

نسبت حسن و قبح عقلی و شرعی در ذبح اسماعیل علیه السلام

علی برخورداری*

چکیده

در این پژوهش به کمک صورت‌بندی تعارض بین عقل و دین، محل تعارض تنقیح می‌شود. سپس با تبیین رویکردهای حسن و قبح عقلی و شرعی (نظریه امر الهی)، نسبت آنها در فرمان ذبح اسماعیل بررسی می‌شود. بنابر نظریه امر الهی، معرفت اخلاقی وابستگی حداکثری به دین دارد. وقتی این مبنا را بر ماجرای قربانی کردن اسماعیل علیه السلام تطبیق دهیم، دچار تراحمات اخلاقی می‌شویم که ناشی از تحکم و قرائت حداکثری از نظریه امر الهی است. پس به ناچار یا باید اخلاق را تعطیل کنیم یا از نظریه امر الهی، قرائت معتدل‌تری ارائه دهیم تا با اخلاق سازگار شود. هر کدام از این روش‌ها توفیق اندکی در حل تعارض بین دین و اخلاق پیدا می‌کنند؛ اما روش پایانی از همه موفق‌تر به نظر می‌رسد.

واژگان کلیدی

اخلاق، دین، نظریه امر الهی، حسن و قبح شرعی و عقلی، تعارض اخلاقی.

طرح مسئله

فلسفه اخلاق دو شاخه عمده: اخلاق هنجاری^۱ و فرااخلاق^۲ دارد. در حوزه اخلاق هنجاری برای بررسی معیار درستی یا نادرستی یک عمل ممکن است سه پاسخ متفاوت داده شود. معیار درستی و نادرستی افعال، یا حاصل درک مستقل و فارغ از هرگونه نتیجه است یا منوط به نتیجه است. در صورت اول،

barkhordari_ali@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۴

1. Normative ethics.

2. Meta ethics.

* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۲۰

رویکرد «وظیفه‌گرایی» در اخلاق شکل می‌گیرد و در حالت دوم، «غایت‌گرایی» پدید می‌آید که خود تقسیمات دیگری دارد؛ اما در پاسخ سوم، معیار درستی و نادرستی اعمال، اراده خداوند است و این یعنی «نظریه امر الهی»^۱.

بر طبق این نظریه، حسن و قبح افعال شرعی است، نه عقلی افعال آدمی، صرف‌نظر از امر و نهی الهی، به خودی خود، هیچ اقتضایی نسبت به خوبی و بدی ندارند. هم فهم معنای خوبی و بدی و هم بایستگی و نیابستگی افعال اختیاری انسان نیازمند ورود حکم الهی است؛ زیرا منبع و مصدر همه ارزش‌ها خداوند است. دروغ قبیح است، چون خداوند آن را تقبیح کرده است و اگر تحسین می‌کرد، خوب می‌شد و اگر به آن امر می‌کرد، کسی حق اعتراض نداشت. او می‌تواند و از او شایسته است دستور قتل نوجوانی را صادر کند؛ چون او مالکی قاهر و قادری بی‌حد است. پس افعال ذاتاً نه خوب‌اند و نه بد، نه خیرند و نه شر و محتوای این واژگان به مشیت، اراده و حکم خداوند وابسته است.

معترزه و امامیه در مقابل این نظریه معتقدند آنچه در شرع وارد شده، یا اخبار است یا انشا. اگر ما به راحتی می‌گوییم آنچه شارع فرمان داده، حسن و آنچه نهی کرده، قبیح است، این حکم مسبوق به یک پیش‌فرض است؛ یعنی از قبل بدانیم معیار حسن و قبح چیست تا احکام الهی را متصف به آن بنماییم. معیار حسن و قبح به اصطلاح کانتی پیشینی است. پس اخلاق مستقل است. با اعتقاد به استقلال اخلاق از دین، تعارض بین آنها شکل می‌گیرد. در نظریه امر الهی، تعارض بنیادی و جوهری بین دین و اخلاق صورت می‌گیرد؛ اما اگر خداوند را تعیین‌کننده اخلاق بدانیم، تعارض حداقلی می‌شود که اصطلاحاً به آن «تعارض هنجاری» می‌گویند. در چنین تعارضی، فاعل اخلاقی با التزام به احکام دینی باید دست به اعمالی بزند که صریحاً غیر اخلاقی است. این پژوهش تلاش می‌کند تا تعارض هنجاری را تبیین کند و راه حل آن را ارائه دهد.

اصطلاح‌شناسی تعارض و تزاحم

در علم اصول و اخلاق اسلامی، واژه‌های تعارض و تزاحم، کاربرد درستی دارند و هر کدام باب مستقلی به خود اختصاص داده‌اند؛ اما ظاهراً فقدان دانش اصولی در بین اندیشمندان غربی باعث شده تا در کلام و اخلاق مسیحی - یهودی، این دو واژه غالباً به جای هم استفاده شوند. بی‌دقتی در این نکته باعث پیچیده شدن حل تعارضات و تزاحمات اخلاقی و کلامی شده است.

به اعتقاد اصولیان، تعارض در مرحله جعل حکم اتفاق می‌افتد؛ بنابراین در قلمرو اختیار شارع است. (حسینی یزدی، ۱۳۹۵: ۴ / ۲) حکمت و علم مطلق خداوند، مانع از صدور دو حکم متعارضان می‌شود؛

1. Divine command theory.

زیرا رابطه متعارضان تکاذب است و رابطه تکاذب به این صورت است که اگر یکی صادق باشد، حتماً دیگری کاذب خواهد بود؛ یعنی دو امر متعارضان نمی‌توانند هر دو با هم صادق باشند.

مانند: هر حیوانی انسان است \neq هیچ حیوانی انسان نیست

همین طور در جای خود ثابت شده که حکم خداوند به متکاذبان تعلق نمی‌گیرد؛ اما تزامم در مرحله امتثال و در حیطة اختیار مکلف قرار دارد. بنابراین متزاحمان، تکلیف‌های مکلف در مقام امتثال هستند که جمع آنها برای مکلف ممکن نیست. (خمینی، ۱۴۱۸: ۳ / ۳۵۷)

- خداوند حکیم و عالم مطلق است و از حکیم، دو امر متعارض صادر نمی‌شود.

- هر تعارض، تعاند دو مدلول در مرحله جعل و تشریح است.

- از خداوند دو امر متعارض (اخلاقی) صادر نمی‌شود.

پس:

- از خداوند دو امر متعارض اخلاقی صادر نمی‌شود.

- هر فاعل اخلاقی، توان محدودی دارد.

پس:

- تعارض اخلاقی همان تزامم دو حکم اخلاقی بر فاعل اخلاقی است که قدرت انجام هم‌زمان هر دو را ندارد.

با این تبیین، تعارض در اصطلاح فلسفه اخلاق، همان تزامم اصولی است. بنابراین اصطلاح تعارض در اخلاق و اصول، اشتراک لفظی است. اکنون می‌توان تعارض اخلاقی را به این صورت تعریف کرد:

موقعیتی که فاعل اخلاقی هم‌زمان دو یا چند وظیفه اخلاقی دارد که هر کدام به تنهایی وظیفه اوست؛ ولی اتفاقاً و فقط به دلیل هم‌زمانی نمی‌تواند همه آنها را انجام دهد.^۱
(بوسلیکی، ۱۳۹۱: ۶۱)

اهمیت و ضرورت مسئله تعارض^۲

فصل ممیز انسان از سایر مخلوقات الهی، عاقل بودن اوست. همان خدایی که او را آفرید، به او عقل هم داد و اجازه استفاده و شیوه کاری آن را نیز بالفطره به او آموخت. یکی از ویژگی‌های عقلانیت خدادادی، سنجش و انتخاب است. برای عقل فرقی ندارد که موضوع عقلانیت چه باشد. ممکن است موضوع

۱. در اصول فقه از این موقعیت به تضاد میان دو واجب یاد می‌شود (حرمت - حرمت یا وجوب - وجوب) که مکلف از جمع بین آنها ناتوان است. (صدر، ۱۳۵۳: ق ۲ / ۲۳۵)

۲. برای رعایت اختصار، از این به بعد به جای تعبیر «تعارض بین اخلاق و دین» از واژه تعارض استفاده می‌شود.

سنجش، حکمی از احکام خالق خود باشد که این هیچ منافاتی با نسبت عقل و خالق ندارد. از جهتی این استقلال و عزت عقل نیز خدادادی است و باید از این ظرفیت نیز خوب استفاده کرد. به هر حال، تعارض اخلاقی محل تجلی عقلانیت انسان و آشکار شدن جوهره انسان‌ها است. (همان: ۲۴)

بنابراین در نسبت‌سنجی بین احکام اخلاقی و اوامر الهی:

- اگر ما به طور پیشینی و مستقل، از حسن و قبح اخلاقی افعال درک درست و روشنی نداشته باشیم، نمی‌توانیم اوامر خداوند را با آن محک، اخلاقی بدانیم.
 - اگر نتوانیم خداوند را متخلق بشماریم، همواره احتمال دارد خداوند ما را به خلاف اخلاق فرمان دهد و هرگز یقین به اخلاقی بودن اوامر خداوند حاصل نمی‌شود. (رحمتی، ۱۳۹۲: ۱۷۸)
- نتیجه آنکه:

- ما حسن و قبح ذاتی قواعد کلی اخلاق را بدون نیاز به ملاحظه چیزی جز دریافت عقل درک می‌کنیم.
- حسن و قبح قضایای بنیادی و اصول اخلاق (نه صدقشان) مستقل و پیشاپیش به وسیله عقل قابل درک است.

پس:

- معیاری برای تصدیق اخلاقی بودن یا نبودن دستورهای الهی داریم.

این معیار و محک باید از لحاظ منطقی بر دستورهای الهی تقدم داشته باشد تا بتوان این دستورها را با آن محک ارزیابی کرد.

