



Comparison of the Narrative of the Sacrifice of Son by Abraham in Ibn 'Arabī's Mysticism and Kierkegaard's Existentialist Attitude

Mohsen Sarebannejad¹✉ Mohammad akvan²

1. PhD student of Advanced Art Studies, College of Fine Arts, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: sarebannejad@ut.ac.ir
2. Associate Professor of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Tehran, Iran. E-mail: moh.akvan@iauctb.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article
(P 113-133)

Article history:
Received:
28 August 2022

Received in revised form:
11 October 2022

Accepted:
12 October 2022

Published online:
15 October 2022

ABSTRACT

Sacrifice of Isaac by the command of God and by the hand of Abraham is a common narrative between Judaism, Christianity and some sects of Islam. In addition to Muslim and Christian sages and theologians such as Ibn 'Arabī, Kierkegaard, Augustine and Aquinas, this narrative has also attracted the attention of philosophers such as Thomas Hobbes, Kant, Hegel, Emmanuel Levinas and Derrida. Verses 1 to 19 of Chapter 22 of the Torah Genesis are the narration of Jehovah's command to Abraham to sacrifice Isaac. A command that Abraham, together with Isaac and his two slaves, traveled a three-day journey to Mount Moriah to fulfill, and just when Abraham took out the knife to slaughter his son, Jehovah's angel called him from the sky and forbade him to perform the sacrifice. Some church fathers, such as Clement and Tertullian, considered this story to be a prototype of Jesus' ascension to the cross. The explicit mention of the covenants and especially Paul's emphasis on the eternal power of God on the one hand and Abraham's faith in this absolute power that can bring even a slaughtered and dead child back to the arms of the father, and also Abraham's faith and suffering in this test are at the center Kierkegaard's attention and reflection are placed in various works such as *Repetition*, *Either/Or*, and especially *Fear and Trembling*. In the Holy Quran, the clearest reference to this narration is in verses 101 to 113 of Surah "As-Saaffat". This essay focuses on the religious-mystical thoughts of Ibn 'Arabī, a famous Muslim mystic, and Søren Kierkegaard, a Danish philosopher and theologian, who is mentioned as the founder of existentialism, compares Abraham's divine experiment to son sacrifice in Christian and Islamic narratives as the focus of his research. Ibn 'Arabī in Isaac section of *Fusus al-hikam* (The bezels of wisdom) and Kierkegaard in the book of *Fear and Trembling* have attempted to interpret the divine experiment of Abraham. The main question of the research is the foundations and principles influencing the thought of Ibn 'Arabī and Kierkegaard in the interpretation of the mentioned narrative. The results of the research show that the difference between the views of Ibn 'Arabī and Kierkegaard is the type of view that each of them have on man and his place in the order of creation. The difference of opinion based on which is Abraham, the knight of faith and a believer in the "strength of absurd" in Kierkegaard's view and rejected in the interpretation of Isaac's face as a sheep according to Ibn 'Arabī. Using the comparative method and relying on the data collected through library sources, this paper first compares the position of man in the thought system of Ibn 'Arabī and Kierkegaard and then studies the opinions of both of them about the narrative of Isaac's sacrifice.

Keywords: Ibn 'Arabī, Kierkegaard, Abraham. Isaac, Sacrifice, Existentialism.

Cite this article: Sarebannejad, Mohsen & Mohammad akvan (2023), "Comparison of the Narrative of the Sacrifice of Son by Abraham in Ibn 'Arabī's Mysticism and Kierkegaard's Existentialist Attitude", *FALSAFEH*, Vol: 20, Issue:2, Ser. N: 39, 113-133, <https://doi.org/10.22059/jop.2022.347679.1006737>





مقایسه روایت قربانی کردن فرزند به دست ابراهیم در عرفان ابن عربی و نگرش اگزیستانسیالیستی کیرکگور

محسن ساربان‌نژاد^۱ | محمد اکوان^۲

۱. دانشجوی دکتری پژوهش هنر، پردیس هنرهای زیبا، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: sarebannejad@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. رایانامه: moh.akvan@iauctb.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: پژوهشی (ص ۱۱۳-۱۳۳)</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۷/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۷/۲۳</p>	<p>این مقاله با تمرکز بر اندیشه‌های حکمی - عرفانی ابن عربی، عارف بلند آوازه مسلمان، و سورن کیرکگور، فیلسوف و متأله دانمارکی، که از او در مقام بانی اگزیستانسیالیسم یاد می‌شود، مقایسه ابتلای ابراهیم به قربانی فرزند در روایت مسیحی و اسلامی را محور پژوهش خویش قرار داده است. ابن عربی در فصّ اسحاقی فصوص الحکم و کیرکگور در کتاب ترس و لرز دست به تأویل و تفسیر آزمون ابراهیم زده‌اند. پرسش اصلی تحقیق، مبانی و مبادی مؤثر بر اندیشه ابن عربی و کیرکگور در تأویل روایت مذکور است. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهند وجه افتراق دیدگاه ابن عربی و کیرکگور در نوع نگاهی است که هر یک به انسان و جایگاه او در نظام آفرینش دارند. اختلاف دیدگاهی که بر بنیاد آن، ابراهیم شهسوار ایمان و مؤمن به لطف محال در دیدگاه کیرکگور و مردود در تأویل صورت اسحاق به گوسفند به روایت ابن عربی است. در دیدگاه کیرکگور، انسان، فرد تنها و مستول در پیشگاه خداوند و در عرفان ابن عربی، رؤیای ابراهیم در ذبح فرزند، از یک طرف مدخلی برای ورود به عرصه مباحث رؤیا و خیال و از طرف دیگر دست‌آویزی برای شرح و بسط مباحث وحدت وجودی و جایگاه انسان کامل در عالم است. پژوهش حاضر با استفاده از روش تطبیقی و با اتکاء به داده‌هایی که از طریق منابع کتابخانه‌ای گرد آمده‌اند، ابتدا به مقایسه جایگاه انسان در نظام فکری ابن عربی و کیرکگور پرداخته و سپس آراء آن دو در باب روایت قربانی اسحاق را مورد مطالعه قرار می‌دهد.</p>
کلیدواژه‌ها:	ابن عربی، کیرکگور، ابراهیم، اسحاق، قربانی.
استناد: ساربان‌نژاد، محسن و محمد اکوان (۱۴۰۱)، «مقایسه روایت قربانی کردن فرزند به دست ابراهیم در عرفان ابن عربی و نگرش اگزیستانسیالیستی کیرکگور»، فلسفه، دوره ۲۰، ش ۲، پیاپی ۳۹، ۱۱۳-۱۳۳. https://doi.org/10.22059/jop.2022.347679.1006737	
ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.	© نویسندگان.



۱. مقدمه

قربانی کردن اسحاق به فرمان خداوند یکتا و به دست ابراهیم، روایتی مشترک میان یهودیت، مسیحیت و برخی فرق اسلام است. علاوه بر حکما و متکلمان مسلمان و مسیحی هم چون ابن عربی، کیرکگور، آگوستین و آکوئیناس این روایت مورد توجه فلاسفه‌ای از جمله توماس هابز، کانت، هگل، لویناس و دریدا نیز قرار گرفته است.

آیات اول تا نوزدهم باب ۲۲ از سفر پیدایش تورات روایت امر یهوه به ابراهیم برای قربانی اسحاق است. فرمانی که ابراهیم برای اجرای آن به همراه اسحاق و دو غلام خود مسیر سه روزه تا کوه موریآ را می‌پیمایند و درست هنگامی که ابراهیم کارد را بیرون می‌کشد تا پسر خود را ذبح کند، فرشته یهوه از آسمان او را می‌خواند که «ابراهیم! ابراهیم! بر فرزند دست دراز مکن! او را هیچ گزندی مرسان! اکنون می‌دانم از خدا می‌ترسی: پسر خویش، یگانه خود، را از من دریغ نداشتی» (۱۳-۱۱:۲۲).

عهد جدید نیز این روایت را شاهدهی صادق بر ایمان راسخ ابراهیم می‌داند (Metzger & Coogan, 1999: 43). پولس در نامه به عبرانیان، ایمان را آوردگاه آزمون ابراهیم دانست چرا که «با ایمان، ابراهیم چون آزموده شد، اسحاق را تقدیم کرد، و این فرزند یگانه‌اش بود که هم چون قربانی تقدیم کرد، او که امانت‌دار وعده‌ها بود، همو که وی را گفته شد: به واسطه اسحاق تو را نسلی خواهد بود. می‌اندیشید خدا قادر است حتی مردگان را زنده سازد؛ از این روی، پسر خویش را باز یافت و این آیتی بود» (۱۱:۱۷-۱۹). در رساله یعقوب نیز تقدیم اسحاق در قربانگاه، نشانه‌ای از دادگری ابراهیم دانسته شده است (۲:۲۱). اما دستگاه اندیشه مسیحیت به این مقدار بسنده نکرد و برخی آباء کلیسا مانند کلمنت^۱ و ترتولیان^۲ این روایت را پیش‌نمونه جان‌باختن عیسی (ع) بر صلیب دانستند (Skolnik, 2007: 285 & 555). اشاره صریح عهدین و بالأخص تأکید پولس بر قدرت لایزال الهی از یک طرف و ایمان ابراهیم به این قدرت مطلق که می‌تواند حتی فرزند ذبح شده و مُرده را نیز دوباره به آغوش پدر باز گرداند و همچنین ایمان و ابتلای ابراهیم در این آزمون است که در کانون توجه و تأمل کیرکگور در آثار مختلفی هم چون تکرار (Repetition)، یا این / یا آن (Either/Or) و به‌ویژه ترس و لرز (Fear and Trembling) قرار می‌گیرد.

در قرآن مجید، صریح‌ترین اشاره به این روایت در آیات ۱۰۱ تا ۱۱۳ سوره «صافات» آمده است:

فَبَشِّرْهُ بِبُحَيْرٍ حَلِيمٍ، فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ
مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ، فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ
لِلْجَبِينِ، وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ، قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ، إِنَّ هَذَا لَهُوَ
الْبَلَاءُ الْمُبِينُ، وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ، وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ، سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ، كَذَلِكَ

1. Clement of Alexandria (150 – 215) AD

2 . Tertullian (155 – 220) AD

نَجْرِي الْمُحْسِنِينَ، إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ، وَبَشَرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ، وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ (صافات: ۱۰۱-۱۱۳).

