

بررسی تطبیقی ارتباط ایمان با مقومات ایمانی از دیدگاه مولانا و کی‌یرکگور

تاریخ دریافت: ۸۸/۶/۲۰ تأیید: ۸۸/۸/۱۵

سعید رحیمیان* / محبوبه جبارہ ناصرو**

چکیده

مقاله حاضر بیان‌کننده برخی از مقومات و مقدمات ایمان از دیدگاه مولانا و کی‌یرکگور است. پس از غور و بررسی در آثار مولانا و کی‌یرکگور در می‌یابیم که هر دو اندیشمند تقریباً در اصولی مانند ایمان و شور، ایمان و تسلیم، ایمان و اختیار و... به یک نقطه می‌رسند و این امور را لازمه لاینفک ایمان و دین‌داری می‌دانند. اما آنچه سبب اختلاف نظر این دو اندیشمند می‌شود، یکی، نحوه رویکرد آن دو به این مباحث است و دیگر، بحث ایمان و عقل است که در این زمینه کی‌یرکگور معتقد است عقل نه مقوم ایمان است و نه مقدمه آن، بلکه خارج از بحث ایمان است. بدین ترتیب مباحث دینی و ایمانی نه تنها خردپذیر نیستند، بلکه برخی از مباحث دینی خردگریز و برخی دیگر که بیشتر آنها را تشکیل می‌دهند، خردستیزند؛ اما مولانا اولاً، عقل را به عنوان مقدمه ایمان قبول دارد؛ ثانیاً قائل به فوق عقلانی بودن این مباحث است، نه خرد ستیز بودن آنها. در این جستار کوشش شده است تا با استناد به آثار این دو متفکر، تشابهات و مشترکات فکری و اعتقادی آنها در باب ایمان به صورت تطبیقی مورد واکاوی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: ایمان، عقل، تسلیم، شور، مولانا، کی‌یرکگور.

*. دانشیار بخش الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز.

** فوق لیسانس فلسفه و حکمت اسلامی.



ایمان از دیرباز از عناصر مهم دین و دین‌داری بوده است. به همین دلیل، معتقدان هر دین کوشیده‌اند این مهم را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهند. در این میان، بررسی تطبیقی اندیشه متفکرانی مانند مولانا و کی‌یرگور می‌تواند گامی مؤثر در جهت فهم این امر مهم باشد؛ چراکه بررسی تطبیقی آثار همواره راز و رمزهایی را آشکار می‌سازد که در بررسی جداگانه این آثار کمتر بدان توجه می‌شود. رویکرد تطبیقی این امکان را فراهم می‌سازد تا شخص با نگاهی ژرف‌تر شباهت‌ها، تفاوت‌ها، همگونی‌ها و ناهمگونی‌ها را پیش‌روی خود ببیند و آنها را با یک‌دیگر بسنجد؛ از سوی دیگر، این امکان برای محقق فراهم می‌شود تا رد پای تأثیر و تأثرها را در آثار موجود بکاود و رابطه‌ای علی و معلولی و منطقی میان این تأثیر و تأثرها را بجوید. البته همواره اینگونه نیست؛ گاه آثاری را می‌توان یافت که در بستر فرهنگ‌هایی متفاوت و گاه متضاد شکل گرفته و بالیده‌اند؛ اما همسانی‌ها و یکسانی‌های میان آنها ذهن را سرگشته می‌سازد. برای نمونه بررسی تطبیقی اندیشه‌های مولانا به‌عنوان ادیبی عارف‌مسلك که در قرن هفتم هجری در فضای فکری مردم ایران و فراتر از آن مشرق‌زمین قلم می‌زند، و کی‌یرگور متفکر عارف پیشه دانمارکی که در فضای فکری مغرب‌زمین، آنهم مغرب‌زمین بعد از رنسانس، یعنی آغاز قرن نوزدهم، اندیشه‌های خود را می‌نگارد، بر مدعای ما صحه می‌گذارد.

در نگاه نخست تفاوت‌های محیطی و زمانی ما را بر آن می‌دارد که نمی‌توان هیچ‌گونه سنخیتی میان اندیشه‌های این دو شخصیت جست؛ چرا که - همانگونه که پیش‌تر ذکر شد - اولاً، مولوی در ایران روزگار سلجوقیان و مغول در آسیای صغیر می‌زید و از لحاظ زمانی دست‌کم هفت قرن تا ظهور کی‌یرگور فاصله دارد. از سوی دیگر، فضای فکری غرب در آغاز قرن نوزدهم کاملاً با فضای مشرق‌زمین روزگار مولوی متفاوت است. از همه

مهم‌تر، مولوی مسلمان است و کی‌یرگور مسیحی‌ای معتقد. همه این عوامل دست به دست یک‌دیگر می‌دهند تا این‌دو را از یک‌دیگر دور و بیگانه بپنداریم. اما اگر با نگاه به مرگ مؤلف تنها به آثار و اندیشه‌های آنها بنگریم، شباهت‌ها و گاه یکسانی‌های اندیشه آنها را سخت شگفت‌آور می‌یابیم. همگونی این اندیشه‌ها به ویژه در گستره ایمان آنچنان زیاد است که به یکباره عواملی چون محیط، زمان، دین و عواملی از این دست به فراموشی سپرده می‌شوند و خواننده همواره این پرسش را در ذهن خود می‌پروراند که چگونه ممکن است مولوی در قرن هفتم هجری اندیشه‌هایی همگون با اندیشه‌های متألهی غیرهم‌کیش در قرن نوزدهم میلادی داشته باشد؟ البته شاید بتوان در بحث‌های تطبیقی، ریشه این‌گونه مسائل را در مذاهب توحیدی جست‌وجو نمود. به‌هرحال با توجه به نکات اشتراکی که بین کی‌یرگور و مولانا وجود دارد، می‌توان دیدگاه حضرت مولانا را با کی‌یرگور مقایسه کرد و دید که این‌دو اندیشمند پرشور هردو از ساکنان یک کوی بوده و تجربه‌های زیسته مشترکی داشته‌اند که نماد و نمود آن در دستگاه فکری‌شان هویداست.

در این مقاله به بیان ارتباط میان ایمان با چهار مؤلفه یعنی عقل، شور، تسلیم و اراده از دیدگاه این‌دو اندیشمند پرداخته می‌شود. چنان‌که خواهد آمد، برخی مؤلفه‌ها مقوم ایمان و داخل مقوله ایمان‌اند و برخی بیرون از آن مقوله، اما مقدمه آن بوده و بعضی دیگر اساساً خارج از ایمان تلقی می‌گردند.

الف) ایمان و عقل

در دوره جدید پاسکال و به‌تبع او کی‌یرگور از جمله متفکرانی هستند که سعی بلیغی در نشان‌دادن بی‌اعتباری خرد انسان به‌کار برده‌اند تا به تحکیم مبانی ایمانی و توجیه و تصحیح اعتقاد خود نسبت به اسرار و سمعیات مستند به وحی بهتر موفق آمده باشند (پل فولکیه، ۱۳۴۷، ص ۶۹). بهترین درآمد برای ورود به قلمرو ایمان، تردید درباره حقایق معرفت عقلی بشر است. پاسکال خود در این زمینه می‌گوید:

خرد را خوار و حقیر شمارید. عقول ناتوان، خاموش شوید، طبایع گیج و گول، گوش به خدا دهید. چندانکه تفکر منطقی بسط بیشتر پیدا کند، خصوصیات اصلی وجود از آن منسلخ می‌گردد و چون چنین تفکری تمامیت یافت وجود و حقیقت وجود مورد غفلت قرار می‌گیرد (به نقل از: مستعان، ۱۳۷۴، ص ۸۰).

به‌طور کلی تلاش این متفکران بر آن بود که نشان دهند کوشش عقل بوالفضول انسانی در بیان حقیقت و حقانیت مسیحیت تا چه پایه بی‌مایه و بی‌اعتبار است. مسیحیت مستلزم به دل‌دریافتن است، نه حصول دانش عقلی درباره آن.

بنابراین، هم فیلسوف دانمارکی و هم صوفی بلخی بدین نکته باور داشتند که عقل بشری و تجلی بارز آن، یعنی دستگاه‌های انتزاعی فلسفی و کلامی، کوچک‌ترین نسبتی با شور ایمان ندارند و اساساً دین و ایمان مرتبه‌ای ورای عقل و خرد است. کی‌یرگگور به طنز می‌گفت: «اگر آدم به طور کافی در فلسفه هگل غوطه‌ور شود، آن‌قدر بی‌نام و نشان خواهد شد که اگر نامه‌ای داشته باشد به نشانی او نمی‌توان فرستاد. به همین‌سان، آدمی می‌تواند زرادخانه حقه‌های کلامی بر هم انباشته را به‌کار گیرد تا اثبات کند که خدا باید بالضروره وجود داشته باشد، اما این نتیجه با ایمان به خدا چه ربطی دارد؟» (سولومون، ۱۳۷۹، ص ۱۱۶). در دیدگاه او از داستان/برهیم آنچه به عمل این پیغمبر مؤمن ارزش می‌بخشد، همانا غیرعقلانی‌بودن آن است، نه عقلانی‌بودن آن. از نظر کی‌یرگگور ایمان اگر داخل دایره عقل قرار بگیرد، دیگر ایمان نیست. به همین جهت بود که به‌شدت با هرگونه تلاش جهت عقلانی‌کردن مسیحیت مخالف بود و نهایتاً بر نهاد کلیسا شورید. «او فکر می‌کرد اعتقاد به خدا نه تنها عقلانی نیست، بلکه جداً غیرعقلانی است. او فکر نمی‌کرد غیرعقلانی‌بودن اعتقاد دینی یک ضعف است، بلکه آن را قوت این اعتقاد می‌دانست؛ زیرا ایمان را ممکن می‌کرد» (اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۶۲).

