

ذبح اسماعیل و اسلوب اوامر امتحانی در شریعت

علی اصغر محمدزاده *

چکیده

در این مقاله با اشاره به تفسیرهای آگوستین، آکوئیناس و کرکگور از داستان ذبح اسماعیل به دست ابراهیم، نویسنده راه حل خود را برای رهایی از تضادناهی میان حکم معقول اخلاقی و حکم شرعی در این داستان بیان می کند و با استفاده از ایمان و اعتماد ابراهیم به عدالت خداوند، می کوشد به اشکال های مطرح در این زمینه پاسخ گوید. در ارزیابی نهایی به نظر می رسد اگر بخواهیم اوامر امتحانی مانند مورد ابراهیم را امری عادی و مکرر در شریعت فرض کنیم، چهره مطلوبی از دین باقی نمی ماند؛ یعنی شرایط موجود در داستان ابراهیم برای زمان ما امکان تحقق ندارد و نمی توان روش عملی ابراهیم را به دیگر اوامر الهی سرایت داد. از این رو، باید اوامر امتحانی الهی را اسلوب بندی کرد و آنها را محدود به ضوابط خاصی فرض کرد. نویسنده به سه شرط اصلی محدودیت در تعداد، خاص بودن حکم و موضوع و وجوب علم بندگان به صدور حکم امتحانی اشاره می کند تا راه تعقل را در سنجش حکم شرعی نسبت به عموم اوامر دینی باز بگذارد.

کلیدواژه ها

اوامر امتحانی، ذبح اسماعیل، امتحان ابراهیم، چرایی امتحان، انواع امتحان.



۱. مقدمه و طرح مسئله

از جمله مسائل مطرح در مبحث رابطه دین و اخلاق آن است که مواردی در دستورهای دینی مشاهده می‌شود که به‌ظاهر با اصول و موازین معقول اخلاقی در تضاد می‌نماید. یکی از نمونه‌ها، داستان قربانی شدن اسماعیل^۱ به‌دست ابراهیم است که در کتاب‌های مقدس ادیان ابراهیمی نقل می‌شود. متکلمان زیادی کوشیده‌اند این تضادنمایی را موجه جلوه دهند. ما در اینجا با اشاره به دیدگاه سه فیلسوف مسیحی، یعنی آگوستین (Augustine)، آکوئیناس (Aquinas) و کرکگور (Kierkegaard)، می‌کوشیم راه‌حل پیشنهادی خود را که اسلوبی عقلی دارد بیان کنیم. در نهایت، تلاش می‌کنیم با توجه به شرایط موجود در امر امتحانی ذبح اسماعیل، اسلوب اوامر امتحانی مشابه آن را به‌دست آوریم.

مطابق داستان ذبح اسماعیل، از سویی از جانب خداوند به ابراهیم دستور می‌رسد که فرزندش را در راه خدا قربانی کند؛ فرزندى که در کهن‌سالی ابراهیم آن‌هم در پی استجاب دعای طلب فرزند به او عطا شده بود^۲ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۱۰۹). این دستور از نظر شرعی و الهی موثق است و وظیفه دینی ابراهیم ذبح پسرش می‌باشد، اما از سوی دیگر، اسماعیل شخصی بی‌گناه و غیرمستحق برای قتل است و طبق قوانین اخلاقی کشتن چنین انسانی، فعلی شرّ به حساب می‌آید و وظیفه ابراهیم عدم قتل پسرش می‌باشد. در این داستان، حکم دینی آشکارا با حکم اخلاقی در تضاد است. در پاسخ به این تضادنمایی، برخی متکلمان و الهی‌دانان مسیحی راه‌حلی‌هایی ارائه داده‌اند که در ادامه به بررسی اجمالی آنها می‌پردازیم:

۱. آگوستین: وی می‌گوید اینکه «نباید انسان‌ها را کشت»، فرمان الهی است و خداوند با اقتداری که دارد می‌تواند به قانون خود استثناهایی وارد کند. در قضیه ابراهیم، خداوند به حکم خودش استثنا زده و از این جهت نه تنها ابراهیم خطایی انجام نداده است، بلکه مستحق پاداش نیز می‌باشد (Augustine, 1948, book 1: chapter 21).

۱. کتاب مقدس مسیحیان به‌جای اسماعیل، اسحاق را فرزند مذبوح معرفی کرده است و از همین رو، فیلسوفان مسیحی قضیه را به نام اسحاق توضیح می‌دهند، اما در میان مفسران قرآن بر سر این موضوع که اسماعیل مذبوح بوده است یا اسحاق اختلاف نظر وجود دارد؛ هرچند تمایل بیشتر مفسران و روایت‌های تفسیری به اسماعیل می‌باشد (نک: طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۵: ۳۰۱-۳۰۲). از همین رو، در این مقاله نام اسماعیل را به کار می‌بریم.

۲. صافات: ۱۰۰-۱۰۱.

ارزیابی: گویا این راه حل نظریه امر الهی را تجویز می کند. از همین رو و با توجه به نقدهایی که نویسنده بر نظریه امر الهی دارد، می توان اشکال های مبنایی بر آن وارد کرد. افزون بر اینکه اگر بخواهیم نظریه امر الهی را بپذیریم، از اساس هیچ تضادی به وجود نمی آمد تا تصمیم بگیریم در مرحله بعد آن را رفع کنیم.

۲. **توماس آکوئیناس:** وی دو غایت نهایی (عدل و خداوند) برای قوانین اخلاقی در نظر می گیرد و استثنا در راستای آن غایات را ممکن می شمارد. پس از نظر وی، استثنازدن به حکم عدم جواز قتل در راستای تقرب به خدا که یکی از دو غایت نهایی است ایرادی ندارد، اما در پاسخ به پرسش از هدف عدالت، آکوئیناس می گوید خداوند به واسطه گناه نخستین آدم و حوا تمام انسان ها را محکوم به مرگ کرده است و او این حق را دارد که جان آدمیان از جمله اسماعیل را بستاند (Aquinas, 1947, part 1 of part 2, Q100, A8: 1401).

ارزیابی: اولاً، آکوئیناس مانند آگوستین تضاد را درون دینی معنا می کند؛ در حالی که ما تضاد اصلی را میان دین و عقل در نظر می گیریم و در اخلاق معقول و مستقل از شریعت، لزوماً خیر اعلی خداوند در نظر گرفته نمی شود. البته آکوئیناس برقراری عدالت در جامعه را نیز یکی از دو هدف قوانین شرعی معرفی می کند، ولی به راحتی از کنار عدالت می گذرد. وی گناه نخستین آدم و حوا را مسبب حقانیت خدا نسبت به جان انسان ها معرفی می کند و خود این مسئله نیز باید به عنوان یکی از مصادیق مخالفت دین و اخلاق بررسی گردد، چون ظاهری غیر عادلانه دارد. حتی اگر جان تمام انسان ها را متعلق به خداوند بدانیم، باز مشکل اصلی حل نشده و در واقع، آکوئیناس به جای پاسخ به اشکال آن را پذیرفته است، زیرا مطابق با این استدلال، خداوند حق دارد به هر شخصی دستور قتل بی گناهان را بدهد و این همان چهره غیر معقولانه اخلاق دینی است که قصد توجیه آن را داشته ایم. بنابراین، جمع این مطلب با ذاتی بودن امور اخلاقی امکان پذیر نیست.

