

دین و اخلاق، مقایسهٔ رویکرد کرگور و اشاعره

نعیمه پورمحمدی*

چکیده

از نظر کرگور، اخلاق در مرحلهٔ دینی - که سومین مرحله از مراحل زندگی است - محقق می‌شود و مؤلفهٔ اصلی آن، تسلیم در برابر امر مطلق دین است. ارزش‌های عام، کلی و عقلی در اخلاق، اعتباری ندارند. اخلاق از نظر اشاعره با مؤلفهٔ حسن و قبح و تکلیف دینی، الهی و شرعی، از حسن و قبح و تکلیف ذاتی و عقلی، دوری می‌جوید. از این رو، در اخلاق کرگور و نیز در اخلاق اشاعره، عقل جایگاهی به منزلهٔ معیار اخلاق، معرفت اخلاقی، الزام اخلاقی و انگیزش اخلاقی ندارد؛ و این مراتب، کاملاً در اختیار دین است. این مقاله ضمن نشان دادن اخلاق دینی کرگور و اشاعره، اختلاف‌های آنها را نیز در این رویکرد مشترک بیان می‌کند. اشاعره از بدو امر، دلالت و حکم اخلاقی را از دین می‌گیرند؛ اما کرگور در اصل برای عقل، دلالت و حکم قائل است، اما امر مطلق دین، باعث می‌شود دلالت و حکم عقل به تعلیق درآید؛ همچنین بر خلاف آن که کرگور مفاهیم ارزشی و الزامی اخلاق را با عقل درمی‌یابد، اخلاق اشاعره، حتی در ساحت معنا و مفاهیم اخلاقی نیز به دین وابسته است.

کلیدواژه‌ها: عقل، اخلاق، کرگور، اشاعره.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

نظریه «حسن و قبح شرعی» اشاعره، نظریه اخلاقی‌ای است که در الاهیات مسیحی نیز طرفدار دارد، البته در الاهیات مسیحی با نام نظریه امر الاهی شناخته شده است. کرگور، الاهدان مسیحی قرن نوزدهم میلادی در دانمارک و پدر فلسفه آگریستانی، کسی است که در نظریه اخلاقی‌اش جایگاهی برای عقل پیدا نمی‌شود. از این نظر، می‌توانیم نظریه اخلاقی او را با اخلاق اشاعره، تطبیق دهیم و به همسانی‌ها و ناهمسانی‌های آن‌ها پی ببریم و علت این همسانی‌ها و ناهمسانی‌ها را تحلیل و تبیین کنیم. در این مقاله به روش مطالعه تطبیقی، ابتدا جایگاه دین در اخلاق را از نظر کرگور توصیف می‌کنیم و سپس به تبیین جایگاه دین در اخلاق از منظر اشاعره می‌پردازیم. آن‌گاه به مقایسه و نتیجه‌گیری می‌رسیم. خواهیم دید که نظریه حسن و قبح شرعی اشاعره و نظریه اخلاق امر الاهی کرگور از نظریات اخلاقی‌ای است که دین در تک تک عناصر آن نقش دارد؛ و البته این اعتبار و جایگاه در نظریه اشاعره از اطلاق بیش‌تری برخوردار است. دلیل این امر آن است که نزد اشاعره، بی‌اعتباری عقل و جایگزینی شرع از لایه معیار اخلاق، معرفت اخلاقی، الزام اخلاقی و انگیزش اخلاقی فراتر می‌رود و به لایه معنا و مفاهیم ارزش‌های اخلاقی نیز سرایت می‌کند. متکلمان اشعری که در این بررسی حضور دارند، از *ابوالحسن اشعری* (م ۳۲۰ ق) آغاز می‌شوند و تا پیش از غزالی (م ۵۰۵ ق) ادامه می‌یابند؛ یعنی متکلمانی که معمولاً به «اشاعره متقدم» معروف هستند؛ بزرگانی چون *ابن فورک*، *باقلانی*، *اسفراینی*، *بغدادی*، *جوینی*، *سابق صقلی* و *ابن عساکر دمشقی* از جمله آن‌ها هستند. دلیل این‌که انگشت تأکید بر اشاعره متقدم گذاشته‌ایم، آن است که هرچند نظریه حسن و قبح شرعی در میان اشاعره متأخر و حتی اشاعره معاصر ادامه یافت، با گذر زمان و تأثیر فلسفه در کلام اشعری، از اطلاق نظریه حسن و قبح شرعی کاسته شد و عقل در برخی از لایه‌های نظریه اخلاقی راه یافت؛ از جمله آن‌که اشاعره متأخر همچون *تفتازانی* حسن و قبح را در ساحت معنا و تعریف،

شرعی نمی‌دانند، بلکه معنا و تعریف ارزش‌های اخلاقی را عقلی تلقی می‌کنند (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۸۵).

دین و اخلاق از نظر کرکگور

کرکگور سه روش یا سه مرحله برای زندگی در نظر می‌گیرد: «مرحله تذوقی»، «مرحله اخلاقی» و «مرحله دینی یا ایمانی» (فریتیهوف، ۱۳۷۳، ص ۳۱). به طور خلاصه، مرحله تذوقی، زیستن برای خود است؛ مرحله اخلاقی، زیستن برای دیگران است؛ و مرحله دینی، زیستن برای خداست (آندرسن، ۱۳۸۵، ص ۹۷ - ۱۰۲). آنچه ماهیت هر مرحله را تشکیل می‌دهد، این است که: «در حیات تذوقی، معیار، هیجان و علاقه است؛ در حیات اخلاقی، معیار وظیفه و فضیلت است که از قوانین اجتماعی برآمده است؛ و در حیات دینی، معیار خواست و امر خداست (Hannay, 1998, P105).

مرحله تذوقی

زیستن برای خود، معنای واقعی تذوقی بودن است. در مرحله استحسانی، تذوقی یا زیبایی پرستی، اصل مقصود از زیستن، لذت بردن و خوش بودن است. فقط لذت‌ها هستند که برای انسان در مرحله تذوقی از عمق برخوردارند. هیچ کس و هیچ چیز و هیچ اندیشه‌ای محل توقف و تأمل نیست. التذاد، هدف زندگی است. زیبایی پرستان برای لحظات به سر می‌برند و در جستجوی لذت آن هستند. هر گونه تکراری، احساس آن‌ها را خفه می‌کند. از این رو، به دنبال تغییر مداوم هستند.