در عهد جدید صرفاً تقریری از روایت تورات آمده و به همین جهت روایت قرآنی با روایت عهد عتیق قیاس می‌شود. در تورات اشاره‌ای به چند و چون ابلاغ امر یهوه به ابراهیم برای قربانی فرزند نشده و مشخص نیست که این ابلاغ با رؤیت فرشته وحی بوده است یا محصول یک الهام. اما از طرف دیگر کتب عهدین به صراحت اسحاق را فرزندی که ابراهیم قصد قربانی آن را به امر پروردگار خویش داشت، می‌دانند. قرآن بنا به ادله‌ای که از چارچوب این پژوهش خارج است در ذیل آیات فوق از ذکر نام فرزند ابراهیم خودداری کرده اما در میان روایات نقل شده از مفسران و متکلمان مسلمان، هم به اسماعیل به‌عنوان ذبیح‌الله اشاره شده و هم به اسحاق. در مقابل برخی دیگر از روایات و نیز براهین عقلی و نصوص آیات، ذبیح بودن اسحاق را زیر سؤال می‌برند و این امکان را نیز پیش می‌نهند که روایاتی که بر قربانی بودن اسحاق اشاره دارند فاقد اعتبار سندی بوده و با اغراضی خاص نقل شده‌اند. علاوه بر این، روایت قرآنی واجد یک ویژگی بسیار منحصر به فرد است که از یک سو آن را از روایات عهدین متمایز می‌کند و از سوی دیگر مبنای نظرورزی‌های حکمای مسلمان هم چون فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق در باب ماهیت رؤیایی وحی قرار می‌گیرد. ابن عربی نیز آیات مذکور از سوره صافات و رؤیای ابراهیم را مبنای طرح و بسط مهم‌ترین دیدگاه‌های خود در مورد مفهوم «رؤیا» و به تبع آن عالم خیال و مثال قرار داده است. مفاهیمی که به شکلی کاملاً مبسوط در دو اثر بسیار مهم او یعنی فصوص الحکم و فتوحات مکیه مورد تأمل و تأکید قرار گرفته‌اند. تناویلی که از قرائت‌های مرسوم و راست‌کیش در مواردی بسیار فاصله می‌گیرند و به نوعی به وجه ممیز دستگاه حکمی و عرفانی او بدل می‌شوند.

پژوهش با استفاده از روش تطبیقی و با اتکاء به داده‌هایی که از طریق منابع کتابخانه‌ای گرد آمده‌اند، به انجام رسیده است. به بیان دیگر، این تحقیق مطالعه‌ای متن - محور است که با رجوع به مکتوبات سورن کیرکگور و ابن عربی و همچنین تحقیقات معتبر غیرفارسی، ماجرای قربانی فرزند به دست ابراهیم را در روایت کیرکگور و ابن عربی مقایسه می‌نماید. به علاوه، این مقاله با برجسته‌کردن مبانی و مبادی مؤثر بر اندیشه ابن عربی و کیرکگور در تأویل روایت مذکور، نوع نگاه خاصی که هریک به انسان، رسالت و جایگاه او در پیشگاه خدا و در عرصه آفرینش دارند را مورد بحث قرار داده است.

در مقاله «نسبت سعادت اخلاقی و جاودانگی در اندیشه ابن عربی و کیرکگور»، فصلنامه نقد و نظر دوره ۲۵، شماره ۹۸ تیر ۱۳۹۹، به مقایسه نسبت میان دو مفهوم سعادت و جاودانگی از منظر ابن عربی و کیرکگور، پرداخته شده است. مقصود از این مقایسه یافتن مبانی و پیامد آرای آنان در کنار کشف وجوه مشترک و متمایز دو دیدگاه در تقریر کارکرد دنیوی و اخروی اخلاق است. پژوهش دیگری نیز با عنوان «ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی و کیرکگور» در فصلنامه علمی پژوهشی آینه

معرفت، دوره ۹، شماره ۲۷، تابستان ۱۳۹۰، ماهیت ایمان از دیدگاه ابن عربی، از حوزه اسلامی و کیرکگور از حوزه مسیحیت بررسی و مقایسه شده‌اند. در مقاله «چالش بر سر وراثت: بازخوانی تطبیقی داستان قربانی پسر ابراهیم^(ع) در سنت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه ادیان، سال ششم، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، روایت قربانی در سنت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی با محور قراردادن متون مقدس و معیار (روایات عهدین و قرآن) مورد بحث قرار گرفته‌اند. اما مقایسه تطبیقی میان دیدگاه ابن عربی و کیرکگور در باب روایت قربانی فرزند به دست ابراهیم بالأخص با بذل توجه به دیدگاه کیرکگور نسبت به مقوله انسان به‌عنوان فرد تنها و مسئول در پیشگاه خداوند که باید دست به انتخاب زده و نسبت به انتخاب‌های خود پاسخ‌گو باشد و نیز عرفان ابن عربی که رؤیای ابراهیم را از یک طرف مدخلی برای ورود به عرصه مباحث رؤیا و خیال در نظر گرفته و از طرف دیگر آن را دست‌آویزی مجدد برای پیش کشیدن مباحث وحدت وجودی و جایگاه انسان کامل قرار داده است، تا کنون مورد تحقیق و پژوهش قرار نگرفته است.

۲. انسان و جایگاه او در عرفان ابن عربی و نگرش اگزیستانسیالیستی کیرکگور

ابن عربی (۵۶۰-۶۳۷ق) حکیم و عارف بلندآوازه اندلسی و یکی از اساطین عرفان نظری در تمدن اسلامی که عبدالرحمان جامی او را قدوة قائلان به وحدت وجود می‌داند (۱۳۹۴: ۶۳۳)، در جای جای آثار خود توجهی تمام و کمال به انسان و مقام منبع او در پهنه هستی نشان داده تا جایی که گزاره نیست چنانچه کل نظام عرفانی او را شرح و بسط مقام شامخ انسان کامل بدانیم.

در جهت تبیین مشرب وحدت وجودی ابن عربی، ذکر این نکته ضروری است که تقریرهای مختلف و متنوعی که بعضاً با یکدیگر در تقابل هستند از معنا و مفهوم وحدت وجود ارائه شده است. اما در میان تمامی این قرائت‌ها ابن عربی و جریان عرفان و تصوّف را می‌توان به آن تقریری منسوب دانست که برای تبیین و توجیه کثرات عالم، وجود و موجود را واحد انگاشته و از آنجا که حقیقت وجود را امری واحد و شخصی می‌دانند، قائل به مشکک بودن حقیقت وجود نیستند. به بیان دیگر از منظر ایشان تکثر تنها و تنها امری اعتباری است. عرفاء و صوفیه قائل به وحدت وجود و موجود بوده و نقطه نظراتشان در تبیین تشکیک در مراتب ظهور و به‌طور کلی در این تقریر مورد توجه است.

تقسیمات وجود به تام و ناقص یا به واجب و ممکن بی‌معنی است چون جز وجود دیاری نیست. پس همه موجودات و پدیده‌های عالم هستی، محل تجلی و ظهور (مجالی و مظاهر) همان هستی واحدند یا به تعبیر دیگر به حکم: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»، شئون مختلف و تعینات متعدد جهان، همه جلوه‌های مختلف حقیقت واحدند. به عبارت دیگر هرچه در جهان هست، همه وحدت محض (و لذا خیر محض) است و هیچ دویی و دوگانگی بین موجودات و پدیده‌های عالم نیست. یعنی جهان سراسر، پرتو، فروغ، عکس، سایه و ظل حقیقت وجود واحد است نه آنکه جدای از وجود، از خود وجودی داشته باشد (امین، ۱۳۷۶: ۲۰).

این رویکرد حتی بین شارحان آثار ابن عربی نیز شاخص است. سیدحیدر آملی از شارحان و پیروان شیعه مذهب ابن عربی نیز بر همین ایده و نظر تأکید دارد و معتقد است «پس ... جز خدای و اسماء و صفات و کمالات و خصوصیات وی، چیزی در وجود نیست و مظاهر و خلق و عالم، فقط امری اعتباری و وجودی مجازی ... است» (آملی، ۱۳۶۸: ۶۶۷).^۳

از میان مباحث عمیق و متنوع حکمی و عرفانی که ابن عربی طرح کرده، معنا و مفهوم کلمه «فَصّ» که هم بر تارک اثر سترگ او دیده می‌شود و هم بر عنوان هر یک از فصول این کتاب نهاده شده، ارتباطی بس عمیق با انسان و جایگاه او در نظام آفرینش دارد. پیروان و شارحان اندیشه او نیز با درک این مهم، توجهی وسیع به این ارتباط نشان داده‌اند.

صائن‌الدین ابن‌ترکه (۸۳۵م) معتقد است که یکی از ویژگی‌های فصّ در بر داشتن دو قوس انگشتر و مشتمل بر احدیت جمع دایره انگشتری است (۱۳۷۸: ۶۲/۱). وی با تشبیه حلقه انگشتری به دایره وجود که مشتمل بر دو قوس و خوب و امکان است، نگین انگشتری را عامل و سبب وحدت این دو قوس و در نتیجه مماثل مرتبه احدیت جمع دایره وجود می‌داند. عبدالرحمن جامی (۸۹۸م) در کتاب نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص و در ذیل «معنی فص و حکمت و دلیل اختصاص این حکمت به آدم» در مورد معنا و مفهوم احدیت جمع چنین متذکر می‌گردد:

مراد از احدیت جمع اشیای متعدد، یا آن امر کلی است که همه افراد را در بر می‌گیرد همان‌گونه که - محض نمونه - گفته می‌شود: «حقیقت انسانیت، احدیت جمع زید و عمر و بکر و دیگر افراد انسان است، یا مراد، کل مشتمل بر اجزا است چنان‌که - محض نمونه - می‌گویند: خانه، احدیت جمع سقف و دیوارها است، و به‌طور کلی هر چیز که مایه اتحاد امور متکثر شود، احدیت جمع آن‌ها است» (جامی، ۱۳۷۰: ۸۲).

