

## به کسی که هدیه می دهیم

### (دانستن آن چه ندانستنی است)<sup>۱</sup>

ژاک دریدا

برگردان از هلینا مریم قائمی

یک معمای ترسناک، رازی که شما را می لرزاند.

لرزش. شخص زمانی که می لرزد، چه می کند؟ چه چیزی شما را به لرزش می اندازد؟

یک راز، همواره شما را به لرزش می اندازد. البته نه فقط یک لرز یا تکان ساده که گاهی رخ می دهد؛ بلکه یک لرزش شدید. لرز یا تکان می تواند نشانه ی ترس، اضطراب یا آگاهی از مرگ باشد، یعنی فرد با پیش بینی اتفاقی که قرار است رخ دهد، از پیش لرز می گیرد. البته می تواند سطحی و بی اهمیت باشد، مانند لرزی که موقع لذت بردن یا رسیدن به اوج لذت جنسی به انسان دست می دهد. یک لرز به واقع یک لحظه ی گذراست، زمان تعلیق فریفتگی. لرز همواره یک امر جدی نیست و حتی گاهی نهفته، تشخیص ناپذیر و برخی اوقات نیز مقدم بر رخداد یک پدیده است. به سخن دیگر، لرز، پیش زمینه ی یک رویداد است، و نه پیامد آن. می توان گفت آب پیش از جوشیدن می لرزد. این به واقع انگاره ای است که من آن را فریفتگی می گویم: یک پیش جوش ظاهری، یک تلاطم مرئی و ابتدایی.

از سوی دیگر، لرزش، دست کم به عنوان یک نشانه یا علامت، چیزی است که از پیش رخ داده است، مانند زمین لرزه یا هنگامی که سراپای وجود شخص می لرزد. از این رو، لرزش دیگر چیزی ابتدایی نیست. با به هم ریختن همه چیز، تکانی مهارناشدنی را بر بدن وارد می سازد، حتی اگر رویدادی که کسی را به لرزش می اندازد، پیش آگهی دهد و هنوز هم تهدید

---

<sup>۱</sup>- این بخش در اصل فصل سوم کتاب دریدا با عنوان هدیه ی مرگ (*Donner la mort*) بود که نخستین بار با مشخصات زیر چاپ شد:

L'éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don, edited by Jean-Michel Rabaté and Michel Wetzell (Métailié-Transition, Paris, 1992).

و به زبان انگلیسی در فصل سوم کتاب دریدا با عنوان *The Gift of Death* آمده است:

Translated by David Wills (University of Chicago Press, Chicago, 1995).

کننده باشد. لرزش به این مفهوم است که خشونت دوباره به زودی آغاز می شود و نوعی آسیب دیدگی با پافشاری تکرار خواهد شد. با آن که هراس، ترس، تشویش، وحشت، بیم ناگهانی و اضطراب با هم تفاوت دارند، همه از لرزه نشأت گرفته اند، و چیزی که آن‌ها را برانگیخته است ادامه می یابد یا تهدید به تداوم می کند تا ما را به لرزش بیندازد. اغلب اوقات نه می فهمیم چه بر سرمان آمده است و نه علتش را در می یابیم. از این رو، یک راز باقی می ماند. ما از ترس می ترسیم و از اضطراب مضطرب می شویم و به لرزش می افتیم. ما در یک تکرار عجیبی می لرزیم که گذشته‌ی انکارناپذیر (شوکی که احساس شده، و ضربه‌ای که بر ما تأثیر گذاشته است) را به آینده‌ای که نمی توان انتظارش را داشت و یا انتظارش را داریم ولی زمان اش پیش بینی ناپذیر است، و یا درک می شود، اما از آن جا که به واقع آینده به شمار می آید، دقیقاً" به عنوان امری فهمیده می شود که از پیش دیده نمی شود و زمان اش پیش بینی ناپذیر است، و رویکرد به آن در مقام امری نزدیک نشدنی خواهد بود، پیوند می دهد. حتی اگر کسی فکر کند که می داند چه چیزی رخ خواهد داد، باز هم لحظه‌ی جدید آن رخداد دست نخورده و دست نیافتنی باقی می ماند و در حقیقت، لحظه‌ی است که هنوز زندگی نیافته است. در تکرار آن چه هنوز غیر قابل پیش بینی است، ما نخست به این دلیل به لرزش می افتیم که نمی دانیم این شوک از کدام سو آمده و از کجا رها شده است (و فرقی نمی کند که یک شگفت زدگی خوب است یا یک شوک بد؛ و گاهی شگفت زدگی به شکل شوک بر ما وارد می شود)؛ و ما از این که چیزی از این راز دوپهلوی نمی دانیم، به لرزش می افتیم؛ این که آیا ادامه خواهد داشت، به زودی دوباره شروع می شود، با پافشاری باقی می ماند و تکرار می گردد. و یا این که آیا اصلاً" در آینده رخ خواهد داد، چگونه، کجا و در چه زمانی و این که چرا این شوک؟ بنابراین، من به لرزش می افتم، زیرا هنوز از چیزی می ترسم که پیش تر مرا می ترساند؛ چیزی که نه می بینم اش و نه پیش بینی اش می کنم. من از چیزی می لرزم که از دیدن و شناخت من فراتر می رود؛ هرچند که با اجزای درونی من، با نفس من و با استخوان هایم در ارتباط است. از آن جا که این لرزش می خواهد دیدن و شناخت مرا باطل کند، به واقع تجربه‌ای رازگونه و اسرارآمیز است. اما، یک راز دیگر، یک معمای دیگر، و یا یک رمز دیگر که بر روی تجربه‌ی است که زندگی نیافته است، قرار می گیرد. از این رو، یک پنهان شدگی و یک نهفتگی را به لرزش اضافه می کند.

این پنهان شدگی الحاقی از کجا می آید؟ انسان نمی داند چرا به لرزش می افتد. این محدودیت در شناخت، دیگر فقط به علت یا رویداد ناشناخته، یعنی رویداد ندیده یا نشناخته‌ای که ما را به لرزش می اندازد، مربوط نمی شود. به همین ترتیب، ما نمی دانیم چرا این علامت خاص را ایجاد می کند که همانا تشویش مهارنشده‌ی بدن، بی ثباتی مهارناپذیر اعضای بدن و یا سلول های پوست و ماهیچه هاست. چرا این تشویش [مهارنشده]، چنین شکلی به خود می گیرد؟ چرا دهشت به واقع ما را به لرزش می اندازد، در حالی که می توان از سرما هم لرزید. و این بروزات فیزیولوژیکی قیاس پذیر، تجارب و احساسات را به گونه‌ای تفسیر می کنند که دست کم در ظاهر هیچ شباهتی به یکدیگر ندارند. این علامت شناسی به اندازه‌ی گریستن رازگونه است. حتی اگر کسی بداند چرا و در چه موقعیتی می گرید، و حاکی از چه چیزی است (برای مثال، من می گریم، زیرا یکی از

نزدیک‌ترین و عزیزترین دوستانم را از دست داده‌ام؛ و یا یک کودک می‌گیرید، چون کتک خورده است و یا به او محبت نمی‌شود. از این رو، خودش باعث غم و اندوه خودش است، گله می‌کند و یا می‌گذارد - به واسطه‌ی دیگری - برای خودش غصه خورده شود)، اما نمی‌تواند توضیح دهد به چه دلیل، غدد تولید کننده‌ی اشک، این قطره‌های آب را ترشح می‌کنند که به چشم می‌روند و نه به جایی دیگر مانند دهان یا گوش. ما باید بی‌آن که از تطابقات گفتمانی (تفکر، فلسفه، علوم زیست- روان‌کاوی- وراثتی، پیدایی نوعی و پیدایی فردی) فاصله بگیریم، به شیوه‌ی جدید درباره‌ی بدن بیندیشیم، به امید آن که یک روز به چیزی که ما را به لرزش در می‌آورد یا می‌گریاند، به علتی که علت نهایی‌ی ای نیست که می‌تواند خدا یا مرگ نامیده شود (خدا، علت لرزش رازگونه است؛ و مرگ که یک امر مفروض به شمار می‌رود، همواره چیزی است که ما را به لرزش یا به گریه هم می‌اندازد)، نزدیک شویم. و بلکه به علتی نزدیک‌تر نزدیک شویم و نه به علت بلافاصل یعنی تصادف یا شرایط. و بلکه به علتی که در نزدیک‌ترین فاصله با بدن مان قرار دارد، آن چه که یک فرد به جای هر چیز دیگری، از آن می‌لرزد یا می‌گیرد. چه چیزی را می‌توان در مقام استعاره یا صنعت ادبی برایش در نظر گرفت؟ با فرض این که بتوان در این‌جا از بدن، از حرف زدن، از معنا دادن و از علم بلاغت سخن گفت، بدن با لرزیدن و گریستن به واقع چه چیزی می‌خواهد بگوید؟

چه چیزی ما را در لرزش/سرآرمیز به لرزش در می‌آورد؟ موهبت عشق بی‌کران؛ عدم تقارن میان نظر الهی که مرا می‌نگرد و خودم که نمی‌تواند آن کسی را که به من نگاه می‌کند، ببینم، است. موهبت و تدوام مرگ که در امری جایگزین نشدنی و بی‌تناسب میان موهبت نامحدود و محدودیت وجودی ام، و مسؤولیت که به شکل مجرم بودن، گناه، رستگاری، توبه و ایثار وجود دارد. لرزش/سرآرمیز به سان عنوان مقاله‌ی ترس و لرز<sup>۲</sup> کی یرکگور<sup>۳</sup> دست‌کم شامل یک ارجاع ضمنی و غیرمستقیم به پولس قدیس<sup>۴</sup> است. در نامه‌ای به فیلیپیان 2:12، از حواریون خواسته می‌شود تا با ترس و لرز برای رستگاری‌شان تلاش کنند. آن‌ها همگی می‌بایست برای رستگاری‌شان تلاش می‌کردند، در حالی که می‌دانستند تصمیم با خداوند است: دیگری هیچ دلیلی برای اهدا کردن به ما و حل و فصل امور به سود ما ندارد، و هیچ دلیلی برای شریک کردن ما در دلایلش هم ندارد. ما می‌ترسیم و می‌لرزیم؛ زیرا از پیش در دستان خدا هستیم، و هرچند برای تلاش کردن آزادیم، ولی در دستان خدا و تحت نظر او هستیم، کسی که نمی‌بینیم و قادر به درک اراده‌اش نیستیم؛ چه رسد به تصمیم هایش که بر ما نازل می‌کند و یا دلایلش برای خواستن این یا آن، یعنی زندگی یا مرگ ما، رستگاری یا تباهی ما. ما در پیشگاه راز

<sup>2</sup>- Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Repetition, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton University Press, Princeton, 1983).

<sup>3</sup>- Soren Kierkegaard, فیلسوف و متخصص الهیات از دانمارک در سده ی نوزدهم میلادی. م.

<sup>4</sup>- Saint Paul, پولس قدیس، یکی از حواریون مسیح در سده ی نخست میلادی بود و چندین رساله در باب مسیحیت نگاشت. م.

دست نیافتنی خداوند به لرزه می‌افتیم؛ خدایی که برای ما تصمیم می‌گیرد، هرچند که ما مسؤل باقی می‌مانیم. به سخن دیگر، ما آزادیم تا تصمیم بگیریم، تلاش کنیم و زندگی و مرگ‌مان را در دست بگیریم.

بنابراین پولس قدیس می‌گوید:

"پس ای عزیزان من، چنان که همیشه مطیع می بودید، نه در حضور من فقط، بلکه بسیار زیادتر، الان وقتی که غایبم، نجات خود را به ترس و لرز به عمل آورید"<sup>5</sup>.

