

تفسیر فلسفی کرگور و لویناس از داستان ابراهیم (ع)

دکتر محمد اصغری *

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۵/۱۶

چکیده

در این مقاله کوشیده‌ایم دو روایت متفاوت از داستان حضرت ابراهیم(ع) را از نگاه سورن کرگور و ایمانوئل لویناس بیان کنیم. این مقاله دو بخش دارد. بخش اول شامل تصویر اگزیستانسیالیستی کرگور از ابراهیم است که می‌کوشد برتری ایمان بر عقل را با تعلیق اخلاق تبیین نماید. کرگور معتقد است تعلیق غایت‌شناختی اخلاق، ابراهیم را از قاتل بودن نجات خواهد داد و لذا قربانی کردن اسحاق، به معنای تخطی از اخلاق نیست. بخش دوم شامل تصویر اخلاقی لویناس از ابراهیم و قربانی کردن اسحاق است. لویناس بر این باور است که لحظه اصلی داستان ابراهیم، هنگامی است که ابراهیم با شنیدن ندای دوم الهی، به اخلاق باز می‌گردد و اسحاق را نمی‌کشد. به نظر این فیلسوف، رابطه ابراهیم و خدا از طریق چهره اسحاق صورت می‌گیرد؛ و لویناس، این رابطه را با مفهوم کلیدی رابطه «چهره به چهره» توصیف می‌کند؛ ماهیت این رابطه، بیش از آن که دینی باشد، اخلاقی است.

واژگان کلیدی

ابراهیم، خداوند، تعلیق اخلاق، ایمان، قهرمان تراژیک، قربانی، کرگور، لویناس

مقدمه

داستان حضرت ابراهیم(ع)، برای همه ما داستان آزمایش و امتحان ایمان ابراهیم از جانب پروردگار متعال است. آنچه در این داستان بیش از همه توجه ما را به خود جلب می‌کند، قربانی کردن فرزند است. مسلمانان معتقدند که ابراهیم می‌خواست پسرش «اسماعیل» را قربانی کند؛ اما یهودیان و مسیحیان بر این باورند که او قصد داشت پسرش «اسحاق» را قربانی کند. در این جا قصد نداریم اختلاف نظر مسلمانان، یهودیان و مسیحیان درباره این مسئله را به تفصیل بیان کنیم؛ زیرا نقطه اشتراک اساسی هر سه دین درباره داستان ابراهیم(ع)، «ایمان» او به خداست.

داستان ابراهیم(ع) مورد توجه فیلسوفان نیز قرار گرفته است. برای مثال، آگوستین در کتاب «شهر خدا» به این داستان نیز اشاره می‌کند و در آن، بر «ایمان» ابراهیم تمرکز می‌کند. او معتقد است فرمان الهی برای کشتن اسحاق، منزلت اخلاقی ابراهیم را نشان می‌دهد. آکویناس نیز همانند آگوستین، بر عنصر ایمان در داستان ابراهیم انگشت گذارده؛ و نزد کانت نیز مسئله اخلاقی بودن عمل ابراهیم مورد بررسی قرار گرفته است. کرکگور نیز با تعلیق ایمان، ابراهیم را ورای آن توصیف می‌کند؛ و در قرن بیستم نیز فیلسوفانی مثل سارتر، مضامین اگزیستانسیالیستی این داستان را تشریح می‌کنند. دریدا نیز در کتاب «هدیه مرگ» به تحلیل روایت کرکگوری و لویناسی این داستان پرداخته است. در این مقال، قصد نداریم به تشریح نظرات فیلسوفان درباره داستان ابراهیم بپردازیم؛ زیرا بیان روایت فیلسوفان از داستان ابراهیم، خود کتاب مجزایی را طلب می‌کند و در این مقاله، مجال برای طرح آن نیست.

در این مقاله سعی می‌کنیم در بخش اول، دیدگاه فیلسوف اگزیستانسیالیست قرن نوزدهم یعنی سورن کرکگور را درباره این داستان بیان کنیم؛ و در بخش دوم، دیدگاه فیلسوف اگزیستانسیالیست قرن بیستم یعنی ایمانوئل لویناس را درباره این موضوع تشریح کنیم. در بخش نتیجه و ارزیابی نیز به بررسی کوتاه و تطبیقی میان تفسیرهای این دو متفکر اشاره می‌شود. اما پیش از پرداختن به این موضوع، شناخت وجه اشتراک و وجه اختلاف اندیشه لویناس و اندیشه کرکگور می‌تواند در تفسیر داستان ابراهیم، برای ما بسیار روشن‌گر باشد؛ چرا که هر دو فیلسوف، این داستان را از منظر فلسفه خاص خود بررسی کرده‌اند.

از جمله وجوه اشتراک بین این دو فیلسوف، می‌توان به نقد فلسفه سستی و رابطه در هم تنیده دین و اخلاق اشاره کرد.^۱ وستفال، در ابتدای مقاله «لویناس و کرکگور و وظیفه کلامی»، به شباهت اندیشه‌های این دو فیلسوف اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«هر دو علاقه‌مند هستند غیریت اصیل و دیگربودگی کامل را بشناسند. هر دو به تفکر فلسفی که تفکر نظری، تأمل‌ورزانه و تمامیت‌خواهی است - که توسط اجداد بسیار قدرتمندشان یعنی هگل از یک سو؛ و هوسرل و هایدگر از سوی دیگر، بسط و گسترش یافته است - سو ظن دارند؛ چرا که این تفکر، خشونت‌نا دارد که تفاوت‌های واقعی را نادیده می‌گیرد. هر دو مشتاق هستند ادعاهای متظاهرانه تفکر فلسفی را از طریق مواجهه آن با دیگری‌اش فاش سازند. هر دو امر اخلاقی و امر دینی را کاملاً در هم تنیده می‌پندارند.»^۲

(Katz & Trout, 2005, pp. 325-326)

بر همین اساس است که دین و اخلاق، هسته مشترک یهودیت لویناس و مسیحیت کرکگور را تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر، هر دو متفکر، نسبت به تلقی‌های رایج از اخلاق و دین در روزگارشان، رویکردی انتقادی داشته‌اند.

هر دو فیلسوف معتقدند فلسفه، موضع اول شخص را که فیلسوف از آن سخن می‌گوید، فراموش می‌کند؛ و به نظر این دو متفکر، این موضع را می‌توان تنها بر حسب اخلاق درک کرد. بنابراین هر دو، بر «من» شخصی و فردی تأکید می‌کنند و فلسفه را متهم می‌کنند که دانشی غیرشخصی است. به گمان این دو اندیشمند، فلسفه غرب بر محور عقلانیتی استوار شده که در آن، امر فردی و جزئی در امر کلی - که عقلانی است - محو شده است.^۳

اما در عین حال نباید فراموش کنیم که میان این دو متفکر، اختلاف نظرهای عمیقی نیز دیده می‌شود. برای مثال، به نظر کرکگور، امر اخلاقی قلمروی کلی است و یگانگی فرد در دین یافت می‌شود. از سوی دیگر، به نظر لویناس، امر اخلاقی کلی نیست؛ بلکه پیشاپیش باعث پیدایش خود فردی است (Kosky, 2001, p.219). به عبارت دیگر، در تبیین اهمیت اخلاق و دین، هر دو متفکر اختلاف نظر دارند. بدین جهت، مشاهده می‌کنیم جایی که این دو متفکر از هم دور می‌شوند، هنگامه بحث درباره تبیین رابطه خدا، دیگری و من است. به نظر کرکگور، خدا میانجی بین من و دیگری است؛ اما به نظر لویناس، خدا

نقش میانجی ندارد و در عوض، دیگری میانجی بین من و خداست. در دیگری است که شخص، ردپا، نشانه و آیت خدا را می‌بیند و آن نشانه، از نگاه لویناس، مسئولیت^۴ نامیده می‌شود. به نظر کرکگور و نیز در تفکر مسیحی، شخص می‌تواند با دیگری در ارتباط باشد به دلیل این که او و دیگری، با خداوند ارتباط دارند؛ یعنی هر چیزی که ما درباره ارتباط با دیگران می‌گوییم، با وجود متعالی خداوند آغاز می‌شود. اما لویناس، به مقابل و عکس این دیدگاه باور دارد؛ یعنی ما نخست با ارتباط انسانی شروع می‌کنیم، سپس به سمت خدا حرکت می‌کنیم.

حال، با توجه به این وجوه اشتراک و افتراق میان این دو متفکر، به راحتی می‌توان فهمید که مفهوم «اخلاق»، در عین حال که حلقه اتصال اندیشه این دو فیلسوف در روایت این داستان است؛ اما مایه انفصال اندیشه‌های این دو متفکر نیز محسوب می‌گردد.

