گویی از منظر وی اخلاقی‌زیستن به معنای تکرار برای بهتر شدن مداوم است؛ یعنی تکرار فضایل در جهت تقریب به تعالی و جود، همان هدفی است که اخلاقی‌زیستن را تعین می‌بخشد.

البته این تعالی با دانش رسمی نصیب انسان نمی‌شود؛ بلکه نوعی از تکرار که همان ملکه‌شدن فضیلت‌ها در نهاد آدمی است، لازمهٔ عروج انسان به حیات اخلاقی مطلوب خواهد بود. علم به اصطلاح بحثی، نه تنها در حوزهٔ اخلاق، بلکه در رابطه انسان با خداوند نیز چندان پیش‌برنده نیست. کرکگور به دانش رسمی زمانه‌اش اشاره می‌کند که با زبان آکادمیک به بیان رابطه خدا و انسان می‌پردازد؛ اما از ترسیم ظرایف این رابطه و از شوربخشیدن به مخاطبان خود برای حیات اخلاقی و دینی ناتوان است (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۲۳).

با این حال، همراهی کرکگور با اخلاق نیز به سیاق همراهی موقت وی با مصطلحات فلسفی بوده و هیچ یک دوام چندانی ندارد. در اندیشه او، حتی با عبور از زبان نارس دانش آکادمیک نیز همچنان با موانعی برای حیات متعالی مواجهیم. در اینجا باید گفت که امر اخلاقی کم‌توان‌تر از آن است که به ساحت امتحان الهی وارد شود: «کدام رتبهٔ دانشگاهی می‌تواند به رابطه‌ای پردازد که به صورت یک امتحان ظاهر می‌شود... درک این نکته به آن سادگی که به زبان می‌آید، به پهنه عمل در نمی‌آید» (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۲۳).

در اینجا کرکگور به نوعی از سعادت ابدی و درعین حال سعادت فردی گرایش دارد که در آموزه‌های مسیحی ریشه دارد. مطابق این نگاه، حال مؤمنانه واجدِ والاترین





مرتب است (Kierkegaard, 2009, pp.108, 110). به بیان او ایمان از این جهت ممتاز است که انسان را در مرحله تکلیف محض و در مسیری بدون چشم‌داشت مستقر می‌سازد. نیز تفاوت امر اخلاقی و امر الهی در همان کلتی خلاصه می‌شود که در زبان آکادمیک و ادبیات فلسفی شیوع دارد و امر اخلاقی نیز از آن برکنار نیست؛ به بیان وی امر اخلاقی بنفسه کلی است و به مثابه کلی بر هر کس و در هر زمان اطلاق‌پذیر است؛ زیرا در حقیقت «رسالت اخلاقی فرد بیان دائمی خویش در کلی و الغای فردیت خود برای تبدیل به کلی است» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۱).

در همین بحث، کرکگور از گرایشی انتقاد می‌کند که در نقش ناظر بی‌طرف و گزارشگری شبیه گزارش‌های پلیسی ظاهر می‌شود (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۴۹). این گزارشگران در بهترین حالت با ظاهری اخلاقی به توصیف اخلاق و به بیان طریق مطلوب زندگی می‌پردازند که البته این مقدار نیز در رتبه خاص خود مقبول است؛ اما برای رسیدن به تعالی وجودی باید از مرزهای عمومی اخلاق فراتر رفت و به ساحتی والاتر از جهان مادی گام نهاد. بدین قرار، از نگاه کرکگور راه جبران کاستی‌های جهان پیرامون، بازگشت به ساحت روح و توجه به احکام، تقسیمات و طرازهای عادلانه الهی است: «جهان برون تابع قانون کاستی... و... مطیع قانون بی‌تفاوتی است... [اما] در جهان روح چنین نیست. در اینجا نظم الهی و سرمدی حاکم است. در اینجا باران به یکسان بر صالح و ناصالح نمی‌بارد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۵۰).

با توجه به مراحل گذشته، کرکگور با اشاره به داستان ابراهیم نبی ساحت روح را ساحتی برای پذیرش اوامر الهی و یگانه فرصت عروج انسان از قالب‌ها و ظواهر دست و پا گیر مادی می‌داند. به بیان وی: «از دیدگاه روحی، هر چیز ممکن است؛ اما در دنیای متناهی بسیاری چیزها ممکن نیست» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۷۰). در همین نقطه است که کرکگور از اخلاق فراتر می‌رود و جاودانگی را در جایی به‌جز حیات اخلاقی و در نقطه‌ای به‌جز سعادت در مضمون اخلاقی آن طلب می‌کند؛ بنابراین اگر قواعد اخلاقی را عالی‌ترین الگوی زندگی در قالب جهان مادی بدانیم، این شکل از زندگی همچنان نازل‌تر از زندگی مطابق قواعد جهان روح - یا همان ساحت پذیرش اوامر الهی -

