

## Examining ethical ways of living from the perspectives of Kierkegaard and Rumi

Zabihollah Bahrami <sup>1</sup>✉ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Islamic Azad University, Khorramabad Branch  
E-mail: [Z\\_bahrami1348@yahoo.com](mailto:Z_bahrami1348@yahoo.com)

---

### Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**

Received 23

September 2025

Received in revised  
form 20 October  
2025

Accepted 1 November  
2025

Available online 3  
December 2025

**Keywords:**

Kierkegaard, Rumi,  
ethics of duty, ascetic  
ethics, romantic ethics.

---

### ABSTRACT

Kierkegaard is a thinker who, unlike philosophers before him and his contemporaries, does not seek to find and present a purely theoretical system for the lives of all humans. In his view, the answer to "what is the purpose of living" is to determine the three existential dimensions of the individual, namely the aesthetic dimension, the moral dimension, and the religious dimension. From his perspective, the term ethics can be divided into two types: ethics that are abolished in the transition to the higher religious sphere and ethics that remain in the religious sphere. Types of normative ethics with a religious connotation can be found in Rumi's thoughts, which are designed in accordance with the levels of human consciousness and existence, and in general, religious ethics from Rumi's perspective can be formulated as ascetic ethics and romantic ethics. This research, using a descriptive-analytical research method, seeks to find similarities in Rumi's ideas that are in proportion to Kierkegaard's ideas regarding the moral dimension of man. Although Rumi's thought in this matter seems to be extensive from Kierkegaard's point of view.

---

**Cite this article:**

© The Author(s).

Publisher: University of Lorestan.



## Extended Abstract

### Introduction

The question of how one ought to live has been a central concern of moral philosophy and religious ethics throughout the history of thought. Søren Kierkegaard, as a pioneering existential thinker, approaches this question not through universal moral systems, but by emphasizing the lived, subjective experience of the individual. For him, the meaning of life is disclosed through the individual's stance toward existence, which unfolds in three existential stages: the aesthetic, the ethical, and the religious.

The primary objective of this article is to examine Kierkegaard's understanding of ethical existence and to compare it with the ethical teachings of Jalal al-Din Rumi (Molana). The study aims to show that while Kierkegaard draws a sharp distinction between the ethical and religious stages—sometimes emphasizing the suspension of ethics in religious faith—Rumi offers a multi-layered ethical framework that integrates moral obligations within varying degrees of spiritual awareness.

By conducting a comparative analysis, the article seeks to clarify points of convergence between Kierkegaard and Rumi in relation to ethical selfhood and the transformation of the moral agent, while also highlighting the broader scope of Rumi's ethical vision.

### Research Questions

This study is guided by the following research questions:

How does Kierkegaard conceptualize ethical existence within his theory of existential stages?

In what sense does Kierkegaard distinguish between ethics that are suspended and ethics that persist within religious life?

How is religious ethics articulated in the ethical teachings of Molana?

What are the similarities between Kierkegaard's ethical stage and Molana's ascetic and love-based ethics?

Why does Molana's ethical framework appear more expansive in comparison to Kierkegaard's ethical conception?

### Methodology

The research adopts a descriptive–analytical and comparative methodology. The analysis is grounded in a close reading of Kierkegaard's major existential works, particularly those addressing the ethical and religious stages of life, alongside Molana's ethical and spiritual teachings as expressed in his poetic and didactic writings.

The methodological steps include:

#### Conceptual Analysis:

Clarification of key concepts such as ethical existence, duty, inwardness, faith, asceticism, and love-based morality.

#### Textual Interpretation:

Examination of primary texts from Kierkegaard and Molana to capture their respective views on moral life and spiritual transformation.

#### Comparative Evaluation:

Identification of similarities and differences in how each thinker understands the role of ethics in the progression of human existence.

This approach allows for a philosophically rigorous comparison without reducing either perspective to the categories of the other.

## Findings

The findings of the study can be summarized as follows:

### Ethics as Existential Commitment in Kierkegaard

Kierkegaard views the ethical stage as a mode of existence characterized by responsibility, commitment, and universality, in contrast to the immediacy of the aesthetic stage.

### Dual Meaning of Ethics in Kierkegaard

Ethics, for Kierkegaard, has a dual role: in one sense it is suspended in the radical leap of faith within the religious stage, yet in another sense it remains present as an expression of inward responsibility before God.

### Layered Ethics in Molana's Thought

Molana presents an ethical framework that corresponds to different levels of human awareness, integrating ethical conduct with spiritual growth.

### Ascetic and Love-Based Ethics

Rumi's ethical vision can be broadly divided into ascetic ethics, which emphasize restraint and discipline, and love-based ethics, which transcend formal duty through divine love.

### Comparative Convergence and Expansion

While Kierkegaard highlights the existential leap beyond universal ethics, Molana provides a more inclusive ethical model that accommodates both discipline and self-transcending love.

## Discussion

The comparative analysis reveals that both Kierkegaard and Molana resist purely formal or abstract moral systems. Ethics, in their views, is inseparable from the individual's existential and spiritual condition. Kierkegaard's emphasis on inwardness and subjective commitment resonates with Molana's insistence on the transformation of the self through spiritual awakening.

However, Kierkegaard's sharp distinction between the ethical and religious stages can lead to a tension in which ethical norms appear to lose their guiding role in religious life. Molana, by contrast, does not abolish ethics in the spiritual journey but rather reinterprets it according to differing degrees of existential maturity.

This discussion suggests that Molana's ethical model offers a more gradual and integrative account of moral development, one that preserves ethical responsibility within a dynamic spiritual framework.

## Conclusion

The article concludes that Kierkegaard and Molana share significant common ground in their understanding of ethical existence as a lived and transformative process rather than a theoretical construct. Both thinkers emphasize the role of inwardness, responsibility, and self-transcendence in ethical life.

Nevertheless, Molana's approach to religious ethics appears broader and more flexible, as it accommodates multiple ethical modes corresponding to different stages of spiritual awareness. This comparative study demonstrates that cross-cultural philosophical dialogue can enrich contemporary discussions of ethics by revealing alternative ways of integrating moral obligation and spiritual fulfillment.

# بررسی اسلوب‌های اخلاقی زیستن از منظر کی‌یرکگارد و مولانا

ذبیح اله بهرامی<sup>۱</sup>

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم آباد رایانامه: Z\_bahrami1348@yahoo.com

## اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی، مقاله مروری،

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

## چکیده

کی‌یرکگارد اندیشمندی است که برخلاف فیلسوفان پیش از خود و معاصرانش در پی یافتن و ارائه یک سیستم صرفاً نظری برای زندگی همه انسانها نیست. از نظر وی پاسخ به «برای چه زندگی کردن» تعیین بخش سه ساحت وجودی فرد یعنی ساحت زیبایی‌شناسی، ساحت اخلاقی و ساحت دینی است. اصطلاح اخلاق را از منظر وی می‌توان به دو گونه تفکیک کرد، اخلاقی که در گذر به سپهر برتر دینی الغاء می‌گردد و اخلاقی که در سپهر دینی باقی می‌ماند. گونه‌های اخلاق هنجاری با صبغه دینی را می‌توان در اندیشه‌های مولوی یافت که متناسب با سطوح آگاهی و وجودی انسان طرح گردیده و بطور کلی می‌توان اخلاق دینی از نگاه مولوی را به اخلاق زاهدانه و اخلاق عاشقانه صورت‌بندی کرد. این پژوهش با روش تحقیق توصیفی-تحلیلی در پی یافتن همانندی‌هایی در آراء مولوی است که در خصوص ساحت اخلاقی انسان در تناسب با اندیشه‌های کی‌یرکگارد است. گرچه اندیشه مولوی در این امر موسع از نظر کی‌یرکگارد به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها:

کی‌یرکگارد، مولانا، اخلاق وظیفه-

گرایی، اخلاق زاهدانه، اخلاق

عاشقانه.