این سخن، نخستین توضیح در خصوص ترس و لرزش، و نیز درباره ی «ترس و لرز» است. از حواریون خواسته شده است برای رستگاری‌شان، نه در حضور سرور خود، بلکه در غیاب او، تلاش کنند؛ بی آن که این قانون و دلایل‌اش را ببینند، بدانند و بشنوند. بی آن که بدانیم این چیزها از کجا می‌آیند و چه چیزی در انتظارمان است، در تنهایی مطلق به حال خود رها شده ایم. هیچ‌کس نه می‌تواند با ما و نه برای ما صحبت کند. هر یک باید خودمان آن را به دوش بکشیم، هر کس خودش باید آن را به تنهایی به دوش بکشد (همان گونه که هایدگر درباره ی مرگ، درباره ی مرگ ما و آن چه همواره "مرگ من" است، و چیزی که کسی نمی‌تواند به جای من آن را به دوش بکشد، می‌گوید)<sup>6</sup>. اما، چیزی اساسی تر در خصوص خاستگاه این لرزش وجود دارد. وقتی پولس قدیس همین که از حواریون می‌خواهد مطیع باشند، می‌گوید «خداحافظ» و غایب می‌شود، درحقیقت به آن‌ها دستور می‌دهد اطاعت کنند (زیرا از کسی نمی‌خواهند که اطاعت کند؛ بلکه به او دستور می‌دهند که مطیع باشد)، زیرا خداوند نیز در لحظه ای که باید از او اطاعت شود، غایب، نهان، ساکت، جدا و رازگونه است. خدا دلایل‌اش را نمی‌گوید. او هرطور که می‌خواهد، عمل می‌کند. او مجبور نیست دلایل‌اش را بگوید یا هر چیز دیگری را با ما در میان بگذارد: نه انگیزه‌هایش، البته اگر انگیزشی داشته باشد، نه تأملات و نه تصمیمات‌اش. اگر او خدا نبود، ما نمی‌توانستیم با "دیگری" در مقام خدا و یا با خدا در مقام "کاملاً" دیگری "روبرو شویم. اگر "دیگری" دلایل‌اش را با ما در میان می‌گذاشت و همواره بدون هیچ رمز و رازی با ما صحبت می‌کرد، آن‌گاه "دیگری" نمی‌شد، و ما در نوعی همگنی با یکدیگر شریک بودیم. گفتن نیز در این شباهت مشارکت می‌جوید. ما با خدا آن گونه که با دیگران یا هموعانمان صحبت می‌کنیم، سخن نمی‌گوییم. پولس قدیس در حقیقت این گونه ادامه می‌دهد:

<sup>5</sup> - [Philippians 2:12]، همه ی نقل قول های انجیلی از نسخه ی مصوب هستند - یادداشت مترجم انگلیسی این مقاله].

<sup>6</sup> - [دریدا در اینجا اشاره دارد به:

زیرا خداست که در شما برحسب رضامندی خود، هم اراده و هم فعل را به عمل ایجاد می کند.<sup>۷</sup>

می توان فهمید که چرا کی یرکگور واژگان پولس قدیس، این یهودی درآمده به دین مسیحیت را برای عنوان مقاله اش برگزیده است. کی یرکگور قصد داشت بر روی تجربه ی همچنان یهودی خدای رازگونه، نهان، جدا، غایب و اسرارآمیز غور و تفکر کند؛ خدایی که بدون آشکارسازی دلایل خود تصمیم می گیرد از ابراهیم کاری ظالمانه، ناممکن و غیر قابل دفاع انجام دهد: این که پسرش اسحاق را قربانی کند. همه ی این ها در رمز و راز پیش می روند. خدا چیزی درباره ی دلایل اش نمی گوید. ابراهیم هم آن چه خدا می خواهد، انجام می دهد. و این کتاب نه به نام کی یرکگور، بلکه به نام مستعار یوهان دو سلینتیو<sup>۸</sup> (کی یرکگور در حاشیه ی متن اش از او با عنوان «شاعری که تنها در میان شعرا زندگی می کند»، یاد کرده است<sup>۹</sup>) به چاپ می رسد.

این نام مستعار در سکوت می ماند و سکوتی را که حفظ کرده است، بیان می کند. همانند همه ی نام های مستعار، به نظر می آید که این نام نیز برای پنهان کردن نام خانوادگی حقیقی نویسنده است؛ یعنی نام پدر اثر و درواقع نام پدر پدر اثر. این نام مستعار که کی یرکگور در کنار دیگر نام های مستعارش استفاده کرده است، به ما یادآوری می کند که غور و تفکری که مسئله ی رازگونه ی او را با مسئله ی مسئولیت پیوند می زند، بلافاصله مسئله ی نام و امضای نویسنده را پیش می کشد. اغلب تصور می شود که مسئولیت در برگیرنده ی عمل کردن و امضا با نام حقیقی خود فرد است. یک اندیشه ی مسئولانه درباره ی مسئولیت، از پیش به آن چه در رویداد استعاره، مجاز و هم آوایی بر سر نام می آید، یعنی در خصوص آن چه یک نام واقعی را می سازد، توجه دارد. گاهی با به کارگیری نام رازگونه ای که با آن، فرد خودش را مخاطب می سازد، نامی که بر خودش می گذارد یا بر اعطای آن به خودش تأثیر می گذارد، به واقع آن چه را می گوید یا می خواهد بگوید، به شیوه ای مؤثرتر و

<sup>7</sup> - فیلیپیان 2:13. من در اینجا ترجمه ی گروسژان (Grosjean) و لتورمی (Léturmy) (کتابخانه ی دو لا پلیاد (Bibliothèque de la Pléiade) را دنبال می کنم. و اغلب می بینم ضروری است که حاشیه نویسی های یونانی یا لاتین را نیز اضافه کنم. آن چه دو مترجم یاد شده در خصوص "رضامندی خود" ترجمه کرده اند، به رضامندی خداوند اشاره ندارد، بلکه به اراده ی حاکم او اشاره دارد، یعنی این که نیازی به مشورت ندارد، درست مانند پادشاهی که طبق خواسته اش عمل می کند، بدون آن که دلایل پنهان خود را آشکار سازد یا پاسخگوی اعمالش باشد یا مجبور گردد آنها را حتی توضیح دهد. این متن، نامی از رضامندی خداوند نمی برد، بلکه از اراده ی او می گوید. "نیت خوب" فقط به مفهوم نیک خواستن نیست، بلکه به معنای اراده ای است که خوب قضاوت می کند، برای رضامندی اش. در ترجمه ی آنها نیز، برای آن، همان اراده ی اوست که کفایت می کند. "من نیک قضاوت می کنم"، "من تأیید می کنم"، گاهی "من خشنودم" یا "از این امر خشنود می شوم"، "من موافقم". - توضیح مترجم انگلیسی این مقاله.

<sup>8</sup> - Johannes de Silentino.

<sup>9</sup> - IV B 78; *Journals and Papers*, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong (7 vols, Indiana University Press, Bloomington and London, 1967-78), 5660, vol. 5, p.232, see also *Fear and Trembling*, p. 243.

اصیل تر بیان می کند. این نام در حقیقت بیش تر یک نام گذاری به شمار می آید، و در نام مستعار بیش از جنبه ی حقوقی و رسمی نام خانوادگی نام گذاری شده است.

به نظر می رسد که لرزشِ ترس و لرز همان تجربه ی قربانی کردن باشد. البته پیش از هرچیز، نه به معنای عبری این اصطلاح، یعنی "قربان"<sup>10</sup>، که بیشتر به یک رویکرد و یا "نزدیک شده به چیزی" باز می گردد و به اشتباه «قربانی کردن» ترجمه شده است، بلکه به این مفهوم که قربانی کردن، به واقع رقم زدن مرگ یک امر یگانه، یک موجود منحصر به فرد، جایگزین ناپذیر و ارزشمند است. بنابراین، "قربان"، همچنین به عدم امکان جایگزینی و امر جایگزین ناپذیر بازمی گردد. و سپس، به جایگزینی یک حیوان به جای انسان نیز اشاره دارد. در نهایت و به ویژه، قربانی کردن به واسطه ی همین جایگزینی ناممکن، اشاره ای است به آن چه که امر مقدس را به قربانی و قربانی را به رازگونگی پیوند می دهد.

کی یرکگور/یوهان دو سیلنتیو پاسخ عجیب ابراهیم را وقتی اسحاق از او می پرسد بره ی قربانی را کجا باید یافت، یادآور می شود. نمی توان گفت که ابراهیم پاسخی به او نداد. او می گوید خدا آن را فراهم خواهد کرد. خداوند بره ای را برای نذر سوختنی (هولوکاست<sup>11</sup>) خواهد فرستاد. بنابراین، ابراهیم در عین حال هم رازش را نگه می دارد و هم پاسخ اسحاق را می دهد. او نه سکوت کرد و نه دروغ گفت. کی یرکگور در مبحث سوم ترس و لرز به این راز دوگانه باز می گردد: رازی که میان خدا و ابراهیم است و رازی که میان ابراهیم و خانواده اش وجود دارد. ابراهیم از آن چه خداوند به او دستور داده بود به تنهایی انجام دهد، حرفی نزد. او در این باره چیزی به سارای الیعزر و اسحاق نگفت. او باید راز را نگه دارد (زیرا وظیفه اش است). اما، راز دیگری نیز هست که او باید در مقام یک ضرورت دوگانه حفظ کند، زیرا در نهایت او فقط می تواند آن را نگه دارد. ابراهیم چیزی از این راز نمی داند و از دلیل و ساختار نهایی اش نیز ناآگاه است. او سوگند خورده است که رازدار باشد، زیرا خودش در راز است.

از آن جا که ابراهیم با این شیوه به واقع حرفی نمی زند، از نظم اخلاقی تخطی می کند. از نظر کی یرکگور، والاترین نمود امر اخلاقی، آن چیزی است که ما را به خودمان و به هم نوعان مان پیوند می دهد (این اطرافیان می توانند خانواده و نیز جمع دوستان یا یک ملت باشند). ابراهیم با رازداری اش به اخلاقیات خیانت می کند. سکوت اش، یا دست کم فاش نساختن راز قربانی کردن که از او خواسته شده بود این کار را انجام دهد، قطعاً برای نجات جان اسحاق نبود.

<sup>10</sup> - Korban.

<sup>11</sup> - Holocaust. سفر پیدایش 22:8. [نذر سوزاندن در اینجا به 'holocaustum' در سفر پیدایش 22 در انجیل Latin Vulgate مربوط می شود که در نسخه ی مصوب، از آن به عنوان "نذر سوزاندن" یاد شده است - یادداشت مترجم انگلیسی این مقاله].

البته از برخی جنبه ها ابراهیم حرف زده است. و خیلی هم حرف می‌زند. اما، اگر همه چیز را هم بگویند، فقط لازم است در خصوص یک مسئله سکوت کند تا این گونه نتیجه گرفته شود که اصلاً حرفی نزنده است. چنین سکوتی همه‌ی گفتمان او را پوشش می‌دهد. بنابراین، ابراهیم هم حرف می‌زند و هم حرف نمی‌زند. او بی‌آنکه پاسخی دهد، پاسخ می‌دهد. ابراهیم پاسخ می‌دهد و پاسخ نمی‌دهد. او به‌طور غیر مستقیم پاسخ می‌دهد. او حرف می‌زند تا درباره‌ی آن چیز مهمی که باید مخفی نگاه دارد، سخنی نگوید. صحبت کردن به‌قصد نگفتن چیزی، همواره بهترین فن برای نگه داشتن یک راز است. با وجود این، ابراهیم فقط برای این منظور که هنگام پاسخ به اسحاق چیزی نگوید، نیست که صحبت می‌کند. او چیزی را می‌گوید که هیچ نیست و در عین حال، غلط هم نیست. او چیزی را می‌گوید که خلاف حقیقت نبود؛ و افزون بر این، چیزی است که گرچه خودش هم هنوز آن را نمی‌داند، ولی حقیقت دارد.

ابراهیم تا آن جا با سخن نگفتن درباره‌ی آن موضوع اساسی، یعنی راز میان خود و خدا، صحبتی نمی‌کند؛ او این مسئولیت را برعهده می‌گیرد که شامل همواره تنها بودن، و نیز سنگر گرفتن در فردیت خود به هنگام تصمیم‌گیری می‌شود. به این دلیل که کسی نمی‌تواند به‌جای من بمیرد، بنابراین، کسی هم نمی‌تواند به‌جای من تصمیم‌گیری کند، آن چه "یک تصمیم" به جای من خوانده می‌شود. اما، به محض این که حرفی بزنیم، به‌محض این که وارد حوزه‌ی زبان شویم، فردیت خود را از دست می‌دهیم. بنابراین، امکان یا حق تصمیم‌گیری را نیز از دست می‌دهیم. از این رو، اساساً هر تصمیمی در همین حال، تک افتاده، رازگونه و ساکت باقی می‌ماند. کی یرگگور می‌گوید، صحبت کردن ما را راحت می‌کند؛ زیرا موضوع را به امر کلی "ترجمه می‌کند"<sup>۱۲</sup>.

بنابراین، اولین تأثیر یا اولین مقصد زبان، محروم کردن من یا جدا کردن من از فردیت است. با معلق کردن فردیت مطلق ام طی حرف زدن، در عین حال، آزادی و مسئولیت ام را نیز انکار می‌کنم. همین که صحبت می‌کنم، من هیچ‌گاه دیگر خودم، آن هم تک افتاده و یگانه نیستم. این امر، یک پیمان بسیار عجیب است – هم متناقض و هم ترسناک است، و مسؤولیت نامحدود را با سکوت و رازگونی پیوند می‌دهد. این پیمان برخلاف آن چیزی است که یک فرد معمولاً می‌اندیشد، حتی به فلسفی‌ترین روش. از نظر شعور متعارف، درست مانند استدلال فلسفی، همگانی‌ترین باور این است که مسئولیت با جمع، با عدم رازگونی، با امکان و حتی ضرورت برعهده گرفتن مسؤولیت گفتار و اعمال در پیشگاه دیگران، و نیاز به متقاعد کردن آنها و و اعتراف نزد ایشان پیوند خورده است. در این‌جا، به عکس به نظر می‌رسد که درست به این دلیل که

<sup>12</sup> – *Fear and Trembling*, p. 113. [در ترجمه‌ی انگلیسی، 'the universal' آورده شده است، در حالی که 'the general' به واژه‌ی دانمارکی اش نزدیک تر است و نیز اصطلاحی است که دریدا به کار می‌برد. همچنین، به تمایز کی یرگگور میان individual (فرد) و singular (مفرد) که در عین حال درباره‌ی تمایز دریدا نیز پیش آگاهی می‌دهد نیز باید توجه کرد. برای این مورد و دیگر توضیحات در خصوص ترجمه‌ی انگلیسی، من مرهون السبت یگسترپ (Elsebet Jegstrup) و مارک تیلور (Mark Taylor) هستم – یادداشت مترجم انگلیسی مقاله].