خواهد بود. در این معنا خداوند به معنای لحظه تصمیم در رابطه با فردیت است؛ لحظه‌ای که به جاودانگی ارتباط می‌یابد و انسان را به آن وادی می‌رساند. این مطلب با مفهوم رستگاری مسیحی منطبق است (Howland, 2006, pp.144-145)؛ اما در خصوص انطباق آن با سعادت اخلاقی، البته باید با تأملی دوباره سخن گفت. در ساحت حیات دینی، قواعد خاصّ ایمان که مقتضی تفرّد انسان از قواعد کلیّ اخلاق است، حکومت دارد و بدین ترتیب ایمان فراتر از اخلاق خواهد بود. فرد اخلاقی همچنان در کلیّت قواعد اخلاقی مندرج است و حیات وی از صبغه ایمانی - که حاکی از رابطه انفرادی مؤمن با خداوند است - تهی می‌ماند.

ب) عزیمت به تفرّد ایمانی

کر کگور در ادامه بحث خود درباره حقیقت ایمان، همان‌گونه که به اجمال گذشت، ایمان دینی را ساحتی والاتر از اخلاق می‌داند؛ همچنان که پیش‌تر نیز حیات اخلاقی را والاتر از ساحت زیبایی‌شناختی یافته بود. در واقع انسان اسیر محسوسات که با حیات اخلاقی، گامی به سوی حیات روحی و پذیرش قواعد، الزامات و کلیّات اخلاقی پیموده است، در مرحله‌ای فراتر به ساحت ایمان گام خواهد نهاد: «مقولّه امتحان نه زیبایی‌شناختی است، نه اخلاقی و نه از جنس اصول عقاید؛ بلکه کاملاً متعالی است» (کر کگور، ۱۳۹۶، ب، ص ۱۲۴). کر کگور با بیان اینکه در ماجرای ابراهیم نبی و ذبح فرزند، اخلاق قربانی ایمان شده است، به اینجا می‌رسد که بیان اخلاقی این عمل چنین است که پدری می‌خواست فرزند خود را به قتل برساند؛ اما طبق مضمون ایمانی داستان، او می‌خواست فرزندش را برای خدا قربانی کند. به باور کر کگور وقتی ایمان سبک شمرده شود، تنها این واقعیت خشن بر جای می‌ماند که پدری می‌خواست فرزندش را به قتل برساند (کر کگور، ۱۳۹۶، الف، ص ۵۴).

او در کتاب مفهوم آبرونی، برای تقویت موضع ایمانی خود به آموزه مشهور ترتولیان - «ایمان دارم؛ چون محال است» - استناد می‌کند (کر کگور، ۱۳۹۶، ج، ص ۳۵۳). همچنین در ترس و لرز می‌خوانیم: «ایمان دقیقاً از همان جایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌یابد»





(کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۱). وی در مفهوم آبرونی بحث خود را چنین ادامه می‌دهد: «این نگاه وقتی آرام می‌گیرد که انسان را انسانی خدایی سازد؛ نه زمانی که انسان را انسان کند» (کرکگور، ۱۳۹۶ ج، ص ۳۵۴). می‌توان با استناد به آنچه کرکگور در زمینه محدودیت‌های حیات اخلاقی نگاشته است، انسان‌شدن در تعبیر فوق را به معنای اخلاقی شدن و درحقیقت معادل به‌فعلیت‌رساندن ظرفیت‌های حیات دنیوی تفسیر کرد. هرچند اخلاق در این معنا لازمه حیات آدمی است، برای مدارج عالی وجودی انسان کافی نیست. کرکگور معتقد است: «اگر غایت اعلایی که می‌تواند برای انسان و زندگی‌اش مقرر شود همین است، پس امر اخلاقی با سعادت ابدی انسان که جاودانه و در هر لحظه غایت اوست، ماهیتی یکسان دارد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۱). در واقع اگر قرار باشد انسان حیات خود را به گستره دنیا محدود کند، باقی ماندن در حریم حیات اخلاقی برای وی کافی است که مطابق آن: «اگر فضیلت اخلاقی از همه چیز برتر باشد... به مقولاتی جز مقولات فلسفه یونانی، یا مقولاتی که منطقاً از آنها استخراج می‌شود، نیاز نداریم» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۲).

