

سه گانگی معنایی اخلاق در اندیشه‌ی کرگور^۱

سمیه موسوی جهان‌آبادی^۲، ناصر گذشته^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۱۱/۴ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۲/۴/۱۷)

چکیده

در این مقاله معنا شناسیهای مختلف از اخلاق در نوشته‌های کرگور مورد بررسی قرار گرفته و از این رهگذر، سه معنای متفاوت برای اخلاق در اندیشه‌ی او شناسایی شده است، نخست اخلاقی خدامحور به مثابه مرحله‌ی گذار از زیبایی شناسی و آمادگی برای ورود به ساحت دین، دیگر اخلاق با مشخصه‌های اخلاق کانتی و هگلی که کرگور حکم به تعلیق آن در برابر دین می‌دهد و سومی، اخلاق به عنوان تجلی جمعی عشق مسیحایی.

کلید واژه‌ها: کرگور، اخلاق، عشق مسیحایی.

۱. برگرفته از پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد.

۲. نویسنده‌ی مسؤول، دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان: smosavij@yahoo.co.in

۳. استادیار دانشگاه تهران.

مقدمه

بخش بزرگی از آثار کرگور، اندیشور برجسته‌ی دانمارکی را بحث در باره‌ی نظریه‌ی سپهرهای سه‌گانه‌ی زندگی که به باور او، به ترتیب زیبایی شناسی، اخلاق و دین هستند، تشکیل داده است. از این میان، سپهر اخلاق به عنوان واسطه‌ای میان دو ساحت دیگر، جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. با این وجود، در آثار مختلف کرگور، رویکردهای متفاوتی از سوی او نسبت به این مفهوم می‌بینیم. درجایی او به تمامی به ستایش اخلاق پرداخته و آن را تنها شیوه‌ی مناسب زندگی توصیف می‌کند. حال آنکه در کتابی دیگر، اخلاق را در قیاس با مفهوم ایمان به باد انتقاد گرفته و از تعلیق آن سخن می‌گوید. سپس در رویکردی کاملاً متفاوت، تعریفی به شدت اخلاقی از عشق مسیحایی ارائه می‌دهد و به گونه‌ای عشق را همدوش اخلاق می‌شمرد.

چنین به نظر می‌آید که این رویکردهای متفاوت، حاصل معانی متفاوتی است که او در هر مورد به اخلاق نسبت می‌دهد. از این‌رو، ما در این پژوهش بر آن شدیم این سه گانگی معنایی اخلاق را در اندیشه‌ی او بررسی نموده و از پی آن به تصویری کلی از این مفهوم در اندیشه‌ی او دست یازیم، چرا که در واقع یکی از نقاط مورد مناقشه در زمینه‌ی انگاره‌های او میان پژوهندگان آثارش، رویکردی است که او نسبت به اخلاق در پیش می‌گیرد و منظورش از واژه‌ی اخلاق در جای جای آثارش است. بی‌شک پژوهش‌هایی از این دست در فهم اندیشه‌ی اخلاقی کرگور و افزون بر آن، در فهم خود معنای اخلاق بسیار یاریگر خواهد بود.

۱- اخلاق کرگور

در بررسی اخلاق کرگوری همانطور که در طرح موضوع مطرح شد، نکته‌ای مهم را باید مدنظر گرفت و آن تمایزی است که باید میان به‌کارگیری واژه‌ی اخلاق در آثار مختلف کرگور قائل شد که عدم رعایت آن غالباً موجب سردرگمی و ابهام در درک مقصود او از اخلاق می‌شود. از این رهگذر، سه معنای متفاوت را در اندیشه‌های او می‌توان تشخیص داد. معنای نخست که نام آوری اخلاق کرگوری بیش از همه وامدار آن است، اخلاقی است که توسط انسانی اخلاق مدار به نام قاضی ویلیام در جلد دوم کتاب *این یا آن*^۱ و هم چنین فصل کوتاهی از کتاب *مراحلی در طریقی زندگی*^۲ ارائه

1. *Either/Or*

2. *The stages On Life's Way*

می‌شود. معنای دوم از اخلاق در کتاب ترس و لرز^۱ مطرح می‌گردد. در آن جا کرگور با بازگویی آن چه که بر ابراهیم در داستان قربانی کردن اسحاق (در خوانش عهد عتیقی این داستان) رفته است، ساحت اخلاق را در برابر ساحت دین قرار داده و با مدد گرفتن از این روایت، حکم به تعلیق امر اخلاقی در برابر امر دینی می‌دهد. گونه‌ی معنایی سوم اخلاق در آثار او را می‌توان قرائتی از اخلاق مسیحی دانست که بیش از همه در کتاب *اعمال عشق*^۲ و دیگر کتابهایی که او بدون استفاده از نام های مستعار به ایراد مباحث تهذیبی می‌پردازد، پیگیری نمود.

۱-۱- اخلاق قاضی ویلیام

جلد دوم کتاب *بین یا آن*، شامل دو نامه‌ی بسیار بلند از سوی فردی متأهل به نام قاضی ویلیام خطاب به یک مرد جوان زیبایی طلب و تأهل‌گریز است. نامه‌ی نخست تلاشی در جهت نشان دادن وجوه زیبایی‌شناختی امر ازدواج است. در نامه‌ی دوم، قاضی به هدف اصلی خود می‌پردازد یعنی مقایسه‌ی دو ساحت اخلاق و زیبایی‌شناسی و بیان اصالت و برتری اخلاق در قیاس با سپهر زیبایی‌شناسی. از نظر قاضی، فرد زیبایی طلب پس از فروری و غوطه‌ورسازی خود در دریای پر آشوب امکانات و گونه‌گونی‌های زیبایی‌شناختی، به نقطه‌ای خواهد رسید که حسی مالیخولیایی او را فرا خواهد گرفت. «در زندگی انسان لحظه‌ای پیش خواهد آمد که که بلاواسطگی او به نهایت خود رسیده و روح گونه‌ی متعال‌تری از حیات را که از طریق آن بتواند خود را به عنوان روح ادراک کند، خواهان می‌گردد. انسان تا آن هنگام که تنها یک روح بلاواسطه است، به تمامی به زندگی زمینی چسبیده و با آن هم‌خوان است، و اکنون روح، خود را رها شده از این گونه‌گونی‌ها آن چنان که از نخست بود گرد می‌آورد، او دگردیسی می‌یابد و به آگاهی از اعتبار ابدی خویش می‌رسد. ... اگر این لحظه (خودآگاهی) به اجبار به عقب رانده شود، مالیخولیا را در پی خواهد داشت» (کرگور، ۱۹۷۱، آ، ۱۹۳).

در زیستجهان کرگور، ورود از سپهری به سپهر بالاتر، از رهگذر گذاری از دروازه‌ی ناامیدی صورت می‌پذیرد (نک: همان، ۲۱۷-۲۱۵). در این مورد، قاضی مدعی است که روح انسان زیبایی طلب که در زیست زیبایی‌شناسانه، خود را به حضوری بلاواسطه

1. *Fear And Trembling*
2. *Works of Love*

تقلیل داده بود، در طی این انتقال خود را همان گونه که از ابتدا، (پیش از ورود انسان به ساحت امکان‌های زمینی) صورت گرفته بود ادراک می‌کند و از طریق این بازخوانی، از جاودانگی (اعتبار ابدی) خویش آگاهی می‌یابد. از نگاه کرکگور «انسان هم نهاد (سنتز)... فانی و جاودان... است» (همو، ۱۳۸۸، آ، ۲۸).