مرحله اخلاقی

زیستن با احساس مسئولیت و انجام وظیفه، مفهوم مرحله اخلاقی است. زندگی هنگامی معنی دارد که فرد، وظیفه و مسئولیتی عهده بگیرد. انسان اخلاقی بیش از هر چیز، مرد تکلیف است (Kierkegaard, 1843, V2, p 223). مرحله اخلاقی، مجموع قوانین منسجمی برای پایه‌ریزی خیر در جامعه است، شخص باید خود را با جامعه سازگار کند و مصلحت جامعه را بر منفعت شخص خود مقدم دارد؛ ممکن است اعمال اخلاقی لذت هم داشته باشند، اما او به دلیل لذت آن‌ها را انتخاب نمی‌کند، بلکه برای اصول والاتر

آن‌ها را برمی‌گزینند. از این رو، همچون فرد تذوقی به دنبال دوری جستن از تکرار نیست، بلکه خواهان تکرار است. زندگی او همچون فرد تذوقی، تحت تجربه‌های زیبایی‌شناسی یعنی خوشی و ناخوشی، زیبایی و زشتی، علاقه و بیزارگی و بی‌اعتنایی رهبری نمی‌شود؛ بلکه تحت سلطه مقوله‌های خیر و شر یا همان مقوله‌های اخلاقی است. فرد اخلاقی، صاحب نفس خویش است؛ یعنی بر عادت‌ها، احساس‌ها و امیال خود و نیز عوامل خارجی حکومت می‌کند (فریتیهوف، ۱۳۷۳، ص ۲۶ - ۵۳).

در این جا مهم آن است که دریابیم آنچه کرگگور در مراحل زندگی با عنوان مرحله اخلاقی از آن یاد می‌کند، اخلاقِ هگلی است و اصلاً نظر خود او درباره اخلاق نیست. اخلاق مورد نظر کرگگور، مرحله دینی یا ایمانی حیات است که آن را توضیح خواهیم داد.

مرحله دینی

ارتباط با خدا و اطاعت از او، شناخته‌شده‌ترین امر زندگی دینی است. در این زندگی، حیات زودگذر هیچ معنایی ندارد؛ مگر آن که آن را با خدا ربط دهد. سعادت شخص در زندگی، با ایمان به خدا و امید به ابدیت است. زیبایی پرست برای دم و آن، زندگی می‌کند؛ شخص اخلاقی در طول زمان زندگی می‌کند؛ و فرد دینی در یک ارتباط پرامید برای ابدیت زندگی می‌کند (فریتیهوف، ۱۳۷۳، ص ۲۸). کرگگور در پایان کتاب «این یا آن، (E her / O) از گروهی از مردم با عنوان استثنا یاد می‌کند که قاعده کلی و عام را رها کرده، به سراغ «امر مطلق» می‌روند. منظور او از گروه استثنا، کسانی‌اند که به مرحله دینی رسیده‌اند. قاعده کلی و عام، همان عقل و اخلاق است و امر مطلق هم امر خداست (Kierkegaard, 1845, p. 221). به بیان او: «مسیح مطلق است، خواسته‌اش نیز مطلق است؛ نه برای این است که خوب است، بلکه برای این است که می‌خواهد، خدا مسیح را می‌فرستد برای این که او مطلق است، نه برای این که مردم چون و چرا کنند. مسیح به عنوان خدا نه خیلی خوب است، نه خیلی صادق است و نه خیلی خوب و صادق، بلکه مطلق است»

نمونه کسی که وارد مرحله دینی شده، ابراهیم است. قبل از کرگور، متفکران دیگری چون آکویناس، کانت و هگل نیز به موضوع ابراهیم پرداخته بودند و از نظر اخلاقی درباره او قضاوت کرده بودند. به عقیده کانت از نظر اخلاقی واضح است که کسی نباید فرزند خود را بکشد، ضمن آن که شنیدن فرمان خدا نیز قطعیت نداشته است و اطاعت از آن نیز لازم نیست. هگل نیز معتقد است هیچ امر والاتر اخلاقی ای وجود ندارد که ابراهیم برای آن، فرزندش را بکشد؛ چیزی که در مورد قهرمان تراژدیک یافت می شود. پس ابراهیم از نظر گاه کانت و هگل به هیچ وجه از نظر اخلاقی، ستودنی نیست (Evans 2004). اما از نظر کرگور، ابراهیم نه فقط خوب بلکه بهترین است. اما چگونه می شود ابراهیم، اخلاقی باشد؟ او که حد وسطی را که قهرمان تراژدی دارد، ندارد؛ حد وسطی که باعث می شود کار قهرمان تراژدی قابل فهم شود، تأیید گردد، مورد هم‌دردی قرار گیرد، از رنج او کاسته شود، و بتواند از رنج خود با دیگران سخن بگوید. کرگور ابراهیم را با آگاممنون، یلتاح و پروتوس، سه تن از قهرمانان تراژدی مقایسه می کند که قهرمانانه از محبوب خود دست کشیدند و آن را برای هدف والاتر اخلاقی، قربانی کردند. هیچ کس ممکن نیست ماجرای این سه تن قهرمان را بخواند و بر درد آن‌ها اشک هم‌دردی نریزد و از ایثار آن‌ها ستایش نکند، اما درباره ابراهیم چطور؟ کار او به هیچ عنوان برای هدف والاتر اخلاقی نیست؛ چون کشتن اسحاق، خیری برای عامه مردم ندارد. پس از نظر کسی قابل فهم نیست، مورد ستایش و تأیید کسی قرار نمی گیرد، کسی با او هم‌دردی نمی کند و ابراهیم، محکوم به سکوت است؛ اصلاً امکان گفت‌وگو با کسی را ندارد. از همین رو با اسحاق و سارا حرفی نمی زند. او به طور کلی، از نیک و بد اخلاقی خارج می شود و در مقابل آن قرار می گیرد. پس چطور کار او اخلاقی است؟

کرگور می گوید ابراهیم در فراسوی حوزه اخلاقی، غایتی دارد که در مقابل آن اخلاق را معلق می سازد و آن امر مطلق یا امر خداست. در واقع، برای دیگران اخلاق، امر خداست و برای ابراهیم امر خدا، اخلاق است. اطاعت از خدا کار او را عین اخلاق

می‌کند و در این راه هر گونه اطاعت از عقل و اخلاق متعارف و سوسه اخلاقی است (کرکگور، ۱۳۸۵، ص ۸۳-۸۷؛ مستعان، ۱۳۷۶، ص ۹۷-۹۹، آندرسن، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹؛ Delaney, 2002).