حرف اساسی کی‌یرگگور در این زمینه آن بود که فلسفه و تعقل را راهی به مذهب و دین نیست. با معیارهای عقلانی و منطقی به سراغ موضوعات دینی رفتن جز اتلاف وقت و گمراهی ثمری ندارد. او معتقد بود عشق انسان به خدا همچون عشق انسان به انسان دیگر یک اتصال وجودی است، که نشان از ربط عاشق به معشوق می‌دهد و

نیازی به اقامه برهان عقلی نیست، بلکه باید در اینجا عقل سکوت کند و قلب قیام کند. لذا او سخن گفتن در این مقوله را تباه کننده عشق می دانست. او راه دین و مذهب را جدا از راه عقل و استدلال و مواضع عوامانه کلیسا جست و جو می کرد. به باور او انسان می تواند مسیحی حقیقی شود، نه با عقل و استدلال صرف، بلکه از طریق ایمان؛ ایمانی که در درونش مُحال و پارادوکس را همواره خواهد داشت. بحث محال و پارادوکس در مورد اعتقاد کی‌یرکگور به محدود بودن قلمرو تفکر در مسائل ایمانی است. البته او منکر تعقل و تفکر نیست، بلکه مشکل او حدود تفکر در مسائل ماورای تفکر، به ویژه در مسیحیت است (Kierkegaard, 1959, p.43). کی‌یرکگور در ترس و لرز می گوید پارادوکس ایمان پارادوکسی است که هیچ استدلالی آن را نمی گشاید؛ زیرا ایمان دقیقاً از همان جایی آغاز می شود که عقل پایان می یابد (کی‌یرکگور، ۱۳۸۱، ص ۸۱). بنابراین - همانطور که قبلاً هم اشاره کردیم - کی‌یرکگور به اندیشه ایمان گرایی تعلق دارد که اصالت را برای ایمان قائل است؛ به همین دلیل عقل را در حوزه دین به طور کلی به کناری می نهد و به تمام لوازم نظر خود پایبند است. وی هرچند طرد عقل و پذیرفتن امور خلاف عقل را حماقت (foolishness) می داند، با این وجود در ایمان، چاره ای جز پذیرفتن آن نمی بیند (Kierkegaard, 1987, p.52).

در میان مسلمانان نیز تمام نزاع عارفان و فلاسفه بر سر همین موضوع بوده است. عارفان با روند عقلانی کردن دین و اعتقاد دینی در مکتب فلاسفه و نیز مکتب اعتزال مخالف بودند؛ چراکه 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 بر آن 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

(دفتر اول، ب ۳۲۸۳ - ۳۲۸۵)

از نظر مولانا نیز سپهر ایمان، سپهری است که عقل و اخلاق مبتنی بر خرد را بدان راه نیست. بنابراین، 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 می‌شود. ایمان در این سطح از عملی غیراخلاقی، فعلی زیبا می‌سازد و ذبح فرزند را موجه می‌کند؛ همانطور که در ماجرای موسی و خضر دیده می‌شود. اگر بپذیریم که مولانا از ایمان، تعبیر به عشق می‌کند، فهم ابیاتی این چنین با توجه به مبانی پیش گفته آسان می‌نماید:

عقل سایه حق بود حق آفتاب سایه را با آفتاب او چه تاب

(دفتر چهارم، ب ۲۱۱۰)

عقل جزوی عشق را منکر بود گرچه بنماید که صاحب سر بود

(دفتر اول، ب ۱۹۸۲)

مثنوی مولانا مشحون از این تقابل‌هاست که همواره نیز پیروزی با عشق است که همان ایمان باشد. ولی یک تفاوت میان دیدگاه مولانا و کی‌یرگور در مورد رابطه ایمان و عقل به نظر می‌رسد و آنهم این است که مولانا اولاً، با توجه به طبقه‌بندی‌ای که برای عقل می‌کند، عقل جزوی را منکر است و آن را شایسته وصال با خدا نمی‌داند و منظور کی‌یرگور هم از عقلی که مردود است، همین عقل معاش و عقل استدلال‌گر فلسفی است، نه عقل وهبی یا عقل کل.

عقل جزوی را وزیر خود مگیر عقل کل را ساز ای سلطان وزیر

مر هوا را تو وزیر خود مساز که برآید جان پاکت از نماز

کین هوا پر حرص و حالی‌بین بود عقل را اندیشه یوم دین بود

عقل را دو دیده در پایان کار بهر آن گل می‌کشد او رنج خار

(دفتر چهارم، ب ۱۲۵۷-۶۰)

چون که قشر عقل صد برهان دهد عقل کل کی گام بی ایقان نهد

(دفتر سوم، ب ۲۵۳۰)

از سوی دیگر، مولانا عقل را به عنوان پایه معرفت و شناخت قبول دارد، اما به نظر می‌رسد آنجا که دیگر ایمان به اعلا درجه خود رسید، حتی عقل کل که جبرئیل می‌تواند نمادی از آن باشد، کنار می‌رود و نمی‌تواند به مرتبه شهود برسد. ولی کی‌یرگور از همان ابتدا عقل را به کناری می‌نهد و با شهود محض می‌خواهد به ایمان و وصال با خداوند برسد.

خلاصه اینکه می‌توان گفت از دیدگاه مولانا صدها مسئله هست که با عقل نمی‌توان آنها را بررسی کرد و شناخت. وی این مسئله را در جای‌جای **مثنوی** گوشزد سالکان طریق و طالبان کرده است. همچنین معتقد است بیرون از جهان عقل و ماورای عالم خرد، جهان‌های دیگری نیز وجود دارد که اگر آدمی به آنها راه پیدا کند، می‌تواند بر عوالم غیب دست یابد و به حقایق اشیا وقوف حاصل کند، اما نباید فراموش کرد که راه آن عقل نیست.

هست آن سوی خرد صد مرحله عقل را یاوه مکن اینجا هله
(دفتر پنجم، ب ۱۳۰۶)

عقل چون جبریل گوید احمدا گر یکی گامی نهم سوزد مرا
(دفتر اول، ب ۱۰۷۴)

نتیجه آنکه می‌توان گفت تفاوت مهمی میان دیدگاه مولانا و کی‌یرگور وجود دارد و آن این است که کی‌یرگور ایمان را مقوله‌ای ضد عقلی می‌داند، اما مولانا آن را فراعقلی می‌داند. به تعبیری، مولانا ایمان را امری عقل‌گریز می‌داند، اما کی‌یرگور علاوه بر عقل‌گریز بودن برخی مقولات ایمانی، آن را عقل‌ستیز نیز می‌داند.

۱۶۳

قیس

(ب) ایمان و شور

کی‌یرگور ایمان را عالی‌ترین شور می‌داند. به اعتقاد او برای دل‌سپردن به یک چیز باید شور داشت؛ چراکه از دیدگاه او ایمان، رابطه‌ی خدایی درونی است که مشحون از شادمانی و ترس و درعین حال، شورانگیزترین تجربه است که موجود انسانی قادر به آزمون آن است. همه توانایی آن را دارند، گرچه در عمل به‌ندرت به آن دست می‌یابند (گلنبرگر، ۱۳۸۴، ص ۱۵). از آنجاکه وی ایمان را رابطه‌ای خصوصی با خدا می‌داند، شور را لازمه آن می‌داند. از سوی دیگر، سپهر دینی نیازمند شور است؛ چراکه باید به چیزی غیر عقلانی دل سپرد. عقل و عینیت هرگز ما را به ایمان رهنمون نمی‌شوند؛ فقط شور، شوری که زاده نیازی درونی به خداوند است، می‌تواند ما را برانگیزد که دست به جهشی به غرقاب محال بزنی که از دید کی‌یرگور این، همان ایمان است. آدم‌ها از

شور می‌ترسند؛ زیرا خطرناک است. ولی به اعتقاد کی‌یرگگور شور ترازنده بزرگ انسان است. شور بزرگ آن است که ناممکن را انتظار دارد. هرچه خواسته فرد و آنچه در مقابلش نبرد می‌کند، بزرگ‌تر و هراس‌آورتر باشد؛ هرچه هدف و موانع بلندتر باشد، فرد نیز بزرگ‌تر و ترسناک‌تر است. همانند/بر/هیم که ناممکن، یعنی خدا را می‌خواهد (اندرسون، ۱۳۸۵، صص ۱۳۵ - ۱۴۴). همین شور باعث می‌شود انسان بتواند تمام توانش را صرف یک چیز کند و خود را یکسره وقف یک عقیده کند و به خاطر همان یک عقیده زندگی کند و بمیرد.