۳. **کر کگور:** شرح های متفاوتی از دیدگاه وی (کر کگور، ۱۳۸۵: ۸۴) ارائه شده است که در اینجا تنها به یک مورد از آنها اشاره می شود. بنابر یکی از برداشت ها از دیدگاه کر کگور، بین حکم اخلاقی معقولانه و حکم خداوند در داستان ابراهیم تناقض وجود دارد و دقیقاً به دلیل همین تناقض است که ابراهیم با گوش سپاری به فرمان خدا، استحقاق مدح فراوان دارد. مطابق با این تفسیر، محدوده اوامر اخلاقی کاملاً روشن است و ما انسان ها با عقل خود قادر به شفاف سازی در امور اخلاقی هستیم، اما نباید فکر کنیم که وظیفه ما نسبت به خدا

لزوماً باید با درک عقلانی ما از اخلاق منطبق باشد. به بیان دیگر، ما یا باید اطلاق وظیفه خود نسبت به خداوند را بپذیریم و یا اینکه به اطلاق وظیفه اخلاقی گردن نهیم، چون این دو اطلاق با هم ناسازگارند و در مواردی مانند داستان ابراهیم با تضاد مواجه خواهیم شد.^۱

ارزیابی: چنین تفسیری به طور رسمی اشکال را پذیرفته است و اگر در تفسیرهای پیشین از پذیرش تضاد طفره می‌رفتند، در اینجا به آن اعتراف شده و این تضاد مخلاً به دین فرض نمی‌شود. روشن است که ما در مقام پاسخ به این تضاد نمی‌توانیم این تفسیر را بپذیریم.

۲. راه‌حل پیشنهادی در مسئله ابراهیم

این راه‌حل بر دو گونه علم ابراهیم و نیز گونه‌ای از جهل در او تکیه دارد. یکی علم او به عادلانه‌بودن تمام افعال الهی و دیگری علم او به صدور قطعی دستور ذبح اسماعیل و در نهایت جهل او نسبت به چگونگی اجرای عدالت در حکم مورد نظر. برای اینکه بتوانیم قضاوت دقیق‌تری انجام دهیم، عمل ذبح اسماعیل را از چهار نظر گاه متفاوت بررسی می‌کنیم و تضاد را در هر کدام جداگانه پاسخ می‌دهیم. این چهار منظر عبارتند از: فعل انجام‌شده، عامل فعل، آمر فعل و چهره دین یا برداشت از داستان.

۱-۲. فعل انجام‌شده

در اینکه عمل ابراهیم بدون در نظر گرفتن نیت فاعل، فعلی غیراخلاقی بوده است یا خیر، تردیدی وجود ندارد که فعل او بار اخلاقی نداشته است، چون به هیچ مفسده‌ای نینجامیده و اسماعیل کشته نشده است. البته در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا می‌توان فعل یک شخص را بدون در نظر گرفتن نیت فاعل داوری اخلاقی کرد یا خیر؟ پاسخ به این پرسش دشوار می‌نماید و از عهده این مقاله خارج است و به فرض ارائه چنین پاسخی، باید در چنین مقامی اساساً فاعل را در نظر نیاوریم و تنها به خود فعل بیندیشیم که آیا برخورد کارد با گلوی انسانی بدون اینکه آسیبی به او برساند، بار اخلاقی دارد؟ به ظاهر پاسخ منفی است، چون امری که قبح دارد، کشته‌شدن انسان بی‌گناه است که محقق نشده است. شاید

۱. برای دریافت توضیحات کامل‌تری از این سه راه‌حل و نیز برداشت‌های مختلف از راه‌حل کرکگور نک: Wainwright, 2005: 180,195.

غیراخلاقی نبودن عمل انجام شده در آغاز چندان مهم به نظر نیاید، اما در ادامه به‌ویژه در چهره‌ای که از دین باقی می‌ماند به اهمیت آن پی خواهیم برد.

البته ممکن است گفته شود که فعل ابراهیم کارد زدن به نیت قتل بوده و این کار قبیحی است. ما در بخش بعدی این موضوع را بررسی می‌کنیم، چون در اینجا فعل را بدون هیچ‌گونه نیت فاعلانه در نظر آورده‌ایم.

۲-۲. فاعل فعل

طبق داستان، ابراهیم حاضر شد برای اجرای فرمان پروردگار انسان بی‌گناهی را به قتل برساند و اگر خواست خداوند نبود، او این کار را انجام نمی‌داد. در مقام سنجش فاعل یک فعل، باید نیت او را بررسی کنیم و اینکه دقیقاً قصد انجام دادن چه کاری را داشته است. در این داستان، چند نوع برداشت در نیت ابراهیم تأثیر می‌گذارد و یکی از آنها، نوع نگاه ابراهیم به مسئله مرگ و رفتن به دنیای دیگر است. در تفکر دینی، گاهی نگاهی آسان به مرگ دارند و آن را به تولد تشبیه می‌کنند. شاید ابراهیم این مسئله را در نظر داشته است که با کشتن اسماعیل اتفاق خاصی نمی‌افتد، بلکه به دیار باقی می‌رود و زندگی راحت‌تری نیز خواهد داشت. برای مثال، همان‌گونه که اگر نوزادی می‌توانست در شکم مادر احساس داشته باشد، امکان ترس از تولد برایش زیاد بود، اما با وجود چنین ترسی کسی حکم نمی‌کرد که زادن این پسر اشکال دارد یا غیراخلاقی است، در اینجا نیز هم خداوند و هم ابراهیم و حتی اسماعیل می‌دانند که مرگ به‌ویژه اگر در راه خدا باشد، چندان امر ناخوشایندی نیست.

پرسش این است که آیا می‌توانیم از چنین اعتقادی در حل مسئله کمک بگیریم؟ پاسخ منفی است، چون اگر بخواهیم چنین توجیهی انجام دهیم، در واقع جواز قتل هر انسان بی‌گناهی را صادر کرده‌ایم. درست است که مرگ در تفکر دینی با نابودی و عدم یکسان نیست، ولی حیات نیز به‌عنوان یک حق مطرح است. چرا اسماعیل باید از حق حیات بهره‌مند نگردد؟ به همین دلیل، در شرایع الهی برای قاتلان مجازات در نظر گرفته می‌شود، چون قاتل حق حیات را از دیگری سلب کرده است. آیا خداوند حق دارد نسبت به بندگان با تبعیض برخورد کند و برخی را بدون گناه به مرگ محکوم کند؟ می‌توان این قضیه را با سلسله پرسش‌هایی ادامه داد که وقتی خداوند که هر روزه جان هزاران انسان را می‌گیرد، چگونه این کار را انجام می‌دهد؟ چرا حیات یکی را در کودکی می‌ستاند و دیگری را تا صد سالگی زنده می‌دارد؟



به هر حال، این راه حل نیز مناسب نیست و به نظر می‌رسد باید از راه جهل ابراهیم وارد شویم. ابراهیم نسبت به دو مسئله جاهل بوده است: یکی نسبت به آینده و دیگری نسبت به حقیقت امر؛ یعنی او به عنوان یک انسان نه می‌دانسته است که تا لحظاتی دیگر چه اتفاقی خواهد افتاد و نه می‌دانسته که مقصود پروردگار از این امر چیست؟ و چرا خداوند به قتل اسماعیل فرمان داده است؟ ابراهیم مانند هر انسان مقید و مؤمنی تنها یک مسئله را می‌دانست و آن اینکه خداوند ظالم نیست و امر ظالمانه نخواهد کرد. وی به این مسئله یقین کامل داشت و با این پیش فرض است که وارد عمل می‌شود. در اینجا نباید امر خدا را در نظر آوریم، چون امر خدا در بخش بعدی بحث خواهد شد. در اینجا خود را در جایگاه ابراهیم می‌گذاریم به عنوان فردی که از یک سو یقین دارد که خداوند هیچ گاه امری خلاف اخلاق و عدالت نخواهد کرد و از سوی دیگر، مطمئن شده است که خداوند از او چه می‌خواهد تا با شک در امر خدا وارد عمل نگردد. وقتی ابراهیم مطمئن شده که خداوند از او قتل پسرش را خواسته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۳۰) و به اخلاقی بودن امر فاعل هم ایمان داشته باشد، دیگر به چه دلیل عمل ابراهیم غیر اخلاقی است؟