در نتیجه، «فصّ حکمت الهی» عبارت است از خلاصه علوم و معارفی که متعلق به مرتبه الهیت بوده و محل انتقاش آن‌ها قلب انسان کامل است (همان) و مرتبه الهیت، احدیت جمع اسماء و صفات الهی است (جامی، ۱۴۲۵: ۴۹).

نسبت میان انسان و جهان بنا به صدور هر دو از مرتبه الهیت البته یکی به اجمال و دیگری به تفصیل سبب شده که ابن عربی در کنار بحث انسان، به عالم و نسبت و تناظر آن با انسان نیز توجه نشان دهد. وی در تبیین تناظر میان انسان و جهان در کتاب فصوص‌الحکم که چکیده و عصاره دستگاه حکمی - عرفانی اوست، در فصّ اول «فصّ حکمة إلهية في كلمة آدمية» تناظر عالم و آدم را مبتنی بر دو رکن الهیت و آدمیت تشریح می‌کند. در این فصّ، عالم، آئینه اسماء و صفات حق است و بر همین اساس «امر اقتضا کرد که آئینه عالم صیقل یابد و آدم عین صیقل آن آئینه و روح آن صورت

۳. و الغرض أنه ليس في الوجود الا هو و مظاهره المسماة بالخلق و العام و غير ذلك، و ان كان له في كل مظهر حكم دون غيره بحسب الأسماء و الصفات و الكمالات، كما تقرّر في الأصل المستخرجة.

بود و ملائکه از جمله قوای آن بودند. و از این صورت عالم در اصطلاح قوم به انسان کبیر تعبیر شده است» (ابن عربی، ۲۰۱۸: ۴۹/۱).

انسان کون و هستی جامعی است که متصف به وجود است و با وجود این که انسان و عالم هر دو تجلیات اجمالی و تفصیلی اسماء و صفات حق هستند اما تنها این انسان است که به وجود اتصاف یافته و دو تفاوت بسیار مهم با عالم دارد. تفاوت اول اجتماع حقایق اسمائیه و صفاتیه در انسان و پراکندگی و کثرت آن در پهنه هستی است. به بیان دیگر آنچه که در هستی پراکنده است در انسان مجتمع می‌گردد. اما تفاوت دوم این است که در میان موجودات عالم این تنها انسان است که متصف به وجود بوده و به بیان دیگر این انسان است که از وجود موجود شده و عالم از عدم ایجاد گشته است. در مورد تفاوت اول، ابن عربی در باب ۷۳ کتاب فتوحات مکیه می‌نویسد: «انسان بر صورت اسم الله که متضمن جمیع اسماء الهیه است خارج شده و علی‌رغم جرم صغیرش متضمن جمیع معانی است و حتی اگر از همین اندازه نیز صغیرتر می‌بود حقیقت انسانیت از او زایل نمی‌شد چرا که صغار و کبار خدشه‌ای به حقیقت یک موجود وارد نمی‌کنند» (۲۰۱۱: ۱۲۴/۲). همچنین در باب ۳۶۹ بر آن است که «حقایقی که انسان همه آن‌ها را در بر دارد، در عالم پراکنده بودند. خدا آن‌ها را از همه جای عالم فرا خواند. همه با هم جمع شدند و از جمعیت آن‌ها انسان پدید آمد که خزانه آن‌هاست» (همان: ۳۹۰/۳). تفاوت انسان و عالم در این است که انسان مسبوق به وجود است در حالی که حقایق عالم از عدم به وجود آمده‌اند. به بیان دیگر از نظر ابن عربی انسان از وجود به وجود خارج شده است در حالی که خروج عالم از عدم بوده و میان انسان و عالم تفاوتی به میزان فاصله میان وجود و عدم است. در نتیجه «همه عالم از عدم به وجود آمده، مگر انسان؛ زیرا او از وجود به وجود آمده است. از وجودی متفرق به وجودی جامع. پس تطور حال او از افتراق به اجتماع است در حالی که تطور حال عالم از عدم به وجود است. پس میان انسان و عالم، به اندازه فاصله میان وجود و عدم، شکاف است. از این رو [باید گفت:] لیس کمثل الانسان من العالم شیء»^۴ (همان).

بر خلاف ابن عربی که به فرد انسان توجهی نشان نمی‌دهد، تمام دغدغه کیرکگور تک‌تک افراد بشر است. به بیان دیگر، ابن عربی حتی آن هنگام که بر عنوان هر یک از فصول اثر خود نام یکی از انبیاء را می‌نهد، یک فرد مشخص و متعین تاریخی را مد نظر ندارد بلکه فی‌المثل ابراهیم رمزی است برای نوع انسان کامل که همه پیامبران، رسولان و اولیاء، افراد آنند. انسان کامل در دیدگاه ابن عربی مجلای تام و فراگیر همه اسماء و صفات الهی است (عفیفی، ۱۳۹۲: ۱۰۷)، اما نباید از نظر دور

۴. و لهذا يتجلى في كل صورة فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلا الإنسان وحده فإنه ظهر من وجود إلى وجود من وجود فرق إلى وجود جمع فتغير عليه الحال من افتراق إلى اجتماع و العالم تغير عليه الحال من عدم إلى وجود فبين الإنسان و العالم ما بين الوجود و العدم و لهذا لیس کمثل الانسان من العالم شیء.

داشت که قطعاً تناظری میان آن شخص متعین تاریخی و حقایقی که شیخ اکبر در پی طرح آن است، وجود دارد.

اگزیستانسیالیسم جریانی فلسفی و ادبی است که پایه آن بر آزادی فردی، مسئولیت و نیز عمل و انتخاب است. از دیدگاه اگزیستانسیالیسم، هر انسان وجودی یگانه است که خودش روشن‌کننده سرنوشت خویش است. با توجه به تأکید فلسفه‌های اگزیستانس بر وجود انسان، ریشه تاریخی این فلسفه را تا سقراط یا آگوستین می‌توان پی گرفت، اما سورن کیرکگور^۵ (۱۸۵۵ - ۱۸۱۳م) فیلسوف و متأله دانمارکی را پدر اگزیستانسیالیسم دانسته‌اند. ژان پل سارتر^۶ در سخنرانی عمومی خود با عنوان اگزیستانسیالیسم و اومانیزم که امروزه در قالب کتابی با عنوان اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر به چاپ رسیده، دو جریان مختلف را برای اگزیستانسیالیسم برشمرد: مسیحی و ملحد. از کارل یاسپرس^۷ و گابریل مارسل^۸ کاتولیک مذهب به‌عنوان نمایندگان اگزیستانسیالیسم مسیحی و از هایدگر و خودش به‌عنوان نمایندگان اگزیستانسیالیسم ملحد نام برد. هرچند هایدگر با این‌که مسیحی نبود اصلاً خوش نمی‌داشت که به‌عنوان یک ملحد شناخته شود (کاپلستون، ۱۳۹۶: ۴۰۳/۹). تفاوت اساسی بین اگزیستانسیالیسم دینی و الحادی در این است که مارسل و اشخاصی مانند او بر این باورند که انسان «تنها» است و روابط او با جهان و دیگران و خداوند قطع شده و «وجودی» که ما می‌گوییم «وجود» انسان فردی است، که بین این انسان و آن وجود متعالی که خداوند باشد، خندق و شکافی هست که انسان باید از آن بجهد و آنچه به انسان به‌عنوان یک موجود زنده ارزش می‌دهد، همین پرش از یک سو به سوی دیگر است؛ درحقیقت معتقداند که دین یگانه راه و درست‌ترین شیوه برای زندگی است. از آنجاکه دین بر تلاش و حرکت انسان به سمت پاکی و شکست‌دادن نفس تأکید دارد و باعث استعلا و وجود انسان می‌شود، اگزیستانسیالیست‌های دینی مانند کیرکگور یگانه راه مناسب برای سعادت انسان را دین می‌دانند درحالی‌که سارتر و پیروانش معتقداند که ارزش انسان در تحمل «نیستی» است (مک‌کواری، ۱۳۹۹: ۱۸۹). با وجود آن‌که نگاه انواع جریان‌های مختلف اگزیستانسیالیستی به انسان نگاهی متفاوت است، در مجموع می‌توان گفت که انسان، احوال و سرنوشت او فصل مشترک عرفان ابن عربی و جریان اگزیستانسیالیسم بالأخص نزد کیرکگور است. او بود که حیات فکری اروپا را در طول قرن بیستم شکل داد و تأثیری عمیق بر فیلسوفانی چون هایدگر، سارتر و ویتگنشتاین نهاد. البته خود وی چندان مایل نبود که خود را فیلسوف بخواند. در واقع، یکی از اصلی‌ترین چالش‌های او با فیلسوفان هم‌عصرش که عمدتاً هگلی‌های مقیم اسکانندیناوی بودند این بود که از نظر وی آن‌ها می‌کوشیدند ژرفا و پیچیدگی اگزیستانس بشر را به مجموعه‌ای از

5 . Søren Kierkegaard

6 . Jean-Paul Sartre (1905 – 1980)

7 . Karl Jaspers (1883 – 1969)

8 . Gabriel Marcel (1889 – 1973)

مفاهیم انتزاعی برگردانند، و با کنار هم نهادن آن‌ها یک نظام عقلانی بسازند (Carlisle, 2007: 1). کیرکگور عمیقاً معتقد بود که فلسفه نباید خود را به پای نظریه‌های انتزاعی هزینه کند، بلکه لازم است به پرسش‌هایی اهتمام ورزد که هر اگزیستانسی با آن مواجه است: آزادی خود را چگونه باید به کار گیرم؟ چه پاسخی به رنج بدهم؟ چگونه نسبت به خودم و دیگران صادق باشم؟ چگونه یک زندگی معنادار و ارزشمند در پیش بگیرم؟ (ibid)

فیلسوفان اگزیستانسیالیست در پاره‌ای از مسائل اتفاق نظر دارند اما در تعداد این مسائل اختلاف نظر وجود دارد. فردریک کاپلستون در کتاب فلسفه معاصر و پل ادواردز ویراستار دایرة‌المعارف فلسفه چند مسئله را مطرح کرده‌اند که در میان آن‌ها «ضرورت خودشناسی» مورد توجه این پژوهش است. اگزیستانسیالیست‌ها به دنبال انسان‌شناسی فلسفی (Anthropology) یا تجربی نیستند؛ آن‌ها به دنبال خودشناسی هستند و دغدغه همه آن‌ها خودشناسی است. مسئله‌ای که به انواع و انحاء مختلف مورد توجه و رجوع گسترده ابن عربی در آثار مختلفی از جمله فتوحات مکیه نیز قرار گرفته و شرح و تأویل روایات مشهور «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» در مواضع مختلفی از آثار او دیده می‌شود. هر چند نتایجی که ابن عربی و فلاسفه اگزیستانسیال از توجه به ضرورت خودشناسی گرفته‌اند با یک‌دیگر متفاوت است.

