

بررسی دیدگاه کرگور در مسئله قتل نفس زکیه

اکبر قربانی*

چکیده

در بررسی علت خوب یا بد شدن کارهای «ارادی - اختیاری» انسان، دو نظریه معروف «حسن و قبح الاهی» و «حسن و قبح ذاتی» مطرح شده است که هر کدام در فرهنگ اسلامی مسیحیت طرفدارانی دارند.

یکی از اشکالات مهم «حسن و قبح ذاتی» این است که اگر کارها ذاتاً خوب یا بد هستند و امر و نهی الاهی تأثیری در خوبی یا بدی کارها ندارد، چگونه می‌توان امر خدا به ابراهیم برای ذبح فرزندش و نیز پذیرش این امر را توجیه کرد؟

کرگور در کتاب ترس و لرز به این مسأله پرداخته و کوشیده است تا با تحلیل رول شناختی شخصیت ابراهیم و لسحاق، پذیرش بی‌چون و چرای آنان نسبت به امر الاهی را تبیین نماید. او با تفکیک سه مرحله «لستحسانی، اخلاقی و دینی» در زندگی انسانها و با قزل دادن ابراهیم و لسحاق در مرحله دینی، تسلیم و پذیرش محض ایشان را تحلیل کند.

واژگان کلیدی

دین، اخلاق، حسن و قبح، ابراهیم، کرگور.

طرح مسأله

یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق، فلسفه دین و الاهیات جدید «نسبت دین و اخلاق» است که دیدگاههای متفاوتی را در دو سوی اخلاق دینی و اخلاق غیردینی (سکولار) به بار آورده است. پرسش‌های اساسی در این بحث عبارتند از:

1. آیا از اساس، دین و اخلاق رابطه‌ای با یکدیگر دارند؟
 2. انواع و انحاء نسبت میان دین و اخلاق کدامند؟
 3. آیا در مجموع، نسبت میان دین و اخلاق، دوستانه و سازگارانه است یا دشمنانه و ناسازگارانه؟
- برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است چهار بحث کلیدی را که در باب مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی قابل طرح است، از یکدیگر تفکیک نماییم. این چهار بحث عبارتند از:

1. تعریف مفاهیم اخلاقی؛
2. بررسی علت خوب یا بد شدن کارهای ارادی - اختیاری انسان؛

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

3. تعیین مصادیق مفاهیم اخلاقی؛

4. شیوه‌های اخلاقی زیستن؛

سابقه بحث دوم، یعنی بررسی علت خوب یا بد شدن کارهای ارادی - اختیاری انسان به مکالمه سقراط و اوتیفرون برمی‌گردد که افلاطون در کتاب اوتیفرون به آن پرداخته است؛ به این معنا که آیا امر و نهی الاهی، علت خوب یا بد شدن کارهاست یا اینکه خوب و بد بودن کارها، علت تعلق امر یا نهی الاهی به آنهاست؟ (گواردینی، 1382: 35 - 45) هر دو طرف قضیه هم در الاهیات و فلسفه غرب و هم در الاهیات و فلسفه اسلامی طرفدارانی دارند. در فرهنگ اسلامی «اشاعره» طرفدار وجه نخست هستند که ایده آنها «حسن و قبح ذاتی» (نظریه امر الاهی) نامیده شده است و «معتزله» و «شعبه» طرفدار وجه دوم هستند که ایده آنها به «حسن و قبح الاهی»¹ مشهور است. طرفداران هر دو دیدگاه برای اثبات مدعای خود یا نفی مدعای رقیب، دلایلی نیز قلمه کرده‌اند. (حلی، 1422: 417 - 420؛ سبحانی، 1370: 67 - 110)

یکی از اشکالات مهم دیدگاه «حسن و قبح ذاتی» این است که اگر کارها به خودی خود و جدای از امر و نهی الاهی، خوب یا بد هستند، چگونه می‌توان امر خدا به ابراهیم (ع) برای ذبح فرزندش² را توجیه کرد؟ اگر امر و نهی الاهی تأثیری در خوبی و بدی کارها ندارد، چرا خداوند به چنین کار بدی (قتل انسان بی‌گناه) امر کرده است؟ چرا ابراهیم و فرزندش چنین امری را پذیرفتند و اعتراض نکردند و شک و تردیدی به خود راه ندادند؟ یکی از پاسخ‌هایی که در فرهنگ مسیحی به این مسئله داده شده است، دیدگاه سورن کرگگور³ (1813 - 1855) فیلسوف و الاهی‌دان دانمارکی و معروف به پدر اگزیستانسیالیسم است که در این نوشتار به تحلیل و بررسی آن می‌پردازیم.