فرض کنید سربازی مأمور اعدام محکومانی است که به حکم دادگاه به اعدام محکوم شده‌اند. امکان دارد این سرباز دربارهٔ برخی محکومان به تردید افتد که آیا به واقع گناهکارند یا خیر؟ در اینجا سرباز مسئولیت چنین شکی را بر عهده ندارد. وی اگر اطمینان ضمنی هم به قاضی داشته باشد و فرض این نباشد که قاضی ظالم است، می‌تواند اعدام‌ها را انجام دهد و اگر حکمی بر خلاف عدالت بود، کسی سرباز را به دلیل اعدام محکومان نکوهش نمی‌کرد. چه بسا گفته شود ابراهیم مطمئن بود که اسماعیل گناهی انجام نداده است؛ مثل سربازی که یقین داشته باشد قاضی در موردی حکم خطا صادر کرده است. آیا واقعاً چنین سربازی حق قتل دارد؟ پاسخ در مورد سرباز منفی است، چون پیش فرض ما این است که قاضی امکان خطا دارد، اما اگر فرض بگیریم یک قاضی هرگز امکان هیچ گونه خطایی ندارد و عادلانه هم حکم می‌کند، در اینجا اگر هم سرباز بر خلاف حکم قاضی تصویری در ذهن داشته باشد، حق دخالت در حکم را ندارد؛ به ویژه که سرباز نسبت به معصوم بودن قاضی علم داشته باشد. در چنین حالتی سرباز هر اندازه که نشانه‌هایی دربارهٔ بی‌گناهی محکوم بداند، با خود می‌گوید: به یقین مدارکی بر گناهکاری او وجود داشته که به دست من نرسیده است، چون این قاضی امکان خطا ندارد.

در داستان ذبح اسماعیل، ابراهیم یقین می‌کند که خداوند از هر گونه امر غیر اخلاقی و ناعادلانه جلوگیری خواهد کرد. او ظواهری بر معصوم بودن اسماعیل در دست دارد و به بی‌گناهی او اطمینان دارد. اینجا دقیقاً همان نقطه تضادی است که کر کگور از آن غافل شده است، چون او تضاد را بر سر عمل می‌برد و می‌گفت در عین حال که وظیفه شرعی ابراهیم قتل اسماعیل است، می‌داند که این کار غیر اخلاقی است، ولی به نظر می‌رسد تضاد در مقام علم باشد، نه عمل؛ یعنی از سویی ابراهیم می‌داند که اسماعیل بی‌گناه است و کشتن بی‌گناه، خطایی اخلاقی و ناعادلانه است و از سویی دیگر نیز می‌داند که خداوند فعل ناعادلانه انجام نمی‌دهد و از آن جلوگیری خواهد کرد. در واقع، ابراهیم یقین دارد که اگر کشتن اسماعیل ناعادلانه باشد، خداوند به نحوی از آن باز خواهد داشت. او به نحوه جلوگیری از کار ظالمانه علم ندارد، اما یقین دارد که با وجود خدا امر ظالمانه‌ای محقق نمی‌گردد.

چگونه است که کر کگور در مورد ایمان می‌گوید ابراهیم مطمئن است که خداوند به نحوی اسماعیل را برای او نگاه خواهد داشت و از این ایمان متعجب می‌گردد، ولی چرا در مورد عمل اخلاقی این گونه نمی‌گوید. او می‌تواند بگوید ابراهیم مطمئن است خداوند جلوی کار ظالمانه را خواهد گرفت و از این ایمان در عجب باید ماند؛ چنانچه می‌بینیم در نهایت اطمینان ابراهیم عملی شد و خداوند از نتیجه عمل ظالمانه جلوگیری کرد. پس اطمینان ابراهیم درست بود و وی به واسطه همین علم و ایمان به عدالت خداوند است که وارد عمل می‌شود. تفاوت این تفسیر با تفسیر کر کگور روشن است. در آنجا ابراهیم علم به غیر اخلاقی بودن عمل داشت و در اینجا ابراهیم مطمئن است خداوند به امر غیر اخلاقی حکم نخواهد کرد و جلوی ظلم را خواهد گرفت. به بیان دیگر، ابراهیم به سبب یک علم و یک جهل ظالم نیست؛ علم به اینکه خداوند هرگز کار ناعادلانه انجام نمی‌دهد و جهل از اینکه خداوند چگونه در مورد اسماعیل جلوی ظلم را خواهد گرفت. ابراهیم به این مسئله علم نداشت، اما علم اولش در اخلاقی بودن رفتارش مکفی است؛ مانند همان سربازی که امر اعدام به دستور قاضی معصوم را به عهده دارد.

نکته نهایی پاسخ به این پرسش است که اگر ابراهیم چنین اطمینانی به خداوند دارد، چرا در این داستان آمده است که خداوند در چندین نوبت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۳۰) در خواب به ابراهیم می‌فهماند که باید اسماعیل را قربانی کند؟ پاسخ این مسئله روشن است. از آنجایی که ظواهر امر بر خلاف عدالت بوده است و ابراهیم به عدالت خداوند اطمینان



داشت، در مفاد خوابش تردید می‌کرد، نه اینکه در عدالت خدا شک کند؛ یعنی چون عقلش در ابتدای امر قتل اسماعیل را غیرموجه می‌یافت، با یک‌بار خواب از امر خداوند مطمئن نشد، نه اینکه می‌دانست خداوند امر کرده است، ولی بار دیگر تعلل کند.^۱ در واقع، ابراهیم در اصل درست فهمیدن فرمان خدا شک می‌کند و زمانی که اطمینان به صدور فرمان پیدا می‌کند، چون به عدالت خدا ایمان دارد، تمام علم و ظواهر و شواهد خودش را کنار می‌گذارد و به علم و عدل خداوند یقین می‌کند و وارد عمل می‌گردد و همین یقین، درجه ایمان او را نشان می‌دهد.

۲-۳. آمر فعل

شاید ابراهیم به عدالت و علم خدا اطمینان کند و جهلش او را از ظالم‌بودن رهایی بخشد، ولی در مورد حکم و امر خداوند چگونه قضاوت خواهیم کرد؟ او که به یقین می‌داند اسماعیل گناهکار نیست و به یقین می‌داند کشتن وی کار خطاست و در نهایت هم جلوی آن را می‌گیرد، پس چرا خداوند باید به یک امر غیر اخلاقی دستور دهد؟

پاسخ به این مسئله، در علم و قدرت خداوند نهفته است. برخلاف ابراهیم که به شک و جهلش تکیه می‌کردیم، در مورد خدا به علم مطلق و قدرتش تکیه خواهیم کرد. در آغاز باید پرسید به چه دلیل امر غیر اخلاقی کردن، خودش کاری غیر اخلاقی و خطاست؟ پاسخ این است که چون امر غیر اخلاقی به فعل غیر اخلاقی می‌انجامد. اینجا مسئله اول به کمک ما می‌آید، یعنی غیر اخلاقی نبودن عمل انجام گرفته به ما می‌فهماند که در دستور خداوند هیچ‌گونه مسئله غیر اخلاقی وجود ندارد. چون دستور غیر اخلاقی به دلیل نتیجه‌اش منفور می‌باشد و در مورد خداوند نتیجه از آغاز روشن بوده است. در واقع، خداوند برای امتحان ابراهیم به او امری به ظاهر غیر اخلاقی و دشوار می‌کند. خوب امتحان کردن مصلحتی است که در صورت جلوگیری از مفسده عمل، می‌تواند توجیه‌کننده چنین دستوری باشد؛ یعنی از یک سو در این امر مصلحتی به اسم «امتحان» یا «تمرین عبودیت» وجود دارد و از سوی دیگر، مفسده آن را از میان برده‌اند. از این‌رو، دیگر دلیلی برای ظالمانه‌بودن آن وجود ندارد. امر در صورتی ظالمانه است که بدانیم به نتیجه ظالمانه خواهد انجامید. خداوند که از

۱. درباره حجیت خواب پیامبران نظرهای مختلفی بیان شده است تا جایی که برخی ادعا کرده‌اند فرمان به ذبح در بیداری هم وحی شده و در خواب تکرار شده است تا حجیت را صد در صد اثبات کنند (نک: طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲۱: ۲۴-۲۵).

