

## Toward an Existential Ethic; an enquiry concerning Kierkegaard's approach of the tale Abraham according to Heidegger's philosophy

Hossein Ghassami<sup>1</sup>✉ | Muhammad Asghari<sup>2</sup> 

1. Corresponding Author, MA of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: [hossein.ghassami@gmail.com](mailto:hossein.ghassami@gmail.com)

2. Professor of Philosophy Department, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: [m-asghari@tabrizu.ac.ir](mailto:m-asghari@tabrizu.ac.ir)

---

### Article Info

### ABSTRACT

---

**Article type:**

Research Article

**Article history:**

Received 18 September 2022

Received in revised 9 October  
2022

Accepted 12 October 2022

Published online 20 November  
2022

The aim of this paper is to analyse opinions of Kierkegaard in his famous book, *Fear and Trembling*, and Heidegger's points of view in the great work of thought, *Being and Time*, in order to present a new meaning of human. And these all going to introduce the new aspect of Ethic. Kierkegaard puts the act of the faith against of the virtue ethics according to the tale of Abraham in the Bible. He claims that the act of the faith transcends from general ethic with achieve its individuality. The actor of the faith can not returns to generality, as the actor of tragedy can. He leaves the generality to make decision in a free manner. on the other hand, Heidegger's existencial analyses leads into that the human determiner is not an ideal essence, but it's his existence, in other word it's his ability-to-be. Human is who he can be. So it is obvious that these two great thinkers believe that human is not a predestined being, but he is facilities. And for this reason we can renew our definition of the ethic.

**Keywords:**

ethic, being, essence, ability-to-be, Kierkegaard, Heidegger.

---

**Cite this article:** Ghassami, Hossein; Asghari, Muhammad. (2022). Toward an Existential Ethic; An Enquiry Concerning Kierkegaard's Approach of the Tale Abraham According to Heidegger's Philosophy. *Journal of Philosophical Investigations*, 16(40), 464-475. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.53507.3364>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.53507.3364>

Publisher: University of Tabriz.

---

## **Extended Abstract**

### **Introduction**

The concept of ethic begins with human definition. In other word, ethic is structured by human essence (or the way that we understand human as a being). If we accept the Aristotle definition of human, *Politikon Zoon* (political animal), then ethic is the transaction between human and Polis (state-city). If we consider the opinion of Middle Ages theologist, that defines human as *Creatura Divinus* (divine creature), then ethic is the relationship between human and God and if we see human like the modern physicalizes, then ethic is nothing but a kind of profitism.

There is a remarkable point in those samples; defining (putting limits) in itself guides us toward a special kind of ethic. This is not important how to define, but the nature of defining of human makes a diagnostic sort of ethic that we can name traditional ethic. In traditional ethic human is an idea (in a platonic meaning). This idea stands opposite of individual humans in order to force them to change. That change is nothing but a kind of simulation. They all should put themselves in the form of the general and the generality is ideal. The traditional ethic ordains some norms and these norms say how a human being should be. The result of this sight is to understand human being as a thing. Things have apparent essence. We can know the essence of a table even before its making. Because there is an idea for table, and every single table should follow that. In other word, we destroy table's individuality to have an ideal form of table (this is what definition do) and the traditional ethic's function is something like that.

Although we said that the traditional ethic gives human as a being with apparent essence, but this is a mutual relationship. That is the supposition of having essence for human leads to form the traditional ethic. And this is what we want to talk about.

The aim of this paper is to form a new kind of ethic based on a new understanding of human being. We think that there is a meaningful relationship between how we understand human and how we define the ethic. Human being is not bases on an ideal essence any more. It bases on its being. As Martin Heidegger says *dasein* has no essence but its existance. Existance is the way that *dasein* knows himself as a being-there. It is the reality of human beings. Heidegger also employs a new phrase to explain his thought; ability-to-be. Heidegger says human being is nothing but ability to be and that is the only thing we can know about him. Heidegger's existencial analyses leads into that the human determiner is not an ideal essence, but it's his existance, in other word it's his ability-to-be. Human is who he can be. On other hand a Danish philosopher, Soren Kierkegaard, in his famous work of thought *Fear and Trembling*, says some notes that can be looked in a Heideggerian context. Kierkegaard tells us about Abraham and his special situation as a knight of faith. He claims the situation of faith is not formed by traditional ethic. Because the situation of faith needs individuality, and traditional ethic provides the ground of fading individuality. It also is not formed by tragedy. Whereas the tragedy heroes appear to do something for human kind and gods, Abraham's aim is personal. He is not owes any one. He wants to be a subject of faith only for his calm. Kierkegaard also claims that the act of the faith transcends from general ethic with achieve its individuality. The subject of the faith cannot returns to generality, as the actor of tragedy can. He leaves the generality to make decision in a free manner.

So it is obvious that these two great thinkers, Heidegger and Kierkegaard, believe that human is not a predestined being, but he is facilities. And for this reason we can renew our definition of the ethic.

In this paper we put together the Heidegger's thoughts and Kierkegaard's claims in order to give a new definition of ethic. This new ethic bases on human being (instead of human ideal essence). We not only consider their major work of thought (Being and Time and Fear and Trembling) but use the commentaries. Finally we conclude there is some symmetries in Heidegger's thought and Kierkegaard's philosophy. They both want to consider human being as an ability-to-be and they both are defender of individualities against the generality. We can use these grounds of thinking in order to explain a new definition of ethic. This new ethic can name existencial ethic.

## به سوی یک اخلاق اگزیستانسیال؛

### واکاوی مواجهه کی‌یر کگور با داستان ابراهیم از منظر فلسفه هایدگر

حسین قسامی<sup>۱</sup> | محمد اصغری<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: [hossein.ghassami@gmail.com](mailto:hossein.ghassami@gmail.com)

۲. استاد گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: [m-asghari@tabrizu.ac.ir](mailto:m-asghari@tabrizu.ac.ir)

#### چکیده

#### اطلاعات مقاله

این پژوهش بر آن است تا با کنار هم نهادن آرای کی‌یر کگور در کتاب *ترس و لرز* و تحلیل‌های هایدگر در کتاب *هستی و زمان* تعریف تازه‌ای از انسان به دست داده، از این رهگذر امکان تبیین اخلاقی نوین را مطرح سازد. کی‌یر کگور با ارجاع به داستان ابراهیم عهد عتیق کنش ایمانی را در برابر اخلاق فضیلت‌محور قرار می‌دهد. به اعتقاد او کنش ایمانی با گسستن قیود اخلاق سنتی از حدود امر کلی فراتر می‌رود و با مطالبه فردیت خود گام به کوره‌راه ایمان می‌گذارد. رهرو ایمان چونان قهرمانان تراژدی امکان بازگشت به آغوش کلیت را ندارد. او الی‌ابد کلیت را رها کرده، و به عنوان یک فرد آزادانه تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند. از طرف دیگر تحلیل‌های هستی‌شناسانه هایدگر از دزاین نشان می‌دهد که مقوم انسان نه ماهیتی مثالی، بلکه اگزیستانس یا به عبارتی هستن-توانستن اوست. انسان همان است که می‌تواند باشد. بنابراین با تطبیق نگاه کی‌یر کگور و هایدگر می‌توان اولاً به ضرورت رویکرد هستی‌گرایی در عوض ماهیت‌گرایی در رابطه با انسان رسید، و ثانیاً درصد برآمد تا اخلاق کل‌نگر سنتی را -که بر مدار تقدّم ماهیت بر هستی انسان تعریف می‌شود- پس پشت نهاد و به اخلاقی رسید که بر پایه اصالت هستی انسان قوام یافته باشد.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۸/۲۹