این تعارض دارای پیشینه‌ای طولانی است. از امکان فرار سقراط از سوی شاگردان و اصل تأثیر دوگانه^۱ آکوئیناس در حل تعارض و مثال راست‌گویی به قاتل در اخلاق کانتی و نیز مثال دانش‌آموز فرانسوی در سارتر و وظایف اولیه راس و همچنین در حوزه اسلام، از بدو شکل‌گیری اصول فقه و اخلاق اسلامی و شعب کلامی امامیه، معتزله و اشاعره، این مسئله مورد توجه فیلسوفان اخلاق و متکلمان مسلمان و سایر ادیان بوده است. حتی در روان‌شناسی نیز این بحث مطرح شده است. امروزه تعارض اخلاقی قالب نو گرفته است و در حوزه اخلاق کاربردی^۲ به آن پرداخته می‌شود.

سطوح و صورت‌بندی تعارض

(الف) تعارض در حوزه مستقل اخلاق (بدون نسبت با دین)

تقسیم‌بندی تعارض از حیث آمر و مأمور اخلاقی به تعارض واقعی و تعارض مجازی (تزامم)؛ تعارض

1. Principle of double effect.
2. Applied ethics.

واقعی و اصولی در ناحیه امر اخلاقی است و تعارض مصطلح نیز در حوزه مأمور اخلاقی است. همان طور که گذشت، تعبیر درست درباره تعارض نوع دوم، تراحم است.

تقسیم‌بندی تعارض براساس فاعل اخلاقی: الف) اختلاف فاعل اخلاقی با دیگران در تشخیص وظیفه، ب) تعارض وظیفه اخلاقی با تمایلات درونی فاعل اخلاقی، ج) تعارض ناشی از تعدد وظایف و محدودیت توان فاعل اخلاقی. فقط قسمت سوم از زیرشاخه‌های تعارض اخلاقی به‌شمار می‌آید. (اتکینسون، ۱۳۷۰: ۳۱)

تقسیم‌بندی تعارض براساس معرفت‌شناسی: الف) نارسایی قواعد اخلاقی در دلالت (فاعل اخلاقی دچار شبهه مفهومی است)، ب) دلالت قواعد اخلاقی روشن است، اما فاعل اخلاقی در مصداق‌یابی دچار مشکل است (شبهه مصداقی) ج) هم دلالت قاعده روشن است و هم مصداق حکم؛ اما مصداق، تشکیکی و ذومراتب است. بنابراین فاعل اخلاقی در اولویت‌بندی دچار تعارض است.

تعارض براساس اندازه اختلاف طرفین مأمور به: الف) اختلاف طرفین حداقلی است که در این صورت تعارض چندان جدی و پایدار نیست، ب) تعارض حداکثری است، به طوری که فاعل توان ترجیح ندارد و تعارض واقعاً جلودار است.^۱

تقسیم دیگری از تعارض واقعی: الف) تعارض در مقام ثبوت و اثبات؛ یعنی طرفین تعارض مساوی‌اند و تقریباً هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارد، مانند تعارض در نجات یکی از دوقلوها،^۲ ب) تعارض در مقام اثبات؛ یکی از طرفین تعارض واقعاً ترجیح دارد؛ اما فاعل اخلاقی توان درک مرجوح را ندارد،^۳ مانند تعارض بین راست‌گویی به قاتل و حفظ جان مقتول.

صورت‌بندی تعارض براساس دامنه شمول: الف) تعارض اوامر اخلاقی در حوزه شخصی، ب) تعارض در حوزه حکومتی، ج) تعارض قواعد اخلاقی در سطح جهانی.

همه انواع تعارض‌های مذکور در حوزه درون اخلاق بود؛ اما تعارض احتمالی در نسبت‌سنجی قواعد اخلاقی و دینی باقی مانده که قاعدتاً تعارض مدنظر مقاله در این قسمت مطرح است.

ب) تعارض دین و اخلاق
در نسبت دین و اخلاق (از منظر وجودشناسی) با حصر عقلی چهار حالت وجود دارد: ۱. وابستگی دین به

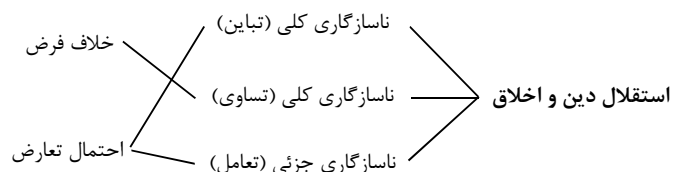
1. Fundamental conflict.

۲. به این نوع تعارض در اصطلاح علم اصول، تعارض تضادی می‌گویند.
۳. به این نوع تعارض در اصطلاح علم اصول که دو یا چند امر اخلاقی متضاد در مصداق واحدی وارد شوند، تعارض تواردی می‌گویند.

اخلاق^۱، وابستگی اخلاق به دین،^۲ وابستگی تقابلی: اخلاق به دین و متقابلاً دین به اخلاق (هویت واحد دین و اخلاق)^۳، استقلال هر کدام.^۴

در سه حالت اول، احتمال تعارض وجود ندارد یا دست‌کم ناچیز است؛ اما تعارض مدنظر در حالت چهارم متصور است که باز به حصر عقلی سه حالت قابل تصور است؛ یعنی با فرض استقلال کامل دین و اخلاق در نسبت بین آنها یا ناسازگاری کلی حاکم است (تباین) یا سازگاری کلی (تساوی)^۵ که این حالت خلاف فرض است و یا ناسازگاری جزئی وجود دارد (تعامل). با این مقدمه، فرض تعارض در حالت اول و سوم قابل تصور است.

ناسازگاری کلی (تباین) خلاف فرض



البته گزینه «وابستگی اخلاق به دین» اهمیت خاصی دارد که قبل از پرداختن به گزینه چهارم (استقلال) باید بررسی می‌شود.

وابستگی اخلاق به دین

متکلمان مسلمان اشعری با شدت و جدیت از این دیدگاه دفاع می‌کنند (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴ / ۲۸۲) و در بین متکلمان مسیحی و یهودی هم طرف‌دارانی دارد که به آنها خواهیم پرداخت. طبق این دیدگاه، دین از مجموع سه مؤلفه: عقاید، اخلاق و احکام تشکیل شده است. بنابراین رابطه منطقی دین و اخلاق از نوع عام و خاص مطلق است؛ به این ترتیب که دایره کوچک اخلاق در درون دایره بزرگ دین قرار دارد: اخلاق جزئی از دین است.

هر کلی شامل جزء است؛ اما عکس آن درست نیست.

۱. این نظر قائلان زیادی ندارد؛ اما آر. پی. بریت فیلسوف تجربه‌گرا و کارلایل این دیدگاه را مطرح کرده‌اند. (سید قریشی، ۱۳۸۱: ۱۰۷)

۲. تنها طرف‌دار این دیدگاه تئودر پارکرا است. (همان: ۱۳)

۳. در غرب انسان‌شناس‌هایی مثل تیلور، ناول، نوریس، پریکار و در بین برخی متفکران اخیر اسلامی به این نسبت اعتقاد دارند. (سید قریشی، ۱۳۸۱: ۱۲۴)

هر امر اخلاقی دینی هست؛ اما عکس آن درست نیست.

ممکن است برخی از اوامر دینی اخلاقی نباشند.

چون اساس اوامر اخلاقی در چارچوب مصلحت‌اندیشی عقلانیت بشری است و دایره آن کوچک‌تر از دایره مصالح شرعی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۷۳) بنابر اصل کوچک بودن دایره شمول خاص نسبت به عام، ممکن است شماری از اوامر اخلاقی، شمولیت مصالح اوامر الهی را نداشته باشند و از این جهت از دایره امر الهی خارج شوند. عده‌ای این حالت پیش‌آمده را تعارض امر الهی و اخلاقی می‌شمارند.

در مقابل، قائلان نظریه امر الهی^۱ معتقدند: خوب آن است که خداوند حکم می‌کند و بد نیز هر آن چیزی است که خدا از آن نهی کرده است. بنابراین اساس مفاهیم اخلاقی از نظر معرفتی و انگیزشی به دین وابسته است و تا اعتقاد به خداوند و امر و نهی او (وحی و نبوت) نباشد، مفهوم خوب و بد جان نمی‌گیرد. این نظر خیلی به اعتقاد خانم زاگزیسکی نزدیک است که می‌گوید: اخلاق تنها در صورتی که خدا وجود داشته باشد، الزام‌آور است. (Zagzebeski, 2005: 355). در این فرآیند، عقل فقط نقش کاشفیت و درک امر و نهی الهی را دارد و اما در تعیین حدود و ثغور آن سهمی ندارد؛ زیرا دامنه کاربرد عقل نسبت به دین محدود است:

- عقل بشر محدود است.

- خداوند عالم مطلق است. پس در توان و حق اوست که معنای خوب و بد را تعیین کند.

- معنابخشی به «خوب» و «بد» در حیطه امر الهی است و عقل بشر در این حوزه ورود ندارد تا بخواهد ارزیابی کند و در فرآیند سنجش تعارض شکل بگیرد.

- صرفاً با وجود یک طرف (خداوند) تعارض پا نمی‌گیرد.

- پس بنابر نظریه امر الهی، اصولاً و موضوعاً تعارض بین دین و اخلاق منتفی است.

آیت‌الله مصباح از رابطه دین و اخلاق با تأکید بر نظریه امر الهی، به رابطه اتحاد تعبیر کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۷۴) که ظاهراً تعبیر دقیقی نیست. چون اشاعره طبق بند ۴ و ۵ در معنابخشی به مفاهیم «خوب» و «بد» هیچ سهمی برای عقل قائل نیستند. بنابراین عقل در مقابل وحی حضور ندارد تا اتحاد معنا بگیرد. اتحاد یک مقوله طرفینی است و اینجا یک طرف بیشتر نداریم.