اینک انسان در برابر این پرسش قرار می‌گیرد، «من کیستم؟» این خود چیز تازه‌ای نیست جز آزادی انتخاب. «خود من چیست؟ او انتزاعی‌ترین و در عین حال ملموس‌ترین چیزها است، او آزادی است» (همو، ۱۹۷۱، آ، ۲۱۸).

ورود به آوردگاه انتخابگری یا همان ساحت اخلاق، در واقع ورود به عرصه‌ی نبرد میان خیر و شر است، به دلیل آنکه دیدگاه قاضی و یلیام در زمینه‌ی مقوله‌ی راستی و ناراستی با نگاه کلاسیک و متداول نسبت به این مفاهیم در اساس متفاوت است، نخست باید تعریفی از این دو امر، هم‌خوان با دیدگاه قاضی، به دست دهیم.

«(تمایز میان) این یا آن، در نظر من، در لحظه‌ی اول نشانگر گزینشی میان نیک و بد یا تفکیک آنها از هم نیست. (در دیدگاه من) زیبایی شناسی شر نیست بلکه بی‌تفاوتی است... و هر آن کس که اخلاق را برگزیند، نیکی را انتخاب کرده است. در این جا نیکی به تمامی مفهومی انتزاعی است که صرفاً بودنش را مفروض گرفته‌ایم و از این رو به هیچ دلیل نمی‌توان از این عبارت این نتیجه را گرفت که فرد نمی‌تواند (با انتخاب اخلاق) به‌رغم این واقعیت که خوبی را انتخاب کرده است شر را برگزیده باشد. در اینجا باز شما می‌بینید که چقدر مهم است که انتخابی انجام شود و نکته‌ی مهم هم تأمل (در نیک و بد تصمیم) نیست بلکه تنها تعمیم اراده است که انتخاب را تا ساحت اخلاق تعالی می‌بخشد» (همان، ۱۷۳).

جمله‌های پیشگفته، به تمامی مفاهیم سنتی از اخلاق و خیر و شر را کنار نهاده و الگوی اخلاقی نوینی را به نمایش می‌گذارد که ارزشگذاری در آن نه متکی بر اصول جاافتاده و همه‌پذیر، بلکه تنها بر چگونگی تصمیم‌گیری است که وجه ممیزه‌ی انتخاب اخلاقی از زیبایی شناختی است. طبق این گفته‌ها، مهم این نیست آن چه فرد اراده کرده و گزینش نموده، امری نادرست و شر باشد، بلکه تنها مسأله‌ی مهم این است که فرد آنچنان با انتخاب خود درگیر باشد و آنچنان درباره‌ی آن در درون خود به کاوش بپردازد که بتواند خود را از انتخابی صرفاً زیبایی شناختی رها ساخته و در ساحت اخلاق

پابگذارد. با این ورود به اخلاق، فرد به نیکی دست یافته است، حتی اگر آنچه که اراده کرده است، در نهایت و از نگرگاه قوانین عام و جهان شمول، امری شر و ناپسند باشد. در اینجا همان‌طور که ویسکوگراد اشاره می‌کند، تاکید قاضی ویلیام نه بر چیستی انتخاب، بلکه بر چگونگی انتخاب است. از نظر ویسکوگراد اگر تنها این گزاره را درباره‌ی اخلاق قاضی ویلیام در نظر بگیریم، نگرگاه او را در زمره‌ی نگرش‌های اخلاقی مدرن و قرن بیستمی قرار داده‌ایم که در برآیند، هیچ اصل اخلاقی عرضه نمی‌کنند. اما اگر در کنار این مسأله به این نکته توجه داشته باشیم که موضع کرکگور (و به دنبال او قاضی ویلیام) موضعی دین‌مدارانه است و در نهایت نمی‌تواند تأیید کننده‌ی انتخابی باشد که ناقض امر دینی است، اخلاق او را از این موضع تبرئه می‌کنیم (نک: ویسکوگراد، ۳۰-۳۲).

اما آیا از اخلاق قاضی هیچ نوع جهان شمولی و قانون عام قابل استخراج نیست؟ پاسخ قاضی به این پرسش منفی است. او اخلاق را امری همگانی و در عین حال صریح می‌داند که در صریح‌ترین شکلش، نمود منعی (به عنوان عامل بازدارنده و ناهی) به صورت قوانین می‌یابد. او خود سپس این پرسش را مطرح می‌کند که اگر چنین است که اخلاق فراگیر و عام است، پس چرا بسیار اتفاق می‌افتد که امری که در یک جامعه مقدس است در جامعه‌ای دیگر جرم به‌شمار می‌رود؟ او خود جواب این پرسش را چنین می‌دهد که در قلمروی اخلاق پرسش اصلی از صورت بیرونی فعل نیست بلکه سرو کار ما با درون و مفاد درونی فعل است و بنابراین هرچند که در ظواهر اعمال و قوانین، شاهد گوناگونی و ناهم‌خوانی هستیم، اما محتوای اخلاقی در همه جا هم چنان یکسان است (نک: کرکگور، ۱۹۷۱، آ، ۲۵۱-۲۶۹). با وجود این، اقرار روشن قاضی به عمومیت اخلاق، اما در عمل آنچه او به عنوان امر اخلاقی حقیقی عرضه می‌کند بسیار درون‌نگرانه‌تر و فردی‌تر از آن است که بتوان اصلی جهان شمول و فراگیر را از آن دریافت کرد. اگر صورت بیرونی فعل معیار ارزیابی نیست، پس چه معیاری برای قضاوت اخلاقی وجود دارد؟ کرکگور در قالب یکی از دیگر نویسندگان خیالیش با نام کلیماکوس که برداشت او نیز از اخلاق همان اخلاق قاضی ویلیام است، در پاسخ ابتدا بیان می‌دارد که امر اخلاقی واقعیت است و نه امکان و واقعیت فراتر از امکان است. و هم چنین این که اخلاق به شدت از این که در قالب هر نوع تلاش گیج‌کننده‌ی برای مشاهده‌ی اخلاقی عام از جهان و بشریت قرار بگیرد، گریزان است. چرا که تنها یک گونه مشاهده‌ی اخلاقی

امکان‌پذیر است و آن خود - مشاهده‌گری است. اخلاق درباره‌ی میلیون‌ها میلیون انسان و نسل‌ها و نژادهای گوناگون سخن نمی‌گوید، بلکه اخلاق با یک موجود انسانی مشخص و با تک تک آنها به‌طور یگانه درگیر است. همان‌طور که هیچ‌کس نمی‌تواند درون یک فرد دیگر را ببیند، هم‌چنین نمی‌تواند خود اخلاقی او را نیز به‌نظاره بنشیند. پرسش اینکه آیا یک فعل اخلاقی واقعی و عملی هست یا این امر تنها به خود فرد باز می‌گردد و درمراجعه‌ی او به درون خویش قابل پیگیری است و دیگران به آن امر می‌توانند تنها در شکل یک امر امکانی بنگرند؟ او در مقام پاسخ می‌گوید:

«کتاب مقدس به ما چنین می‌آموزد: درباره‌ی دیگران داوری نکن تا درباره‌ی خود داوری نشود (انجیل متی ۷:۱). این عبارت به شکل یک تذکر بیان شده است، یک هشدار، اما این موضوع در عین حال یک امر ناممکن نیز هست. یک انسان نمی‌تواند قضاوتی اخلاقی درباره دیگری داشته باشد، چرا که او تنها می‌تواند دیگری را به صورت یک امر امکانی ادراک کند. بدین‌سان، اگر کسی تصمیم بگیرد که درباره‌ی دیگری قضاوت کند، این امر فراتر از توان او خواهد بود. او تنها و صرفاً می‌تواند درباره‌ی خودش قضاوت نماید» (همو، ۲۰۰۹، ۲۶۸-۲۷۰).