آغاز می‌داند و می‌تواند جلوی ابراهیم و عمل غیراخلاقی را بگیرد، دیگر جایی برای پرسش نمی‌ماند که چرا چنین دستوری صادر شده است.

این مورد مثل جایی است که پدری برای اطمینان از شجاعت فرزندش به او دستور می‌دهد که از فاصله بلندی به طرف زمین بپرد و از قبل بر روی زمین موانعی نرم قرار می‌دهد تا از اصابت و مجروح شدن فرزند جلوگیری کند. در اینجا نخست فرمان پدر غیرمعقولانه به ذهن می‌رسد، چون خطرهایی را در پی دارد، اما وقتی فرزند این کار را انجام داد و همه دانستند که پدر از آغاز پیش‌بینی خطرها را کرده و مانع بروز حادثه گشته است، دیگر او را محکوم نخواهند کرد. پسر هم که با اطمینان به پدرش، این عمل را انجام داده است. حال شاید در واقع، به یک پدر نتوان تا این اندازه اطمینان کرد و پسری نیز دست به چنین عملی نزند، اما ابراهیم به خداوند اعتماد کامل داشت و خداوند هم تنها موجودی است که قابلیت چنین اطمینانی را دارد.

۴-۲. چهره دین

این بخش سخت‌ترین مرحله این راه‌حل است، چون حتی اگر عملی غیراخلاقی در خارج محقق نشده باشد، باز می‌توان ایراد گرفت که این داستان چهره‌ای منفی از دین و دستورهای الهی به جای می‌گذارد، زیرا مطابق با مضمون آن می‌فهمیم که دستورهای خداوند از هر عملی مهم‌تر و واجب‌ترند و کسی حق ندارد به هیچ بهانه‌ای از آنها تخلفی کند، حتی اگر ظاهری کاملاً غیراخلاقی داشته باشند. در واقع، از این داستان می‌فهمیم که دستورهای الهی بر وظایف اخلاقی مقدم‌اند و گاهی با هم در تضاد هستند.

این همان نقطه خطای برداشت از داستان است، چون اگر خوب در داستان دقت کنیم، هرگز نباید برداشت کرد که دستورهای خداوند گاهی با اخلاق سازگاری ندارند و مقدم بر آن واقع می‌شوند، بلکه به عکس این داستان می‌فهماند که هر اندازه هم دلیل و مدرک بر غیراخلاقی بودن امر خداوند وجود داشته باشد، اگر از امر بودن خدا اطمینان حاصل شود، از این مسئله نباید هراسید که با عمل به واجب شرعی، وظیفه اخلاقی رعایت نمی‌شود، چون خداوند هرگز اجازه نخواهد داد عملی ناعادلانه انجام گیرد.

مطابق این داستان، ابراهیم به عدالت خداوند اطمینان می‌کند و در نهایت امر خداوند از امر ظالمانه جلوگیری می‌کند. پس چگونه از این داستان برداشت کنیم که گاهی عمل به





او امر الهی ناعادلانه خواهد بود؟ در واقع، داستان دقیقاً عکس این قضیه را به ما می‌فهماند. خداوند با گفتن این قضیه به ما می‌رساند که چندان بر علم و عقل خود متکی نباشید، چون قدرت و علم من پروردگار بر شما مقدم است و عدالت من مانع از این خواهد شد که به شما دستوری ناعادلانه یا غیر اخلاقی صادر کنم و بعد شما را واگذارم تا مرتکب آن اعمال شوید و نتایج آن دامن‌گیرتان گردد، بلکه هر جا اطمینان به امر خداوند حاصل کردید، بدان عمل کنید؛ نه بدان دلیل که امر خداوند از امور اخلاقی مهم‌تر است، بلکه به این سبب که همیشه امر خداوند در نهایت با وظیفه اخلاقی منطبق خواهد گشت. به بیان دیگر، خداوند از بندگانش اطمینان و ایمان کامل می‌خواهد که با وجود خدا و شریعت، از افتادن در هلاکت و ظلم نهراسند. افزون بر این، از آنها فرمان‌برداری کامل می‌خواهد، ولی نه به این شرط که حتی اگر با امور اخلاقی مخالف باشد، بلکه با این شرط که هرگز با امور اخلاقی مخالف نیست، باید فرمان‌بردار کامل باشند.

۳. پیوند داستان ابراهیم با اوامر امتحانی و عقلانیت دینی

این داستان هم روحیه بندگی و فرمان‌برداری و هم ایمان و اعتماد به دستورهای الهی را بالا می‌برد و اینکه آنها هرگز به عمل ظالمانه نخواهند انجامید. البته همچنان ایرادی باقی می‌ماند و آن اینکه شاید چنین چهره‌ای از دین کریه و غیر اخلاقی نباشد، اما می‌تواند به همان اندازه زیان‌بار و قابل سوء استفاده باشد، چون ما در تحلیل بالا به مخاطب دینی اعلام می‌کنیم عقل و تفکر خود را کنار بگذارید و به اخلاقی بودن اوامر خدا اعتماد کنید؛ یعنی اخلاق را به دین بازگردانده‌ایم ولی تعقل را از آن گرفته‌ایم. در نتیجه، دین‌دارانی مجنون خواهیم داشت که از هر گونه تفکر در مورد دستورهایی که بر آنها می‌شود سر باز می‌زنند و تنها در پی انجام دادن دستورها هستند. شاید در وحله اول مشکلی احساس نکنیم، اما چون در مقام عمل برداشت واحدی از دین و دستورهای الهی وجود ندارد، بلکه سلاقی مختلف در آن دخیل است و مدل‌های مختلفی از دستورها و موازین شرعی وجود دارد که برخی از آنها به شدت غیر اخلاقی و ناعادلانه‌اند، در چنین حالتی اگر مخاطبان بخواهند تعقل را کنار بگذارند، در عمل به همان ظلمی که نمی‌خواستیم کشیده می‌شوند، چون در مقام فهم اشتباه می‌کنند.

پس با این تحلیل روشن شد با گرفتن تعقل از دین، اخلاق را هم از آن گرفته‌ایم. البته

این دقیقاً همان حقیقتی است که در زندگی روزمره با آن روبه‌رو هستیم، چون مردم عادی معمولاً از تفکر در واجبات دینی باز می‌مانند و به گفته عالمان دینی اعتماد کامل دارند و گاه با وجود دستوری غیر اخلاقی به اسم دین، بسیاری از آن تبعیت می‌کنند. برای مثال، بنیادگرایانی که به اسم دین زنان و کودکان بی‌گناه را می‌کشند و گمان می‌کنند که خداوند به قتل مشرکان و کافران دستور داده است، در واقع هیچ کدام مطابق با برداشت کرکگور رفتار نمی‌کنند که بگویند در عین حال که می‌دانیم اعمالمان غیر اخلاقی است، ولی چون دستور خداوند است از آن اطاعت می‌کنیم، بلکه اکثرشان مطابق با تفسیر یادشده در این مقاله عمل می‌کنند؛ یعنی می‌گویند عقل ما نمی‌تواند اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن اعمال را تشخیص دهد و خداوند که از تمام شرایط و امور آگاه است، به یقین به‌هنگام صدور چنین دستوری متوجه این مسائل بوده است و هیچ‌گاه به ما دستوری ناعادلانه نداده است و به این ترتیب، خود را از عمل غیر اخلاقی مبری فرض می‌کنند. پس، همان‌گونه که روشن است این تفسیر در مقام عمل تفاوتی با تفسیر کرکگور نمی‌کند.