از نظر کرکگور، هگل معتقد است درون انسان با بیرون بیان می‌شود و بیرون، همان امر کلی است که برتر از فرد انسان است. اما کرکگور به این که درون انسان در بیرون کاملاً آشکار می‌شود، عقیده‌ای ندارد. از نظر او درون فرد، برتر از بیرون است؛ و فرد می‌تواند برتر از امر کلی قرار گیرد. این از راه قاعده فردیت یا استثنای مطلق میسر است. مطلق (خدا) این را توجیه می‌کند که فرد به عنوان فرد، مافوق کلی قرار بگیرد و در رابطه‌ای مطلق با امر مطلق وارد شود. مطلق یا امر مطلق که درون بود فرد است - و با بیرون بود که امر کلی است، قابل مقایسه نیست - بسیار فراتر و برتر از آن است و همان رابطه فرد را با کلی تعیین می‌کند. امر مطلق، مقدم بر رابطه انسان با امر کلی می‌شود و وظیفه فرد در برابر امر مطلق، مقدم بر وظیفه او در برابر امر کلی می‌گردد. چون هر چه جز مطلق است، نسبی است؛ در این صورت، امر کلی به امر نسبی تنزل می‌یابد و مطلق بر فراز آن می‌ایستد. انسان در برابر امر مطلق، وظیفه مطلق دارد و در برابر امر نسبی، وظیفه نسبی: «قانون زمین با قانون خدا فرق دارد. قانون خدا سرسپردگی مطلق می‌خواهد و قانون زمین سرسپردگی نسبی و محدود» (Quoted by Hanney, 1998, p.110). بنابراین وقتی بنا بر امر کلی باید پسرش را دوست داشته باشد و بنا بر امر مطلق باید او را بکشد، امر کلی ساقط می‌شود: «اگر کسی به سوی من آید و از پدر، مادر، زن، فرزندان، برادران، خوه‌ران و حتی از زندگی خود نفرت نداشته باشد، مرید من نتواند بود» (انجیل لوقا، ۲۴: ۱۴). البته پیداست که این تنفر به زبان اخلاق عرفی و امر کلی است و تنفر واقعی نیست. ابراهیم در زمان کشتن فرزند، به زبان امر کلی از او بیزار است؛ ولی به زبان امر مطلق همچون همیشه او را دوست دارد؛ اما وظیفه مطلق، مطلق است. کسی که از امر کلی می‌گذرد تا فرد شود یعنی پیرو اخلاق امر مطلق است، هرگز نمی‌تواند فردی باشد که خود را با امر کلی بیان کند و برای دیگران نسخه‌ای قابل فهم باشد. بنابراین تنها می‌ماند و امکان گفت‌وگو و تفاهم ندارد. اگر سعی کند تا امر مطلق را به شیوه‌ای قابل فهم و

درک بسازد، دیگر امر مطلق نیست؛ بلکه به مرحله امر کلی تنزل پیدا می‌کند. از این رو کرکگور می‌گوید اگر دین‌داری مسیحیت را به گونه‌ای بیان کنیم که نظریه قابل فهم و درکی از آن بسازیم، آن را به مرحله اخلاق تنزل داده‌ایم (Kierkegaard, 1992, p. 568). فرد می‌داند که تعلق داشتن به امر کلی مأمون و مأوای گرمی است، اما هیچ مددی از امر کلی ندارد. در آغوش «امر کلی» آرام نمی‌گیرد و همراه در تنش و اضطراب است (آندرسن، ۱۳۸۵، ص ۱۱۷). او که در رابطه مطلق با امر مطلق وارد شده است، معنی‌اش این است که هر جا امر نسبی در تقابل با امر مطلق قرار بگیرد، امر نسبی را به نفع امر مطلق رها کند. با این حال از اضطراب او کاسته نمی‌شود؛ چون در مقابل امر کلی ایستاده است (Evans, 1983, p. 164؛ و کرکگور، ۱۳۸۵، مروری بر کل کتاب).

دین و اخلاق از نظر اشاعره

حسن و قبح

حسن و قبح از سه نظر قابل بررسی است: از نظر معنا، صدق، و کشف. بررسی حسن و قبح از نظر معنا، غیردینی یا دینی بودن حسن و قبح را تعیین می‌کند. بررسی حسن و قبح از نظر صدق، ذاتی یا الهی بودن حسن و قبح را پی می‌گیرد و بررسی حسن و قبح از نظر کشف، عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح را معین می‌سازد.

حسن و قبح دینی

حسن به معنای تعلق مدح و ثواب به فعل است و قبح به معنای تعلق ذم و عقاب به فعل. مثلاً می‌گوییم «صدق خوب است» یا «کذب بد است» یعنی راستگویی را مستحق مدح و پاداش دانسته‌ایم و دروغ‌گویی را مستوجب ذم و عقاب تلقی کرده‌ایم (جرجانی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۱۸۳-۱۸۲؛ جبلی، ج ۸، ص ۱۸۲؛ ایمان‌پور، ۱۳۸۵، ص ۲۷-۲۵). تعریف حسن با مدح و ثواب و تعریف قبح با ذم و عقاب، معلوم می‌سازد که از نظر اشاعره تعریف حسن و قبح، دینی است؛ چراکه حسن و قبح، با فرض دین یعنی وجود خدا، وجود آخرت و اخبار رسول درباره ثواب و عقاب، معنا پیدا می‌کند.