۱. داستان ابراهیم به روایت کرکگور

کرکگور، داستان ابراهیم را بیش از هر کتاب دیگری در کتاب «ترس و لرز» توصیف نموده است. او، در اولین جمله بخش «سراغاز» این کتاب، شیفتگی خود را نسبت به داستان زیبای ابراهیم چنین بیان می‌کند:

«روزگاری مردی [یعنی کرکگور] بود که به هنگام کودکی، داستان زیبای ابراهیم را شنیده بود که چگونه خداوند او را آزمایش کرد.» (کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۳۵)

البته باید گفت که کرکگور، در کتاب‌های خود، از نام‌های مستعار برای بیان نظراتش استفاده می‌کند. مانند یوهانس دو سیلنتیو^۵ که نام مستعار او در «ترس و لرز» است یا نام مستعار یوهان کلیماکوس^۶ در سایر کتاب‌هایش. اما آنچه مسلم است این که کرکگور، نظرات خود را از ورای این اسامی مستعار بیان می‌کند.

به هر روی، کرکگور چهار روایت از داستان ابراهیم را بیان می‌کند که در هر یک، ویژگی خاصی را برجسته می‌سازد. هر چهار روایت، در معرفی ابراهیم به عنوان «شهسوار ایمان» مشترک‌اند. او، این داستان را با نقل عبارتی از «سفر تکوین»، چنین آغاز می‌کند:

«و خداوند ابراهیم را امتحان کرد و به او گفت: اسحاق، یگانه فرزندت را که دوستش می‌داری، برگیر و به وادی موریه برو، و در آنجا او را بر فراز کوهی که به تو نشان خواهم داد، به قربانی بسوزان.» (کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۳۶)

پس از نقل این عبارت از کتاب مقدس، وی داستان ابراهیم را در قالب چهار روایت بیان می‌کند که در این جا، به طور مختصر، آن‌ها را در قالب یک روایت خلاصه می‌کنیم: بامدادان بود؛ ابراهیم پگاه برخاست، چارپایان را زین کرد، خیمه خود را ترک کرد و اسحاق را با خود برد. سارا، از روزن به آنان می‌نگریست تا آنگاه که به دره فرو شدند و او دیگر نمی‌توانست آن‌ها را ببیند. ... آنان سه روز در سکوت راه پیمودند و نگاه ابراهیم بر زمین دوخته بود. در روز سوم، ابراهیم به خادمان خانه‌اش می‌گوید کنار الاغ بمانند تا او و اسحاق، برای ستایش و نیایش به آن جا بروند و بعد پیش آن‌ها برخواهند گشت. در روز چهارم که چشم برداشت و کوه موریه را در دور دست دید، ... در سکوت هیزم‌ها را چید، اسحاق را بست و در سکوت کارد را کشید ... و از خدا طلب کرد گناه او را که می‌خواست اسحاق را قربانی کند و در مقام پدر، وظیفه خویش نسبت به فرزند را فراموش کرده است، ببخشاید. ... ابراهیم، آرام و در سکوت، همه چیز را برای قربانی مهیا کرد؛ اما آنگاه که برگشت تا کارد را بکشد، اسحاق دید که دست چپ او از نومی‌دی گره شد و لرزشی سرتاپای وجودش را فراگرفت. اما ابراهیم کارد را کشید. ... در این هنگام، گوسفندی را که خداوند معین کرده بود دید. آنگاه گوسفند را قربانی کرد و به خانه بازگشت (کرکگور، ۱۳۷۸، صص ۳۹-۳۶).

کرکگور، در پایان هر روایت، داستان از شیر گرفتن کودک توسط مادر را بیان می‌کند. ممکن است این سؤال مطرح شود که این مسئله، چه ارتباطی با داستان ابراهیم دارد؟ در جواب باید گفت که این داستان‌ها، رابطه والدین با فرزند را بیان می‌کنند (Lippitt, 2003, p.14)؛ و این امر، بیان‌کننده رابطه والدین با فرزندان است.

در روایت اول، ابراهیم به صراحت از کشتن اسحاق سر باز می‌زند؛ اما مسئله برای او چنین است که چگونه این کار را با حداقل آسیب ممکن به «روح» اسحاق انجام دهد. پاسخ او این است که طوری عمل کند که در لحظه مرگ، ایمان اسحاق به خدا لطمه نبیند؛ هر چند ایمان او به پدرش کاملاً از بین رود. در این لحظه، ابراهیم زیر لب با خود زمزمه کرد: «ای خدایی که در آسمانی، از تو سپاس گزارم. برای او، آن به که مرا یک هیولا بداند تا که ایمان به تو را از دست دهد.» (کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۳۷)

در روایت دوم که از منظر اسحاق نقل می‌شود، اسحاق او بزه است نه سو بزه؛ چون اسحاق باید بسته شود. ابراهیم کارد را می‌کشد و در آن لحظه، گوسفند را می‌بیند و به

جای اسحاق، آن را قربانی می‌کند. کرکگور می‌گوید ابراهیم از این لحظه به بعد پیر می‌شود. البته زمانی که اسحاق متولد شد، ابراهیم صد ساله بود و لذا صفت «پیر» در این جا شاید چندان مناسب نباشد. به گمان برخی مفسرین، «در این جا واژه «پیر» معنایی استعاری دارد؛ چون ابراهیم، به سبب ایمان به خدا، روحاً جوان بود» (Lippitt, 2003, p.14).

روایت سوم نیز منحصرأ از منظر ابراهیم روایت می‌شود ولی به خصوصیات روایت اول نیز بر می‌گردد. ابراهیم از خدا می‌خواهد که گناه او را، یعنی قربانی کردن اسحاق، ببخشد. اما تکلیف او مقدس و مطلق است. ابراهیم اسحاق را بسیار دوست دارد و، به تعبیر کرکگور، او بهترین دارایی اوست. اما این‌که نباید فرزند را کشت، یک دستور اخلاقی است؛ و به تعبیر کانت، قاعده و قانونی کلی و همگانی است. اخلاق همانا کلی است. کشتن اسحاق مساوی است با تخطی از کلی؛ یعنی تخطی از اخلاق.

روایت چهارم نیز دوباره از منظر اسحاق روایت می‌شود. اسحاق دید که دست چپ ابراهیم از غم و اندوه گره خورد و سرتاسر بدنش به لرزه افتاد؛ اما ابراهیم کارد را کشید. در این روایت، مفهوم «سکوت» این بار به اسحاق نسبت داده می‌شود؛ چون اسحاق به هیچ کس نگفت چه دیده بود، و ابراهیم شک نداشت که کسی شاهد این ماجرا نبوده است.

با توجه به آنچه در بالا به طور مختصر بیان شد، چندین نکته مهم در این داستان وجود دارد که کرکگور و لویناس به آن‌ها توجه دارند؛ ولی در برخی موارد، برداشت‌های آنان متفاوت است. مفهوم سکوت، تعلیق اخلاق و مقایسه ابراهیم با قهرمان تراژدی، از جمله مفاهیمی است که در روایت کرکگور از داستان ابراهیم قابل استنباط است و لویناس نیز با نگاهی متفاوت، این مفاهیم را تفسیر می‌کند.

در این داستان، وقتی در روز سوم ابراهیم به خادمان خانه‌اش می‌گوید: کنار الاغ بمانند تا او و اسحاق برای ستایش و نیایش به آن‌جا بروند و بعد پیش آن‌ها برگردند، این فریب آشکار بخشی از چیزی است که یوهانس (نام مستعار کرکگور) از آن به عنوان «سکوت» ابراهیم یاد می‌کند و بدین طریق، ابراهیم نیت خود را پنهان می‌کند (Lippitt, 2003, p.13). ناگفته پیداست که سکوت ابراهیم ناشی از ایمان اوست نه عقل او؛ بدین جهت کرکگور می‌گوید:

«ایمان دقیقاً از همان جایی آغاز می‌شود که عقل پایان می‌یابد.»

(کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۸۱)

دریدا در تفسیر این راز و سکوت معتقد است که در داستان ابراهیم در کتاب «ترس و لرز»، رازی نهفته است. وی در کتاب «هدیه مرگ» می‌نویسد:

«کرکگور دو سیلنتیو پاسخ عجیب ابراهیم به اسحاق را یادآوری می‌کند؛ بدین نحو که وقتی اسحاق از ابراهیم می‌پرسد: کجا می‌توان گوسفند قربانی را یافت؟ ابراهیم می‌گوید: خداوند گوسفندی را برای قربانی (سوزاندن) فراهم خواهد ساخت.» (Derrida, 1996, p.59)

بدین ترتیب، ابراهیم در عین پاسخ دادن به اسحاق، راز خود را حفظ می‌کند. او سکوت نمی‌کند و دروغ هم نمی‌گوید. او چیزی غیر از حقیقت هم نمی‌گوید؛ چرا که او به خدا اعتماد داشت. دریدا معتقد است:

«کرکگور در «ترس و لرز» بر این راز مضاعف تأمل می‌کند؛ رازی بین خدا و ابراهیم، اما همچنین رازی بین ابراهیم و خانواده‌اش. ابراهیم نمی‌گوید خدا چه دستوری به او داده که به تنهایی باید انجام دهد. او چیزی درباره آن به سارا یا اسحاق نمی‌گوید. او باید این راز را (که تکلیف اوست) حفظ کند. او قسم خورده که رازدار باشد؛ زیرا او در راز است.»^۷ (Derrida, 1996, p.5)

او نمی‌تواند آن را برای دیگران بگوید؛ زیرا نمی‌تواند آن را با زبان عقل بیان کند؛ چون عمل برخاسته از ایمان قابل بیان نیست. به دلیل همین سکوت است که دریدا می‌گوید: ابراهیم با حفظ راز، به اخلاق خیانت می‌کند (Derrida, 1996, p.59). چیزی که در داستان ابراهیم برای کرکگور بسیار تکان دهنده است همین سکوت ابراهیم است. ابراهیم در مقابل فرمان اول خدا که فرمان داده پسرش را قربانی کند، گله و شکایتی ندارد و حتی از نیت خود، چیزی به سارا و اسحاق نمی‌گوید. سکوت ابراهیم، نشانه عظمت و بزرگی اوست و نشان می‌دهد که او، به فراتر از اخلاق رفته است. گویی در روایت اگزیستانسیالیستی کرکگور از این داستان، شخصیت‌های آن صامت هستند؛ مثل فیلم‌های صامت.