#### کلیدواژه‌ها:

اخلاق، هستی، ماهیت، ایمان، هستن-توانستن، کی‌یر کگور، هایدگر

**استناد:** قسامی، حسین؛ اصغری، محمد. (۱۴۰۱). به سوی یک اخلاق اگزیستانسیال؛ واکاوی مواجهه کی‌یر کگور با داستان ابراهیم از منظر فلسفه هایدگر. *پژوهش‌های فلسفی*، ۱۶(۴۰): ۴۷۵-۴۶۴. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.53507.3364>

فلسفی، ۱۶(۴۰): ۴۷۵-۴۶۴. DOI: <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2022.53507.3364>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.



بودن یا نبودن؛ مسئله این است.  
 آیا شایسته‌تر آن است که به تیر و تازیانه تقدیر جفایشه تن در دهیم  
 یا اینکه جامه رزم پوشیده، به جنگ مشکلات فراوان رویم  
 تا آن سختی‌ها را از میانه برداریم؟  
 (شکسپیر، ۱۹۸۸: ۱۲۳)

## مقدمه

آنچه ویلیام شکسپیر در صحنه نخست از پرده سوم نمایشنامه هملت از زبان قهرمانش می‌گوید، عزیمتگاه ما در این پژوهش است. پرسش «بودن یا نبودن؟» امروز نه چونان رویکردی استعلایی به ماهیت انسان، بل به مثابه رهیافتی انضمامی که هستی او را مد نظر دارد، نگریسته می‌شود. از این رهگذار می‌شود تک‌گویی هملت را این‌گونه بازنویسی کرد: «آیا کماکان باید در قید کلیت بود، یا می‌توانم بند را گسسته، به عنوان یک فرد دست به عمل بزنم؟» این پرسش اما پیش از هر چیز پرسشی اخلاقی است، و پاسخ آن هر چه که باشد ما را به سمت تقابلی ناگزیر سوق می‌دهد؛ هستی یا ماهیت؛ کدام یک انسان را متعین می‌کند؟ انسانی که تعین‌یافته ماهیت است رو به سوی اخلاق سنتی دارد و انسانی که تعین‌یافته هستی است، اخلاقی دیگرگونه را نمایندگی می‌کند. اما لازم است در همین ابتدا منظور خود را از اخلاق سنتی روشن کنیم. برای این منظور به قولی از هنری سیجویک ارجاع می‌دهیم که می‌نویسد:

«اگر بتوانیم قضیه‌ای اخلاقی را بی‌مراجعه به احکام کلی و به حکم وجدان حل و فصل کنیم، اصول‌شناسی در اخلاق که عبارت است از احکام عمومی در موارد خاص، نهایتاً زائد و ناضرور خواهد بود» (وورکین، ۱۹۹۵).

بنا به نظر سیجویک اخلاق ذاتاً چیزی نیست مگر کاربرد احکامی کلی در موارد جزئی. به عبارتی اخلاق -فارغ از مکاتب و نحله‌ها- در نهایی‌ترین وجه خود امری کلیت‌گراست. این کلیت‌گرایی با تعیین برخی اصول -فضیلت، قانون یا هر نام دیگری- خود را نشان می‌دهد. این اصول کارکردی چونان ایده در نظام افلاطونی دارند. به عبارتی آن‌ها غایاتی بیرون از انسان‌اند که افراد انسانی برای دستیابی به آن‌ها باید تفرّد را ترک گفته به قالب کلی درآیند. اما چگونه؟ اخلاق کلی‌نگر ضمن تدارک اصول، انسان را نیز متعین می‌کند. اساساً اگر چنین نکند آن اصول محلی از اعراب نمی‌بایند. «انسان باید چنین باشد و چنان» شاه‌بیت اخلاق کلی‌نگر است. او برای اینکه بتواند اصولش را عرضه کند نیازمند آن است تا همزمان انسان را نیز تعریف کند و تعریف انسان بدین نمط میسر نیست مگر با قول به ماهیت. در این پژوهش ما برآنیم تا جهت پیکان را بگردانیم و به عوض ماهیت انسان، هستی او را مورد توجه قرار دهیم. این رویکرد البته به هیچ وجه تازگی ندارد. سورن کی‌یرکگور -فیلسوف دانمارکی- چند سده پیش از این در کتاب معروفش، ترس و لرز، این راه را پیموده است. کی‌یرکگور با مراجعه به داستان ابراهیم در کتاب مقدس این پرسش را مطرح می‌کند که از چه رو وقتی تصمیم ابراهیم در قربانی کردن اسحاق خلاف‌آمد اخلاق کل‌نگر است، کماکان می‌تواند به عنوان عملی ارزنده ارج نهاده شود؟ آنچه با پرسش کی‌یرکگور پیش روی ما قرار می‌گیرد نه صرفاً بحثی در حوزه خیر و شر، بلکه فراتر از آن بحثی اخلاقی است. بحث ما پیرامون اخلاقیات<sup>۱</sup> نیست، ما برآنیم تا از امکان اخلاق<sup>۲</sup> پرسش کنیم. برای این منظور و با توجه به وجه هستی‌شناسانه رویکرد کی‌یرکگور، پای هایدگر را نیز به این پژوهش می‌گشاییم؛ با این امید که تحلیل‌های او از دازاین راه را بر فهم هرچه بهتر موضع کی‌یرکگور هموار کند و ضمناً زمینه‌ای باشد برای آنچه کی‌یرکگور سودایش را در سر می‌پرورد: پایه‌گذاری اخلاقی نوین و کوشش ما این خواهد بود که در پایان این پژوهش به این پرسش بنیادی پاسخ دهیم که چگونه با تطبیق نظرات کی‌یرکگور و هایدگر می‌توان به تعریف تازه‌ای از اخلاق دست یافت؟

## ۱. مواجهه کی‌یرکگور با داستان ابراهیم

وقتی از نسبت یک شخص با یک متن سخن به میان می‌آید لاجرم یکی از سوالاتی که مطرح می‌شود «کیستی» آن شخص است. چرا که او -هر که باشد- ناگزیر از دریچه ذهنیات خود با متن مواجه می‌شود. کی‌یرکگور در کتاب ترس و لرز خود را نه با نام

<sup>۱</sup>. Morals

<sup>۲</sup>. Ethic

واقعی‌اش، بلکه با نام مستعار یوهانس دو سیلنتیو<sup>۱</sup> معرفی می‌کند؛ اما یوهانس دو سیلنتیو کیست؟ و چگونه با داستان ابراهیم مواجه می‌شود؟ برای پاسخ گفتن ناگزیر به متن مراجعه می‌کنیم.