اما به باور کرکگور حیات مطلوب انسان با تناقض‌نمایی که معادل گذار از محدودیت و بلکه وسوسه اخلاق است، تعیین می‌یابد: «ایمان همین پارادوکس است که طبق آن فرد برتر از کلی است... و سرگذشت ابراهیم نبی دربر گیرنده همین تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی است» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، صص ۸۲-۸۳). برای توضیح بیشتر تفاوت حیات اخلاقی و ایمانی، کرکگور به ماهیت تراژدی اشاره می‌کند که هرچند در انتهای آن قهرمانی غروب می‌کند، همزمان، آفتاب حقیقت آشکار می‌شود و ما به همین سبب، بر قهرمان رشک برده و از طریق همدلی با وی رفعت مقام می‌یابیم (کرکگور، ۱۳۹۶ ج، صص ۳۴۳-۳۴۵)؛ اما در ماجرای ابراهیم نبی - بر خلاف قهرمان تراژدی - ظاهر عمل مقبول همگان نیست؛ بدین ترتیب این پیامبر الهی «یا قاتل است یا مؤمن. حد وسطی که [حاوی فضیلت اخلاقی بوده و] قهرمان تراژدی را نجات می‌دهد، ابراهیم علیه السلام آن را ندارد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۴). او در توضیح بیشتر این مقایسه می‌نویسد: «تفاوت قهرمان تراژدی و ابراهیم نبی به‌روشنی آشکار است. اولی کماکان در حوزه اخلاق

می‌ماند... [اما] در مورد دوم وضع کاملاً تفاوت دارد. او با عملش از کلّ حوزه اخلاق فراتر رفت» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۶). به باور کرکگور «درحالی که عظمت قهرمان تراژدی در فضیلت اخلاقی اوست، عظمت ابراهیم نبی به واسطه فضیلتی کاملاً شخصی است» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۸۷). این فضیلت شخصی همان تفرد مؤمنانه است که ایمان را والاتر از اخلاق می‌نشانند. قهرمان تراژدی از خودش می‌گذرد تا کلی را بیان کند؛ اما شهسوار ایمان از کلی می‌گذرد تا در رتبه ایمانی خود منحصر به فرد شود (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۱۰۳).

درواقع هرچند حیات اخلاقی و قهرمان‌شدن به شیوه قهرمانان تراژیک، مورد تصدیق اخلاقی قرار می‌گیرد، این مراحل در نقطه‌ای به انتها می‌رسد. در گام بعدی و در مرحله تفرد ایمانی، انسان به سوی تعالی مداوم حرکت می‌کند. با این بیان که مسیحی‌شدن یا هر نوع دیگری از فاعلیت درون‌ذاتی، رسالتی نامحدود و بدون نتیجه نهایی است که سراسر عمر انسان مؤمن را دربر می‌گیرد. در این معنا، حقیقت در تملک کسی باقی نمی‌ماند؛ بلکه جستجوی مداوم را طلب می‌کند (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۴)؛ به این ترتیب مسیحی‌شدن می‌تواند معادل جاودانه‌شدن در معنای دینی آن باشد؛ اما چنان که خواهیم دید این جاودانگی با سعادت اخلاقی - در معنایی که حیات اخلاقی و فضیلت‌گرایی دنیوی به آن اشاره دارد - از نظر مفهومی و مصداقی یکسان نیست. درواقع این درست است که انسان به وضع اخلاقی مطلوبی می‌اندیشد که می‌تواند خود آرمانی را جایگزین خود بالفعل سازد (Stokes, 2010, p. 76)؛ به بیان دیگر به یک خود متعالی می‌اندیشد که می‌تواند به منزله تکلیف دینی یا اخلاقی تلقی شود و به رشد خویشتن وی منتهی گردد (Lippitt, 2003, p. 181)؛ اما تکلیفی که بر آموزه‌های خاص مسیحی مبتنی باشد و ایمان و جاودانگی را نصیب انسان کند، البته از ساحت اخلاق فراتر است.

از دیدگاه کرکگور «فردی که در تراز دینی حیات به سر می‌برد، در ضمیر خویش آرام می‌گیرد و شوخی‌های بچه‌گانه واقعیت بالفعل را جدی نمی‌گیرد» (کرکگور، ۱۳۹۶ ب، ص ۱۵۰). این همان مرحله حیات روحانی است که انسان را به ساحتی والاتر از حیات





ظاهری ارتقا می‌دهد. در همین مراحل متعالی است که انسان به حیاتِ ایمانی توجه می‌کند و حتی از حیات اخلاقی، به سبب فروماندن آن از مراحل عالی ایمان، روی می‌گرداند. این در حالی است که به باور رایج در جبهه مقابلِ کرکگور، ایمان به عوام‌الناس واگذاشته شده و فلسفه و الهیات رسمی دورانِ ساحتِ خود را فراتر از تقیّدات مؤمنان تعریف کرده است: «از ایمان کلامی گفته نمی‌شود... فلسفه فراتر می‌رود. الهیات، بزک کرده بر پنجره می‌نشیند و عنایات فلسفه را گدایی می‌کند... گویی فهمیدن هگل دشوار است؛ اما فهمیدن ابراهیم نبی چیز پیش پا افتاده‌ای است» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، صص ۵۶-۵۷).