وی بیان می‌کند شهسوار ایمان کسی است که توان آن را داشته باشد که تمام محتوای زندگی‌اش و همه معنای واقعیت را در یک خواست واحد جمع کند. به تعبیری، همه تخم‌مرغ‌هایش را در یک سبد بگذارد. اما بیشتر آدم‌ها دلشان می‌خواهد محکم‌کاری کنند، نه اینکه همه تخم‌مرغ‌هایشان را در یک سبد بگذارند. این افراد نباید پاداش‌های بزرگ را انتظار داشته باشند. وی معتقد است آنها که خلوص دل ندارند، نمی‌توانند فقط به یک چیز دل بسپارند، چه بدانند و چه ندانند غرق در نومیدی هستند؛ زیرا خواسته‌هایشان، آنها را به سویی می‌کشاند؛ مگر نومیدی چیست، جز دو خواهش هم‌زمان. در زندگی چنین افرادی وحدتی نیست و خواهش‌های متضاد آنها را چندپاره می‌کند. البته باید توجه داشت آن چیزی که کی‌یرگگور بر آن تأکید می‌کند که باید به خاطرش زندگی کرد و به خاطرش مرد، پول و ثروت و منزلت و قدرت نیست؛ چراکه وی اولاً، این امور را ثابت نمی‌داند؛ ثانیاً می‌گوید انسان‌ها برای به دست آوردن این چیزها باید خودشان را خوار کنند و به کسانی که دوست ندارند، روی خوش نشان دهند. حتی به کسانی که بیش از همه دوست می‌دارند، خیانت کنند (ر.ک: همان، ص ۱۳۰-۱۳۴). کی‌یرگگور تأکید می‌کند که ایمان حقیقی فقط آن ایمانی است که وجه شاخصه‌اش، دلبستگی شورمندانه به متعلقش باشد. معنای تمثیل بسیار عالی مذکور در تعلیقه، باید همین باشد:

اگر آن کس که در فرهنگ مسیحیت زندگی کند، به اندرون خانه خدا، خدای حقیقی، در آید و در حالی که تصور درستی از خدا در ذهن دارد، او را عبادت

کند، اما پرستش او خالصانه نباشد؛ و کس دیگری که ساکن سرزمین کفر است، با شوری از اعماق روح، نامتناهی را طلب می‌کند، به عبادت مشغول شود، در حالی که به تمثیل بتی چشم دوخته باشد، حقیقت در کجاست؟ یکی، از سر خلوص خدا را عبادت کند، هر چند بت می‌پرستد؛ دیگری، خدای حقیقی را از سر ریا پرستش می‌کند، و از این‌روی، بت پرستی بیش نیست (Kierkegaard, 1992, pp.179 - 180).

کی‌یرگگور می‌داند که نمی‌تواند مانند *براهیم* باشد، ولی مسئله برای او این است که *براهیم* را توصیف کند، بفهمد یا به عبارت دقیق‌تر، بفهمد که نمی‌توان او را فهمید. وی معتقد است باید با صداقت هرچه تمام‌تر زندگی کند تا پایان اعتقاد مذهبی را ببیند و در اعتقاد زندگی کند. نباید ایمان را که شرابی مردافکن است به چیز دیگری، به عقلانیت بی‌مزه هگلیان مبدل کند. کی‌یرگگور *براهیم* را پدر ایمان می‌داند، شهنشوار که همراه ایمان از همه دورتر می‌رود. وی بر آن است که هیچ فهم بشری قادر نیست *براهیم* را بفهمد. خطای عظیم مکتب هگلی این پندار است که می‌توان از ایمان فراتر رفت. کی‌یرگگور بر آن است که نه تنها نمی‌توان از *براهیم* فراتر رفت، بلکه حتی نمی‌توان به او رسید. باید ایمان را وصف کرد، اما باید دانست که هر وصفی از ایمان نارساست؛ چراکه اولین چیزی که از ایمان دانسته‌ایم این است که ایمان رابطه‌ای خصوصی با خداست؛ ایمان یک شور است؛ شور نسبت به نامتناهی؛ از شور است که فردیت و نامیرایی زاده می‌شود. هر حرکت نامتناهی با شور تصدیق می‌شود. شور بزرگ آن است که ناممکن را در انتظار دارد. به‌طور کلی سپهر دینی نیازمند شور است؛ زیرا در سپهر دینی باید به چیزی غیرعقلانی دل سپرد. اما همه ما می‌توانیم شهنشوار ایمان شویم؛ چون همه ما می‌توانیم شور بورزیم. هرچند بیشتر انسان‌ها همچنان محتاط‌اند و می‌ترسند که مبادا دل به چیزی بسپارند که کاذب باشد. آدم‌ها از شور بیمناک‌اند؛ چراکه شور خطرناک است. ولی به تعبیر کی‌یرگگور شور ترازنده بزرگ انسان است. هرچه خواسته فرد و آنچه در مقابلش نبرد می‌کند، بزرگ‌تر و هراس‌آورتر باشد، هرچه هدف و موانع بلندتر باشد، فرد نیز بزرگ‌تر و ترسناک‌تر است؛ همانند *براهیم* که ناممکن، یعنی خدا را می‌خواهد. (ر.ک: اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵-۱۴۴).

مولانا نیز مانند کی‌یرگور بر شور در عبادت بسیار تأکید می‌کند. حتی می‌توان گفت مولانا یکی از عناصر اصلی عبادت را شور و حال می‌داند. وی در جای‌جای آثار خود بر این شور درونی تأکید می‌کند؛ طوری‌که ذوق یک سجده با شورو سوز درون را از ملک جهان فراتر می‌داند و می‌گوید اگر پادشاهان این حال را درک می‌کردند، تمام ملک جهان را به خاطر همان یک سجده فدای او می‌کردند و مانند /براهیم/ ادهم دیوانه‌وار شیدای او می‌شدند.

لیک ذوق سجده‌ای پیش خدا	خوش‌تر آید از دو صد دولت ترا
پس نبالی که نخواهم ملک‌ها	ملک آن سجده مسلم کن مرا
پادشاهان جهان از بزرگی	بو نبردند از شراب بندگی
ورنه ادهم وار سرگردان و دنگ	ملک را بر هم زدندی بی درنگ

(دفتر چهارم، ب ۶۶۴ - ۶۶۷)

براساس همین مسلک است که وی کسانی را که عبادت می‌کنند، ولی هیچ ذوق و شوری در عبادتشان نیست، سرزنش می‌کند و طاعات و عبادات بی‌روح و بی‌شور آنان را به دانه‌ای تشبیه می‌کند که مغز ندارد.

یک نشان آنکه گیرم ورا	آنک طاعت دارد و صوم و دعا
وز نماز و از زکات و غیر آن	لیک یک ذره ندارد ذوق جان
می‌کند طاعات و افعال سنی	لیک یک ذره ندارد ذوق جان
طاعتش نغزست و معنی نغز نی	جوزها بسیار و در وی مغز نی
ذوق باید تا دهد طاعات بر	مغز باید تا دهد دانه شجر
دانه ی بی مغز کی گردد نهال	صورت بی جان نباشد جز خیال

(دفتر دوم، ب ۳۴۰۱ - ۳۴۰۶)

مولانا معتقد است در وادی وصال آنچه خریدار دارد، سینه پرشور است، نه مال و سرمایه.

احمدا اینجا ندارد مال سود	سینه باید پر ز عشق و درد و دود
اعمیی روشن دل آمد در مبند	پند او را ده که حق اوست پند

(دفتر اول، ب ۲۰۷۸ - ۲۰۷۹)

در تأیید این دیدگاه می‌توان ابیات فراوانی را نقل کرد؛ از جمله حکایتی از صدر اسلام که: مسلمانی آخر نماز جماعت وارد مسجد می‌شود و به نماز خواندن با پیغمبر توفیق نمی‌یابد، در آن هنگام آهی از سر سوز درون می‌کشد، همین سوز وی باعث قبول شدن نماز همگان می‌شود.

آن یکی می رفت در مسجد درون	مردم از مسجد همی آمد برون
گشت پرسیان که جماعت را چه بود	که ز مسجد می برون آیند زود
آن یکی گفتش که که پیغامبر نماز	با جماعت کرد و فارغ شد ز راز
تو کجا در می روی ای مرد خام	چونک پیغامبر بدادست السلام
گفت آه و درد از آن آه شد برون	آه او می داد از دل بوی خون
آن یکی گفت بده آن آه را	وین نماز من ترا بادا عطا
گفت دادم آه و پذیرفتم نماز	او ستد آن آه را با صد نیاز
شب به خواب بگفتش هاتقی	که خریدی آب حیوان و شفا
حرمت این اختیار و این دخول	شد نماز جمله خلکان قبول

(دفتر دوم، ب ۲۷۷۶ - ۲۷۸۴) ۱۶۷

پیش

همچنین در ماجرای /بلیس و معاویه مولانا علت بیدار کردن /بلیس معاویه را برای نماز اول وقت، آه نکشیدن او از فوت نماز ذکر می‌کند:

از بُن دندان بگفتش بهر آن	کردمت بیدار می دان ای فلان
تا رسی اندر جماعت در نماز	از پی پیغامبر دولت فراز
گر نماز از وقت رفتی مر ترا	این جهان تاریک گشتی بی ضیا
از غبین و درد رفتی اشکها	از دو چشم تو مثال مشکها
ذوق دارد هر کسی در طاعتی	لاجرم نشکید از وی ساعتی
آن غبین و درد بودی صد نماز	کو نماز و کو فروغ آن نیاز

(دفتر دوم، ب ۲۷۶۸ - ۲۷۷۳)

با دقت در این ابیات متوجه می‌شویم که مولانا بر سوز دل و شور عشق تأکید می‌کند و سیر باطنی و انفسی را از سیر آفاقی بسیار برتر می‌داند و آنها را قابل قیاس نمی‌داند. وی معتقد است خداوند روز قیامت به دل ما نگاه می‌کند. بعضی از دل‌ها مانند

گورخانه است.