مسئولیت مطلق اعمالم، تا آن جا که چنین مسئولیتی ضرورتاً بر دوش خودم به تنهایی است، چیزی که دیگری نمی‌تواند به‌جای من انجام دهد، به مفهوم ضمنی رازداری است. اما، مفهوم ضمنی دیگر نیز این است که با صحبت نکردن با دیگران، من به واقع مسئولیت اعمالم را نمی‌پذیرم و نسبت به چیزی یا در مقابل کسی هم پاسخگو نیستم. این مسئله هم یک رسوایی به شمار می‌رود و هم متناقض است. از نظر کی‌یرکگور، ضرورت اخلاقی با کلیت اداره می‌شود و بنابراین، مسئولیتی را تعریف می‌کند که در بردارنده‌ی صحبت کردن است؛ یعنی شامل مشغولیت کافی فرد با کلیت برای توجیه خود می‌شود. به سخن دیگر، دادن شرحی از تصمیم‌اش و پاسخگویی در برابر اعمالش. از سوی دیگر، ابراهیم در رویکردش نسبت به قربانی کردن، چه چیزی به ما آموزش داد؟ او به ما می‌گوید که کلیت اخلاقیات، عدم مسئولیت را دامن می‌زند و به واقع از تضمین مسئولیت پذیری به دور است. کلیت اخلاقیات مرا وادار به صحبت، پاسخ‌گویی و توضیح درباره‌ی چیزی می‌کند و بنابراین فردیت مرا در رسانه‌ی مفهوم به واقع حل و نابود می‌کند.

این است تناقض مسئولیت: انسان همواره در این که نتواند به مفهوم مسئولیت، طی روند شکل‌دهی به آن، دست یابد، به واقع خطر می‌کند. زیرا مسئولیت از یک‌سو (در این‌جا دیگر جرأت نداریم از «مفهوم کلی مسئولیت» صحبت کنیم)، نیازمند توضیح، پاسخ‌گویی دادن در خصوص امر کلی و در برابر کلیت، و از این‌رو، انگاره‌ی جایگزینی است. و از سوی دیگر، نیازمند یکتایی، فردیت مطلق و بنابراین، عدم جایگزینی، عدم تکرار، سکوت و رازداری است. آن‌چه در این‌جا درباره‌ی مسئولیت می‌گوییم، درباره‌ی تصمیم نیز صدق می‌کند. امر اخلاقی همانند عمل صحبت کردن به واقع مرا با جایگزینی مشغول می‌سازد. و در اینجا است که جسارت تناقض آشکار می‌شود. کی‌یرکگور می‌گوید، از نظر ابراهیم، امر اخلاقی یک وسوسه است. بنابراین، او باید در مقابلش مقاومت کند. او ساکت می‌ماند تا از وسوسه‌ی اخلاقی‌ای اجتناب کند که می‌خواهد به بهانه‌ی فراخوانی به انجام مسئولیت و توجیه خود، او را وادار سازد تا مسئولیت نهایی‌اش را در کنار فردیت اش و نیز مسئولیت غیرقابل توجیه، رازگونه و مطلقش در پیشگاه خداوند را کنار بگذارد. این اخلاقیات، «مسئولیت شناس ساختن» است، همانند تضاد متناقض و لاینحل میان مسئولیت به‌طور کلی و مسئولیت مطلق. مسئولیت مطلق به واقع مسئولیت نیست. دست کم، مسئولیت کلی یا مسئولیت به‌طور کلی نیست. مسئولیت مطلق باید استثنایی و فوق‌العاده باشد. هم‌چنین، باید مطلق و عالی باشد. مسئولیت مطلق چنان است که گویی نمی‌تواند از مفهوم مسئولیت ناشی شود و بنابراین، برای این‌که همان چیزی باشد که باید، ضروری است درک ناشدنی و درواقع فکر نکردنی باشد. از این‌رو، باید غیرمسئول باشد تا مطلقاً مسئولانه بشود. «ابراهیم نمی‌تواند حرف بزند، زیرا او نمی‌تواند چیزی را بر زبان بیاورد که همه‌چیز را توضیح دهد... لطفاً توجه کنید، این امتحان سختی است که در آن امر اخلاقی به واقع یک وسوسه می‌شود»<sup>۱۳</sup>.

<sup>13</sup> - Fear and Trembling, p. 115.



بنابراین، امر اخلاقی می‌تواند ما را غیرمسئول سازد. این یک وسوسه، یک تمایل یا یک امکان است که باید گاهی به نام مسئولیت تکذیب شود؛ مسئولیتی که نه به انسان‌ها، نه بشریت، نه به جامعه، نه به خویشان و نه حتی به خودشخص توضیحی نمی‌دهد و آنها را در نظر نمی‌گیرد. چنین مسئولیتی رازش را نگاه می‌دارد. نمی‌تواند و نباید خودش را عرضه کند. این مسئولیت، مستبدانه و غیورانه از عرضه‌ی خود در پیشگاه خشونت‌ی که شامل پرسش درباره‌ی توضیح و توجیه می‌شود، و شخص را به قرارگیری در برابر قانون انسان‌ها فرا می‌خواند، سرباز می‌زند. این مسئولیت، زندگی‌نامه‌ی خودنوشتی که همواره نوعی توجیه خود است، نمی‌پذیرد. البته ابراهیم خودش را عرضه می‌کند. اما، این عرضه در پیشگاه خداوند؛ خدای یکتا، غیور و رازگونه است، کسی که ابراهیم به او می‌گوید: «من این‌جا هستم.» با این همه، او برای انجام این کار، باید قیودات خانوادگی را که باعث خدشه در سوگندش می‌شود، کنار بگذارد و خودش را جلوی انسان‌ها عرضه نکند. او دیگر با آن‌ها صحبت نمی‌کند. این امر دست کم معنای قربانی کردن اسحاق است (که برای یک قهرمان تراژدی مانند آگاممنون<sup>۱۴</sup> می‌تواند متفاوت باشد).

در پایان، رازداری، برای اخلاقیات به اندازه‌ی فلسفه یا دیالکتیک به‌طور کلی، از افلاطون گرفته تا هگل<sup>۱۵</sup>، غیر قابل تحمل است.

امر اخلاقی به مفهومی که گفته شد، یک امر کلی است. و امر کلی نیز به نوبه‌ی خود، امر آشکار است. فرد تنها که بی‌واسطه، با احساس و فیزیکی است، پنهان است. بنابراین، وظیفه‌ی اخلاقی او این است که خودش را از پنهان بودن بیرون بکشد و در امر کلی آشکار شود. هر بار که می‌خواهد پنهان بماند، به واقع خلاف می‌کند و در آزمونی معنوی غرق می‌شود، و فقط با آشکار سازی خود می‌تواند از آن بیرون بیاید.

یک بار دیگر، در جایی مشابه ایستاده ایم. اگر هیچ نهفتگی‌ای در ریشه‌ی این اصل نباشد که فرد تنها در مقام یک فرد تنها، بالاتر از امر کلی است، آن‌گاه رفتار ابراهیم قابل دفاع نخواهد بود؛ زیرا او به میانجی‌گری مقولات اخلاقی هیچ اعتنایی ندارد. ولی اگر چنین نهفتگی‌ای وجود داشته باشد، آنگاه ما با یک تناقض روبرو می‌شویم که نمی‌گذارد به خودش اجازه میانجی‌گری بدهد؛ زیرا دقیقاً<sup>۱۶</sup> مبتنی بر این است که فرد تنها در مقام فردی تنها، بالاتر از امر کلی است... فلسفه‌ی هگل هیچ پنهان بودن و گنگی موجهی را فرض نمی‌کند. بنابراین، باید در پی افشاکاری باشد. اما، وقتی می‌خواهد ابراهیم را پدر ایمان تلقی کند و درباره‌ی ایمان سخن بگوید، اندکی گنگ و مبهم می‌شود<sup>۱۶</sup>.

فلسفه‌ی هگل با انسجام مطلقش در مقام الگو، نیاز تکذیب‌ناپذیر برای آشکارسازی، پدیدارسازی و پرده برداری را معرفی می‌کند. بنابراین، تصور می‌شود که این فلسفه در پی حقیقتی است که در قدرتمندترین شکل اخلاق و فلسفه وجود دارد.

<sup>14</sup> - Agamemnon، از قهرمانان اساطیر یونان باستان. م.

<sup>15</sup> - Georg Wilhelm Friedrich Hegel، فیلسوف آلمانی و از چهره‌های برجسته‌ی ایده‌آلیسم آلمانی در سده‌ی هجدهم و نوزدهم میلادی. م.

<sup>16</sup> - همان، ص 82. [ترجمه‌ی تغییر یافته - یادداشت مترجم انگلیسی مقاله].

هیچ راز نهایی‌ای برای فلسفه، اخلاق و سیاست وجود ندارد. امر آشکار بر امر نهان و راز تقدم دارد. کلیت کل برتر از فرد است. در حقوق یا قانون، هیچ راز غیر قابل تقلیلی وجود ندارد. مثال قانون نیز باید به مثال های فلسفه و اخلاق اضافه شود - هیچ چیز پنهان و هیچ راز مطلقاً مشروعی وجود ندارد. اما، تناقض ایمان این است که درونی بودن "در تناقض با بیرونی بودن" است.<sup>۱۷</sup> هیچ آشکار سازی‌ای نمی‌تواند امر درونی را به امر بیرونی تبدیل کند و یا آنچه نهان است را نشان دهد. شهسوار ایمان نمی‌تواند با دیگری ارتباط برقرار کند یا از سوی دیگری درک شود. او اصلاً نمی‌تواند به دیگری کمک کند.<sup>۱۸</sup> وظیفه‌ی مطلقه‌ی که این شهسوار ایمان را نسبت به خدا متعهد می‌سازد، نمی‌تواند شکل آن کلیتی را که وظیفه نام دارد، داشته باشد. اگر من در وظیفه‌ام نسبت به خداوند فقط به صرف وظیفه فرمانبردار باشم (چیزی که وظیفه‌ی مطلق من است)، به واقع من ارتباط خود با خداوند را محقق نساخته‌ام. اگر بخواهم وظیفه‌ام را در قبال خداوند انجام دهم، نباید صرف انجام وظیفه باشد. در این‌جا منظور از وظیفه، شکلی از کلیت است که همواره می‌تواند درباره اش تفکر و صحبت شود، چیزی که به آن، وظیفه می‌گویند. وظیفه‌ی مطلقه‌ی که مرا به خدا در حالت ایمان وصل می‌کند، باید علیه و همچنین ورای هر وظیفه‌ای که دارم، عمل کند. "وظیفه زمانی به وظیفه تبدیل می‌شود که رد پایش به خدا برگردد. اما، با خود وظیفه، من وارد ارتباط با خدا نمی‌شوم"<sup>۱۹</sup>. کانت توضیح می‌دهد که عمل کردن اخلاقی به معنای عمل کردن "از روی وظیفه" و نه فقط عمل کردن "از طریق تطابق با مسؤلیت" است.<sup>۲۰</sup> کی یرکگور عمل کردن "از روی وظیفه" را به مفهوم کلیت یافتگی قانون می‌بیند، که به مفهوم ترک و واگذاری وظیفه‌ی مطلق فردی است. معنایش این است که وظیفه‌ی مطلق (نسبت به خدا و در فردیت ایمان) به مفهوم ضمنی نوعی هدیه یا ایثار است که ورای دین و وظیفه عمل می‌کند، ورای وظیفه در مقام شکلی از دین. این امر به واقع بعدی به شمار می‌آید که "هدیه‌ی مرگ" را فراهم می‌کند، که فراتر از مسؤلیت انسانی است، فراتر از مفهوم کلی وظیفه و به واقع یک پاسخ به وظیفه‌ی مطلق به شمار می‌رود.

در نظم کلیت انسانی، وظیفه‌ی نفرت نیز به طور ضمنی وجود دارد. کی یرکگور از لوقا 14:26 چنین نقل می‌کند: "اگر کسی نزد من آید و پدر و مادر و زن و اولاد و برادران و خواهران، حتی جان خود را نیز دشمن ندارد، شاگرد من نمی‌تواند بود". کی یرکگور با تشخیص این که "چنین عبارتی به واقع سخنی دشوار است"<sup>۲۱</sup>، همچنان ضرورت آن را قبول

17- همان، ص 69.