امروزه حتی عموم جامعه فقهی ما نیز چنین تفکری دارند و وقتی به حکم الله می‌رسند، دیگر در اخلاقی و غیر اخلاقی بودن آن چندان تفکر نمی‌کنند، بلکه هر حکمی که از نظام فقهی مورد اعتماد بیرون آید، بدون بررسی معقولانه نتیجه استنباط، مهر تأیید می‌خورد. از طرفی اگر بخواهیم همه چیز را با عقل خود بسنجیم، این ترس وجود دارد که به دلیل نبود آگاهی کافی و شهودهای عقلانی متفاوت، بدون دلیل حقیقی حکم واقعی خداوند کنار گذاشته شود. وقتی با چنین تفکری در خصوص تعقل فقهی بحث می‌شود، یکی از پرسش‌های مطرح همین است که چه‌بسا خداوند احکامی را مثل مورد ابراهیم به صورت امتحانی صادر کند و خودش مسئولیت آن را به عهده بگیرد؛ حال اگر ابراهیم می‌خواست حکم خدا را مثل ما با عقل خود بسنجد، در امتحان شکست می‌خورد. ما نیز اگر بخواهیم با عقل خود همه اوامر الهی را بسنجیم، شاید در مواردی کارساز باشد، اما گاهی در اوامر امتحانی شکست خواهیم خورد. در مقام پاسخ به این پرسش باید تمایزهای موقعیت ابراهیم با شرایط خودمان را بسنجیم. در واقع، باید اسلوب اوامر امتحانی را در شریعت بررسی کنیم تا متوجه میزان و شرایط آنها باشیم تا از سویی بتوانیم جلوی تعقل نابه‌جا را بگیریم و از سوی دیگر، از خطرهای حذف تعقل در احکام شرعی مصون مانیم. به همین دلیل، در ادامه تلاش می‌کنیم با بررسی مسئله ابراهیم، اسلوب اوامر امتحانی را دریابیم که آیا امکان تکرار



چنین اوامری برای ما نیز وجود دارد یا خیر؟ و آیا می‌توانیم به بهانه وجود اوامری مانند مورد ابراهیم از تعقل در اوامر الهی دوری کنیم؟

۴. ویژگی‌های امتحان ابراهیم

۴-۱. علت امتحان‌گیری از ابراهیم

در قرآن با چند ریشه لغوی (بلو، محن، فتن)^۱ درباره امتحانات الهی سخن گفته شده است. در برخی از آیات، به دلایل امتحان‌گیری از جمله: ارتقای درجه،^۲ بازگشت به ایمان و عمل صالح،^۳ صلوات و رحمت الهی،^۴ تشخیص صابران، مجاهدان و عالمان به خیر،^۵ مجازات کردن مردودان،^۶ گمراه و هدایت‌شدن اشاره شده است (اعراف: ۱۵۵).

در ادامه بررسی خواهد شد که کدام‌یک از این موارد در داستان ابراهیم وجود داشته است. بنابر آیه ۱۲۴ سوره بقره، شاید مهم‌ترین علت امتحان‌گیری از ابراهیم ارتقای درجه بوده است: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...» (و به یاد آور) هنگامی که ابراهیم را پروردگارش به اموری بیازمود، پس او همه را به نحو کامل

۱. از ریشه لغوی «بلو»، ۳۸ بار در ۳۵ آیه قرآن استفاده شده است: به صیغه‌های: ابتلاء (فجر: ۱۵-۱۶)، ابتلوا (نساء: ۶ این آیه به امتحان الهی مربوط نیست)؛ ابتلی (بقره: ۱۲۴)؛ ابْتَلَى (احزاب: ۱۱)؛ البلاء (صافات: ۱۰۶)؛ بلاء (انفال: ۱۷، بقره: ۴۹، اعراف: ۱۴۱، ابراهیم: ۶)؛ بلوا (دخان: ۳۳)؛ بلونا (قلم: ۱۷)؛ بلونا هم (قلم: ۱۷، اعراف: ۱۶۸)؛ تلوا (یونس: ۳۰)؛ این آیه به امتحان الهی مربوط نیست)؛ تبلی (طارق: ۹ این آیه به امتحان الهی مربوط نیست)؛ لتبلون (آل عمران: ۱۸۶)؛ لمبتلین (مؤمنون: ۳۰)؛ لتبلونکم (بقره: ۱۵۵، محمد: ۳۱)؛ لتبلوهم (کهف: ۷)؛ لتبتلی (آل عمران: ۱۵۴)؛ لتبتلیکم (آل عمران: ۱۵۲)؛ لیلوا (محمد: ۴)؛ لیلو کم (مائدة: ۴۸، انعام: ۱۶۵، هود: ۷، ملک: ۲)؛ لیلونکم (مائدة: ۹۴)؛ لیلونی (نمل: ۴۰)؛ لیلی (انفال: ۱۷)؛ متلبکم (بقره: ۲۴۹)؛ نتبلیه (انسان: ۲)؛ نلوا (محمد: ۳۱)؛ نلو کم (انبیاء: ۳۵)؛ نبلوهم (اعراف: ۱۶۳)؛ نیلو کم (نحل: ۹۲)؛ یبلی (طه: ۱۲۰ این صیغه ارتباطی به امتحان الهی ندارد). از ریشه «محن» ۲ بار در ۲ آیه قرآن استفاده شده است: به صیغه‌های: امتحن (حجرات: ۳)؛ فامتحنوهنّ (ممتحنه: ۱۰)؛ این آیه ارتباطی به امتحان الهی ندارد). از ریشه «فتن» ۶۰ بار در ۵۸ آیه قرآن استفاده شده است که از این تعداد تنها موارد ذیل به معنای آزمایش الهی به کار رفته است: فتنّا (عنکبوت: ۳، انعام: ۵۳، طه: ۸۵، ص: ۳۴، دخان: ۱۷)؛ فتاک (طه: ۴۰)؛ فتناه (ص: ۲۴)؛ فتننک (اعراف: ۱۵۵)؛ فتنتم (طه: ۹۰)؛ فتنّة (اسراء: ۶۰، انبیاء: ۳۵، حج: ۵۳، فرقان: ۲۰، قمر: ۲۷، مدثر: ۳۱)؛ فتنّة (بقره: ۱۰۲، انفال: ۲۸، انبیاء: ۱۱۱، حج: ۱۱، زمر: ۴۹، تغابن: ۱۵)؛ فتوناً (طه: ۴۰)؛ لفتنتم (طه: ۱۳۱، جن: ۱۷)؛ یفتنون (توبه: ۱۲۶، عنکبوت: ۲).

۲. بقره: ۱۲۴.

۳. اعراف: ۱۶۸.

۴. بقره: ۱۵۵-۱۵۷.

۵. محمد: ۳۱؛ کهف: ۷.

۶. مائدة: ۹۴.

انجام داد، پروردگارش گفت: همانا من تو را برای مردم امام و پیشوا کردم. بنا بر نظر مفسران شیعه (برای نمونه نک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۲۳) مطابق با این آیه خداوند پس از اینکه امتحان‌های سختی از جمله دستور به ذبح اسماعیل از ابراهیم گرفت، او را به مقام امامت رسانید؛ در حالی که پیش از آن نبوت را دارا بود. این نوعی ارتقای درجه ابراهیم به شمار می‌آید که در نتیجه سربلندی در امتحان‌های الهی بود.