در این تفسیر، بدیهی است که قطعاً نمی‌توان در مقابل عمل قربانی کردن اسحاق، از ابراهیم دفاع اخلاقی به عمل آورد؛ چون ابراهیم در مقابل این عمل سکوت کرده بود. امر اخلاقی مستلزم افشاء و آشکار سازی است در حالی که ابراهیم، تخطی از اخلاق را پنهان کرده است؛ چون حرف نمی‌زند. حرف زدن همان استفاده از زبان؛ و استفاده از زبان همان افتادن به حیطة عقل و کلی است. خود کرکگور در مسئله سوم می‌نویسد که امر

اخلاقی، کلی است و امر کلی، به نوبه خود افشاسازی است. به سخن دیگر، «اخلاق، افشاء را طلب و اخفاء را مجازات کرده است» (کرگور، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵). بنابراین سکوت و راز نهفته در سکوت، به این معناست که باید از اخلاق فراتر رفت و به سپهر دین رسید؛ و این جز با تعلیق غایت‌شناختی اخلاق میسر نیست.

۱-۱. ابراهیم در ورای سپهر اخلاق

کرگور معتقد است سه مرحله یا سپهر در زندگی انسان وجود دارد: مرحله زیبایی شناختی، مرحله اخلاقی و مرحله دینی. کرگور مدعی است که این سپهرها، با هم جمع‌ناپذیرند و بر روی هم، همه امکان‌ها را در بر دارند (لی اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۹۵). در زندگی زیبایی‌شناختی، شخص صرف نظر از دیگران به دنبال لذت و منافع خویش است. وقتی که فرد در این مرحله، به گفته کرگور، به ترس و ناامیدی مبتلا می‌شود، به مرحله بعدی که مرحله اخلاقی است وارد می‌شود. در مرحله اخلاقی، قانون‌های اخلاقی - که کلی هستند - بر زندگی فرد حاکم می‌شوند و همین قانون‌های کلی هستند که زنان و مردان را در یک صف قرار می‌دهند تا آنها، بر طبق آن قانون‌ها به تکالیف خود عمل کنند. اما به عقیده کرگور، آنها در نهایت می‌فهمند که این قانون‌ها نیز نمی‌توانند خواست و امیال آنها را برآورده سازند و در نتیجه، وارد مرحله دینی می‌شوند. در مرحله دینی، تنها خداست که می‌تواند انسان اخلاقی را وارد زندگی دینی کند. انسان دینی، از گناه دوری جسته و به خون ریخته مسیح ایمان آورده است. ابراهیم، چنین انسانی است.

با توجه به این سه سپهر، او سپهر دینی را بر سپهر اخلاقی ترجیح می‌دهد. بنابراین «ترس و لرز» کرگور حاوی این پیام است که وقتی تکلیف اخلاقی در مقابل اراده الهی قرار می‌گیرد، شخص باید همیشه از اراده الهی اطاعت کند. از نظر کرگور، ابراهیم اخلاق را که دارای قوانین عام عقلانی است با ایمان اصیل به خدا به تعلیق درمی‌آورد و در تنهایی خویش، از مرزهای عقل و عقلانیت رایج اخلاقی فراتر می‌رود. کرگور می‌گوید:

«سرگذشت ابراهیم در برگیرنده تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی است. او، به مثابه فرد، از کلی فراتر رفته است. این پارادوکسی است که وساطت‌پذیر نیست. چگونگی ورود ابراهیم به آن همان قدر تبیین‌ناپذیر است که چگونگی ماندنش

در آن.» (کرگور، ۱۳۷۸، ص ۹۴)

این پارادوکس،^۸ تنها با ایمان^۹ قابل فهم است نه عقل ناسوتی که ابراهیم در سفر به کوه موریه بر جای گذاشت:

«پس پارادوکس ایمان، این است که فرد برتر از کلی است.» (کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۹۴)
از نظر کرکگور، برتری فرد بر کلی، در مقابل نظام هگلی مطرح شده است. در نظر کرکگور، کلی همان اخلاق است که دارای اصول عام عقلانی است؛ ابراهیم با ایمان اصیل خود، پا را فراتر از اخلاق می‌گذارد و نشان می‌دهد که اگر ایمان راستین داشته باشیم، تخطی از اخلاق گناه نیست. به عبارت دیگر، ابراهیم از لحاظ اخلاق و عرف عام، قاتل سنگ‌دلی بود و حال آن‌که در برابر خداوند، «پدر ایمان» بود (مستعان، ۱۳۷۴، ص ۱۱۲). بنابراین می‌توان گفت:

«کرکگور به عنوان یک مسیحی، اعتماد به قوای عقلی در حیطه پارادوکس را به منزله گناه می‌داند؛ چون ذات گناه، ادعای مغرورانه استقلال و خودمختاری مان در ارتباط با خداوند است.» (Evans, 2006, p.124)

از نظر کرکگور، لحظه تصمیم به قربانی کردن، جنون است؛ تنها در آن لحظه است که ابراهیم کاردش را به قصد قربان کردن بر می‌دارد و همین لحظه، از منظر اخلاقی عملی شنیع و تفرآمیز است؛ اما از منظر دینی، این عمل «قربانی کردن» نامیده می‌شود. اما ابراهیم، اسحاق را مطلقاً دوست دارد و این، همان پارادوکس است که دوست داشتن با عمل قربانی یا قتل به هم می‌رسند. در این لحظه، عقل جانب اخلاق را می‌گیرد و ابراهیم را به انجام عمل غیراخلاقی متهم می‌کند؛ اما ایمان او، عمل او را توجیه می‌کند و در نهایت، او را رستگار می‌سازد. بنابراین پارادوکس چنین است که خدا به ابراهیم قول داده است قوم کنعان را از طریق اسحاق نجات خواهد داد و حالا از ابراهیم می‌خواهد که اسحاق را قربانی کند. ابراهیم، به دلیل قول اولیه خدا، معتقد است که خدا اسحاق را به او باز خواهد گرداند؛ هر چند این امر محال به نظر می‌رسد. در پرتو این محال است که ابراهیم اسحاق را با خود به کوه موریه می‌برد. به گمان کرکگور، «با ایمان، ابراهیم از اسحاق دست نکشید، برعکس؛ با ایمان او را به دست آورد» (کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۷۵). کرکگور، بر ترسی که ابراهیم را در بر گرفته توجه دارد؛ یعنی ترس از این که اسحاق ایمانش را به خدا از دست بدهد. چنین تصویری از داستان ابراهیم، تصویری روان‌شناختی است که در آن، مقوله ترس بسیار برجسته می‌شود؛ و لویناس بر این تصویر کرکگور خرده می‌گیرد.

طبق نظر کرکگور، برای این که در برابر خداوند مطلقاً مسئول باشیم، شخص باید تکلیف اخلاقی را قربانی کند. برای این که در برابر خداوند مسئول باشیم، ابراهیم باید تکلیف اخلاقی خود را با قربانی کردن پسرش که از ته دل او را دوست می‌دارد، قربانی کند. به زبان ساده، ابراهیم با عملش اخلاق را قربانی کرد. اما در تخطی از اخلاق، اخلاق باید تمام ارزش خود را حفظ کند. بیان اخلاقی عمل ابراهیم، بیان نفرت او از اسحاق است. به عبارت دیگر، لحظه‌ای که اسحاق را قربانی می‌کند، در زبان اخلاقی او از اسحاق متنفر است. اما اگر ابراهیم واقعاً در عمل از اسحاق متنفر باشد (که البته چنین نیست)، خدا به او فرمان نمی‌دهد اسحاق را قربانی کند. اگر تنفر او واقعی بود، آنگاه بین قابیل و ابراهیم فرقی نبود. اما ابراهیم پدر ایمان است؛ پس این عشق و علاقه ابراهیم به اسحاق است که سبب گردیده خداوند قربانی کردن او را دستور دهد. لذا اخلاق دوست داشتن دیگری، چیزی است که کرکگور از آن غافل است؛ موضوعی که لویناس بر آن تأکید می‌ورزد.

حال ممکن است سؤال این باشد که آیا قانونی برتر از قانون اخلاقی وجود دارد؟ کرکگور می‌گوید: آری هست. کرکگور، دائماً زندگی اخلاقی و زندگی دینی توأم با ایمان را با هم مقایسه می‌کند. اوانس، یکی از معروف‌ترین مفسران اندیشه کرکگور، این مقایسه را در چهار مورد زیر تشریح کرده است:

(۱) امر اخلاقی کلی است؛ اما ایمان پارادوکسی است مبنی بر این که فرد به عنوان امر یگانه و خاص، برتر از کلی است.