صد جوال زر بیاری ای غنی	حق بگوید دل بیار ای منحنی
گر ز تو راضی ست دل من راضی ام	ور ز تو معرض بود اعراضیم
ننگرم در تو در آن دل بنگرم	تحفه او را آر ای جان بر دَرَم
تو بگویی نک دل آوردم به تو	گویدت پرست ازین دلها قُتو
آن دلی آور که قطب عالم اوست	جان جان جان جان آدم اوست
از برای آن دل پر نور و بر	هست آن سلطان دلها منتظر
پس دل پژمرده ی پوسیده جان	بر سر تخته نهی آن سو کشان
که دل آوردم ترا ای شهریار	به ازین دل نبود اندر سبزوار
گویدت این گورخانه ست ای جری	که دل مرده بدینجا آوری
رو بیاور آن دلی که شاه خوست	که امان سبزوار کون از اوست

(دفتر پنجم، ب ۸۸۱ - ۸۸۹)

نتیجه اینکه به طور کلی، مولانا دین داران و اهل ایمان را به دو دسته تقسیم می کند:

۱. آداب دانان؛ ۲. سوخته جانان. کسانی که چون فقیهان و متکلمان «درس دین» آموخته اند و کسانی که چون عارفان که «درد دین» دارند. به تعبیر مناقب العارفين آنها که اهل باخت اند و آنها که اهل شناخت اند. آنچه خدا به آن نظر می کند، همان جان سوخته و دل باخته است. به تعبیر مولانا دینی که دل در آن جایی ندارد، شاید به کار این جهان بیاید، اما در بازار آن جهانی بهایی ندارد (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۹۸).

ناظر قلبیم اگر خاشع بود	گر چه گفت لفظ ناخاضع رود
چند از این الفاظ و اضمار و مجاز	سوز خواهم سوز، با آن سوز، ساز
موسیا آداب دانان دیگرند	سوخته جان و روانان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزیدنی است	بر ده ویران خراج و عشر نیست
گر خطا گوید ورا خاطی مگو	گر بود پر خون، شهیدان را مشو

(دفتر دوم، ب ۱۷۶۰ - ۱۷۶۴)

مولانا همچنین در این باره معتقد است مردمی که شور و عشق رسیدن به خدا را دارند، حتی از قدمی که بر می دارند مشخص است؛ چراکه بسیار سریع به خدا می رسند:

گام پای مردم شوریده خود هم ز گام دیگران پیدا بود
 یک قدم چون رخ ز بالا تا نشیب یک قدم چون پیل رفته بر وریب
 گاه چون موجی برافرازان علم گاه چون ماهی روانه بر شکم
 (دفتر دوم، ب ۱۷۷۹ - ۱۷۸۱)

عشاق به یک دم دو جهان در بازند صد ساله بقا به یک زمان در بازند
 بر بوی دمی هزار منزل بروند وز بهر دلی هزار جان در بازند
 (رباعیات، ۷۶۱)

وی بر این باور است که شراب عشق الهی آنچنان عاشقان را مست و بی‌پاوسر
 می‌کند که عقل را فراموش می‌کنند:

مست را بین زان شراب پر شگفت همچو فرزین مست و گز رفتن گرفت
 مرد برنا زان شراب زود گیر در میان راه می‌افتد چو پیر
 خاصه این باده که از خم بلی است نه میی که مستی او یکشبی ست
 آنکه آن اصحاب کهف از نقل و نقل سیصد و نه سال گم کردند عقل
 زان زنان مصر جامی خورده‌اند دست‌ها را شرحه شرحه کرده اند
 ساحران هم سُکر موسی داشتند دار را دلداری می‌انگاشتند
 جعفر طیار زان می بود مست زان گرو می کرد بی خود پا و دست
 (دفتر چهارم، ب ۲۰۹۴ - ۲۱۰۰)

همین عاشقان هستند که چون همه وجودشان وقف اوست، حتی گریه‌اشان عرش را
 گریان می‌کند:

گریه با صدق بر جا نهادند تا که چرخ و عرش را گریان کنند
 عقل و دل‌ها بی‌گمانی عرشی‌اند در حجاب از نور عرشی می‌زیند
 (دفتر پنجم، ب ۶۱۸ - ۶۱۹)

مولانا از ایمان سست و ریائی و بی‌شور مردم عصر خویش می‌نالید و می‌گوید:
 این ایمان شما بی‌ایمانی است، و اگر به آن ایمان بگویند، مثل این است که
 بیابان هولناک را «مفازه» یعنی محل نجات بنامند. در اینجا مولانا ایمان
 هم‌عصران خود را به بیابان هولناکی تشبیه می‌کند که در آن هیچ آب و علفی

نمی‌روید و می‌گویید کسی که به ایمان و دین‌داری شما نگاه کند، عشق و علاقه‌اش به ایمان سرد و فسرده می‌شود. مانند مؤذنی که با صدای انکراصوات خود دختر کافری را که می‌خواست مسلمان شود، از اسلام بیزار کرد. مولانا در ضمن همین حکایت است که بیان می‌کند در وجود مدعیان تنها اسم و شعاری از ایمان است، نه جوهر و حقیقت ایمان. لذا قول و فعل اینها متناقض می‌شود و همین، موجب فسردگی علاقه‌مندان به دین و ایمان می‌شود. در واقع، حکایت مؤذن بدصدا تمثیل مؤمنانی است که قول و فعلشان با هم ناسازگار بوده، موجب رنجیدگی دیگران می‌گردند (ر.ک: زمانی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۸ / استعلامی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۳).

هست ایمان شما زرق و مجاز	راه زن همچون که آن بانگ نماز
لیک از ایمان و صدق بایزید	چند حسرت در دل و جانم رسید
(دفتر پنجم، ب ۳۳۸۹ - ۳۳۹۰)	
داد جمله داد ایمان بایزید	آفرین‌ها بر چنین شیر فرید
قطره‌ای از ایمانش در بحر ار رود	بحر اندر قطره‌اش غرقه شود
همچو ز آتش ذره‌ای در بیشه‌ها	اندر آن ذره شود بیشه فنا
(دفتر پنجم، ب ۳۳۹۳ - ۳۳۹۵)	

/افلاکی در مناقب حکایتی را از مولانا نقل می‌کند و در آن بیان می‌کند که: ایمان یعنی ذوق و شوق و در اینجا مولانا داستان چوپانی را ذکر می‌کند که نی‌ای را که به برکت وجود حضرت علی علیه السلام روییده بود، می‌برد و چند سوراخ در آن ایجاد می‌کند و شروع به نواختن می‌کند. طوری نی‌نوازی چوپان در قبایل عرب می‌پیچد و مردم از آن لذت می‌برند که از غایت لذت آواز نی می‌گریستند. این صدای نی حتی شترها را هم از چرا بازداشته بود. این خبر به پیغمبر می‌رسد و می‌فرماید این نواها شرح آن اسراری است که من با علی در خلوت گفته بودم؛ همچنان تا کسی را از اهل صفا صفوتی نباشد، اسرار اخوان صفا را از نوای نای نتواند شنیدن و متلذذ گشتن، که «الإیمان کُلُّهُ ذوقٌ و شوقٌ» (ر.ک: افلاکی، ۱۳۶۲، ص ۴۸۲ و ۴۸۳).

نتیجه آنکه هردو اندیشمند، عنصر شور را از عناصر اصلی و مهم ایمان و دین‌داری می‌دانند و ایمان بدون شور را فاقد ارزش می‌دانند. هردو سینه پرشور را از آداب فاقد عشق بسی بالاتر می‌دانند. هم‌کی‌یرگگور و هم مولانا ایمان را ارتباط خصوصی بنده با خدا می‌دانند که باعث شور و اشتیاق می‌شود. ولی‌کی‌یرگگور باز هم طبق مبانی خاص خویش یکی از دلایل ایجادشدن این شور را نامعقول و متناقض‌بودن متعلق ایمان می‌داند؛ چراکه معتقد است خدا و کتاب مقدس از آن‌رو از ما شور خواسته است که پای استدلال می‌لنگد. بر همین اساس است که می‌گوید شورمندی را از خود دور کنید، ایمان به یکدم نابود می‌شود؛ زیرا یقین و شورمندی با هم ناسازگارند و از همه مهم‌تر اینکه کی‌یرگگور اساسی‌ترین و ارزش‌مندترین خصیصه تدین را شورمندی می‌داند، در حالی که مولانا علت اصلی تأکید بر این شور را همان رابطه شخص با خدا می‌داند، نه نامعقول‌بودن ایمان و تدین.