حسن و قبح الهی

حسن و قبح افعال به خودی خود و ذاتی آن‌ها نیست، یعنی این طور نیست که بی آن که کسی آن‌ها را ارزش‌گذاری کند، خوب یا بد باشند. افعال با نظر به ذات، جنس یا صفت لازمه‌شان، حَسَن یا قبیح نیستند. خود افعال، صفاتی ندارند که آن‌ها را از یکدیگر جدا سازد و برخی را حَسَن و برخی را قبیح سازد. پس خوبی صدق برای خود، صدق نیست و بدی کذب برای خود، کذب نیست. این به آن معنا است که اشاعره حسن و قبح ذاتی افعال را انکار می‌کنند. وقتی حسن و قبح ذاتی انکار شد، نقطه مقابل آن که حسن و قبح قراردادی است، به میان می‌آید. حال مسأله این است که واضع این قرارداد کیست؟ خدا یا کس دیگر؟ اشاعره در این مقام به حسن و قبح الاهی پایبندند؛ یعنی معتقدند خوبی و بدی افعال را خدا به آن‌ها داده است (بغدادی، بی تا، ص ۱۸۲). اشعری می‌گوید: «حَسَن آن چیزی است که خدا به آن امر می‌کند یا مورد استحباب و تشویق قرار می‌دهد و یا آن را اباحه و تجویز می‌کند؛ و قبیح آن چیزی است که خدا آن را منع یا نهی می‌کند» (اشعری، بی تا، ص ۷۴). به عقیده جوینی «حَسَن، فعلی است که شرع فاعل آن را مدح می‌کند و قبیح، فعلی است که شرع فاعل آن را ذم می‌کند» (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۲۸-۲۳۴)؛ به نظر باقلانی نیز «حَسَن، فعلی است که موافق با امر باشد و قبیح، فعلی است که مخالف با امر یا موافق با نهی باشد» یا «حَسَن، فعلی است که شرع آن را حَسَن ساخته است و قبیح، فعلی است که شرع آن را قبیح ساخته است» (باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۷۴-۷۶). سابق صقلی نیز بر آن است که «حَسَن، فعلی است که خدا ما را به انجام آن امر کرده است؛ و قبیح، فعلی است که خدا ما را به ترک آن امر کرده است» (سابق صقلی، ۲۰۰۸م، ص ۱۴۲-۱۴۴).

معلوم می‌شود که حسن و قبح افعال، زائد بر شرع نیست؛ بلکه عین امر و نهی شرع است؛ از این رو، ذاتی نیست بلکه الاهی است. اگر حسن و قبح الاهی باشد، و خدا امر به کذب کند، کذب، حَسَن می‌شود و جای هیچ اعتراضی نیز نیست. البته شبهه‌ای در این مثال معروف وجود دارد که خود اشاعره به آن توجه کرده‌اند و آن این است که اگر خدا به کذب امر کند و کذب حَسَن گردد، پس جایز است خود نیز کاذب باشد و کاذب بودن

خدا صدق خبر او را مردد می‌سازد و نمی‌توان از خبر او، امر او را دریافت کرد. *ابوالحسن اشعری* خود به این فرض، این گونه پاسخ می‌دهد که می‌شود خدا امر به کذب کند اما خود هرگز کاذب نیست؛ مثل این که خدا امر به حرکت می‌کند، ولی خود متحرک نیست؛ یا امر به اطاعت می‌کند، ولی خود مطیع نیست؛ یا امر به صلاة می‌کند، ولی خود مصلی نیست (اشعری، ۱۴۰۸، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ و ابن فورک، ۱۴۲۵، ص ۱۴۴-۱۴۵). دلایل اشاعره برای حسن و قبح الاهی، هم نقلی است و هم عقلی. دلیل نقلی آن‌ها استناد به آیه قرآن است که فرموده است: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر/۷) (اشعری، بی تا، ص ۲۴۱). دلایل عقلی آن‌ها چهار دلیل است:

الف. دلیل از راه اراده مطلق خدا: اگر حسن و قبح به غیر از امر و نهی خدا باشد، موجب می‌شود اراده خدا محدود شود. چون خدا نیز باید آنچه را که ذاتاً خوب است، انجام دهد؛ و آنچه را ذاتاً بد است، ترک نماید. این باعث می‌شود اراده او را محدود و مجبور بدانیم و این درباره خدا محال است (اشعری، ۱۴۰۸، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ و باقلانی، بی تا، ص ۳۸۲-۳۸۴).

ب. دلیل از راه تساوی اعمال در حسن و قبح: شکل و صورت اعمال با هم مساوی است و از راه شکل و صورت آن‌ها حسن و قبحی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد. *باقلانی* مثال می‌آورد که شکل عمل جنسی مرد با زن خواه با همسر و خواه با غیرهمسر، یکی است؛ ولی آنچه عمل جنسی با همسر را حسن می‌سازد، موافقت با شرع است؛ و آنچه عمل جنسی با غیرهمسر را قبیح می‌سازد، مخالفت با شرع است. یا صورت قتل در قصاص و غیرقصاص یکی است؛ ولی قصاص به دلیل امر شرع، حسن و غیرقصاص به دلیل نهی شرع، قبیح است (باقلانی، ۱۴۰۷، ص ۷۶).

معتزله برای نفی تساوی اعمال در حسن و قبح استدلال می‌کردند که اگر عاقلی در جایگاهی قرار بگیرد که تمام شرایط از نظر راست گفتن یا دروغ گفتن یکی باشد، ناگزیر به دلیل حسن ذاتی صدق، راست می‌گوید. اما جوینی پاسخ آنان را این گونه می‌دهد که هرگز نمی‌توان اثبات کرد که تمام شرایط، اغراض و

مزیت‌های صدق و کذب با هم یکی باشد؛ بنابراین آن شخص، دلیلی غیر از حسن صدق برای راستگویی‌اش دارد (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۳۲).

ج. دلیل از راه اختلاف افراد در حسن و قبح: اگر حسن و قبح افعال، ذاتی آن‌ها بود، افراد درباره آن‌ها اختلاف نداشتند و همه فعل حَسَن را حَسَن و فعل قبیح را قبیح می‌دانستند؛ در حالی که این‌گونه نیست. جوینی برای این اختلاف، مثالی از فعل خدا می‌آورد و می‌گوید معتزله، ایلام خلق را بدون استحقاق خلق یا عوض از سوی خدا قبیح می‌دانند و اشاعره همین را از خدا حَسَن می‌پندارند. همین نشان می‌دهد که افراد مختلف در تعیین حسن و قبح با هم اختلاف دارند (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۲۹-۲۳۱).

د. دلیل از راه نسبی و اضافی بودن حسن و قبح: اگر حسن و قبح افعال، ذاتی آن‌ها بود، دیگر به اختلاف زمان‌ها یا مصلحت‌ها تغییر نمی‌کرد و حکم عقل درباره آن‌ها پیوسته یکسان بود، در حالی که این‌گونه نیست؛ بلکه حسن و قبح نسبی و اضافی است؛ مثلاً دروغ اگر مصلحت مهم و راجحی داشته باشد، نه تنها قبیح نیست، بلکه حَسَن است (اشعری، ۱۴۰۸، ص ۱۱۶-۱۱۷).