ماجرای ابراهیم و ذبح فرزند در کتاب مقدس

برای فهم بهتر نظریه کرگگور، نخست شایسته است روایت تورات درباره ماجرای ابراهیم و ذبح فرزند⁴ را مرور کنیم:

بعد از این مقدمات، واقع شد که خدا ابراهیم را امتحان نمود و به او گفت: ای ابراهیم! او گفت که اکنون حاضرم. و خداوند گفت که حال پسر یگانه خود (سحاق) را که دوست می‌داری، بگیر و به زمین موری برو و در آنجا او را در یکی از کوهایی که به تو می‌گویم برای قربانی سوختنی تقریب نما. و ابراهیم بامدادن سحرخیزی نموده، الاغ خود را زین کرد و دو نفر از نوکرانش و پسر خود سحاق را به همراه خود گرفته، چوب‌های قربانی سوختنی را شکافت و برخاست و به سوی آن مکان که خدا به او گفته بود، روانه شد. و ابراهیم به روز سوم، چشمان خود را باز کرده، آن مکان را از دور دید. آنگاه ابراهیم به ملازمانش گفت: شما اینجا با الاغ بمانید و

1. لازم به توضیح است که «حسن و قبح شرعی» و «حسن و قبح عقلی» که به ترتیب متناسب با «حسن و قبح الاهی» و «حسن و قبح ذاتی» هستند، با بحث سوم، یعنی «تعیین مصادیق مفاهیم اخلاقی» سرو کار دارند که در اینجا محل بحث ما نیست؛ هرچند به سبب ارتباط تنگاتنگ بحث سوم با بحث دوم، از نظریات مذکور گاهی به طور کامل، یعنی «حسن و قبح الاهی و شرعی» و «حسن و قبح ذاتی و عقلی» یاد می‌شود تا به هر دو بحث اشاره شده باشد.

2. از نظر یهودیان و مسیحیان و برخی از اهل سنت، آن فرزند سحاق بوده و در نظر برخی دیگر از اهل سنت و عموم شیعیان، آن فرزند، اسماعیل بوده است. (طباطبایی، 1417: 7، 239 - 242، 17، 155)؛ لذا در این نوشتار، به پیروی از کرگگور و کتاب مقدس، از آن فرزند با نام سحاق یاد می‌شود.

3. Soren Kierkegaard.

4. این ماجرا در قرآن کریم، به طور خلاصه و کوتاه‌تر از تورات آمده است. (صافات، 100 - 111)

من و این جولن به آنجا خواهیم رفت و سجده نموده، نزد شما باز خواهیم گشت. و ابراهیم چوبهای قربانی سوختنی را گرفته بر پسرش لسحاق گذاشت و آتش و کلر در ا به دست خود گرفت و هر دو با هم روانه شدند. و لسحاق خطاب به پدر خود ابراهیم گفت: ای پدر من! او گفت: ای پسر من! اکنون حاضر م. و لسحاق گفت که اینک آتش و چوبها؛ اما بره قربانی سوختنی کجاست؟ ابراهیم گفت: ای پسر من! خدا برای خود بره قربانی سوختنی را فراهم خواهد نمود. و هر دو با هم می رفتند و به مکانی رسیدند که خدا به او گفته بود. و در آنجا ابراهیم مذبح را برپا نموده، چوبها را ردیف نهاد و پسر خود لسحاق را بست و او را بر مذبح، بالای چوبها گذاشت. پس ابراهیم دست خود را دراز کرده، کلر در ا برای کشتن پسر خود برگرفت. آنگاه فرشته خداوند او را از آسمان ندا کرده، گفت: ای ابراهیم! او گفت که اکنون حاضر م. پس فرشته گفت: دست خود را به پسر دراز مکن و با او کلری ندلخته باش؛ زیرا حال می دایم که از خدا می ترسی؛ چون پسر یگانه خود را از من دریغ نداشتی. و ابراهیم چشمان خود را گشاده، نگریست که اینک در عقبش قوچی ایستاده که شاخهایش در بوته گرفتار است؛ پس ابراهیم رفت و آن قوچ را گرفته به جای پسر خود برای قربانی سوختنی تقریب نمود. (پیدایش، 22: 1-13)