استقلال دین و اخلاق

پیش‌تر گفته شد که اگر دایره شمول اخلاق و دین بر هم منطبق نبود (استقلال)، سه حالت پیش می‌آید

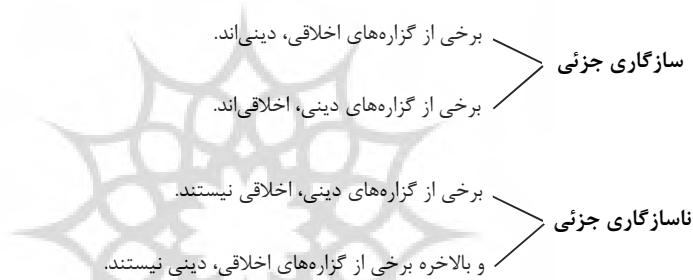
I. Divine command theory.

که یک حالت آن گذشت (سازگاری کلی)؛ اما دو حالت دیگر که احتمال تعارض در آنها جدی‌تر است، باقی ماند که در پی می‌آید:

الف) ناسازگاری کلی بین آموزه‌های دینی و احکام اخلاقی، بدون هیچ نقطه مشترکی اگر بین آنها نقاط مشترکی هم پیدا شد، کاملاً تصادفی و اتفاقی است، نه منطقی. (همان: ۱۷۲) البته تعارض حقیقی و بنیادی در این حوزه اتفاق می‌افتد. از جمله طرفداران این ناسازگاری می‌توان از نیچه (کاپلستون، ۱۳۶۷: ۷/ ۳۹۳) و راسل (راسل، ۱۳۷۳: ۱۰۴۴) و جمیز راشلز و اسمیت ناوول (Brian, 1982: 92, 105) نام برد.

ب) سازگاری و ناسازگاری جزئی

به این معنا که هر دو منطقاً هویتی مستقل دارند؛ اما در عین حال دارای اشتراکاتی هم هستند که این اشتراکات تصادفی نیست؛ زیرا معلول رابطه تأثیر و تأثیر و فعل و انفعال آنهاست. هر دو از جهاتی نیازمند همدیگرند و پذیرش برخی از گزاره‌های اخلاقی متوقف بر شماری از گزاره‌های دینی است و بالعکس.^۱ بنابراین:



بحث تعامل دین و اخلاق در دو گزاره اول متصور است که مباحث ذیل آنها را می‌توان با عناوین: نیازمندی‌های دین به اخلاق^۲ و نیازمندی‌های اخلاق به دین^۳ در کتب و مقالات فلسفه اخلاق پی گرفت. به‌طور خلاصه، تا اینجا دو حوزه تعارض بررسی شد: تعارض درونی بین آموزه‌های اخلاقی و تعارض

۱. از میان قائلان این نگرش در غرب می‌توان افرادی مانند کرکگور و در بین مسلمانان می‌توان اکثر متکلمان و فیلسوفان اخلاق شیعی را نام برد.

۲. برخی از سرفصل‌های نیازمندی دین به اخلاق عبارتند از: خداشناسی اخلاقی، خداپرستی اخلاقی، نیاز دین به اخلاق در اهداف و تبلیغ دین، معناداری گزاره‌های دینی با اخلاق.

۳. برخی از سرفصل‌های نیازمندی اخلاق به دین عبارتند از: وابستگی مفهومی اخلاق به دین، نیاز معرفت‌شناسی اخلاق به دین، تعیین حدود و اولویت ارزش‌های اخلاقی با دین، نیاز انگیزشی اخلاق به دین، ضمانت اجرایی احکام اخلاقی با دین، تعیین اهداف اخلاقی با دین.

ناشی از نسبت‌سنجی بین دین و اخلاق که در این مقاله حوزه دوم بررسی خواهد شد. در حوزه مدنظر نیز بندهای الف و بند ۳ و ۴ ذیل بند ب محمل تعارض‌اند که از آنها نیز دو قسمت اخیر با بررسی جزئی‌تر در داستان ذبح اسماعیل علیه السلام بررسی خواهد شد. البته ابتدا لازم است نظریه امر الهی دوباره واکاوی شود تا مباحث آینده، آسان‌تر سازماندهی و تبیین شود.

نظریه امر الهی

طبق نظریه امر الهی، نسبت بین دین و اخلاق عام و خاص مطلق است بنابراین ممکن است برخی از آموزه‌های دینی اخلاقی نباشند. این نظریه دو قرائت دارد:

الف) قرائت حداکثری: که عناصر امر الهی عبارتند از:

- حاکمیت مطلق از آن خداست؛ حتی در تعیین موازین اخلاقی.

- خداوند مختار و فعال مطلق است؛ هیچ‌چیز حتی قوانین اخلاقی او را محدود نمی‌کند.

- خداوند متعالی است و در راستای ملاحظات انسان‌ها عمل نمی‌کند.

پس خداوند تعیین‌کننده^۱ اخلاق است (اخلاق وابسته به دین است). تجلی حاکمیت خداوند در این حقیقت است که او همواره باید انجام شود آنچه را، تعیین می‌کند. حتی اگر آن کار اخلاقی نباشد.

(sagi, and statman, 1995: 117)

طبق این دیدگاه، ویژگی عام و قطعی اوامر الهی، شرعی بودن است، نه اخلاقی بودن و در موارد خاص ممکن است اخلاقی باشد؛ اما التزامی به رعایت موازین اخلاقی نیست.

با اضافه شدن یک بند دیگر (بند ۵)، مسئله تعارض تخصصاً منتفی می‌شود؛ زیرا عقل شأنتی جز

اطاعت مطلق ندارد.

بشر مخلوق خداوند است؛ پس وظیفه مطلق او اطاعت مطلق از خداوند است. بنابراین فاعل عاقل اخلاقی، طبق این نظریه در مقام امتثال و تعبد محض است، نه در مقام انتقاد و سنجش.

ب) قرائت معتدل‌تر و حداقلی از نظریه امر الهی؛ طبق این نظریه، اخلاق وابسته به دین نیست و

بنابراین خداوند تعیین‌کننده اخلاق نیست؛ بلکه آن را تحت‌الشعاع^۲ قرار می‌دهد. (Ibid) دامن شرع

تأحدودی جمع می‌شود و از این فراغت، عقلانیت ظهور و بروز پیدا می‌کند که به دنبال آن صورت

تعارض ظاهر می‌شود؛ زیرا حداقل پیش‌فرض تعارض، عدم وابستگی دین و اخلاق به یکدیگر است.

دلیل محدود شدن دامنه شرع بعداً معلوم خواهد شد؛ اما عجالتاً باید در نظر داشت که اوامر الهی

1. Determide.
2. Overried morality.

(وحی) یا هر منبع معرفتی دیگر - مانند تجربه و شهود - بدون عقل قابل دریافت و پردازش نیستند. حتی موجه و غیرموجه بودن آنها باید الزاماً با منطق عقل سازگار باشد. بنابراین یک پایه از حجیت و نفوذ منابع مذکور، عقل است؛ هرچند برخی مانند جان لاک و دکارت در این باره افراط کرده‌اند و سنخیت همه گزاره‌ها و حجیت همه آموزه‌ها - حتی وحی - را با اعتبار عقلی می‌سنجند و سخن وحی را تا آنجا که خردپسند باشد، مقبول می‌دانند. (ملکیان، ۱۳۸۱: ۱۴)

طبق آنچه بیان شد، می‌توان این دیدگاه را نظریه تعارض^۱ نامید. ادعا این نیست که خدا باید فرمان‌های غیر اخلاقی صادر کند (چنان که قرائت حداکثری می‌طلبید)؛ بلکه گاهی چنین است. پس در عین اعتقاد دینی و التزام شرعی ممکن است دست به اعمالی بزینم که صریحاً غیر اخلاقی است. از این نوع محدودیت بین اخلاق و دین، به تعارض هنجاری^۲ تعبیر شده است. (sagi and Statman, 1995: 118)

واضح است که تعارض هنجاری خیلی جدی‌تر و سخت‌تر از تعارض جوهری^۳ است؛ زیرا در تعارض جوهری میناها و بنیادها^۴ متفاوت است و مشخصاً می‌توان به یکی پای‌بند بود؛ اما در تعارض هنجاری فاعل اخلاقی با التزام به احکام دینی، باید دست به اعمالی بزند که صریحاً غیر اخلاقی‌اند.

تعارض هنجاری دین و اخلاق در ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام

تعارض هنجاری دین و اخلاق به متضاد بودن مقتضیات^۵ آنها برمی‌گردد. در مسائل دینی و الهیاتی، مسئله این است که از خدای کاملاً خوب (رحمن و رحیم) چگونه فرمان غیر اخلاقی صادر می‌شود؟ آیا ممکن است خدا با توجه به کمال اخلاقی‌اش، فرمانی غیر اخلاقی صادر کند و به پدری دستور دهد که پسرش را قربانی کند؟ (صافات / ۱۰۲؛ سفر پیدایش ۲۲ / ۳ - ۱)

در عقل عملی، مسئله توان محدود و تنگنای بشری مطرح است که توان انتخاب بین امر الهی (خلاف اخلاق) و تعهد اخلاقی را ندارد. مجدداً باید یادآوری کرد که دو مقام را نباید به‌جای هم اشتباه گرفت: در مقام اثباتی، دو قرائت از نظریه امر الهی داشتیم: قرائت حداکثری که دست خداوند در صدور فرمان مطلق است و حتی اخلاق او را محدود نمی‌کند که در این حالت تعارض اتفاق نمی‌افتد؛ اما در قرائت حداقلی از نظریه امر الهی خداوند نمی‌تواند و نباید فرمان غیر اخلاقی صادر کند. ^۶ حال به فرض اینکه فرمان غیر اخلاقی صادر شده، در این صورت تکلیف فاعل اخلاقی در مواجهه با این تعارض چیست؟

1. Conflict thesis.
2. Normative conflict.
3. Essential conflict.
4. Fundamental.
5. Demands.

۶ آیا این «توانستن خداوند» با ادعای «قدرت مطلق» خدا منافاتی ندارد؟ جواب این سؤال خواهد آمد.