حسن و قبح شرعی

عقل نمی‌تواند حسن و قبح افعال را کشف کند. عقل از درک و فهم خوبی و بدی، ناتوان است و حکمی و حکمیتی در این باره ندارد. از این رو، حسن و قبح نه عقلی، بلکه شرعی است؛ یعنی با ورود شرع، خوبی‌ها و بدی‌ها آشکار می‌شود و بدون آن هرگز عقل توان کشف و معرفت خوبی‌ها و بدی‌ها را ندارد (البیرنصری، ۱۹۷۵ و ۱۹۷۶، ص ۲۷-۳۳؛ امید، ۱۳۷۷، ص ۵۸-۵۹). / شرعی درباره افعال کسی که دعوت به او نرسیده، معتقد است اعمال او هیچ حکمی ندارد؛ اعمال او نه حَسَن است و نه قبیح، نه مدح دارد و نه ذم، نه ثواب دارد و نه عقاب، نه طاعت است و نه معصیت. معلوم می‌شود نه خود آن فرد و نه کس دیگری که بخواهد درباره اعمال او حکم دهد، بدون خطاب شرع توان کشف خوبی و بدی را ندارد (ابن فورک، ۱۴۲۵، ص ۱۴۶-۱۴۷ و ۳۰۱). اشاعره برای حسن و قبح شرعی، دو دلیل می‌آورند:

الف. دلیل از راه نتیجه نفی شرع: حسن و قبح عقلی، به نفی شرع می‌انجامد؛ چون اگر حسن و قبح، عقلی باشد و عقل انسان توان تشخیص هر آنچه خوبی و بدی است داشته باشد، چطور می‌توان گفت انسان به مفاد شرع اعتقاد دارد؛ چراکه او به مفاد عقل خویش اعتقاد دارد نه به شرع، به ویژه این که اگر تعارضی میان تشخیص عقل و شرع در حسن و قبح پیش بیاید و عقل دارای قدرت تشخیص دانسته شود، قطعاً داوری می‌کند. در آن صورت هر چه هست، عقل و مفاد و دلالت‌های آن خواهد شد (اشعری، ۱۴۰۸، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ غرابه، ۱۹۷۳م، ص ۶۸). پس برای این که اصلاً هویتی به شرع داده شود، یک راه حسن و قبح شرعی در برابر حسن و قبح عقلی در رابطه میان اخلاق و دین است. این دلیل، در واقع پاسخی به براهمه است که نبوت و ارسال رسل را رد می‌کنند و در واقع با دادن توان تشخیص به عقل، نبوت و خبر نبی را از حجیت می‌اندازند و نسبت به آن اعلام بی‌نیازی می‌کنند.

ب. دلیل از راه دلالت‌های عقل: با تحقیق درباره نحوه دلالت‌های عقل از نظر اشاعره می‌توان این ویژگی‌ها را برای عقل در نظر گرفت (باقلانی، بی‌تا، ص ۱۵۱؛ بغدادی، ۱۴۰۱، ص ۲۰۲-۲۰۳؛ نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۲۰-۲۷):

۱. قصور و نقص عقل: عقل انسان به مقتضای نقص بشری خود، نمی‌تواند به همه آنچه در دنیا و در آخرت برایش مصلحت و خیر است، دست یابد و اصلاً نمی‌تواند همه ابعاد خود را بشناسد؛ نیازهای خود را بداند تا خیر و صلاح و شر و فساد را دریابد. از این رو، بسیاری از خیرها و صلاح‌ها از چشمش پوشیده و مغفول است.

۲. اختلاف در دلالت‌های عقل: عقل انسان‌ها در درک خیر و شر خود در دنیا و آخرت، یکسان حکم نمی‌کند و حکم به خیر و شر انسان از یک فرد تا فرد دیگر فرق دارد.

۳. سهو و نسیان عقل: عقل انسان در آنچه از خیر و شر خود درک کند، به دلیل گرفتاری با مسائل مادی و اشتغال‌ها، آن‌ها را فراموش می‌کند یا خطا می‌کند و همواره نیاز به منبّه و موقظ دارد.

۴. اختلاط هوی و هوس با عقل: انسان، نفس اماره‌ای دارد که او را به سوی فساد پیش می‌برد و ممکن است به آسانی دلالت‌های هوی و هوس نفس اماره با دلالت‌های عقل اختلاط پیدا کند و انسان با این گمان که به دلالت عقل رفتار می‌کند، در واقع به دلالت نفس اماره عمل کند.

۵. طبقات عقل: همه از نظر عقل با هم مساوی نیستند و اکثر مردم به دلیل اشتغال به دنیا و لذات آن، از نظر و معرفت اعراض می‌کنند و در همان حالت حیوانیت نفس باقی می‌مانند و اصلاً اهل عقل نیستند؛ پس تعداد کسانی که عقلی کامل با دلالت‌هایی متمایز دارند، بسیار کم و در حد استثنا است.

۶. مشقت و مؤونه درک عقل: اگر قرار باشد هر کس با عقل خود بخواهد تمام خیر و شر و مصلحت‌ها و مفسده‌های خود را در دنیا و آخرت دریابد، این کار به فکر و نظر دائم و بحث و استدلال فراوان نیاز دارد و مشقت و مؤونه زیادی می‌طلبد و همواره به راه کم‌مشقت‌تر و کم‌مؤونه‌تری نیاز است.

از مجموع آنچه گفته شد، اشاعره به این نتیجه می‌رسند که کشف حسن و قبح برای عقل امکان‌ناپذیر است و به شناخت برآمده از شرع نیاز است.

تکلیف

حسن یا خوبی اگر ضعیف باشد، انجام فعل به حد ایجاب و الزام نمی‌رسد؛ و نیز قبح یا بدی اگر کم باشد، ترک فعل، الزامی و واجب نمی‌گردد. پس حسن و قبح اگر زیاد و شدید شود، بار تکلیف و وظیفه به میان می‌آید و عناوین واجب و حرام یا باید و نباید تحقق پیدا می‌کند. اشاعره از این مسأله تحت عنوان «تکلیف» بحث می‌کنند. تکلیف، تعبیر اشاعره از مفاهیم الزامی اخلاق است.