تحلیل کرگور از مسأله

کرگور در کتاب معروف خود، ترس و لرز⁵ که مهم ترین و دشوارترین اثر اوست، به مسأله مأمور شدن ابراهیم به قتل نفس زکیه پرداخته و کوشیده است تا با تحلیل شخصیت ابراهیم و لسحاق و کدو کو در ذهن و ضمیر ایشان، به این پرسش پاسخ دهد که چرا و چگونه آنان چنین امری را از جانب خدا پذیرفتند و هیچ اعتراضی نکردند و شک و تردیدی در انجام آن به خود راه ندادند؟ به تعبیر دیگر، کرگور در صدد پاسخگویی به این پرسش است که در ذهن و ضمیر ابراهیم و لسحاق چه می گذشته که توانستند امر الهی به کشتن و کشته شدن را تحمل کنند؟

سوالات و اعتراضات قابل فرض در ذهن ابراهیم و لسحاق

از مجموع گفته های کرگور در این باب چنین برمی آید که ابراهیم و لسحاق می توانستند سوالات و اعتراضات زیر را داشته باشند:

1. بنابر روایت تورات از دلستان مذکور، از ابراهیم خولسته شده است تا برای تقرب و نزدیکی به خداوند، فرزندش را قربانی کند. حال ابراهیم می توانست پرسد: چرا برای نزدیک شدن به خدایی که خیر محض است، باید چنین جنایتی مرتکب شوم؟ چگونه راه رسیدن و تقرب به خدایی که خیرخواه مطلق است، از چنین شر بزرگی می گذرد؟
2. آیا اینکه خداوند به ابراهیم می گوید: پسر یگانه و دوست داشتنی خود را قربانی کن، نوعی «تکلیف مالایطاق» نیست؟ به تعبیر دیگر، چگونه خدا از سویی محبت و مهربانی نسبت به فرزند را در دل هر انسانی، از جمله ابراهیم می گذارد و از سوی دیگر، چیزی از او می خواهد که با حب فرزند منافات دارد؟ ابراهیم می توانست پرسد: آیا این «تکلیف مالایطاق» نیست که من فرزندم لسحاق را با دست خود نابود سازم؟ فرزندم را که بنابر مهر خدای و فطری، بیش از خود دوستش دارم.
3. ابراهیم می توانست پرسد: فرزند من به چه گناهی باید کشته شود؟ به فرض که من برای نزدیک شدن به خدا

⁵. Fear and Trembling.

باید فرزندم را قربانی کنم؛ به تعبیر دیگر، من غنیمتی می‌خواهم که باید بهای آن را هم بپردازم و بهای غنیمت من، ذبح فرزند است؛ لذا فرزندم در این دستان چه گناه و تقصیری دارد و او چرا باید در این میان کشته شود؟

4. ابراهیم می‌توانست بپرسد: اگر من هم مثل بیشتر مردم نمی‌خولستم به خدا نزدیک شوم، آیا باز هم باید فرزندم را با دست خود می‌کشتم؟ به تعبیر دیگر، چرا من که برخلاف بیشتر مردم می‌خواهم خداپرست باشم و به خدا نزدیک شوم، باید فرزندم را قربانی کنم؟

لسحاق نیز می‌توانست معترض شود و سؤالات سوم و چهارم را بپرسد. او می‌توانست بپرسد: چرا من باید در این میان کشته شوم و چرا بهای مود شدن پدرم باید از راه کشته شدن من پرداخت شود؟ اگر من فرزند کسی بودم که نمی‌خولست خداپرست و مودد باشد، آیا باز هم باید قربانی می‌شدم؟ اگر من فرزند کسی مثل فرعون یا نمروذ بودم که خودشان ادعای خدایی می‌کردند، یا فرزند کسی بودم که مثل بیشتر انسان‌ها نه ابراهیم بود و نه فرعون یا نمروذ، آیا باز هم باید کشته می‌شدم؟ چرا حالا که فرزند یک مودد و خداپرست واقعی هستم، باید کشته شوم؟

کرگگور می‌گوید: «تورات ذره‌ای از این دغدغه‌ها را به ما گزارش نکرده است.» درست هم می‌گوید؛ چرا که در تورات و روایتی که تورات از ماجرای ابراهیم و ذبح فرزندش بیان می‌کند، از این سؤالات و اعتراضات ثری نیست.