ج) ایمان و تسلیم

می‌توان گفت از دیدگاه کی‌یرگگور رابطه تنگاتنگی میان ایمان و تسلیم مطلق وجود دارد. منظور وی از تسلیم و رضا حالتی است که چون صورت وقوع حاصل کند، جوهر زندگی و کل واقعیت در یک خواست و طلب متمرکز می‌شود؛ به گونه‌ای که هیچ چیز دیگری مطلوب نیست و همه چیز در جنب آن رنگ می‌بازد. این جنبه در جمله «نه مشیت من، بلکه مشیت تو روا داشته شود» به خوبی نمایان است. در تسلیم مطلق که خاص مذهب است، انسان گرامی‌ترین داشته خود را فدا می‌کند و در عین حال به نوعی آرامش و سکون مطلق دست می‌یابد که نتیجه همان نفی است. این گرامی‌ترین داشته ممکن است موقعیتی خاص، یا وجهه‌ای باشد که شخص شدیداً عزیز می‌دارد. این گرامی‌ترین دارایی می‌تواند شفای فرزند انسان از بیماری و خیم یا حتی گاه همه آن چیزهایی باشد که در زندگی عزیز است (گلنبرگر، ۱۳۸۴، ص ۶۰).

از دیدگاه کی‌یرگگور، ایمان متضمن دو حرکت است: حرکت نخست که تسلیم مطلق است، شهبوار ایمان هنوز به ایمان دست نیافته است. در این مرحله شهبوار

ایمان کل عالم ناسوت را ترک می‌کند، چه به صورت همه چیز و چه به صورت چیز مشخصی که همه حیات در آن متمرکز شده است. در این مرحله است که شخص در جهت لایتناهی - به معنای ترک نامتناهی و بی‌حد و حصر همه چیز - حرکت می‌کند؛ در حالی که در مرحله دوم که شخص مسائل را از دیدگاهی غیرعقلانی نظاره می‌کند، به جهش نهایی به سوی ایمان نایل می‌شود، ولی آنچه از دیدگاه کی‌یرگگور مهم به نظر می‌رسد، این است که مسیر شهسوار ایمان خواه ناخواه از خلال تسلیم مطلق می‌گذرد. تسلیم لازمه ایمان است، اما خود ایمان نیست. به تعبیری، می‌توان گفت تسلیم برای رسیدن به ایمان لازم است، ولی کافی نیست. به اعتقاد کی‌یرگگور نمی‌توان مستقیماً به مرحله ایمان رسید، باید ابتدا از ترک نامتناهی گذر کرد. ترک نامتناهی پله آخر پیش از ایمان است و آن کس که این حرکت را انجام نداده باشد، ایمان ندارد؛ زیرا فقط در ترک نامتناهی است که من از ارزش ابدی خویش آگاه می‌شوم، و فقط آگاه است که مسئله به چنگ آوردن زندگی به مدد ایمان معنا می‌یابد (کی‌یرگگور، ۱۳۷۷، ص ۶۹). می‌توان گفت نشانه تسلیم مطلق از دیدگاه کی‌یرگگور واگذار کردن هر آن چیزی است که گرامی‌ترین موهبت زندگی است. در واقع، در مرحله تسلیم همه زندگی فرد در یک علاقه متمرکز شده است، وی باید از همان یک چیز هم بگذرد. متوجه می‌شویم که نفی همه چیز از دیدگاه کی‌یرگگور به شجاعتی احتیاج دارد. افراد باید قبلاً تمام هر آنچه را که می‌تواند آنها را وسوسه کند، ترک گفته باشند. حتی گرامی‌ترین متعلقات خود را قربانی کرده باشند.

گلنبرگر معتقد است تسلیم مطلق ایمان نیست، بلکه تسلیم مطلق نوعی وفاداری به خداوند است (گلنبرگر، ۱۳۸۴، ص ۲۰)، ولی اگر کسی فقط به مرحله اول که تسلیم مطلق است هم رسید، کار او عظیم است و می‌تواند الهام‌بخش دیگران باشد، هر چند به ایمان واصل نشده باشد. به هر حال، پیمودن این مرحله لازمه ایمان است. می‌توان گفت نشانه تسلیم مطلق از دیدگاه کی‌یرگگور واگذار کردن هر آن چیزی است که گرامی‌ترین موهبت زندگی است. کی‌یرگگور برای اینکه معنای تسلیم مطلق را نشان دهد، مثالی می‌زند؛ می‌گوید پسر جوانی را تصور کنید که به عشق شاهزاده گرفتار آمده و این عشق جوهر حیات اوست. با این حال این رابطه آنگونه است که امکان تحقق آن

وجود ندارد. پس اگر این عاشق بتواند خود را به طور مطلق از فکر شاهزاده که فکر اصلی حیات اوست، رها کند، نه تنها دست از عشقش به شاهزاده برنمی‌دارد، بلکه عشق او خصوصیتی مذهبی پیدا می‌کند. وی با نفی علاقه‌اش به «صلح و آرامش» دست می‌یابد. اینجا در واقع مرحله تسلیم محض است که همه زندگی این فرد در یک علاقه متمرکز شده است و وی باید از این یک چیز هم بگذرد. شاید این جمله درست باشد که ایمان در حین حرکت تسلیم همه چیز را وامی‌نهد. در جای دیگر می‌گوید آنچه شهنسوار ایمان نفی می‌کند کل عالم ناسوت است. چه به صورت همه چیز و چه به صورت چیز مشخص، که همه حیات در آن متمرکز شده است. در این تسلیم مطلق، به آرامشی روحانی می‌رسد. باید توجه داشت که نفی همه چیز از دیدگاه کی‌یرگگور به شجاعتی احتیاج دارد. این افراد قبلاً تمام هر آنچه را که می‌تواند آنها را وسوسه کند، ترک گفته‌اند. حتی گرامی‌ترین متعلقات خود را قربانی کرده‌اند، ولی بعد از آن به صلح و آرامش می‌رسند؛ آرامشی که توأم با آسایش است. به قول رابرت هیوآد/مز حرکت تسلیم از دیدگاه کی‌یرگگور، یعنی قربانی هدف نهایی اشتیاق بی‌پایان شدن، به منزله نیروی شاکله ایمان که به خداوند مشاهده می‌شود (گلنبرگر، همان، ص ۲۰). کی‌یرگگور دو دلیل می‌آورد مبنی بر آنکه تسلیم مطلق ایمان نیست: اولاً، توکل را که لازمه ایمان است، فاقد است؛ ثانیاً، تسلیم مطلق به تنهایی هیچ‌جایی برای سرور ایمان ندارد. به عبارتی، تسلیم مطلق ممکن است راهی به صلح و آرامش ببرد، اما به سرور نه. وی معتقد است چنین تسلیمی حتی به منزله وفاداری به خداوند می‌تواند تسلیم تلخی باشد (گلنبرگر، همان، ص ۶۷).

مولانا نیز مانند کی‌یرگگور تسلیم مطلق در مقابل خداوند را لازمه دین‌داری می‌داند. وی در جای‌جای آثار خود داستان تسلیم/سماعیل و/براهیم و یا سایر مردان الهی را می‌آورد و به این شکل بیان می‌کند که مؤمن باید در مقابل حضرت حق «کالمیت بین یدی الغسل» باشد. طاعات و عبادت‌ها و ریاضت‌ها همه قشر و پوست است و ایمان و تسلیم پیش حق و حقیقت و اطاعت خضر راهبر، مغز و اصل مقصود است:

چون گرفت پیر هین تسلیم شو همچو موسی زیر حکم خضر رو
صبر کن بر کار خضری بی‌نفاق تا نگوید خضر رو «هذا فراق»

گر چه کشتی بشکند تو دم مزن
دست حق میراندش زنده‌اش کند
شرط، تسلیم است نه کار دراز
چون گزیدی پیر، نازک دل مباش
ور بهر زخمی تو پرکینه شوی
پس کجا بی‌صیقل آینه شوی
(دفتر اول، ب ۲۹۷۵ - ۲۹۸۱)

از سوی دیگر، مؤمن در راه سلوک باید تسلیم محض باشد و کاری به قبول یا رد خداوند نداشته باشد. همانطور که /بر/هیم به تعبیر قرآن می‌گفت: «قل إنّ صلاتی و نسُکی و مَحیای و مماتِی لله ربّ العالمین». انسان مؤمن هم همه زندگی‌اش وقف و تسلیم خداست (اکبرآبادی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸۶).