(۲) امر اخلاقی عقلاً قابل فهم است؛ اما ایمان عقلاً نمی‌تواند میانجی باشد، زیرا درگیر پارادوکس است.

(۳) امر اخلاقی، تمامی تکالیف را به منزله تکالیفی در برابر خدا می‌داند اما هیچ تکلیفی را به عنوان تکالیف خدا در معنای خاص نمی‌داند؛ اما ایمان، پذیرنده تکلیف مطلق نسبت به خدایی است که تمامی تکالیف اخلاقی را به تکالیف نسبی فرو می‌کاهد.

(۴) امر اخلاقی قابلیت ارتباط همگانی دارد؛ اما ایمان، حتی زمانی که خودش را در کلام بروز می‌دهد، پنهان می‌شود (Evans, 2006, p.214).

علاوه بر اوانس، دریدا نیز درباره اخلاق در اندیشه کرکگور نظر داده است. دریدا معتقد است که از «نظر کرکگور، اخلاق برای ابراهیم وسوسه کننده است. در نتیجه، او باید در مقابل آن ایستادگی کند» (Derrida, 1996, p.61).

«ابراهیم باید مسئولیت مطلق در قبال قربانی کردن پسرش را با قربانی کردن اخلاق بپذیرد؛ اما برای این که عمل قربانی صورت گیرد، باید اخلاق با تمام ارزش‌اش حفظ شود؛ علاقه وافر به پسرش باید کامل باشد؛ و نظام تکلیف بشر باید پیوسته بر حقوقش اصرار ورزد.» (Derrida, 1996, p.66)

اهمیت اخلاق در کرکگور چنان زیاد است که دریدا می‌گوید:

«کرکگور، هنوز تابع اخلاق محض کانتی است.» (Derrida, 1996, p.92)

فیلسوفانی مثل بلانشار نیز ادعا کرده‌اند که تلقی کرکگور از این داستان نشان می‌دهد کرکگور یک «پوچ‌انگار اخلاقی» است که نظرات او، تلویحاً حاکی از این امرند که واضح‌ترین و مطمئن‌ترین احکام ما درباره ارزش‌ها بی‌فایده‌اند؛ و دیگر ممکن نیست که معتقد باشیم چیزی بهتر از چیز دیگر است (Evans, 2006, p.18). کرکگور در «خاطرات اغواگر» می‌نویسد:

«وقتی اخلاق وارد صحنه می‌شود، هر چیزی خشن، بی‌ریخت و بی‌نهایت کسل‌کننده می‌گردد.» (Kierkegaard, 1997, p.92)

البته این سخن به معنای بی‌زاری مطلق کرکگور از اخلاق نیست؛ چون در جایی در همان کتاب، احترام خود را به اخلاق بیان می‌کند (Kierkegaard, 1997, p.93).

به هر روی، یوهانس دو سیلنتیو (نام مستعار کرکگور) می‌خواهد ابراهیم شهسوار ایمان را اخلاقاً توجیه کند. یوهانس می‌داند که ابراهیم قاتل است؛ به همین سبب می‌کوشد او را اخلاقاً توجیه کند اما در عین حال، امکان توجیه ابراهیم را نیز انکار می‌کند. در همین جاست که یوهانس با پارادوکس ابراهیم مواجه می‌شود. در حوزه اخلاق، باید شهسوار ایمان را محکوم کرد. ابراهیم، با فرمان خدا از امر کلی که همان اخلاق و عقل است تخطی می‌کند؛ اما در حوزه دین و ایمان، باید او را تحسین نمود.

یوهانس می‌نویسد: اما ابراهیم پارادوکس است. او یک فرد تک و تنهاست بدون هیچ گونه روابط و پیچیدگی‌هایی. طبق این تفسیر، ابراهیم با هیچ قاعده و قانونی محدود نشده است؛ حتی با منطق ذاتی عقل. او یک فرد تنها در مقابل کلیت امر اخلاقی است و تقابل خود با امر اخلاقی را حفظ می‌کند. کرکگور می‌گوید: من نمی‌توانم حرکت ایمان را انجام دهم و من نمی‌توانم چشمانم را ببندم و با اطمینان به درون امر محال غوطه‌ور شوم؛ آن برای من محال است؛ اما من به خاطر آن خود را نمی‌ستایم (کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۷۵).

کرکگور، قهرمانی ابراهیم در ایمان و پارادوکس او را در قالب شعر درآورده است. اما از منظر اخلاق، پارادوکس قابل ستایش نیست. کرکگور می‌گوید: بیان اخلاقی کاری که ابراهیم انجام داد، قتل اسحاق است؛ اما بیان دینی آن، قربانی کردن اسحاق است. دقیقاً در این تناقض، اضطرابی نهفته است که هر کس را بی‌قرار می‌کند و خواب را از چشم او می‌گیرد؛ و با این حال، بدون این نگرانی، ابراهیم دیگر ابراهیم نیست. کرکگور معتقد است که راویان و شنوندگان داستان ابراهیم، این اضطراب را تجربه نمی‌کنند؛ لذا او می‌نویسد:

«آنچه از داستان ابراهیم حذف می‌شود، اضطراب است.» (کرکگور، ۱۳۷۸، ص ۵۲)
می‌دانیم که مفهوم «اضطراب»، یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم فلسفه‌های اگزیستانس است. کرکگور، در تشریح داستان ابراهیم از آن استفاده نموده و تفسیری اگزیستانسیالیستی از آن برای خواننده عرضه کرده است.

۲-۱. ابراهیم در برابر آگاممنون

کرکگور، ابراهیم را با قهرمان تراژدی مقایسه می‌کند تا نشان دهد که این دو، در کدام سپهر قرار دارند. او به ما می‌گوید: بیایید موقعیت ابراهیم، این شهسوار ایمان را با موقعیت تراژیک (اخلاقی) مقایسه کنیم. قهرمان تراژیک، والاترین انسان است؛ آدمی که در مواقع مقتضی در سپهر اخلاقی، رسیدن به مقام او می‌تواند نهایت آرزوی هر کسی باشد. مثلاً داستان آگاممنون را به یاد بیاورید. در جنگ تروا، شاه آگاممنون مجبور می‌شود دختر محبوبش، ایفیگنیا، را در راه آسایش کشورش قربانی کند. او قادر است خود را در جایگاهی قرار دهد که وظیفه اخلاقی بزرگ‌تری را که نسبت به مردمش دارد، بر وظیفه شخصی کوچک‌تری که نسبت به دخترش دارد مقدم بدارد. شاید به نظر بیاید موقعیت ابراهیم و موقعیت آگاممنون مثل هم هستند؛ یعنی هر دو آماده‌اند فرزند محبوبشان را قربانی کنند، اما آگاممنون در سپهر اخلاقی می‌ماند حال آن‌که ابراهیم آماده است امر اخلاقی را به کلی زیر پا گذارد (لی‌اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸).^۱ بنابراین تفاوت عمده‌ای در این واقعیت نهفته است که قهرمان تراژیک در قلمرو اخلاق عمل می‌کند در حالی که ابراهیم، از آن فراتر می‌رود. لذا کرکگور می‌گوید:

«تفاوت قهرمان تراژدی و ابراهیم به روشنی آشکار است. اولی کماکان در حوزه اخلاق می‌ماند. برای او غایت هر بیان اخلاقی در بیان اخلاقی عالی‌تری است؛ او رابطه اخلاقی میان پدر و پسر یا دختر و پدر را به احساسی تحویل می‌کند که

دیالکتیک آن در ایده اخلاقیته نهفته است. بنابراین در این جا سخنی از تعلیق غایت شناختی خود اخلاقی نمی‌تواند در میان باشد. در مورد ابراهیم، وضع کاملاً تفاوت دارد. او با عمل خود از کل حوزه اخلاق فراتر رفت؛ او در فراسوی این حوزه غایتی داشت که در مقابل آن، این حوزه را معلق کرد.» (کرگور، ۱۳۷۸، ص ۸۶)

میان ابراهیم و آگامنون، تفاوت دیگری نیز وجود دارد:

«قهرمان تراژیک می‌داند که در عمل قهرمانانه‌اش، باید چیزی را از دست بدهد؛ حال آن‌که شهسوار ایمان نه. آگامنون می‌داند که ایفگی‌گیا را از دست خواهد داد، حال آن‌که ابراهیم، به عکس، می‌داند که اسحاق را از دست نخواهد داد، دست‌کم در دراز مدت. ... حتی در لحظه‌ای که تیغه کارد برق زد، ایمان داشت، ایمان داشت که خدا اسحاق را از او نمی‌خواهد.» (لی اندرسون، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸)

باید گفت که عمل آگامنون، از نظر اخلاقی قابل دفاع است؛ چون بین تکلیف و وظیفه شخصی به عنوان پدر، و تکلیف و وظیفه عمومی به عنوان شهروند، تعارض وجود دارد. چون اخلاق کلی است، لذا قهرمان تراژدی به تکلیف و وظیفه عمومی خود عمل می‌کند (Evans, 2006, p.215). پس عمل ابراهیم از منظر اخلاق، عملی شنیع و غیراخلاقی است؛ ولی از منظر دینی، عملی خوب محسوب می‌شود.