مراحل زندگی

کرگگور در پاسخ به اینکه چرا ابراهیم و لسحاق چنین اعتراضاتی نکرده‌اند و در دل ایشان چه می‌گذشته که چنین سؤالاتی نداشته‌اند، نظریه‌ای درباره شیوه زندگی ما آدمیان طرح می‌کند که در آن، مراحل زندگی و بودن انسان را تشریح و از یکدیگر تفکیک می‌نماید.

از نظر کرگگور، هر انسانی در یکی از مراحل زیر و به یکی از سه شیوه زیر زندگی می‌کند که با یکدیگر قابل جمع نیستند و «گذار از یک مرحله به مرحله دیگر، نه با اندیشیدن؛ بلکه با گزینش، یعنی با عمل ارادی و با یک جهش صورت می‌گیرد». (کپلستون، 1367: 332) فرق این سه شیوه در اصل حاکم بر زندگی انسان است؛ به تعبیر دیگر، در هر کدام از این مراحل، یک اصل، زندگی انسان را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و آن اصل است که زندگی را تبیین و اراده می‌کند.

1. مرحله استحسانی

کسی که در «مرحله استحسانی»⁶ و به شیوه استحسانی زندگی می‌کند، اصل حاکم بر زندگی او «اصل لذت»⁷ است؛ یعنی تمام آنچه زندگی او را تنظیم، تدبیر و اداره می‌کند، لذت است؛ به تعبیر دیگر، همه حرکات و سکناات و گفتار و رفتار او تابع اصل لذت است و تمام هم و غم چنین انسانی این است که «لذات حسی»⁸ را به خوبی ارضا و اشباع نماید؛ یعنی به گونه‌ای زندگی می‌کند که بتواند خوراک (خوردن و آشامیدن)، پوشاک، مسکن، استراحت، خواب، غریزه جنسی و

6. Aesthetic.

7. principle of pleasure.

8. Sensual pleasures.

گشت و گذار را به لذت بخش ترین حالت تلمین کند؛ بنابراین:

شوق کامجویی از تمامی تجربه‌های عاطفی و حسی، ویژگی سلسلی آگاهی استحسانی است؛ البته انسان استحسانی می‌تواند میان انواع تجربه‌های عاطفی و حسی فرق بگذارد؛ اما اصل راهنمای این فرق‌گذاری هم استحسانی (ذوقی) است؛ نه پیروی از قانون کلی اخلاقی که حکم عقل غیرشخصی شمرده شود. انسان استحسانی، تشنهٔ بیکرانه است؛ اما یک بی‌کرائگی ناپسند که چیزی نیست جز بی‌در و پیکری آنچه ذوقش از او می‌طلبد. چنین انسانی به پیشباز هر تجربه حسی و عاطفی می‌رود و از هر گلشنی گلی می‌چیند و از هر چیزی که میدان‌گزینش او را تنگ کند، بی‌زل و بی‌زل است و هرگز هیچ شکلی به زندگانی خود نمی‌دهد و یا شکل زندگانی او همین بی‌شکلی (پراکندن خود در ساحت حس) است. (همان: 332 و 333)

از نظر کرگور، بیشتر انسان‌ها در این مرحله هستند و به شیوه استحسانی و ذوقی زندگی می‌کنند؛ افزون بر آن، کسانی که در این مرحله و به این شیوه زندگی می‌کنند، البته نا کام از دنیا می‌روند؛ به تعبیر دیگر، این مرحله بی‌وفاست و به وعده‌های خود عمل نمی‌کند و کسی که این‌گونه زندگی کند، سرانجام با کمال تلخ‌گویی از دنیا خواهد رفت؛ اما این امر باعث نمی‌شود که انسان‌ها این‌گونه زندگی نکنند. به گفته کرگور:

انسان استحسانی، در زیرزمین ساختمان روح - که ترکیبی از تن و روان است - خانه می‌کند و هرچه هشیارتر شود که در زیرزمین این ساختمان زندگی می‌کند، بیشتر گرفتار ناامیدی خواهد شد؛ زیرا در می‌یابد که در آن ساحتی که او ایستاده است، هیچ درمانی و هیچ نجاتی وجود ندارد؛ بنابراین با دو گزینه روبرو است: یا باید با ناامیدی، در ساحت استحسانی بماند و یا با عمل‌گزینش و با درگرو نهادن خویشتن، به ساحت والاتر فرارود. (همان: 333)