18 - همان، ص 69.

19- همان، ص 68.

20 - [Immanuel Kant, Critique of Practical Reason, translated by Lewis White Beck, third edition (McMillan, New York, 1993), p. 84].

21 - *Fear and Trembling*, p. 72.

دارد. او خشونت موجود در این گفته را پالایش می کند، بی آن که بکوشد آن را کمتر شوک آور یا متناقض سازد. اما، نفرت ابراهیم نسبت به امر اخلاقی و بنابراین، نسبت به خودش (خانواده، دوستان، همسایگان، ملت خود، و همچنین در بیرون از خودش، یعنی نسبت به بشریت در مقام یک کل، و نسبت به هم نوعان اش)، قاعدتاً "منبع مطلق از درد باقی می ماند. اگر من آن چیزی را که متنفرم، بمیرانم یا به آن مرگ را ببخشم، این کار یک ایثار نخواهد بود. من آن چه را که دوست دارم، باید ایثار کنم. من باید برسم به جایی که در آن واحد آن، در لحظه ی اعطای مرگ، آن چه را که دوست دارم، مورد تنفر قرار دهم. من باید از هرچه به من تعلق دارد، متنفر شوم و طرد کنم. به سخن دیگر، باید به آنها موهبت مرگ را از راه ایثار بدهم، البته نه از این جهت که از آنها متنفرم، زیرا این کار بسیار ساده ای خواهد بود، بلکه از این بابت که آنها را دوست دارم. نفرت، نفرت نیست اگر فقط از امر منفور نفرت داشته باشد، زیرا چنین کاری به واقع خیلی آسان است. من باید از دوست داشتنی ترین چیزها متنفر باشم و از خود دور سازم. نفرت نمی تواند نفرت باشد. نفرت فقط می تواند ایثار عشق به عشق باشد. نفرت به واقع موضوع نفرت ورزیدن نیست، طرد کردن از راه نقض اعتماد یا اعطای موهبت مرگ به چیزی که دوستش نداریم نیست.

اما، آیا این شهسوار متناقض و بدعت گذار ایمان، به واقع یهودی، مسیحی یا متعلق به سنت یهودی-مسیحی-مسلمان است؟ قربانی کردن اسحاق به چیزی تعلق دارد که می توان آن را گنجینه ای مشترک نامید، راز وحشتناک لرزش رازگونه که از آن هر سه دین صاحب کتاب است؛ یعنی ادیان ملت های ابراهیم. این دشواری و نیازهای اغراق شده ای که دربردارد، شهسوار ایمان را مجبور می کند تا حرف هایی به ظاهر ظالمانه بزند (و حتی باید این گونه باشد). این سخنان ضرورتاً "خشم کسانی را که به طور کلی داعیه ی پایبندی به اخلاقیات را دارند، یعنی خشم وفاداران به سنت اخلاقی یهودی-مسیحی-مسلمان و به طور کلی وفاداران به مذهب عشق به طور کلی را بر می انگیزد. اما، همان گونه که پاتوچکا می گوید<sup>22</sup>، چه بسا مسیحیت هنوز از راه جوهر و ذاتش نیندیشیده است، درست همان گونه که از طریق رخدادهای انکارنشده ای که یهودیت، مسیحیت و اسلام را متأثر ساخته است نیز تفکری نداشته است. نمی توان قربانی کردن اسحاق را که در آیه ی پیدایش و یا در انجیل لوقا آمده است، نادیده گرفت و یا زدود. باید به پیشنهاد کی یرکگور هم توجه کرد. ابراهیم با سکوت کردن، به واقع از نزدیکان خود متنفر می شود و با قبول □ به مرگ راندن تنها پسر عزیزش (تقدیم او به مرگ)، از او نیز نفرت پیدا می کند. ابراهیم نه به واسطه ی تنفر که به واسطه ی عشق از آن ها متنفر می شود. با این همه، به واقع او از همه ی آن ها متنفر نیست. ابراهیم یقیناً باید پسرش را به طور مطلق دوست داشته باشد تا به جایی برسد که او را پیشکش مرگ کند و چیزی را انجام دهد که از لحاظ اخلاقیات، تنفر و جنایت نام دارد.

<sup>22</sup> - [در اینجا دریدا به فیلسوف اهل چک به نام یان پاتوچکا (Jan Patočka) ارجاع می دهد و کارش را در جایی دیگر یعنی در کتاب هدیه ی مرگ (*The Gift of Death*) به بحث می گذارد].

چگونه کسی می‌تواند از متعلقات اش متنفر باشد؟ کی یرکگور تمایز رایج میان عشق و نفرت را رد می‌کند. او چنین تمایزی را خودخواهانه و بی‌فایده می‌داند. او این تمایز را به‌عنوان یک تناقض دوباره تفسیر می‌کند. خدا از ابراهیم نخواست که اسحاق را بکشد، یعنی نخواست که هدیه ی مرگ به عنوان نذر قربانی برای او یعنی برای خدا انجام گیرد، مگر این که ابراهیم عشقی مطلقاً "یگانه و بی‌حد و حصر نسبت به پسرش داشته باشد:

زیرا در حقیقت عشق ابراهیم به اسحاق است که باعث شد که عمل او، به‌واسطه‌ی تضاد متناقض اش با عشق به خدا، قربانی کردن باشد. اما، از نگاه انسانی، تشویش و اضطراب ناشی از این تناقض این است که ابراهیم نتواند خودش را توجیه کند. فقط در *این لحظه*، یعنی وقتی عمل اش در تعارض مطلق با احساساتش قرار می‌گیرد است که او اسحاق را قربانی می‌کند. اما، واقعیت عمل اش این است که او با آن، به امر کلی تعلق پیدا می‌کند و در آن‌جا یک قاتل است و یک قاتل هم باقی می‌ماند.<sup>23</sup>

من بر کلمه‌ی *لحظه* تأکید گذاشته‌ام. کی یرکگور در جای دیگری می‌گوید<sup>24</sup>: "*لحظه‌ی تصمیم*، *لحظه‌ی دیوانگی* است". این تناقض نمی‌تواند در زمان و با یک میانجی، یعنی در زبان و به‌واسطه‌ی استدلال، درک شود. این تناقض مانند هدیه و «هدیه ی مرگ» نمی‌تواند به حضور یا تجلی تقلیل یابد. این تناقض به زمان بودگی *لحظه* نیاز دارد، بی آن که اصلاً "یک حضور را بسازد. این تناقض به یک زمان بودگی بی زمان تعلق دارد، یعنی به یک مدت زمان که نمی‌توان آن را درک کرد. مدتی که نمی‌توان ایستایش کرد، نمی‌توان آن را مقرر ساخت، نمی‌توان آن را درک کرد، نمی‌توان آن را فهمید یا درک اش را به *اشتراک گذاشت*. درک، شعور متعارف و استدلال قادر به درک، فهم یا اندیشه درباره ی این لحظه نیستند. هم‌چنین نمی‌توان آن را رد یا انکار کرد، نمی‌توان آن را به طور ضمنی در عمل نفی قرار داد تا بخواهد معنا دهد. در عمل سوق دادن به مرگ و قربانی کردن، هم عمل نفی و هم معنا معلق می‌شوند، و شاید حتی کار سوگواری نیز دچار تعلیق گردد. قهرمان تراژدی سوگواری می‌کند. از سوی دیگر، ابراهیم اهل سوگواری نیست و قهرمان تراژدی هم به شمار نمی‌آید.

ابراهیم برای به عهده گرفتن مسئولیت مطلق اش در ارتباط با وظیفه‌ی مطلق، یعنی قرار دادن ایمان اش بر خدا تا معنا یابد یا آن را به آزمایش بگذارد، او باید در واقعیت نیز یک قاتل منفور باقی بماند؛ زیرا کشتن را می‌پذیرد. در هر دو معنای

<sup>23</sup> - *Fear and Trembling*, p. 72. [ترجمه ی تغییر یافته - یادداشت مترجم انگلیسی مقاله].

<sup>24</sup> - [Soren Kierkegaard, *Philosophical fragments, Johannes Climacus*, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton University Press, Princeton, 1985), p. 52.

واژه ی دانمارکی 'Daarskab' معمولاً<sup>25</sup> به صورت "حماقت" (foolishness) ترجمه می‌شود. اما در اینجا به معنای اصلی اش نیامده است تا تضاد مورد نظر دریدا با "عقل" محفوظ بماند.

کلی و انتزاعی، تمامیتِ وظیفه، مسئولیت و تعهد، قطعاً نیازمند این است که فرد از وظیفه‌ی اخلاقی تخطی کند، هرچند فرد با کنارگذاری آن، به واقع به آن تعلق پیدا می‌کند و در عین حال، آن را بازمی‌شناسد. تضاد و تناقض باید در خودِ لحظه تحمل شود. این دو وظیفه نباید یکدیگر را نقض کنند و یکی از آن باید تحت امر دیگری قرار گیرد (در دیگری ادغام و حل شود). ابراهیم باید مسئولیت مطلق برای قربانی کردن پسرش را با قربانی کردن اخلاقیات برعهده گیرد. اما، برای قربانی به شمار آمدن، امر اخلاقی باید همه‌ی ارزش‌هایش را ابقا کند. عشق به پسرش باید دست‌نخورده باقی بماند و دستور به وظیفه‌ی انسانی نیز باید تأکید بر حقوق‌اش را ادامه دهد.

این شرح بر قربانی شدن اسحاق را می‌توان به‌عنوان پیشرفت روایی تناقضی که سازنده‌ی مفهوم وظیفه و مسئولیت مطلق است، قرائت کرد. این مفهوم، ما را در ارتباط با "دیگر"ی مطلق قرار می‌دهد (اما بدون این که به شکل رازی دوگانه به آن پیوند بخورد)، در ارتباط با فردیت مطلق "دیگری" که نامش در این جا خداست. خواه کسی این داستان انجیلی را باور کند یا نه، خواه به آن اعتبار دهد یا نه، به آن شک کند و یا بخواهد آن را پس یا پیش کند، هم چنان می‌توان گفت که این داستان جنبه‌ای اخلاقی دارد؛ حتی اگر آن را صرفاً یک افسانه تلقی کنیم (اما، در نظر گرفتن آن به عنوان یک افسانه به معنای برتری دادن کلیت فلسفی یا شعری خواهد بود. به سخن دیگر، ویژگی یک رخداد تاریخی را از دست می‌دهد). در جایی که اخلاق، هدیه‌ی مرگ را که از پیش مفروض است، وارد عمل می‌کند، اخلاقیاتِ این افسانه، خود اخلاقیات خواهد بود. تمامیت‌های وظیفه و مسئولیت با این فرض هستند که فرد همه‌ی وظایف، همه‌ی مسئولیت‌ها و همه‌ی قوانین انسانی را تقبیح و تکذیب می‌کند و در عین حال، از آن‌ها فراتر می‌رود. این امر، کنارگذاری هر آن چه که خود را درون نظام کلیت کلی آشکار می‌سازد، و هر آن چه که خود را به طور کلی آشکار می‌کند، خودِ نظام و ذات تجلی، و از جمله خود ذات، ذات به طور کلی تا آن جا که از حضور و تجلی جداناپذیر است را فرا می‌خواند. وظیفه‌ی مطلق مستلزم این است که انسان رفتاری غیرمسئولانه از خود نشان دهد (از طریق نیرنگ یا خیانت)، در حالی که هنوز آن چیزی را که قربانی می‌کند، یعنی نظام اخلاقیات انسانی و مسئولیت را بازمی‌شناسد، تأیید و دوباره تصدیق می‌کند. می‌توان گفت، اخلاقیات باید در راه وظیفه قربانی شود. این وظیفه به واقع به لحاظ وظیفه بودن، وظیفه‌ی اخلاقی را رعایت نمی‌کند. انسان نه فقط باید رفتاری مسئولانه و اخلاقی داشته باشد، بلکه باید غیرمسئولانه و غیراخلاقی رفتار کند و باید این کار را به‌نام وظیفه‌ی نامحدود، و به‌نام وظیفه‌ی مطلق انجام دهد. و این نامی که همیشه باید در این جا مفرد باشد، چیزی نیست جز نام خدا، در مقام کاملاً "دیگری"؛ نام بی‌نام خداوند، نام تلفظ ناپذیر خداوند در مقام دیگری که من با آن، به واسطه‌ی التزامی مطلق و بی‌قید و شرط، یعنی از طریق وظیفه‌ای بی‌چون و چرا و غیر قابل قیاس متصل هستم. دیگری در مقام دیگری مطلق، که در این جا خداوند است، باید متعالی، رازگونه، و غیور در عشق باقی بماند. تقاضاها دارد و در خصوص آن چه می‌دهد، فرمان می‌راند، و می‌خواهد که رازگونه حفظ شود. رازگونه‌ی برای اجرای این مسئولیت مطلق در مقام مسئولیت قربانی کردن، ضروری است.