استناد:



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه لرستان.

### مقدمه

کی‌یرگارد روش تبدیل شدن فرد به «خود» را در حالت آرمانی سه مرحله می‌داند و از آنها به «مراحل زندگی»<sup>۱</sup> تعبیر می‌کند. از این رو، این مراحل به عنوان دیدگاه‌های رقیب درباب زندگی یا «سپهرهای وجود»<sup>۲</sup> در برابر یکدیگر می‌ایستند. این سه مرحله یا ساحت عبارتند از: ۱- ساحت زیبایی‌شناسی<sup>۳</sup> (حسانی) ۲- ساحت اخلاقی<sup>۴</sup> ۳- ساحت دینی.<sup>۵</sup> به تعبیر دیگر یک گزینه این است که آدم برای خودش زندگی کند. گزینه دیگر این است که او برای دیگران زندگی کند و گزینه آخر زندگی کردن برای خداست.

کی‌یرگارد پایین‌ترین سطح زندگی را ساحت زیبایی‌شناسی می‌داند، ساحتی که فرد در آن بدون انتخاب، خود را به دست حوادث و لحظات زود گذر لذت بخش می‌سپارد. در این ساحت فرد، بی‌خویشتن است، زیرا از هرگونه انتخاب و تصمیم‌گریزان است. برای زیستن در ساحت اخلاقی است که فرد دست به انتخاب می‌زند و تلاش می‌کند با انتخاب و تصمیم مکرر، امکان خود بودن را تحقق بخشد و برای خود بودن، فرد می‌بایست زندگی متعهدانه و مسئولیت‌پذیر را، از طریق پایبندی به اصول و قواعد اخلاقی تجربه کند و در نهایت این ساحت دینی است که رخ می‌نماید. فرد چنانچه طالب تحقق هرچه بیشتر خود باشد، می‌بایست دست به انتخاب بزند و ساحت دینی را برگزیند.

از سوی دیگر مولانا جلال‌الدین بلخی (۶۷۲-۶۰۴ هجری) از متفکران و عارفان مسلمان از جمله کسانی است که در آثار خود به شناخت انسان و ساحت‌های وجودی او اهتمام فراوان ورزیده است. وی اثر وزین و گران‌سنگ خود، مثنوی معنوی را شرح حال انسان می‌داند.

بشنوید ای دوستان این داستان  
خود حقیقت نقد حال ماست آن ( مثنوی، ۱- ب ۳۵)

مولوی ساحت‌های حسانی، اخلاقی و ایمانی را به تفصیل در آثار خود بیان می‌کند و علاوه بر ساحت‌های مذکور به شکل جامع‌تری به ابعاد گوناگون و ساحت‌های دیگر انسان از قبیل ساحت فنا، عشق و فقر می‌پردازد. آنچه انسان را در خصوص این دو اندیشمند به تامل وادار نکات و تبیین‌های دقیق و ظریفی است که در ارتباط با ساحت وجودی انسان در آثار خود برجای نهاده‌اند. گویی هر دو، ساحت وجودی را که از آن سخن می‌گویند زندگی کرده و تجربه زیستن آنها را از سر گذرانده‌اند یا حداقل با نگاهی به غایت ژرف در این ساحت نگریسته‌اند، هرچند در ظاهر در تبیین‌های خود از زبان و تقریرهای مختلفی بهره برده‌اند. در این مقاله سعی بر آن است که ساحت اخلاقی و مؤلفه‌های آن از منظر این دو اندیشمند بررسی و مقایسه گردد. هدف از این پژوهش علاوه بر شناسایی حیات اخلاقی انسان، تبیین معانی اصطلاح اخلاق، کاربرد آن، ویژگی‌های ساحت اخلاقی، نحوه‌های زیستن اخلاقی و در نهایت مقایسه وجوه اشتراک و افتراق کی‌یرگارد و مولانا در باب اخلاق است. از آنجا که این دو اندیشمند اصطلاح اخلاق را به مفهوم خاصی به کار می‌برند در این بحث جهت ایجاد پیش‌زمینه ذهنی در درک بهتر مفهوم اخلاق و برای پنداری مقایسه‌ای، به شرح اجمالی شاخه‌های علم اخلاق و برخی از مکاتب متعارف اخلاق پرداخته می‌شود. به موازات توسعه علوم انسانی در دوران مدرن، مطالعات در

1 Stages on life way.

2 Spheres of existence.

3 - The aesthetic

4 The ethical.

5 The religious.

زمینه اخلاق نیز بسط و توسعه یافته است و از این رو پژوهش‌ها در مورد اخلاق در شاخه‌های مختلفی صورت می‌گیرد. حوزه‌های ناظر به پژوهش‌های اخلاقی را می‌توان این گونه صورت‌بندی نمود:

۱- اخلاق توصیفی<sup>۱</sup> ۲- اخلاق هنجاری<sup>۲</sup> ۳- فلسفه اخلاق<sup>۳</sup>

**اخلاق توصیفی:** در این حوزه، اصول اخلاقی مورد قبول یک شخص یا گروه و مکتب، توصیف و تبیین می‌شود. بنابراین، گزاره‌های این علم تماماً علمی، تاریخی و توصیفی است و به خودی خود هیچ توصیه و دستور و حکم اخلاقی دربر ندارد (وارنوک، ۱۳۸۷، ص ۳۳).

**اخلاق هنجاری (توصیه‌ای یا دستوری):** در اخلاق هنجاری (توصیه‌ای)، محمول پدیده‌های اخلاقی یکی از هفت مفهوم بنیادی اخلاق یعنی خوب و بد، باید و نباید، صواب و خطا و وظیفه است. اخلاق هنجاری دارای دو مرتبه است:

الف) نظریه هنجاری<sup>۴</sup> که در جستجوی اصول اخلاقی بسیار کلی<sup>۵</sup> است، مانند اینکه «همیشه باید کاری را کرد که مجموع لذت‌های همه افراد را به بیشترین حد خود می‌رساند».

ب) اخلاق هنجاری کار بردی<sup>۶</sup> که به مطالعه مسائل اخلاقی خاص می‌پردازد، مانند سقط جنین یا دروغ گویی. اخلاق هنجاری هر دو مرتبه اصول اخلاقی را صورت‌بندی و از آن دفاع می‌کند و سخنانی از این قسم می‌گوید: «باید فلان کار را انجام داد...» (گنسلر، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

**فلسفه اخلاق:** از این نوع روش و مطالعات در زمینه اخلاق با نام‌های متعددی یاد می‌شود مانند فرااخلاق<sup>۷</sup> اخلاق، اخلاق تحلیلی<sup>۸</sup> و اخلاق نقدی<sup>۹</sup>. فلسفه اخلاق یک علم کاملاً عقلی است و مراد از آن این است که خود علم اخلاق را به عنوان یک موضوع مورد بحث قرار می‌دهند.

## برخی از مکاتب اخلاق هنجاری

**اخلاق وظیفه‌گروانه:** یکی از مکاتب اخلاق هنجاری اخلاق وظیفه‌گروانه است. نخستین کسی که در عصر مدرن این بحث را مطرح کرد ایمانوئل کانت بود. کانت معتقد است علم اخلاق بر پایه مجموعه‌ای از فرمان‌های قطعی بنا شده است. از نظر کانت فعل یک فرد، حتی اگر صواب باشد، تنها در صورتی ارزش اخلاقی دارد که انگیزه او برای فعل فقط انجام کار صواب باشد. پس ارزش اخلاقی بستگی به انگیزه یا نیت فرد دارد، نه به آنچه که به واقع انجام می‌دهد (جی سینگر، ۱۳۷۴، ص ۴۹).

1- descriptive ethics

2- normative ethics.

3- moral philosophy .