این در حالی است که به باور کرکگور «ایمان والاترین چیزهاست و شایسته فلسفه نیست که چیز دیگری را به جای ایمان عرضه و آن را خفیف کند» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۵۷). او پیوسته به ناتوانی خود از پیمودن مسیر مؤمنانه اشاره دارد و می‌نویسد: «من قادر نیستم حرکت ایمان را انجام دهم...؛ اما... من متقاعد شده‌ام که خدا عشق است.^۱ این اندیشه در من حاضر است...؛ اما ایمان ندارم، این شهامت را فاقدم» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۵۸). بدین قرار نزد کرکگور حیات روحانی فرصتی است برای انسان به عنوان موجود محدود تا ارتباط با امر نامتناهی را تجربه کند. در اینجا گام دیگری پیموده می‌شود که همان تلفیق عشق و ایمان است (Krishek, 2009: p.167)؛ اما چنانچه خواهیم دید این تلفیق به ظاهر نوعی از رابطهٔ سر بسته میان خدا و خلق است که تأملات بشری از توضیح اضافه دربارهٔ آن معذور است.

منزلت ایمان در جایی نمایان می‌شود که انسان تنها از دریچه ایمان و عاری از هر گونه سود و زیان به خداوند بنگرد: «آن کس که خدای را بدون ایمان دوست

۱. تلاش برای تصحیح تلقی عمومی از ایمان نیز کاری است که کرکگور بر عهده دارد: «مردمان عموماً بر این باورند که فرآوردهٔ ایمان اثری هنری نیست؛ بلکه کاری زمخت و مبتذل و ویژهٔ طبایع ناپالوده است؛ اما به راستی این حکم از حقیقت به دور است. دیالکتیک ایمان از هر دیالکتیکی پالوده‌تر و برجسته‌تر است» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۶۰). البته خواهیم دید که اصرار کرکگور بر تعلیق اخلاق برای ارتقای ایمان، در عمل به تثبیت تلقی عمومی از ایمان می‌انجامد!

می‌دارد، به خود می‌اندیشد؛ اما آن کس که خدا را مؤمنانه دوست می‌دارد، به خدا می‌اندیشد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۶۱). البته باید تکرار کرد که لطافت ایمان نصیب همه کس نمی‌شود و در همین جاست که جنبهٔ افاضی، غیرمعارف و غیراقتسابی ایمان وضوح می‌یابد: «حرکت‌های ایمان همیشه باید به لطف محال انجام گیرد؛ اما به گونه‌ای که انسان، متناهی را نیازد؛ بلکه آن‌را تماماً به چنگ آورد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۶۲).

با این حال باید توجه داشت که شهسوار کسی است که سعادت نامتناهی را می‌شناسد (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۶۶). این سعادت نامتناهی البته با سعادت اخلاقی متفاوت و در واقع از آن والاتر است؛ زیرا شهسوار ایمان به رتبه‌ای رسیده که رابطه او با خداوند از حصار هر قاعده‌ای خارج است. پس یگانه موهبتی که می‌تواند او را نجات دهد، ایمان به نیروی محال است (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۷۳). در واقع این سعادت نامتناهی نه مسیری اکتسابی و قابل پیمایش همگانی؛ بلکه افاضه‌ای از سوی خداوند است. البته عشق انسان به خداوند در این افاضه مؤثر است؛ عشقی که به ترک امور دنیوی می‌انجامد و انسان را به خداوند نزدیک می‌گرداند. همچنان که همت و کوشش فردی نیز در جای خود مؤثر است؛ اما همچنان باید گفت که: «با ایمان، بله با ایمان، او را به برکت محال به دست خواهی آورد» (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، صص ۷۵-۷۶).

ایمان به نفس تکلیف تکیه دارد و هر گونه واسطهٔ عقلی و اخلاقی در سنجش محتوای تکلیف را مغایر ایمان شمرده و ملغی می‌سازد؛ از این رو وظیفه مطلق می‌تواند به انجام عملی بینجامد که به لحاظ اخلاقی ممنوع است (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، صص ۹۸، ۱۰۱). این همان مسیری است که اخلاق را قربانی ایمان می‌کند. مسیری که در آن جاودانگی نه در مضمونی مقارن با سعادت اخلاقی، بلکه به عنوان یک رابطهٔ انفرادی میان خدا و انسان مطرح می‌شود؛ بدین ترتیب ابراهیم نبی شهسوار ایمان است و از همین رو محرم خدا و خلیل الله می‌شود (کرکگور، ۱۳۹۶ الف، ص ۱۰۵). وی اخلاق را به پای رابطه انفرادی خود و خدا و عشقی که به معبود خود داشت قربانی کرد و در توضیح این عمل جز تناقض‌نمای ایمان معیار مشروعیت بخشی در دست نیست.