بنابراین در روایت کرگوری این داستان، تعلیق غایت‌شناختی اخلاق و تأکید بر ایمان و مقایسه ابراهیم با قهرمانان تراژیک، از جمله مفاهیمی هستند که استخوان‌بندی روایت کرگور را در «ترس و لرز» تشکیل می‌دهند. لویناس، ضمن تحسین روایت کرگوری این داستان، انتقاداتی نیز درباره آن برشمرده است.

۲. داستان ابراهیم به روایت لویناس

در بین فیلسوفان معاصر، لویناس بیش از سایر فیلسوفان به کرگور نزدیک است. درست است که لویناس، همانند کرگور، داستان ابراهیم را به طور مفصل در کتاب‌هایش تشریح نکرده، ولی پیوسته تفسیر و روایت کرگور از این داستان را به چالش می‌کشد و تفسیری انتقادی بر این داستان دارد؛ او در عین حال که کرگور را متفکری الهام بخش معرفی می‌کند، خرده‌گیری‌های خود بر او را نیز فراموش نمی‌کند. در این بخش، بر این موضوع متمرکز خواهیم شد.

۲-۱. ابراهیم در سپهر اخلاقی

همان طور که در قسمت اول مقاله دیدیم، کرکگور معتقد است باید از اخلاق فراتر رفت تا به ذهنیت دینی رسید و این کار جز با تعلیق اخلاق میسر نیست. به نظر لویناس، این ایمان نیست که از نظر کرکگور عالی‌ترین لحظه این داستان است، بلکه بازگشت ابراهیم به اخلاق است؛ و لذا اخلاق، چنان‌که کرکگور تعریف کرده، کلی نیست؛ بلکه پاسخی به دیگری است و امر اخلاقی بر مسئولیت فرد در قبال دیگری تأکید می‌کند (Nelson, Kapust & Still, 2005, p.27). لویناس پیشنهاد می‌کند که باید ارزش بیشتری به لحظه اخلاقی در این داستان داد؛ یعنی «لحظه‌ای که ابراهیم به ندایی گوش می‌دهد که او را به نظام اخلاقی برمی‌گرداند و او را از قربانی کردن اسحاق منع می‌کند. لویناس بر این باور است که این امر، نکته مهمی در داستان قربانی کردن ابراهیم است» (Riessen, 2007, p.165). با توجه به این نکته، لویناس معتقد است:

«کرکگور، مواجهه با خدا را به صورت ذهنیتی توصیف می‌کند که به مرتبه دینی صعود می‌کند؛ خدا برتر از نظام اخلاقی است!»^{۱۱} (Levinas, 1996, p.74)

وی، در ادامه، با اشاره به ندای الهی که از طریق فرشته به ابراهیم می‌رسد و از او می‌خواهد که دست از کشتن اسحاق بردارد و به جای او گوسفند را قربانی کند، می‌نویسد:

«تفسیر او (کرکگور) از این داستان می‌تواند جهت‌گیری متفاوتی داشته باشد؛ شاید گوش ابراهیم برای شنیدن ندایی که او را به نظام اخلاقی کشاند، عالی‌ترین لحظه در این نمایش باشد.» (Levinas, 1996, p.74)

گویی از نظر لویناس، در روایت کرکگور از این داستان، گفت‌وگوی ابراهیم با خدا حذف شده است. لذا مسئله گفت‌وگو و زبان چیزی است که به گمان لویناس، کرکگور به راحتی از آن صرف‌نظر کرده است. بدین جهت او می‌نویسد:

«کرکگور هرگز از وضعیتی که ابراهیم در آن وارد گفت‌وگو با خدا می‌شود تا به نفع سودم^{۱۲} شفاعت طلب کند، سخن نمی‌گوید. در آنجا ابراهیم از عدم و فانی بودن خود کاملاً آگاه است.» (Levinas, 1996, p.74)

به نظر لویناس، کرکگور بیشتر بر خود عمل قربانی کردن متمرکز می‌شود و این امر، او را به تمایز بنیادی بین امر اخلاقی و امر دینی وادار می‌کند. از این رو، عمل دینی به عملی اسرارآمیز و غیر قابل فهم تبدیل می‌شود که قربانیت زیادی با اخلاق ندارد. در نتیجه،

کرکگور توجه کمتری به زمان دومی دارد که ابراهیم ندایی را می‌شنود. این نداست که ابراهیم را به بازگشت به نظام اخلاقی فرا می‌خواند؛ یعنی ندایی که او را از انجام عمل قربانی کردن منع می‌کند (Riessen, 2007, p.165). به نظر لویناس، تعلیق اخلاق قتل و قربانی کردن دیگری^{۱۳} را روا می‌دارد و در آن تساهلی در کار نیست. بدین جهت می‌بینیم که انتقاد لویناس از کرکگور، دقیقاً بر درک و برداشت کرکگور از امر اخلاقی که آن را به تعلیق در می‌آورد، متمرکز می‌شود. لویناس در «اسامی خاص» می‌گوید:

«خشونت نزد کرکگور، دقیقاً لحظه‌ای به وجود می‌آید که از مرحله یا سپهر زیبایی‌شناختی فراتر می‌رود؛ اگرستانس فردی دیگر نمی‌تواند خود را به پذیرش مرحله اخلاقی محدود کند و وارد مرحله دینی یعنی قلمرو اعتقاد می‌شود. این مرحله اخیر، دیگر در جهان بیرون قابل توجه نیست، حتی در اندرون آن عرصه رابطه و انزواست و از این رو، خشونت و شور است. بدین جهت، این مرحله با تحقیر پایه اخلاق آغاز می‌شود.» (Levinas, 1996, p.72)

تعلیق غایت شناختی اخلاق، دقیقاً آن چیزی است که لویناس با آن مخالفت می‌کند؛ چون به نظر لویناس، به هنگام جایز دانستن قربانی یا کشتن، دیگر تساهلی در کار نیست (Nelson, Kapust & Still, 2005, p.21).

به نظر لویناس، تعلیق غایت شناختی اخلاق نمی‌تواند صورت گیرد؛ زیرا تعلیق اخلاق، نه تنها باعث ایجاد بی‌نظمی، بلکه باعث نابودی امر اخلاقی می‌شود (Nelson, Kapust & Still, 2005, p.24). خصوصیات اخلاقی ابراهیم پیش از عمل قربانی، مثل احسان و نیکی در حق فقرا و غریبه‌ها، بیان‌کننده پای‌بندی ابراهیم به اخلاقیات است و کرکگور با تعلیق اخلاق، این خصائص خوب اخلاقی را از روایت خویش از داستان ابراهیم کنار می‌گذارد. در واقع، لویناس در انتقاد به تعلیق اخلاق کرکگور معتقد است که وی، هرگز از خوش‌آمد گویی ابراهیم به غریبه‌هایی که به خیمه‌اش می‌آیند و از صحبت ابراهیم با خدا برای نجات مؤمنانی که در سودم هستند، صحبت نمی‌کند (Nelson, Kapust & Still, 2005, p.24).

به نظر لویناس، لحظه اصلی داستان این است که ابراهیم، در نهایت با شنیدن ندای دوم الهی، اسحاق را قربانی نمی‌کند؛ و این به معنای اقامت ابراهیم در سپهر اخلاق است. برا ساس نظر این فیلسوف، ابراهیم از ایمان به سوی اخلاق حرکت می‌کند نه بالعکس. به عبارت دیگر، بر خلاف نظر کرکگور، ابراهیم از ساحت اخلاق به ساحت دین نمی‌رود

بلکه از ساحت دین، که حوزه ایمان است، به سوی ساحت اخلاق که کلی (عقلانی) است، حرکت می‌کند. ابراهیم به خدای رحیم ایمان دارد و در چهره ابراهیم دیگری را می‌بیند و دیگری همان ساحت اخلاق است. به نظر لویناس، این ندای دوم (کاردار) به زمین بگذار) است که باعث بازگشت او به ساحت اخلاق می‌شود. اگر مسئولیت ما را به ایده «نیکی» می‌رساند، به این دلیل است که ما می‌توانیم جای پای خداوند را در چهره دیگری ببینیم. به نظر لویناس، «خدا خودش را (فقط) در چهره دیگری نشان می‌دهد» (Levinas, 1996, p.359).