4- normative theory

6- applied normative ethics

7- meta ethics

8- analytic ethics

9- critical ethics

10- ontologism ethics.

**اخلاق نتیجه‌گروانه<sup>۱</sup>:** اخلاق نتیجه‌گروانه که گاهی از آن به عنوان اخلاق پیامدگروانه هم یاد می‌شود، اخلاقی است که می‌خواهد فعل خوب را بر اساس آثار و نتایج آن مشخص کند. از دیدگاه فایده‌باوران می‌توان درستی یک رفتار را با توجه به پیامد‌های احتمالی آن در شرایط مقتضی تخمین زد. (واربرتون، ۱۳۸۳، ص ۸۶)

**اخلاق فضیلت‌گروانه<sup>۲</sup>:** این مکتب معتقد است که در اخلاق فقط و فقط، فضیلت، یعنی حال درونی مطلوبی که برای انسان پدید می‌آید، باید محل توجه قرار گیرد. این مکتب دارای خاستگاه ارسطویی است. ارسطو می‌گفت انسان باید در درون خود دارای چهار فضیلت (حکمت، شجاعت، عفت و عدالت) باشد و اگر در درون انسان این چهار فضیلت رسوخ داشته باشد، هر کاری از او صادر شود خوب است (امید، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱).

**نظریه امر الهی:** اخلاقیون دینی ادعا دارند که بدون دین، اخلاقی وجود ندارد. بر طبق این نظر فقط اراده الهی صواب یا خطا بودن یک فعل را تعیین می‌کند. بسیاری از انسان‌ها معتقدند اگر خدا وجود نداشت آن‌گاه اخلاق مفهومی نمی‌یافت. این همان چیزی است که داستایوفسکی، رمان‌نویس مشهور روسی باور داشت و می‌گفت: «اگر خدا وجود نداشت آن‌گاه همه چیز جایز بود» (واربرتون، ۱۳۸۳، ص ۷۶).

## ساحت اخلاقی از منظر کی‌یرکگارد

در اندیشه کی‌یرکگارد، برخلاف ساحت زیباشناختی (تذوقی) که در آن فرد صرفاً به خود و لذات شخصی می‌اندیشد. در ساحت اخلاقی فرد متوجه دیگران است و زندگی او براساس کلیت‌ها و اصول همگانی جامعه نضج می‌یابد. فرد به جای لذات شخصی به خیر جامعه می‌اندیشد و خود را ملزم به رعایت ارزش‌های اخلاقی اجتماع می‌کند. آنچه باعث تکامل فرد می‌شود، التزام، تعهد، مسئولیت و شورمندی فردی است، آن‌هم تنها زمانی که برآیند انتخاب آگاهانه‌ی فرد باشد. در اندیشه‌ی کی‌یرکگارد حتی تعهد و مسئولیتی که ناآگاهانه و بدون انتخاب فرد از طریق تطبیق با آرمان‌ها و ارزش‌های جامعه حاصل شده باشد نمی‌تواند باعث تعالی روح فرد گردد. آن‌چه که برایم اتفاق می‌افتد مرا بزرگ نمی‌کند بلکه کاری که انجام می‌دهم باعث بزرگی من می‌گردد و مطمئناً کسی نمی‌پذیرد که برخی به خاطر برنده شدن در یک بخت‌آزمایی بزرگ، بزرگ خواهند شد.<sup>۴</sup> (Kierkegaard, 1843 P.46)

## آگاهی و انتخاب در ساحت اخلاقی

یکی از واژه‌های کلیدی در فلسفه کی‌یرکگارد مفهوم انتخاب یا گزینش است و اهمیت آن را می‌توان از عنوان اثر مشهور او یعنی «یا این / یا آن» دریافت. این نکته را نباید فراموش کرد که از نظر کی‌یرکگارد بعنوان یک اگزستانسیالیست، زندگی، طرح نظری یک سیستم فلسفی نیست بلکه زندگی، زندگی کردنی است. به عبارتی یا «این / یا آن» به این معنی است که فرد یا دست به انتخاب نمی‌زند و حیاتی زیباشناختی و لذت‌گرا دارد یا اینکه فرد دست به انتخاب می‌زند و زندگی

1- teleologic ethics

2- Virtue ethics.

3- Ethics sphere

4 Kierkegaard, 1843, Fear and Trembling, P.46

او بر پایه انتخاب استوار است. «یا این/ یا آن»، در وهله نخست مربوط به انتخاب میان خیر و شر نیست، بلکه مربوط به انتخابی است که یا خیر و شر را توأمان دارد یا هیچ‌یک را ندارد. (Stephen Crites, 1972, P. 22).

هرچند تلاش برای زندگی زیباشناختی از نگاه کی‌یرگارد محکوم به شکست شده است، اما وی این ساحت را وجهی از رشد «خود» شخص می‌داند. یعنی یک وضعیت بحرانی که «خود» با عمل مناسب در این ساحت برای تکمیل خود می‌بایست وجود خود را گسترش دهد. از این منظر روان‌ساختاری است که تنها براساس یک بعد خود عمل می‌کند و می‌تواند با اقدامی مناسب از امکان‌های زندگی اخلاقی و دینی بهره‌مند گردد (Watkin, 2001, p.14). کی‌یرگارد مدعی است که تفاوت فرد اخلاقی با فرد زیباشناسی در این است که فرد اخلاقی خود را می‌شناسد اما این شناخت تفکر محض نیست. در وصول به خود، «خود»، یک عمل است و به همین جهت، من با این پیش‌فرض «انتخاب خود» را به جای شناخت خود بکار برده‌ام (Kierkegaard, 1988. P. 258).

کی‌یرگارد اصطلاح «انتخاب خود» را برای گذار از ساحت زیباشناسی به کار می‌برد و آن را نسبت به اصطلاح «شناخت خود»، موجه‌تر می‌داند. بدین جهت کی‌یرگارد «انتخاب خود» را امری مطلق می‌داند و تنها از طریق این انتخاب است که فرد می‌تواند وجود خود را تعالی بخشد و پا در ملک اخلاق نهد. «...» من فقط می‌خواهم شما را به این اصل وادارم، جایی که انتخاب ضروری است، خود را ابراز کنید و به ساحت وجودی که دارای شرایط اخلاقی است توجه نمایید... این انتخاب تنها راهی است که شخص می‌تواند به واسطه آن روح خود را حفظ کند و بر تمام هستی پیروز گردد و بدون بدرفتاری از جهان بهره‌مند گردد (Kierkegaard, 1988. P.187).

### کی‌یرگارد و ویژگی‌های ساحت اخلاقی

کی‌یرگارد در کتاب «ترس و لرز»، هنگامی که تلاش می‌کند تعلیق امر اخلاقی را توسط ابراهیم تشریح کند، به اوصاف و ویژگی‌های ساحت اخلاقی می‌پردازد که می‌توان این اوصاف را به شکل ذیل صورت‌بندی کرد:

- ۱- امر اخلاقی به نفسه کلی است.
- ۲- امر اخلاقی ذاتاً درون‌ماندگار است و غایتی بیرون از خود ندارد و خود غایت هر چیز بیرون از خویش است.
- ۳- رسالت اخلاقی فرد بیان دائمی خویش در کلی و الغاء فردیت خود برای تبدیل به کلی است.
- ۴- همین که فرد فردیتش را در مقابل کلی مطالبه کند معصیت کرده و فقط با قبول گناه می‌تواند از نو با کلی آشتی کند.
- ۵- پس از ورود به کلی، اگر فرد میلی به مطالبه‌ی فردیتش احساس کند به وسوسه گرفتار می‌شود که خلاصی از آن جز پشیمانی و تسلیم خود به کلی ممکن نیست.

۶- اخلاق چیزی به عنوان تصادف یا احساساتی بودن نمی‌داند.