«این نویسنده فیلسوف نیست، او نظام را درک نکرده است، و نمی‌داند آیا نظامی وجود دارد و آیا تکمیل شده است یا نه... او شاعر و سخن‌پرداز است. متذوقی است که نه نظام می‌نویسد و نه وعده نظام می‌دهد. نه تعهدی به آن دارد نه خود را وقف آن کرده است... من با عمیق‌ترین خضوع هر چمدان‌گرد سیستماتیک در گمرک تعظیم کرده و می‌گویم این یک نظام نیست و هیچ کاری با نظام ندارد» (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰: ۳۳-۳۴).

هرچند یوهانس دو سیلنتیو - که از این پس بنا به ضرورت پژوهش او را به نام واقعی‌اش کی‌یرکگور می‌خوانیم - صراحتاً نسبت خود با امر استدلالی را گسسته به دامان تغزل پناه می‌برد، اما آنچه از پی می‌آید نشان می‌دهد این اظهارات حداکثر نوعی مقابله با هگلیانیسم زمانه و در انداختن طرحی نو در فلسفه‌ورزی است.

کی‌یرکگور در بخش سرآغاز کتاب چهار روایت گونه‌گون از داستان ابراهیم به دست می‌دهد.<sup>۲</sup> این روایت‌ها در آغاز همه یکسان‌اند؛ ابراهیم بامدادان از خواب برمی‌خیزد و همراه اسحاق به طرف کوه موریه رهسپار می‌شود. اما در ادامه هر روایت سمت و سویی می‌یابد. در روایت اول اسحاق به هنگام قربانی شدن موریه و التماس می‌کند و از ابراهیم می‌خواهد که وظیفه پدری را به یاد آورد. ابراهیم اما - تا به اعتقاد فرزند نسبت به خداوند خدشه‌ای وارد نشود - خود را اهریمنی زشت‌خو نشان می‌دهد و عملش را پیروی از هوای نفس می‌نامد (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰: ۳۶-۳۷). در روایت دوم اما خبری از اعتراض اسحاق نیست. چنان است که انگار او نیز همچو پدر گردن به امر الهی نهاده، تسلیم گشته است. اما در آن عمل گوسپندی ظاهر می‌شود و ابراهیم به جای فرزند گوسپند را قربانی می‌کند. با این حال عذاب وجدان دست یازیدن به جان فرزند همیشه با ابراهیم باقی می‌ماند (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰: ۳۷-۳۸). در روایت سوم ابراهیم به تنهایی به کوه موریه می‌رود. او از گناهی که قصد انجامش را داشته، از اینکه وظیفه پدری را فراموش کرده و خواسته فرزندش را قربانی کند، شرمگین است. از همین رو بارها چهره بر خاک می‌ساید و از خداوند طلب بخشایش می‌کند (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰: ۳۸). در روایت چهارم اما - همچون روایت دوم - میان پدر و پسر موافقت برقرار است. چنین می‌نماید که گوسپندی ظاهر و به جای پسر قربانی شده است؛ اما در این میان اتفاق دیگری هم می‌افتد. دست چپ ابراهیم موقع کشیدن کارد از نومییدی گره می‌شود و لرزشی سراسر بدنش را فرا می‌گیرد. اسحاق این صحنه را می‌بیند و اعتقادش را از دست می‌دهد (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰: ۳۹).

اما کی‌یرکگور با مطرح ساختن این چهار روایت رو به سوی چه مقصودی دارد؟ آیا صرفاً خواسته است شقوق گوناگون را بررسی کند و سپس نتیجه‌ای بگیرد؟ این فرض مردود است زیرا که در ادامه کتاب خبری از نتیجه‌گیری به معنای منطقی کلمه نیست. به عقیده این پژوهش قصد کی‌یرکگور نه صورت بندی یک مسئله بلکه نمایاندن دشواری این کار است. چندان که از فصل «مدیحه برای ابراهیم» (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۹) برمی‌آید، مسئله کی‌یرکگور ایمان<sup>۳</sup> است. اما او نمی‌خواهد به شیوه‌ای نظام‌گرایانه ایمان را واکاوی کند. آنچه او قصد دارد نشان بدهد این است که مواجه شدن با مسئله ایمان از قضا امری نظام‌گریز و از این رو دشوار است. ایمان نزد کی‌یرکگور - چندان که نزد حکمای سلف مطرح بود - به معنی باور مطلق به خداوند نیست. ایمان کی‌یرکگوری اتفاقاً با بیم و امید همراه است. به عبارتی واجد نوعی از خودمختاری<sup>۴</sup> فردمحور است (سلاند، ۲۰۰۸: ۲). بنابراین مطرح ساختن روایت‌های گوناگون از داستان ابراهیم پیش از هر چیز حکایت از دلهره مواجهه با امر غیر یقینی دارد. رهیافت کی‌یرکگور اما آنگاه از سنت تغزلی خارج و به ساحت استدلال می‌گراید که بحث از اخلاق را به میان می‌آورد.

<sup>۱</sup>. Johannes de Silentio

<sup>۲</sup>. این امر می‌تواند یک هشدار باشد. هشدار به خوانندگان تا هر قضاوت پیشینی که پیرامون نام فیلسوف - سورن کی‌یرکگور - در ذهن دارند، پس پشت نهاده، با نگاهی بدون پیش‌داوری با متن همراه شوند.

<sup>۳</sup>. همگی این روایات با آنچه در کتب مقدس، از جمله عهد عتیق و قرآن کریم آمده، متفاوت است و تنها از این رو مطرح شده‌اند که باب اندیشه‌ورزی را بگشایند. بنابراین کارکرد آن‌ها نه تاریخی بلکه تمثیلی است.

<sup>۴</sup>. Faith

<sup>۵</sup>. Autonomy

## ۱-۱. امکان تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی

احتمالاً اصلی‌ترین مضمون کتاب ترس و لرز نه در صورت‌بندی مسئله ایمان، بلکه در بخش «مسائل» و ذیل عنوان تعلیق غایت‌شناختی امر اخلاقی مطرح می‌شود. کی‌یرکگور قضیه را این‌گونه مطرح می‌کند:

«امر اخلاقی به نفسه کلی است و به مثابه کلی به هر کس اطلاق‌پذیر است... امر اخلاقی ذاتاً درون‌ماندگار<sup>۱</sup> است و غایتی بیرون از خود ندارد، بلکه خود غایت هر چیز بیرون از خویش است، و اگر آن را در خود ادغام کند دیگر پیش‌تر نمی‌رود. فرد به مثابه موجودی بی‌واسطه، حساس و دارای نفس، غایتش را در کلی دارد؛ رسالت اخلاقی فرد بیان دائمی خویش در کلی و الغای فردیت خود برای تبدیل به کلی است» (کی‌یرکگور ۱۳۹۰: ۸۱).