2. مرحله اخلاقی

مرحله دوم «مرحله اخلاقی»⁹ است و کسی که در این مرحله (به شیوه اخلاقی) زندگی می‌کند، دیگر از اصل لذت پیروی نمی‌کند؛ بلکه به جای لذت، اصل دیگری به نام «اصل انضباط»¹⁰ بر زندگی او حاکم می‌شود؛ به این معنا که فرد برای خود، معیارها و قواعدی اخلاقی وضع می‌کند و در همه فراز و نشیب‌های زندگی می‌کوشد تا این قواعد و معیارها را حفظ و رعایت کند و به آنها وفادار و پای‌بند باشد؛ البته ممکن است تعدد و هویت این قواعد اخلاقی و منشأ آنها نیز در انسان‌های مختلف با هم فرق داشته باشد؛ اما وجه مشترک کسانی که در این مرحله و به این شیوه زندگی می‌کنند، این است که «در این مرحله، انسان به معیارها و تکالیف اخلاقی گردن می‌نهد و بدین‌سان به زندگی خود شکل و پیوستگی می‌بخشد.» (همان: 333)

برای کسی که در مرحله اخلاقی زندگی می‌کند، بود و نبود لذت یا ماندگاری و ناماندگاری آن مهم نیست. آنچه برای او اهمیت دارد، پایدار ماندن و خنده‌دار نشدن اصول و قواعد اخلاقی مقبول اوست.

از نظر کرگور، تعداد کمی از انسان‌ها به این مرحله پا می‌گذارند و به این شیوه زندگی می‌کنند:

نمونه ساده‌گذر از آگاهی استحسانی به آگاهی اخلاقی برای کرگور، انسانی است که از برآوردن میل جنسی

9. Moral.

10. principle of discipline.

برحسب جاذبه‌های گذر او فقط لذت‌بخش می‌گذرد و تن به «زناشویی» می‌دهد و همه تکلیف‌های آن را به گردن می‌گیرد؛ زیرا زناشویی یک نهاد اخلاقی است. (همان)

در این مرحله است که به معنای واقعی، پای «حسن و قبح اخلاقی» به میان می‌آید و بحث خوبی و بدی اخلاقی کارها مطرح می‌شود؛ به تعبیر دیگر، در این مرحله است که از نظر اخلاقی، برخی کارها خوب و برخی کارها بد دانسته می‌شوند. کاری خوب است که با اصول و قواعد اخلاقی معین و مقبول شخص، سازگار باشد و به حفظ و رعایت آنها کمک کند و کاری بد است که با آن اصول و قواعد اخلاقی، ناسازگار باشد و به آنها آسیب برساند. مرحله اخلاقی، قهرمانی‌های خود را دارد و به گفته کرگور می‌تواند قهرمان تراژدی پدید آورد:

قهرمان تراژدی از خویشتن می‌گذرد تا کلی را بیان کند... قهرمان تراژدی به سرعت آماده می‌شود و نبرد را به پایان می‌رساند. او حرکت ترک نامتناهی را انجام می‌دهد؛ سپس در کلی ایمنی می‌یابد. (103: 1380 و 106)

این همان کاری است که سقراط کرد و آنتیگونه¹¹ که آماده بود تا جان خود را در راه دفاع از قانون نانوشته طبیعی فدا کند.

آگاهی اخلاقی به این معنا از گناه بی‌خبر است. انسان اخلاقی البته از ضعف انسانی آگاه است؛ اما گمان می‌کند با نیروی اراده در پرتو ایده‌های روشن می‌توان بر آن چیره شد. تا زمانی که انسان دارای آگاهی اخلاقی به بین معنا باشد، به خودبستگی اخلاقی انسان باور دارد؛ با این حال، آدمی می‌تواند دریابد که برای اجرای قانون اخلاقی - آن‌چنان که باید - و برای دستیابی به فضیلت کامل، توانا نیست و از خودبستگی و گناه و جرم خویش خبردار می‌شود. آنگاه چنین انسانی به آنجا می‌رسد که می‌باید دیدگاه ایمانی را برگزیند یا رد کند؛ به بیان دیگر، یا در مرحله اخلاقی می‌ماند و یا با پیوستن به خدا به مرحله والاتر گام می‌نهد. (کاپلستون، همان)