۷- اخلاق به تجربه متوسل نمی‌شود (کی‌یرگارد، ۱۳۸۷، ص ۸۱).

۸- اخلاق با فضایل شوخی نمی‌کند و مسئولیت سنگینی بر شانه‌های ضعیف قهرمان قرار می‌دهد.

۹- اخلاق از انسان می‌خواهد واقعیت را باور کند و جرأت مبارزه با همه‌ی مصایب آن را داشته باشد.

۱۰- اخلاق در مقابل باور به محاسبات پیچیده‌ی عقل، که از پیشگویان باستان نیز خدعه‌آمیزترند، هشدار می‌دهد در مقابل هرگونه والامنشی نابهنگام هشدار می‌دهد (همان، ص ۱۱۵).

کی‌یرکگارد ساحت اخلاقی و اوصاف آن را در مقابل ساحت زیباشناسی بر صدر می‌نشانده ولی همین ساحت اخلاقی صدرنشین، همچنان که کی‌یرکگارد در شرح داستان ابراهیم می‌آورد برای شهسوار ایمان، وسوسه‌ای بیش نیست. اوصاف و ویژگی‌های اخلاقی ذکر شده صرفاً مربوط به مرتبه‌ای از اخلاق است که در آن ادای تکلیف در قبال اصول و قواعد کلی مبتنی بر فضیلت‌های اجتماعی و ارزش‌هایی است که با مبانی عقلی جامعه همخوانی دارد و در نهایت ستایش دیگران را برمی‌انگیزد. کی‌یرکگارد معتقد است که اخلاق دینی (مسیحی) عطای الهی است و نوعی درگیر شدن زندگی برای پاسخ به این بخشش است (Kierkegaard, 1949, p. X). وی اطاعت از اصول و دستورات شریعت مسیحی را پاسخ مناسبی برای این بخشش خداوندی می‌داند. به عنوان مثال، عشق‌ورزی به دیگران، می‌تواند به دو صورت تحقق یابد: یا بر اساس اصل دینی «تو باید به همسایه‌ات همچون خودت عشق بورزی» باشد، یا بر اساس عشق غیر دینی. وی بر این باور است که در صورت اول همه تاکید بر عشق‌ورزی به همسایه به جهت رابطه آن با ابدیت است. کی‌یرکگارد می‌گوید: «عشق مسیحی پلی است بین کرانمندی و بیکرانگی» (Kierkegaard, 1995, p. 6). «وقتی به دیگران عشق می‌ورزیم بایستی نسبت به آنها مسئول باشیم و این مسئولیت و پابندی است که فرد را به ابدیت متصل می‌کند» (Kierkegaard, 1995, p. 97). اما در صورت دوم یعنی عشق‌ورزی به دیگران که طبق اصول دینی (مسیحی) نباشد، قابلیت و امکان تغییر وجود دارد، ولی آسیب‌پذیر خواهد بود و چون در محدوده زمان تحقق می‌یابد نمی‌تواند آزادی و آسایش خاطر ابدی را برای فرد ایجاد نماید.

### کی‌یرکگارد و معانی اصطلاح اخلاق

اصطلاح اخلاق در نوشته‌های کی‌یرکگارد مانند اصطلاحات «زیبایی‌شناسی» و «دین» بیش از یک معنی دارد. این اصطلاح به دو معنا به کار برده شده است:

الف) به معنای مرحله یا ساحت وجودی که به وسیله مرحله بالاتر حیات دینی الغاء می‌گردد.

ب) معنای دیگر اخلاق وجهی از حیات است که در حیات دینی باقی می‌ماند.

### معنای اول اصطلاح اخلاق

در معنای نخست، اخلاق مترادف با اندیشه هگلی اخلاق است، یعنی رسوم و عادات سنتی. در این معنی اخلاق یک امر جهانی یا به معنای دقیق‌تر یک هنجار اجتماعی غالب است. از منظر کی‌یرکگارد «فرا رفتن از ساحت زیبایی‌شناسی و گام نهادن در ساحت اخلاقی حتی در معنای نخست تنها هنگامی برای زیبا طلب ممکن است که جریان رو به رشد ناامیدی، فرد زیباطلب را به نقطه انفجاری برساند که او شورمندانه بخواد خود حقیقی‌اش را انتخاب کند و بخواد آنچه که باعث نابودی خود بیمار و فرسوده‌اش می‌شود را بشناسد (Palmer, 1996, P. 99). فرد با گام نهادن آگاهانه در این ساحت

خود را به عنوان وظایف و تکالیفی می‌یابد که از ارزش‌ها و فضیلت‌های جمعی شکل گرفته است. تکالیفی که تنها از طریق انتخاب آگاهانه و عمل قاطعانه‌ی فرد تجلی یافته است و این همان معنای نخست اخلاق است.

وظیفه‌گرایی مورد نظر کی‌یرکگارد در اخلاق دینی، تنها مبتنی بر عقل نیست، بلکه مبتنی بر رابطه نزدیک فرد با امر بیکران است که وی با تعبیر عشق از آن سخن می‌گوید. اما در وظیفه‌گرایی کانتی، احساس و عواطف فرد در انجام وظایف و اصول اخلاقی دخیل نیستند. اما در مورد قسم دیگر اخلاق، یعنی اخلاقی که صرفاً برآمده از فضیلت‌های جامعه است. در خصوص جامعه غیر دینی، می‌توان گفت تبعیت از امر کلی در چنین اخلاقی به عنوان یک وظیفه، قرابت بیشتری با وظیفه‌گرایی کانت دارد. زیرا هنجارهای اخلاقی این قسم از اخلاق به عنوان امر کلی صرفاً برآیندی عقلانی است.

### معنای دوم اصطلاح اخلاق

در نوشته‌های کی‌یرکگارد خصوصاً در کتاب «ترس و لرز» منظور از تعلیق اخلاق توسط شهسوار ایمان، اخلاق به معنای نخست است، یعنی اخلاقی که ارزش‌های آن توسط جمع تعیین می‌گردد. اخلاق به معنای دوم نیز از منظر کی‌یرکگارد به معنای تمییز بین خیر و شر و تعیین ارزش‌ها است، اما نه از طریق هنجارهای اجتماعی، بلکه از طریق خداوند. در نهایت تعریف و تعیین ارزش‌ها و تمییز بین خیر و شر توسط خداوند از هرگونه تعریف و تعیین انسانی در این زمینه برتر است. به همین جهت خواست جامعه و شیوه‌های تعیین ارزش‌ها اخلاقی و تصمیم‌گیری‌ها انسانی، می‌تواند از طریق امر خداوند در ساحت دینی تعلیق گردد، اما بهر حال امر خداوند در تعیین ارزش‌ها به عنوان خواست نهایی در ساحت دینی باقی می‌ماند. کی‌یرکگارد برای نشان دادن تفاوت اخلاق به معنای نخست و اخلاق به معنای دوم از داستان ذبح اسماعیل توسط ابراهیم استفاده می‌کند. او اخلاق به معنای نخست را برای ابراهیم که به تعبیر او شهسوار ایمان است، وسوسه و اخلاق به معنای دوم را برای او تکلیف می‌داند. اما وسوسه به چه معناست؟ معمولاً به چیزی گفته می‌شود که انسان را از ادای تکلیف باز می‌دارد، اما در اینجا (داستان ابراهیم) وسوسه همانا اخلاق به معنای نخست است که ابراهیم را از عمل به خواست خدا باز می‌دارد، پس در اینجا تکلیف چیست؟ تکلیف دقیقاً بیان خواست خداست (کی‌یرکگارد، ۱۳۸۷، ص ۸۷).