تعارض مربوط به کنش‌گر^۱ اخلاقی است که با دو درخواست متعارض روبه‌رو است و اتفاقاً هر دو معتبرند. دلیل تعارض هم مشخص است؛ زیرا فاعل اخلاقی در جای خود با ادله، وجود خدای مهربان و رحیم را پذیرفته و انقیاد در برابر دستورات او را عاقلانه قبول کرده است. از طرف دیگر، هویت عقلانی اوامر غیر اخلاقی خداوند را نمی‌پذیرد.^۲

پس در همه انواع تعارض‌های متصور در نسبت دین و اخلاق نکته در اینجا است که فاعل اخلاقی می‌خواهد بین ایده «خوبی خدا»^۳ و فرمان غیر اخلاقی (صادر شده از او) جمع کند. دیدگاه قائلان تعارض در دو حوزه نظری و هرمنوتیکی قابل دسته‌بندی است و از تحلیل آنها سه نوع تعارض قابل استخراج است که عبارتند از:^۴

- ۱. تعارض واقعی
- ۲. تعارض احتمالی
- ۳. تعارض ظاهری — هرمنوتیکی

۱. تعارض واقعی

کرکگارد برجسته‌ترین نماینده این رویکرد است. او در کتاب *ترس و لرز* به تفصیل به این موضوع پرداخته است. وی از فرمان قربانی کردن اسماعیل از دو تعبیر جالب استفاده می‌کند:

الف) بیان اخلاقی کشتن اسماعیل: «ابراهیم! اسحاق^۵ را بکش».

ب) بیان مذهبی آن: ابراهیم اسحاق را قربانی کن. (kierkegaard, 1983: 30)

این تناقض کشنده، فرد را بی‌قرار و نگران می‌کند؛ زیرا کشتن اسماعیل و «قربانی کردن او» دو ساحت یک مقوله اخلاقی نیستند که با ارزش و رتبه‌بندی بالاتر و پائین‌تر قیاس شوند، بلکه طبق ادعای کرکگارد، دو مقوله جدا از هم و از دو ساحت جداگانه‌اند. بین ابراهیم ﷺ (شهبسوار ایمان) و قهرمانان تراژدی‌ها (مانند آگاممنون و پروتوس) نباید مقایسه شود؛ زیرا تفاوت آنها ماهوی است و قهرمان تراژدی هنوز در حوزه و سطح اخلاقی قرار دارد. بنابراین او مخیر است بین عمل اخلاقی والا و والاتر انتخاب کند؛ اما شرایط ابراهیم متفاوت است و او باید عمل خود را بین دو سطح از وجود انتخاب کند: یا سطح

1. Agent.

۲. مقصود از تعارض کنش‌گر این است که در عقل عملی او دچار تعارض است؛ اما منشأ تعارض او نیست؛ بلکه فرمان الهی است.

3. God's goodness.

۴. از این قسمت به بعد از کتاب آقای اوی ساجی بهره فراوان بردام.

۵. اکثر متکلمان و مفسران مسلمان، اسماعیل ﷺ را ذبیح می‌دانند؛ برخلاف متکلمان یهودی و مسیحی که آنها به ذبح

اسحاق معتقدند. (محمدعلی، ۱۹۸۲)

6. Existenc.

اخلاقی و یا سطح الهیاتی و دینی. با انتخاب دینی، اخلاق زیر پا گذاشته می‌شود و به تعبیر دقیق‌تر تعلیق^۱ می‌شود. (Ibid: 59)

طبق دیدگاه کرگارد، تنگنای ابراهیم نمونه‌ای از تعارض واقعی بین آموزه‌های دینی است: «اسماعیل را قربانی کن» و وظیفه اخلاقی او: «اسماعیل را بی‌جهت نکش». اینجا ظاهر تعارض در حوزه عقل عملی صرف است؛ اما بنای تعارض در حوزه الهیات و نبوت است:

- خداوند کامل مطلق و خوب مطلق است؛ پس دستورهای غیراخلاقی صادر نمی‌کند.

- کشتن اسماعیل بی‌جهت عملی غیراخلاقی است.

- خداوند به قربانی کردن اسماعیل امر کرده است.

- خدای خوب و اخلاقی، امر غیر اخلاقی (کشتن اسماعیل) صادر کرده است.

کرگارد با دیالکتیک «تعلیق هدفمند اخلاق»^۲ می‌خواهد بر این تناقض فائق شود: دو عنصر متعارض در سطح عقل عملی و الهیاتی در سیر دیالکتیکی با هم ترکیب و هر عنصر (تز) در عنصر بعدی (آنتی‌تز) حفظ و رفع^۳ می‌شود و نهایتاً هر دو عنصر در سنتز به کمال می‌رسند.

۱. تز (سطح اخلاق و عقل عملی): اسماعیل را نکش.

اما این مخالف امر خدای خوب است، که اطاعت مطلق او واجب است. پس باید اسماعیل را قربانی کرد. با «تصمیم» به قربانی کردن اسماعیل، «موقتاً» اخلاق کنار گذاشته می‌شود؛ اما رفع و انکار نمی‌شود.

۲. آنتی‌تز (سطح الهیاتی و دینی): اسماعیل را قربانی کن.

اینجا قصد ابراهیم جدی و عملی می‌شود؛ اما در عالم واقع اتفاق نمی‌افتد. در پایان با قربانی نشدن اسماعیل، حاکمیت مطلق خداوند رفع شد؛ اما انکار نشد؛ بلکه «موقتاً» کنار گذاشته شد و از طرف دیگر با عمل و قصد جدی ابراهیم، حاکمیت خداوند حفظ گشت.

۳. سنتز: بعد از رفع تکلیف از ابراهیم، هم اخلاق ظاهر می‌شود (کشته نشدن بی‌جهت اسماعیل) و هم خوبی خدا حفظ شد.

با این بیان، اخلاق برای همیشه انکار نمی‌شود؛ بلکه موقتاً تعلیق می‌گردد و سپس همه‌چیز به حالت عقل‌پسند بازمی‌گردد.

1. Suspense.

2. Purposeful suspension of ethics.

۳. مفهوم تعلیق اخلاقی: اصلاح رویکردی فراگیر از قرون وسطا و مدرن درباره رفتار غیراخلاقی بزرگان انجیل است. این بزرگان مخاطب احکام خاصی بودند که از زمره احکام الزام آور متداول نبود، بلکه متفاوت و خاص بود. فایده مفهوم تعلیق از اخلاق این بود که این دو عنصر متعارض را در سطح عقل عملی و الهیاتی با هم ترکیب می‌کند. (sagi and statman, 1995: 120)

4. Aufubben.

اشکال

با مفهوم و دیالکتیک تعلیق، شکاف بین دین و اخلاق پر نمی‌شود؛ زیرا استدلال کرگارد این بود که خداوند موقتاً اخلاق را کنار گذاشت و این «موقتی بودن عمل» با مفهوم خداوند ذاتاً و دائماً خوب و کاملاً اخلاقی منافات دارد:

- خدای ذاتاً و دائماً خوب و کاملاً اخلاقی به عمل x - که خطا است - حتی موقتاً دستور نمی‌دهد.
- خداوند به عمل x موقتاً دستور داده است.
- خدای ذاتاً خوب و «همیشه خوب» موقتاً خوب نیست؛ چون به عمل x دستور داده است.

پس:

- حفظ ایده خوبی خدا با قربانی کردن اسماعیل قابل جمع نیست.

۲. تعارض احتمالی

فیلیپ کوپین^۱ (در دیدگاه متقدم خود) از مخالفان تعارض واقعی بین دین و اخلاق است. او با تکیه بر مفهوم خوبی خدا مدعی است: اگر خدا یک ذات اخلاقی کامل، قادر مطلق و دانای کل است، قاعدتاً نباید دستورهای خلاف اخلاق صادر کند. بنابراین تمام دستورهای او باید به لحاظ اخلاقی درست باشد. از این رو اگر خدا به کسی فرمان کشتن فرد بی‌گناهی را بدهد، آنگاه او باید آن فرد را بکشد. (Quinn, 1981: 60)

کوپین ناسازگاری فرمان خداوند با اخلاق را این‌گونه حل کرد که: ما باید ادعا کنیم که «خدا آنچه فرمان داده را صادر نکرده است». یا برعکس؛ آن چه خدا فرمان داده غیر اخلاقی نیست. (sagi and Statman, 1995: 122)

طبق دیدگاه متقدم کوپین، تعارض واقعی بین دین و اخلاق غیر قابل تصور است؛ اما وی بعدها از این دیدگاه دست کشید و اقرار کرد حداقل برخی از اصول تعارض امکان‌پذیر است.

دیدگاه متأخر وی بر دو فرضیه استوار است: ۱. تنها ارزش‌های اخلاقی وجود ندارند؛ بلکه ارزش‌های دیگری هم هست. بنابراین حوزه اخلاق، حوزه ارزش‌ها را تهی نمی‌کند؛ ۲. مطالب دینی از حوزه ارزشی‌ای نشئت می‌گیرند که الزاماً و کاملاً با حوزه اخلاق مطابق نیست. در نتیجه تعارض دین و اخلاق در دو حوزه کاملاً مجزا و غیر قابل مقایسه است.

اگر سؤال شود آیا با قبول احتمال تعارض، «مفهوم خوبی خدا» نادیده گرفته نمی‌شود، پاسخ کوپین منفی است؛ زیرا با تفسیر جدید از «خوبی خدا» می‌توان آن را حفظ کرد. در تفسیر سنتی، خدا به این دلیل خوب بود که ذات اخلاقی کاملی دارد و در این تفسیر، خوبی خدا با خوبی اخلاقی یکی فرض شده است.