از نظر کیرکگور سقراط اولین کسی بود که ارزش فرد را تشخیص داد و دریافت که حقیقت نیز حاوی این بُعد ذهنی است. به همین سبب وی به نقل از هگل، از سقراط به‌عنوان «بنیان‌گذار اخلاق» به معنای اخلاق سوپروکتیو، در مقابل اخلاق عینی [Sittlichkeit] یاد می‌کند (Stewart, 2015: 53). این دیدگاه، سقراط را به الگوی کار کیرکگور تبدیل کرد، زیرا سقراط با شناخت بُعد ذهنی انسان‌ها در رابطه با حقیقت، چارچوبی برای ایده ایمان مسیحی به‌عنوان چیزی ذهنی در مقابل مجموعه‌ای از جزئیات یا آموزه‌های عینی، به کیرکگور ارائه داد. از نظر او تأکید بر امر عقلانی و تعقیب حقیقت عینی، که تا آن زمان بر سنت فلسفی غرب سیطره داشت و در نظام فلسفی هگل و پیروان و شارحان او به اوج رسیده بود، محدودیت‌های عقل و عینیت را نادیده می‌گیرد (Anderson, 1999: 25). کیرکگور شور و ذهنیت را لازمه عمل از یک سو و یافتن چیزی که بتوان به خاطرش زندگی کرد و مُرد از سوی دیگر می‌دانست. ذهنیت از نظر او داشتن چیزی در ذهن و عمل کردن به آن است. همین جانب‌داری سفت و سخت او از دو رکن ذهنیت و عمل است که از یک طرف او را به سوپروکتیویسم کانتی نزدیک می‌کند و حتی در مظان نوعی نسبی‌گرایی و شکاکیت هیومی قرار می‌دهد و از طرف دیگر عمل را به فصل مشترک نظام فکری او و سنت فلسفی پراگماتیسم بدل می‌کند (Evans, 2009: 64).

آن‌چه انسان واقعاً نیاز دارد این است که اطمینان حاصل کند از این‌که چه باید بکند، نه این‌که چه باید بداند، الا از آن جهت که مقدم بر هر عملی باید چیزهایی را بداند. از معبر همین نگاه نسبت به حقیقت ذهنی بود که کیرکگور به مسئله ایمان می‌نگریست. «معنای مسیحیت» همان معنایی بود که مسیحی‌بودن برای خود من و برای زندگانی من دارد، نه انبوهی از اصول عقاید و شهادت‌ها که بر

زبان و قلم جاری می‌شوند و تعاریفی که متألهان و متکلمان از اصول دین مطرح می‌کنند. درست از همین روی در رد قرآنتی که هگل از مسیحیت ارائه کرده بود، مسیحیت را در مقام ایمانی که هستی شخص و فرد را زیر و رو می‌کند، در برابر مسیحیتی گذاشت که تا حد لحظه‌ای وجودی در سیر تکامل نظام هگلی نزول کرده بود (Caputo, 2008: 12-13). کیرکگور در مسیحیت حقیقتی را یافت که به زندگی او و ایده‌ای که مایل بود برای آن زندگی کند و بمیرد معنا و هدف می‌بخشید. در واقع مقوله شخص منفرد [den Enkelte] مقوله اصلی زندگی و اندیشه کیرکگور بود که برای او «اصل مسیحیت» و «ایده واحد» را شکل می‌داد و کل نظام فکری او را در بر می‌گرفت (Walsh, 2009: 1).

در واقع تمام آن‌چه که کیرکگور درباره حقیقت ذهنی، ایمان، عمل، مسئولیت، انتخاب و پاسخگویی طرح می‌کند از مبدئی واحد سرچشمه می‌گیرند و آن «فردگرایی» است. بر خلاف ابن عربی که بالأخص در نظریه انسان کامل به فرد توجهی نشان نمی‌دهد، اهمیت افراد بشر برای کیرکگور تا آن‌جاست که در سال ۱۸۳۵ در دفتر یادداشت‌های خود به شکلی وصیت‌گونه نوشت که «اگر قرار بود بر سنگ گورم نوشته‌ای حک شود، می‌گفتم بنویسید: آن فرد» (Kierkegaard, 1973: 258). به همین جهت، مهم‌ترین چیزی که درباره کیرکگور می‌توان گفت این است که او یک فردگراست. به عقیده وی، یگانه وجود مهم «فرد زنده» است، و هرچه می‌نوشت به قصد تلاش برای کمک به فرد زنده بود تا بتواند یک زندگی معنادار و مثمر ثمر داشته باشد. او امکان یافتن راه‌حلی جمعی و اجتماعی برای مسئله چگونه زیستن زندگی شخصی را نفی می‌کند. هر فردی به تنهایی باید دست به انتخاب مسیر زندگی خود بزند و در برابر این انتخاب نیز پاسخگو باشد. فردگرایی در اندیشه کیرکگور نوعی دیگر از تقابل او با نظام هگلی است. چراکه هگل آشکارا جمع‌گرایی بود که در فلسفه و نظام فکری که بنیان‌گذاری کرد «فرد بودن چیزی است که دورانش به سر رسیده است، و هر فیلسوف نظری، خود را با بشریت در کلیت یک می‌کند، و بدین ترتیب چیزی بی‌نهایت بزرگ می‌شود - و در عین حال هیچ» (Kierkegaard, 1999: 1/124). البته بعضاً میان فردگرایی و خودخواهی اخلاقی بالأخص در فلسفه کیرکگور خلط صورت می‌گیرد و دلیل آن نیز تقابل این دو مفهوم با «جمع‌گرایی» است. جدال و تقابل فردگرایی و جمع‌گرایی بر سر پاسخ به این پرسش شکل می‌گیرد که واحد بنیادین اجتماع، انسان منفرد خاص است یا گروه انسان‌ها؟ پاسخ جامعه‌شناسان به این پرسش، گروه انسان‌ها است و معتقداند تمرکز بر افراد خاص بیهوده و خطا است چراکه انسان ذاتاً موجودی مدنی الطبع است. بر اساس این دیدگاه «ما خومان را خلق نمی‌کنیم... انسان هر چه دارد از جامعه‌ای دارد که به او شکل بخشیده است» (Bellah & others, 1985: 295). در مقابل، کیرکگور معتقد بود در زندگی واقعی، چیزی به نام انسان جمعی وجود ندارد، هرآن‌چه هست فقط افراد هستند. البته نباید از نظر دور داشت که دیدگاه ابن عربی و کیرکگور نسبت به انسان در نگرشی که به عرفان اسلامی و سنت مسیحی دارند نیز ریشه دارد. ابن عربی به‌عنوان حکیم و عارف پیر و دینی که پیام آن چکیده و عصاره تمام حقایق ادیان گذشته است مکتبی را بنیاد می‌نهد که قرن‌ها بعد به

تکیه‌گاهی مستحکم برای شرح و بسط نظریه «وحدت متعالی ادیان» و «حکمت خالده» بدل می‌شود. مکتبی که تمام ماسوای حق را جلوه‌ای از جلوات و مظهر اسمی از اسماء و صفات حق متعال می‌بیند. در مقابل توجه و تأکید بر فردانیت عیسی مسیح^(ع) در مقام کلمه متجسد بدون شک رکن رکن الهیات مسیحی و احتمالاً منشأ توجه کیرکگور به افراد انسان است. فردانیتی که سبب شد ابن عربی در فتوحات مکیه اوج‌گیری هنر نقاشی نزد بیزانسیان را محصول اعتقاد آنان به «فردانیت مسیح» در توجه به توحید بداند. از سوی دیگر نگاهی که کیرکگور به انسان دارد متأثر از دیدگاه اگزستانسیالیستی اوست. چرا که انتخاب، عمل، اختیار و آزادی فصل مشترک دیدگاه فیلسوفان اگزستانسیالیست به انسان و اگزستانس بشری، صرف نظر از باور یا عدم باور به وجود خداوند است.