بی تکلف نه پی مزد و ثواب
زندگی خود نخواهد بهر خود
هر کجا امر قدّم را مسلکی‌ست
بهر یزدان می‌زید نه بهر گنج
هست ایمانش برای خواست او
ترک کفرش هم برای حق بود
یک طبع او چنین شد مُستطاب
نه پی ذوق حیات مستلذ
زندگی و مردگی پیشش یکی‌ست
بهر یزدان می‌مُرد نه از خوف رنج
نه برای جنت و اشجار و جو
نه ز بیم آنکه در آتش رود
(دفتر سوم، ب ۱۹۰۷ - ۱۹۱۲)

هیچ ما را با قبولی کار نیست
او بفرمودستمان این بندگی
جان برای امر او دادیم ما
گر بریگی گوید او کاریم ما
کار ما تسلیم و فرمان کردنی‌ست
نیست ما را از خود این گویندگی
(دفتر پنجم، ب ۲۹۲۷ - ۲۹۲۹)

وی در جای‌جای **مثنوی** داستان تسلیم پیامبران و مردان خدا در مقابل حضرت دوست را بیان می‌کند. از جمله در داستان دیالوگ خدا با نوح در مورد کنعان تسلیم نوح را به این شکل بیان می‌کند:

گفت ای نوح ار تو خواهی جمله را
بهر کنعانی دل تو نشکنم
حشر گردانم برآرم از ثری
لیکت از احوال آگه می‌کنم

گفت نه نه راضی‌ام که تو مرا هم گُنی غرقه اگر باید ترا
هر زمانم غرقه می‌کن من خوشم حکم تو جان‌ست چون جان می‌گشَم
ننگرم کس را و گر هم بنگرم او بهانه باشد و تو منظرَم
عاشق صنع توم در شکر و صبر عاشق مصنوع کی باشم چو گبر
عاشق صنع خدا با قر بود عاشق مصنوع او کافر بود

(دفتر سوم، ب ۱۳۵۵ - ۱۳۶۱)

در جای دیگری می‌گوید مؤمن همه وجودش وقف خداوند است، به‌خصوص در وقت نماز همینکه کلمات الله اکبر را بر زبان جاری می‌سازد، نفس همچون حیوان قربانی ذبح می‌شود و مؤمن با جمعیت خاطر به نفس آزمایی و نیایش مشغول می‌شود. چونکه با تکبیرها مقرون شدند همچو قربان از جهان بیرون شدند معنی تکبیر این‌ست ای امام کای خدا پیش تو ما قربان شدیم وقت ذبح الله اکبر می‌کنی همچو در ذبح نفس کشتنی تن چو اسماعیل و جان همچون خلیل کرد جان تکبیر بر جسم نبیل گشت کشته تن ز شهوت‌ها و آز شد به بسم الله بسمل در نماز

۱۷۵

قبیله

(دفتر سوم، ب ۲۱۴۲ - ۲۱۴۶)

مولانا ضمن حکایت یک عاشق و معشوق واقعی بیان می‌کند که مؤمن واقعی هم باید تسلیم محض خالق باشد، حتی اگر از او جانش را بخواهد. به‌تعبیر برخی شارحان این داستان را مولانا برای بیان تفاوت حال آنهایی که فقط ادعای عشق می‌کنند و کسانی که واقعاً عاشق حق هستند، آورده است (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۳۵۰).

گفت معشوق این همه کردی و لیک گوش بگشا پهن و اندر یاب نیک
کانچ اصل اصل عشق‌ست و ولاست آن نکردی اینچ کردی فرع‌هاست
گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست گفت اصلش مردن‌ست و نیستی‌ست
تو همه کردی نمردی زنده‌ای هین بمیرار یار جان بازنده‌ای
هم در آن دم شد دراز و جان بداد همچو گل درباخت سر خندان و شاد
ماند آن خنده برو وقف ابد همچو جان و عقل عارف بی کبد

(دفتر پنجم، ب ۱۲۵۲ - ۱۲۵۷)

مولانا در ابیات دیگری از **مثنوی** از زبان عزرائیل تسلیم محض انسان مؤمن را در مقابل خدا بیان می‌کند:

او به صنعت آزرست و من صنم	آلتی کو سازدم من آن شوم
گر مرا ساغر کند ساغر شوم	ور مرا خنجر کند خنجر شوم
گر مرا چشمه کند آبی دهم	ور مرا آتش کند تابی دهم
گر مرا باران کند خرمن دهم	گر مرا ناوک کند در تن جهم
گر مرا ماری کند زهر افکنم	ور مرا یاری کند خدمت کنم
من چو کلکم در میان اصبعین	نیستم در صف طاعت بین بین

(دفتر پنجم، ب ۱۶۸۵ - ۱۶۹۰)

مولانا باز طبق شیوه خاص خویش، ضمن حکایت مرغ گرفتار و صیاد حکایت مؤمن آگاه و دلسوخته‌ای را بیان می‌کند که خود را در پیشگاه حق شرم‌زده می‌یابد و در آنجا اوج تسلیم خود را در مقابل خدا بیان می‌کند:

کز تناقض های دل پشتم شکست	بر سرم جانا بیا می مال دست
زیر دست تو سرم را راحتی ست	دست تو در شکر بخشی آیتی ست
سایه خود از سرم بر مدار	بی قرارم بی قرارم بی قرار
خواب‌ها بیزار شد از چشم من	در غمت ای رشک سرو و یاسمن
گر نیام لایق چه باشد گردمی	ناسزایی را بپرسی در غمی

(دفتر ششم، ب ۵۶۰ - ۵۶۴)

ای ز تو ویران دکان و منزلم	چون ننالم چون بیفشاری دلم
چون گریزم زانک بی تو زنده نیست	بی خداوندیت بود بنده نیست
جان من بستان تو ای جان را اصول	زانکه بی تو گشته‌ام از جان ملول
عاشقم من بر فن دیوانگی	سیرم از فرهنگی و فرزانیگی

(دفتر ششم، ب ۵۷۰ - ۵۷۳)

ای رفیقان راه‌ها را بست یار	آهوی لنگیم و او شیر شکار
جز که تسلیم و رضا کو چاره‌ای	در کف شیر نری خون خواره‌ای

(دفتر ششم، ب ۵۷۶ - ۵۷۷)

مولانا در جای جای آثار خود حکایت تسلیم شدن / اسماعیل و / ابراهیم را در مقابل خدا بیان می کند و منظور وی این است که مؤمن در راه حق باید مانند / اسماعیل و / ابراهیم باشد و از جان خود نهراسد.

ما چو اسماعیل ز ابراهیم خود سر نیچیم ارچه قربان می کند
سمع و طاعه می کنیم او راست دست آنچ او فرمود بر ما نافذ است
(دفتر ششم، ب ۴۸۱ - ۴۸۲)

جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق او تیغ را بر حلق اسماعیل و اسحاق می زند
(دیوان کبیر، غزل ۷۳۸)

مولانا می گوید مؤمن در تسلیم در مقابل حق مانند / اسماعیل است که از سر آزاد است، و هر خطری را در این راه به جان می خرد. در ایات زیر مولانا می خواهد بگوید رسیدن به خدا آسان نیست. در این راه مؤمن باید مانند نخودی که کدبانو آن را برای خوردن آماده می کند، همه بلاهایی را که به سرش می آید مانند ضربه های کفگیر کدبانو بر نخود تحمل کند.

۱۷۷

من چو اسماعیلیانم بی حذر بل چو اسماعیل آزادم ز سر

(دفتر سوم، ب ۴۱۰۰)

قبیله

من خلیلم تو پسر پیش بچک سر بنه، انئی ارانی اذبحک
سر به پیش قهر نه دل برقرار تا ببرم حلقه اسماعیل وار
سر ببرم لیک این سر آن سریست کز بریده گشتن و مردن بریست
لیک مقصود ازل تسلیم تست ای مسلمان بایدت تسلیم جست
ای نخود می جوش اندر ابتلا تا نه هستی و نه خود ماند ترا

(دفتر سوم، ب ۴۱۷۳ - ۴۱۷۷)

در جای دیگری مولانا حضرت موسی را مثال می زند که وقتی فرعون او را از امکانات خودش می ترساند می گوید، حتی اگر خداوند خونم را هم بریزد من راضی ام و هرچند که پیش خلق خدا بی مقدار باشم، پیش خداوند عزیز هستم.

گفت با امر حقم اشراک نیست گر بریزد خونم امرش باک نیست
راضی ام من شاكرم من ای حریف این طرف رسوا و پیش حق شریف

پیش خلقان خوار و زار و ریش خند پیش حق محبوب و مطلوب و پسند
(دفتر سوم، ب ۱۰۷۶ - ۱۰۷۸)

بنابراین، انسان با تمام وجود، درگیر ایمان می‌شود و نور ایمان هستی انسان را در می‌نوردد و باعث انقلاب در روح و جان او می‌شود. طوری که او خود بدون اینکه اجباری در کار باشد، خود را تسلیم می‌کند و در این راه از فداکردن هیچ چیز ابایی ندارد.

نتیجه آنکه هم کی‌یرگور و هم مولانا تسلیم را از لوازم ایمان می‌دانند و معتقدند تا مرحله تسلیم محض را طی نکنی، نمی‌توانی به مرحله ایمان که از آن فراتر است دست یابی. کی‌یرگور این مرحله را تحت عنوان ترک نامتناهی تعبیر می‌کند و مولانا تحت عنوان تسلیم مطلق که کل وجود آدمی در آن درگیر می‌شود.

د) رابطه ایمان و اراده

می‌توان طبق مبانی کی‌یرگور به این نتیجه رسید که با خارج‌بودن ایمان از مقوله معرفت، ایمان در حوزه اراده و تصمیم قرار می‌گیرد. در برخی موارد کی‌یرگور این نکته را با لحن تندتری بیان می‌دارد و می‌گوید دین نه تنها بی‌یقینی آفاقی است، بلکه باید نامعقول باشد. وقتی نامعقولیت دین با وضوح هرچه تمام‌تر آشکار شود، پرشورترین تلاش ممکن برای ایمان‌آوردن لازم خواهد بود. کی‌یرگور اعمال چنین تلاش متعالی را از جانب اراده برای ایمان با شور و شوق بی‌نهایتی که برای رستگاری ضروری می‌داند، مرتبط می‌سازد. وی در کتاب **تعلیق غیر علمی نهایی** می‌گوید:

ایمان عبارت است از نوعی تصمیم‌گیری. نتیجه باور نیست، بلکه تصمیم است، و در واقع این باور نافی شک است؛ تصمیم به عمل به مقتضای باور، بدون احتیاط و احتساب و امکان خطا. تصمیم ایمان تصمیم چشم‌پوشی از امکان خطاست. امکان خطایی که می‌ارزد دل‌نگران باشی؛ چون در اینجا با دلبستگی بی‌حد و حصر سروکار داریم. از این‌روست که ایمان مستلزم «جهش»ی به فراسوی شواهد است؛ جهشی که نمی‌تواند با استدلال‌های آفاقی توجیه شود.