1. Quinn.

از نظر کوبین، این تفسیر دقیق نیست و جامعیت ندارد؛ زیرا برخی از ارزش‌ها را دربر نمی‌گیرد؛ چون دامنه ارزش‌های اخلاقی تا حدودی با حوزه ارزش‌های دینی هم‌پوشانی دارد. به عبارت دیگر، دایره ارزش‌های اخلاقی کوچک‌تر از دایره ارزش‌ها است. تفسیر نوین کوبین از خوبی خدا، تفسیر متافیزیکی است و خوبی خدا تا حدودی در کمال متافیزیکی او به معنای کامل، بی‌نیاز و منبع فیض تمام وجودها نهفته است. (Ibid: 205)

بنابر استدلال کوبین، به سبب فاصله نامحدود بین خدا و بشر، برخی از ابعاد خوبی خدا هیچ‌گاه از طریق آگاهی بشر درک نمی‌شود. با این حال می‌توان نتیجه گرفت که ویژگی «خوبی خدا» باید گسترده‌تر و فراتر از ابعاد اخلاقی، متافیزیکی، زیبایی‌شناسانه و ابعاد ناشناخته دیگری درک شود. با این بیان، بشر از درک ابعاد خوبی خدا عاجز است و فرمان‌های الهی تنها در چارچوب ملاحظات اخلاقی نمی‌گنجد؛ بلکه ریشه در دلایل گسترده‌تر و خارج از دایره اخلاق دارد. در نتیجه آموزه‌های دینی تعارضی با اخلاق ندارند.

اشکال

کوبین می‌تواند محتمل بودن تعارض را پاسخ دهد؛ اما در صورت وقوع تعارض واقعی، او هیچ توجیه و توضیحی ندارد.

۳. تعارض ظاهری (هرمنوتیکی)

در دو بخش قبلی با بروز تعارض، «مفهوم کمال اخلاقی خدا» غیر قابل دفاع می‌شد. اگر بخواهیم این اشکال پیش نیاید، باید «محتمل بودن تعارض» و «تعارض واقعی» بین دین و اخلاق را کنار بگذاریم؛ کاری که بسیاری از مفسران و متکلمان مسیحی - یهودی انجام داده‌اند. از این نتیجه‌گیری، مسئله هرمنوتیکی متولد می‌شود، نه مسئله نظری و فلسفی؛ زیرا اتکای ادیان بزرگ بر کتاب‌های مقدس است و برخی دستورالعمل‌های ظاهراً غیر اخلاقی موجود در آنها، نیاز به سازگاری با فرض خوبی خدا دارد. دستوری که پدر را امر به کشتن پسر می‌کند، باید به گونه‌ای تفسیر شود که با تعهدات اخلاقی و عقلانی سازگار شود. این کار را به دو روش می‌توان سامان داد:

الف) بگوییم خداوند هیچ‌گاه آنچه را به نظر می‌رسد، دستور نداده و «اسماعیل را بکش» نفس کلام خداوند نیست.

ب) «ابراهیم را قربانی کن» نفس فرمان الهی است؛ اما این با اخلاق در تضاد نیست.

دسته اول: خداوند فرمان‌های غیر اخلاقی صادر نمی‌کند.^۱
طبق این سنت، فرمان قربانی کردن نه از سوی خدا، که از طرف شیطان صادر شده است؛ همانند آنچه

۱. ادله نقلی قائلان این نظریه: ارمیا ۵: ۱۹؛ سفر پیدایش، ربه ۸: ۵۶؛ سفر پیدایش ۱۲: ۲۱؛ سفر تثنیه ۲۱: ۲۱ - ۱۸.

در کتاب پنجاهها و میدراش آمده که از آن به‌عنوان وسوسه‌ای برای ابراهیم ﷺ تعبیر کرده است. کانت، نماینده مهم این رویکرد در آثار فلسفی است. او در کتاب دین در محدوده‌ی عقل تنها می‌گوید: اگر امری به مثابه فرمان خدا و از طریق تجلی مستقیم وی صادر شود و به کلی خلاف اخلاق باشد، علی‌رغم صورت ظاهری نمی‌تواند منشأ خدایی داشته باشد. مانند صدور فرمان «کشتن پسر به دست پدر».

[پسری] که او می‌داند کاملاً بی‌گناه است. (Kant, 1960: 81 - 82)

طبق دیدگاه کانت در تعارض بین «اعتقاد بشر به صدور فرمان غیر اخلاقی از خداوند» و مفهوم «خداوند کاملاً اخلاقی» قطعاً اشکال در ناحیه اعتقاد بشر است، نه خداوند؛ زیرا خدا هیچ‌گاه فرمان غیر اخلاقی صادر نمی‌کند. خداوند مطابق با درک اخلاقی انسان عمل می‌کند و در صورت بروز تعارض باید درک بشری توجیه شود تا ناحیه قدس الهی منزه بماند؛ چون فرض بر تقدس اوست. در مثال حضرت ابراهیم نیز متون مقدس، سخن خدا را منتقل نمی‌کنند؛ بلکه «خطای تراژیک»^۱ بشر را بیان می‌کنند که اتفاقاً امکان‌پذیر هم هست؛ چون بشر به‌عنوان حامل و مفسر وحی الهی، فعالانه در آن دخیل است. (Ibid: 175)

مشکل بروز تعارض، از ناحیه تفسیر بشری است که اراده خدا را تعریف و شکل نامعقولی به آن می‌دهد. بنابراین فرمان: «اسماعیل را قربانی کن» نباید به‌معنای تحت‌اللفظی فهمیده شود؛ زیرا فرمان‌های دیگر کتاب مقدس - که کم هم نیستند - حاکی از فرمان‌های اخلاقی‌اند که دلالت بر عدالت، رحمانیت، رحیمیت خداوند دارند و به تعبیر «اصولی» باید معیارهای عام و خاص، ناسخ و منسوخ، حاکم و محکوم و ... را در تفسیر متون دینی لحاظ کرد. به عبارت دیگر باید محتوا^۲ را در شرایط و زمینه^۳ تفسیر کرد تا کلمه به کلمه یک گزاره با هدف گوینده آن همراستا شود.

اشکال

- خداوند خواسته و مطالبه‌ای دارد که در قالب «فرمان» بیان می‌کند.
- خداوند «نمی‌خواهد» یا «نمی‌تواند» خواسته‌اش را صریحاً بیان کند.
- بین خواست واقعی خداوند و تجلی زبانی او فاصله است و این فاصله را بشر به ناچار باید با پروسه پیچیده هرمنوتیکی پر کند.
- الف) پس خداوند قصد فریبکاری بشر را دارد (خلاف اخلاق).
- ب) پس خداوند ناتوان است (خلاف فرض خدای قادر مطلق).

1. Tragic mistake.
2. Context.
3. Context.

درحالی‌که در جای خود ثابت شده که خداوند ناتوان و فریبکار نیست، پس:

- باید تعارض را با اصلاح برداشت و دریافت بشر از این‌گونه اوامر الهی حل کرد؛ یعنی این اوامر کلام الهی‌اند؛ اما صورت ظاهری آنها حجت نیست. به عبارت دیگر، پیام این آیات در منطوق آنها نیست؛ بلکه در مفهوم آنهاست. تنها با مفهوم‌گیری از این دست آیات می‌توان از سه تالی فاسد قبلی (۲ و ۳ و ۴) فاصله گرفت.

دسته دوم: توجیه اخلاقی فرامین به ظاهر غیر اخلاقی

در این رویکرد - برخلاف رویکرد قبلی - منطوق فرمان‌های الهی حجت است؛ اما از نظر اخلاقی باید توجیه شوند. به عبارت دیگر خداوند واقعاً به «آنچه مؤمنین شنیده‌اند» امر کرده؛ اما برخلاف ظاهر اولیه، فرمان‌های او توجیه دیگری دارند. پس فرمان خدا به دنبال اصلی است که ظاهر فرمان غیراخلاقی درصدد تحقق آن است. در داستان ابراهیم علیه السلام نیز ممکن است هدف اصلی فرمان «اسماعیل را قربانی کن» راستی‌آزمایی و تعبد ابراهیم باشد. در واقع صورت باطنی فرمان این است: ابراهیم متعبد و وفادار باش. «وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى» (نجم / ۳۷) و «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ» (انبیاء / ۵۱) ویژگی اصلی این رویکرد و شاید بتوان گفت اشکال آن هم در این است که ماهیت مطلق و بی‌قید و شرط احکام اخلاقی نقض می‌شود؛ زیرا این‌گونه توجیه و تفسیر کردن، فرض را بر این می‌گذارد که کشتن بشر حتی کودک بی‌گناه به صورت مطلق ممنوع نیست؛ بلکه برای هدف خاصی که این فرمان ظاهراً به دنبال تحقق آن است، ایجاب می‌کند که فرض مطلق بودن برخی از اصول اخلاقی را کنار بگذاریم.

این نظریه خیلی شبیه دیدگاه ویلیام دیوید راس^۱ است. راس نیز تزامم اصول اخلاقی را ناشی از مطلق دانستن آنها می‌داند. بنابراین استثنا در نظر او مجاز است و وظایف در برداشت اولیه مطلق‌اند؛ اما در مقام عمل ممکن است دچار تزامم شوند؛ برای نمونه، حکم اخلاقی مطلق: «هرگز آدمی را نکش» تا زمانی معتبر است که مغلوب تکلیف دیگری که الزام‌آورتر است، نشده باشد. (Ross, 1930: 19 - 20)

تذکر این نکته شاید خالی از لطف نباشد که در تمام گونه‌های توجیهی و حلی مذکور، فرض اصلی این بود که نسبت و وضعیت اخلاقی بین انسان و خدا و نیز انسان - انسان فرقی ندارد؛ یعنی حق اخلاقی انسان و خداوند یکسان است و به همین جهت حکم اخلاقی نزد انسان و خدا یکی است. اما گونه دیگری نیز قابل تصور است که خداوند مافوق و فراتر از تمام مخلوقات است و بنابراین حق ویژه‌ای دارد. در این فرض ما تعارضی بین اخلاق و فرمان‌های الهی نمی‌بینیم؛ چون انسان حق ندارد که در مقابل حق الهی بایستد و تعارضی شکل بگیرد:

1. William David Ross.

- خداوند اسماعیل را آفریده است. پس مالک اوست.^۱

- هر مالکی می‌تواند هرگونه تصرفی را در ملک خود انجام دهد.

پس خداوند می‌تواند اسماعیل را - که مملوک اوست - قربانی کند و به تعبیر آکوئیناس^۲ کشتن اسماعیل ناعادلانه‌تر از مرگ اشخاص بی‌گناه در اثر علل طبیعی نیست.