۳. قربانی فرزند به دست ابراهیم در روایت ابن عربی و کیرکگور

ابن عربی در سه فصّ پشت سر هم از کتاب فصوص الحکم به انحاء مختلف، به ابراهیم توجه نشان می‌دهد و او را مدخلی برای طرح و بسط مباحث مختلف در نظر می‌گیرد. در فص ادریسی (فصّ چهارم)، معتقد است که ابراهیم و فرزند او صرفاً در ظاهر دو شخص جدا از هم بودند، اما در واقع، فرزند چیزی جز سرّ باطن پدر نیست. ابراهیم و فرزند او که می‌خواست قربانی کند و گوسفندی که فدیه فرزند ابراهیم شد جملگی عین یکدیگر بودند. همان‌گونه که یک (واحد) بر حسب مراتب به صورت اعداد در می‌آید، ذات یگانه حق نیز بر حسب نسب و اضافات به صورت خلق جلوه‌گر می‌شود (ابن عربی، ۲۰۱۸: ۷۸/۱). دیدگاه ابن عربی در باب نسبت واحد با سایر اعداد و سریان واحد در تمامی اعداد در مقام تمثیلی که در پی تبیین کیفیت صدور کثرت از وحدت و یا تجلی وحدت در کثرت است، آشکارا تقریری از دیدگاه اخوان الصفا بالآخر در بخش ریاضیات الرسائل است. در فصّ ابراهیمی (فصّ پنجم) که عنوان «فصّ حکمة مهیمیه فی کلمة ابراهیمیه» بر آن نهاده شده، مهیم به معنای سرگشته و شیدا و هایم و هیمان به معنای کسی که در عشق و شوریدگی به دیوانه‌ها می‌ماند، از یک ریشه مشتق شده‌اند. دیدگاهی که شاید تا حدودی ابن عربی و کیرکگور را به یک‌دیگر نزدیک کند. اما تأویلی که بار دیگر ابن عربی را از جریان مرسوم در عرفان و حکمت اسلامی جدا می‌کند توجه به صفت خلیل در ابراهیم است. از نظر ابن عربی خلیل، نه از «خَلَّة» بلکه از «تَخَلُّل» مشتق شده است. به معنی سریان یافتن و نفوذ چیزی در چیز دیگر، و ابراهیم از آن رو خلیل نامیده شده است که صفات الهی در او راه یافته و در سراسر وجودش سریان پیدا کرده بود (همان: ۸۱). این مدخلی است برای طرح مباحث غریب و چالش‌برانگیز در وحدت وجود ابن عربی که بر بنیاد آن این سؤال طرح می‌شود که آیا این حق است که در خلق نفوذ پیدا کرده و یا بالعکس؟ دو فصّ ششم (فصّ اسحاقی) و نهم (فصّ یوسفی) را به لحاظ مضمونی می‌توان مکمل یک‌دیگر در نظر گرفت. در هر دو فصّ محوریت با مباحث رؤیا، خیال مطلق و مقید و وحی و الهام نبوی است. ابن عربی برای

تتقیح بحث خود، در ابتدای فصّ نهم به روایتی از یکی از همسران پیامبر اسلام (ص) اشاره می‌کند که «اول چیزی از وحی که بر رسول خدا ظاهر شد رؤیای صادقه بود و آن حضرت هر خواب که می‌دید در عالم عیان چون سپیده صبح پیدا می‌آمد»^۹ (همان: ۹۹).

نخستین ابیات فصّ ششم که عیناً در باب ۷۰ از کتاب فتوحات مکیه نیز در بحث زکات گوسفند تکرار شده حامل و حاوی این پرسش اساسی است که چگونه یک گوسفند می‌تواند برای قربانی از پیامبری به عظمت اسحاق نیابت کند و چرا با وجود قدر بیشتر، شتر به عنوان فدیة اعطا نشد و اساساً چه مناسبتی میان گوسفند و اسحاق بود؟ قیصری در شرح این ابیات بر آن است که در این ابیات راز توحید نهفته است. چرا که «وجود در صورت گوسفند ظاهر است، پس نیابت جز از نفس خودش نکرد، و فدای از آن، جز نفس خودش را که در صورت گوسفندی ظاهر است نداد، بنابراین در دو طرف، مساوات حاصل گردید» (قیصری، ۱۳۸۶: ۶۰۹). در نتیجه گوسفند و اسحاق هر دو مظهر حق هستند و وجه اشتراک آن‌ها در قربانی، انقیاد و تسلیم محض است و همین رمز اعطای گوسفند از جانب خدا به عنوان فدیة است. درجه‌بندی قربانی در این ابیات مقدمه‌ای است برای ورود به بحث مراتب موجودات. با این توضیح که مستند به فصّ ادیسی که پدر و فرزند را دو جلوه از حقیقتی واحد دانست، اسحاق، نفس ابراهیم و قربانی او چیزی جز قربانی نفس ابراهیم نبود. تعبیری که واجد ظریفه و ایهامی لطیف و دقیق است. اگر نفس به صورت مفهومی اخلاقی در نظر گرفته شود از ابراهیم خواسته شد تا آن چه را که بدان دل بسته قربانی کند (این تعبیر با قرائت تورات نیز هماهنگ است). اما اگر مطابق قرائت ابن عربی اسحاق را نفس ابراهیم در نظر بگیریم، در واقع از ابراهیم خواسته شد خودش را قربانی کند.

ابراهیم در عالم رؤیا می‌بیند که در حال ذبح فرزند است و همین رؤیاست که باب ورود به بحث خیال مطلق (منفصل) و مقید (متصل) را باز می‌کند. اساساً بحث خیال مطابق الگویی که ابن عربی در فصّ ششم در پی طرح آن است در نهایت مثلی را تشکیل می‌دهد که سه رأس آن عبارتند از: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و وحی و الهام پیامبرانه (عقیفی، ۱۳۹۲: ۱۲۱).

ابن عربی هم‌چون جمهور حکما و عرفای مسلمان رؤیای ابراهیم را یک آزمون و ابتلا می‌دانست، اما موضوع این آزمون است که او را در برابر قرائت‌های مرسوم در عرفان اسلامی از یک سو و در برابر کیرکگور از سوی دیگر قرار قرار می‌دهد. از دیدگاه اکثر قریب به اتفاق حکمای مسلمان و کیرکگور، موضوع این آزمون ایمان و «عَمَل» ابراهیم بود. عملی که معنای اگزستانسیالیستی آن را نیز شامل می‌شود. اما از دیدگاه ابن عربی، این «عِلْم» ابراهیم بود که به محک آزمون سنجیده شد و ابراهیم نه تنها از آن سربلند خارج نشد بلکه مردود نیز شد؛ علم تأویل رؤیا و صورت‌های خیالی. به

۹. اول ما بدیء به رسول الله صلی الله علیه و سلم من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا خرجت مثل فلق الصبح.

همین دلیل از نظر ابن عربی، گوسفند چیزی جز فدیۀ حق برای جبران خطای ابراهیم نبود. شاهد مثال این مدعا عین جملات شیخ اکبر است که از یک طرف خواب را «حضرت خیال» می‌داند و از طرف دیگر تأکید می‌کند که ابراهیم از تعبیر رؤیای خود غفلت کرد: «و المنام حضرة الخيال فلم يعبرها» (ابن عربی، ۲۰۱۸: ۸۵/۱). از نظر ابن عربی، ابراهیم، صورت رؤیای خود را تصدیق کرد و درصدد عمل به آن برآمد و برای همین قصد ذبح فرزند خود را داشت. آیه ۱۰۵ سوره «صافات» که خطاب به ابراهیم تأکید دارد که «رؤیای خویش را تصدیق کردی» ناظر به همین مطلب است. ابن عربی معتقد است که گوسفند، در صورت فرزند ابراهیم در عالم رؤیا ظاهر شد و ابراهیم از روی وهم آن را تصدیق کرد حال آن‌که تعبیر این رؤیا نزد خداوند همان گوسفند بود. شیخ اکبر عرفان اسلامی بر آن است که «تجلی صورتی در حضرت خیال، محتاج علم دیگری است که به وسیله آن بتوان دریافت که خداوند از آن صورت [که در خیال پیدا می‌شود] چه اراده فرموده است» (همان).

خداوند به ابراهیم خطاب می‌کند که «ای ابراهیم! رؤیا را تصدیق کردی» ولی نمی‌فرماید این‌که قربانی را همان پسر خود انگاشتی بر حقی. چراکه ابراهیم خواب را تعبیر نکرد و صرفاً به ظاهر آن آویخت در حالی که خواب را باید تعبیر کرد. عزیز مصر نیز به تعبیر ابن عربی و نصّ آیه ۴۳ سوره یوسف به معبران گفت: «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ»؛ ابن عربی بر «إِن كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ» تأکید می‌کند که معنی تعبیر، عبور از صورتی است که دیده شده به چیزی که به رؤیت نیامده است (همان).

اگر ابراهیم در رؤیای خود صادق بود، لاجرم فرزند را ذبح می‌کرد. او صورت رؤیت‌شده در خواب را عین فرزند انگاشته بود و حال آن‌که نزد پروردگار چنین نبود، بلکه ذبحی عظیم بود، اما در صورت فرزند ابراهیم. پس گوسفند فدیۀ خطای ابراهیم بود نه برای آن‌چه که در نفس الامر نزد خدا بود. در نتیجه نیروی حس ذبح را تصویر کرد و خیال فرزند ابراهیم را. پس از آن است که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ» (صافات: ۱۰۶). ابن عربی تعبیر امتحان آشکار در این آیه را معادل امتحان «ظاهر» لحاظ می‌کند. مقصود از این ابتلاء، امتحان ابراهیم در «علم» بود که آیا می‌داند موطن رؤیا اقتضای چه تعبیری دارد یا نه؟ نزد خداوند، موطن خیال، خواهان تعبیر است. ولی ابراهیم از این معنی غفلت کرد و حقّ این موطن را ادا نکرد و به همین دلیل رؤیای خود را تصدیق کرد (ابن عربی، ۲۰۱۸: ۸۶/۱).

این قرائت و تأویل این مسئله را آشکار می‌کند که آن‌چه خداوند از ابراهیم مطالبه کرده علم به تأویل صور خیالی است و نه فرزند. دقیقاً در همین جاست که دیدگاه‌های ابن عربی و کیرکگور تا حدودی به هم نزدیک می‌شوند. کیرکگور در کتاب ترس و لرز در مقطعی خود را به جای ابراهیم می‌نشانند تا بگویند اگر او به جای ابراهیم بود چه می‌کرد. او پس از ترسیم این موقعیت خیالی از خود و خواننده می‌پرسد «اما ابراهیم چه کرد؟ او نه چندان زود رسید نه چندان دیر. او بر خَرِ خویش

نشست و آهسته به راه افتاد. در همه این مدت او ایمان داشت، او ایمان داشت که خدا اسحاق را از او نمی‌خواهد، با این همه اگر او را می‌خواست آماده بود تا وی را قربانی کند» (کیرکگور، ۱۴۰۰ الف: ۶۰). شاهد مثال دیگر آن جاست که پس از رسیدن به میعادگاه هنگامی که اسحاق از پدر می‌پرسد پس بَرّه قربانی کجاست؟ ابراهیم پاسخ می‌گوید: «پسرم، خدا بره از برای قربانی سوختنی مهیا خواهد ساخت» (۲۲:۸).