«چهره» یکی از مفاهیم کلیدی فلسفه لویناس است. وقتی لویناس از چهره صحبت می‌کند، منظور او یک موضوع یا یک شیء نیست؛ نزد لویناس، چهره موضوع عکاسی یا سینما نیست. چهره یک فراخوان است؛ چون چهره دیگری مرا به خود فرا می‌خواند. به همین منظور، فکر و اندیشه در برابر چهره دیگری باز و گشوده می‌شود؛ یعنی از هر گونه تمامیتی آزاد می‌شود. به همین دلیل، می‌بایست با چهره دیگری رابطه‌ای دیداری داشت و این دیدار با چهره دیگری است که ایجادکننده مسئولیت در من است. برای لویناس، در چهره تقدسی وجود دارد که امر واجبی را به من یادآوری می‌کند و آن چیزی نیست جز تقدّم دیگری بر من. در این رویارویی من با چهره دیگری، من به این نتیجه می‌رسم که «من برای دیگری هستم» و دیگری بر من تقدّم دارد. بودن برای دیگری، یعنی مسئول بودن در قبال او. پس چهره دیگری من را به گفت‌وگو دعوت می‌کند؛ زیرا ظهور یا تجلی چهره دیگری، به معنای پرهیز از خشونت است؛ یعنی نخستین فرمانی که دیدار با چهره دیگری به من می‌دهد، این است که «تو نخواهی کشت»؛ همان طور که ابراهیم اسحاق را نکشت. لویناس در «آزادی دشوار» می‌نویسد:

«وقتی فرشته فرمان خدا را از آسمان به ابراهیم می‌رساند که کاردار را به زمین بگذار و او را نکش! این دقیقاً چیزی است که چهره فرمان می‌دهد.» (Levinas, 1990, p.8)

طبق نظر لویناس، فرمان دوم خدا یعنی «او را نکش»، در چهره اسحاق متجلی شد. ابراهیم از طریق رابطه اخلاقی با چهره اسحاق، رابطه‌ای بی‌واسطه با خدا پیدا می‌کند. در این‌جا، مسئولیت ابراهیم در برابر اسحاق، دقیقاً مسئولیت اخلاقی است. بنابراین از نگاه لویناسی باید گفت که «وقتی ابراهیم پی می‌برد که در مقابل خدا مسئول نیست ولی در مقابل اسحاق مسئول است، این دقیقاً همان مسئول بودن در مقابل خداوند است»

(Nelson, Kapust & Still, 2005, p.29). همچنین لویناس این مسئولیت را از بطن مفهوم «حینی» بیرون می‌کشد. به بیان دیگر، لویناس در داستان ابراهیم، حضور ابراهیم در محضر حق تعالی را با عبارت عبری معروف «من این جا هستم» در «تورات» تبیین می‌کند. به سخن دیگر، لویناس از «حینی»^{۱۴} (به معنای «من این جا هستم») در کتاب مقدس، تفسیری اخلاقی ارائه می‌دهد. وقتی خداوند ابراهیم را مورد خطاب قرار داد، او گفت: «من این جا هستم». در این داستان، مفهوم «صدا یا ندا»^{۱۵} بسیار کلیدی است. به نظر لویناس، این ندا برای انسان الزام اساسی را به دنبال دارد. این امر به معنای آن است که اولاً ما در دسترس دیگری قرار داریم؛ و ثانیاً در برابر شخص دیگر مسئولیت داریم. به نظر لویناس، ما باید در برابر دیگری بگوییم: «حینی» یعنی این جا هستم؛ همان طور که ابراهیم در مقابل خدا گفت: «من این جا هستم»، و این باید بدون هیچ قید و بندی باشد (Critchley & Bernasconi, 2002, p.38). از نظر لویناس، عبارت «من این جا هستم» - که در داستان ابراهیم، از زبان ابراهیم، پدر ایمان، به زبان رانده می‌شوند - معنای اخلاقی دارد؛ چون در این عبارت، «مسئولیت» نهفته است. به بیان دیگر، گفتن این عبارت در مقابل خداوند به معنای پذیرش مسئولیت در برابر او به عنوان دیگری مطلق است.

اخلاق لویناس با سوژه‌ای^{۱۶} آغاز می‌شود که دیگر شیء اندیشه مستقل و آزاد نیست، بلکه همیشه در معرض دیگری است و پیشاپیش برای دیگری است. این امر، به اشکال مختلف توسط مفسیرین اندیشه لویناس توصیف شده است. گاهی برای دیگری بودن، نشانه خیرخواهی طبیعی است؛ گاهی آن را همچون غریزه‌ای الهی توصیف کرده‌اند؛ و گاهی میل به قربانی کردن توصیف نموده‌اند (Keenan, 2005, p.74). به نظر لویناس، قربانی کردن (همانند مسئولیت) به طور متناقضی هم مستلزم فردیت و یگانگی است؛ و هم مستلزم چیزی جز بودن «برای دیگری» نیست (Keenan, 2005, p.75). لویناس معتقد است: «خصلت برای دیگری سوژه را نه می‌توان به منزله عقدۀ گناه (که آزادی اولیه را پیش فرض می‌گیرد) تفسیر کرد؛ نه به منزله خیرخواهی طبیعی یا غریزه الهی؛ و نه علاقه یا میل به قربانی کردن.» (Keenan, 2005, p.74)

لویناس در «آزادی دشوار» می‌نویسد: اخلاق نتیجه بینش الهی نیست، بلکه خود بینش است (Levinas, 1990, p.17). این گفته لویناس را می‌توان چنین تعبیر کرد که عمل اخلاقی، نتیجه قواعد و قوانین اخلاقی صادره از جانب خداوند نیست و نیز عمل اخلاقی، نتیجه

پاسخ به فرمان الهی نیست؛ بلکه عمل اخلاقی پیشاپیش به معنی در تماس بودن با خداست. به نظر وی، اخلاق برخاسته از علم نظری نیست، بلکه ناشی از انتخاب من فردی است. من فردی، بدون هیچ چشم‌داشتی، در برابر دیگری مسئول هستم (Levinas, 1990, p.21). دریدا نیز بر این باور است که لویناس می‌خواهد به ما یادآوری کند که مسئولیت در وهله اول، مسئولیت خودم در قبال خودم نیست و همانی بودن خودم، ناشی از دیگری است (Derrida, 1996, p.46). خود لویناس نیز می‌گوید:

«من در قبال دیگری، بی‌نهایت مسئول است.» (Levinas, 1996, p.74)

مفهوم دیگری با مفهوم خدا در ارتباط است و دیگری مطلق همان خداست. خدا موجودی آنتولوژیک نیست که جدا از انسان باشد، چنان‌که الهیات و فلسفه بیان می‌کنند. به نظر لویناس، حضور خدا را از رهگذر رابطه آدمی با آدمی می‌توان کشف کرد. اساساً مواجهه با خداوند بی‌واسطه صورت نمی‌پذیرد، بلکه در رابطه اخلاقی با دیگری است که به حریم قرب او راه پیدا می‌کنیم (دیویس، ۱۳۸۶، ص ۲۰۸).^{۱۷} بنابراین خدا در اخلاق حضور دارد.

لویناس در کتاب «اسامی خاص» می‌گوید: امر اخلاقی برای کرکگور، همان کلیت است (Levinas, 1996, p.72). اما به زعم این فیلسوف، «یگانگی من، تحت این قاعده (قاعده کلیت)، که برای همه معتبر و ارزشمند است، گم می‌شود. کلیت نه می‌تواند در بر گیرنده راز من باشد، نه می‌تواند بیان‌کننده آن باشد» (Levinas, 1996, p.72). لویناس می‌پرسد:

«آیا رابطه با دیگری وارد کلیت می‌شود و در آن محو می‌گردد؟ این چیزی است که باید در مقابل کرکگور و نیز هگل پرسید.» (Levinas, 1996, p.72)

ارتباط من با دیگری، تحت هیچ قانون اخلاقی کلی متعارف تبیین پذیر نیست؛ چون اخلاق مورد نظر، بر مقوله دیگری تکیه ندارد؛ بلکه بر مفاهیم هستی‌شناختی، مثل خیر، توجه دارد. به همین دلیل شاهد هستیم که لویناس، اولویت را بر اخلاق می‌دهد نه هستی‌شناسی.^{۱۸} اخلاق به عنوان فلسفه اولی است. لویناس در «زمان و دیگری» خطوط کلی اولویت اخلاقی را ترسیم می‌کند؛ ولی در «تمامیت و نامتناهی» آن را به طور مفصل تشریح می‌کند. در کتاب اخیر است که ذهنیت،^{۱۹} رنگی کاملاً اخلاقی به خود می‌گیرد و از مفهوم مدرن و سنتی آن دور می‌شود. هدف لویناس در «تمامیت و نامتناهی» این است که رابطه همان را با دیگری بیان کند؛ اما این دیگری، قابل فروکاستن به همان نیست.