هر چند به باقی موارد یاد شده به عنوان علل آزمایش الهی تصریح نشده است که علت امتحان ابراهیم باشد، اما بی‌شک برخی از آنها می‌توانند به عنوان علت امتحان ابراهیم در نظر گرفته شوند؛ مانند مورد صلوات و رحمت الهی قرار گرفتن که در آیات ذیل به آن اشاره شده است: «وَلَتَبْلُوَنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ؛ ... أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ»؛ بی‌گمان همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها، آزمایش می‌کنیم و بشارت ده به استقامت کنندگان ... این‌ها همان‌ها هستند که الطاف و رحمت خدا شامل حالشان شده و آنها هدایت‌یافتگان هستند (بقره: ۱۵۵-۱۵۷). مطابق با این آیات، پیروزی در امتحان الهی موجب وصول به رحمت و صلوات خداوند می‌گردد. در برخی تفسیرها، صلوات را به مدح و ثنا و رحمت را به نعمت معنا کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۳۳). این آیات عام هستند و هر کس را که در امتحان پیروز شود در برمی‌گیرند و بی‌شک مورد ذبح اسماعیل را هم شامل می‌شوند، چون ابراهیم در آن امتحان پیروز شد.

لزوم تشخیص صابران، مجاهدان و عاملان به خیر نیز می‌تواند دلیلی برای اخذ امتحان از ابراهیم باشد که در آیات ذیل به آن اشاره شده است: «وَلَتَبْلُوَنَكُمْ حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ»؛ ما همه شما را بی‌گمان می‌آزماییم تا معلوم شود از میان شما مجاهدان واقعی و صابران چه کسانی‌اند، و اخبار شما را بیازماییم! (محمد: ۳۱)؛ «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»؛ ما آنچه را روی زمین است، زینت آن قرار دادیم تا آنها را بیازماییم که کدامین آنها بهتر عمل می‌کنند (کهف: ۷). در این دو آیه مذکور تصریح شده است به اینکه آزمایش‌های الهی برای تشخیص صابران، مجاهدان و عاملان به خیر گرفته شده است.

همچنین یکی از دلایل امتحان‌گیری از ابراهیم می‌تواند هدایت او بعد از اتمام موفقیت‌آمیز امتحان باشد: «... إِنَّ هِيَ إِلَّا فَتْنَتُكَ تُصَلِّ بِهَا مِنْ تَشَاءَ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءَ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفُو لَنَا وَارْحَمْنَا



وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ: این جز آزمایش تو چیز دیگری نیست که هر که را بخواهی (و مستحق بدانی) به وسیله آن گمراه می سازی و هر که را بخواهی (و شایسته ببینی) هدایت می کنی. تو ولیّ مایی و ما را بیامرز، بر ما رحم کن که تو بهترین آمرزندگان (اعراف: ۱۵۵).

پرسشی که در اینجا مطرح می شود آن است که آیا ابراهیم بدون عوامل اختیاری و به اجبار هدایت می شود؟ از ظاهر آیه برمی آید که خداوند از روی جبر ابراهیم و مانند او را به هدایت یا گمراهی می کشاند، چون می فرماید «هر که را بخواهی گمراه یا هدایت می کنی». این فرضیه با اساس امتحان گیری در تضاد است، چون امتحان با اختیار معنا پیدا می کند. پس معنای این بیان قرآنی چیست؟ در پاسخ، در تفسیر المیزان آیه این گونه معنا شده است: «هلاک کردن همراهان من یکی از موارد امتحان عمومی توست که بندگان خود را با آن می آزمایی تا هر که گمراه شدنی است گمراه و هر که هدایت شدنی است هدایت شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۵۴). پس این ظرفیت درونی ابراهیم است که نهایت کارش را مشخص می کند و خداوند تنها با امتحان زمینه این امر را فراهم می سازد که هر کسی مانند ابراهیم قابلیت هدایت شدن را دارد، هدایت شده و هر کس قابلیت گمراهی دارد، گمراه گردد. این قابلیت نیز از افعال اختیاری پیشین ابراهیم به دست می آید.

اما پرسش مهم دیگری درباره علت امتحان گیری از ابراهیم وجود دارد و آن اینکه اگر خداوند عالم به غیب است و از پیش می داند که ابراهیم در امتحان پیروز خواهد شد، چرا او را به زحمت انداخته و وادار به چنین امتحان سختی کرده است؟ اگر ابراهیم زمینه هدایت شدن را داشت، خداوند می توانست بدون امتحان او را هدایت کند یا اگر هدف ارتقای درجه ابراهیم بود، بدون امتحان هم این امر امکان پذیر بود و لزومی که به امتحان گیری عملی نبود؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت علم خداوند بر احوال بندگان برای پاداش و عذاب آنها کافی نیست. تا زمانی که خود ابراهیم به خیر یا شرّ عمل نکند و در امتحان پیروز یا شکست نخورد، حجتی له یا علیه او وجود ندارد. در واقع، این از عدالت الهی دور است که ابراهیم را بدون عمل و تنها از روی علم ارتقای دهد یا هدایت کند، چون در آن صورت دیگر بندگان احتجاج می کردند که چرا ابراهیم را بدون دلیل پاداش دادی و ما را محروم ساختی. در واقع، عمل نوعی اتمام حجت بر بندگان است که در سایه امتحان محقق می گردد.

۲-۴. نوع امتحان ابراهیم

در شریعت، دو نوع اوامر امتحانی قابل تصور است: (۱) اوامر با غایت‌هایی غیر از امتحان؛ (۲) اوامر امتحانی صرف. در ادامه، پس از بررسی این دو نوع اوامر امتحانی، بررسی می‌کنیم که ذبح اسماعیل جزو کدام دسته می‌تواند باشد.

۴-۲-۱. اوامر با غایت‌هایی غیر از امتحان

در این نوع از اوامر امتحانی، خداوند امتحان را به وسیله اوامری می‌گیرد که هدف اصلی آنها امتحان و مصالح امتحانی نیست، بلکه به سبب مصلحت مشخصی مانند غایتی اخلاقی صادر شده‌اند، ولی از آن جهت که بنده برای انجام‌دادن آنها مجبور به زیر پا گذاشتن خواسته نفس اماره‌اش می‌باشد، باید سختی زیادی را متحمل شود تا بتواند از عهده عمل به آن تکلیف برآید. هر چند مصلحت اصلی چنین امری امتحان نیست، اما مشخص است که صدور آن می‌تواند بنده را امتحان کند، چون عمل به آن تکلیف کار ساده‌ای نبوده است و هر انسانی از عهده انجام‌دادن آن بر نمی‌آید. به نظر می‌رسد اکثر تکالیف شرعی از این قبیل اوامر باشند، چون اگر غیر از این باشد با هدف ارسال شریعت در تضاد می‌افتد. در ادامه مقاله در این باره توضیح داده خواهد شد.

امام سجاد : در عبارت زیر از صحیفه سجادیه به این گونه اوامر امتحانی اشاره دارد:

پس از آن ما را (به رفتار طبق احکام خود) فرمان داده تا طاعت و پیروی‌مان را بیازماید و نهی نموده تا شکر و سپاس‌گزاری‌مان را آزمایش نماید
(علی بن الحسین، ۱۳۷۶: ۳۷).