به‌طور کلی کی‌یرکگور بر آن است که نه تنها ایمان که مسیحیت یک تصمیم است (ملکیان، ۱۳۸۱: صص ۲۴-۲۵). وی بر آن است که انسان به کمک عزم، جهش ایمانی را انجام می‌دهد، این جهش برای طی کردن فاصله بزرگ میان مطلق و نامتناهی و انسان متناهی بسیار مهم و تعیین‌کننده است. به نظر وی رابطه انسان با خدا بر اساس جاذبه‌ای طبیعی نیست؛ بلکه نتیجه یک تصمیم استوار و یک جهش است (بارث، ۱۳۶۲، ص ۳۳). از نظر عقل این جهش نوعی حماقت است، ولی بر اساس ایمان، این جهش باید انجام گیرد و انجام آن وابسته به اراده و عزم و تصمیم است. لذا در تفکر کی‌یرکگور، اراده و تصمیم نقش اساسی در ایمان دارد و این رویکرد، رویکردی اراده‌گرایانه به ایمان است. در رویکرد اراده‌گرایانه، امیال و گرایش‌ها در انسان عامل تعیین‌کننده در فهم، اعتقاد، عزم و تصمیم انسان است.

به نظر کی‌یرکگور ایمان و اعمال دینی و اخلاقی انسان بدون اختیار و آزادی اراده و بر اساس تقلید از جمع و توده، معنایی نخواهد داشت. او می‌گوید: «انسان زمانی واقعاً انسان است که بر اساس انتخاب و اراده آگاهانه خود و به‌صورت یک فرد رفتار نماید» (Kierkegaard, 1992, P. 156).

مولانا نیز به بحث اراده در ایمان بسیار بها می‌دهد. وی معتقد است اراده و اختیار شرط امتحان است و قهراً بدون داشتن قدرت انتخاب نمی‌توانی صاحب اختیار باشی. به عبارتی، اگر انسان اختیار نداشت خداوند هرگز او را به بوتۀ ابتلا و امتحان وارد نمی‌کرد. پس اینکه در آیات قرآنی تصریح شده است که خداوند شما را مورد ابتلا و امتحان قرار می‌دهد، به‌طور ضمنی اختیار و اراده انسان را تأکید کرده است.

بیاموزیم این سحر ای فلان از برای ابتلا و امتحان
کامتحان را شرط باشد اختیار اختیاری نبودت بی‌اقتدار

(دفتر پنجم، ب ۶۲۴ - ۶۲۵)

وی همچنین اختیار را نمک عبادت می‌داند و بیان می‌کند که حتی اینکه خداوند انسان را تکریم کرده است، به دلیل اختیار او بوده است. از سوی دیگر، به عبادت جبری مزدی تعلق نمی‌گیرد. وی حتی مدح و ستایش افراد را به خاطر وجود اختیار می‌داند.

اختیار آمد عبادت را نمک ورنه می‌گردد به‌ناخواه این فلک

گردش او را نه اجر و نه عقاب
جمله عالم خود مسبح آمدند
تیغ در دستش نه از عجزش بکن
زانک کرمنا شد آدم ز اختیار
مؤمنان کان عسل زنبوروار
زانک مؤمن خود بگزیده نبات
که اختیار آمد هنر وقت حساب
نیست آن تسبیح جبری مزدمند
تا که غازی گردد او یا راهزن
نیم زنبور عسل شد نیم مار
کافران خود کان زهری همچو مار
تا چو نحلی گشت ریق او حیات

(دفتر سوم، ب ۳۲۸۷ - ۳۲۹۳)

در جهان این مدح و شاباش و زهی
ز اختیارت و حفظ آگهی

(دفتر سوم، ب ۳۲۹۶)

در همین راستا مولانا کسانی را که منکر اختیارند، سرزنش می‌کند که چگونه است اگر کسی چیزی را از شما بگیرد، احساس اختیار می‌کنید و از او پس می‌گیرید، اما هنگام شکر نعمت خود را از سنگ هم کمتر می‌بینید.

چون برد یک حبه از تو یار سود
چون بیاید نوبت شکر نعم
دوزخت را عذر این باشد یقین
کس بدین حجت چو معذورت نداشت
پس بدین داور جهان منظوم شد
پس بدین داور جهان منظوم شد
اختیار جنگ در جانت گشود
اختیارت نیست وز سنگی تو کم
کاندرین سوزش مرا معذور بین
وز کف جلاد این دورت نداشت
حال آن عالم همت معلوم شد

(دفتر پنجم، ب ۳۰۷۲ - ۳۰۷۶)

مولانا ضمن بیان داستان قوم صالح بیان می‌کند ایمانی که در هنگام بلا و مصیبت باشد، ارزشی ندارد؛ چراکه در آن هنگام همه به زانو در می‌آیند، بلکه باید زمانی ایمان بیاورید که سفیر الهی شما را تعلیم می‌کند.

چون همه در ناامیدی سرزدند
در نوبی آورد جبریل امین
زانو آن دم زن که تعلیم کنند
همچو مرغان در دو زانو آمدند
شرح این زانوزدن را جاثمین
وز چنین زانوزدن بیمت کنند

(دفتر اول، ب ۲۵۴۲ - ۲۵۴۴)

نکته‌ای که در اینجا باید ذکر کنیم، این است که از آنجا که مولانا معتقد است متعلق

ایمان عالم غیب است، و شخص از آن آگاهی کامل ندارد، بنابراین می‌تواند ایمان بیاورد یا ایمان نیاورد. در ادامه می‌گویید اگر در جهان غیب مستقر شوی؛ یعنی اگر به ماوراءالطبیعه ایمان بیاوری، صاحب سرای دنیا و آخرت می‌شوی و بر نفس خود مراقب خواهی بود. به همین دلیل است که می‌گویید آن زمان که ببینی مشیت حق به فرمان تو تغییر نمی‌کند، ایمانت به غیب محکم می‌شود، ولی آن ایمان دیگر در آن موقعیت سودی ندارد، بلکه فقط غم و اندوه می‌زاید؛ زیرا ایمانی که پس از حجج بالغه الهی حاصل نشود، و فقط به وقت بوار و هلاک پدید آید، هیچ ارزشی بر آن مترتب نیست. چه اهل‌الله آن را «ایمان یأس» می‌گویند؛ «الیوم یئس الذین کفروا» (زمانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰۰).

بنابراین، اختیار نزد مولانا اصلی پذیرفته شده است و تحقق ایمان را نیز امری اختیاری می‌داند. این مطلب را در حکایتی که مرد مسلمانی، کافری را به اسلام دعوت می‌کند، به تصویر کشیده است. در آن حکایت کافر بعد از دعوت شدن به ایمان می‌گوید: اگر خدا بخواهد ایمان می‌آورم و اگر عنایت بیشتری شامل حالم کند به مرتبه یقین می‌رسم. در ادامه مولانا از زبان مرد مسلمان بیان می‌کند که ما دارای اختیار هستیم و نمی‌توانیم مدعی شویم که کفر ما خواست خداست.

۱۸۱

قیس

بررسی تطبیقی ارتباط ایمان با مقومات ایمانی / سعید رحیمیان و ...

مر مغی را گفت مردی کای فلان	هین مسلمان شو بباش از مؤمنان
گفت اگر خواهد خدا مؤمن شوم	ور فزاید فضل هم موقن شوم
گفت می‌خواهد خدا ایمان تو	تا رهد از دست دوزخ جان تو

(دفتر پنجم، ب ۲۹۱۲ - ۲۹۱۴)

اختیاری هست ما را بی‌گمان	حسن را منکر نتانی شد عیان
سنگ را هرگز کس بگوید بیا	از کلوخی کس کجا جوید وفا
آدمی را کس نگوید هین بپر	یا بیا ای کور تو در من نگر
گفت یزدان ما علی‌الاعمی حرج	کس نهد بر کس حرج رب‌الفرج
کس نگوید سنگ را دیر آمدی	یا که چوبا تو چرا بر من زدی
این چنین واجستها مجبور را	کس بگوید یا زند معذور را
امر و نهی و تشریف و عتاب	نیست جز مختار را ای پاک جیب

اختیار اندر درونت ساکنست تا ندید او یوسفی کف را نخست
اختیار و داعیه در نفس بود روش دید آنگه پر و بالی گشود
اختیاری هست در ما ناپدید چون دو مطلب دید آید در مزید
اوستادان کودکان را می‌زنند آن ادب سنگ را کی کنند...