یا این / یا آن و ترس و لرز مجموعه‌ای را در میان آثار کیرکگور تشکیل می‌دهند که در آن‌ها سه مرحله از حیاتِ «فرد» و یا سه «سپهرِ زندگی» ترسیم شده‌اند. از نظر کیرکگور، به تعداد آگزیستانس‌های بشری، طریقه‌سوژگی وجود دارد، زیرا هیچ دو انفسیتی عیناً شبیه به هم نیستند. اما میان سه نوع اصلی انفسیت تفاوت وجود دارد. مراد وی آن‌گاه که از شکل‌های زندگی انسان به‌عنوان «مراحل» سخن می‌گوید، آگزیستانس انسانی به نحوی تکامل‌یابنده است، به این معنی که طبیعی است که انسان‌ها به‌عنوان کودک از مرحله «زیباشناسی» آغاز و سپس با پیشرفت، به مرحله «اخلاقی» و در نهایت «دینی» می‌رسند (Evans, 2009: 68). از نظر کیرکگور این سپهرها جمع‌ناپذیرند و مجموعاً تمام امکان‌ها را در بر دارند. وی در تشریح جمع‌ناپذیری آن‌ها متذکر می‌شود که اگرچه ممکن است برای مدتی در آن واحد مطابق اصول دو سپهر، یا حتی هر سه سپهر، عمل کرد، اما سرانجام زمانی می‌رسد که باید میان اصول راهنمای این سه سپهر دست به «انتخاب» زد و یکی را انتخاب کرد. وقوع موقعیت‌های بحرانی انسان را مجبور می‌کنند دل به یکی از این سه سپهر سپرده و انتخاب خود را انجام دهد (Anderson, 1999: 45).

مرحله یا سپهر اول که مضمون اصلی جلد اول کتاب یا این / یا آن است، مرحله «زیباشناسی» است. مرحله‌ای که به تعبیر نویسنده خیالی بخشی از کتاب، قاضی ویلیام، «وجه زیباشناختی در وجود یک شخص آن وجهی است که او به لطف آن خودبه‌خود و بی‌واسطه هست آنچه که هست» (کیرکگور، ۱۴۰۰ ب: ۱۸۲/۲). سپهر زیباشناختی، «زیستن برای خود» است. در این سپهر آدمی صرفاً برای ارضای تمناهایی عاجل خود زندگی می‌کند و سراسر طول مدت حیات خود را وقف ارضای امیال خود می‌کند. دو وجه «بی‌واسطه» و «متأملانه» در این سپهر از یک‌دیگر قابل تفکیک هستند که دون ژوان (Don Juan) مظهر زیباشناسی بی‌واسطه و فاست (Faust) که شخصیتی بسیار متفکر است، نماد زیباشناس متأمل خواهد بود (همان: ۲۲۹-۲۳۹). «خاطرات اغواگر» که مضمون اصلی جلد اول یا این / یا آن در ترسیم سپهر زیباشناسی است، داستان اغفال دختری جوان و معصوم به نام کوردلیا (Cordelia) است که توسط زیباپرست لذت‌جویی به نام یوهانس (Johannes) اغوا می‌شود. این داستان، حاوی جزئیات بسیاری از رابطه عاشقانه کیرکگور با رگینه اولسن است.

در جلد دوم یا این / یا آن است که شاهد گذار از حیات زیباشناسی به حیات اخلاقی هستیم. مضمون اصلی و فراگیر این جلد، نامه‌های قاضی ویلیام به فرد زیباپرست در تبیین و توجیه تفوق حیات اخلاقی بر زیباشناختی است. سپهر اخلاقی، سپهری است که در آن فرد به حدّ اعلای خیر

عمومی و همگانی می‌اندیشد و نه صرفاً خیر یا امیال خودش. حیات اخلاقی مستلزم توجه به دیگران و اعمالی است که خیر و صلاح همگانی را در پی داشته باشد. در زندگی اخلاقی، فرد بر اساس همگانی‌ها، مطلق‌ها و خیر و شر می‌اندیشد و نه بر حسب امیال و مطامع خود. به بیان دیگر فرد در این زندگی تابع مشترکات است (Anderson, 1999: 47). در این مجلد کیرکگور مخاطب خود را با «خویشتن هستی‌مند» آشنا می‌کند که مظهر تحوّل عمیق در فهم فلسفی «خود» (Self) است. مفهومی که بدون شک کیرکگور در اخذ و بسط آن بیش از هر فیلسوف دیگری، وامدار فیثته^{۱۰} است. تصویر تازه‌ای که از «خود» در یا این/یا آن ترسیم می‌شود زیربنای فهم هایدگر از خویشتن هستی‌مند در کتاب هستی و زمان گردید. از نظر کیرکگور زیباپرست بی‌خویشتن است زیرا در حیات او اثری از انتخابی قاطع نیست، انتخابی که معنادارترین مصداقش پیوند زناشویی است. «لحظه»، که در هستی و زمان نیز نقشی محوری دارد، قطعه‌ای بریده از زمان نیست که روی گلدانی یونانی نقش بسته و منجمد شده باشد بلکه لحظه انتخاب یا همان لحظه حقیقت است که از پابندی پایدار به پیمان سرشار شده است (Caputo, 2008: 37). در مجموع، تقابل حیات لاقید و متعهدانه، عشق روماتیک و عشق زناشویی، زمان و ابدیت و نیز تکرار و یادآوری، تماثیلی هستند که برای نمایش سپهر اخلاقی که ابعاد آن در جلد دوم یا این/یا آن نشان داده شده، به کار گرفته شده‌اند.

کیرکگور بر خلاف فیلسوفان و متألهان پیش از خود، سپهر دینی را ذاتاً غیرعقلانی می‌داند. از نظر وی انسان به خدا ایمان می‌آورد، علی‌رغم و حتی عملاً به دلیل محال یا پرادوکسیکال بودن ماهیت ایمان. ایمانی که اکتساب آن محصول یک تصمیم شخصی است و بدون خطرکردن به دست نمی‌آید. «شهبسوار ایمان» (The knight of faith)، قهرمان سپهر دینی است که فرازهای پایانی یا این/یا آن و نیز سراسر ترس و لرز به آن اختصاص یافته است. این همان مرحله‌ای است که فرد پس از اقدام به «حرکت مضاعف» (Double movement)، مرتبه ترک نامتناهی را پشت سر می‌گذارد و خود را برتر از «شهبسوار ترک نامتناهی»^{۱۱} به قلّه ایمان می‌رساند. اولین تفاوت بین ترک نامتناهی و ایمان به موضوع کلی مهمی مربوط می‌شود که کیرکگور آن را «درون‌بودگی» (Inwardness) ایمان می‌نامد (Lippitt, 2015: 42). ترک نامتناهی، پاسخ شهبسوار ایمان به مقوله «رنج» و توجیه‌ناپذیری اعتقاد توأمان به خدای خیر و «مسئله شر» است. تناقضی که بر اعتقاد به خدای خیر و تجربه فراگیر رنج تأکید کرده و حتی آن را تشدید می‌کند. به نظر می‌رسد کیرکگور در انتخاب عنوان کتاب ترس و لرز از یک طرف به وضعیت ابراهیم پس از دریافت امر پروردگار به قربانی فرزندش نظر دارد و از طرف دیگر عنوانی است که از متن نامه پولس به فیلیپیان اقتباس شده است: «پس بدین سان، ای عزیزانم، با این اطاعتی که همواره از خویش نشان داده‌اید، [...]، بهر تحقق نجات خویش، با «ترس و لرز»، کار کنید» (۲: ۱۳-۱۲). ترس و لرز که عنوان فرعی آن تغزل دیالکتیکی است، یعنی ترس و لرز ابراهیم.

10. Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814)

11. The knights of infinite resignation

اما نکته کلی مرتبط در این جا، ارتباط صریح عبارت «ترس و لرز» با وعده نجات در مسیحیت است. تمثیلی که کیرکگور در همان صفحه اول و ذیل عناوین اصلی و فرعی کتاب از فیلسوف آلمانی سده هجدهم، یوهان گنورگ هامان^{۱۲}، نقل می کند بر خواننده آشکار می سازد که پیام کتاب را هر کسی متوجه نشود یک نفر هست که آن را در یابد: رگینه اولسن. «آن چه را تارکینیوس (Lucius Tarquinius Superbus) بزرگ با [قطع] سرهای خشخاش در باغش بیان کرد، پسرش فهمید اما قاصد نفهمید» (کیرکگور، ۱۴۰۰ الف: ۲۹).

در گذار از سپهر اخلاقی به سپهر دینی که به صورت گذار از این / یا آن به ترس و لرز نمودار می گردد، کیرکگور یک بار دیگر متعرض دیدگاه هگل در باب دین و ماهیت ایمان مسیحی می شود و در آن چه از ایمان ابراهیم ترسیم کرده گویی عنوان یا این / یا آن را با عطف نظر به مقوله ایمان، به یا هگل / یا ابراهیم بدل می کند. در واقع ابراهیم پاسخ نقضی به عقل گرایی هگلی است که کیرکگور را در مظان اتهام عقل ستیزی قرار می دهد. او نمونه ای است از اوصاف اصالت، صداقت و وفاداری که مشخصه های شکل اگزیستانسیال و سوژکتیو حقیقت اند و کیرکگور نسبت به دانش های ابژکتیو یا عینی بسیار به آن ها ارجح می نهد (Carlisle, 2007: 116). ایمان در سپهر اندیشه فیلسوف دانمارکی مفهومی است که اصالتاً دارای ابعاد اگزیستانسیالیستی است و با مفاهیمی و مضامینی هم چون «رنج» و «اضطراب» گره خورده و کاملاً با آن ها عجین است (Krishek, 2015: 106).