تکلیف، ذاتی افعال نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که چیزی به خودی خود، واجب یا حرام و یا مباح باشد. چیزی باعث وجوب یا حرمت خود نمی‌شود. جوینی می‌گوید منظور ما از این که برخی از افعال واجب و برخی از افعال حرام هستند، این نیست که خود فعل واجب، صفتی دارد که باعث می‌شود از افعال دیگر جدا شود و عنوان واجب

را بگیرد یا خود فعلی حرام، صفتی دارد که باعث می‌شود از افعال دیگر جدا شود و عنوان حرام را بگیرد (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۰، ۲۲۸-۲۳۴؛ احمدیان، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹). پس وجوب و حرمت، ذاتی افعال نیست، بلکه الهی است؛ یعنی با امر خدا و وعد او، واجب می‌شود، و با نهی خدا و وعید او، حرام می‌گردد. از این رو اشاعره پیش از ورود شرع و دعوت رسول، هیچ چیز را بر انسان واجب یا حرام نمی‌دانند و پس از بعثت انبیا و شرایع الهی همه را مکلف می‌شمارند و معتقدند حکم اعمال کسی که دعوت به او نرسیده است، واجب یا حرام نیست، مستحق ثواب یا مستوجب عقاب نیز نیست (بغدادی، ۱۴۰۱، ص ۲۴-۲۵). دلیل اشاعره برای نفی تکلیف ذاتی و اثبات تکلیف الهی از دو راه است:

الف. دلیل از راه تساوی اعمال از نظر وجوب و حرمت: جایز است خدا چیزی را که شرعاً واجب کرده حرام سازد؛ مثل نماز زن حائض یا نساء و روزه دو عید فطر و قربان. آنچه را خدا شرعاً مباح کرده، جایز است حرام سازد؛ مثل نکاح با خواهر که در فرزندان آدم، مباح بود و بعداً حرام شد، یا نوشیدن شراب. این نشان می‌دهد که چیزی از حرام و واجب در ذات آن‌ها تقدیر نشده است که اختلاف پیدا کردن شریعت در آن‌ها ایرادی داشته باشد (بغدادی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۹؛ و ۲۱۲-۲۱۴).

ب. دلیل از راه مطاع بودن خدا: جوینی از قول ابواسحاق سفرائینی می‌گوید: اگر وجوب و حرمت با وعد و وعید خدا نباشد، خدا امر و نهی مطاعی نخواهد داشت؛ و خدایی که امر و نهی برای او قابل تصور نباشد یا امر و نهی او مطاع نباشد، اصلاً خدا نخواهد بود (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۰). منظور سفرائینی آن است که اگر وجوب و حرمت، ذاتی افعال باشد، دیگر برای خدا امر و نهی‌ای باقی نمی‌ماند و خدای غیرآمر و غیرناهی، خدا نیست؛ گویی یکی از صفات خدا این است که مطاع واقع شود. پس وجوب و حرمت افعال، الهی و به امر خداست.

پس از آن که دانستیم اشاعره به تکلیف الهی، و نه ذاتی معتقدند، نوبت به این می‌رسد که ببینیم آیا عقل انسان توان تشخیص و درک وجوب، حرمت و اباحه را دارد یا خیر؟ اشاعره معتقدند عقل انسان تکلیف‌آور نیست و بر چیزی در حکم تکلیف

دلالت نمی‌کند. عقل در تشخیص تکلیف، مجاللی ندارد و نمی‌تواند حکم قطعی بدهد؛ عقل توان درک ثواب و عقابی که بر عمل مترتب شود، ندارد تا بتواند تکلیف انسان را تعیین کند، از این رو، حکمی که عقل می‌دهد جز توقف و سکوت، چیزی نیست. پس با توجه به این، تکلیف، عقلی نیست. هر وجوب، حرمت و اباحه‌ای مستفاد از شرع است و انسان با خبر شرع از وجوب واجبات و حرمت محرمات باخبر می‌شود (ابن فورک، ۱۴۲۵، ص ۳۰۱؛ بغدادی، ۱۴۰۱، ص ۲۵، ۳۱، ۲۱۲-۲۱۴؛ جوینی، ۱۴۲۲، ص ۱۸۴-۲۰۴؛ سابق صقلی، ۲۰۰۸م، ص ۱۴۲-۱۴۴). دلیل اشاعره برای تکلیف شرعی از راه نقلی، استناد به آیه «مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء/۱۵) است (شهرستانی، ۱۲۹۵، ج ۱، ص ۱۱۵؛ ایچی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۷). یعنی تا زمان ورود شرع و بعثت رسول، چیزی با عقل و درک انسان، واجب یا حرام نیست که پیرو آن ثواب و عذابی باشد. آن‌ها برای نفی تکلیف عقلی این گونه استدلال می‌کنند:

الف. دلیل از راه احکام عقل: اصولاً حکم عقل، جواز امر جایز و استحاله امر محال است نه وجوب، تحریم و اباحه. عقل به بررسی امور می‌پردازد و حقایق اشیا را معلوم می‌کند و از جواز یا استحاله آن‌ها پرده برمی‌دارد؛ از حدوث و قدم موجودها و ترتیب آن‌ها و چیزهایی از این قبیل سخن می‌گوید؛ و نمی‌توان از عقل انتظار داشت که به وجوب یا تحریم چیزی حکم کند (ابن فورک، ۱۴۲۵، ص ۲۰؛ بغدادی، ۱۴۰۱، ص ۲۰۲-۲۰۳؛ و جوینی، ۱۴۲۲، ص ۵۷).

ب. دلیل از راه جهل عقل: عقل هرگز نمی‌تواند عاقبت افعال را از نظر تمام سود و ضررهایی که به فاعل آن می‌رساند، دریابد. از این رو، نمی‌تواند چیزی را به منزله واجب و حرام قطعی و حتمی، از انسان طلب کند. سود و ضرر برای فاعل همان وعد و وعید و ثواب و عقابی است که اصولاً عقل از آن بیگانه است و باید توسط خبر صادقی که از غیب می‌آید و به عاقبت افعال و سود و منفعت یا ضرر و زیان کامل آن‌ها علم دارد، بیان شود (ابن فورک، ۱۴۲۵، ص ۳۰؛ نسفی، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۱۸-۱۶).

نسفی پس از بیان این دو دلیل، به خطا و ضلالت فیلسوفان به عنوان شاهد استناد می‌کند و می‌گوید بسیاری از آن‌ها با وجود کامل‌العقل بودن، اهل معصیت و گمراهی بودند و فقط عدهٔ کمی از آن‌ها که به اطاعت انبیای الهی درآمدند و به دین آن‌ها گرویدند، درستکار شدند. از این‌جا معلوم است عقل هرگز تا حدّ امر و نهی پیش نمی‌رود تا انسان‌ها حتی کامل‌العقل‌ترین آن‌ها را از شرع بی‌نیاز سازد (نسفی، ۱۹۹۰م، ج ۲، ص ۲۳-۲۴).