بنابراین دیدگاه، قتل مربوط به زمانی است که بشری، بشر دیگر را می‌کشد (رابطه اخلاقی یکسان انسان - انسان)؛ اما زمانی که خداوند انسان را می‌کشد، نباید عنوان قتل اخلاقی بر آن اطلاق کرد؛ چون خداوند خودش به او جان بخشید و در این جان‌بخشی متأثر از حکم اخلاقی نبوده تا اکنون که جان‌ستانی می‌کند، پاسخ‌گوی اخلاق باشد. از طرف دیگر خداوند می‌تواند جان انسان‌ها را به هر وسیله‌ای بگیرد؛ چون همه ابزارها نیز در تملک اوست. پس در این جان‌ستانی فرقی بین بلایای طبیعی و دخالت انسانی (البته با امر الهی) نیست.

فرق این رویکرد با قبلی در آن است که در رویکرد قبلی، انسان ذاتاً مستقل از اطاعت فرمان خدا بود و با ادله عقلی متعهد به انجام آن بود. بنابراین در انجام و رد آن اختیار داشت؛ اما در این دیدگاه اخیر انسان مجبور است که اطاعت کند؛ چون او مملوک خدا است.

اشکال این نظریه روشن است؛ انسان مملوک خداست؛ اما تصرفات مالک باید عقل‌پسند باشد و هر نوع تصرفی درست نیست، مگر توجیه عقلی داشته باشد.

به نظر می‌رسد شاخه دوم تعارض ظاهری (هرمنوتیکی) کم‌اشکال‌تر از سایر نظریه‌ها باشد. از این‌رو برخی از توجیهات اخلاقی ذیل آن را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کنم:

توجیه کلامی، هرمنوتیکی و اخلاقی فرمان به ظاهر غیر اخلاقی ذبح اسماعیل

برای سنجش درستی و نادرستی هر حکمی باید جهات بسیاری را بررسی کنیم و جزء به جزء چیزهای مرتبط با آن عمل را بررسی کنیم. حتی نیازمندیم تا شناخت دقیقی از جهان داشته باشیم تا به فلسفه آن حکم نزدیک شویم. در واقع الزام حکم در مرحله انشا مبنی بر یک جهت است؛ اما در مقام عمل به جهات متعددی بستگی دارد. (Ross, 1935: 84)

ذبح اسماعیل منشأ برخی آداب و فرایض دینی در میان یهودیان شده است؛ به‌گونه‌ای که مراسم

۱. کالا شدن انسان، همان مفهومی است که کانت به شدت با آن مقابله کرد؛ بشر به‌خودی‌خود باید هدف تلقی شود، نه وسیله و کالا. (کانت، ۱۳۶۹: ۷۴)

2. Thomas Aquinas.

قربانی در معبد یهودیان یکی از مهم‌ترین فرایض دینی آنها به‌شمار می‌آید. به تعبیر هاستینگ، این عمل سبب ارتباط وحدت آحاد قوم و اتصال آنها به خداوند تلقی می‌شود. در عهد عتیق خداوند اغلب به‌عنوان نماینده برقراری ارتباط میان اولاد و فرزندان یا معبد اسرائیل است و این احتمال وجود دارد که قربانی کردن اساس همه آئین‌های قراردادی بین خدا و فرد یا افراد قرار گرفته باشد. (هاستینگ ...، بی تا: ۲۲۳)

فلسفه قربانی کردن اسماعیل، اثبات ایمان ابراهیم بود. خداوند ابراهیم را به کاری غیراخلاقی امر کرد تا از میان کشمکش اخلاق و ایمان، یکی را انتخاب کند و با انتخاب ابراهیم ایمان مستقر شد. (لی اندرسون، ۱۳۸۵: ۱۱۷ و ۱۶۳)

خداوند حضرت ابراهیم را به سخت‌ترین کار (ذبح تنها فرزندش در آن زمان) فرمان داد تا دیگران که از نسل او هستند، در اطاعت از خداوند اظهار ناتوانی و سختی نکنند و حجت بر آنها تمام شود؛ «و یجتنبوا ما نهام عنه و کل ما شرعه الله فی مقدورهم، و لیس فیہ صعوبه و مشقة تصل الی ما کلف به ابراهیم من ذبح و حیده بجانب رسالته الخطیره». (حدیدی طبر، ۱۴۰۱ م)

بعد از سال‌ها حضرت ابراهیم علیه السلام از خداوند فرزند خواست و خواسته او اجابت شد و بخشی از محبت او به فرزندش تعلق گرفت و در واقع قلب او دو شعبه شد (تعلقت شعبه من قلبه بحبته). از طرف دیگر خداوند او را خلیل خود قرار داد. (نساء / ۱۲۵) خلت مقام بزرگی است که توحید محبت محبوب را می‌طلبد؛ درحالی که با آمدن اسماعیل، قلب ابراهیم دوباره شده بود که می‌بایست با ذبح اسماعیل دوباره موحد شود: «فلما اخذ الولد شعبه من قلب الوالد جاءت غیر الخلة تنتزعها من قلب الخلیل، فأمره الجلیل سبحانه بذبح المحبوب». (محمدعلی، ۱۹۸۲)

نظیر همین کارکرد در حماسه‌ها و اسطوره‌ها دیده می‌شود. مفاهیم، آموزه‌ها و آداب زیادی از طریق اسطوره‌ها نسل به نسل و سینه به سینه منتقل می‌شود و همراه خود، آثار اخلاقی ویژه‌ای بر مخاطب می‌گذارد. از طرف دیگر، هسته داستان در تراژدی، فاجعه است؛ فاجعه‌ای که مرگ رنج‌بار قهرمان تراژدی را به دنبال دارد. بزرگ‌ترین خصیصه تراژدی، فرزندکشی یا پدرکشی است. (ذبیح‌نیا عمران، ۱۳۸۷) وقتی داستانی و اسطوره‌ای ماندگار شد، طبعاً تفسیرهای زیادی هم به تدریج در ذیل آن پدید می‌آید. این غنای فرهنگی، راز ماندگاری و تأثیرگذاری می‌خواهد که این راز همان تراژیک بودن آن است.

فلسفه ذبح اسماعیل، ابتلا و امتحان الهی بود و در امتحان نیز ممتحن در هر مرحله که مقصود از امتحان را مشاهده کند، می‌تواند امتحان را متوقف کند. آزمون حضرت ابراهیم و اسماعیل در قرآن خیلی زیباتر از عهدین آمده است؛ زیرا در قرآن خداوند به مأموریت دستور داده، نه ذبح و اگر حضرت ابراهیم می‌فرماید «در خواب دیدم که تو را قربانی می‌کنم» این تعبیر از خود اوست. تعبیر خداوند همان است که در

جواب اسماعیل آمده: «افعل ما تؤمر» و معلوم نیست امتحان تا مرحله ذبح برسد؛ چون می‌توانست بگوید «اذبحنی». پس شروع امتحان تا مرحله اراده و عمل واقعی ابراهیم کافی است؛ چون نشانه تعبد او معلوم شد: «ان الامر فيها كان امتحاناً يَكْفِي في امثاله تهيؤ المأمور للفعل و اشرافه عليه فحسب». (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۵۳) علامه طباطبایی روایت جالبی از توحید صدوق نقل می‌کند که بر اساس آن، خداوند دو نوع اراده و مشیّت دارد: اراده حتمی و مشیّت عزمی. در قسمت دوم، امر و نهی خداوند ظاهری است و اگر خلاف ظاهر آن عمل شود، منافاتی با اراده باطنی خداوند ندارد: «یا فتح ان لله ارادتين و مشيئتين، ارادة حتم، و ارادة عزم، ينهي و هو يشاء ذلك و يأمر و هو لا يشاء». (همان: ۱۵۵ - ۱۵۴)

خداوند در ذبح اسماعیل دو امر دارد: ۱. اسماعیل را ذبح کن، ۲. اسماعیل را ذبح نکن. دستور اول برای امتحان و ابتلای ابراهیم است (صافات / ۱۰۲) و دستور دوم بعد از اجرای خالصانه ابراهیم ﷺ که خداوند با احراز اخلاص و تعبد او دستور توقف می‌دهد. (صافات / ۱۰۴) در واقع امتحان حضرت ابراهیم بین دو امر بود: امر به ذبح از طرف خداوند خلیل و نهی از ذبح از خداوند جلیل که دستمزد ابن ابتلا است. (صادقی، ۱۳۸۰: ۱۸۹)

یکی از دلایل بروز تعارض بین دین و اخلاق - به طور کلی - و در داستان حضرت اسماعیل - به‌ویژه - به چگونگی نقل داستان در عهدین برمی‌گردد و این اشکال‌ها در نقل قرآنی دیده نمی‌شود. در عهدین موارد زیادی یافت می‌شود که دستور الهی، مخالف اخلاق و عقلانیت است، مانند: کشتن پسر لجوج و سرکش که به صرف عدم اطاعت والدین و می‌خوارگی باید سنگسار شود. (تثنیه، ۲۱: ۲۱ - ۱۸) همچنین به بنی اسرائیل دستور داده شد تا قوم کنعان را نابود کنند و عملیاتی‌ها را از بین ببرند و حتی تمام جنبندگان را نابود سازند. (یوشع ۱۱: ۱۵ - ۱۴) در سموئیل صریحاً به قتل مرد و زن و نوزاد و اطفال شیرخوار و عملیاتی‌ها اشاره شده است. (سموئیل ۱ و ۱۶: ۳) بنابراین دستور کشتن کودکان در کتاب مقدس چندان هم استثنایی نیست و به غیر از قربانی کردن اسحاق (اسماعیل) هم تعلق گرفته است. البته ممکن است این تناقضات به تقریرهای انسانی اناجیل مربوط باشد که قرآن کاملاً از اینها مبرا است. (بوکای، ۱۳۶۴: ۳۳۷)

در نقل داستان حضرت اسماعیل فرق‌های اساسی و لطیفی بین نقل قرآنی و کتاب مقدس وجود دارد. با توجه به آنچه بیان شد، مخاطب مسیحی - یهودی سابقه ذهنی از نمونه‌های اوامر غیراخلاقی از نقل کتاب مقدس دارد که این ذهنیت باعث شده داستان حضرت اسماعیل را تمام‌شده فرض کند و دستور قربانی کردن اسماعیل را همانند دیگر داستان‌ها غیر اخلاقی بداند. اگر اینجا بگوییم: خداوند عقلاً مرتکب خلاف اخلاق نشده - تا امر الهی را معارض با اخلاق بدانید، چون اسماعیل ذبح نشده و دستور

خداوند متحقق نشده است - مخاطب می‌تواند استدلال کند: درست است که دستور عمل نشده، اما نمونه‌های عملی شده آن هست. پس این هم در قباحه همان حکم بقیه را دارد.