اجازه دهید برحسب اخلاق اخلاقیات بر چیزی تأکید کنیم که از سوی اخلاقیون اخلاق گرا و وجدان های نیکی که هر روز و هر هفته در روزنامه‌ها، مجلات، در رادیو و تلویزیون، درباره‌ی معنای مسئولیت سیاسی و اخلاقی ما را موعظه می‌کنند، اغلب فراموش می‌شود. اغلب می‌شنویم فلاسفه‌ای که به مباحث اخلاقی نمی‌پردازند وظیفه‌ی خود را انجام نداده‌اند؛ و اولین وظیفه‌ی فیلسوف این است که درباره‌ی اخلاقیات بیندیشد و فصلی در باب اخلاق به هر یک از کتاب هایش اضافه کند و برای این منظور، تا آن جا که ممکن است به کانت بازگردد. چیزی که این شهسواران نیک وجدان نمی‌دانند این است که «قربانی کردن اسحاق» نشان‌گر – اگر این واژه را برای این مورد آمیخته با راز پنهان مناسب بدانیم – عمومی‌ترین و روزمره‌ترین تجربه‌ی مسئولیت است. بی‌شک این داستان، ظالمانه، خشم برانگیز و به سختی قابل فهم است: پدری حاضر است فرزند محبوب‌اش، عزیزی که جایگزین هم نمی‌شود، بکشد و دلیل این کار، دیگری است؛ آن دیگری بزرگ که از او می‌خواهد و یا به او این دستور را بدون هیچ گونه توضیحی می‌دهد. چه چیزی می‌تواند کریه تر از این موضوع باشد که پدری، طرح قتل کودکش را می‌کشد و آن را از فرزند و خانواده اش نیز پنهان می‌کند، آن هم بدون این که علت را بداند؟ و چه رازی در برابر عشق، انسانیت، خانواده و اخلاق می‌تواند از این امر ترسناک تر باشد؟

اما، آیا این مورد رایج‌ترین نیز نیست – چیزی که تصدیقش در سراسری‌ترین بررسی مفهوم مسئولیت نیز از قلم نمی‌افتد؟ وظیفه یا مسئولیت مرا با به دیگری، به دیگری در مقام دیگری، پیوند می‌دهد، و هم‌چنین مرا در فردیت مطلق ام با دیگری به‌عنوان دیگری مرتبط می‌سازد. خداوند نام دیگری مطلق در مقام دیگری و در مقام یگانه است (خدای ابراهیم، یکتا و بی‌همتا تعریف شده است). من به محض این که وارد ارتباط با دیگری مطلق می‌شوم، فردیت مطلق من وارد فردیت مطلق خداوند در سطح التزام و وظیفه می‌شود. من نسبت به دیگری در مقام دیگری مسؤل، یعنی من نسبت به او و آن چه پیش روی او انجام می‌دهم، پاسخگو هستم. اما، البته، آن چه مرا در فردیت ام به فردیت مطلق دیگری پیوند می‌دهد، بلافاصله مرا به سوی مکان یا خطر قربانی مطلق سوق می‌دهد. هم‌چنین، دیگران نیز وجود دارند، شمار نامحدودی از آنها، کلیت غیرقابل شمارش دیگران که من باید از طریق همان مسئولیت به ایشان وصل شوم، و همانا یک مسئولیت عمومی و کلی است (که کی یرکگور نام آن را نظام اخلاقی می‌گذارد). من نمی‌توانم بی‌آن که دیگری، دیگران دیگر را قربانی کنم، پاسخی به دستور، درخواست، التزام و یا حتی عشق یکی دیگر بدهم. هر دیگری (شخص)، هر (تکه) دیگری است. هر کس دیگر، کاملاً یا تماماً" دیگری است. مفاهیم ساده‌ی دگرگونی و فردیت، مفهوم وظیفه و مسئولیت را ایجاد می‌کنند. در نتیجه، مفهوم مسئولیت، تصمیم و یا وظیفه از پیش محکوم به تناقض، رسوایی و تعارض هستند. تناقض، رسوایی و تعارض چیزی جز قربانی کردن، آشکارسازیِ تفکرِ مفهومی با محدودیت هایش، مرگ و تناهی بودنش نیستند. به محض این که با یک چشم دوختن، نگاه کردن، درخواست، عشق، دستور و یا دعوت دیگری وارد رابطه با دیگری می‌شوم، می‌دانم که فقط با قربانی کردن اخلاقیات یعنی با قربانی کردن هر آن چه مرا نیز وادار به پاسخ گویی در همان لحظه و به یک طریق در برابر همه‌ی دیگران می‌کند است که می‌توانم او را اجابت کنم. من هدیه ی مرگ را اعطا می‌کنم. من خیانت می‌کنم و مجبور

نیستیم برای این منظور، چاقویم را بر فراز سر پسر در کوه موری بالا بیاورم. روز و شب، در هر لحظه، در همه‌ی کوه‌های موری در این جهان، همین کار را انجام می‌دهم، یعنی چاقویم را روی سر کسی که دوست‌اش دارم و باید دوستش داشته باشم، بلند می‌کنم، روی سر کسانی که وفاداری مطلق و بی حد و حصر را مدیون شان هستیم. ابراهیم فقط در خیانت مطلق‌اش، در خیانت به متعلقاتش و یکتایی هر یک از آنها، که در این جا به صورت تنها پسر محبوبش نمود می‌یابد، به خداوند ایمان دارد. او نمی‌توانست بدون خیانت به دیگری مطلق (یعنی خداوند، اگر مایل باشید)، وفاداری نسبت به متعلقات‌اش و نسبت به پسرش را انتخاب کند.

نیازی نیست که به دنبال چنین نمونه‌هایی بگردیم. در هر گامی که بر می‌داریم، تعداد زیادی از آن‌ها وجود دارند. با ترجیح دادن کارم، صرفاً با وقت گذاشتن و توجه به آن، با ترجیح دادن فعالیت‌های اجتماعی‌ام به عنوان یک شهروند یا یک استاد دانشگاه و فیلسوف حرفه‌ای، و صحبت کردن و نوشتن به یک زبان عمومی - در مورد من، به زبان فرانسه - احتمالاً وظیفه‌ام را انجام می‌دهم. اما، در هر لحظه، در حال خیانت کردن و قربانی کردن همه‌ی التزامات دیگرم هستیم: التزامات ام نسبت به دیگران دیگری که می‌شناسم یا نمی‌شناسم، به میلیاردها تن از هم‌نوعانم (صرف نظر از حیوانات که به واقع دیگرانِ دیگرتر از هم نوعان انسان هستند)، کسانی که در حال مردن از گرسنگی یا بیماری اند. من به وفاداری و التزام نسبت به شهروندان دیگر خیانت می‌کنم، به کسانی که به زبان من حرف نمی‌زنند و به آنانی که نه با آن‌ها حرف می‌زنم و نه به آن‌ها پاسخ می‌دهم، به همه‌ی کسانی که می‌شنوند و می‌خوانند، و به کسانی که نه به آن‌ها پاسخ می‌دهم و نه خودم را به نحوی مناسب، یعنی به شیوه‌ای منحصر به فرد، به ایشان نشان می‌دهم (همان فضای به اصطلاح عمومی‌ای که من فضای خصوصی‌ام را قربانی‌اش می‌کنم). و بنابراین، هم‌چنین به آن‌هایی که در زندگی خصوصی‌ام دوست شان دارم، یعنی متعلقات‌ام، خانواده‌ام، پسرانم. هر یک از آن‌ها به واقع تنها پسری هستند که من برای دیگری قربانی می‌کنم. به سخن دیگر، هر وجودی که در سرزمین موری یعنی در زیستگاهمان، در هر لحظه از زندگی، قربانی هر کس دیگری می‌شود.

این مورد، فقط یک سبک یا تأثیر سخنوری نیست. بر اساس کتاب دوم تواریخ، در مکانی که این رویداد رخ می‌دهد، یعنی جایی که قربانی شدن ابراهیم یا اسحاق واقع می‌شود (و همانا قربانی شدن هر دوی آن‌هاست، یعنی هدیه‌ی مرگ که یک نفر با کشتن کسی، آن را به دیگری تقدیم می‌کند، کشتن کسی به منظور پیشکش کردن هدیه‌ی این مرگ در مقام نذر قربانی برای خداوند). این مکان که مرگ در آن اعطا یا عرضه شده است، همان مکانی است که سلیمان تصمیم می‌گیرد خانه‌ی خداوند را در آن جا یعنی در اورشلیم بسازد؛ و هم‌چنین همان مکانی است که در آن جا خداوند خود را به داوود، پدر سلیمان، نشان داد<sup>۲۵</sup>. با این همه، این جا همان مکانی است که مسجد بزرگ مسلمانان در بیت المقدس در آن بنا

<sup>25</sup>- [II Chronicles 3: 1:

نهاده شده است، و همانا قبه الصخره است، نزدیک مسجد الاقصی، جایی که قربانی کردن ابراهیم احتمالاً<sup>۲۶</sup> روی داده است و همان مکانی که محمد نبی پس از وفاتش، سوار بر اسب از آنجا به بهشت عروج کرد، درست بالای معبد مخروبه‌ی اورشلیم و دیوار ندبه، نه چندان دور از "راه صلیب"<sup>۲۶</sup>. بنابراین، این‌جا مکانی مقدس است. اما هم چنین مکانی است که مورد دعوا بوده است و بحث‌های تند و متعصبانه‌ای از سوی همه‌ی یکتاپرستان، یعنی همه‌ی ادیان معتقد به خدای یکتا و متعالی، یعنی همان دیگری مطلق، درباره‌ی اش در گرفته است. هر سه‌ی این ادیان توحیدی بر سر این مکان با هم با خون و آتش جنگیده اند. بی فایده است اگر به لحاظ همگرایی مذهبی بخواهیم این واقعیت را انکار کنیم. آنان جنگ‌های خونینی بر سر این مکان با هم داشته اند، و حتی امروز هم این جنگ با شدت بیشتری ادامه دارد. هر یک از این ادیان نگاه خاص خود را نسبت به این مکان دارند و مدعی تفسیری سیاسی و تاریخی اصیل خود از ناجی موعود و قربانی شدن اسحاق هستند. قرائت، تفسیر و سنت قربانی شدن اسحاق همگی مبتنی بر صحنه‌های قربانی خونین و سوزنده بوده است. قربانی شدن اسحاق هر روز ادامه دارد. ماشین‌های بی‌شمار مرگ، جنگی بدون جبهه را رقم می‌زنند. هیچ خط جبهه‌ای میان مسئولیت و عدم مسئولیت وجود ندارد، بلکه فقط میان برداشت‌های مختلف از یک قربانی مشترک، دستورات مختلف برای مسئولیت‌پذیری و دیگر دستورات گوناگون وجود دارد: دستورات دینی و دستورات اخلاقی، دستورات دینی و دستورات اخلاقی - سیاسی، دستورات کلامی و دستورات سیاسی، دستورات حکومتی دینی و دستورات اخلاقی - سیاسی و غیره. این خط جبهه همچنین میان امر رازگونه و امر عمومی، امر کفرآمیز و امر روحانی، امر جزئی و امر کلی، امر انسانی و امر غیرانسانی نیز وجود دارد. این جنگ مربوط به قربانی کردن، نه فقط میان ادیان اهل کتاب و ملت‌های ابراهیم است که آشکارا به قربانی شدن اسحاق، و عمل آبراهام یا ابراهیم ارجاع می‌دهد؛ بلکه همچنین میان آن‌ها و مابقی جهان گرسنه نیز هست؛ یعنی درون اکثریت عظیم بشریت و حتی آنانی که به مردمان آبراهام یا ابراهیم تعلق ندارند (صرف نظر از دیگران، زنده یا غیرزنده، مرده یا هنوز به دنیا نیامده)، همه‌ی آن دیگرانی که برایشان نام‌های آبراهام یا ابراهیم هیچ معنایی ندارد، زیرا این نام‌ها با هیچ چیز مرتبط نیست یا مطابقت ندارد.

من فقط می‌توانم به یک نفر (یا به "یکتا")، یعنی به دیگری، با قربانی کردن دیگری برای آن یکتا، پاسخگو باشم. من فقط با ناکامی در مسئولیت‌هایم نسبت به همه‌ی دیگران، نسبت به کلیت اخلاقی و سیاسی، در برابر یک نفر (یعنی در برابر هر دیگری) مسؤولم. هیچ‌گاه نمی‌توانم چنین قربانی‌کردنی را توجیه کنم، و همیشه باید با آن کنار بیایم. خواه بخواهم یا نخواهم، هیچ‌گاه نمی‌توانم این واقعیت را توجیه کنم که یکنفر (هر دیگری) را به دیگری ترجیح داده‌ام و یا آن را قربانی

<sup>۲۶</sup> "سلیمان کار ساختن خانه‌ی خداوند را شروع کرد. محل آن در اورشلیم روی کوه موریابود، یعنی همان زمین خرم‌منگویی ارونه‌ی بیوسی که در آن، خداوند به داوود پادشاه، پدر سلیمان، ظاهر شد و داوود آن‌جا را برای خانه‌ی خدا در نظر گرفت".