(دفتر پنجم، ب ۷۷-۲۹۶۷)

چونک گفתי کفر من خواست وی‌ست خواست خود را نیز هم می‌دان که هست
زانک بی‌خواه تو خود کفر تو نیست کفر بی‌خواهش تناقض گفتنی‌ست
(دفتر پنجم، ب ۴۰۰-۳۹۹۹)

البته در توجیه بیت بالا باید به تفاوت قضا و مقضی از دیدگاه مولانا اشاره کنیم؛ به این معنا که مولانا معتقد است قضای فعلی، همان مشیت الهی است که در هستی به ظهور درآمده است، و مراد از مقضی نیز همان موجودات و رویدادها هستند که طبق حکم قضا پدید آمده‌اند. بنابراین، وی معتقد است کفر، مقضی است نه قضا و ما باید به قضا راضی باشیم، نه به مقضی؛ یعنی کفر از آن حیث که در علم خداست، مرضی است؛ زیرا قضا مرتبه‌ای از علم خداست (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹).

خلاصه اینکه مولانا در جای‌جای مثنوی بر مسئله اختیار بشر تأکید می‌کند و بیان می‌دارد که اراده مطلقه خداوند نافی اراده انسانی نیست و هر کس مسئول اعمال خویش است و تمسک به بهانه‌های جبرگرایانه قابل پذیرش نیست. او می‌گوید انتظار هر تکلیفی متناسب با مقدرات، امری کاملاً معقول و مقبول است؛ به‌طوری‌که حتی از حیوان توقع داریم که در حده مقدرات خود امور محوله را به انجام برساند، تا چه رسد به انسان. اما نکته‌ای که در بیان افکار مولانا در مورد اختیار لازم به نظر می‌رسد این است که وی می‌گوید اختیاری که آدمی دارد، اختیاری نیم‌بند است؛ چون همیشه آدمی خود را بر دوراهه‌های تردید و دودلی می‌بیند و این، حالتی رنج‌آور است. از این‌رو، مولانا از درگاه خداوند می‌خواهد که او را چنان در دریای عشق و مستی غرق سازد که یکسره مجذوب حق گردد و اختیار نیم‌بند خود را در اختیار حق مستهلک سازد.

کای خداوند کریم و بُردبار ده امانم زین دو شاخه اختیار
جذب یک راهه، صراط المستقیم به ز دو راهه تردد، ای کریم!

زین دو ره گرچه همه مقصد، تویی لیک خود، جان‌کندن آمد این دویی
 زین دو ره گرچه به جز عزم تو نیست لیک هرگز رزم چون بزم تو نیست
 (دفتر ششم، ب ۲۰۳ - ۲۰۶)

خلاصه آنکه هر دو متفکر - مولانا و کی‌یرگور - بحث وابستگی ایمان به اراده و اختیارداشتن را می‌پذیرند و معتقدند بدون وجود اراده در انسان، اطاعت کردن معنا نمی‌یابد. همانطور که در مباحث قبل نیز اشاره شد بحث ایمان به این دلیل در صورت وجود اراده معنا پیدا می‌کند که متعلق آن عالم غیب است؛ و مانند علوم دیگر عقلی نیست که ما در قبال آنها منفعل باشیم، بلکه باید از طریق تصمیم و اراده، یکی از دو راه پذیرش یا رد را قبول کنیم. به تعبیر برخی از محققان، چون در اینجا خلأ معرفتی وجود دارد، ما به ناچار یکی را می‌پذیریم و دیگری را رد می‌کنیم (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۳۸). شاید بتوان گفت چون هر دو متفکر به مشیت الهی قائل‌اند، به نحوی اراده ما را در طول اراده خداوند قبول دارند. اما نکته‌ای که به نظر می‌رسد وجه تمایز این دو دیدگاه باشد، آن است که کی‌یرگور اراده معطوف به ایمان را به شرط نبودن دلیل قاطع عقلی ممکن می‌داند، اما مولانا آن را با یقین عقلی و شهودی نیز قابل جمع می‌داند. از سوی دیگر، مولانا صرف تصدیق عقلی و منطقی را ایمان نمی‌داند؛ بنابراین، معقول بودن ایمانیات ما را از اراده بی‌نیاز نمی‌کند، اراده به تسلیم در برابر آنچه عقل تصدیق کرده است.

نتیجه‌گیری

با بررسی آثار مولانا و کی‌یرگور می‌توان استنتاج کرد که اولاً، ایمان کار عقل نیست، بلکه کار دل و شهود باطنی است. به تعبیری چشیدنی است؛ ثانیاً، عواملی مانند تسلیم، شور و اختیار از لوازم ایمان است. ایمان بدون این عناصر ایمان نیست. تسلیم، شرط ورود به وادی ایمان است و شورداشتن نسبت به متعلق ایمان امری است که باعث پویایی ایمان شخص می‌شود. اختیار، لازمه ایمان است؛ به‌طوری‌که بدون اختیار امر و نهی خداوند و حتی آزمایش و امتحان خداوند معنایی نمی‌تواند داشته باشد. اما این دو اندیشمند با وجود اشتراکاتی که درباره ایمان با یکدیگر دارند، در مبحث رابطه ایمان و عقل به اختلاف گراییده‌اند؛ مولانا اولاً، عقل را با توجه به دسته‌بندی‌ای که برای آن قائل می‌شود، به‌عنوان پایه معرفتی قبول دارد و عقل جزوی را شایسته وصال با خدا نمی‌داند، نه عقل به‌طور کلی؛ در حالی‌که کی‌یرگور در مباحث دینی و ایمانی از همان ابتدا عقل را به کناری می‌نهد و با توجه به دیدگاه فیدئستی خود سعی می‌کند به توضیح مباحث دینی و ایمانی بپردازد و تا آخر به این دیدگاه خود پایبند می‌ماند. ثانیاً، کی‌یرگور مباحث دینی و ایمانی را خردستیز و یا به تعبیری ضدعقلی می‌داند، در حالی‌که مولانا مباحث دینی و ایمانی را خردگریز، به معنای ماورای خرد و عقل بشری می‌داند.

مباحث دیگری نیز از دیدگاه این دو اندیشمند قابل طرح است که به خواست خدا در مجال دیگری به آنها خواهیم پرداخت. ولی آنچه در اینجا مهم به نظر می‌رسد این است که این دو اندیشمند با وجود اختلاف‌های زمانی، مکانی و دینی و مذهبی آنچنان در بحث ایمان به هم نزدیک‌اند که ذهن انسان از دیدن این همه اشتراک دچار حیرت می‌گردد. شاید ریشه این وجوه اشتراک به فطرت مشترک انسانی برگردد.

منابع و مأخذ

۱. اکبرآبادی، ولی محمد؛ شرح مثنوی موسوم به مخزن الأسرار؛ تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳.
۲. افلاکی العارفی، شمس الدین احمد؛ مناقب العارفین؛ چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب، ۱۳۶۲.
۳. اندرسون، سوزان لی؛ فلسفه کی یرکگور؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ چاپ اول، تهران: طرح نو، ۱۳۸۵.
۴. استعلامی، محمد؛ مثنوی معنوی؛ چاپ ششم، تهران: سخن، ۱۳۷۹.
۵. بارث، ویلیام؛ اگزستانسیالیسم چیست؛ ترجمه منصور مشکین پور؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۲.
۶. زمانی، کریم؛ شرح جامع مثنوی؛ چاپ پنجم، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۱.
۷. _____؛ میناگر عشق (شرح موضوعی مثنوی معنوی)؛ چاپ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۸. سولومون، رابرت.ک؛ فلسفه اروپایی؛ چاپ اول، تهران: نشر قصیده، ۱۳۷۹.
۹. سروش، عبدالکریم؛ قمار عاشقانه شمس و مولانا؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
۱۰. فروزانفر، بدیع الزمان؛ شرح مثنوی شریف؛ چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۶.
۱۱. فولکیه، پل؛ فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه؛ ترجمه یحیی مهدوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
۱۲. کلنبرگر، جی؛ کی یرکگور و نیچه؛ ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی؛ چاپ اول، تهران: مؤسسه انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۳. کی یرکگور، سورن؛ بیماری به سوی مرگ؛ ترجمه رؤیا منجم؛ چاپ اول، تهران: نشر پرسش، ۱۳۷۷.
۱۴. _____؛ ترس و لرز؛ ترجمه عبدالکریم رشیدیان؛ چاپ ششم، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰.
۱۵. ملکیان، مصطفی؛ سیری در سپهر جان؛ چاپ اول، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۱۶. مولوی، جلال الدین محمد بن محمد مولوی؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش؛ چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۷. ملکیان، مصطفی؛ «دویدن در پی آواز حقیقت»؛ مجله کیان، شماره ۵۲، ۱۳۷۹.
۱۸. مولوی، جلال الدین محمد؛ کلیات دیوان شمس تبریزی (جلد ۲)؛ با مقدمه بدیع الزمان فروزانفر؛ چاپ اول، تهران: میلاد، ۱۳۸۱.
۱۹. مستعان، مهتاب؛ ۱۳۷۴؛ کی یرکگور متفکر عارف پیشه؛ چاپ اول، تهران: نشر روایت.

20. Kierkegaard, Soren; **Concluding unschcientific postscript**; Princeton: Princeton, 1992.
21. _____; **Philosophical fragement**s; Princeton: university Press, 1987.
22. _____; **Either/Or**; Gorden: New York. Doubleday, 1959.