تالی فاسد این ذهنیت و نتیجه‌گیری آن است که دیگر جایی برای توجیه اخلاقی نمی‌گذارد؛ اما در نقل قرآنی اولاً فرمان غیراخلاقی وجود ندارد و ثانیاً می‌فرماید: «يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ» (صافات / ۱۰۲) و با فعل مضارع می‌گوید: «دارم می‌بینم که شما را ذبح می‌کنم» و آنچه اتفاق افتاد همین حالت بود، نه کمتر و نه بیشتر: اسماعیل را خواباند و کارد کشید تا او را ذبح کند. ابراهیم حالت ذبح را دید، نه ذبح کردن را (به معنای ریخته شدن خون و جدا شدن سر) و به همین دلیل نگفت: انی رأیت فی المنام ذبحتک؛ (به صورت ماضی)؛ زیرا امر الهی باطناً به این حد از ذبح (مقدمات) بیشتر تعلق نگرفته بود. ابراهیم مأمور به مقدمات ذبح بود، نه اجرای تمام و کمال ذبح. پس از امر الهی به قربانی کردن اسماعیل نمی‌توان نتیجه سوء اخلاق گرفت؛ زیرا فلسفه فرمان الهی ابتلا و آزمون ابراهیم بود، (صافات / ۱۰۶) نه بیشتر و ابراهیم هم به همین اندازه به فرمان عمل کرد. به عبارت دیگر، ابراهیم مرتکب قتل انسان بی‌گناه نشد تا نتیجه تعارض از آن گرفته شود.

اشکال

فرض صدور حکم قتل انسان بی‌گناه (فارغ از تحقق یا عدم تحقق آن) از خداوند همیشه خوب و مهربان، قبیح است.

حکم به قتل انسان بی‌گناه

- چنان حکمی اگر اجرا شود، ظلم است.

اگر اجرا نشود، قبیح است؛ چون با خدای دائماً و ذاتاً خوب ناسازگار است.

فرض اول منتفی است؛ چون حکم عملی نشد. فرض دوم نیز متفی است؛ چون معتقدیم صدور فرمان، توجیه عقلانی دارد و اتفاقاً به دلیل خوبی خداوند صادر شده است. دلیل صدور فرمان، امتحان ابراهیم و اسماعیل بود و در ابتلا دو حقیقت نهفته است:

الف) ایجاد تحول درونی و ارتقای فرد. (صافات / ۱۱۰)

ب) آشکار شدن درون انسان و اثبات صداقت او. (آل عمران / ۱۵۴)

۱. برای آگاهی بیشتر از مقایسه نقل قرآنی و کتاب مقدس بنگرید به: «خردورزی در ماجرای ذبح فرزند توسط ابراهیم خلیل»، سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴.

امتحان و ابتلا، فلسفه عقلانی و علمی نیز دارد و اتفاقاً یکی از ابزارهای رشد اخلاقی به شمار می‌رود و در سیره عقلی امری پسندیده است. کسب فضایل اخلاقی تمرین و تکرار می‌خواهد و انسان‌ها در کوره سختی‌ها آبدیده می‌شوند و عزم و اراده آنها قوی می‌گردد.^۱

تا اینجا تعارض بین دین و اخلاق در ذبح اسماعیل چه در کلام مسیحی – یهودی و چه در کلام اشاعره، بدون حل باقی مانده و آنها نتوانسته‌اند بین قدرت مطلق خداوند و حدود اخلاقی، نسبت منطقی و عقلی برقرار کنند، حل شد؛ اما این سؤال بی‌پاسخ ماند که: آیا خداوند به‌عنوان قادر مطلق، فوق حقایق اخلاقی و حسن و قبح‌های ذاتی و عقلی قرار می‌گیرد یا اراده او به این حقایق محدود می‌شود و به آنها ملتزم است و به اصطلاح لاهیجی «اخلاق وجوب من الله» دارند؟ (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۴۸)

الف) اگر گفته شود (اشاعره): خداوند بر هر چیزی قادر است، حتی فرمان به قتل انسان بی‌گناه، (اشعری، ۱۳۸۹ ق: ۲۷۵؛ تفتازانی، ۱۳۷۰ ق: ۴/۱۰۱) این خلاف اخلاق است.

ب) اگر گفته شود (امامیه): خداوند ملتزم به حقایق اخلاقی است و قدرت او محدود به حدود اخلاق است، این نیز خلاف قدرت مطلق خداوند است.^۲

اشکال نخست وارد است؛ اما اشکال دوم توجیه منطقی و عقلی دارد. ما معتقدیم ذات و فعل خداوند با قواعد مسلم منطق و فلسفه هماهنگ است. برای نمونه اجتماع یا ارتفاع نقیضین محال است و این محال بودنش ذاتی اوست. پس قدرت خداوند به محال ذاتی تعلق نمی‌گیرد. (طوسی، ۱۳۵۹ ق: ۳۰۱)

این محدودیت قدرت خداوند نیست؛ بلکه شیئیت شیء به‌گونه‌ای است که توان این حکم را ندارد. مانند اینکه بخواهیم با نمک طعام آب تولید کنیم، مشروط بر اینکه فرمول هیچ‌کدام تغییر نکند.

H₂O = / NaCl

در اینجا ناتوانی از فاعل نیست؛ بلکه به اصطلاح فاعلیت فاعل تام است؛ اما قابلیت قابل محدود است. مطلق بودن قدرت خداوند منافاتی با همسانی و هماهنگی با حقایق سرمدی^۳ فلسفی، منطقی و اخلاقی ندارد. در واقع قدرت مطلق خداوند از نظر کمی تا جایی است که با حقایق مذکور تعارض پیدا نکند و به لحاظ کیفی، محدود به حدود اخلاقی است (رحمتی، ۱۳۹۲: ۱۴۴) پس قدرت مطلق خداوند، مستلزم نقض قواعد اخلاقی نیست و این محدودیت هم منافاتی با مطلق بودن او ندارد؛ زیرا بنابر توحید صفاتی، قدرت خداوند عین حکمت و کمال اوست. پس هر عمل یا دستوری که ناشی از نقص، ضعف و خلاف عقل (اخلاق) باشد، با کمال او سازگار نیست. هر عملی که در آن خیر نباشد،

۱. برای اطلاع بیشتر از فلسفه ابتلا و امتحان بنگرید به: حسین‌زاده، «ابتلا و آزمایش الهی»، مجله تخصصی کلام اسلامی، ۱۳۸۲.

۲. فاعل العدل لا یوصف بالقدره علی الظلم. ان الله لا یوصف بالقدره علی الشرور و المعاصی. (شهرستانی، ۱۳۷۸: ۵۴/۱)

3. Eternal truths.

مستلزم نقصان قدرت است، نه کمال آن: «القدره: هي كون الشيء مبدأ فاعلياً للفعل عن علم بكونه خيراً.» (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۴ / ۱۱۵۵) ذات خداوند کامل‌ترین ذوات است و از او جز فعل اصلاح صادر نمی‌شود. البته او بر غیر اصلاح نیز قادر است، اما به اقتضای حکمت و رحمتش انجام نمی‌دهد و محال است آن را انجام دهد.^۱ پس خداوند به قتل انسان بی‌گناه حکم نمی‌کند. در داستان حضرت اسماعیل نیز خداوند واقعاً و باطناً حکم به قربانی کردن اسماعیل نکرده است و بنابر آنچه گفته شد، نمی‌تواند چنین حکم کند.

اشکال

این توجیه از نظر معرفتی عقل را اقناع می‌کند؛ اما از نظر احساسی، در انسان هیچ احساسی را ایجاد نمی‌کند و هرچند این استدلال عقل‌پسند است، احساس‌برانگیز نیست؛ زیرا انسان از سه ساحت معرفتی، احساس و ارادی بهره‌مند است و برای اینکه ابراهیم از مرحله معرفتی به اراده برسد، نیاز به یک میانجی دیگری دارد تا این برزخ را پر کند. میان معرفت به خوبی و بدی افعال و التزام یا احتراز از آنها، فاصله زیادی وجود دارد که این خلأ را می‌توان با انگیزش اخلاقی^۲ پر کرد و به وسیله نیروهای انگیزشی، شخصی (ابراهیم) را از مرحله آگاهی و علم به ساحت عمل رساند که این مرحله میانی در استدلال کلامی مذکور مغفول مانده است.

جمع‌بندی

برای رسیدن به حقیقت، جز تفکر و شناخت و عشق راهی نیست و این عشق بدون شناخت به دست نمی‌آید. کسی که شناخت خوب و زیبایی ندارد، عاشق نیست و آن جاذبه‌ها و کشش‌هایی که در برخی برخوردها انسان را به سوی خود می‌کشند، عشق نیستند یا لاقبل برای شروع حرکت انسان خوبند؛ اما قانع شدن به آنها برای انسان کم است؛ چون تمام هستی با چنین پیوند و جاذبه‌ای درهم آمیخته حتی ذرات یک اتم با این نیرو به هم گره خورده است. این جاذبه‌ها را عشق نمی‌گویند؛ چرا که عشق محبت اختیاری و کشش آگاهانه است، نه یک جاذبه طبیعی؛ عشق انسان انتخاب اوست، نه غریزه او و نه جاذبه طبیعی. این عشق از شناخت مایه می‌گیرد و انسان می‌بیند و از بین محبوب‌ها انتخاب می‌کند:

۱. قال ابوالهذیل: ان الله يقدر على الظلم و الجور و الكذب و على ان يجور و يظلم و يكذب. فلم يفعل ذلك لحكمته و رحمته و محال ان يفعل شيئاً من ذلك. (اشعری، ۱۳۸۹: ۲ / ۲۳۲)

2. Moral motivation.

۱. فکر، معبودها و محبوب‌ها را می‌یابد و زمینه سنجش را فراهم می‌کند و عقل آنها را می‌سنجد و دل نیز بهترین را انتخاب می‌کند.