<sup>۲۶</sup> The Way of the Cross، مسیری که عیسی مسیح در جمعه‌ی صلیب تا محل به صلیب کشیده شدن اش طی کرد. م.



اش کرده ام. من همیشه رازدار خواهم بود؛ و در این خصوص، متعهد به رازداری ام، زیرا نمی‌توانم چیزی درباره‌اش بگویم. آنچه مرا به فردیت‌ها، به این یا آن فرد، به این زن یا آن مرد پیوند می‌دهد، به جای آن یا این نفر، نهایتاً توجیه ناپذیر باقی خواهد ماند (این همان قربانی شدیداً اخلاقی ابراهیم است)، و این توجیه ناپذیری به اندازه‌ی قربانی کردن نامحدودی که در هر لحظه انجام می‌دهم، توجیه‌ناپذیر است. این فردیت‌ها نشان‌گر دیگران است، یک شکل کاملاً دیگر از دگرگونی: یک دیگری یا افراد دیگر، و همچنین مکان‌ها، حیوانات و زبان‌ها. چطور می‌توانید این واقعیت را توجیه کنید که همه‌ی گربه‌های جهان را برای گربه‌ای قربانی می‌کنید که آن را در خانه‌ی خود نگه می‌دارید و هر روز صبح به آن غذا می‌دهید، در حالی که گربه‌های دیگر در هر لحظه دارند از گرسنگی می‌میرند؟ حالا سوا‌ی انسان‌های دیگر. چطور می‌توانید حضورتان در این جا و صحبت کردن با دیگران با یک زبان خاص و نه زبان دیگر را توجیه کنید؟ و با وجود این، ما با چنین رفتاری وظیفه‌مان را انجام می‌دهیم. هیچ زبان، هیچ دلیل، هیچ کلیت یا واسطه‌ای برای توجیه این مسئولیت‌نهایی که مرا به‌سوی قربانی مطلق سوق می‌دهد، وجود ندارد. قربانی مطلق‌ی که قربانی عدم مسئولیت در قربان‌گاه مسئولیت نیست؛ بلکه قربانی ضروری‌ترین وظیفه است (که مرا با دیگری به‌عنوان یک فردیت به‌طور کلی، پیوند می‌دهد)، در برابر وظیفه‌ی کاملاً ضروری دیگر که مرا به تمامیت دیگری متصل می‌کند.

خدا تصمیم می‌گیرد که روند قربانی کردن را به تعویق بیندازد. او ابراهیمی را که گفته بود «من این‌جا هستم» مورد خطاب قرار می‌دهد. «من این‌جا هستم»، «من این‌جا هستم»، اولین و تنها پاسخ ممکن به ندای دیگری است. لحظه‌ی اصیلی از مسئولیت، که مرا به دیگری یگانه‌نشان می‌دهد، کسی که من برایم جذابیت دارد. «من این‌جا هستم» تنها شکلی از خود‌عرضگی است که با همه‌ی اشکال مسئولیت قابل فرض است: من آماده‌ی پاسخگویی هستم. من پاسخ می‌دهم که آماده‌ی پاسخگویی هستم. «من این‌جا هستم» من آماده‌ی پاسخگویی هستم، من پاسخ می‌دهم که آماده‌ی پاسخگویی هستم. همین که ابراهیم گفت «من این‌جا هستم» و چاقویش را بلند کرد تا گلوی پسرش را ببرد، خدا به او گفت: «دست‌ات را از روی آن بچه بردار و هیچ کاری با او نکن؛ زیرا اکنون دریافتم که تو انسان خداترسی هستی و می‌بینم که پسر ت را، تنها پسر ت را از من دریغ نمی‌کنی»<sup>27</sup>. به نظر می‌آید که این بیانیه‌ی وحشتناک، رضایت خدا را نشان می‌دهد (می‌بینم که «تو از خدا می‌ترسی»، تو در پیشگاه من می‌لرزی). علت لرزش فرد، ترس است و لرزیدن، در مقام تنها دلیل برانگیخته می‌شود (می‌بینم که در پیشگاه من به لرزش افتادی. بسیار خوب. دیگر کاری با هم نداریم. من تو را از تعهدت رها می‌سازم). البته این گونه نیز می‌توان تعبیر یا بحث کرد که: می‌بینم که تو معنای وظیفه‌ی مطلق را درک کردی؛ یعنی این‌که چطور به ندا، درخواست یا فرمان دیگری مطلق پاسخ دهی. همه‌ی این عبارات مختلف به واقع یک نقطه‌ی اشتراک دارند: خداوند با فرمان خود به ابراهیم برای قربانی کردن پسرش، کشتن پسرش از طریق پیشکش کردن

<sup>27</sup> - سفر پیدایش 22:12.

هدیه ی مرگ به خدا، یعنی با این هدیه ی دوگانه که در آن، هدیه ی مرگ، شامل کشتن از راه بالا بردن چاقو بر فراز سر یک نفر و پیش بردن مرگ از راه ارائه ی آن به منزله ی نذر می شود، به واقع خداوند ابراهیم را آزاد گذاشته بود تا امتناع ورزد - و امتحان اصلی همین بود. این دستور، مانند عبادت خدا، خواهان اظهار عشق است که با استغائه بگوید: بگو که مرا دوست داری، بگو رو به سوی من می کنی، به سوی یگانه ی یکتا، به سوی دیگری در مقام یکتا، و بالاتر از هر چیز، برتری دادن من به هر چیز دیگر، دوست داشتن بی قید و شرط. و برای این کار، هدیه ی مرگ را بدهی، تنها پسر را بکشی و به من مرگی را که خواهانم پیشکش کنی؛ درست همان طور که من وقتی او را از من خواستی، به تو دادم. در واقع خدا به ابراهیم می گوید: بی درنگ دیدم که تو معنای وظیفه ی مطلق نسبت به یگانه ی یکتا را درک کردی؛ و معنایش اجابت در جایی است که هیچ دلیلی برای خواستن یا ارائه کردن وجود ندارد. من نه فقط دیدم که تو این مسئله را به عنوان یک انگاره فهمیدی - و اینجاست که پای مسؤلیت به میان می آید- بلکه همچنین مطابق با آن عمل کردی، آن را به اجرا گذاشتی و آماده بودی تا در همان لحظه آن کار را انجام دهی (خدا درست در لحظه ای که جای زمان بیش تری در آن نیست، و زمان بیش تری در آن لحظه داده نمی شود، او را متوقف کرد، گویی ابراهیم پیشاپیش اسحاق را کشته است: در مفهوم لحظه، همواره ناگزیری وجود دارد): بنابراین، تو پیش تر این کار را انجام داده بودی، تو همان مسؤلیت مطلق هستی، تو جرأت این را داشتی به گونه ای رفتار کنی که در چشم همه ی دنیا، عزیزانت، اخلاق، سیاست و کلیت امر کلی یا هم نوعانت همانند یک قاتل باشی. تو حتی امید را انکار کردی.

بنابراین، ابراهیم همزمان اخلاقی ترین و غیراخلاقی ترین، مسؤل ترین و غیرمسؤل ترین انسان بود. او مطلقاً غیرمسؤل بود، زیرا مطلقاً مسؤل بود. او در مواجهه با انسان ها، خانواده اش و اخلاقیات مطلقاً غیرمسؤل بود، زیرا او مطلقاً به وظیفه ی مطلق پاسخ داد، بی آن که هدفی داشته باشد، بی آن که امیدی به پاداش داشته باشد و بی آن که بداند چرا این راز را باید هنوز حفظ کند. او به خدا و در پیشگاه او پاسخگو بود. ابراهیم هیچ دین یا وظیفه ای نسبت به مردم برای خود نمی شناسد، زیرا در ارتباط با خدا بود - البته رابطه ای بدون پیوند، زیرا خداوند مطلقاً برتر، نهان و رازگونه است و هیچ دلیلی را در قبال این مرگ مضاعف اعطایی به ابراهیم ارائه نمی دهد و به واقع هیچ چیزی را در این اتحاد نامتقارن با او به اشتراک نمی گذارد. ابراهیم به گونه ای رفتار می کند که انگار هیچ وظیفه ای نسبت به مردم اش، پسرش و انسان ها ندارد، اما هم چنان به آنها عشق می ورزد. او باید آنها را دوست بدارد و نیز همه چیز را و مادر آنها باشد تا بتواند قربانی شان کند. بدون این حالت، خود را مبرا از وظیفه اش نسبت به خانواده، هموعان و کلیت امر اخلاقی احساس می کرد، و این تبری به واسطه ی قطعیت وظیفه ی منحصر به فردش است که او را به خدای یکتا پیوند می دهد. وظیفه ی مطلق، او را از هر دینی مبرا می کند و از هر وظیفه ای آزاد. به سخن دیگر، عفو مطلق.

در این جا نیز همانند سکوت ابراهیم، انگاره های رازداری و انحصاری بودن اهمیت بسیاری دارد. او صحبت نمی کند. او رازش را به کسانی که دوست دارد، نمی گوید. او مانند شهسوار ایمان، یک شاهد است، نه یک معلم<sup>۲۸</sup>. و درست است که این شاهد وارد رابطه ای مطلق با امر مطلق می شود، ولی آن را شهادت نمی دهد. به سخن دیگر، شهادت به معنای نشان دادن، آموزش، ترسیم کردن و آشکار ساختن حقیقت به دیگران است، حقیقتی که شخص می تواند دقیقاً آن را تصدیق کند. ابراهیم شاهد ایمان مطلق است که نباید و نمی تواند آن را برای مردم شهادت دهد. او باید راز خود را حفظ کند. ولی سکوت اش فقط یک سکوت نیست. آیا می توان در سکوت و با سکوت شهادت داد؟

از سوی دیگر، قهرمان تراژدی می تواند صحبت کند، اعتراض کند، چیزی را در میان بگذارد، بگیرد و شکایت کند. او چیزی درباره ی «مسئولیت دهشتناک تنهایی» نمی داند<sup>۲۹</sup>. آگاممنون با کلیتمنسترا<sup>۳۰</sup> و ایفیژنیا<sup>۳۱</sup> گریه و زاری می کند. «اشک و گریه آرام بخش است»<sup>۳۲</sup>. امری تسلی بخش در آن ها وجود دارد. ابراهیم نه می تواند صحبت کند، نه اظهار تأسف کند، و نه گریه و زاری کند. او در راز مطلق باقی می ماند. او خود را زخم خورده احساس می کند. می خواهد به همه ی دنیا تسلی دهد، به ویژه به سارای الیعزر و اسحاق. می خواهد، پیش از آن که آخرین گام را بردارد، آن ها را در آغوش بگیرد. اما، می داند که آن ها به او خواهند گفت: «چرا چنین می کنی؟ نمی توانی معافیت بگیری، نمی توانی راه حل دیگر بیابی، و با خدا صحبت و مذاکره کنی؟» یا این که او را به دورویی و ریاکاری متهم می کنند. بنابراین، نمی تواند چیزی به آن ها بگوید. حتی اگر با آن ها حرف بزند، نمی تواند چیزی به ایشان بگوید. «...او با زبان انسانی حرف نمی زند... و حتی اگر همه ی زبان های دنیا را بفهمد، باز هم نمی تواند حرفی بزند – او با زبانی روحانی حرف می زند. او درون زبان ها حرف می زند»<sup>۳۳</sup>. اگر می توانست با زبانی رایج و قابل ترجمه صحبت کند، اگر می توانست دلایل اش را با شیوه ای قانع کننده به آن ها بگوید تا نزد ایشان قابل فهم باشد، آن گاه تسلیم و سوسه ی کلیت اخلاقی ای می شد که پیش تر اشاره کردم، و سوسه ای که انسان را غیر مسئول می سازد. با این کار، دیگر او ابراهیم نمی بود، آن ابراهیم منحصر به فرد در ارتباط یگانه اش با خدای یکتا. دیگر نمی توانست

<sup>28</sup> - [شهسوار حقیقی ایمان، یک شاهد است و هیچ گاه معلم نخواهد بود. *Fear and Trembling*, p. 80].

<sup>29</sup> - *Fear and Trembling*, p. 114.

<sup>30</sup> - Clytemnestra، همسر آگاممنون. م.

<sup>31</sup> - Iphigenia، یکی از دختران آگاممنون. م.

<sup>32</sup> - همان، ص 114.

<sup>33</sup> - همان، ص 114.

مرگی را پیشکش خداوند کند، نمی‌توانست آن‌چه را دوست داشت قربانی کند، و بنابراین، نمی‌توانست عشق بورزد و متنفر شود، و هیچ چیزی را عرضه نمی‌کرد.