مقایسهٔ رابطهٔ دین و اخلاق از نگاه کرگور و اشاعره

در این قسمت بر اساس توصیف رابطهٔ دین و اخلاق از نظر کرگور و نیز رابطهٔ دین و اخلاق از نظر اشاعره به مقایسهٔ آن‌ها می‌پردازیم تا نقش و جایگاه دین در اخلاق کرگور و نیز اخلاق اشاعره به خوبی تحلیل شود و نیز اختلاف‌های آن‌ها مشخص گردد.

دین و مفاهیم اخلاقی

از نظر کرگور این‌گونه نیست که عقل، مفاهیم ارزشی و الزامی اخلاق را از دین اخذ کند؛ بلکه از این نظر، عقل مستقل است. اما از نظر اشاعره، مفاهیم ارزشی اخلاق (حسن و قبح) و نیز مفاهیم الزامی اخلاق (و‌جوب، حرمت، اباحه و تکلیف) با شرع دریافت می‌شود و بدون تکیه به شرع، این مفاهیم بی‌معنا خواهد بود. پس عقل از این نظر، دلالتی ندارد.

دین و معیار اخلاقی

کرگور و نیز اشاعره خوب و بد یا هنجار و ناهنجار را برآمده از امر و نهی خدا می‌دانند. یعنی یک عمل فقط در صورتی خوب یا بد است که خدا به آن امر یا از آن نهی کرده باشد. کرگور معتقد است امر کلی که اخلاق متعارف است، با امر مطلق که امر خداست، ساقط می‌شود و از درجهٔ اعتبار می‌افتد. امر مطلق، امر کلی را به حالت تعلیق در می‌آورد و حکم عقل از آن پس، به حکم حاکم، معزول می‌ماند. منشأ اضطراب و دلهرهٔ ابراهیم نیز همین است که امر مطلق را معارض و مخالف با امر

کلی می‌یابد. اما در اشاعره این‌طور نیست. اشاعره از ابتدا به عقل در اخلاق، نه دلالتی می‌دهند و نه حکم مؤثری؛ و حسن و قبح را الاهی و شرعی می‌دانند. از این رو، امر خدا امری است که تشخیصی در مقابل آن وجود ندارد که به حالت تعلیق درآید، بلکه از ابتدا تعیین‌کننده و حکم‌کننده خوبی‌ها و بدی‌ها است. پس معیار اخلاق کرگگور امر الاهی حاکم بر هنجارهای اخلاق متعارف است و معیار اخلاق اشاعره امر الاهی مطلق است که غیر از آن هنجاری وجود ندارد.

دین و معرفت اخلاقی

از آن‌جا که در دیدگاه کرگگور و اشاعره معیار اخلاق فقط امر خداست، راه شناخت، کشف و یا علم ما به ارزش‌های اخلاقی نیز از راه وحی است. کرگگور می‌گوید امر مسیحیت به عشق، چیزی نیست که انسان بتواند بدون مراجعه به کتاب مقدس دریابد. اشاعره نیز عقل را برای کسب معرفت خوبی‌ها و بدی‌ها غیرقابل اطمینان می‌شمارند و معتقدند اگر به عقل در معرفت اخلاقی بهایی داده شود، به نفی شرع می‌انجامد؛ چون در سازگاری‌ها خود را کافی و در ناسازگاری‌ها خود را ارجح می‌شمارد. پس راه دلالت و معرفت ارزش‌های اخلاقی، اخبار رسول ﷺ است.

دین و الزام اخلاقی

امر خدا منشأ الزام اخلاقی کرگگور و اشاعره است. مطلق بودن مسیح، ایجاب می‌کند انسان در برابر آن وارد رابطه‌ای مطلق شود. خود کرگگور منظورش را از رابطه مطلق چنین بیان می‌کند: «تسلیم مطلق در برابر امر مطلق». امر مطلق باعث ایجاد وظیفه مطلق برای انسان می‌شود. وظیفه مطلق همان الزام اخلاقی است. از سوی دیگر از نظر اشاعره نیز وجوب و حرمت از اساس، مفهومی غیر از تعلق ثواب و عقاب ندارد و ثواب و عقاب در پی موافقت یا مخالفت با امر خدا است. تکلیف‌های انسان، الاهی هستند؛ چراکه ذات افعال به دلیل تساوی ماهوی، از این منظر خنثی و بی‌تأثیر است و عقل انسان به دلیل برائت ذمه انسان نسبت به احکام آن، نقشی نمی‌تواند داشته باشد.

دین و انگیزش اخلاقی

انگیزش اخلاقی خارجی و عقلی که پاداش و کیفر عمل است، نزد کرگور و نیز اشاعره غیرقطعی است. با درهم آمیختگی حیات دینی و حیات اخلاقی کرگور، مخاطرهٔ ایمان کرگور به مخاطرهٔ در اخلاق او هم کشیده می‌شود و امر مطلق خدا جایی برای قطعیت پاداش عقلی یا عرفی باقی نمی‌گذارد. نظام ثواب و عقاب اشاعره نیز یک‌سره بی‌یقینی و بی‌اطمینانی است؛ چراکه ثواب و عقاب واجب عقلی بر عهدهٔ خدا نیست و کاملاً بسته به ارادهٔ اوست. پس پاداش عقلی در اخلاق کرگور و اخلاق اشاعره غایب است. می‌توان انگیزش اخلاقی هر دو را الهی دانست. امید در برابر امر مطلق نزد کرگور تحرک‌زا است، باعث اشتیاق و حرکت است و امید به تفضل خدایی که ارادهٔ مطلق دارد و ممکن است تفضل او به همه برسد، نزد اشاعره عامل انگیزش و تحریک است.