کرکگور به مسأله‌ی نیک و بد در ساحت اخلاق از زاویه‌ی نگاه دیگری نیز وارد می‌شود. عبارتی که در این منظر توصیفگر این مفهوم است، واژه‌ی تقصیر است. تقصیر از بنیاد، مقوله‌ای اخلاقی است که حلقه‌ی وصل آزادی انسان و امکان اشتباه و خطای او در به‌کارگیری این آزادی است. هرچه آزادی بیشتر باشد، تقصیر نیز بزرگ‌تر است. «تقصیر مفهوم عینی‌تری است که بیشتر و بیشتر در ارتباط امکان با آزادی میسر می‌شود، ... در امکان آزادی این نکته درست است که هر چه نبوغ فرد بیشتر باشد، تقصیر را ژرف‌تر در خواهد یافت» (همو، ۱۹۸۰، ۱۰۹). چنانکه روشن است، تقصیر نه صرفاً امری روی داده و واقع، بلکه بیش از آن، صورتی امکانی است. من به عنوان انسانی آگاهی یافته از آزادی خویش، از امکان به خطا رفتن ناشی از این آزادی نیز آگاهی می‌یابم. تا پیش از این ادراک از آزادی، تقصیر معنایی نخواهد داشت، چرا که در ساحت زیبایی شناختی انسان در مواجهه‌ای عام با امکان‌های برابر قرار دارد که گزینش هر کدام از آنها در برآیند منجر به نیک و بد، وجودی نخواهد شد. حال آنکه به محض دریافت آزادی، امکان خطا و تقصیر نیز خود را به تمام‌قد به آدمی می‌نمایاند. از این رو این تقصیر - آگاهی مشخصه‌ی انسان اخلاقی و نتیجه‌ای از ویژگی خود - شناسایی

اوست، که به علت ماهیت دوگانه‌اش که هم واقعیت است و هم امکان، هم بر خطای رویداده دلالت می‌کند و هم بر امکان پیشامد آن در آینده، انسان را از یک سو به خود متصل می‌کند و از سوی دیگر او را با نوع بشر و نژاد انسانی پیوند می‌دهد (نک: همو، ۲۰۰۹، ۴۹۱).

روی هم رفته، می‌توانیم مدعی شویم اخلاق قاضی در عین داشتن برخی از وجوه اخلاق کانتی و هگلی، واجد مشخصه‌هایی است که آن را نه نظریه‌ای در رسته‌ی نظریه‌های اخلاقی رایج و به عنوان یک تئوری مستقل، بلکه بیشتر به مثابه مرحله‌ای انتقالی و یک پیش‌آمدگی برای ورود به سپهر دینی کرگوری نشان می‌دهد. اینکه مؤلفه‌هایی از اخلاق هگلی و کانتی در بیان قاضی ویلیام وجود دارد، حرف تازه‌ای نیست و چیزی است که بسیاری از پژوهشگران آثار کرگور به آن به اشاره کرده‌اند: «او (قاضی) اغلب مقوله‌ی انتخاب را به عنوان گزینش مطلق خود در اعتبار ابدی آن توصیف می‌کند. وقتی او به این شیوه سخن می‌گوید، بسیار آسان خواهد بود که اخلاق او را در چارچوبی از مفاهیم افلاطونی، تومیستی (آکوئیناسی) و کانتی تفسیر کنیم... اما در بیشتر اوقات قاضی ویلیام در باره‌ی ازدواج سخن می‌گوید، بدان معنا که اخلاق کمتر در خرد محض تجلی می‌یابد تا در ادراکی از برخی بنیان‌ها یا واقعیات تغییر ناپذیر... همان‌طور که برای ارسطو اجتماعی سازی بیش از دانش صرف پایه‌ی زندگی اخلاقی است و این یعنی این که قاضی چه خود بداند و چه نداند، یک هگلی است. چرا که هگل یک ارسطویی است که الگوهای افلاطونی، تومیستی و کانتی را به پشتیبانی از اخلاقی که در آن خود هیچ ارتباط بلاواسطه‌ای با نیکی ندارد، بلکه تنها از طریق واسطه‌گری قوانین و سنن مردمان (جامعه‌اش) با خوبی پیوند می‌یابد، رد می‌کند» (وستفال، ۱۰۶).

کرکانل اما بیشتر به نقاط افتراق میان اندیشه‌ی قاضی ویلیام و فلسفه‌ی اخلاق کانت و هگل پرداخته است. به نظر او قاضی بازتاب دهنده‌ی آن ادعای کانت است که می‌گوید، هیچ چیز مطلقاً خیر نیست مگر اراده‌ی خیر. اما معتقد است در حالی که کانت به اخلاق و کنشگری اخلاقی از منظر قضای و داور مآبانه نزدیک می‌شود، قاضی از زاویه‌ای روانشناختی به مقوله‌ی اخلاق می‌نگرد. از نظر کانت، من به مدد عقل عملی خودم بر تقصیر کاری بی‌منت‌های خود آگاهی یافته‌ام و از این رو همان‌طور که داوری الوهی که خردی اخلاقی به‌سان من دارد، مرا به دلیل این تقصیر متهم می‌سازد،

من نیز خود را بدین سبب محکوم می‌نمایم. اما قاضی در عین پذیرش مقوله‌ی تقصیر بیشتر در این اندیشه است که از نظر روانشناختی من چگونه می‌توانم بر این امکان تباهی (و نه تباهی تحقق یافته، آنچنان که کانت می‌گوید) پیروز گردم از دیگر سو کرکانل می‌گوید که قاضی وقتی خود انسانی را یک فرد تاریخی، تجربی و اجتماعی می‌بیند، به هگل نزدیک می‌گردد. اما نقد قاضی بر فلسفه‌ی هگلی آن است که بیشتر رو به گذشته دارد تا به آینده و با این جهت‌گیری صرفاً تناقض میان خیر و شر و این یا آن را از اندیشه‌ی خود حذف کرده است. او در این فلسفه هیچ راهنمایی اخلاقی فردی یا ارزش‌های اخلاقی که باید گزین شوند، ارائه نداده است. اما اخلاق قاضی با انتخاب فرد از خودش آغاز می‌کند و از پس آن به الزامات اجتماعی و سیاسی می‌رسد. لیکن هگل از یک تصویر بزرگ، یک کل ایده آل می‌آغازد و به سمت فرد پیش می‌رود اما هیچ گاه به آن نمی‌رسد (نک: کرکانل، ۲۲-۵۶).