عمل ابراهیم تنها از منظر اخلاق به معنای دوم است که معنا می‌یابد و در تحلیل همین معنای اخلاق است که کی‌یرکگارد ابراهیم را پدر ایمان می‌خواند. زیرا ابراهیم برخلاف قهرمان تراژدی از امر کلی فراتر می‌رود ولی قهرمان تراژدی همه چیز خود را در پای امر کلی قربانی می‌کند و ستایش مردم را بر می‌انگیزد. عظمت عمل ابراهیم و اقدام به قربانی کردن فرزندش مستلزم قربانی کردن عشق و محبت پدران‌اش می‌باشد و از طرفی مستلزم مذمت و سرزنش جامعه‌ای است که عمل او را درک نمی‌کند. این همه، تنها بخاطر تبعیت از امر خداست و از نظر کی‌یرکگارد این عمل جز از پدر ایمان بر نمی‌آید.

اگر وظیفه‌گری کانت را با دو معنای تکلیف‌گرایی اخلاق کی‌یرکگارد در نظر بگیریم درخواهیم یافت که وظیفه‌گرایی مورد نظر کی‌یرکگارد در اخلاق دینی (اصطلاح دوم)، تنها مبتنی بر عقل نیست، بلکه مبتنی بر رابطه نزدیک فرد با امر بیکران است که وی با تعبیر عشق و شور از آن سخن می‌گوید. اما در وظیفه‌گرایی کانتی، احساس و عواطف و شور فرد در انجام وظایف و اصول اخلاقی دخیل نیستند. اما در مورد قسم دیگر اخلاق (اصطلاح اول)، یعنی اخلاقی که صرفاً برآمده از فضیلت‌های جامعه است، می‌توان گفت تبعیت از امر کلی در چنین اخلاقی به عنوان یک وظیفه، قرابت بیشتری با وظیفه‌گرایی کانت دارد. زیرا هنجارهای اخلاقی این قسم از اخلاق به عنوان امر کلی صرفاً برآیندی عقلانی است.

### زیستن اخلاقی از منظر مولانا

مولوی تا پیش از تحول روحی یعنی زمانی که علوم رسمی دین را می‌آموخت با اندیشه اشعری‌گری آشنا بود. پس از دوران شیدایی، وی از منظری رفیع و فارغ از مجادلات کلامی و عقیدتی، عالم را می‌نگریست. مولوی در آثار خود به شکل مستقیم و با عناوین مشخص از مباحث اخلاقی سخن نمی‌گوید، اما فحوای کلام او رنگ و بوی اخلاقی را دارد که بر شریعت و حقیقت دین مبتنی است. در داستان قتل زرگر توسط حکیم، در حکایت پادشاه و کنیزک، حکایت ابلیس و معاویه و داستان اذان گفتن بلال، مولوی تأکید می‌کند که نفس عمل، دارای ارزش نیست بلکه مصدر صدور آن است که عمل یا فعل را زشت یا زیبا جلوه می‌دهد.

### مولانا و اختیار در حیات اخلاقی

مباحث اخلاقی مولانا ریشه در مبانی انسان‌شناسی وی دارد. از نظر مولانا انسان بواسطه جنبه‌ها و گستره وجودیش و داشتن عنصر اختیار قادر است نحوه‌های زندگی کام‌جویانه، اخلاق‌مدار و عاشقانه را تجربه کند، و در عین حال هر نحوه زیستن انسانی ریشه در لایه‌های وجود وی دارد.

مرغ خویشی، صید خویشی دام خویش صدرخویشی فرش خویشی بام خویش  
(مثنوی، ۴-۸۰۷)

در وجود ما هزاران گرگ و خوک صالح و ناصالح خوب و خشوک  
(همان، ۲-۱۴۱۷)

آری در بیشه وجود ما هزاران گرگ و خوک و صالح و نا صالح و خوب و زشت موجود است (نثری، ج ۲، ص ۸۸).

### اخلاق زاهدانه

اخلاق زاهدانه انسان، با توجه به جنبه اختیاری وی مشروط به انتخاب و رهایی از دام کامجویی است. آنچه می‌تواند انسان را از تلاطم نابسامان و خودانگیخته نفس، و کامجویی، به ساحل بسامان و هنجارمدار اخلاق شریعت‌مدار برساند. خواستن، انتخاب و عمل است.

گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز

(همان، ۱-۳۰۱۰)

مولانا جلال‌الدین، شکل‌گیری هویت اخلاق شریعت‌مدار را مبتنی بر انتخاب ناشی از اختیار می‌داند. تأکید وی بر انتخاب مستمر، حاکی از وقوفش بر ویژگی‌های ساحات انسانی است. از ویژگی‌های زیستن کام‌جویانه؛ عافیت‌طلبی و رهایی از قید انتخاب است. از این رو در طول حیات انسان، ویژگی‌های حیات او، خصوصاً حیات فروتر در تراحم با حیات برتر است و بدین علت مولوی انتخاب و تصمیم را امری مستمر می‌داند که هر لحظه می‌بایست آنرا تجدید کرد حتی تا لحظه مرگ.

می‌گریزم تا رگم جنبان بود کی فرار از خویشتن آسان بود

آنکه از غیری بود او را فرار چون از او ببرد گیرد او قرار

من که خصم هم منم اندر گریز تا ابد کار من آمد خیز خیز

(همان، ۵-۶۶۸/۷۰)

### سیال بودن حیات اخلاق

از نظر مولوی خود یا وجود انسان، امری ثابت و ایستا نیست، بلکه امری سیال و بی‌قرار است.

لفظ چون و کراست و معنی طایر است جسم جوی و روح آب سایر است

او روان است و تو گویی واقفست او دوانست و تو گویی عاکف است

(مثنوی، ۲-۳۲۹۳/۴)

حیات اخلاقی نیز امری وجودی است که متناظر با وجود سیال انسان، امری سیال و بی‌قرار است. چنانکه ذکر شد با عبور از مرز کامجویی و ورود به قلمرو حیات اخلاقی، قوا و جاذبه‌های کامجویانه فرد، نیست و نابود نمی‌گردد. بلکه با اختیار و عمل آگاهانه در اختیار و کنترل خود حقیقی فرد قرار می‌گیرد. پس استمرار و سکونت در قلمرو اخلاق در گرو تجدید و انتخاب فرد است. در نتیجه هر لحظه غفلت از خود و بی‌تصمیمی به منزله فرو افتادن در حیات کامجویانه است، که فرد می‌تواند با انتخاب و تصمیم مجدد به زیستن اخلاقی باز گردد.

چون تو می بینی که نیکی می کنی بر حیات و راحتی بر می زنی

چونک تقصیر و فساد می رود آن حیات و ذوق پنهان می شود

(مثنوی، ۶-۳۴۸۷/۸)

مولوی خواست و تقاضای برخاسته از وجود اصیل فرد را معیار تعیین «خود کامجو» از «خود اخلاقی» می‌داند. زیرا بواسطه سیال بودن وجود انسان و تراحم امیال و جاذبه‌های درونی، امر بر انسان مشتبه می‌گردد و تعیین قلمرو حیات اخلاقی از زیستن کامجویانه امری به غایت صعب و سخت خواهد بود.