۳. مقایسه و ارزیابی

با نظر به آنچه گذشت می‌توان به مقایسه آرای ابن عربی و کرکگور در شرح رابطه سعادت اخلاقی و جاودانگی پرداخت. با توجه به محتوای اندیشه دو متفکر، این مقایسه در سه محور قابل طرح است: الف) جایگاه اخلاق در اندیشه آنان؛ ب) فرایند جاودانگی در نظام فکری آن دو؛ ج) نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی از نگاه هر کدام.

الف) جایگاه اخلاق

سخنان کرکگور در تبیین ماهیت اخلاق بسیار اندک است. در اندیشه او وضع موقت اخلاق خیلی زود به وضع مطلوب ایمان منتهی می‌شود و از این رو بحث از انواع اخلاق و تشریح مراتب حیات اخلاقی در آثار وی مجالی برای طرح شدن نیافته است. البته این گریز آسان از اخلاق، به وجه دنیوی اخلاق در نگاه کرکگور باز می‌گردد. وقتی اخلاق در حدّ یک سبک زندگی مطلوب در محدوده حیات دنیوی خلاصه شود و بهترین الگوی خود را در قهرمانان تراژیک - که بیشترشان به اساطیر یونان و نمایش‌نامه‌های دوران مدرن تعلق دارند - نمایان کند، عروج از اخلاق به ایمان و اکتفا به چند صفحه توضیح گذرا در باب اخلاق، رویکردی متناسب با اندیشه کرکگور به شمار می‌آید.

در مقابل، ابن عربی اخلاق را با مسیر بازگشت انسان در قوس صعود منطبق دانسته است. در این تعبیر، ماهیت اخلاق با اعمال و تکالیف شرعی انسان یکسان بوده و به عنوان راه بازگشت به موطن اصلی بشر تلقی می‌شود. در واقع توضیح کامل ابن عربی درباره اخلاق را باید از نظرگاه یک سالک دینی روایت کرد. در این روایت، تخلّق انسان نه به عنوان یک منزلت فردی، ظاهرسازی دنیوی یا چونان امری وسوسه‌انگیز و منافی ایمان دینی، بلکه به عنوان یک برنامه سلوک در حیات دینی و چونان توشه و مرکب بازگشت به وصال حق تعالی تفسیر شده است. چنان‌که خواهیم دید، این دو تفسیر متفاوت از اخلاق، در ترسیم فرایند و نهایت مطلوب در جاودانه‌شدن انسان نیز اثرگذار خواهد بود.



۴۶

ب) فرایند جاودانگی

در بحث از فرایند جاودانه‌شدن انسان، کر کگور نیز مانند ابن عربی بر افاضه حق تعالی تکیه دارد. کر کگور معتقد است برای بهره‌مندی از این افاضه باید خود را در مسیر اطاعت از خدا و ترک ظواهر دنیا قرار داد؛ اما ابن عربی با تأکید بر افاضه حق تعالی، دنیا را نه پست و لازم الترتیب، بلکه جلوگاه اسمای حق تعالی دانسته و آن را نه فی‌نفسه، بلکه به شرط فروماندن در ظواهر، مانع تعالی انسان می‌شمارد. در عین حال تقریرهای ابن عربی این افاضه الهی را منسجم‌تر از سخنان کر کگور توضیح می‌دهد؛ زیرا ابن عربی در دستگاه فکری خود مسیر جاودانه‌شدن انسان را از آغاز تا انجام حیات وی ترسیم می‌کند؛ ولی کر کگور بحث خود را از وضع فعلی انسان در این دنیا آغاز می‌کند و با مروری سریع از گذشته وی، سرنوشت انسان را به آینده‌ای مبهم (که لزوماً باید به ابهام، یا به وجه ابتلا و جنبه امتحانی آن مؤمن بود) ارجاع می‌دهد.

البته ماهیت عشق در آرای کر کگور، می‌توانست به شکلی مفصل‌تر بیان شود. عشق به خدا و فرجام این عشق از بسترهای لازم برای توصیف گذشته انسان و تشریح سرنوشت او، در واقع زمینه‌ای برای ترسیم فرایند جاودانگی است؛ اما به احتمال زیاد کر کگور در واکنش به رمانتیسم زمانه خود از طرح موضوع عشق به زبان عرفی و دنیوی فاصله گرفته و عشق الهی را نیز در تکلیف دینی خلاصه کرده است. در مقابل، ابن عربی از ظرفیت ادبیات عاشقانه تصوف در ترسیم رابطه خدا و خلق بهره برده است؛ از این رو ابن عربی عشق را نه برای توجیه تکالیف غیراخلاقی مبتنی بر ایمان، بلکه چونان حرکتی فراگیر در قوس صعود مطرح می‌کند.