رابطهٔ چهره به چهره‌ای که لویناس در این کتاب بیان می‌کند، الگو و سرمشق رابطهٔ اخلاقی است. از نظر لویناس، چهره^{۲۰} همواره چهرهٔ انسان دیگری است. در نتیجه، رابطهٔ بین همان و دیگری رابطه‌ای نامتقارن است؛ رابطهٔ چهره به چهره، رابطه‌ای دو رو نیست. لویناس، این رابطه را در داستان ابراهیم مطرح می‌کند. وقتی ابراهیم فرمان دوم خدا را (از کشتن اسحاق دست بردار!) از طریق فرشته‌ای می‌شنود، این فرمان، فرمان مستقیم و بدون واسطه از جانب خدا نیست؛ بلکه توسط یک فرشته یا یک پیام‌رسان به او داده شده و این اتفاق به آن معناست که ابراهیم، دیگر در رابطه‌ای مطلق با مطلق قرار ندارد؛ چنان‌که کرکگور می‌گوید. اکنون رابطه بین ابراهیم و خدا با واسطه است و رابطهٔ بی‌واسطه بین خدا و ابراهیم، به رابطه‌ای بی‌واسطه بین ابراهیم و اسحاق تغییر یافته است؛ رابطه‌ای که لویناس رابطهٔ «چهره به چهره» می‌نامد. از نظر لویناس، این تغییر، در واقع بازگشت ابراهیم به اخلاق و امر کلی است (Nelson, Kapust & Still, 2005, p.29)؛ و محتوای آن چنین است: «فرزند را نباید کشت». به عبارت دیگر، ابراهیم در قربان‌گاه به چهرهٔ اسحاق نگاه کرد و در آن خدا را دید. گویی خدا در چشمان اسحاق تجلی نموده و فرمان می‌دهد که «نکش». بنابراین لویناس به جای این‌که اخلاق را تعلیق کند، آن را آغاز می‌کند. لویناس می‌نویسد:

«تجلی چهره همان امر اخلاقی است.» (Levinas, 1996, p.199)

و بدین ترتیب، ابراهیم در چهرهٔ فرزندش با خدا مواجه شد؛ و اکنون ابراهیم در چهرهٔ اسحاق، اخلاق را می‌بیند که خدا در آن حضور دارد. از نظر لویناس، این بازگشت ابراهیم به اخلاق است.

۲-۲. ابراهیم در برابر اولیس

همان‌طور که کرکگور ابراهیم را با شخصیت‌های تراژیک همچون آگاممنون مقایسه می‌کند، لویناس نیز غالباً ابراهیم را با اولیس^{۲۱} یونانی مقایسه می‌کند. در حالی که اولیس، در پایان ماجراجویی‌هایش، به فکر بازگشت به خانه است تا وحدت مجدد با قوم و مردمش را جشن بگیرد و شاید بدین طریق، دوری دراز مدت از سرزمین پدری را فراموش کند؛ اما ابراهیم باید برخیزد و برود، بدون آن‌که به پشت سرش نگاه کند و بی آن‌که امیدی به بازگشت داشته باشد. او، همچنین می‌داند که این رفتن، تمامی اخلاف او را در بر می‌گیرد؛ چون او خدمتکارش را قدغن می‌کند که پسرش را به سرزمین پدری‌اش برگرداند، حتی اگر به دنبال همسری برای او باشد. پس «برو به سوی خودت» (Levinas, 1990, p.106).

دیویس نیز در تفسیر این موضوع می‌گوید:

«ابراهیم کتاب مقدس، در برابر اولیس یونانی، بارها به صورت تمثال یا چهره ممتاز طرح فلسفی لویناس ظاهر می‌شود؛ آنگاه که موطنش (هستی‌شناسی) را به قصد کاوش در جهانی ناشناخته (غیریت) ترک می‌گوید، بی آن‌که چشم به رجعت داشته باشد.» (دیویس، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸)

این فرمان، ابراهیم را از سرزمین پدری‌اش آواره می‌کند؛ این فرمان او را منع می‌کند از این‌که معتقد باشد می‌تواند با دل‌خوش کردن به حسرت گذشته، خودش را دریابد. ابراهیم درمی‌یابد که شرافت او به عنوان یک انسان این است که به تمامی فامیل خود در زمین، دعای خیر نثار کند؛ تنها به این شرط که خودش را گم کند. به عبارت دیگر، تنها به این شرط که خودش را از شر هر آنچه او را زندانی گذشته‌اش می‌کند؛ یعنی واژه‌ها، تصاویر و دارایی‌ها، خلاص سازد. در این صورت است که می‌تواند به سمت سرزمین موعود حرکت کند (Critchley & Bernasconi, 2002, p.106).

به نظر لویناس، «این‌ها دو سفر متفاوت و دو مسیر متفاوت هستند. مسیر ابراهیمی در شرف عزیمت است و پاسخی است به چیزی که غیر از خود یا نفس است؛ آن یک حرکت متعالی است، قصدیتی است که خارجیت را قصد می‌کند. مسیر اودیسه‌ای دوری است و مشخصه آن بازگشت مداوم به همان^{۲۲} است؛ آن درگیر درونیت و حلول است؛ نقطه عزیمت آن نیز همان نقطه‌ای است که بدان باز می‌گردد» (Purcell, 2006, p.101). به زبان فلسفه، مسیر اودیسه‌ای، مسیر آنتولوژیکی است که تمامیتی منسجم را دنبال می‌کند؛ یا به زبان الهیات، این مسیر در هستی - خداشناسی که انسجام اعتقادی یا آموزه‌ای را دنبال می‌کند، به اوج می‌رسد. اما مسیر ابراهیمی، «ماسوای وجود» است. آن مسیری اخلاقی است و از دور و تسلسل و خشونت‌هایی که هستی‌شناسی ایجاب می‌کند، «با شیوه‌ای دیگر از وجود» می‌گریزد. مسیر اخلاقی، همیشه ماسوای وجود است (Purcell, 2006, p.101). به نظر لویناس، مسیر فلسفه بیشتر شبیه مسیر ابراهیمی است تا مسیر اودیسه‌ای. مسیری است که از سرزمین آشنا به سوی سرزمین بیگانه و ناشناخته حرکت می‌کند و پاسخی است به یک فراخوان. اما الهیات نیز همین مسیر را طی می‌کند و اخلاق نیز همان فلسفه اولی است. پس فلسفه، اخلاق و الهیات یک مسیر را طی می‌کنند (Purcell, 2006, p.105). بدین جهت، متافیزیک صعودی است به سوی خارجیت متعالی؛ اما حرکتی است که تنها با روش

مواجهه اخلاقی با شخص دیگر قابل پیمودن است (Purcell, 2006, pp.105-106). بدین ترتیب، مسیر ابراهیم با مسیر اولیس متفاوت است.

نتیجه‌گیری

در پایان، مقایسه تطبیقی بین ابراهیم کرکگور و لویناس می‌تواند تصویری نسبتاً روشن از تفسیر داستان ابراهیم توسط این دو فیلسوف با نگرش‌های دینی مختلف مسیحی و یهودی ارائه دهد. کرکگور، در بستر اندیشه مسیحی، خوانشی دینی از ابراهیم ارائه می‌دهد؛ ولی لویناس، در بستر اندیشه یهودی و با تکیه بر خوانش کرکگور از ابراهیم، توصیفی اخلاقی از این خوانش دارد. به نظر کرکگور، بزرگی و عظمت ابراهیم در اراده او برای کشتن فرزند نهفته است؛ در حالی که با این کار از اخلاق فراتر می‌رود و آن را به تعلیق در می‌آورد. به نظر لویناس، بزرگی ابراهیم در این است که به چهره اسحاق نگاه می‌کند که تجلی اخلاق و در نتیجه تجلی چهره دیگری مطلق یعنی خداست. ابراهیم کرکگور می‌خواهد به آن سوی اخلاق که میدان دین است پایبندارد اما ابراهیم لویناس می‌خواهد وارد میدان اخلاق شود؛ چرا که از نظر لویناس، میدان اخلاق همان میدان دین است. درست است که کرکگور اخلاق را به تعلیق در می‌آورد؛ ولی به نظر می‌رسد که لویناس نیز همانند کرکگور، تعلیق مشابهی را انجام می‌دهد اما با این تفاوت که لویناس، به جای امر اخلاقی، امر دینی را به تعلیق در می‌آورد. در نتیجه، لویناس تصور کرکگور از امر اخلاقی را نقد می‌کند. مسلماً قرائت کرکگور از این داستان، مسئله نظریه اخلاقی را برای لویناس مطرح می‌کند. به نظر لویناس، «نظریه اخلاقی از تاریخ فلسفه منبعث می‌شود. نگرانی لویناس درباره تاریخ فلسفه این باور او را تشدید می‌کند که کانون اصلی فلسفه غرب، یعنی تأکید بر عقلانیت و لزوم کلیت‌سازی، منجر به قربانی فرد می‌گردد» (Nelson, Kapust & Still, 2005, p.23). هر دو متفکر، با نگرش اگزیستانسیالیستی خود به انتقاد از فلسفه غرب پرداخته‌اند.

آنچه در روایت این دو فیلسوف از داستان ابراهیم خواننده را به خود مشغول می‌کند، ایمان و اخلاق است. اما در هر دو روایت، اخلاق بیش از ایمان مورد تأکید دو متفکر است؛ هر چند یکی آن را نقد و دیگری آن را تحسین می‌کند اما با این حال، محتوای داستان ابراهیم حول مسئله اخلاق می‌چرخد. گویی ابراهیم کرکگور تمایل دارد با ایمان، خود را از اخلاق و امر کلی و عقلانی دور سازد؛ اما ابراهیم لویناس، در لحظه آخر به اخلاق برمی‌گردد. بازگشت او به اخلاق، عمل او را توجیه می‌کند؛ اما دوری از اخلاق و بازگشت به اخلاق

که در هر دو ابراهیم دیده می‌شود، جز در ارتباط با خدا ممکن نیست. این خداست که پارادوکس و لحظه تصمیم‌گیری را برای ابراهیم کرکگور و ابراهیم لویناس فراهم می‌سازد.