تو گیاه و استخوان را عرضه کن قوت نفس و قوت جان را عرضه کن

گر غذای نفس جوید ابتر است      و ر غذای روح خواهد سرور است

(مثنوی، ۲-۲-۲۶۸۱)

## مولوی و مبنای اخلاق هنجاری

هنجارهای اخلاقی مورد نظر مولانا بر چه نظریه‌ای مبتنی است؟ آیا وی در طرح ارزش‌های اخلاقی تئوری خاصی را مد نظر دارد؟ در صورت مثبت بودن پاسخ آیا نظریه مولوی با تئوری‌های فوق همخوانی کاملی دارد؟ آیا مولوی یک نظریه را تأیید و سایر نظریه‌ها را رد می‌کند. یا نظریه‌های گوناگون را فراخور حال افراد توصیه می‌کند؟ بیان این نکته قابل تأمل خواهد بود که مولانا به عنوان یک عالم و عارف دینی، بصورت مدون و معنون به بحث از اخلاق و نظریه‌های اخلاقی نپرداخته است. بلکه دیدگاه وی در این زمینه، همچون سایر دیدگاه‌هایش، در خلال آثارش، به شکل پراکنده، متناظر با دیدگاه انسان‌شناسی وی و متناسب با حکایاتی که نقل می‌کند، مطرح گردیده است. لذا تطبیق نظریه‌های اخلاقی مولوی به معنای همپوشانی کامل نظریات وی با مکاتب اخلاقی مطرح شده نخواهد بود. زیرا وی اندیشمند و عارفی است که در عصر خود تحت تأثیر علوم رسمی آن زمان و پیش از آن متأثر از تجربیات عرفانی و شخصی است. به عنوان مثال اطلاق برخی از عناوین مکاتب اخلاقی مانند غایت‌گرایی، بر بعضی از سخنان مولوی، به معنای همسویی کامل مولانا با مکتب مذکور نیست. هرچند می‌تواند با برخی از جنبه‌های آن مکتب همخوانی داشته باشد. بلکه معنای غایت‌گرایی وی را تنها در چارچوبه نگرش و اندیشه خاص او می‌توان دریافت.

## مولوی و نظریه فضیلت‌گرایی دینی

در اخلاق فضیلت، آنچه مورد تأکید واقع می‌گردد، منش و شخصیت کنشگر اخلاقی است. به عبارتی معیار ارزش اخلاقی در درون فاعل اخلاقی نهفته است. در این اخلاق برای ایجاد و بسط هنجارهای اخلاقی، می‌بایست اقدام به پرورش انسان‌های فضیلت‌مند نمود. زیرا انسان با فضیلت همواره در مسیر هنجارها و افعال اخلاقی گام برمی‌دارد. مولانا می‌گوید «هرکه باطن خود از پلیدی و خودبینی بزدايد به صدق می‌آید و صدق باطن دیده نهان او را نافذ و بینا گرداند و زان پس راست را از دروغ فرق تواند نهاد» (زمانی، ۱۳۹۵، ص ۷۶۹). مولوی به اخلاق مبتنی بر فضیلت نیز اشارات متعددی دارد اما فضیلت مورد نظر وی صبغه دینی دارد. وی اعمال اخلاقی را در ارتباط مستقیم با منش کنشگر اخلاقی می‌داند. به همین علت، هویت مستقل و جدایی برای کردار و منش فاعل اخلاقی قائل نیست.

این گواهی چیست اظهار نهان خواه قول و خواه فعل و غیر آن

(مثنوی، ۵-۲۴۷)

این گواهی خواه گواهی گفتار یا گواهی کردار و جز آن برای چیست؟ برای آن است که چیزهای نهانی را آشکار کند (کولپینارلی، ج ۳، ص ۵۱). دقتی که مولانا در انگیزه‌های دینی اعمال، اعمال جوانحی، حالات روحی و مقامات سلوک داشته، نشان می‌دهد که از نظر او، عمل مانند خود انسان، دارای سطوح و لایه‌های مختلفی است. نازل‌ترین سطح عمل، سطح محسوس و جسمانی آن است که ظهور خارجی و فیزیکی پیدا می‌کند. درست به همین دلیل است که اعمال ظاهراً

یکسان، از نظر حقیقت و ارزش اخلاقی لزوماً یکسان نیستند (قانعی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۵). بعضی باشند که سلام دهند و از سلام ایشان بوی دود آید و بعضی باشند که سلام دهند و از سلام ایشان بوی مشک آید (مولانا، ۱۳۷۴، ص ۹۵)

چون بسی ابلیس آدم روی هست پس به هر دستی نشاید داد دست

حرف درویشان بدزدد مرد دون تا بخواند بر سلیمی زان فسون

(مثنوی، ۱-۱۹-۳۱۶)

یافتن و شناختن اولیای خدا به غایت دشوار است، خاصه در این زمانه که بسی مدعیان بی معنی و ابلیس سیرتانه آدمی صورت پدید آمده‌اند و به غرور شیطان و مکر نفس مغرور گشته و به حرفی چند پوسیده که از افواه گرفته‌اند پنداشته که به مقصد و مقصود این راه رسیده و ذوق مشارب مردان یافته‌اند (خوارزمی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۱۴). از نظر مولانا ارزش اخلاقی فعل در نسبت به فاعل آن است که تعیین می‌یابد.

گر ولی زهری خورد نوشی شود و خورد طالب سیه پوشی شود

(مثنوی، ۱-۲۶۰۷)

حلیت و حرمت در مورد اشخاص متفاوت است و بستگی دارد به آثاری که از آنها در نفس منعکس می‌گردد، چنانکه طاعات و عبادات در مرد ریاکار مورث دوری و بعد از کمال ربوبی است و رقص و سماء و نظایر آن مولد حالت و مزید اتصال است (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۰۹۶). در نظریه فضیلت‌گرایی دینی مولوی، بواسطهٔ سنخیت عمل با منش فاعل اخلاقی، عمل، ارزش اخلاقی خود را حفظ می‌کند. به همین علت، عمل به ظاهر اخلاقی، که فاعل آن دارای فضیلت نیست خود را هویدا می‌سازد.

بوی کبر و بوی حرص و بوی آز در سخن گفتن بیاید چون پیاز

گر خوری سوگند من کی خورده‌ام از پیاز و سیر تقوا کرده‌ام

آن دم سوگند غمازی کند بر دماغ همنشینان بر زند

(مثنوی، ۳-۱۶۶/۶۸)

شخصی که سیر خورده است و بوی سیر از دهنش می‌آید و او به جد انکار می‌کند و می‌گوید نخورده‌ام. هر وقت که دهن به سخن می‌گشاید بوی سیر نو به نو می‌آید و او را تکذیب می‌کند، پس اگر خاموش باشد او را بهتر است و عیب او پوشیده‌تر که آن دعوی خود شاهد است بر بطلان خود (قزوینی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۲). در هر صورت مولانا معتقد است، افعال

اخلاقی که از فاعل دارای فضیلت دینی صادر می‌گردد. نشانه‌های خاصی دارد و خود را می‌نماید. اما فاعلی که فاقد فضیلت است و متظاهرانه اقدام به افعال ارزشی می‌کند. فعل او عاری از نشانه‌های درونی و بیرونی اخلاق است.

حمد گفتی کو نشان حامدون نه برون هست اثر نه اندرون

(مثنوی، ۴-۱۷۶۲)

### مولوی و نظریه پیامدگرایی معطوف به شریعت

در فلسفه اخلاق، قائلین به پیامدگرایی، معیار هنجارهای اخلاقی را غایت و نتایج حاصل از افعال اخلاقی می‌دانند. مولوی نیز در موارد متعددی افعال اخلاقی را به خاطر پیامد و نتایج آن توصیه می‌کند، و گاهی صدور افعال اخلاقی توسط انسان را به جهت نتایج آن می‌داند.