در نگاه نخست، چنین به نظر می‌آید که تاکید قاضی بر ازدواج و کانون خانواده به مثابه هسته و بنیان دیگر نهادهای اجتماعی، امری است که بیش از همه او را اخلاق‌گرایی هگلی متمایز می‌کند. اما وا‌کاوی عمیق‌تر نشان می‌دهد که رهیافت قاضی در بررسی مسأله‌ی ازدواج هر چند که روینایی اجتماعی محور دارد، اما زیربنای آن باز هم به ترجیح‌بند همیشگی آثار کرکگور که همان مقوله‌ی فردیت و یگانگی انسان و عامل آزادی و انتخاب‌گری در هستی او است، بازمی‌گردد. ازدواج برای او آن قدر که دغدغه‌ی فرد تصمیم‌گیرنده و انتخابگر شدن است، کمتر دغدغه‌ی اجتماعی شدن است. «ازدواج متعالی‌ترین هدف حیات فردی است. ... و ازدواج یک هدف است، ... اما هدفی برای فردیت.» (کرکگور، ۱۹۹۱، ۱۰۱) جهان شمولی و فراگیری اصول اخلاقی هم که قاضی به آن باورمند است، بیش از آن که هم چون اصول کلیه‌ی هگل در سنن و قوانین عقل مدارانه‌ی آرمان شهر هگلی متبلور شود، به نوعی انگیزه‌های یکسان و همگن در فرایند درون‌نگری و خودکاوی انفسی اشاره دارد. قاضی نه به همه شمولی صورت بیرونی فعل اخلاقی بلکه به یکسان‌نگری مقاصد درونی آن که شامل ارزش‌هایی هم چون تواضع، نیک خواهی و یا ایثار می‌شود، باور دارد.

در قیاس با هگل، قاضی به کانت نزدیک‌تر می‌نماید. هم کانت و هم قاضی ارزش فعل اخلاقی را به میزان درونی‌سازی و نهادینه‌سازی فعل در لایه‌های باطنی هستی آدمی پیوند می‌زنند، با این تمایز که کانت از رهگذر اصول چند گانه اش، تطبیق نمایش

بیرونی فعل با صورت کلی و عام همه‌پذیر را شرط لازم برای اخلاقی بودن آن دانسته و کفایتش را به انگیزشهای درونی ارجاع می‌دهد. حال آنکه قاضی صرفاً به محتوای باطنی فعل اخلاقی توجه دارد و به هیچ روی در اندیشه‌ی ارائه صورت بیرونی واحدی از عمل اخلاقی نیست. از دیگر سو، خود انکاری مرتاضانه‌ی اخلاق کانتی که نافی هر گونه‌ی لذت و سود شخصی در انجام فعل اخلاقی است، در اندیشه‌ی قاضی ویلیام به اخلاقی زیبایی شناختی بدل می‌شود که نه تنها رضایت و شادمانی درونی از عمل به اصول اخلاق را ناپسند نمی‌بیند، بلکه بر لزوم آن پافشاری نیز دارد. از این نگرگاه، قاضی به هگل نزدیک‌تر می‌شود تا به کانت.

اما در واقع، تمایز اخلاق قاضی ویلیام با رقبای کانتی و هگلش، بنیادی‌تر از آن چیزی است که در بالا گفته شد. این تمایز به نوع نگاه این سه نظریه به مقوله‌ی دین و امر دینی بازمی‌گردد. در جایی که کانت دین را زیر مجموعه‌ای از اخلاق دانسته و هگل آن را نهادی عقلانی در میان دیگر نهادهای عقلانی جامعه می‌بیند، قاضی با پیش کشیدن برخی ایده‌های دینی، زاویه‌ی دید نوینی را به روی ساحت اخلاق می‌گشاید. در این راستا، نخست نگاهی به دیدگاه کرکانل در این باره می‌پردازیم که معتقد است دین‌داری قاضی تفاوتی با دین‌داری اخلاقی کانت و هگل ندارد. از نظر کرکانل، مفهوم خداوند در نظریه‌ی قاضی نقش چندانی ایفا نمی‌کند. به اعتقاد او، قاضی خدا یا هر نوع ابدیت متعالی متناظر با این مفهوم را تنها نیرویی بر فراز انسان و به عنوان هدف ممارست اخلاقی او می‌داند، پشتیبانی فرابشری برای ایده‌های اخلاقی انسانیت تعمیم‌پذیر (نک: کرکانل، ۲۸، ۳۳)، با وجود این مدعا، کرکانل خود به این مسأله معترف است که در حالی که کانت به شدت موارد دینی استثناء بر قاعده‌ی عمومی اخلاق، هم چون روایت عهد عتیق از داستان قربانی‌گری ابراهیم را محکوم می‌کند، و هگل آن را مسکوت می‌گذارد، قاضی با تایید حقانیت آن، در چارچوب اخلاقش، گریزگاهی به نام فرد فوق‌العاده قرار می‌دهد که مرتبط با قلمرویی از حیات بشری است که خود آن را نیازموده، اما در حال تلاش برای رسیدن به مرزهایش است (نک: همان، ۵۶). اگر اخلاق قاضی هم چون اخلاق کانت یا هگل یا هر نوع نظریه‌ی اخلاقی دیگر، ساحتی خود بسنده، مستقل و باورمند به کفایت خود بود، به هیچ روی اجازه‌ی چنین تخطی از قانون کلی اخلاق را نمی‌داد. تمام هویت یک نظام اخلاقی، توان آن برای عمومیت بخشیدن هر چه بیشتر به قواعد و ساز و کار خود است. حال

اگر یک نظریه‌ی اخلاقی در جایی اجازه‌ی تعلیق قانون عام خود را صادر کند، در حقیقت حکم به الغای تمامیت خود داده است. قاضی در بخش‌هایی از نوشته‌ی خود، مخاطبش را متوجه مفهوم گناه که یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در اندیشه‌ی دینی مسیحی است می‌سازد. از این نگرگاه نیز قاضی بیش از آن که فردی اخلاقی به نظر آید، نیم نگاهی به سپهر دینی انداخته است. او بیان می‌کند که تشریفات کلیسایی مراسم ازدواج در حقیقت اعلان رسمی ورود گناه به زندگی انسانی از طریق امر ازدواج است که نشان می‌دهد گناه بهره‌ای همه شمول برای انسان است. او معتقد است که یک کودک در گناه زاده می‌شود و این امر را بالاترین عظمت و بزرگداشت زیست انسانی می‌شمارد که هر آن چه که مرتبط با اوست، به مقوله‌ی گناه بازمی‌گردد. از نظر او، این آگاهی از گناه انسان را وادار به فروتنی و خودشکنی کرده و در نتیجه او را متعالی‌تر از آنچه که پیش از این گناه - آگاهی بود، می‌سازد (نک: کرکگور، ۱۹۷۱، ۹۲-۹۴). در جایی دیگر، قاضی اعلام می‌کند که مفهوم حقیقی ازدواج از طریق مسیحیت وارد جهان شد. بدان معنا که از نظر قاضی، مسیحیت ازدواج را روندی از پالایش روحانی روح، شیوه‌ی پیوستگی انسان با خداوند در ساحت زمانمندی و یک آزمون روحانی برای انسان ساخته است. او با وظیفه دانستن ازدواج بیان می‌کند که وظیفه، پیوستگی روحانی با خداوندی است که خود یک روح است (نک: همو، ۱۹۹۱، ۱۰۱-۱۰۰)، و تمام اینها بدان معنا است که قاضی خانواده را نه نهادی از میان دیگر نهادهای اجتماعی بلکه اهتمام به آن را تلاشی روحانی برای انسان محصور در زمان برای دستیابی به قلمروهای مجردتر روح می‌داند. جلد دوم کتاب *این یا آن* پس از دو نامه‌ی بلند قاضی ویلیام با نامه‌ی دوست کشیش قاضی به اتمام می‌رسد. در این نامه، کشیش آشکارا با زبانی دینی به بیان این گزاره‌ی مسیحی می‌پردازد که در پیشگاه خدا ما همه گناه کاریم. این امر که خود قاضی این نامه را به دو نامه‌ی خود که در واقع منشور اخلاقی او شمرده می‌شود، ضمیمه کرده است، نشانه‌ی باورمندی قاضی به این گزاره‌های دینی و تکمیل اخلاق او از طریق آنهاست. چنانکه خود او در ابتدای نخستین نامه به دوست زیبایی طلبش او را هم چون دین‌ورزی خدا باور به ایمان به خداوند فرا می‌خواند: «آیا تو خود نمی‌توانی ببینی که چگونه این امر آشکار و آشکار تر می‌گردد که آنچه که تو به آن نیاز داری و به تمامی به آن نیاز داری، ایمان است؟» (همو، ۱۹۷۱، ۱۴)