این عبارت به ظاهر به عموم امر و نهی‌های شرعی دلالت دارد، چون «فرمان دادن» یا «نهی کردن» به صورت مطلق آمده است و عموم اوامر الهی اگر برای امتحان و آزمایش به کار روند، از نوع اول می‌باشند، چون هدف اصلی از صدور آنها آزمایش نبوده است، بلکه برای مصالح دیگری صادر شده‌اند.^۱

۱. ممکن است به ذهن برسد که عبارت نقل شده از صحیفه سجادیه به نوع دوم از اوامر امتحانی همخوانی بیشتری دارد، چون در آن نوع از اوامر هدف اصلی از ارسال اوامر و نواهی، امتحان می‌باشد و در عبارت می‌خوانیم: «فرمان داده تا طاعت را بیازماید». پس اساس امر برای آزمایش بوده است. این شبهه در ادامه پاسخ داده خواهد شد، چون بیان می‌گردد که اوامر از نوع دوم بسیار محدودند؛ در حالی که از عبارت مذکور برمی‌آید که عموم اوامر شرعی برای آزمایش صادر شده‌اند. پس اینها همان اوامر نوع اول‌اند که غایت اصلی‌شان غیر از امتحان بوده است، ولی برای آزمایش نیز به کار می‌روند.



۴-۲-۲. اوامر امتحانی صرف

گاهی نیز خداوند با اوامری بندگان را امتحان می‌کند و آن اوامر تنها به جهت امتحان کردن آنها صادر می‌شود و هیچ‌گونه مصلحت دیگری در میان نیست. امر ذبح اسماعیل برای ابراهیم، از این گونه اوامر بود، چون اگر قرار بود مصلحت دیگری برای این امر باشد، خداوند جلوی انجام دادن آن را نمی‌گرفت. این امر نه تنها مصلحتی غیر از مصالح عمومی امتحان‌گیری نداشت، بلکه مفسده نیز به همراه داشت. از این‌رو، خداوند از وقوع آن جلوگیری کرد. گاهی نیز غیر از امتحان مصلحتی ثانوی برای امر وجود دارد که حاشیه‌ای بوده و هدف اصلی از ارسال امر نمی‌باشد. این گونه موارد نیز جزو این قسم از اوامر امتحانی به‌شمار می‌آیند.

به‌همراه هر دو نوع یادشده از اوامر، خداوند به‌منظور اخذ امتحان از بندگان، وضعیت خاصی را برای ایشان به‌وجود می‌آورد که در آن وضعیت عمل به بقای ایمان و عمل به اوامر شرعی برای بندگان سخت می‌گردد و بنده‌ای سرفراز از امتحان بیرون می‌آید که با وجود دشواری زیاد، ایمان و عمل صالح خود را حفظ کند و از اوامر تخطی نکند. این نوع امتحان گرفتن‌ها شاید برای تک‌تک انسان‌ها در موقعیت‌های مختلف رخ دهد. از جمله مصادیق مشهور وضعیت امتحانی، شرایطی است که برای ابراهیم نبی حاکم بود، چون غیر از اینکه نفس ذبح اسماعیل امری غیراخلاقی بود، ابراهیم، اسماعیل را بسیار دوست می‌داشت و امید داشت نسلش از طریق او ادامه یابد. در چنین شرایطی ذبح اسماعیل نه تنها کاری غیراخلاقی جلوه می‌کرد، بلکه امری بسیار دشوار و سخت بود. کرکگور در کتاب ترس و لرز این شرایط سخت را به‌خوبی شرح کرده است.

۴-۳. اسلوب اوامر امتحانی از نوع امتحان ابراهیم

در این مقاله قصد بیان اسلوب اوامر امتحانی از نوع دوم را داریم، چون ذبح اسماعیل از این نوع اوامر امتحانی بود. می‌خواهیم ببینیم ویژگی‌های امتحان ابراهیم چه بوده است و تا چه اندازه امکان تکرار آن برای ما وجود دارد. در ادامه به سه قانون کلی در ارسال اوامر امتحانی از نوع دوم اشاره خواهد شد که اسلوب اوامر امتحانی صرف را شکل می‌دهند:



۴-۳-۱. محدود بودن تعداد

تعداد اوامر امتحانی مانند مورد ابراهیم که تنها با هدف امتحان صادر شده‌اند و هیچ‌گونه فایده دیگری در صدورشان وجود نداشته است، باید بسیار محدود باشند تا آنجا که ما مصداق دیگری جز ذبح اسماعیل برای آن نداریم. مصادیق دیگری مانند وجوب پرداخت صدقه برای نجوا با پیامبر (مجادله: ۱۲-۱۳) وجود دارد که آن هم غیر از امتحان صرف، غایت‌ها و اهداف دیگری دارد (نک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳: ۱۳۹) که به سختی می‌توان آن را در نوع دوم اوامر امتحانی جای داد. علت محدود بودن اوامری مانند ذبح اسماعیل آن است که اگر خداوند بخواهد چنین اوامری به تعداد زیاد صادر کند، از اصل شریعت که به منظور هدایت بشر است باز می‌ماند. در آیات و روایت‌ها بارها به علل پیدایش دین و ارسال پیامبران اشاره شده است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین مقصود تشریح ادیان، هدایت^۱ بشریت به تکامل می‌باشد.^۲ نکته بسیار مهم اینکه هیچ‌گاه نگفته‌اند کل دین برای امتحان‌گیری از مردم فرستاده شده است. در واقع، اشاره به اوامر امتحانی در دین نیز بسیار نادر است و بنابراین، امتحان‌گیری فلسفه اصلی احکام نمی‌باشد. اگر خداوند می‌خواست اوامر را تنها به جهت آزمایشی ارسال کند، یعنی اوامری ارسال می‌کرد که مانند ذبح اسماعیل جز امتحان، انسان را به غایت مشخصی هدایت نمی‌کرد، در این صورت از هدف اصلی شریعت که هدایت بشری به تکامل است، باز می‌ماند و مردم به اموری مشغول می‌شدند که نتیجه خاصی را دربرندارد و در واقع تنها به کار عبث مشغول می‌شدند.

پیش‌تر به آیاتی اشاره شد که علت امتحان‌گیری از ابراهیم را ارتقای درجه و هدایت بیان می‌کردند، حال پرسش این است که آیا نیازی نیست که خداوند اوامری با غایتی غیر از امتحان ارسال کند تا هدایت صورت گیرد؟ یا اینکه با اوامر امتحانی صرف نیز هدایت صورت می‌گیرد.

در پاسخ باید گفت هدایت تعریفی مشخص دارد و آن حرکت به سمت غایت‌های اخلاقی یا ایمانی و... است که اسلوب عملی مشخصی را می‌طلبد، مثلاً نباید دروغ گفت،

۱. «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲).

۲. هدایت می‌تواند اخلاقی («إِنِّي بَعَثُ لَأَتَمَّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ»، نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱: ۱۸۷)، ایمانی یا از هر جنبه دیگری باشد که انسان را به کمال می‌رساند.

باید نماز خواند و دیگر افعال مشخصی که ما را هدایت می‌کند. حال امتحان وسیله‌ای است که ما به سمت آن اسلوب عملی حرکت کنیم، نه اینکه برعکس باشد؛ یعنی آن اعمال کنار گذاشته شوند و خود امتحان ما را به هدایت برسانند. البته به یقین در کنار مقاصد اصلی شریعت، امتحان هم صورت می‌گیرد، ولی نه با کمک اوامری که صرفاً برای امتحان نازل شده‌اند، بلکه به کمک اوامر نوع اول و ایجاد وضعیت‌های سخت امتحان صورت می‌گیرد. پس خداوند به صدور تعداد زیادی از اوامر امتحانی صرف نیازی ندارد، مگر در موارد خاصی که بخواهد از شخصی مثل ابراهیم چنان امتحان سختی بگیرد که به او امری به ظاهر غیراخلاقی و بدون غایت مشخص کند.