آنچه کی‌یرکگور به مثابه امر اخلاقی از آن یاد می‌کند وجهی تماماً افلاطونی دارد. امر اخلاقی ایده‌ای است بیرون از فرد که او را به سمت خود می‌کشد. وظیفه فرد تلاش در جهت هر چه شبیه‌تر شدن به این ایده است. به عبارتی امر اخلاقی آن چیزی است که جامه کلیت بر تن کرده فرد را متعین می‌کند. کی‌یرکگور اما بر آن است تا از این کلیت درگذرد:

«همین که فرد فردیتش را در مقابل کلی مطالبه کند معصیت کرده است، و فقط با قبول گناه می‌تواند از نو با کلی آشتی کند. هر بار که فرد پس از ورود به کلی میلی به مطالبه فردیتش احساس کند به وسوسه گرفتار می‌شود که خلاصی از آن جز با پشیمانی و تسلیم خود به مثابه فرد به کلی ممکن نیست» (کی‌یرکگور ۱۳۹۰: ۸۱).

سخنان کی‌یرکگور در این بخش از کتاب آشکارا لحن هگلی دارد. فرد مادام که در فردیت است به حق نیست، بلکه فقط زمانی رو به سوی حق خواهد داشت که در کلی ادغام شود. کی‌یرکگور بر آن است تا با معکوس کردن این قاعده هگلی امر اخلاقی را به حالت تعلیق دریاورد. این کار البته باید موجب از دست شدن غایت و در افتادن به ساحت شر باشد، اما در یک مورد این قاعده نقض می‌شود؛ و آن زمانی است که بحث ایمان مطرح باشد. از این رو در نظر کی‌یرکگور ایمان به ذاته وضعیتی پارادوکسیکال دارد. از یک سو با مطالبه فردیت و انکار کلیت همراه است و از سوی دیگر - بر خلاف پندار هگلی - به ساحت شر در نمی‌غلطد. هرچند ایمان با جدا شدن از امر کلی راهش را از فضیلت سوا می‌کند، اما در عمل از کل حوزه اخلاق فراتر می‌رود (کی‌یرکگور ۱۳۹۰: ۸۶). نکته جالب توجه اینجاست که فرد با ایمان با عزل نظر از امر کلی نه تنها راهش را از مسیر فضیلت جدا می‌کند بلکه حتا می‌تواند تمام‌قد به مقابله با آن برخیزد، و با این حال کماکان «شهسوار ایمان» لقب بگیرد. کنش ایمانی ابراهیم - آنچه او را از حدود امر کلی فراتر می‌برد - دقیقاً چنین صورتی دارد. او بر آن است تا فرزند خود را به قتل برساند. این امر آشکارا خلاف فضیلت است، اما به باور کی‌یرکگور همین که این خواسته رنگ ایمانی دارد کافی است تا قبح آن زدوده شود و ارج و منزلت یابد. از این رو ایمان نه تنها از امر اخلاقی فراتر می‌رود بلکه حتا از امر عقلانی نیز درمی‌گذرد و وارد قلمرو تازه‌ای می‌شود (آیلات یاگوری؛ و استوارت، ۲۰۱۳: ۴). این قلمرو تازه با واژه «پارادوکس» تبیین می‌شود. اصرار کی‌یرکگور در به کار بردن این واژه خود نشانه مهمی است که بر دوگانگی امر ایمانی و امر عقلانی صحنه می‌گذارد (اصغری، ۱۳۸۸).

## ۱-۲. ایمان؛ عزیمتگاه اخلاق

کی‌یرکگور با مطرح کردن مواردی چون آگامنون<sup>۲</sup>، یفتاح<sup>۳</sup> و بروتوس<sup>۴</sup> قاطعانه اعلام می‌کند که عمل ابراهیم از سنخ عمل قهرمانان تراژدی نیست. قهرمان تراژدی اگرچه به ظاهر از حد اخلاق کلی فراتر می‌رود، اما در باطن اسیر آن باقی می‌ماند. آگامنون و یفتاح از آن رو فرزند را به قربانگاه می‌برند که خشنودی خدایان را برانگیزند، و بروتوس از آن رو که سعادت کشور را تضمین نماید. اگر کسی از ایشان بپرسد چرا چنین کردی؟ به سادگی خواهند گفت برای نجات مردم. پاسخ ابراهیم اما نمی‌تواند چنین باشد. او نه قصد نجات دارد نه می‌خواهد خدمتی بکند. فضیلت آنچنان که برای قهرمانان تراژدی ملتجا و مقصود است برای ابراهیم نیست. او

<sup>۱</sup>. Immanent

<sup>۲</sup>. رهبر سپاهیان یونان. او می‌خواست دخترش ایفی‌ژنی را در راه ایزدبانو آرتیمس قربانی کند، اما آرتیمس گوزنی را به جای ایفی‌ژنی به محراب فرستاد.

<sup>۳</sup>. نهمین داور بنی‌اسرائیل. در جنگ میان قوم اسرائیل و عمونیان یفتاح نذر کرد که در صورت پیروزی هرچه از در خانه‌اش بیرون آید، برای خداوند قربانی کند. او پیروز شد و به شهر برگشت و نخستین کسی که از خانه بیرون آمد تنها دخترش بود. پس او را در روز عید قربانی به خداوند پیشکش نمود.

<sup>۴</sup>. بنیانگذار جمهوری روم. او دو پسرش را برای سعادت جمهوری روم قربانی کرد.

با فضیلت بیگانه است. کی‌یرکگور در اینجا بار دیگر مقابل هگل قرار می‌گیرد. وقتی قهرمان تراژدی در مقام فرد دست به کنش می‌زند (تز)، این کنش بلافاصله از سوی جامعه مورد پرسش قرار می‌گیرد (آنتی‌تز). در اینجا قهرمان تراژدی با انحلال فردیت خود در کلیت جامعه - با بیان این پاسخ که آنچه کرده‌ام برای سعادت مردم یا خشنودی خدایان بود- (سنتز)، وفاداری خود را به اخلاق ثابت می‌کند و عملش به عنوان کنش قهرمانانه مورد ستایش قرار می‌گیرد، اما این همایندی دیالکتیکی در مورد ابراهیم صادق نیست. تز و آنتی‌تز وضعیت ابراهیم هیچ‌گاه به نتیجه (سنتز) نمی‌رسد. او هرگز نمی‌تواند از فضیلت جمعی سخن به میان آورد. از این روست که جدایی‌اش از امر کلی ابدی است. اما چرا ابراهیم چنین می‌کند؟ پاسخ روشن است:

«به خاطر خدا، و به خاطر خودش و این دو مطلقاً یکسانند. به خاطر خدا زیرا خداوند این آزمون را همچون

دلیل ایمانش از او خواسته است. و به خاطر خودش زیرا می‌خواهد دلیل اقامه کند... یک آزمون یک

وسوسه است» (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰: ۸۷).

پاسخ کی‌یرکگور حاوی دو نکته مهم است؛ نخست اینکه خدا و ابراهیم یکسانند و دو دیگر اینکه سرشت ایمان سرشتی وسوسه‌گون است. قهرمان تراژدی از آن رو امکان بازگشت به آغوش امر کلی را دارد که همواره بر دوگانگی خود و آنکه برایش قربانی می‌کند تأکید می‌ورزد. این دوگانگی با صورتبندی یک معامله خودش را نشان می‌دهد. آگامنون ایفی‌ژنی را قربانی می‌کند تا در عوض بخت‌یاری سپاهیانش تضمین شود. اما ابراهیم در ازای قربانی کردن اسحاق چیزی نمی‌خواهد. او فقط می‌خواهد به خواست خداوند عمل کند. به بیانی عرفانی او خواستار انحلال در معبود و یکی شدن با او است. تحقق این خواست اما به هیچ رو قطعی و از پیش مسلم نیست - اینجاست که ذات وسوسه‌گون ایمان سر برمی‌آورد. کی‌یرکگور از «کوره‌راه ایمان» (کی‌یرکگور، ۱۳۹۰: ۹۴) سخن می‌گوید. این بدان معناست که رهرو ایمان نه تنها یقین ندارد، بلکه اساساً در تردید و دودلی به سر می‌برد. ایمان از این منظر به یک قمار می‌ماند. و رهرو ایمان از آن رو که شجاعت به خرج می‌دهد و به این قمار دل می‌سپارد، شایسته ارج‌گزاری است.

نکته دیگری که در خصوص ایمان کی‌یرکگوری باید بدان پرداخت مسئله انتخاب آزاد<sup>۱</sup> است. انتخاب آزاد در کنش ایمانی ابراهیم همانقدر اهمیت دارد که الهی بودن این کنش (آیلات یا گوری؛ استوارت، ۲۰۱۳: ۵۲). به عبارت دیگر ذات ایمان با انتخاب آزاد شخص رهرو ایمان گره خورده است (اصغری، ۱۳۸۸). اگرچه در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که قهرمانان تراژدی نیز به اندازه قهرمان ایمان واجد انتخاب شخصی آزادند، اما در واقع چنین نیست. آگامنون، یفتاح و بروتوس از آن سبب که با امر یقینی مواجه‌اند جایی برای تصمیم‌گیری آزادانه ندارند. آن‌ها سعادت می‌خواهند، از این رو لاجرم باید بهایش را بپردازند. نپرداختن بها به معنی ناکامی است. اما در وضعیت ایمان - چنان که ذکر شد - خبری از قطعیت نیست. رهرو ایمان می‌تواند میانه راه از رفتن بازایستد بدون اینکه این کار الزاماً مستوجب عقاب باشد.

اینکه هدف کی‌یرکگور از مواجه شدن با داستان ابراهیم چیست البته پرسشی است که شاید هرگز پاسخ قطعی نیابد. از این رو هرکس مجاز است زعم خود را به کار بندد. به اعتقاد این پژوهش قصد کی‌یرکگور از پس رجوع به روایت کتاب مقدس و خصلت‌نمایی مفهوم ایمان، در انداختن گونه‌ای تازه از اخلاق است. این اخلاق با اخلاق کلی‌نگر تفاوت دارد. اخلاق مبتنی بر ایمان اولاً فردمحور است، ثانیاً فضیلت‌گرا نیست، ثالثاً همبسته عمل است و رابعاً بر انتخاب آزادانه بنا می‌شود. خوانش کی‌یرکگوری از داستان ابراهیم اما وقتی بهتر فهمیده می‌شود که در افق هستی‌شناسی هایدگر نگرسته شود. این همان چیزی است که در ادامه خواهد آمد.

## ۲. هایدگر و دازاین<sup>۲</sup>

غالباً دیده یا شنیده‌ایم که دازاین هایدگری را مترادف انسان فرض گرفته‌اند. اگر چنین باشد کتاب هستی و زمان اساساً پژوهشی پیرامون انسان است - و این البته با آنچه هایدگر در مقدمه همین کتاب بیان کرده تناقض دارد<sup>۳</sup>. به اعتقاد این قلم نه هستی و زمان

<sup>۱</sup>. Free Choose

<sup>۲</sup>. Dasein

<sup>۳</sup>. هایدگر در مقدمه هستی و زمان هدف پروژه‌اش را نیل به ساحت هستی محض معرفی می‌کند. با این حال او برای این کار چاره‌ای ندارد مگر اینکه از طریق یک هستنده وارد عمل شود؛ انسان. به عقیده هایدگر انسان به جهت هستی‌داری متفاوت از سایر هستندگان است، همین امر سبب می‌شود تا کل پروژه هستی و زمان - آنچه به انجام رسیده و چاپ شده - مصروف پژوهش پیرامون هستی‌داری انسان شود، و البته هستی محض نیز فراچنگ نیاید. هرچند هایدگر در دوره دوم تفکر خود هستی‌پژوهی



کتابی انسان‌شناسانه است، و نه دازاین مترادف انسان. با این حال ربط وثیق این حوزه‌ها -انسان و دازاین- را نمی‌توان انکار کرد. در این بخش تلاش می‌کنیم تا ضمن روشن کردن مفهوم دازاین هایدگری، ارتباط آن با مفهوم انسان را تبیین کنیم.

کلمه آلمانی دازاین از دو جزء «دا» به معنای «آنجا / اینجا» و «زاین»<sup>۲</sup> به معنای «هستی» تشکیل شده است. از این رو ساده‌ترین معنای این واژه «هستنده اینجایی / آنجایی» است. اما این عبارت نه چندان دلچسب چه اطلاعاتی به ما می‌دهد؟ به عقیده هایدگر «دازاین همیشه خود را بر پایه اگزیزستانس می‌فهمد. یعنی بر پایه یک امکان خودش که خودش باشد یا خودش نباشد» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۸). معنی کلمه اگزیزستانس<sup>۳</sup> کلید فهم دازاین است. اگزیزستانس -که پیشوند *Ex* در آن به کلمه یونانی اکستاسیس<sup>۴</sup> به معنی وجد و سرخوشی بازمی‌گردد- به معنای ساده یعنی «بیرون از خود ایستادن». به اعتقاد هایدگر تنها دازاین است که می‌تواند هستی‌مندی خود را فهم کند و بدین معنا خود را بیرون از خود به نظاره بنشیند. این رویداد -اگزیزستانس- اما عملی دلخواه نیست. دازاین هرآینه با بودنش می‌آزاید. به عبارتی در هر آن به واسطه انتخاب امکان‌های فرارو از خود بیرون می‌شود و خود تازه‌ای برمی‌سازد. از این روست که هستی او مدام در حال «جهش» است. او با هر انتخاب از اینجا به آنجا می‌رود و بدل به هستنده تازه‌ای می‌شود. نکته جالب توجه این است که دازاین هایدگری واجد جوهر روحانی یا مادی (به معنای دکارتی) نیست. جوهر مقوم او اگزیزستانس است (اصغری، ۱۳۹۹: ۶۷). بنابراین می‌توان گفت:

دازاین با دو ملاحظه از عرصه وجودشناسی ارسطویی بیرون می‌رود. نخست آن که دازاین جوهری نیست که حاوی طبیعتی جوهری با خصوصیات و اعراض ویژه‌ای باشد. و دوم اینکه قوه و امکان در مورد دازاین پیش از فعل و تحقق قرار دارد. دازاین یک شیء به واقع از پیش تحقق یافته معین نیست، بلکه امکان انحراف وجودی مختلف است (اینوود، ۱۳۹۵: ۱۰۵).

اگرچه کانت و هگل نیز در نوشته‌هایشان از واژه دازاین استفاده کرده‌اند، اما کاربرد آن در این معنا نوآوری هایدگر به شمار می‌رود. هایدگر با این واژه‌گزینی ما را مقابل یک *tabula rasa* یا «لوح سفید» قرار می‌دهد (مولهال، ۲۰۰۵: ۱۴). دازاین آن چیزی است که بیگانه است.<sup>۵</sup> ما هیچ پیش‌زمینه ذهنی از این واژه نداریم. به عبارتی هیچ مدلولی وجود ندارد که حواس را به سوی خود جلب کند. هایدگر از این رو ما را در چنین وضعیتی -که بیراه نیست اگر آن را وضع کودکی بنامیم- قرار می‌دهد، که بتوانیم بی‌واسطه با مفهوم رویارو شویم. دازاین هیچ چیز نیست مگر شیوه‌ای از هستی‌داری. بدین اعتبار او انسان نمی‌تواند باشد، زیرا که انسان فی‌نفسه مدلول بی‌شمار وجه انتزاعی و انضمامی است. هایدگر هیچ کدام از این وجوه را نمی‌خواهد. برای او تنها طریقه خاص هستی‌داری این هستنده مهم است. هایدگر در جایی از کتاب هستی و زمان می‌نویسد:

«دازاین هستنده‌ای است که همیشه خود من آنم. هستی آن همیشه از آن من است. این تعین تقویمی

اوتولوژیکی را نشان می‌دهد، نه چیزی بیش از آن» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۵۳).

بنابراین دازاین انسان است، اما به این شرط که صرفاً از منظر اوتولوژیکی نگریسته شود. خصلت‌نمایی دازاین راه را بر کاویدن خصلت‌های ذاتی او می‌گشاید. یکی از این خصلت‌ها تقدم هستی بر ماهیت است.

## ۱-۲. اگزیزستانس به مثابه تقدم هستی بر ماهیت دازاین

اگرچه دازاین در بهره‌مندی از هستی تفاوتی با هستنده‌های دیگر ندارد اما برخلاف هستنده‌های دیگر او در هستش هم خود این هستن را دارد. این هم هستن داشتن به دازاین امکان می‌دهد که در قبال هستن‌اش این گونه یا آن گونه رفتار کند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۷-۱۸). به عبارت ساده‌تر او می‌تواند از خود بیرون شود و خود را به مثابه هستنده از بیرون تماشا کند. اما چنان که گفته شد این از خود به در شدن به واسطه انتخاب رخ می‌دهد. باید توجه داشت که کلمه انتخاب در اینجا با آنچه به طور معمول از این واژه مراد

را وارد مسیر تازه‌ای می‌کند -مسیری که به یک معنا مرادف انکار دوره اول اوست، اما نمی‌شود این حقیقت را که تحلیل‌های انسان -هستی‌شناسانه کتاب هستی و زمان افق‌های تازه‌ای در عالم فلسفه گشوده است، نادیده انگاشت.

<sup>۱</sup>. Da

<sup>۲</sup>. Sein

<sup>۳</sup>. Existance. نباید این کلمه را با Existence به معنی «وجود داشتن» اشتباه گرفت. آنچه هایدگر از آن به عنوان اگزیزستانس یاد می‌کند رو به سوی نوع ویژه هستی‌مندی دازاین دارد.

<sup>۴</sup>. ἐκστασίς

<sup>۵</sup>. چیزی شبیه اودرادک (Oderadek) در داستان «نگرانی پدر خانواده» اثر فرانکس کافکا.

می‌شود متفاوت است. دازاین مادام که هست ناگزیر در حال انتخاب است. او تا وقتی زنده است چه بخواد چه نخواهد خود را رویاروی امکاناتی می‌یابد که باید از میان آن‌ها انتخاب کند. از این رو انتخاب در هر آن هستن رخ می‌دهد. سلسله انتخاب‌ها تنها زمانی به اتمام می‌رسد که دازاین دیگر دازاین نباشد، یعنی وقتی که مرگ دررسیده باشد. ناگفته پیداست که در چنین وضعیتی هیچ انتخابی انتخاب نهایی نخواهد بود. همین که بخوایم دازاین را با یک انتخاب متعین کنیم، او دست به انتخاب تازه‌ای زده است. بنابراین انتخاب کردن - به عبارتی اگزیستانس - او همواره جلوتر از تعین - ماهیت - او حرکت می‌کند. اما اگزیستانس دازاین چیزی نیست مگر هستن او. از همین روست که می‌گوییم هستی دازاین بر ماهیتش تقدم دارد. ولی نتیجه این حکم چه می‌تواند باشد؟ یک نتیجه قطعی‌اش زدوده شدن غایت‌مندی است. این مسئله را با ذکر مثال روشن خواهیم کرد. غایت یک کتاب همان چیزی است که همگان از یک کتاب انتظار دارند. ما می‌توانیم پرسیم «یک کتاب چگونه باید باشد؟» و در پاسخ می‌توانیم معیارهایی را معرفی کنیم. اما برای دازاین به - عبارتی انسان - نمی‌توانیم معیار مشخص کنیم. دازاین یا انسان آن چیزی نیست که به سمت غایتی از پیش معلوم حرکت کند، حرکت او به سمت چیزی است که می‌تواند باشد. در اینجا یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم فلسفه هایدگر که از قضا همبسته مفهوم اگزیستانس نیز هست، آشکار می‌شود؛ هستن - توانستن. در ادامه درباره این مفهوم بحث خواهیم کرد.