آیا اخلاقی که با خوانشی به سوی ایمان به خدا به عنوان گریزگاه انسان رو به انحراف آغاز می‌شود و با اعتراف به سرشت گناه کار انسان در بارگاه الوهی پایان می‌پذیرد، می‌تواند دیدگاه اخلاقی خود کفا و قدعلم کننده در برابر خداوند هم چون اخلاق کانتی و یا فروکاهنده‌ی امردینی به ساز و کاری عقل محور از سامان عقلانی اجتماع انسانی هم چون اخلاق هگلی در نظر گرفته شود؟ درست است که اندیشه‌ی خداوند و حضور همیشگی انسان در بارگاه الوهی آنچنانکه باید و شاید در نوشته‌های قاضی نمود نمی‌یابد، اما این موضوع همان‌طور که نشان داده شد، نه به دلیل بی‌تفاوتی قاضی به مقوله‌ی ارتباط من - تویی با خداوند بلکه به این سبب است که مخاطب قاضی انسان زیبایی طلب است که نیاز دارد پیش از خدا آگاهی به خودآگاهی و ادراکی از اعتبار ابدی هستی خویش برسد. او باید نخست از مقوله‌ی آزادی و توان انتخابگری وجودی خویش شناخت یابد و پس از آن به این دریافت برسد که بالاترین تعالی آزادی، تفویض بی‌فروکاست آن به خداوند و مطلق در برابر اوست. چنین به نظر می‌آید که کرگور از طریق زبان اخلاقی نمای قاضی ویلیام، بنیان‌های اخلاقی نظریه‌های اخلاقی رایج را به چالش کشیده و به تمامی از اعتبار ساقط می‌سازد. در حقیقت او با ارائه‌ی اخلاقی که پایه‌ی آن نه در عمومیت و جهان شمولی بلکه در فردیت و درون‌نگری است، به شکلی غیر مستقیم همان کاری را انجام می‌دهد که به گونه‌ای مستقیم در کتاب ترس و لرز انجام داده است، یعنی تعلیق غایت شناختی امر اخلاقی. البته بدیهی است بیان پیش‌دینی و متعلق به ساحت گذار و به دنبال آن محتاطانه‌ی قاضی، بسیار کمتر از زبان بی‌پروا و تند و تیز کتاب ترس و لرز، چالش برانگیز و جنجالی باشد، اما سرانجام جهت‌گیری قاضی نیز همانی را نشان می‌دهد که کتاب ترس و لرز به آن ارجاع می‌دهد.

۱-۲- اخلاق در ترس و لرز

در کتاب ترس و لرز ما با مفهوم اخلاق و تقابل آن با ایمان ابراهیمی که به باور کرگور مرحله‌ای بالاتر از اخلاق است، روبه‌رو می‌شویم. این تقابل در قالب سه پرسش کلی در این کتاب تجلی می‌یابد: ۱. آیا تعلیق غایت شناختی امر اخلاقی ممکن است؟ ۲. آیا تکلیفی مطلق در برابر خدا وجود دارد؟ ۳. آیا ابراهیم در پنهان داشتن مقصودش از سارا، از العاذر و از اسحاق اخلاقاً قابل دفاع است؟ پاسخ این پرسشها را باید در مقصود

کرکگور از اصطلاح اخلاق در این کتاب و چگونگی مغایرت ایمان با آن جست. نخست دیدگاه برخی پژوهشگران اندیشه‌ی کرکگور را در این مورد مطرح خواهیم ساخت و سپس جمع‌بندی و نظر خود را بیان خواهیم نمود. وستفال که یکی از این پژوهندگان است به دو دلیل اخلاق معلق شده در ترس و لرز را اخلاق هگلی می‌داند. او نخست با ارجاع به بندی از این کتاب که اخلاق در تباین با ایمان را اخلاق اجتماعی می‌نامد، بیان می‌کند که اصطلاحی که کرکگور به جای واژه‌ی اخلاق اجتماعی به کار می‌برد، برابر نهاد دانمارکی عبارت «حیات اخلاقی»^۱ است که از مفاهیم اخلاق هگلی است. دلیل دوم از نگاه وستفال آن است که کرکگور میان ابراهیم و قهرمان تراژدی تمایز قائل می‌شود، چرا که قهرمان تراژدی به تمامی در قلمرو اخلاق باقی می‌ماند، اما ابراهیم آن را معلق می‌سازد. به پندار وستفال، این نظریه‌ی حیات اخلاقی هگل است که عمل قهرمان تراژدی را در کشتن فرزند برای بقای جامعه تصدیق و توجیه می‌کند و نه دیگر نظریات اخلاقی فردگرایانه چون اخلاق کانتی (نک: وستفال، ۱۰۹). گرین نیز در مقاله‌ای زیر عنوان «بسط ترس و لرز» فشرده وار فهرستی از دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی اخلاق معلق شده در ترس و لرز ارائه می‌کند. او به دیدگاهی اشاره می‌کند که هدف کرکگور را نقد اخلاقی گونه‌ای مطلق‌گرایی کانتی می‌داند که هیچ جایی برای استثنای مجاز باقی نمی‌گذارد. این دیدگاه معتقد است که کرکگور در این کتاب تلاشی در راستای نشان دادن جایگاه استثناء در ساحت دین و بیان تفوق دین بر اخلاق را دارد. گرین نگرش دیگر را آنی می‌داند که روایت ترس و لرز را نقد بر خشکی و بی‌ذوقی اخلاقی معرفی می‌کند. این نظرگاه، هراس و مبارزه‌ی ابراهیم را بیرون از مزاج سرد و کسل کننده و خالی از لطف اخلاق که به قوانین قراردادی سرسپرده است، می‌داند. در واقع، این نگاه ابراهیم را روحی دمیده شده بر سردی اخلاق می‌بیند. گرین سپس به بیان رایج‌ترین تلقی از اخلاق ترس و لرز می‌پردازد. نگاهی که ترس و لرز را نقد بر هگل به ویژه اولویتی که او برای اخلاق اجتماعی و نهادهای جمعی متصور است، می‌داند. هگل معتقد است که جهان شمولی اخلاق باید در زندگی اجتماعی عینیت یابد و در خانواده، جامعه‌ی مدنی و حکومت سازمان‌بندی شود. از نظر او حکومت، الوهیت زمینی است که بالاترین وفاداری را خواهان است. گرین استدلال می‌کند که این نوع نگاه نسبت به چند نظری که پیش از این بیان شد، مؤید های قوی‌تری در کتاب ترس و لرز دارد. این