عاقبت بین است عقل از خاصیت نفس باشد کو نبیند عاقبت

(مثنوی، ۲-۱۵۴۸/۴۹)

دست کی جنبد به ایثار و عمل تا نبیند داده را جانش بدل

(مثنوی، ۳-۳۳۵۱)

هیچ عملی بی‌غرض نیست و هیچ هبه بی‌عوض نیست. تلف مال واسطه مزید حیات تن است و هلاکت تن رابطه اشراقات جان روشن (خوارزمی، ۱۳۸۴ ج. ۴، ص ۱۶۴۱). پیامدگرایی و عاقبت‌اندیشی اخلاقی مولوی، با توجه به انسان‌شناسی و صبغه دینی و عرفانی وی، موسع‌تر از پیامدگرایی متعارف در فلسفه اخلاق است. نظریه پیامدگرایی مولانا نه تنها بر نتایج افعال اخلاقی نظر دارد، بلکه پیامدهای هر فعل اخلاقی را در تناسب با مرتبه وجودی فاعل آن می‌داند. از این جهت وی در توصیه به ارزش‌های اخلاقی، افراد را در سطوح گوناگون ملاحظه کرده و فراخور حال آنان به نتایج در مراتب مختلف اشاره می‌کند، مانند پیامد دنیوی (مثنوی، ۴-۱۹۷۸/۹-۱ مثنوی، ۱-۷۸-۱ مثنوی، ۱-۸۸-۱ مثنوی، ۶-۴۵۲۵) و پیامد اخروی (مثنوی، ۴-۲۹۸۷/۹). فعل اخلاقی و پیامد فعلی که متوجه حقیقت انسان است (همان، ۴-۳۶۶۲/۳-۴ - همان، ۶-۴۱۹). اگرچه مولانا در تمییز فعل اخلاقی از غیر اخلاقی، توجه به عاقبت/پیامد فعلی را به عنوان یک معیار و میزان عینی متذکر می‌گردد، اما همین پیامد را متأثر از مرتبه وجودی و منش فاعل می‌داند (کریمی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۴).

### مولوی و نظریه وظیفه‌گرایی ناظر به دین

در نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی، فعلی اخلاقی خواهد بود که صرفاً بر اساس اراده نیک و از سر تکلیف صورت گرفته باشد. در وظیفه‌گرایی، هرگونه میل، احساس، عواطف و غرضی که غیر از حس عقلانی انجام وظیفه باشد، از ارزش اخلاقی فعل، خواهد کاست. از نظر کانت، که نماینده وظیفه‌گرایی شناخته می‌شود، انسان به عنوان غایت در نظر گرفته می‌شود، و مفاهیمی همچون وظیفه و اراده نیک که مبتنی بر عقل می‌باشند، مقدم بر تجربه هستند. اما نظریه وظیفه‌گرایی از نظر مولوی به چه معناست؟ در مباحث پیشین که به فضیلت‌گرایی و پیامدگرایی از نگاه مولوی پرداخته شد، روشن گردید که وی هر دو نحله اخلاقی مذکور را مورد توجه قرار داده است. در پیامدگرایی مولانا، نتایج و غایات فعل از آن جهت که به

حالات روحی و کمال دینی انسان غنی می‌بخشند، و فاعل خود را بهره‌مند از فضایل می‌سازند، دارای ارزش اخلاقی خواهند بود. از این رو می‌توان نظریه مولانا را در این زمینه، با عنوان پیامدگرایی و فضیلت‌گرایی ناظر به به شریعت نامید. حال اگر با توجه به شواهد پیشین، قائل به چنین عنوان و نگرشی در مورد مولانا باشیم. وجه تمایز دیدگاه وی از فضیلت‌گرایی و پیامدگرایی متعارف، روشن خواهد شد. در مورد وظیفه‌گرایی مولوی نیز مسأله این‌گونه است. هر چند قرائنی بر وظیفه‌گرایی مولوی در آثار او مشهود است، اما این به معنای طابق النعل به النعل بودن آن با نظریه تکلیف‌گرایی رایج نیست. گستره وظیفه‌گرایی در نگاه مولانا بیش از وظیفه‌گرایی کانتی است. زیرا وظیفه‌گرایی وی مبتنی بر پیش-فرض‌هایی است که در سنت کانتی قابل مشاهده نیست. پیش‌فرض‌هایی همچون، تفکیک عقل به عقل جزئی و عقل کلی (مثنوی، ۱- ۲۰۵۵/۷۷)، تکلیف ناشی از دین (نظریه امرالهی) (همان، ۱- ۲۲۲/۲۵)، باور به زیستن افراد متفاوت در ساحات گوناگون وجودی (همان، ۴- ۱۵۰۴/۵)، اعتقاد به تقسیم جوهر و عرض بودن ابعاد و افعال انسان (همان، ۲- ۱۷۶۰/۶۱)، و باور به ارزش‌های اخلاقی ظاهری و حقیقی (همان، ۲- ۹۴۷/۴۹). تکلیف‌گرایی موردنظر مولانا نیز بر آمده از عقل جزئی و غایت آن متابعت از قواعد شریعت است.

چون طمع خواهد ز من سلطان دین      خاک بر فرق قناعت بعد از این

او مذلت خواست کی عزت تنم      او گدایی خواست کی میری کنم

(همان، ۵- ۲۲۹۵/۹۶)

با چنین شواهدی می‌توان نظر مولوی در این زمینه را، تکلیف‌گرایی ناظر به دین نامید. وظیفه‌گرایی ناظر به دین به نحوی حاکی از اخلاق دینی است و به دینداران شریعت مدار تعلق دارد. پیامدگرایی، فضیلت‌گرایی و وظیفه‌گرایی هرچند می‌توانند از جهت ارزش‌های اخلاقی با هم متفاوت باشند، اما از آن جهت که در حیطه دینداری شریعت‌مدار باقی می‌مانند در عرض یکدیگر قرار خواهند گرفت.

### مولوی و اخلاق عاشقانه

مولوی از گونه دیگر اخلاق سخن می‌گوید که فارغ از عاقبت‌اندیشی، فضیلت‌گروی و تکلیف‌محوری است و آن اخلاق عاشقانه است. اخلاقی که فرد آن را نه در پی مزد و ثواب یا خوف و عذاب وعده داده شده ی شریعت، که به امید ایصال حقیقت درمی‌یابد. به عبارتی اخلاقی که در آن، اراده بنده مستهلک شده در اراده خدا، بلکه وجودش در وجود خدا، پس آن چه خدا خواسته است او خواهان آن است، بلکه یک اراده و یک مراد است نه دو (سبزواری ۱۳۷۴ ج ۲، ص ۸۸).

چون قضای حق رضای بنده شد      حکم او را بنده‌ای خواهند شد

بی تکلف نه پی مزد و ثواب      بلکه طبع او چنین شد مستطاب

(مثنوی، ۳- ۱۹۰۶/۸، ۳- ۱۹۱۰/۱۳)

بر این اساس می‌توان نظریه اخلاقی مولانا را به طور کلی به دو قسم تقسیم کرد:

۱- اخلاق زاهدانه (شریعت‌مدار): در این اخلاق فرد با معیار شریعت جوینده پیامد، وظیفه و فضیلت است. بدین جهت این قسم از اخلاق می‌تواند گونه‌های اخلاق فضیلت‌گرایی، پیامد‌گرایی و وظیفه‌گرایی را به شکل دینی متجلی سازد. به عبارتی این قسم از اخلاق وامدار شریعت است و به تبع آن طالب چنین اخلاقی در بند شریعت.

۲- اخلاق عاشقانه (ایمانی): که متکی به عقل کلی و عشق الهی است و جز در ساحت ایمان، ظهور نمی‌یابد. از آن جهت که نتایج افعال اخلاقی در این حوزه بعضاً با عقل جزئی در تعارض و ناسازگار است از عمومیت و اقبال قسم اول برخوردار نیست. به عبارتی فرد در این قسم از اخلاق نه به عاقبت کنش اخلاقی می‌اندیشد، نه پروای وظیفه را در سر دارد و نه به فضایل اخلاق دینی متعارف نظر دارد. همچنان که تکلیف، پیامد و فضیلت می‌توانند وجوه افتراق این سه گانه اخلاقی باشند، وجه دینی بودن آنها می‌تواند وجه اشتراک‌شان تلقی گردد. به این معنی که شخص عابد، به تکلیف در اخلاقی الهی از آن جهت که موصول به غایت و نتیجه است می‌نگرد و به آن عمل می‌کند. پیامد نیز امری ناظر به دین است و در نهایت فضیلت نیز بر خاسته از دین است اما در اخلاق عاشقانه، فردی که در سپهر ایمان بسر می‌برد در انجام فعل اخلاقی در پی پیامد و کسب فضیلت نیست و وظایف الهی را نه از سر عقل و مشقت بلکه بر سبیل عشق و شفقت درمی‌یابد. عابد در انجام تکلیف در بند ثواب است و عارف بنده ناب.