## ۲-۲. هستن - توانستن

ما خود را به مثابه هستن - توانستن می‌یابیم، و از این جهت زندگی به عنوان آنچه «می‌تواند باشد» پیشاروی ما قرار می‌گیرد (دریفوس و وارتهال، ۲۰۰۲: ۳۳۱). واژه هستن - توانستن<sup>۱</sup> - چندان که از صورت ترکیبی‌اش معلوم است - یکی دیگر از برساخته‌های هایدگر است. هایدگر بر آن است تا به کمک این مفهوم نور تازه‌ای به هستی‌مندی دازاین بتابد<sup>۲</sup> و ضمناً در مقابل آنچه اسلافش پیرامون ماهیت انسان گفته‌اند موضع‌گیری کند (دریفوس و وارتهال، ۲۰۰۲: ۲۲۳). به اعتقاد هایدگر انسان آن چیزی نیست که «باید» باشد - هیچ ایده افلاطونی‌ای برای انسان وجود ندارد. انسان آن چیزی است که «می‌تواند» باشد. از این رو مادام که انسان زنده است در امکانات به روی او گشوده می‌ماند. او با انتخاب امکانات «می‌شود»، و این شدن تا زمان مرگ ادامه دارد. بنابراین انسان ذاتاً چیزی نیست مگر «توانستن». این توانستن اما رو به سوی این چیز یا آن چیز ندارد (پدرسن، ۲۰۰۹: ۳۵). توانستن انسان در هستن اوست. او می‌تواند چنین باشد یا نباشد. به عبارتی ذات او امکان‌مندی است. از این رهیافت مفهوم ممکن - بودن پدیدار می‌شود. ممکن - بودن از طرفی طریقه هستی‌مندی انسان است و از طرف دیگر نحوه مواجهه او با جهان. انسان از طریق ممکن - بودن در جهان می‌زید (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۹۲). اما ممکن - بودن را نباید به عنوان امکان تهی در نظر گرفت. هایدگر می‌نویسد: «امکان به عنوان اگزیستانسیال، نخستینی‌ترین و نهایی‌ترین تعین اونتولوژیکی مثبت دازاین است» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۱۹۳). این بدان معناست که امکان برای دازاین نه صرفاً گزینه‌ای در دسترس، بلکه چیزی است که او را متعین می‌کند. ممکن - بودن ذات هستن دازاین است.

در نوشته‌های هایدگر کلمه هستن - توانستن در واقع جایگزینی است برای مفهوم سنتی «ماهیت». بنابراین بیراه نیست اگر بگوییم ماهیت انسان هستن - توانستن، یا به بیانی امکان‌مندی اوست<sup>۳</sup>.

## ۳. امکان طرح یک نظام اخلاقی نوین

هایدگر در هستی و زمان بر آن است تا مسئله «چیستی» را از پیشانی انسان پاک کند و در عوض «در - جهان - هستن» را بنگارد (دریفوس و وارتهال، ۲۰۰۲: ۱۲۸). در - جهان - هستن انسان چیزی نیست مگر ممکن - بودن او. انسان عرصه امکانات است. هستی او در هیچ امکان مشخصی خلاصه نمی‌شود. بلکه جمیع امکانات را در بر می‌گیرد.

۱. به آلمانی Seinkönnen. این کلمه از دو جزء sein به معنی هستی و können به معنی توانایی داشتن ساخته شده است.

۲. اگرچه پیشتر هایدگر با کلمه اگزیستانس همین کار را کرده بود اما کلمه هستن - توانستن به مراتب فهم‌پذیرتر است

۳. با این همه هایدگر اولین کسی نیست که ماهیت به معنی سنتی را از انسان می‌گیرد و هستن - توانستن را جایگزین آن می‌کند. نیکلاس کوزایی - متفکر عصر روشنگری - قرن‌ها پیش از هایدگر با واژه possess دقیقاً همین کار را کرده است. این کلمه از دو جزء لاتینی posse به معنای توانایی و est به معنای هستی تشکیل شده است. به عقیده کوزایی ماهیت انسان چیزی از پیش تعیین شده نیست، بلکه امکانی است که به واسطه عمل محقق می‌شود.

این نگاه به انسان به تعبیری کل تاریخ فلسفه را زیر و رو می‌کند. از انسان مثالی افلاطون تا حیوان سیاسی ارسطو<sup>۱</sup>، و از اتحاد جواهر دکارتی تا سوژه هگلی همه و همه انسان را واجد نوعی ماهیت می‌دانند - و این ماهیت البته پیشاپیش هستی انسان در حرکت است. اما نگاه هایدگری انسان را از قید ماهیت می‌رهاند. بنابراین دیگر نمی‌توان پرسید «انسان چیست؟» تحلیل‌های هایدگر در هستی و زمان - حتی اگر به ساحت هستی محض راه نبرد - لاقلاً این نتیجه را داشت که تفکر را تا همیشه از شر این پرسش خلاص کند. پرسشی که از این پس رویاروی ماست چنین است: «این فرد انسان چه می‌تواند باشد؟» بنابراین نه تنها ماهیت از ذات انسانی زدوده می‌شود، بلکه همچنین مفهوم انسان به مثابه یک کلی انتزاعی جایش را به جزئی انضمامی می‌بخشد. هر فرد انسان امکانات خودش را دارد. به عبارتی هستن - توانستن او ویژه خودش است. او امکاناتش را به چنگ می‌آورد و آن‌ها را زندگی می‌کند و از این رهگذار «می‌آگزید».

اینک که تعریف انسان دست‌خوش تغییر گشته است، بیراه نیست اگر متوقع باشیم که مفاهیم انسانی نیز مورد بازنگری قرار گیرند. منظور ما در اینجا رو به سوی مفهوم «اخلاق» دارد. تعریف اخلاق از دیرباز به مثابه «آنچه باید باشد» صورتبندی شده است. چندان که کی‌یرکگور نیز در رساله ترس و لرز بیان می‌کند - و شرح آن به شکل مفصل بیان شد - اخلاق سنتی وجهی کلیت‌گرا دارد. این کلیت‌گرایی با ترسیم «فضیلت»ها به مثابه غایات در جهت نوعی افلاطون‌گرایی حداکثری گام برمی‌دارد. فضیلت همان ایده‌ای است که انسان باید بکوشد تا خود را مشابه آن سازد. فضیلت اما بیرون از هستی انسان قرار دارد و از این رو هیچ نسبتی با آن برقرار نمی‌کند. بنابراین فضیلت برای ارتباط با انسان هیچ چاره‌ای ندارد مگر اینکه سراغ ماهیت را بگیرد. فضیلت با مطرح کردن پرسش «انسان چیست؟» خود را به عنوان هنجار - نظام بایدها - بازتولید می‌کند.

ارتباط تنگاتنگ اخلاق سنتی - فضیلت‌گرا - با انسان به عنوان ماهیت، ما را بر آن می‌دارد تا در زمانه زدوده شدن ماهیت از تارک انسان به فکر تعریف تازه‌ای از اخلاق باشیم. این امر نه تنها لازم بلکه ضروری به نظر می‌رسد. بدین اعتبار امر اخلاقی آن چیزی نیست که انسان باید باشد، بلکه همان است که او می‌تواند باشد. به بیان دیگر اخلاق همانا اگریستانس انسان است. اخلاق از این منظر نه با ماهیت انسان بلکه با هستی او همبسته می‌شود.