3. مرحله دینی

مرحله سوم «مرحله دینی» است که در آن «اصل عشق»¹² بر زندگی انسان حکمفرماست و انسان، عاشق موجودی غیر از خودش می‌شود. بنابر دیدگاه کرگور، گروه بسیار اندکی از انسان‌ها به این مرحله می‌رسند و البته ارزش و مرتبه آن بیشتر و بالاتر از مراحل پیشین است. در این مرحله، خبری از اصل لذت نیست و اصل انضباط نیز حاکمیتی ندارد؛ بلکه بر اساس اصل عشق، تنها «رضایت معشوق» است که تعیین‌کننده خوبی‌ها و بدی‌ها و بایدها و نبایدهاست. کاری که معشوق آن را بپسندد، خوب و شایسته است و باید آن را انجام داد؛ حتی اگر آن کار به لحاظ اخلاقی بد باشد و کاری که معشوق آن را نپسندد، بد و ناشایسته است و نباید آن را انجام داد؛ چه آن کار به لحاظ اخلاقی، خوب و چه بد باشد. کسانی که در این مرحله زندگی می‌کنند، تنها به رضایت معشوق می‌اندیشند و خوشایند و بدایند آنان وابسته به خوشایند و بدایند معشوق است که در اینجا مراد از معشوق، همان معشوق حقیقی (خداوند) است. در مرحله دینی،

11. Religious.

12. principle of love.

پیوندی محبت‌آمیز^{۱۳} میان عاشق و معشوق برقرار می‌شود که این پیوند آن قدر جدی است که دیگر جایی برای حسن و قبح اخلاقی باقی نمی‌گذارد؛ به این معنا که عاشق، معشوق خود را بالاتر از حسن و قبح اخلاقی می‌داند. از دیدگاه کرگور، ابراهیم و لسحاق در مرحله دینی قرار داشته‌اند و عاشق خدا بوده‌اند؛ از این رو امر الهی را به لحاظ اخلاقی مورد توجه قرار نمی‌دادند و هرچه خدا می‌گفت، قبول می‌کردند. کرگور برای نشان دادن فرق مرحله دوم با مرحله سوم، ابراهیم را نماد مرحله سوم می‌داند که می‌خولست فرزند خود را به فرمان خدا قربانی کند. (همان: 334)

از نظر کرگور، سرگذشت ابراهیم دربرگیرنده تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی است؛ چرا که از دیدگاه اخلاقی، رابطه ابراهیم با لسحاق به‌سادگی این است که پدر باید فرزندش را بیش از خود دوست بدارد. این جاست که تفاوت قهرمان تراژدی و ابراهیم به‌روشنی آشکار می‌شود. اولی هم‌چنان در حوزه اخلاق می‌ماند و برای او غایت هر بیان اخلاقی، بیان اخلاقی عالی‌تری است. او رابطه اخلاقی میان پدر و پسر را به احساسی تحویل می‌کند که دیالکتیک آن در ایده اخلاقی نهفته است؛ بنابراین در باب قهرمان تراژدی که در مرحله اخلاقی زندگی می‌کند، نمی‌شود از تعلیق غایت‌شناختی خود اخلاق سخن گفت؛ اما در مورد ابراهیم، وضع به‌طور کامل تفاوت دارد. او با عملش از کل حوزه اخلاق فراتر رفت. او در فرسوی این حوزه، غایتی داشت که در مقابل، این حوزه را معلق کرد. (کرگور، 1380: 83 - 86)

به این بیان، با تعلیق اخلاق در ماجرای ابراهیم، نیازمند طرح مقوله دیگری برای درک ابراهیم و چگونگی زندگی او هستیم و این مقوله از نظر کرگور چیزی جز ایمان نیست.