۲. این فکر است که زمینه سنجش را فراهم می‌کند و این سنجش است که کار عشق را آماده می‌سازد.

۳. عقل و عشق درگیری ندارند. پس تناقض در کجاست؟

میان عقل عاشق عاقلانه و عشق او تعارضی نیست؛ بلکه تضاد از آنجا برمی‌خیزد که ما عقل فارغ را با عشق عاشق می‌سنجیم. من عاقلانه و فارغ از عشق الهی می‌بینم که سر بریدن اسماعیل معقول نیست؛ اما ابراهیم کاملاً منطقی و عاقلانه اسماعیل و مرگ و خدا و بقا را سنجیده و اسماعیل را در بهترین راه به جریان انداخته است. پس ابراهیم با تعارض مواجه نیست؛ چون این حکم عقل است که: مهم را فدای مهم‌تر و ارجح را بر راجح و قبیح را بر اقبیح تقدیم کن. (سبحانی، ۱۳۷۰: ۸۸) ابراهیم به مهم‌تر رسیده و در این دید، دیگر تناقضی نیست. تناقض میان دید ما و عشق ابراهیم است. برای ما هنوز اسماعیل‌هایمان برایم مهم‌تر هستند. و این است که همه چیز را فدای او می‌کنیم و به سبب همین نکته کار ابراهیم را نمی‌فهمیم.

هنگامی که عشقی بزرگ‌تر دل را بگیرد، عشق‌های کوچک‌تر نردبان آن خواهند بود. با همین توضیح می‌توانیم راز فداکاری‌هایی را که در تاریخ آمده و به افسانه می‌ماند، کشف کنیم و حقیقت آن واقعیت‌ها را بیابیم که چگونه ابراهیم از اسماعیل خود می‌گذرد. ابراهیم به مهم‌تر از اسماعیل رسیده و حتی به نزدیک‌تر از خود به خود، رسیده و این است که به دستور عقل خود، مهم را فدای مهم‌تر می‌کند؛ گرچه عقل دیگران به این مهم‌تر نرسیده باشد. او می‌بیند که اسماعیل او در کنار یک آوار و با یک ضربه از سم اسبی به مرگ می‌رسد و جانش را می‌بازد. ابراهیم می‌خواهد این جان از دست‌رفته را به دست بیاورد و در راهی و در جهتی آن را به کار گیرد که متناسب با ارزش و قیمت انسان باشد. ابراهیم می‌خواهد به رشد برسد و اسماعیل‌ها را به رشد برساند (انبیاء / ۵۱) و با همین استدلال، خودش اسماعیل را می‌بندد و کارد می‌کشد و هنگامی که می‌بیند رگ‌ها بریده نمی‌شوند و خون بیرون نمی‌ریزد، سخت خشمگین می‌شود و کارد را بر زمین می‌کوبد. اگر همین کار را نمی‌کرد، در امتحان باخته بود که عشق و سنجشی نبوده و فقط حرفی در میان بوده و سخنی.

اما خدای ابراهیم نمی‌خواهد اسماعیل‌ها کشته شوند. او می‌خواهد ابراهیم‌ها آزاد شوند و رشد کنند و به قرب و رضوان دست بیابند. ابراهیم کارش را تمام کرده بود و به آزادی رسیده بود حتی اعمال مقدمه هستند و اگر کسی مقدمه را انجام دهد و به این آزادی نرسد، کاری نکرده است. اگر کسی اسماعیل را بکشد و اسیر این کشتن و این آزادی باشد، کاری نکرده و او در هر حال در اسارت است.

نتیجه

حکم همه افعال حسن و قبیح، شرعی و سماعی نیست و عقل نیز فی‌نفسه اقتضای تحسین و تقبیح دارد. اگر تعارضی بین حسن و قبح شرعی و عقلی پیش آمد، مانند آنچه در داستان ذبح اسماعیل رخ داد، بهترین روش حل این تعارض، جمع بین عقل و نقل است؛ زیرا هم عقل مؤید به تأیید شرع است و هم شارع از نظر عقل متصف به حکمت و کمال مطلق است.

پس هر دو حکم عقل (اخلاق) و شرع بر صواب است. البته ممکن است گاهی مقدمات حکم عقلی درست نباشد که در این پژوهش، توجیهاات عقلی و کلامی متعددی برای اقناع عقل بیان شد. عقلانی‌ترین و احساس‌برانگیزترین جواب حلی، روش «عقل عاشق» است.

هرچند ممکن است به این روش هم خدشه وارد شود، به لحاظ علمی و عقلی، وقتی نظریه‌ای مجموعه گسترده‌ای از حقایق را درست توجیه می‌کند، با اندک موارد نقض نباید از پذیرش آن سر باز زد؛ زیرا منطقاً تا زمانی که شواهد بیشتری بر ضد آن گردآوری نشده، هنوز این نظریه بر جای خود باقی است. پس نظریه عدم تعارض بین دین و اخلاق در ذبح اسماعیل، طبق توجیهاات گذشته بر جای خود استوار است و خداوند فرمان خلاف عقل صادر نکرده است؛ چون او عاقل‌ترین عاقلان است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اتکینسون، آر. اف.، ۱۳۷۰، فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی‌نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۴. اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۳۸۹ ق، مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین، ج ۱ و ۲، قاهره، النهضة المصرية، ج ۲.
۵. بوسلیکی، حسن، ۱۳۹۱، تعارض اخلاقی و دانش اصول فقه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۶. بوکای، مورس، ۱۳۶۴، مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح‌الله دبیر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ ق، شرح المقاصد، ج ۴، قم، شریف رضی.
۸. حدیدی طبر، مصطفی، ۱۴۰۱ م، الذبیح و فداؤه و الاضحیة و حکمها، منبر الاسلام، العدد ۱۲، ص ۵۹.
۹. حسین‌زاده، علی محمد، بهروز و محمدرضا، ۱۳۸۲، «ابتلا و آزمایش الهی»، مجله تخصصی کلام اسلامی، ش ۴۶، ص ۱۶۰ - ۱۴۲.

۱۰. حسینی یزدی، سید مرتضی، ۱۳۹۵ ق، *عناية الاصول*، ج ۴، قم، فیروزآبادی.
۱۱. خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸، *تحریرات فی الاصول*، ج ۳، قم، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۱۲. ذبیح نیاعمران، آسیه، ۱۳۸۷، «تراژدی فرزند کشی در اساطیر ایران و پدر کشی در اساطیر یونان»، *نامه پارسی*، ش ۴۷ - ۴۶، ص ۹۷.
۱۳. راسل، براتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریا بندری، تهران، کتاب پرواز، ج ۶.
۱۴. رحمتی، انشاءاله، ۱۳۹۲، *کیمیای خرد*، تهران، سوفیا، ج ۱.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *حسن و قبح عقلی*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۴، *خردورزی در ماجرای ذبح فرزند توسط ابراهیم خلیل*، انجمن معارف اسلامی، ش ۲، ص ۸۲ - ۶۹.
۱۷. سید قریشی، ماریه، ۱۳۸۱، *دین و اخلاق*، قم، بضعة الرسول.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۷۸ ق، *ملل و نحل*، ج ۱، قاهره، بی تا.
۱۹. صادقی، محمد، ۱۳۸۰، *الفرقان فی تفسیر القرآن و السنة*، ج ۲۳ - ۲۲، قم، دار التفسیر.
۲۰. صدر، سید محمدباقر، ۱۳۵۳ ق، *دروس فی علم الاصول*، قم، النشر الاسلامی، الحلقة الثانية.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۳، *نهاية الحكمة*، ج ۴، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۷، قم، مؤسسه نشر الاسلامی.
۲۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۵۹ ق، *تلخیص المحصل*، تهران، بی تا.
۲۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۷، *تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه*، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی سروش.
۲۵. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعة اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
۲۶. گلن، ویلیام و هنری مرتن، ۱۳۷۹، *کتب المهد العتیق*، ج ۱، ترجمه فاضل خان همدانی، تهران، اساطیر.
۲۷. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح و تحقیق زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۸. لی اندرسون، سوزان، ۱۳۸۵، *فلسفه کیرکگورد*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
۲۹. محمدعلی، موسی، ۱۹۸۲، «قصه الذبح و الذبیح»، *الجدید*، العدد ۲۵۸، ص ۲۲ - ۱۸.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۳۱. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، *سیری در سپهر جان*، تهران، نگاه معاصر، چ ۱.
۳۲. هاستینگ، بی‌تا، *دایرةالمعارف دین*، ج ۱۴، بی‌جا.
33. Brian davies, 1982, *An Interoduction to the Philosophy of Religion*, Oxford and New York, Oxford University Press.
34. Kant,immanuel, 1960, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, New York, Harper & Row.
35. Kierkegaard, Soren, 1983, *Fear and Trembling*, Ed. and Trans. by Howard E. & Edna H., hong, Princeton, Princeton university press.
36. Quinn, Phillip L, 1981, "Religious Obedience and Moral Autonomy", in Helm 1981, pp 49 - 66.
37. Ross W. D, 1930, *The Right and the Good*, Oxford University Press.
38. _____, 1935, *Foundation of Ethics*, Oxford Clarendon Press.
39. Sagi, Avi and Statman , Daniel, 1995, *Religion and Morality*, Translated from Hebrew by Batya Stein, editions Rodapi B. V, Amsterdam - Atlanta, printed in the Netherlands.
40. Zagzebski, Linda, 2005, "Morality and Religion", in wainwright William J, (eds), *The Oxford Hakdbook of Philosophy of Religion*, Oxford university press.