۱. اصطلاح آلمانی Sittlichkeit

زاویه‌ی نگاه از ورای نقد بر هگل، در ترس و لرز، تعریضی به جامعیت اجتماعی ظالمانه‌ی هگلی را مشاهده می‌کند و در آن نوعی دفاع پیامبرانه از حقوق فرد و فردیت انسانی و نوعی مقاومت ابتدایی در برابر جریان‌های تمامیت‌خواه هراس‌انگیز سده‌ی نوزدهمی می‌بیند. این خوانش هدف کرکگور را بیش از هر چیز دعوت مخاطب به تعریفی از خود به عنوان فرد به جای عضوی از نهادهای اجتماعی هم چون خانواده می‌نگرد (نک: گرین، ۱۹۹۸، ۲۶۲-۲۶۹).

کرکانل پژوهشگر دیگری است که او نیز بر آنست که به‌رغم ارجاعات مکرر به امر کلی در ترس و لرز، ما هیچ مؤیدی دالّ بر آنکه امر کلی همان اخلاق قاضی ویلیام یا اخلاق کانتی است، مشاهده نمی‌کنیم، بلکه به جای آن، تنها حمله بر اخلاق اجتماعی و به دنبال آن، دیدگاه هگلی را می‌بینیم، دیدگاهی که معتقد است که توانسته حقیقت مسیحیت اخلاق و جامعه را در وحدتی متعالی کنار هم گرد آورد. افزون بر این، فهم هگل از ایمان به عنوان ادراکی بی‌واسطه، پیش‌عقلانی و پیش‌فلسفی که تنها از گذر آموزش، اجتماعی شدن و استنباط عقلی قابل فرازروی است، چیزی است که بیش از هر چیز در ترس و لرز به چالش کشیده می‌شود. با این وجود، کرکانل این را نیز بیان می‌کند که نقد کرکگور گاه از هگل هم فراتر رفته و شامل اخلاق‌های بیشتر فردگرایانه‌ای همچون کانت و قاضی ویلیام که بر پایه‌ی استانداردهای جهان شمول قرار دارند، نیز می‌شود، چرا که می‌دانیم کسی چون کانت صریحاً عمل ابراهیم را به دلیل عدم انطباق با اخلاق تقبیح کرده و آشکارا اعلام می‌کند که در صورت رپارویی دین و اخلاق، این دین است که باید معلق شود و نه اخلاق (نک: کرکانل، ۲۰۰۸، ۵۲-۵۶). قرائتی دیگر از ترس و لرز و هم‌چنین، دین و اخلاق ارائه شده در آن، از آن پسامدرن گرایانی چون ژاک دریدا و امانوئل لویناس است که اولی تلاش دارد نشان دهد که «هدف کرکگور نه دفاع از استثنایی دینی بر قاعده‌ی اخلاق بلکه دفاع از استثناء به منزله‌ی مقوله‌ای به ذات خود اخلاقی است» (کاپوتو، ۱۳۸۹، ۷۲). او با بسط مفهوم فرد دینی کرکگور، به همه‌ی موجودات که در یکتایی فراتر از امر کلی می‌رود، امر دینی و رابطه‌ی مطلق کرکگور را به همه چیز و همه کس تسری می‌دهد (نک: دریدا، ۱۹۹۶، ۵۳-۸۱) و دیگری (لویناس) در عین حال که واگذاری اخلاقی کرکگور را نقد می‌کند، اما خود با باز تعریفی از اخلاق که در آن هیچ تعهد اخلاقی را نمی‌توان به شکل قاعده‌ای عام و فراگیر به کار بست، هم چون دریدا با استعانت از مفاهیم و ایده‌های

کرگوری همه چیز را بدل به استثنائی ذاتی می‌کند (نک: همو، ۷۸؛ کاپوتو، ۱۹۹۵، ۲۲۵).

آنچه که بیش از هر چیز آشکارا از ساختار کتاب برمی‌آید، کوشش کرگور برای نمایشی از رویارویی و نا هم خوانی ایمان ابراهیمی با فلسفه و اخلاق هگلی است. دلایلی که وستفال، کرکانل و دیگران عرضه می‌کنند در این زمینه به اندازه‌ی کافی متقاعد کننده به نظر می‌آیند. افزون بر این، تعریض‌ها و کنایه‌های پرشمار در متن به مقوله‌ی نظام، ساختار و وساطت که مشخصه‌ی فلسفه‌ی هگل است، این دیدگاه را تقویت می‌کند (برای نمونه نک: کرگور، ۱۳۸۸، ب، ۳۳، ۸۹). از دیگر سو، همان طور که بسیاری دیگر نیز اذعان داشته‌اند، ترس و لرز به شکلی ضمنی اما محکم با گونه‌ای از اخلاق که دین و رابطه‌ی فرد با خدا را در مرتبه‌ای فرودست‌تر از اخلاق قرار می‌دهد یا دست‌کم اخلاق را ساحتی مستقل از دین تصویر می‌کند، نیز سر ناسازگاری دارد. درست است که دلالت مستقیمی دال بر این مسأله در متن یافت نمی‌شود، اما تمام ساختار این کتاب بر این انگاره بنا نهاده شده است که رابطه‌ی مطلق با خدا فراتر از هر نوع رابطه‌ی نسبی اخلاقی نسبت به همسایه، خانواده یا هم نوع است. از این رو حکم تعلیق اخلاقی ترس و لرز شامل اخلاق کانتی نیز می‌گردد، اما در مورد اخلاقی که خود کرگور در این یا آن ارائه می‌دهد یعنی اخلاق قاضی ویلیام، نمی‌توان آشکارا حکم به تعلیق را مشاهده کرد. پیش از این گفتیم که اخلاق قاضی ویلیام بر خلاف اخلاق هگل و کانت، استثناء بر قاعده را امری مجاز می‌داند. هم چنین در متن به نشانه‌هایی برمی‌خوریم که نشان می‌دهد موضع دی سلنتیو درباره‌ی اخلاق، یکسره نفی و انکار نیست. برای نمونه او می‌گوید «تشابه با ابراهیم ظاهر نمی‌شود مگر آن که فرد قادر به تحقق کلی (امر اخلاقی) شده باشد (همان، ۱۳۰). در جای دیگر که بیان می‌کند «فرد پس از آن که به مثابه جزئی تابع کلی بوده است، اکنون توسط کلی به فردی تبدیل می‌شود که به مثابه جزئی برتر از کلی است» (همان، ۸۳). این اشاره‌ها نشان می‌دهد که از نگاه دی سلنتیو امر کلی (اخلاق) خود محمل ساختن و پرورش ابراهیم است و ابراهیم جز با گذر پیروزمندانه از اخلاق نمی‌تواند به عنوان فرد از آن فراتر رود. اما مشخص است که ساختار اخلاق هگلی و کانتی نمی‌تواند چنین استثنائی را بیرواراند و بپذیرد. حال آنکه اخلاق قاضی با مشخصه‌هایی که در بخش پیشین برای آن بر شمردیم، می‌تواند چنین نقشی را ایفا کند.