نتیجه

عقل در اخلاق کرگور و اشاعره بی‌سهم است و جای آن را دین می‌گیرد؛ ولی این دو رویکرد مشابه، تفاوت‌هایی نیز دارند. عقل کرگور در ساحت اخلاق، دلالت کامل و مستقلاً دارد و می‌تواند حکم و الزام هم داشته باشد؛ ولی به حکم حاکم برتر که امر خدا و دین است، به تعلیق در می‌آید یا به تعبیر خود کرگور امر مطلق (امر الهی) امر کلی (قاعده‌های عام اخلاقی) را از اعتبار ساقط می‌کند. اما عقل اشاعره در ساحت اخلاق، هم از دلالت قاصر است و هم از حکم دادن عاجز؛ و یک‌سره گوش به امر الهی دارد؛ چون درک حسن و قبح مطلقاً به دلالت عقل در نمی‌آید. تکلیف، الزام و ایجاب هم که اصولاً از حوزهٔ کار عقل، خارج است و عقل را یارای اجبار و الزام نیست. عقل اشاعره آن قدر از دلالت و حکم در اخلاق خالی است که عمل کسی را که دعوت شرع به او نرسیده، از نظر دلالت بر حسن و قبح یا صواب و خطا و از نظر حکم بر طاعت و معصیت یا ثواب و عقاب، کاملاً معلق می‌شمارد. از این رو، می‌توان گفت با وجود آن‌که کرگور و اشاعره،

هر دو، اخلاق دینی را به نمایش می‌گذارند، از میان این دو، نمونه اخلاق اشاعره در دینی بودن اطلاق دارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

١. ابن فورك، محمد بن حسن (١٤٢٥)، مقالات الشيخ ابي الحسن الاشعري امام اهل السنة، مكتبة الثقافة الدينية.
٢. احمديان، عبدالله (١٣٨١ش)، سير تحليلي كلام اهل سنت از حسن بصري تا ابوالحسن اشعري، نشر احسان.
٣. اشعري، ابوالحسن (١٤٠٨)، اللمع في الرد على اهل الزيغ و البدع، دار لبنان للطباعة و النشر.
٤. ———، (بي تا)، اصول اهل السنة و الجماعة (رسالة اهل الثغر)، المكتبة الازهرية للتراث.
٥. اميد، مسعود (١٣٧٧ش)، «بايد و نبايد و حسن و قبح»، مجلة خردنامه صدرا، تابستان ٧٧، شماره دوازدهم.
٦. ايجي، عضدالدين (بي تا)، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب.
٧. ايمان پور، منصور (١٣٨٥)، «تحليل و ارزيابي حسن و قبح افعال اخلاقي در نزد معتزله و اشاعره»، فصلنامه علامه، زمستان ١٣٨٥، شماره ١٢.
٨. آندرسن، سوزان لي (١٣٨٥)، فلسفه كركگور، ترجمه خشايار ديهيمي، طرح نو.
٩. باقلاني، ابوبكر محمد بن طيب (بي تا)، التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة، دار الفكر العربي.
١٠. ———، (١٤٠٧)، الانصاف فيما يجب اعتقاده و لايجوز الجهل به، بيروت، عالم الكتب.
١١. بغدادى، عبدالقاهر (١٤٠١)، اصول الدين، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ دوم.
١٢. ———، (بي تا)، تبصرة العوام، بي جا.
١٣. البيرنصرى نادر (١٩٧٥ و ١٩٧٦م)، «ثورة الاشعري على المعتزلة»، مجلة دراسات، كلية التربية لجامعة لبنان، ١٩٧٥ و ١٩٧٦، شماره ٢ او ١.

۱۴. تفتازانی، سعدالدين (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تعليقه عبدالرحمن عميره، عالم الكتب، ج ۴، ص ۲۸۵.
۱۵. جيلی (بی تا)، حاشیه بر شرح المواقف، بی جا.
۱۶. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۹)، شرح المواقف، دار الكتب العلمية.
۱۷. جوينی، عبدالملك (۱۴۲۲)، العقيدة النظامية، بيروت، دارالسبيل الرّشاد و دارالنّفايس.
۱۸. ———، (۱۴۰۷)، لمع الادلة في قواعد عقايد اهل السنة و الجماعة، عالم الكتب، چاپ دوم.
۱۹. ———، (۱۴۱۶)، كتاب الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد، مؤسسة الكتاب الثقافية، چاپ دوم.
۲۰. سابق صقلی، ابوبکر (۲۰۰۸م)، كتاب الحدود الكلامية و الفقهية على رأى اهل السنة الاشعرية، تونس، دارالغرب الاسلامی.
۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکريم (۱۲۹۵)، الملل و النحل، بيروت.
۲۲. غرابه، حموده (۱۹۷۳م)، ابوالحسن الأشعري، مجمع البحوث الاسلاميه.
۲۳. فريتهوف، براندت (۱۳۷۳)، کرکگور زندگی و آثار، ترجمه جاويد جهانشاهی، نشر پرسش.
۲۴. الفيومي، محمد ابراهيم (۱۴۲۲)، شيخ اهل السنة و الجماعة الامام ابوالحسن الاشعري، تاريخ الفرق الاسلامية السياسي و الديني، الكتاب الخامس، قاهره، دارالفكر العربي.
۲۵. کرکگور، سورن (۱۳۸۵)، ترس و لوز، ترجمه عبدالکريم رشيديان، نشر نی، چاپ پنجم.
۲۶. مستعان، مهتاب (۱۳۷۶)، کرکگور متفکر عارف پيشه، نشر پرسش.
۲۷. نسفی، ابوالمعين ميمون بن محمد، (۱۹۹۰م)، تبصرة الادلة في اصول الدين، نشریات رياسه الشئون الدينية للجمهورية التركية.

28. Delaney, Carol(2002), "**Was Abraham Ethical? Should We Admire His Willingness to Sacrifice His Son**", An Speech on 18 April 2002 as part of the Markkuld Ethics Center Lecture Series.
29. Evans ,C.Stephen (2004), **Kierkegaard,s Ethics of Love,Divine commands& Moral Obligation**, Oxford University press.
30. ----- , (1983), **Kierkegaard,s «Fragments» and «Postscript» The Religious Philosophy of JohannesClimacus**, Humanities Press International INC.
31. Greegan ,Charles.L(1993), "**Kierkegaard: Eithers and Ors**", Presented to Kierkegaard Consoltation.
32. Hannay, Alastair And Marino, Gordon .D (1998), **Cambridge Companion to Kierkegaard**, Cambridg University Press.
33. Kierkegaard (1849), **The Lily Of The Field The Bird Of The Air: Three Devotional Discourses**.
34. Kierkegaard, Soren (1850), **Practice In Christianity**.
35. ----- (1992), **Concluding Unscientific postscript to Philosophical Fragment**, trans. Howard v. Hong and Enda H.Hong Princeton University.
36. ----- (1849), **The Sickness Unto Death:A Christian Psychological Exposition for Upbuilding And Awakening**.
37. ----- (1843), **Either/or: A Fragment of Life Containing A,s paper and B,s paper**.
38. ----- , **Stages On Lifes Way: studies by Various Persons**, Compiled, Forwarded to the prees and published by Halarius Bookbinder.
39. MacIntyre, Alastair," **Kierkegaard Soren AAbye**", Encyclopedia of Philosophy.