ابراهیم چیزی نمی‌گوید، ولی آخرین واژگان اش که در پاسخ به پرسش اسحاق است، چنین بود: «خداوند خودش بره‌ی قربانی را برای نذر آتش می‌دهد، پسر م.» اگر می‌گفت «بره‌ای هست، بره‌ای دارم» یا می‌گفت «نمی‌دانم، نمی‌دانم بره را از کجا باید پیدا کرد»، به واقع به این مفهوم بود که دروغ گفته و حرف زده تا سخن نادرستی را بر زبان آورد. او بی‌آن که دروغ بگوید، حرف زد و بی‌آن که پاسخی بدهد، پاسخ داد. این مسئولیت عجیبی است که شامل پاسخ‌گویی و هم عدم پاسخ‌گویی نمی‌شود. آیا انسان نسبت به حرفی که به زبانی غیر قابل درک، یعنی به زبان دیگری گفته می‌شود، مسئول است؟ اما به جز این، آیا مسئولیت همیشه باید به زبانی بیان شود که با زبانی که جامعه می‌شنود و به‌خوبی درک می‌کند، بیگانه است؟ «بنابراین او دروغ نگفت؛ ولی در عین حال چیزی هم نگفت؛ زیرا او با زبانی بیگانه صحبت می‌کرد»<sup>۳۴</sup>.

در داستان «بارتلیبی □ کاتب»<sup>۳۵</sup> اثر ملویل<sup>۳۶</sup>، راوی که یک وکیل است، به ایوب نبی («با پادشاهان و مشاوران») اشاره می‌کند<sup>۳۷</sup>. وراى سوسه انگیزی و قیاس واضح، به واقع شخصیت بارتلیبی با ایوب مقایسه می‌شود – البته نه ایوبی که می‌خواست پس از مرگ‌اش به پادشاهان و مشاوران ملحق شود؛ بلکه ایوبی که آرزو داشت هرگز زاده نمی‌شد. در این‌جا می‌توان به‌جای امتحانی که خداوند ایوب را مجبور به تسلیم کرد، به امتحان ابراهیم فکر کنیم. ابراهیم با زبان انسانی حرف نمی‌زند. او درون زبان‌ها سخن می‌گوید. او با زبانی حرف می‌زند که با همه‌ی زبان‌های انسان بیگانه است. برای این منظور، بدون پاسخ دادن، به واقع پاسخ می‌دهد. بدون آن که راست یا دروغی بر زبان بیاورد، چیزی قطعی نمی‌گوید که بشود آن را همپای بیانی، وعده یا دروغ ارزیابی کرد. درست همان‌گونه که بارتلیبی می‌گوید: «ترجیح می‌دهم نگویم» و با این سخن، مسئولیت پاسخ‌گویی را بدون پاسخ دادن بر عهده می‌گیرد. از این طریق، بارتلیبی آینده را بدون پیش‌بینی یا نوید دادن، برمی‌انگیزد و از هیچ چیزی که ثابت، مشخص، مثبت یا منفی است، حرفی نمی‌زند. کیفیت این بیان تکراری که نه چیزی می‌گوید، نه قولی می‌دهد، نه چیزی را رد یا تأیید می‌کند، و زمان این تک اظهار ناچیز، ما را به یاد یک غیرزبان یا یک زبان رازگونه می‌اندازد. آیا این نیست که بارتلیبی هم دارد «درون زبان‌ها» حرف می‌زند؟

<sup>34</sup> - *Fear and Trembling*, p. 119.

<sup>35</sup> - *Bartleby the Scrivener*.

<sup>36</sup> - Herman Melville, *Herman Melville*, *Man of Letters*, *in* *The Norton Companion to Herman Melville*, edited by *Richard B Sewall*, *pp. 11-12*. م.

<sup>37</sup> - [Herman Melville, "Bartleby", in *Billy Bud, Sailor and Other Stories*, edited by Harold Beaver (Penguin Books, Harmondsworth, 1985).

متن انجیلی در سوره ی ایوب 3:14 است.

اما، بارتلبی با نگفتن حتی یک حرف کلی و معین، به واقع مطلقاً چیزی نمی‌گوید. عبارت ترجیح می‌دهم که حرفی نزنم، شبیه به یک جمله‌ی ناقص به نظر می‌آید. نامشخص بودن اش، تنشی ایجاد می‌کند: امکان نوعی اندوخته‌ی نقصان را فراهم می‌آورد. این عبارت به واقع اعلامِ اندوخته‌ی موقتی و گذراست، اندوخته‌ای که قید و بند دارد. آیا نمی‌توان در این عبارت راز اشاره‌ی فرضی به برخی ملاحظات و احتیاط‌های کشف ناشدنی را بیابیم؟ ما نمی‌دانیم چه چیزی می‌خواهد بگوید و قصد دارد چه بگوید، و یا این که چه چیزی را نمی‌خواهد انجام دهد یا بگوید. اما، به‌وضوح می‌فهمیم که او ترجیح می‌دهد حرفی نزند. اگر ابراهیم قبول کرد هدیه‌ی مرگ را تقدیم کند و آن را با کشتن پسرش به خداوند پیشکش کند، و اگر می‌دانست چنین خواهد کرد، مگر آن که خدا او را متوقف کند، آیا نمی‌توان گفت که شرایط او به گونه‌ای است که دقیقاً "ترجیح می‌دهد این کار را انجام ندهد، بی‌آن که قادر باشد به جهانیان بگوید که قضیه از چه قرار است؟ زیرا او عاشق پسرش بود، و از این رو، ترجیح می‌داد خدا اصلاً از او چیزی نخواهد. او ترجیح می‌دهد که خدا به او اجازه‌ی چنین کاری را ندهد. ترجیح می‌دهد که خدا دستان او را پس بکشد، و بره‌ای برای نذر آتش فراهم کند. ابراهیم ترجیح می‌داد همین که قربانی اش مورد پذیرش قرار می‌گرفت، لحظه‌ی چنین تصمیم‌جنون آمیزی، به سمت غیرقربانی متمایل می‌شد. او تصمیم نگرفت این کار را انجام ندهد، بلکه تصمیم گرفت به انجامش برساند؛ ولی ترجیح می‌داد انجام ندهد. اگر خدا، اگر دیگری، او را به‌سوی مرگی که باید در مقام هدیه پیشکش کند، سوق می‌داد، چیزی بیش از این نمی‌گفت و انجام نمی‌داد. عبارت «ترجیح می‌دهم حرفی نزنم» از بارتلبی نیز شوقی است وابسته به قربانی کردن و او را به‌سوی مرگ می‌راند، مرگی که قانون و جامعه‌ای به او می‌بخشند که حتی نمی‌دانند چرا به این شیوه‌ای که هست، عمل می‌کند.

به راحتی می‌توان دریافت که در این دو داستان بزرگ و در عین حال معمولی، زنان غایبند. این، داستان پدر و پسر است، داستانی به شخصیت‌های مردانه، داستانی درباره‌ی سلسله‌مراتب مردان (خدای پدر، ابراهیم و اسحاق. سارا، زنی است که به او چیزی گفته نمی‌شود. و بارتلبی کاتب هم در هیچ‌جا اشاره‌ای به چیزی زنانه نمی‌کند، چه رسد به این که شخصیت زن در آن داستان باشد). آیا اگر زنی در جهت نتیجه بخشی به این داستان‌ها دخالت می‌کرد، منطق مسئولیت قربانی کردن در کلیت سنگ‌دلانه‌ی قانون، قانون منطق، تغییر می‌کرد، از مسیر خود منحرف می‌شد، ضعیف یا کلاً دگرگون می‌شد؟ آیا نظام مسئولیت قربانی کردن و "هدیه‌ی دوگانه‌ی مرگ"، به طور ضمنی کنارگذاری یا ایثار زن را در مبنای خود دارد؟ در برداشتن ایثار زن یا قربانی کردن یک زن، به حالت مالکیت؟ اجازه بدهید این سؤال را میان دو حالت ملکی معلق کنیم. در مورد قهرمان تراژدی یا قربانی تراژدی، زن همیشه حضور دارد، جایگاه او اساسی است، درست همان گونه که در دیگر آثار تراژدی اشاره شده از سوی کی‌یرگور، زن حضور دارد.

این پاسخ‌های بی‌پاسخ بارتلبی، در عین حال که مبهوت کنند، گمراه کننده و مضحک اند، عالی و زیرکانه نیز هستند. طعنه یا طنزی بسیار عالی در آن‌ها متمرکز شده است. حرف زدن برای نگفتن یک چیز یا برای گفتن آن چه مد نظرمان

نیست، حرف زدن برای فریفتن، مبهوت کردن، پرسیدن و یا این که کس یا چیزی دیگری صحبت کند (مثل وکیل یا قانون)، همگی به معنای حرف زدن با طعنه و طنز است. طعنه یا طنز به معنای سقراطی‌اش، یعنی هیچ چیزی نگفتن، و این ابراز که شخص درباره‌ی موضوع مورد نظر هیچ شناختی ندارد. اما، حرف زدن درباره‌ی آن موضوع خاص، برای پرس و جو است و یا از کسی یا چیزی (مانند وکیل یا قانون) خواسته می‌شود که صحبت یا فکر کند. ترجیح می‌دهم که حرفی نزنم خالی از طعنه نیست. و نمی‌تواند ما را به این فرض رهنمون کند که در این موقعیت طعنه ای وجود دارد. بی‌شبهت به شوخی‌های آشنا و نامتجانس و یا بی‌احتیاطی □ داستان نیست. از سوی دیگر، نویسنده‌ی مفهوم طعنه، طعنه را در پاسخ بدون پاسخی که مسئولیت ابراهیم را به واقع ترجمه می‌کند، آشکار می‌سازد. او برای متمایز ساختن تزویر طعنه وار از دروغ، می‌نویسد:

ولی آخرین حرف ابراهیم باقی مانده است و به همان اندازه ای که می‌توانم تناقض را درک کنم، حضور کامل ابراهیم در آن حرف را نیز می‌توانم درک کنم. اولاً و مهم تر از هر چیز، او هیچ چیزی نمی‌گوید و با این کار، آن‌چه را که باید، می‌گوید. پاسخ او به اسحاق به شکل طعنه است؛ زیرا هرگاه بخواهیم چیزی را بگوییم و در عین حال هیچ چیزی نگوییم، کلامان طعنه آمیز می‌شود<sup>۳۸</sup>.

شاید طعنه به ما اجازه دهد تا در پرسش‌هایی که در بالا مطرح کردم و آن‌چه هگل درباره‌ی زنان می‌گوید، رشته‌ای مشترک بیابیم. هگل می‌گوید: زن «طعنه‌ی ابدی جامعه است»<sup>۳۹</sup>.

ابراهیم در قالب صنایع ادبی، افسانه، داستان اخلاقی، حذف یا معما صحبت نمی‌کند. طعنه‌ی او فرابلاغی است. اگر می‌دانست چه پیش خواهد آمد، اگر برای مثال، خدا به او مأموریت هدایت اسحاق به کوهستان را می‌داد تا خداوند از طریق صاعقه او را بکشد، آن‌گاه او حق داشت به زبانی معمایی توسل جوید. ولی مسئله دقیقاً این است که او چیزی نمی‌داند. البته این مسئله او را مردد نمی‌سازد. عدم آگاهی‌اش به هیچ وجه جلوی تصمیم‌گیری‌اش را نمی‌گیرد و مصمم باقی می‌ماند. شهسوار ایمان نباید تردید کند. او مسئولیت‌اش را با قبول تقاضای مطلق دیگری که ورای آگاهی قرار دارد، می‌پذیرد. او تصمیم می‌گیرد، اما تصمیم مطلق او، از سوی شناخت راهنمایی یا کنترل نمی‌شود. در واقع، چنین چیزی شرط متناقض هر تصمیمی است. این تصمیم نمی‌تواند از نوعی شناخت که از آن فقط معلول، نتیجه یا توضیح‌اش وجود دارد، حاصل شود.

<sup>38</sup> – *Fear and Trembling*, p. 118.

<sup>39</sup> – در این خصوص، من خوانندگان را به کتاب شیشه (*Glas*) ارجاع می‌دهم.

[translated by John P. Leavy] (University of Nebraska press, Lincoln, 1986), p. 190.

دریدا به این جمله از هگل اشاره داد: 'die ewige Ironie des Gemeinwesens'

*The Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller (Oxford University Press, Oxford, 1977), p. 288.]