یادداشت‌ها

۱. از نظر لویناس و کرکگور، فلسفه موضع اول شخص را که فیلسوف از آن سخن می‌گوید فراموش می‌کند؛ لذا این موضع را تنها می‌توان بر حسب امر اخلاقی فهمید و بنابراین اخلاق غیر شخصی بودن فلسفه را نمی‌پذیرد. برای مطالعه بیشتر، به فصل هفتم کتاب زیر مراجعه نمایید: (Weston, 1994).

۲. وستفال، در این مقاله به دوازده وجه اشتراک بین اندیشه لویناس و کرکگور اشاره کرده است. در این مقاله، وی بر این امر تأکید نموده که دیگری، همواره از ما و من فراتر می‌رود و این امر نیز از جمله اشتراکات این دو متفکر به شمار می‌آید. برای مطالعه بیشتر، نک: (Katz & Trout, 2005).

۳. برای مطالعه بیشتر، به مقدمه کتاب زیر مراجعه نمایید: (Weston, 1994).

4. Responsibility

۵. برخی مفسرین بر این باورند که استفاده کرکگور از نام مستعار یوهانس دو سیلنتیو در «توس و لرز» به این دلیل است که خشونت داستان، نویسنده (کرکگور) را وادار به سکوت می‌کند؛ و ظاهراً واژه «silence» از واژه «silentio» در نام مستعار Johannes de silentio اخذ شده است. برای مطالعه بیشتر، به مقدمه کتاب زیر مراجعه نمایید: (Kierkegaard, 2009).

۶. کرکگور، از زندگی قدیسانی مثل راهب یوهان کلیماکوس (Saint John Climacus)، راهب قرن ششم که زندگی خودش را در تنهایی و عزلت و در حال نماز و روزه در کوه سینا سپری نمود، الهام گرفته است. گاهی از او به عنوان یوهان اسکولاسیکوس نیز نام برده‌اند که در اواخر قرن ۶ یا اوایل قرن هفتم می‌زیست. برای مطالعه بیشتر، به کتاب زیر مراجعه کنید: (Climacus, 1982).

۷. فصل آخر «هدیه مرگ» به موضوع قربانی اشاره دارد. هدیه مرگ ابراهیم همان قربانی کردن پسرش است. برای مطالعه بیشتر، به کتاب «هدیه مرگ» دریدا مراجعه شود.

۸. پارادوکس را نمی‌توان در زمان و از طریق واسطه و میانجی، یعنی در زبان و از طریق عقل، درک کرد (Derrida, 1996, p.65).

۹. کرکگور معتقد است وقتی ایمان حاضر است، خودش دلیل و توجیه است. وی این امر را دلیل باطنی یا درونی (argumentum spiritus sancti) می‌نامد (Kierkegaard, 1967).

۱۰. فیلیپ کواین در مقاله «آگامنون و ابراهیم: مسئله تراژیک شهسوار ایمان کرکگور»، می‌گوید: هر دو از جانب خدا فرمان داشتند که بچه معصومی را بکشند و ... آگامنون و ابراهیم با

انتخاب‌های تراژیک مواجهه بودند. به هر حال، وی در این مقاله به مقایسه ابراهیم و آگاممنون می‌پردازد و به نظرات مارتا نوسباوم درباره این موضوع نیز اشاره می‌کند. نک: (Quinn, 1990).
۱۱. به نظر لویناس، مواجهه با شخص دیگر - که بی‌واسطه و پیش از اندیشیدن است- در عین حال که وضعیتی اخلاقی است، هم «فلسفه اولی» است و هم «الهیات اولی» (Purcell, 2006, pp.105-106).

12. Sodom

13. Other

۱۴. واژه عبری «hineni» از دو جزء اصلی تشکیل یافته است: Hine و ni. اولی به «این‌جا» (here) و دومی به «من» (I) ترجمه شده است. وقتی خدا به ابراهیم فرمان می‌دهد که اسحاق را قربانی کند، ابراهیم گفت: من این‌جا هستم (تکوین ۲۲: ۱). به نظر لویناس، وقتی ما در دست‌رس دیگران قرار می‌گیریم، به ما فرمانی داده می‌شود مبنی بر این‌که در مقابل شخص دیگر بگوییم: hineni یعنی من این‌جا هستم. لویناس، از این عبارت، ارزش اخلاقی مسئولیت را استنتاج می‌کند. برای مطالعه بیشتر به «لویناس و یهودیت» اثر هیلاری پاتنم، در کتاب زیر مراجعه نمایید: (Critchley & Bernasconi, 2002, pp. 33-63).

15. voice

۱۶. سوژه و سوژکتیویته‌ای که لویناس به دفاع از آن برمی‌خیزد، با سوژه دکارتی و سوژه استعلایی هوسرلی فرق دارد. سوژه لویناس، سوژه‌ای است آسیب‌پذیر، متجسد، منفعل، غرقه در جهان، دیگرآیین، مکلف، مسئول و پاسخ‌گو در برابر دیگری که در شبکه شخص-عالم-اجتماع جای دارد و مواجهه آغازین او با عالم، در بستر احساس یا حساسیت شکل می‌گیرد نه اندیشه (علیا، ۱۳۸۸، ص ۷۸).

۱۷. لویناس، بارها به جای «Dieu» (خدا)، عبارت «a-Dieu» (به سوی خدا) را بر قلم جاری می‌کند تا از این معنای ضمنی بپرهیزد که این نام، بر جوهری دارای وجودی متمایز دلالت دارد. به عوض آن، می‌توان به خداوند تقرب جست، لیکن هیچ‌گاه به او واصل نمی‌شویم (دیویس، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵).

۱۸. پاتنم در «اخلاق بدون هستی‌شناسی» ضمن تأثیر پذیری از لویناس می‌نویسد: «مضمونی که فلسفه لویناس بر مدار آن می‌گردد، به واقع این است که هر گونه تلاش برای تحویل اخلاق به نظریه‌ای درباره هستی، یا برای بناکردن اخلاق بر پایه چنین نظریه‌ای، بر پایه هستی‌شناسی، خواه به معنای سنتی‌اش خواه به معنای هایدگری آن، محکوم به شکستی مصیبت‌بار است» (پاتنم، ۱۳۸۷، ص ۳۱).

19. Subjectivity

20. Face

21. Ulysses

22. Same

کتابنامه

- پاتنم، هیلاری (۱۳۸۷)، *اخلاق بدون هستی‌شناسی*، ترجمه مسعود علیا، تهران: صراط.
- دیویس، کالین (۱۳۸۶)، *درآمدی بر اندیشه لویناس*، ترجمه مسعود علیا، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- علیا، مسعود (۱۳۸۸)، *کشف دیگری همراه با لویناس*، تهران: نشر نی.
- کرگور، سورن (۱۳۷۸)، *ترس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
- لی‌اندسون، سوزان (۱۳۸۵)، *فلسفه کرگور*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- مستعان، مهتاب (۱۳۷۴)، *کرگور؛ متفکر عارف‌پیشه*، تهران: نشر روایت.
- Climacus, Saint John (1982), *the Ladder of Divine Ascent*, Trans. Colm Luibhéid, Publisher Paulist Press.
- Critchley, Simon & Bernasconi, Robert (2002), *The Cambridge companion to Lévinas*, Cambridge University Press.
- Derrida, Jacques (1996), *the gift of death*, University of Chicago Press.
- Evans, C. Stephen (2006), *Kierkegaard on Faith and the Self*, Baylor University Press.
- Katz, Claire & Trout, Lara (ed) (2005), *Emmanuel Levinas: critical assessments*, Vol 2, London and New York: Routledge.
- Keenan, Dennis King (2005), *the Question of Sacrifice*, Indiana University Press.
- Kierkegaard, Soren (1967), "Entry 3315 (1850)", in *Journals and Papers*, ed & trans. H. V. Hong and E. H. Hong, Bloomington: Indiana University Press.
- Ibid (1997), *The Seducer's Diary*, Princeton University Press.
- Ibid (2009), *Repetition and Philosophical Crumbs*, Trans. M. G. Piety with an Introduction by Edward F. Mooney, Oxford University Press.
- Kosky, Jeffrey L. (2001), *Levinas and the Philosophy of Religion*, Indiana University Press.
- Levinas, Immanuel (1979), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. A. Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Ibid (1990), *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. S. Hand, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ibid (1996), *Proper Names*, trans. by Michael Smith, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ibid (1998), *Entre nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. M. B. Smith & B. Harshaw, New York: Columbia University Press.
- Lippitt, John (2003), *Routledge philosophy guidebook to Kierkegaard and Fear and trembling*, London, New York: Routledge.
- Nelson, Eric Sean & Kapust, Antje & Still, Kent (2005), *Addressing Levinas*, Northwestern University Press.
- Purcell, Michael (2006), *Levinas and Theology*, Cambridge University Press.
- Quinn, PL (1990), "Agamemnon and Abraham: the Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight", *Literature and Theology*, No.4 (2).
- Riessen, Renée D. N. Van (2007), *Man as place of God: Levinas' Hermeneutics of Kenosis*, Published by Springer.
- Weston, Michael (1994), *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy: An Introduction*, London and New York: Routledge.