در واقع هرچند ترسیم جاودانگی انسان به عنوان نتیجه عشق به خدا در آثار هر دو متفکر با نشانه‌های مثبتی همراه می‌شود، کر کگور در بیان سلبی این عشق متوقف می‌ماند. او عشق را به عنوان یک رابطه سر بسته با خدا معرفی کرده است که با انجام دادن تکالیف انفرادی و ارتکاب اعمال غیراخلاقی رونق می‌یابد. چگونگی جاودانه‌شدن با این عشق، البته به توضیحی بیش از تکرار نفس تکلیف انسان نیازمند نیست. خدای کر کگور در وجه سلبی خود تنها بندگان را به اطاعت محض - آن هم در





محدوده تکالیف خارج از هر قید و آداب و اخلاق - فرا می‌خواند. در برابر خدایی با این ویژگی‌ها، البته سخن گفتن از عشق می‌تواند در حکم همان تناقض‌نمایی باشد که کرکگور قبول آن را بر عهده مؤمنان نهاده است.

این در حالی است که در اندیشه ابن عربی، به‌ویژه در فصّ نوحی فصوص الحکم از جمع سلب و ایجاب یا همان تنزیه و تشبیه سخن رفته است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۵۷). مطابق اندیشه ابن عربی و در وجه ایجابی رابطه انسان و خداوند، می‌توانیم عشق به خدا را معادل اتصال به حق و مقارن با جاودانه‌شدن در مرتبه اسمای الهی بدانیم. نظام وجودشناختی ابن عربی با شرح دو مرحله قوس نزول و صعود، تمام مراحل حیات و جاودانگی انسان را ترسیم می‌کند و پیوستن انسان به خدا را که مساوق با جاودانه‌شدن اوست، با شرح حرکت حبّی انسان که روایتگر عشق متقابل خدا و خلق است، ترسیم می‌نماید.

ج) نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی

با توجه به تعریف‌های متفاوت دو متفکر از ماهیت و اهمیت اخلاق و نیز با نظر به اختلاف رویکرد آنان در تشریح فرایند جاودانگی انسان، رابطه سعادت اخلاقی و جاودانگی نیز در دو تقریر متفاوت ارائه می‌شود. از نگاه ابن عربی تخلّق که عالی‌ترین جلوه آن با الگوی اخلاق الهی ملازم است، همان‌گونه که برای حیات مادی - دنیوی انسان مفید تلقی می‌شود، برای حیات روحی و اخروی او نیز راهگشا خواهد بود. اساساً گویی ابن عربی فاصله سعادت و جاودانگی را با این همان‌دانستن تخلّق به اخلاق الهی و تحقّق در اسماء الله برطرف کرده است. می‌توان گفت که ابن عربی تضادی میان جسم و روح یا دنیا و آخرت قائل نیست و همه را نمودهایی از افاضه‌های وجودی حق تعالی می‌داند.

تلفیق عشق و ایمان در بیان ابن عربی و توضیح جزئیات آن با زبان متعارف، حقیقت اخلاق و ایمان را در تجربه حیات انسانی وسعت می‌بخشد؛ بنابراین تخلّق به اخلاق الله به عنوان یک نوع سبک زندگی قابل آزمایش مطرح می‌شود. آزمایشی که انسان طی آن

با رعایت اخلاق الهی، ارتقاء رتبه می‌یابد و در نهایت در اسمای حق تعالی جاودانه می‌شود. پس این گونه نیست که برای تبعیت از ابراهیم نبی باید از اخلاق در گذشت که تأویل متفاوت ماجرای او در فصوص الحکم همین داوری را تقویت می‌کند. آنچه در تفسیر ابن عربی از این ماجرا نمود می‌یابد، تأویل رؤیای نبوی او به جای صورتِ ظاهری ذبح فرزند است (ابن عربی، ۱۳۸۷، ص ۹۳)؛ حکمی که کرکگور با تفسیر ظاهری خود از ماجرا، آن را الزامی و البته غیراخلاقی دانسته و برای توجیه آن به رابطه انفرادی و سر بسته میان خدا و خلیلش راه یافته است.

شماری از مفسران اندیشه کرکگور اصرار دارند که تأملات وی در حوزه اخلاق، بیش از همه به اخلاق مسیحی اشاره دارد؛ زیرا او به اخلاق مسیحی بیش از همه مرام‌نامه‌های اخلاقی گرایش یافته است (Evans, 2004, p. 86)؛ اخلاقی که طبق آن شخصیت فرد نه بر اساس خودانگیختگی و خودسازی مستقل، بلکه بر اساس ارتباط با خداوند قوام می‌یابد که البته این ارتباط دارای وجه اخلاقی است (Evans, 2004, p. 112). در امتداد همین تقریر، دین به عنوان خاستگاه اخلاق معرفی شده و گناه نخستین به معیار تمایز میان خیر و شرّ اخلاقی تبدیل می‌شود (Gardiner, 1989: p.108)؛ ولی بر خلاف تقریر فوق، به ظاهر اصرار کرکگور بر تعلیق اخلاق در ماجرای ابراهیم نبی، اصرار بر ملاطفت وی با اخلاق را با یک مثال نقض به تعلیق می‌برد.