این تصمیم به لحاظ ساختاری ناقص شناخت است و بنابراین، محکوم به ناآشکاری است. در نهایت، هر تصمیم همواره یک راز است. در لحظه‌ی عملکرد نیز یک راز باقی می‌ماند. چگونه مفهوم تصمیم از لحظه‌ی عملکرد و از لکه‌ی سروت بودن جدا می‌شود؟

تصمیم ابراهیم، مطلقاً مسئولانه است؛ زیرا فی‌نفسه در پیشگاه دیگری مطلق پاسخ می‌دهد. این تصمیم به نحو متناقضی غیر مسئولانه نیز هست، زیرا در پیشگاه انسان‌ها یا در پیشگاه قانون محکمه‌ی کلی، نه با عقل و نه با اخلاقیات توجیه پیدا نمی‌کند. همه چیز به این واقعیت اشاره دارد که انسان نمی‌تواند در یک زمان در پیشگاه دیگری و در پیشگاه دیگران، یعنی در پیشگاه دیگران دیگری مسئول باشد. اگر خدا کاملاً "دیگری باشد، شخصیت یا نام کاملاً "دیگری، آن‌گاه هر کس دیگری، یک تکه دیگری است. این قاعده، گفتمان کی‌یرگور در سطحی که در عین حال انشعابات‌اش را تقویت می‌کند، مختل می‌کند. این قاعده به این مفهوم ضمنی است که خداوند در مقام کاملاً "دیگری، می‌تواند در هر جایی که دیگری کامل وجود دارد، یافت شود. و از آن‌جا که هرکدام از ما و هر کس دیگر به واقع دیگری نامحدود در فردیت مطلق اش است، و دسترس‌ناپذیر، تنها، متعالی، ناآشکار و اساساً "غایب برای نفس من نیز هست (چنان که هوسرل در خصوص نفس دگر<sup>۴۰</sup> می‌گوید که هیچ‌گاه اساساً "در آگاهی ام حاضر نیست و فقط می‌توانم آن را از طریق قیاس و اشارت حضوری<sup>۴۱</sup> بشناسم<sup>۴۲</sup>)، آن‌گاه آن‌چه درباره‌ی رابطه‌ی ابراهیم با خدا می‌توان گفت را می‌توان درباره‌ی رابطه‌ی بی‌رابطه‌ی من با هرکس دیگری در مقام یک تکه دیگری نیز تکرار کرد؛ به ویژه درباره‌ی رابطه‌ی من با همسایه یا دوستانی که در دسترس من نیستند و به‌اندازه‌ی یهوه نیز رازگونه و متعالی هستند. هر کس دیگر، یک تکه دیگری است (مطلقاً دیگری). از این منظر، آن‌چه ترس و لرز درباره‌ی قربانی کردن اسحاق می‌گوید، حقیقت دارد. حقیقتی که در این داستان فوق‌العاده به واقع ترجمه شده است، ساختار آن چیزی را نشان می‌دهد که هر روز رخ می‌دهد. به‌واسطه‌ی تناقض اش از مسؤلیتی سخن می‌گوید که از هر مرد و زنی در هر لحظه خواسته می‌شود. در عین حال، کلیت اخلاقی‌ای که دست‌خوش تناقض ابراهیم نشده باشد<sup>۴۳</sup>، در آن دیگر وجود ندارد. هرکس دیگر در لحظه‌ی تصمیم‌گیری و به‌واسطه‌ی ارتباط با هر کس دیگر در مقام

<sup>40</sup> - Alter ego.

<sup>41</sup> - Appresentation.

<sup>42</sup> - Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, translated by Dorion Cairns (Martinus Nijhoff, The Hague, 1970), 50, p. 108.

<sup>43</sup> - این منطق یک اعتراض به کی‌یرگور از سوی لویناس (Levinas) است: "از دیدگاه کی‌یرگور، امر اخلاقی ضرورتاً کلی است. او معتقد است که فردیت خویشتن از طریق قانونی که برای همگان معتبر است، انتشار می‌یابد. کلیت، دربرگیرنده‌ی راز خویشتن نیست و آن را نیز نشان نمی‌دهد. اما، معلوم نیست که کی‌یرگور محل امر اخلاقی را به درستی مشخص کرده باشد. امر اخلاقی در مقام آگاهی نسبت به یک مسؤلیت در قبال دیگران، درون کلیت پخش نمی‌شود ... برعکس، امر اخلاقی، ما را منفرد می‌سازد و هر کس را به منزله‌ی یک فرد یگانه، یک خویشتن، در نظر می‌گیرد". نقد لویناس مانع تحسین کی‌یرگور از سوی او نمی‌شود: "چیزی مطلقاً "نو" در "فلسفه‌ی اروپایی"، "یک الگوی جدید از امر حقیقی"، انگاره‌ی "حقیقت آزرده". رجوع شود به:

یک تکه دیگر، از ما می‌خواهد که در هر لحظه مانند شهسواران ایمان رفتار کنیم. شاید این موضوع تأکیدی معین را بر گفتمان کی یرکگور بگذارد: یگانگی مطلق یهوه، مقایسه را بر نمی‌تابد. ما، ابراهیم، اسحاق یا سارا نیستیم. ما، یهوه نیستیم. اما آن چه به نظر می‌رسد، کلی‌سازی یا انتشار این استثنا یا امر فوق‌العاده با تحمیل پیچیدگی اضافی بر کلیت اخلاقی است، یعنی چیزی که تضمین می‌کند متن کی یرکگور نیرویی اضافی یافته است. این متن با ما از حقیقت متناقض مسئولیت‌مان و رابطه‌مان با هدیه‌ی مرگ در هر لحظه صحبت می‌کند. افزون بر این، این متن وضعیتش را به ما توضیح می‌دهد، یعنی توانایی‌اش برای خواننده شدن از سوی همه، و در هر لحظه که با ما به‌نحوی رازآمیز درباره‌ی رازها، ناخوانایی‌ها و کشف نشدن‌ها سخن می‌گوید. این متن نه فقط نماد یهودیان، مسیحیان و مسلمانان است، بلکه نماد هر کس دیگر نیز به شمار می‌رود، هر کس دیگر در ارتباط با دیگری کامل. ما دیگر نمی‌دانیم چه کسی ابراهیم خوانده می‌شود، و او نیز دیگر نمی‌تواند چیزی به ما بگوید.

هرچند که قهرمان تراژدی، بزرگ و قابل ستایش است و از نسلی به نسل دیگر افسانه‌وار به شمار می‌رود، ابراهیم که به عشق منحصر به فردش برای دیگری کل وفادار است، هیچ‌گاه یک قهرمان قلمداد نمی‌شود. او ما را به گریه نمی‌اندازد و تحسین ما را بر نمی‌انگیزد. بلکه ما را وحشت‌زده می‌کند، وحشتی که رازگونه نیز هست. چراکه این ترس است که ما را به راز مطلق نزدیک می‌سازد؛ رازی که بدون مشارکت در آن، به اشتراک می‌گذاریم، رازی میان کسی دیگر یعنی ابراهیم به‌عنوان دیگری و شخص دیگر، یعنی خدا که یک دیگری در مقام دیگری کامل است. ابراهیم خودش نیز رازگونه است، و هم از خدا و هم از انسان جدا شده است.

اما شاید این همان چیزی باشد که ما در آن با او شریکیم. مشارکت در یک راز چه معنایی دارد؟ مسئله دانستن آن چه دیگری می‌داند نیست، زیرا ابراهیم هیچ چیزی نمی‌داند. مسئله، مشارکت در ایمان او نیز نیست، زیرا ایمان او باید همچون ابتکار در فردیت مطلق باقی بماند. همچنین، ما به ابراهیم از منظر ایمانی که متکی به خودش است، فکر نمی‌کنیم یا سخن نمی‌گوییم. کی یرکگور نیز چنین کرد. کی یرکگور به این موضوع بازمی‌گردد و می‌گوید ابراهیم را درک نمی‌کند، و قادر نیست کاری را انجام دهد که ابراهیم کرده بود. درواقع، به نظر می‌آید امکان رویکرد دیگری در اینجا وجود ندارد. این رویکرد لازمه‌ی یک هیولای شگفت‌انگیز است، گرچه ممکن است از میان هر چیز دیگری در جهان، رویکردی باشد که

---

Emmanuel Levinas, "Two Comments on Kierkegaard", translated in this volume, pp. 33-6, especially p. 34.



خیلی ها در آن به طور یکسان سهیم اند<sup>۴۴</sup>. ایمان ما تضمین شده و مطمئن نیست، زیرا هیچ گاه ایمان نباید و نمی تواند یک قطعیت باشد. ما در چیزی با ابراهیم شریک هستیم که نمی تواند مشترک باشد؛ رازی که نه ما و نه او چیزی درباره اش نمی دانیم. شریک شدن در یک راز، به معنای شناختن یا اشکار کردن آن نیست. بلکه، به مفهوم شراکت در چیزی است که ما نمی دانیم چه هست. هیچ چیزی را نمی توان مشخص و معین کرد. رازی که یک راز درباره ی هیچ است و مشارکتی که در هیچ چیزی شریک نیست، چه می تواند باشد؟

این امر، راز حقیقت ایمان به منزله ی یک مسئولیت مطلق و یک اشتیاق مطلق است، چیزی که کی یرکگور می گوید، «بالاترین اشتیاقها»<sup>۴۵</sup>. این اشتیاقی است که به رازداری سوگند خورده است و نمی تواند از نسلی به نسل دیگر منتقل شود. در چنین مفهومی، به واقع این راز هیچ سیر تاریخی ندارد. این عدم انتقال بالاترین اشتیاقها، یعنی وضعیت عادی ایمانی که بنابراین، ملزم به رازداری است، به ما دیکته می کند که: ما باید همیشه شروع کننده باشیم. یک راز می تواند منتقل شود. اما، در انتقال یک راز در مقام رازی که یک راز باقی می ماند، آیا اصلاً کسی آن را منتقل کرده است؟ آیا این راز به یک تاریخ یا یک داستان می رسد؟ بله و نه. مقدمه ی ترس و لرز، از یک جمله به جمله ی بعدی، مدام تکرار می کند بالاترین اشتیاقها که ایمان است، باید با هر نسل دوباره آغاز شود. هر نسل بی آن که بر نسل پیش از خود متکی باشد، باید دوباره درگیر کردن خود با ایمان را از نو شروع کند. بنابراین، این امر غیرتاریخی بودن آغازهای مطلق را که تکرار می شوند، و نیز تاریخی بودن این سنت را که باید در هر گام از راه، به صورت تکرار بی وقفه ی آغاز مطلق، دوباره نوآوری شود، توصیف می کند.

ما با ترس و لرز میان دو نسل در شجره ی ادیان معروف اهل کتاب، مردد می مانیم؛ ما نه فقط در قلب عهد عتیق و دین یهود دچار تردید می شویم، بلکه در قلب یک رخداد پایه گذار یا یک قربانی شدن اساسی برای اسلام نیز مردد می مانیم. چگونه در این موقعیت که یک پسر از سوی پدرش قربانی می شود، و یا آن پسر از سوی انسان ها قربانی می گردد ولی در نهایت به دست خدایی نجات می یابد که به نظر می آید او را به حال خود رها ساخته یا او را در این آزمون قرار داده است، ما نمی توانیم از پیش نشان یا تمثیلی از اشتیاقی دیگر را بازشناسیم؟ کی یرکگور، به عنوان یک متفکر مسیحی، کارش را با بازنویسی راز ابراهیم در فضایی که دست کم ظاهری انجیلی دارد، پایان می دهد [به اناجیل عهد جدید ارجاع می دهد<sup>۴۶</sup>]. این امر ضرورتاً قرائت اسلامی یا یهودی را فرو نمی گذارد. اما به واقع یک متن انجیلی مشخص است که به نظر

<sup>44</sup> - دریدا در اینجا تلمیحی به عبارت آغازگر مشهور کتاب دکارت می دهد:

*Discourse on Method*: "Good sense is of all things in the world the most equally distributed".

<sup>45</sup> - *Fear and Trembling*, p. 121.

<sup>46</sup> - واژه ی فرانسوی برای انجیل *évangile* است.

می آید با تفسیر کی یرکگور مأنوس و منطبق می شود و یا بر آن غلبه می کند. البته از این متن ذکری به میان نیامده است.<sup>47</sup> بلکه همانند «پادشاهان و مشاوران» در داستان «بارتلیبی کاتب»، اشاره‌ای مختصر به آن شده است. اما این بار بدون علامت سؤال. و بنابراین، توجه کسانی را که با چنین متونی آشنایی دارند و با خواندن انجیل بزرگ شده اند، به خود جلب می کند:

اما هیچ کس ابراهیم را درک نمی کند. پس، او به واقع چه چیزی به دست می آورد؟ او نسبت به عشقش صادق ماند. اما کسی که عاشق خداست، نیازی به اشک و تحسین ندارد. او رنج عشق‌ورزی را فراموش می کند. در حقیقت، او آن چنان این رنج را فراموش کرده است که اگر خداوند آن را یادآوری نکند، هیچ نشانی از آن باقی نمی ماند، زیرا/ او مخفیانه می بیند و پریشانی را تشخیص می دهد و اشک‌ها را می شمارد و هیچ چیزی را فراموش نمی کند.

بنابراین، در این جا یا یک تناقض وجود دارد که در آن، شخص تنها در مقام شخصی تنها، در ارتباط مطلق با امر مطلق قرار می گیرد، و یا این که ابراهیم شکست می خورد<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> - دریدا نیز آن را نقل نمی کند. اما اشاره اش به متی 6:6 است: " اما، تو هر گاه دعا می کنی، در تنهایی و در خلوت دل، پدر آسمانی را عبادت نما، و او که کارهای نهان تو را می بیند، به تو پاداش خواهد داد".

<sup>48</sup> - *Fear and Trembling*, p. 120.