۱-۳- اخلاق مسیحی

کرکگور معتقد است پس از ایمان ابراهیمی، برای انسان دینی غایت بالاتری نیز قابل تصور است که آن عشق مسیحایی است که این عشق مسیحایی دو جلوه‌ی عرفانی و اخلاقی دارد: جلوه‌ی نخست در ارتباط فرد با خدا صورت می‌پذیرد که در این بحث نمی‌گنجد و دیگری در ارتباط میان فرد با دیگر هم‌نوعان مطرح می‌شود که موضوع این بخش است. اخلاق عشق محور انسان مسیحی و نحوه‌ی پیوستگی او به دیگر هم‌نوعانش نیز سراسر در الگوپذیری از مسیح متجلی می‌شود. او عشق به مسیح و خدا را به همه‌ی بشریت گسترش داده و همگان را در پرتوی عشق الهی می‌نگرد. این دوجنبه‌ی عشق مسیحی برگرفته از بخشی از گفتار عیسی مسیح در *انجیل متی* است: «ای استاد کدام حکم در شریعت بزرگ‌تر است؟ عیسی ویرا گفت اینکه خداوند خدای خود را به همه‌ی دل و تمامی نفس و تمامی فکر خود محبت نما. اینست حکم اول و اعظم و دوم مثل آنست یعنی همسایه‌ی خود را مثل خود محبت نما» (*انجیل متی*، ۴۰-۲۲:۳۶). کرکگور در قیاسی میان انواع عشق، عشق سودایی و عشق دوستانه با عشق مسیح وار به همنوع تفاوت‌های آن را برمی‌شمرد. بنیان و پایه‌ی هر گونه‌ی عشق، هر چند که نمود بیرونی نداشته باشد، عشق به خود است (نک: کیرکگور، ۱۹۶۲، آ، ۵۹). اما در عشق مسیحی، عاشق که در مسیر سلوک خویش به خود انکاری و مرگ از خودخواهی‌ها و خواهش‌های زمینی رسیده است (نک: همو، ۱۹۶۸، ۱۰۶-۹۳). دیگر خودی این جهانی ندارد که عشق به آن، مبنای عشقش به همسایه باشد، از این رو، این گونه از عشق فاقد هر گونه خودپرستی و خودشیفتگی است. این عشق از دیگر سو یک وظیفه است. بر خلاف عشق‌های سودایی و دوستانه که بر مبنای عواطف بی‌واسطه و بی‌اراده شکل می‌گیرند، عشق مسیحی حاصل اراده‌ی فرد برای دوست داشتن همه و پیامد طی طریقی سخت و دشوار است و به عنوان وظیفه و حکمی که عشق بر خدا بر شانه‌های عاشق می‌نهد، جلوه‌گر می‌شود. عشق مسیحی به دلیل تکلیفی و ارادی بودن و هم‌چنین پیوستگی با ابدیت، از تغییر و دگرگونی مصون است حال آنکه در گونه‌های دیگر عشق، با تغییر شرایط و حالات مسبب عشق و گذر زمان، عشق نیز استحاله یافته و کاستی یا فزونی می‌گیرد. در صورت‌های دیگر، ما با یک فرد یا چیز یا دست کم تعداد مشخصی از افراد یا اشیاء زیر عنوان موضوع عشق یا معشوق روبرویم، حال آنکه در عشق مسیحی همه کس و همه چیز به صرف برآمد نشان از خداوند که

سرچشمه و منبع لایزال عشق است، هر که و هر چه که باشند، مورد عشق قرار می‌گیرند. به بیان دیگر، عشق مسیحی از معشوق مستقل است (نک: همو، ۱۹۶۸ ب، جم). در نظریه‌ی اخلاقی کانت، کوئین از خلائئ اخلاقی می‌گوید که میان خواهش‌ها و تمایلات بی‌واسطه‌ی ما (شر بنیادی) و خواست اخلاق وجود دارد. خلائئ که به باور کانت حتی در بهترین حالت نیز قادر به از بین بردن کامل آن نیستیم. اما کوئین بیان می‌کند که به باور کرگور، تنها عشق مسیحی و اخلاق مبتنی بر آن با ویژگی‌هایی که برای آن برشمرده‌ایم آنچنان که کتاب مقدس می‌گوید، قادر به پر کردن این خلأ است. «... مدیون احدی به چیزی نشوید جز به محبت نمودن با یکدیگر. زیرا کسی که دیگری را محبت نماید شریعت را به جا آورده باشد. زیرا که زنا مکن، قتل مکن، دزدی مکن، شهادت دروغ مده، طمع مورز و هر حکمی دیگر که هست همه شامل است در این کلام که همسایه‌ی خود را چون خود محبت نما. محبت به همسایه‌ی خود بدی نمی‌کند. پس محبت تکمیل شریعت است» (رومی‌ها، ۱۰-۸:۱۳). انسانی که در ساحت اخلاق عقلانی و انسان محور همیشه با نوعی فروپاشی و احساس ناتوانی از انجام تمام و کمال دستورات اخلاقی رو به رو بود، به لطف عشق مسیحی به خدا و تسری آن به همه‌ی مخلوقات، شادمانه به تحقق همه‌ی آرمان‌های اخلاقی توانا می‌گردد (نک: کوئین، ۱۹۹۸، ۳۵۲-۳۵۵).

آنچه که در بالا بدان اشاره رفت، بیان گونه‌ای اخلاق الوهی است که در آن، عشق شاه کلید فهم فلسفی آن و تعیین کننده‌ی فضایل اخلاقی مرتبط با آن است. در اینجا باید به تفاوت معرفت شناختی عمیقی که این عشق محوری میان این گونه اخلاق و نحله‌های اخلاقی عقل محور ایجاد می‌کند، اشاره کرد. در اخلاق‌های عقل‌گرا و انسان‌مدار، پیش فرض بنیادی آن است که یک آگاهی درست و ژرف از طبیعت ذاتی انسان و مقتضیات آن و هم چنین ارزش‌هایی که برای همه‌ی انسانها در هر زمان هر مکان به یکسان معتبر باشد، به مدد عقل و تجربه قابل دست‌یابی است. اما در مقابل در اخلاق مسیحی، این آگاهی عقلانی و پیشینی به تمامی نفی می‌گردد. در این زاویه‌ی دید، انسان نمی‌داند که خیر و شر چیست و حتی نمی‌تواند ادعایی بر آگاهی از سرشت جبلی خود داشته باشد. از این رو، او نمی‌تواند مدعی حقانیت هیچ گونه وظیفه یا ارزش اخلاقی گردد. در این سازوکار عشق محور، همه چیز در انسان مبتنی بر نادانی است. اما وجود این نادانی که تنها دارایی انسان مسیحی است، او با شکیبایی و مهر، امیدوارانه

چشم به راه آن چیزی است که از عالم بالا برای او تدارک دیده شده است. این حالتی است که کرکانل آن را کنش‌پذیری مثبت می‌خواند، کنش‌گرانه منتظر گونه‌ای الهام معنوی شدن، هر اندازه که به درازا انجامد یا هر چه قدر که تدریجی باشد (نک: کرکانل، ۲۰۰۸، ۹۲). از این‌رو، در اخلاق مسیحی انسان به هیچ روی نمی‌تواند از نیک و بد سخن گفته و به خودی خود مدعی فضیلت یا رذیلتی شود. همه چیز آن است که خدا در کتاب خود و یا از طریق مکاشفه، وحی و الهام بر انسان متجلی می‌سازد. اگر مهربانی و ایثار نیک است نه از آن روست که انسان از گذر تعقل خیر بودن آن را به دست آورده است، بلکه بدان سبب است که خدا بر انسان چنین مقدر و چنین منکشف ساخته است که باید مهربان و ایثارگر باشد. در غیر این صورت، انسان عاشق را چه رسد که در برابر معشوق آسمانی ادراک و اندیشه‌ای برای خود قائل گشته و فهمی را به خود بریندد.