نتیجه‌گیری

اندیشه عرفانی ابن عربی به تلاقی اخلاق و جاودانه شدن از مجرای حیات اخلاقی - طبق الگوی الهی و عاشقانه - تمایل دارد. در این نگاه، امکان آزمودن حیات مؤمنانه که عیناً منطبق با حیات اخلاقی است، وجود دارد؛ زیرا انسان به عنوان جلوه اسمای حق تعالی با حرکت در قوس صعود به جانب اله نظر دارد. در این مسیر هر کنش انسانی نه منحصر در دو گانه «فضیلت اخلاقی - ظاهری / تکلیف ایمانی - روحانی»، بلکه چونان مظهري از اسمای حق تعالی و به مثابه بستری برای کسب فضیلت در تخلّق به اخلاق الهی و تحقق در اسمای الهی ملاحظه می‌شود. حرکت حبی انسان به سوی حق تعالی، مسیر





تخلُّق را تسهیل می‌کند و اخلاق و ایمان را هم‌ردیف می‌سازد. این الگوی ایمان، نه در فرا رفتن از اخلاق، بلکه در پای‌بندی به حریم اخلاق تعریف می‌شود. بدین طریق، سعادت اخلاقی و جاودانگی انسان ملازمت و بلکه عینیت می‌یابند؛ اما به بیان کر کگور این ملازمت و عینیت از اساس منتفی است؛ زیرا در نگاه تکلیف‌نگرانه وی اخلاق دینی، ایمان مسیحی و عشق الهی مجالی برای آزموده شدن در حیات انسان ندارند. امتحان تنها از سوی خداوند بر عهده انسان مکلف نهاده می‌شود و در این امتحان، بدنام شدن در میان خلق و جدا شدن از آنچه در عقل و نهاد بشر فضیلت خوانده می‌شود، جزئی از ارکان ایمان شناخته می‌شود.

با این ملاحظه‌ها، ترجیح اندیشه ابن عربی بر کر کگور، مرجح خود را از پیش فرض وفاداری به حریم دین و اخلاق کسب می‌کند. در جایی که یک متفکر به متن دین و به تشریح دین به عنوان یک سبک زندگی مطلوب رغبت نشان می‌دهد، فاصله‌انداختن میان دین و اخلاق و قربانی کردن اخلاق به پای ایمان در الگوی پیشنهادی او خلل ایجاد می‌کند. همچنان که در مقام موافقت با نظام‌های اخلاقی مستقل نیز طرد اخلاق به پای دیانت (و پیش و پس از آن، محروم‌دانستن ایمان از عقلانیت)، باب تعامل فکری، انگیزش اخلاقی و همزیستی فرهنگی را مسدود می‌سازد. از این رو می‌توان عینیت سعادت اخلاقی و جاودانگی در اندیشه ابن عربی را رکنی از تفسیر دین به عنوان یک سبک زندگی زنده معرفی کرد. در مقابل، در اندیشه کر کگور با سبک زندگی منفردی مواجهیم که اخلاق را به تعلیق می‌برد تا در نقطه‌ای تاریک به جاودانگی برسد.

فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۸۷). فصوص الحکم (مصصح و مترجم: محمد خواجوی، چاپ اول). تهران: مولی.
۲. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۱). دفتر دانایی (کتاب المعرفة) (مترجم: سعید رحیمیان، چاپ اول). تهران: نگاه معاصر.
۳. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۳). مواقع النجوم (مصصح و مترجم: محمد خواجوی، چاپ دوم). تهران: مولی.
۴. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۵ الف). فصوص الحکم (مترجم و شرح: محمد علی موحد و صمد موحد، چاپ هفتم). تهران: کارنامه.
۵. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۵ ب). کشف المعنی عن سرّ أسماء الله الحسنى (مترجم و شرح: علی زمانی قمشه‌ای، چاپ سوم). قم: آیت اشراق.
۶. ابن عربی، محی الدین. (۱۴۱۳ ق). الدرّة البيضاء (و یلیه عقیده اهل الاسلام) (محقق: محمد زینهم محمد عزم، الطبعة الاولى). قاهره: مکتبه مدبولی.
۷. ابن عربی، محی الدین. (۱۹۶۶ م). فصوص الحکم (مصصح و تعلیق: ابوالعلاء عقیفی). بیروت: دار الکتب العربی.
۸. ابن عربی، محی الدین. (۲۰۱۱ م). الفتوحات المکیة (مصصح: احمد شمس الدین، ج ۱-۸). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. ابن عربی، محی الدین. (بی تا الف). انشاء الدوائر (محقق: عاصم ابراهیم الکیالی). بی تا.
۱۰. ابن عربی، محی الدین. (بی تا ب). تنزل الاملاک من عالم الارواح الی عالم الافلاک (حواشی: عبد الوارث محمد علی). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۱. جندی، مؤید الدین. (۱۳۶۱). شرح فصوص الحکم (مصصح: سید جلال الدین آشتیانی). مشهد: دانشگاه مشهد.
۱۲. کر کگور، سورن. (۱۳۹۶ الف). ترس و لرز (مترجم: عبدالکریم رشیدیان، چاپ شانزدهم). تهران: نی.
۱۳. کر کگور، سورن. (۱۳۹۶ ب). تکرار (مترجم: صالح نجفی، چاپ دوم). تهران: مرکز.
۱۴. کر کگور، سورن. (۱۳۹۶ ج). مفهوم آیرونی (مترجم: صالح نجفی، چاپ دوم). تهران: مرکز.



15. Evans, C. S. (2004). *Kierkegaard's Ethic of Love*. Oxford: Oxford University Press.
16. Gardiner, P. (1989). *Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
17. Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
18. Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript* (Alastair Hannay, Ed. & Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
19. Krishek, S. (2009). *Kierkegaard on Faith and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Lippitt, J. (2003). *Routledge Philosophy Guide Book to Kierkegaard and Fear and Trembling*. London: Routledge.
21. Stokes, P. (2010). *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self, and Moral Vision*. London: Palgrave Macmillan.



نظر

سال بیست و پنجم، شماره دوم (پیاپی ۹۸)، تابستان ۱۳۹۹

References

1. Evans, C. S. (2004). *Kierkegaard's Ethic of Love*. Oxford: Oxford University Press.
2. Gardiner, P. (1989). *Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press.
3. Howland, J. (2006). *Kierkegaard and Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Ibn Arabi. (1391 AP). *Daftar Danaei* (Kitab al-Ma'rifah) (translation: Saeed Rahimian, first edition). Tehran: Negah-e Moaser. [In Persian].
5. Ibn Arabi. (1395 AP a). *Fusus al-Hikam* (M. A. Movahed & S. Movahed, Trans., 7th ed.). Tehran: Karnameh. [In Persian].
6. Ibn Arabi. (1395 AP b). *Discovering the meaning of the secrets of Allah's greatest name* (A. Zamani Ghomshei, Trans., 3rd ed.). Qom: Ayat-e Ishraq.
7. Ibn Arabi. (1413 AH). *al-Dura al-Beiza* () (1st ed.). Cairo: Madbouli School.
8. Ibn Arabi. (1966). *Fusus al-Hikam* (A. Afifi, Trans). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
9. Ibn Arabi. (2008). *Fusus al-Hikam* (M. Khajavi, Trans., 1st ed.). Tehran: Mola.
10. Ibn Arabi. (2011). *The conquests of Makkah* (A. Shams al-Din, Ed., Vols. 1-8). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Alamiya.
11. Ibn Arabi. (2014). *Mawaqi al-Nujum* (M. Khajavi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Mola.
12. Ibn Arabi. (n.d. a). *Compilation of circles* (Investigation: Asim Ibrahim Al-Kayali). n.p.
13. Ibn Arabi. (n.d. b). *Degradation of property from the realm of spirits to the realm of the heavens* (A. W. Muhammad Ali, Ed.). Beirut: Scientific Library.
14. Jundi, M. (1361 AP). *Explanation of the chapters of the ruling* (S. J. Ashtiani, Ed.). Mashhad: University of Mashhad. [In Persian].
15. Kierkegaard, S. (1396 AP a). *Fear and Trembling* (A. Rashidiyan, Trans., 16th ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].



16. Kierkegaard, S. (1396 AP b). *Repetition* (S. Najafi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Markaz. [In Persian].
17. Kierkegaard, S. (2009). *Concluding Unscientific Postscript* (A. Hannay, Ed. & Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
18. Kirkgore, Soren. (1396 AP c). *The Irony Concept* (S. Najafi, Trans., 2nd ed.). Tehran: Markaz. [In Persian].
19. Krishek, S. (2009). *Kierkegaard on Faith and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Lippitt, J. (2003). *Routledge Philosophy Guide Book to Kierkegaard and Fear and Trembling*. London: Routledge.
21. Stokes, P. (2010). *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self, and Moral Vision*. London: Palgrave Macmillan.



نظر
صدر