### نتیجه‌گیری

ساحت زیبایی‌شناسی از نظر کی‌یرگارد هر چند ابتدایی‌ترین ساحت زندگی فرد به شمار می‌رود، اما وی این ساحت را وجهی از رشد خود شخص می‌داند. مولوی نیز زیستن کامجویانه را هر چند پایین‌ترین مرتبه زندگی انسانی به شمار می‌آورد، اما آن را مقدمه و زمینه ساز حیات اخلاقی شریعت‌مدار می‌داند. از منظر کی‌یرگارد در ساحت اخلاقی فرد علاوه بر این که «خود» را می‌شناسد و به آن آگاهی دارد، شناخت او به انتخاب، تصمیم و عمل می‌انجامد. مولوی نیز با توجه به گستردگی و جنبه‌های متعدد وجود فرد معتقد است که فرد با توجه به عنصر اختیار می‌تواند نحوه زیستن اخلاق‌مدار داشته باشد. معنای نخست اصطلاح اخلاق از نگاه کی‌یرگارد الزاماً برخاسته از دین و شریعت دینی نیست، بلکه می‌تواند برآمده از رسوم و عادات سنتی و فضایل اجتماعی باشد و به معنای دقیق‌تر یک هنجار اجتماعی غالب است. مقصود کی‌یرگارد از اخلاق در ساحت اخلاقی بیشتر متوجه معنای نخست است. زیرا وی ساحت اخلاقی را زیستن برای دیگران و تبعیت از امر کلی می‌داند، اما معنای دوم اصطلاح اخلاق در نظر کی‌یرگارد در ساحت اخلاقی نمی‌گنجد، بلکه در ساحت دینی است که این معنا از اخلاق حقیقت خود را باز می‌یابد. این معنا از اخلاق را می‌توان اخلاق متعالی دانست. گاهی فعل اخلاقی در اخلاق متعالی دینی با هنجارهای اخلاقی متعارف ناسازگار است. می‌توان در زیستن اخلاق‌مدارانه مولوی به گونه‌های اخلاق زاهدانه شریعت‌مدار و اخلاق عاشقانه یا ایمان‌مدار اشاره کرد. در اخلاق زاهدانه مولوی می‌توان شواهدی از اخلاق فضیلت‌گرایی و پیامد‌گرایی و وظیفه‌گرایی را یافت، اما با این تفاوت که اطوار اخلاقی مذکور در کلام مولوی با صبغه دینی ظهور یافته و قابل فهم می‌گردند. اخلاق عاشقانه یا ایمان‌مدار مولوی برخاسته از عشق الهی و متکی به ایمان حقیقی است. اخلاق عاشقانه دینی از آن جهت برترین مرتبه اخلاقی محسوب می‌گردد که از مرتبه شریعت فراتر رفته و ایصال به حقیقت را طالب است. از این رو مرتبه اخلاق عاشقانه در طول اخلاق زاهدانه و گونه‌های آن قرار دارد. اخلاق به معنای دوم یا همان اخلاق متعالی از نظر کی‌یرگارد با اخلاق عاشقانه مولوی در تناسب است. در اخلاق عاشقانه مولوی همچون اخلاق متعالی کی‌یرگورد فرد تابع قواعد و اصول اخلاقی زاهدانه نبوده و دلواپس مذمت یا ستایش افراد جامعه نیست، زیرا خوب و بد اخلاقی او می‌تواند متفاوت از خوب و بد اکثریت باشد. در ارتباط با اخلاق به معنای اول یا اخلاق متعارف کی‌یرگارد و نسبت آن با اخلاق زاهدانه مولوی می‌توان گفت، اخلاق متعارف عام‌تر از

اخلاق زاهدانه مولوی است، زیرا اخلاق متعارف در نظر کی‌یرگارد برآمده از فضیلت‌ها و هنجارهای اجتماعی است و هنجارهای اجتماعی می‌تواند برگرفته از جامعه دینی و یا جامعه غیر دینی باشد. اما اخلاق زاهدانه مولوی الزاماً مبتنی بر دین و جامعه شریعت‌مدار است.

## منابع

- امید، مسعود. ۱۳۸۱. درآمدی بر اخلاق‌شناسی فلسفی و تحلیلی استاد ملکیان. نشریه علامه. دوره اول. شماره ۳.
- خوارزمی کمال الدین حسین ابن حسن. ۱۳۸۴. جواهرالاسرار و زواهر الانوار: شرح مثنوی مولوی، مقدمه و تصحیح محمدجواد شریعت، تهران، انتشارات اساطیر.
- جی سینگر، مارکوس. ۱۳۷۴. نگرشی کلی به فلسفه اخلاق. مترجم حمید شهریاری. مجله معرفت. شماره ۱۵.
- زمانی، کریم. ۱۳۹۵. میناگر عشق/شرح موضوعی مثنوی معنوی. تهران. نشر نی.
- سبزواری، مولا هادی. ۱۳۷۴. شرح مثنوی. تهران. سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۷. شرح مثنوی شریف. تهران. ناشر زوار.
- قانع، مریم. ۱۳۹۰. اخلاق در نگاه مولانا. نشر نگاه معاصر.
- قزوینی، محمدصالح. ۱۳۷۴. کنوزالعرفان و رموزالبیان. شرح اشعار مشکله مثنوی. به اهتمام احمد مجاهد. تهران. انتشارات روزنه.
- کریمی، سودابه. ۱۳۸۴. بانگ آب/دریچه‌ای به جهان‌نگری مولانا. تهران. نشر شور.
- گنسلر، هری جی. ۱۳۸۷. درآمدی جدید به فلسفه اخلاق. ترجمه حمیده بحرینی. ویراسته مصطفی ملکیان. تهران. نشر آسمان خیال.
- کی‌یر کگارد، سورن. ۱۳۸۷. ترس و لرز. مترجم: عبدالکریم رشیدیان. نشر نی.
- گولپینارلی، عبدالباقی. ۱۳۷۴. نثر و شرح مثنوی شریف. ترجمه توفیقه سبحانی. تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۶۱. مثنوی معنوی. تصحیح رینولد الین نیکلسون. نشر امیر کبیر.
- مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۷۴. مقالات مولانا/ فیه ما فیه. ویرایش جعفر صادقی. تهران. نشر مرکز.
- نثری، موسی. بی تا. نثر و شرح مثنوی. تهران. انتشارات محمد رضانی.
- واربوتون، نیگل. ۱۳۸۳. مقدمات فلسفه. ترجمه بهجت عباسی. تهران. نشر جوانه رشد.
- وارنوک، مری. ۱۳۸۷. فلسفه اخلاق در قرن بیستم. ترجمه ابوالقاسم فنائی. قم. موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی).

Kierkegaard, Soren, 1843, Fear and Trembling. Translated by: Walter Lowrie. Princeton university press.

kierkegaard soren. 1949. works of love. translated by david f: Swenson and lillan marvin Swenson introduction by douglas v. steere Princeton, nj: Princeton university press.

Kierkegaard, Soren. 1988, Either/ or part II, Trans. Howard V. Hong and Edna Hong. Prince...on: Prince...on up.

Palmer Donald D. 1996 Kierkegaard for Beginners. New York: Writers and Readers Publishing, Inc.

Stephan Chites, 1972, " Pseudonymous Authorship as Art and Act", in Kierkegaard: A Collection of critical Essays , Edited by Josiah Thompson. Garden City, New York.

Watkin, Julia 2001. Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy .Lanham . MD: Scarecrow Press.