در اخلاق مسیحی، انسان کرکگوری به گونه‌ای همه‌شمولی و اشتراک انسانی که بر مبنای مفهوم همسایه شکل گرفته است، دست می‌یازد. «همسایه‌ات را چنان دوست بدار که خود را دوست می‌داری»، همه‌ی سامان نظام اخلاق مسیحی بر این دستور بنا نهاده شده است. اما همسایه چیست؟ همسایه از نگاه اخلاق مسیحی و به دنبال آن کرکگور، تعمیم گسترده‌ی من به تمام بشریت است، در هر کجای تاریخ یا جغرافیا که ایستاده باشند. همسایه برای من تک تک اعضای زنجیره‌ی عظیم انسانی هستند که با آنان در تک و تنها در پیشگاه خدا ایستادن سهیمم. «از منظر مسیحیت، هر کس، هر فرد یگانه، هر انسانی بی هیچ قید و شرط و باز می‌گویم هر انسانی بی هیچ قید و شرط، به یک اندازه به خدا نزدیک است. ... و محبوب خدا است. بدین‌قرار، بین انسان‌ها برابری است، برابری بی حد و حصر» (کاپوتو، ۱۳۸۹، به نقل از *اعمال عشق*، ۱۱۵). از این نگرگاه، در آرمانشهر مسیحی که بازتابی از حیات ابدی بر روی ساحت زمان‌مندی است، هیچ کس فرار دست و هیچ کس فرودست نیست. همه به همان‌سان که فردی یگانه در برابر خدایند، ذره‌ای از ساختار نظام اجتماعی هستند که در آن پیوستگی میان انسان‌ها با یکدیگر (همسایه با همسایه) بر مبنای عشق و خودتعمیمی است. در برابر اجتماع جمع محور و ویران‌کننده‌ی فردیت هگلی که در آن هر انسان در برآیند تنها به پیچ و مهره‌ای در میان سازوکار مکانیکی و ماشین وار جامعه فروکاست می‌یابد و بر خلاف تفرد خودپرستانه و بی‌تفاوتی خوشباشی گرانه‌ی اگزیستانسیالیست‌هایی چون سارتر که با تقلیل تعریف انسان به فرد جدا افتاده، تنها و منزوی، او را به کلی از مسؤولیت بخشی

از اجتماع بودن رها می‌سازند، آرمانشهر کرکگوری، فرد بودن در میان جمع و تعلق داشتن به جمع در عین فردیت و همگی این‌ها در پیشگاه خداوند است (نک: همان، ۱۱۴-۱۱۷).

نتیجه‌گیری

منظور کرکگور از به کارگیری واژه‌ی اخلاق در آثار مختلفش متفاوت است. در کتاب *این یا آن* جلد دوم و بخشی از کتاب *مراحلی در طریق زندگی*، او اخلاقی را ارائه می‌دهد که افزون بر دربر داشتن برخی مشخصه‌های اخلاق کانت و هگل، با دین نسبتی کرکگوری برقرار کرده و به نوعی مرحله‌ای واسطه‌ی میان سپهر زیبایی‌شناسی و دین می‌شود و پیش زمینه‌ای برای ورود به برخی مفاهیم دینی چون گناه و ایمان و آماده‌سازی فرد برای ادراک آن‌ها می‌شود. در کتاب *ترس و لرز*، او حکم به تعلیق اخلاق در برابر دین می‌دهد که این تعلیق شامل اخلاق‌های اجتماعی چون اخلاق هگل و اخلاق‌های خودبسند و قد علم کننده در برابر دینی چون اخلاق کانت می‌شود. حال آنکه به هیچ روی نافی اخلاقی که خود در کتاب *این یا آن* ارائه داده، نمی‌شود بلکه تنها از آن فراتر می‌رود. در کتاب *اعمال عشق* و دیگر کتابهای تهذیبش، کرکگور اخلاق را مرادف عشق مسیحایی می‌بیند و تعریفی از آن ارائه می‌دهد که بر مبنای عبارت کتاب مقدسی همسایه‌ات را چون خود دوست بدار، شکل گرفته است.

کتابشناسی

۱. کاپوتو، جان، دی، *چگونه کیرکگور بخوانیم*، ترجمه‌ی صالح نجفی، تهران، رخ داد نو، ۱۳۸۹ش.
۲. کرکگور، سورن، *بیماری به سوی مرگ*، ترجمه‌ی رؤیا منجم، آبادان، نشر پرسش، ۱۳۸۸ش.
۳. همو، *ترس و لرز*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸ش ب.
4. Caputo, John. D, *Instants, Secrets And Singularities: Dealing Death In Kierkegaard And Derrida, Kiekgarrd in Post Modernity*, Bloomington, Indian University Press, 1995, 216-238.
5. Derrida, Jaques, *The Gift Of Death*, Translated by David Wills, Chicago & London, The University Of Chicago Press, 1996.

6. Green, Ronald. M, "Developing fear And Trembling", *The Cambridge Companion To Kierkegaard*, U.K, Press Syndicate Of The University Of Cambridge, 1998 , 257-281.
7. Kierkegaard, Soren, *Philosophical Fragments Or A Fragment Of Philosophy*, Translated By Howard. V. Hong, New Jersey, Princeton University Press, 1962a.
8. Ibid, *Works Of Love* , Translated By Howard & Edna Hong, London, Collins Clear-Type Press, 1962b.
9. Ibid, *For Self-Examination And Judge For Yourselves! And Three Discourses*, Translated By Walter Lowrie, New Jersey , Princeton University Press, 1968.
10. Ibid, *either/or*, Vol 2, Tranlated By Walter Lowrie, New Jersey, Princeton University press, 1971a.
11. Ibid, *Christian Discourses & The Lilies Of The Field & The Birds Of The Air And Three Discourses Of The Communion On Fridays*, Translated By Walter Lowrie, New Jersey, Princeton University Press, 1971b.
12. Ibid, *The Concept Of Anxiety*, Translated By Reider Thomte, New Jersey, Princeton University Press, 1980.
13. Ibid, *The Stages On Life s Way*, Translated By Howard V. Hong & Edna H. Hong, New Jersey, Princeton University Press, 1991.
14. Ibid, *Concluding Unscientific Postscript*, Translated By Alastair Hannay, U. K, Cambridge University Press, 2009.
15. Kirkconnell, W. Glenn , *Kierkegaard On Ethic & religion*, London, Continuum International Publishing Group, 2008.
16. Quinn, Philip. L, **Kierkegaard, s Christian Ethics**, *The Cambridge Companion To Kierkegaard*, U.K, Press Syndicate Of The University Of Cambridge, 1998, 349-375.
17. Wyschogrod, Micheal, *Kierkegaard & Heidegger (The Ontology Of Existence)*, London , Routledge & Kegan Paul Ltd, 1954.