۲-۳-۴. خاص بودن مورد

بدین معنا که معمولاً اوامر امتحانی از نوع امتحان ابراهیم، تمام امت را در تمام زمان‌ها دربر نمی‌گیرد. ما نمونه دیگری نیافته‌ایم که امری در طول زمان زیاد نسل‌های متعددی را دربرگیرد و بعد معلوم شود کاملاً امتحانی بوده و هیچ‌گونه مصلحتی جز سنجش در کار نبوده است. همین که بیشتر اموری که ما به نام شریعت می‌شناسیم مدت‌ها مورد تمسک مردم بوده‌اند، به ما می‌فهماند که اگر این امور تنها برای امتحان صادر شده بودند، خداوند باید جلوی آنها را می‌گرفت. داستان ابراهیم نشان می‌دهد که خداوند حتی اجازه نمی‌دهد یک مورد غیراخلاقی به بهانه امتحان بنده صورت گیرد؛ حال چگونه امکان دارد امری را در طول سالیان با داشتن مفسده رها کند؟

چه‌بسا کسی ادعا کند اموری مانند مورد ابراهیم مفسده ندارند و مصلحت خاصی هم در پی آنها نیست، پس ایرادی ندارد که خداوند از ادامه این امور حتی اگر امتحانی صرف باشند، جلوگیری نکرده باشد. در پاسخ باید گفت مفسده داشتن تنها در قتل و مواردی شبیه آن نیست و همین که هزاران انسان سال‌ها درگیر انجام دادن عملی باشند که هیچ‌گونه مصلحتی نداشته باشد، خود مفسده‌ای بزرگ است.

۳-۳-۴. وجوب علم بندگان به صدور حکم

مهم‌ترین و آخرین شرطی که در اینجا برای اوامر امتحانی از نوع امتحان ابراهیم در نظر می‌گیریم، وجوب علم بندگان به صدور حکم است، چون معنا ندارد که وقتی شخص

اطمینان کامل به صدور حکم از سوی خدا نداشته باشد، او را با چنین امری امتحان کند، زیرا وی می‌توانست به بهانه تردید در حکم خدا بودن آن عمل را رها کند. پس تنها اموری قابلیت امتحان صرف را دارند که از صدور آنها از جانب خداوند اطمینان کافی داشته باشیم، نه در جایی که هنوز در صدور حکم شک داریم یا احتمال‌های دیگری می‌دهیم، به ویژه اینکه اگر برخی احتمال‌ها با حکم اخلاقی معقول مخالف باشد. چنانچه ابراهیم نیز چنین علمی داشت. در واقع، ابراهیم در کنار جهلش به چگونگی اخلاقی بودن ذبح اسماعیل، به دو مطلب علم داشت: یکی علم به عدالت و اخلاق خدا و دیگری علم یقینی به صدور حکم از طرف خدا؛ در حالی که ما وقتی با حکمی غیر اخلاقی روبه‌رو می‌شویم، در گام نخست دربارهٔ صدور آن از طرف خدا شک می‌کنیم.

با وجود این شرایط و در نظر گرفتن تعقل به‌عنوان یکی از شرط‌های تشخیص احکام الهی، دیگر جایی برای تضاد اخلاق معقولانه با دین باقی نمی‌ماند. شاید با تفسیری که گذشت، مورد ابراهیم وجهه غیر اخلاقی از دستور خداوند را پاک کرده باشد، اما سرایت دادن آن به عموم احکام شرعی نتایج مطلوبی را در پی نخواهد داشت.

باید دقت شود که در شرایط فعلی ما، اندک اتفاق می‌افتد که در صدور حکم خداوند یقینی مانند یقین ابراهیم پیدا کنیم؛ ما در اکثر موارد یقین کامل به وظیفه شرعی نداریم، بلکه ظن قوی و گاهی نیز ظن ضعیف داریم. دلیل چنین امری هم برداشت‌های متفاوتی است که از دین می‌شود. اگر ما بخواهیم برای هر برداشتی درصد کوچکی از احتمال صحت هم قائل شویم، نمی‌توانیم به حکم دست‌یافته خود مانند پیامبری که به او وحی یا الهام شده مطمئن باشیم. البته اگر پیامبر یا امام در جمع ما حضور داشتند، قضیه متفاوت می‌شد و ما به‌هنگام شک می‌توانستیم به آنها رجوع کنیم. شاید در آن حالت، تعقل چندان وجهی نداشت؛ هر چند حتی در آن فرض هم قرآن ما را به تدبّر و تعقل امر کرده است.

نتیجه‌گیری

به یقین در حالتی که اعتماد کامل به یافته‌های خود از شریعت نداریم و با انواع برداشت‌ها و تعبیرهای مختلف از دین روبه‌رو هستیم؛ به گونه‌ای که شخصی دین را مهر و محبت تمام می‌یابد و دیگری آن را بغض و کینه تفسیر می‌کند، باید احتیاط بیشتری داشته باشیم و راه احتیاط کنار گذاشتن تعقل نیست، بلکه رجوع به اصل دین است، چون خداوند این توان را



به ما داده است که بتوانیم در اکثر موارد حکم اخلاقی را دست کم نزدیک به واقع کشف کنیم. در همان مورد ذبح اسماعیل، اگر اطمینان کامل ابراهیم به صدور حکم نبود، به یقین در مقام عمل تردید می کرد، چون عقل او در وحله اول این کار را غیر اخلاقی تشخیص می داد. به همین دلیل، صبر می کند تا سه بار به او فرمان داده شود. از آنجایی که عقل ما در تشخیص مقاصد اصلی شریعت تا اندازه زیادی موفق عمل می کند، باید در تشخیص حکم الله از آن کمک بگیریم؛ یعنی وقتی حکمی از خدا مانند ذبح اسماعیل را مخالف با موازین اخلاقی و عقلی می یابیم، با خود نمی گوئیم پس خداوند غیر اخلاقی حکم صادر کرده است، بلکه در صدور واقعی حکم از طرف خدا شک می کنیم، چون اسلوب و ضابطه خداوند در اوامرش در نظر گرفتن اخلاق است؛ نه اینکه بگوئیم شاید حکمی امتحانی است، پس باید به آن عمل کنیم. ما ابراهیم نیستیم که از صدور حکم نسبت به خودمان اطمینان حاصل کنیم، زیرا حتی ابراهیم نیز در آغاز ابتدا در صدور حکم شک داشت. در شرایط فعلی پیامبری وجود ندارد که برای ما اطمینان از مقصود حکم حاصل گردد. با توجه به این مقدمات، شرایطی را برای اوامر امتحانی در نظر گرفتیم که با در نظر گرفتن آن شرایط به هنگام تعقل دینی از تخطی اوامر امتحانی در هراس نخواهیم بود، چون این شرایط به ما می فهماند امکان وجود اوامری مثل ذبح اسماعیل در مورد ما بسیار نادر است؛ پس باید توجه داشت که اوامر امتحانی صرف بسیار محدود، در مورد خاص و با علم بندگان به صدور حکم ارسال می گردد.

کتابنامه

۱. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: موسوی همدانی، سید محمدباقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴. _____ (۱۳۶۰)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: رضا ستوده، تهران: نشر فراهانی.
۵. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی (۱۳۷۶)، ترجمه و شرح: الصحيفة السجادية، محقق: عبدالرحیم افشاری زنجانی، تهران: نشر فقیه.
۶. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق.)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. قمی مشهدی، محمدین محمدرضا (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۸. کرکگور، سورن (۱۳۸۵)، ترس و لرز، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق.)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت.
11. Augustine, Saint (1948), *The City of God*, trans. Marcus Dods, New York: Hafner.
12. Aquinas, Thomas (1947), *Summa Theologica*, Translate: Fathers of the English Dominican Province, Benziger Bros.
13. Wainwright, William J. (2005), *Religion and Morality*, Ashgate, USA.