#### ۴. بازخوانی قرائت کی‌یرکگور از داستان ابراهیم از منظر هایدگر

نخستین نقطه تلاقی کی‌یرکگور و هایدگر مسئله فردگرایی و انکار کلیت است. شهسوار ایمان کی‌یرکگوری همان قدر متفرد است که دازاین هایدگری. گسستن از کلیت اما یک نتیجه قطعی دارد، و آن از میان رفتن ماهیت است. بنابراین همان‌گونه که دازاین هایدگر لباس ماهیت از بر می‌کند، شهسوار ایمان کی‌یرکگور هم ماهیت را پس پشت نهاده رو به سوی تقدم هستن می‌آورد؛ هستنی انضمامی. انضمامیت این هستن همانا اگریستانس است. اما چگونه؟ باید توجه داشت که اگریستانس در اولین سطح معنایی خود مترادف «عمل» است. اساساً مادام که ذات عملی اگریستانس را نپذیریم نمی‌توانیم دازاین را به مثابه هستنده اینجا/ آنجایی به رسمیت بشناسیم. این «عمل» در کی‌یرکگور با عبارت «قدم گذاشتن در کوره راه ایمان» خصلت‌نمایی می‌شود. از این منظر هست بودن شهسوار ایمان هم‌ارز کنش داشتن اوست. و این کنش همان چیزی است که به او هویت می‌بخشد. کنش او اما مطلقاً آزادانه است. همچنان که دازاین هستنش را از میان بی‌نهایت امکانات فرارو می‌زید، شهسوار ایمان نیز چنین می‌کند. او بی آن که از جانب امر کلی تحت فشار قرار بگیرد، برمی‌گزیند که پای در کوره‌راه ایمان بگذارد. با این حال گام برداشتن در مسیر ایمان به هیچ وجه امری از پیش معلوم نیست و مهمتر از آن الزاماً به کمال مطلوب ختم نمی‌شود. شهسوار ایمان تنها امکانات فرارو را به چنگ می‌آورد و پیش می‌رود. ذات او همین امکان پیش‌روی در کوره‌راه ایمان است. به بیان هایدگری او هستن - توانستن است. هستن - توانستن هرآنچه را که مربوط به او باشد متعین می‌سازد؛ از جمله اخلاق. کی‌یرکگور به روشنی از پس پشت نهادن اخلاق کلیت‌گرا - اخلاق فضیلت‌محور - سخن می‌گوید. این امر با انکار ماهیت و جایگزینی هستن - توانستن در اندیشه هایدگر نیز جلوه‌گر است. بدین اعتبار هستن - توانستن نه بنیادی برای اخلاق که همانا خود اخلاق است. اخلاق نه دست‌یابی به فضیلت مثالی، بلکه امکان فراچنگ آمده است. اخلاق باید - بودن نیست، توانستن - بودن است.

<sup>۱</sup>. Πολιτικόν ζῶον

<sup>۲</sup>. افلاطون در رساله سوفیست فیلسوفان را کسانی معرفی می‌کند که می‌کوشند تا خود را شبیه ایده سازند. در مقابل سوفیست‌ها کسانی‌اند که تنها تظاهر به مشابَهت با ایده می‌کنند.

## نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد چنین به نظر می‌رسد که با کنار هم نهادن قرائت کی‌یرگور از داستان ابراهیم و تحلیل‌های هایدگر از دازاین می‌توان به وجوهی مشترک رسید. این وجوه به قرار زیر است:

- الف: دازاین و شهسوار ایمان هر دو با انکار کلیت خود را به مثابه فرد به رسمیت می‌شناسند.  
 ب: ذات ایشان نه به مثابه چیستی یا ماهیت بلکه به عنوان امکان یا هستن-توانستن تقویم می‌یابد.  
 ج: تقویم ذات ایشان وابسته به عمل یا کنش است.  
 د: این عمل یا کنش مطلقاً آزادانه اتفاق می‌افتد.

بنابراین چنین برمی‌آید که می‌توان بر اساس خصلت‌های مذکور تعریف تازه‌ای از اخلاق ارائه کرد. این اخلاق نوین نه بر پایه ماهیت انسان بلکه بر بنیان هستی او استوار است. اخلاق از این منظر امکاناتی است که انسان آن‌ها را فراچنگ آورده محقق می‌کند.

## منابع

- اصغری، محمد. (۱۳۸۸). رابطه آشتی‌ناپذیر عقل و ایمان در اندیشه سورن کی‌یرگور، حکمت و فلسفه، ۵(۱۹): ۱۱۶-۱۰۳.  
 اصغری، محمد. (۱۳۹۹). درآمدی بر فلسفه‌های معاصر غرب، از هوسرل تا رورتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.  
 اینوود، مایکل. (۱۳۹۵). روزنه‌ای به اندیشه مارتین هایدگر، ترجمه احمدعلی حیدری، تهران: انتشارات علمی.  
 کی‌یرگور، سورن. (۱۳۹۰). ترس و لرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.  
 هایدگر، مارتین. (۱۳۸۹). هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.

## References

- Asghari, Mohammad. (2009). The Unwholesome Relationship of the Ratio and Faith In the Thought of Kierkegaard, *Journal of Wisdom and Philosophy (Hekmat & Falsafeh)*, 3(19): 103- 116. (In Persian)
- Asghari, Mohammad. (2020). *An Introduction to Contemporary Western Philosophy, From Husserl to Rorty*, Tehran: Humanities & Cultural Studies Institute. (In Persian)
- Aylat-Yaguri, Tamar; Stewart, John. (2013). *The Authenticity of Faith in Kierkegaard's Philpsophy*, Cambridge: Cambridge Scholars Pub.
- Dreyfus, Hubert; Warthall, Mark. (2002). *Heidegger Reexamined*, London & NewYork: Routledge Pub.
- Dworkin, Gerald. (1995). Unprincipled Ethics, *Midwest Studies in Philosophy*, XX.
- Heidegger, Martin. (2010). *Being and Time*, translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Inwood, Michael. (2016). *Heidegger*, Translated by Ahmad Ali Heydari, Tehran: Elmi Publishing. (In Persian)
- Kierkegaard, Soren. (2011). *Fear and Trimbling*, translated by Abdolkarim Rashidian, Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
- Mulhall, Stephen. (2005). *Heidegger and Being and Time*, London & NewYork: Routledge Pub.
- Pedersen, Christian Hans. (2009). *The Concept of Action and Responsibility in Heidegger's Early Thought*, Florida: University of South Florida Press.
- Seland, Andreas Engh. (2008). *An Enquiry into Kierkegaard's Concept of Faith*, Oslo: Oslo University Press.
- Shakespear, William. (1988). *Hamlet, Prince of Denmark*, London: Bantam Classic.