بر خلاف ابن عربی که در تأویل و روایت او هیچ اثری از توجه به ابراهیم در مقام یک فرد دیده نمی شود، از آن جا که یکی از شاخصه های اساسی اگزیستانسیالیسم توجه به «احوال» انسان است، کیرکگور نیز احوال ابراهیم را در کانون توجه خود قرار داده و در میان تمامی این حالات و احوال یک حالت و وضعیت خاص را: «اضطراب»؛ تا جایی که معتقد است «بیان اخلاقی عمل ابراهیم این است که می خواست اسحاق را به قتل برساند؛ بیان مذهبی آن این است که می خواست اسحاق را قربانی کند؛ اما در همین تناقض اضطرابی که می تواند انسان را بی خواب کند، نهفته است، اما ابراهیم، بدون اضطراب اصلاً ابراهیم نیست» (کیرکگور، ۱۴۰۰ الف: ۵۴). توجه فیلسوف دانمارکی به مقوله اضطراب، معلول عطف نظر به بخشی از داستان ابراهیم به روایت عهدین است. بخشی که با اندکی تسامح می توان گفت که قرآن و روایات اسلامی به صورت کامل در مورد آن سکوت کرده اند و آن وضعیت ابراهیم در طی مدت سه روزی است که از خانه تا میعادگاه و یا همان کوه موریا پشت سر گذاشت. هر قدمی در این راه جلوه ای بود از ایمان ابراهیم و تسلیمش در پیشگاه خداوند: او هر لحظه می توانست بایستد یا بازگردد، و این بدان معناست که عزمش به اطاعت از خداوند پیوسته نوبه نو می شد. سفر ابراهیم تصویری انضمامی است از مفهوم «تکرار» نزد کیرکگور، زیرا هر قدمی

به پیش، نشانی است از تکرار ایمان. به این طریق، ایمان در طی زمان واجد ثبات می‌گردد: نه با در جازدن، بلکه از طریق «حرکت» و «صیروت» که هر دو از مفاهیم کلیدی اگزیستانسیالیسم هستند. با تفسیری که کیرکگور از داستان ابراهیم و اسحاق به دست می‌دهد، سه مسئله اساسی در قالب سه پرسش فلسفی سر بر می‌آورند: آیا تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی ممکن است؟ آیا تکلیفی مطلق در برابر خدا وجود دارد؟ آیا ابراهیم در پنهان داشتن مقصودش از سارا، از العازار و از اسحاق اخلاقاً قابل دفاع است؟ این سه مسئله، نتایج دیالکتیکی سرگذشت ابراهیم هستند و عظمت پارادوکس ایمان را به نمایش می‌گذارند (همان: ۸۱). تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی که کیرکگور مسئله یکم از کتاب ترس و لرز را به آن اختصاص داده و در طول آن مصرانه بر آن است که روایت، نباید به گونه‌ای تفسیر شود که اضطراب و ترس و لرز ابراهیم از آن حذف گردد، یگانه راهی است که عمل ابراهیم را هم توجیه‌پذیر و هم قابل ستایش می‌کند. غایت، یا به تعبیر یونانی آن، «تِلوس» (telos) که در این داستان، به طوری ورای وادی اخلاق اشاره داشته و چیزی جز ایمان نیست. هم‌چون کانت و هگل، امر اخلاقی برای کیرکگور نیز متصف به کلیت است؛ کلیتی که فرد را مکلف می‌کند در راستای تحصیل و تضمین منافع جمعی حرکت کند. تعلیق امر اخلاقی به شیوه‌ای غایت‌شناختی به معنای آن است که امر اخلاقی به خاطر امر دیگری که بیرون از سپهر اخلاقی قرار دارد، نادیده گرفته شود. غایتی که فراتر و خارج از سپهر اخلاق قرار دارد، فردی جزئی است در مقام ارتباط با خداوند؛ ایده‌ای که ذاتاً پارادوکسیکال و محال است. این فضیلت شخصی، مابه‌الافتراق شهسوار ترک نامتناهی و شهسوار ایمان است؛ زیرا «در حالی که عظمت قهرمان تراژدی در فضیلت اخلاقی اوست، عظمت ابراهیم به واسطه فضیلتی کاملاً شخصی است» (همان: ۸۷).

ابراهیم بر خلاف آگاممنون (Agamemnon) که برای نجات مردم خود یا به بیان دیگر برای مصلحت عمومی حاضر شد دختر خود ایفیژنی (Iphigeneia) را قربانی کند و به همین اعتبار به مقام قهرمان تراژدیک در فلسفه کیرکگور رسید، دست به حرکتی می‌زند که فراتر از کلی (سپهر اخلاقی)، حساب و کتاب بشری را پشت سر گذاشت و با ترک نامتناهی به رابطه‌ای تن به تن با خدا می‌رسد. همان پارادوکسی که سبب می‌شود فردی یگانه، برتر از کلی (اخلاق) باشد. این اساسی‌ترین پیام اخلاقی داستان ابراهیم است. از نظر کیرکگور قاعده اخلاقی جا برای استثنا باز می‌گذارد زیرا خداوند که واضع قانون اخلاق است می‌تواند هر قانون مفروضی را چنان که اراده کند معلق گرداند (Caputo, 2008: 46).

در قاموس سپهر دینی، شهسوار ایمان، همه‌چیز را ترک می‌کند اما آن‌ها را به لطف محال باز می‌یابد. این درست همان مرزی است که نویسنده مستعار ترس و لرز، یوهانس دو سیلنتیو، در مقام شهسوار ترک نامتناهی میان خود و ابراهیم ترسیم می‌کند. در واقع، ایمان و اعتقاد است که مرز مفارقت این دو شهسوار است. دو سیلنتیو در ترسیم موقعیتی خیالی که در آن خود را به جای ابراهیم نشانده به صراحت اذعان می‌کند که هرچند اگر او به انجام چنین رسالتی فراخوانده شده بود چندان بزدل

نبود که در خانه بماند و از انجام آن سرباز زند اما تفاوت او با ابراهیم آن است که ابراهیم در تمامی این مراحل ایمان داشت که اسحاق را به لطف قدرت الهی باز خواهد یافت و حتی او را بیش از پیش دوست خواهد داشت (کیرکگور، ۱۴۰۰ الف: ۵۹). در واقع تفاوت میان ابراهیم و دو سیلنتیو در یک چیز خلاصه می‌شود: شادی دوباره زیستن با اسحاق. کیرکگور به دو دلیل، عشق ابراهیم به اسحاق را عشقی ناکام نمی‌داند، نخست آن‌که عشق ابراهیم به اسحاق بر عشق او به خداوند شهادت داده و حاکی از آن است که اراده ابراهیم برای فداکردن ارزشمندترین چیزش از اصالت ایمان وی حکایت دارد، دقیقاً به این دلیل که اگر ابراهیم عاشق اسحاق نبود، قربانی کردن او نیز بی‌معنا می‌شد. او به خاطر خدا حاضر شد از همه چیزش دست بکشد زیرا اسحاق برای او همه چیز بود. دلیل دوم آن‌که او پیوسته ایمان داشت که اسحاق را به لطف مَحال باز خواهد یافت زیرا کماکان به وعده الهی ایمان داشت که پدر یک ملت خواهد شد. حتی اگر خداوند او را از کشتن اسحاق باز نمی‌داشت باز هم به طریقی ایمان داشت که اسحاق به او باز گردانده خواهد شد. کیرکگور هیچ تلاشی برای تعدیل و تلطیف صورت مخوف و اخلاقاً نکوهیده عمل ابراهیم نمی‌کند. او معتقد نیست که عمل ابراهیم قابل پذیرش است، بلکه درست بالعکس، ابراهیم ایمان خود را با اقدام به عملی مطلقاً غیر قابل قبول به اثبات رساند (Carlisle, 2007: 117). این بی‌پرده ترین چهره از پارادوکس ایمان است. پارادوکسی که بر اساس آن «ابراهیم از اشک بی‌نیاز است، زیرا نه مریم قهرمان بود نه ابراهیم، بلکه هر دو از آن بزرگ‌تر شدند، نه با فرار از پریشانی، عذاب و پارادوکس بلکه به برکت آن» (همان: ۹۳).

در واقع به نظر می‌رسد ورود به داستان ابراهیم برای ابن عربی و کیرکگور یک هدف ثانویه است. هدف ابن عربی همان‌طور که بالصراحه در ادامه فرازهای فَصَّ اسحاقی دیده می‌شود از یک سو ورود به بحث خیال و رؤیای رسولانه و انواع آن در مقام یکی از مبادی و اسباب دریافت وحی است و از سوی دیگر نگاه کل‌گرایانه او به ابراهیم در مقام رمزی از رموز «حقیقت محمدیه» برگری دیگر از کتاب سترگ انسان کامل و جایگاه او در نظام آفرینش را ورق می‌زند. همچنان که در فرازهایی در باب ۴۲ فتوحات مکیه با عنوان «الباب الثانی و الأربعون فی معرفة الفتوة و الفتیان و منازلهم و طبقاتهم و أسرار أقطابهم»، پس از طرح مقام فتوت ابراهیم نتیجه می‌گیرد که انبیاء در واقع امر نایبان پیامبر اسلام^(ص) در عالم خلق‌اند و پیامبر اسلام^(ص) روح مجردی است که پیش از خلق جسمانی به حقیقت این امر آگاه بوده است. روایت مشهور نقل شده از پیامبر اسلام در پاسخ به این سؤال که از چه زمانی به نبوت رسیدند و پاسخ ایشان که «من نبی بودم آنگاه که آدم میان آب و گل بود»، ابن عربی را به این نتیجه می‌رساند که با پیدایش پیکر پاک آن حضرت حکم نیابت سایر انبیاء باطل، و دیگر جایی برای هیچ‌یک از انبیائی که نواب وی بودند باقی نمی‌ماند. ابن عربی در برخی دیگر از مکتوبات خود هم چون رساله شجرة الکون متعرض ماهیت حقیقت محمدیه و کارکرد آن می‌شود، حقیقتی که بر بنیاد آن، تمامی انبیاء از آدم^(ع) به این سو هریک آمده‌اند تا پرتوی از نور آن را در دوره‌ای معین از ادوار تاریخ بشر آشکار کنند. این نگاه کل‌گرایانه که در سرتاسر دیدگاه ابن عربی به انسان

به طور عام و مباحث فصّ اسحاقی از آن روست که وی بر آن بود که در هر عصر و زمان و دوره‌ای، اسمی از اسماء و صفات حق تَفَوُّق و برتری دارد و پیامبر هر عصری مظهر و رمز متعین آن اسم است. در نتیجه حقیقت محمدیه اشعه سریان یافته‌ای از جانب وجود محض به سمت عدم بود که در عصر و زمانی در وجود پیامبری متجلی می‌گشت تا این‌که در سپهر نبوت و رسالت پیامبر اسلام (ص) به اوج درخشندگی رسید.