ایمان یک معجزه است؛ با این همه هیچ‌کس از آن محروم نیست؛ زیرا آنچه تمامی زندگی انسان در آن متحد است، همانا شور است و ایمان یک شور است...؛ از این رو شهسوار ایمان، نخست و قبل از هر چیز، این شور را لازم داد که کل امر اخلاقی را - که از آن فراتر می‌رود - در چیز واحدی متمرکز کند تا بتواند به خود اطمینان دهد که بهر لستی لسحاق را با تمام وجودش دوست می‌دارد. (همان: 94 و 106)

حال می‌شود فهمید چرا ابراهیم و لسحاق، سوالات مذکور را نداشته و به امر الهی اعتراضی نکرده‌اند؟ پاسخ کرگور این است که این سوالات و اعتراضات مربوط به مرحله اخلاقی است؛ اما ابراهیم و لسحاق در مرحله دینی بوده‌اند که در آن خبری از این چون و چراهای اخلاقی نیست. حتی سکوت ابراهیم در طول راه و تنها کلام او که در پاسخ به لسحاق می‌گوید: «پسر من! خدا خودش گوسفند را برای قربانی خواهد فرستاد» به نظر کرگور شاهدی است بر فراتر رفتن ابراهیم از حوزه اخلاق و اینکه او به‌رستی شهسوار ایمان است (همان: 152 و 153) و رضایت او با رضایت معشوق (خداوند) پیوند خورده است و هر آنچه را معشوق بپسندد و بخواهد، وظیفه و تکلیف خود می‌داند و بی‌چون و چرا به انجام آن گردن می‌نهد. پس ابراهیم با کمال اطمینان و با گام‌هایی استوار، فرزند دل‌بندش را به قربانگاه می‌برد و قهرمان ایمان می‌شود.

13. به این مرحله، مرحله دینی می‌گویند؛ زیرا کلمه «Religious» در زبان انگلیسی از کلمه لاتین «Religio» گرفته شده است که به معنای «پیوند محبت‌آمیز» است؛ از این رو در زبان‌های اروپایی به دین، «Religion» می‌گویند؛ چون به نظر آنان، دین یک نوع رابطه محبت‌آمیز انسان با خداست.

نتیجه

تحلیل کرگور از مسئله قتل نفس زکیه، از یکسو تأییدی بر «ایمان‌گروی» اوست که ایمان را حقیقتی انفسی و فراتر از استدلال‌های آفاقی می‌داند؛ چرا که با استدلال آفاقی نمی‌شود قتل فرزند بی‌گناه را به دست پدر توجیه کرد؛ از سوی دیگر، با فراتر نهادن ایمان از حوزه اخلاق و تعلیق اخلاق در قلمرو ایمان، در واقع مسئله را در اندیشه و نظام اخلاقی، تبیین‌ناپذیر دانسته و با طرح پارادوکسی که خود نیز در آن گرفتار آمده، بر حیرت مخاطب افزوده است.

منابع و مأخذ

1. اتکینسون، آر. اف، 1369، *درآمدی به فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
2. اکبری، رضا، 1384، *ایمان‌گروی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
3. حلی، حسن بن یوسف، 1422، *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
4. سبحانی، جعفر، 1370، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
5. طباطبایی، سید محمدحسین، 1417، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج 7 و 17، بیروت، الاعلمی.
6. فنایی، ابوالقاسم، 1384، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، صراط.
7. کاپلستون، فردریک، 1367، *تاریخ فلسفه*، ج 7، از فیشته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
8. کرگور، سورن، 1380، *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
9. گواردینی، رومانو، 1382، *مرگ سقراط (تفسیر چهار رساله افلاطون)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
10. مصباح‌یزدی، محمدتقی، 1381، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، نشر بین الملل.
11. ملکیان، مصطفی (مترجم)، 1381، *سیری در سپهر جان: مقالات و مقولاتی در معنویت*، تهران، نگاه معاصر.
12. همدانی، فاضل‌خان و ویلیام گلن و هنری مرتن، 1380، *ترجمه فارسی کتاب مقدس، عهد عتیق و عهد جدید*، تهران، اساطیر.

Studying Kierkegaard`s view on killing a pure man

Akbar Qorbani

ABSTRACT

When finding the origin for decency and indecency of man`s optional actions, there can be seen two well-known theories called revealed decency and indecency of action (R.D.I.A) and essential decency and indecency of action (E.D.I.A), each having its own partials in Christian and Islamic world. One strong objection against the latter appear as: how can the action of Abraham toward his son be ethically justified? This question can never be answered according to E.D.I.A.

Soren Kierkegaard in his *Fear and Trembling* has proposed the problem and psychologically analyzing the character of Abraham and his son, tried to justify their pure commitment before God. Speaking of different levels on which people live out their lives: the aesthetic, the ethical, and the religious and putting them in the third, Kierkegaard has justified their pure commitment before God.

KEY WORDS: religion, ethics, decency and indecency, Abraham, Divine order, Kierkegaard.