در مقابل کیرکگور با اهدافی متفاوت به بحث ابراهیم ورود می‌کند که بدون شک مهم‌ترین آن‌ها طرح مقدمه‌ای از ماهیت اگزیستانسیال و البته پارادوکسیکال ایمان مسیحی است تا در ادامه در تبیین ساختار متناقض‌نمای آموزه تجسد در مسیحیت از آن بهره‌برداری کند. چراکه بدون شک او در زمانی زندگی می‌کرد که جریان فلسفی غربی و اروپایی پس از ورود به عصر روشنگری در اواخر قرن هفدهم و تضعیف استبداد دینی کلیسا حملاتی همه‌جانبه علیه بنیان‌هایی که قرن‌ها سلطه‌ای بلامنازع بر ذهن و زبان مسیحیان داشت، آغاز کرده بود و کیرکگور این را رسالت خود می‌دانست که آموزه‌های اساسی الهیات مسیحی از جمله تجسد را با زبان و بیانی جدید ارائه و عشق و سرسپردگی را مقدمه واجب آن معرفی کند. البته نباید از نظر دور داشت که وجود باورها و آموزه‌های متناقض‌نما مختص الهیات مسیحی نبوده و نیست و در متن مقدس‌ترین کتاب مسلمانان یعنی قرآن کریم نیز در آیه سوم از سوره «حدید» و در بیانی کاملاً پارادوکسیکال، خداوند اول و ظاهر و در عین حال آخر و باطن معرفی می‌شود: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». از سوی دیگر همچنان موضع‌گیری و حمله به نظام فلسفی هگل و پیروان او در میان سطور کتاب ترس و لرز دیده می‌شود و ابراهیم در مقام یک فرد، برای فیلسوف دانمارکی اگزیستانسی است که مورد آزمایش قرار گرفته و در «موقعیتی مرزی» (Border Situation) که برای او توأمان شامل «مرگ، رنج، ترس و گناه» می‌شود قرار گرفته که باید دست به انتخاب بزند. این دیدگاه در واقع آنتی تز دیدگاهی جمع‌گرایانه است که کیرکگور هگل را بانی آن می‌دانست؛ دیدگاهی که صرفاً بهانه‌ای به دست بشر برای فرار از پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری می‌داد و ... بار مسئولیت تصمیمات فردی را بر دوش جمع و جامعه می‌نهاد.

۴. نتیجه

ابن عربی و کیرکگور به عنوان دو چهره شاخص که یکی عارفی مسلمان و دیگری فیلسوفی اگزیستانسیالیست و متألّهی مسیحی است، با نظرگاه‌های متفاوتی به روایت قربانی کردن فرزند ابراهیم نگرسته‌اند. اقتضای نگاه وحدت وجودی ابن عربی این است که ابراهیم را کلمه‌ای از کلمات الله دانسته و فردانیت او را نادیده بگیرد. رؤیای ابراهیم که مدخلی برای ورود به مباحث خیال، رؤیا و مبادی دریافت وحی است، آزمونی برای سنجش علم ابراهیم به تأویل صورت‌های خیالی بود که البته در آن مردود شد. اما بدون شک ترس و لرز، مدیحه‌ای برای ابراهیم است. تفسیری که از یک

طرف تمثیلی از عشقی است که کیرکگور به پای تصمیم برای سلوک در مسیر ایمان قربانی کرده و از طرف دیگر بر مؤلفه‌های اساسی در تفکر اگزیستانسیالیستی هم‌چون فردیت، اضطراب و رنج استوار است. ابراهیم نماینده مسیحیت است و تفسیر کیرکگور از سرگذشت او به ایمان مسیحی نظر دارد. ابراهیم و عیسی هر دو به خدایی خود - متناقض ایمان آوردند که باعث شد به رابطه‌ای فراتر از عرف اجتماعی و سپهر اخلاق با خدا تن دهند و همین سبب ترک آنان از اجتماع شد. هر دو در ارتباطشان با خدا رنج کشیدند و با این حال بر عهد و پیمانی که بر سر ایمان بسته بودند، استوار ماندند.

منابع

قرآن مجید.

- عهد جدید، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم. (۱۳۹۹)، ترجمه پیروز سیار، تهران، نی.
- عهد عتیق، کتاب‌های شریعت یا تورات، بر اساس کتاب مقدس اورشلیم (۱۳۹۹)، ترجمه پیروز سیار، تهران، هرمس.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار)، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن‌ترکه، صائن‌الدین (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، جلد ۱، قم، بیدار.
- ابن عربی (۲۰۱۱)، الفتوحات المکیة، جلد ۱ و ۲ و ۳، بیروت، دارالمعرفة.
- _____ (۲۰۱۸)، فصوص الحکم، جلد ۱، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- امین، سیدحسن (۱۳۷۶)، وحدت وجود در فلسفه و عرفان اسلامی، تهران، بعثت.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص، مقدمه و تعلیق ویلیام سی. چیتیک، مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- _____ (۱۴۲۵)، شرح فصوص الحکم، تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- _____ (۱۳۹۴)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح و مقدمه محمود عابدی، تهران، سخن.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۹۲)، شرحی بر فصوص الحکم (شرح و نقد اندیشه ابن عربی)، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام.
- قیصری، داوود (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی
- کاپلستون، فردریک (۱۳۹۶)، تاریخ فلسفه، ج ۹، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، علمی و فرهنگی
- کیرکگور، سورن (۱۴۰۰ الف)، ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- _____ (۱۴۰۰ ب)، یا این / یا آن، ج ۲، ترجمه صالح نجفی، تهران، مرکز.
- _____ (۱۳۹۹)، تکرار، ترجمه صالح نجفی، تهران، مرکز.
- مک‌کواری، جان (۱۳۹۹)، وجودگرایی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.

- Anderson, Susan Leigh. (1999), *On Kierkegaard (Wadsworth Philosophers Series)*, Boston, Cengage Learning.
- Bellah, Robert Neelly & others (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, California: University of California.
- Blackwell Companions to Philosophy: A Companion to Kierkegaard*, Stewart, John. (Ed.). (2015), New Jersey, Wiley-Blackwell.
- Caputo, John D. (2008), *How to Read Kierkegaard*, New York: W. W. Norton & Company.
- Carlisle, Clare (2007), *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*, London, Continuum.
- Encyclopedia Judaica (Second Edition)*, Skolnik, Fred, (Ed.), (2007), New York: MacMillan

- Evans, C. Stephen (2009), *Kierkegaard: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University.
- Kierkegaard, Søren (1999), *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Edited and Translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna H. Hong, New Jersey, Princeton University.
- (1973), *The Journals*, quoted in Robert Bretall, *A Kierkegaard Anthology*, Princeton: Princeton University.
- Krishek, Sharon (2015), The existential dimension of faith in Daniel Conway (Ed.). *Kierkegaard's Fear and Trembling: A Critical Guide* (Cambridge Critical Guides), Cambridge: Cambridge University.
- Lippitt, John (2015), *The Routledge Philosophy GuideBook to Kierkegaard and Fear and Trembling*, London, Routledge.
- The Oxford Companion to the Bible*, Metzger, Bruce & Coogan, Michael (Eds.). (1999), Oxford: Oxford University.
- Walsh, Sylvia. (2009), *Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode (Christian Theology in Context)*, Oxford: Oxford University.

References (in Persian and Arabic)

The Holy Quran

- Afifi, Abul Alaa' (2012), *Interpretation on Fusus al-hikam (Explanation and Criticism of Ibn Arabi's Thought)*, translated by Nasrullah Hikmat, Tehran, Ilham. (in Persian)
- al-Qayṣarī, Dawūd. (1386), *Interpretation of Fusus al-hikam*, by Seyyed Jalaluddin Ashtiani, Tehran, Elmi and Farhangi. (in Arabic)
- Amin, Seyyed Hasan (1376), *Unity of Existence in Islamic Philosophy and Mysticism*, Tehran, Be'sat. (In Persian)
- Caplestone, Frederick. (2016), *History of Philosophy*, Volume 9, translated by Abdul Hossein Azarang, Tehran, Elmi and Farhangi. (in Persian)
- Haydar Amuli. (1368), *Naqd al-Naqud fi Marafah al-Wujud (Jamei al-Asrar)*, Tehran, Elmi and Farhangi. (in Arabic)
- Ibn 'Arabī'. (2011), *Al-Futuhāt al-Makkiyya*, Volumes 1, 2 and 3, Beirut, Dar al-Ma'arifa. (In Arabic)
- (2018), *Fusus al-hikam*, Volume 1, edited by Asim Ibrahim al-Kayyali, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. (In Arabic)
- Ibn Torke, Sa'en al-Din. (1378), *Interpretation on Fusus al-hikam*, Volume 1, Qom, Bidar. (in Arabic)
- Kierkegaard, Søren. (2021a), *Either/Or*, Volume 2, translated by Saleh Najafi, Tehran, Markaz. (in Persian)
- (2021b), *Fear and Trembling*, translated by Abdul Karim Rashidian, Tehran, Ney. (in Persian)
- (2020), *Repetition*, translated by Saleh Najafi, Tehran, Markaz. (in Persian)
- Macquarrie, John. (2021), *Existentialism*, translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani, Tehran, Hermes. (in Persian)
- New Testament, based on the Jerusalem Bible*. (2019), translated by Pirouz Sayar, Tehran, Ney. (in Persian)
- Nūr ad-Dīn 'Abd ar-Rahmān Jāmī. (1425), *Interpretation on Fusus al-hikam*, research by Asim Ibrahim Kiali, Beirut, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. (in Arabic)
- (1370), *Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus*, introduction and conclusion of William C. Chitik, introduction by Jalaluddin Ashtiani, Tehran, Ministry of Culture and Higher Education, Institute of Cultural Studies and Research (research). (in Arabic)
- (2014), *Nafahāt al-Ons fi Hazrat al-Quds*, revised and introduced by Mahmoud Abedi, Tehran, Sokhan. (in Persian)
- Old Testament, Books of Sharia or Torah, based on the Holy Bible of Jerusalem*. (2019), translated by Pirouz Sayar, Tehran, Hermes. (in Persian)