

بررسی تطبیقی مبانی عقلی «ذبح فرزند ابراهیم» در الهیات مسیحی و الهیات اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۹/۰۲

سیدمهدی رحمتی

چکیده

ابراهیم به عنوان سلف صالح مشترک میان ادیان ابراهیمی، از جایگاهی ویژه در سنت دینی یهودیت، مسیحیت و اسلام برخوردار است. این در حالی است که به اعتقاد اندیشمندان معاصر تفسیر وقایع و حوادث زندگانی ایشان در بین مسیحیت و اسلام منشا اختلافات فکری زیادی گردیده است که مروری بر تفسیر داستان‌های زندگانی وی در قرآن و کتاب مقدس شاهدهی بر این مسئله می‌باشد. در این میان ماجرای امر الهی به ذبح فرزند ابراهیم از محوری ترین مسائل اختلافی بین اندیشمندان و مفسران بوده است. این نوشتار به دنبال آن است تا با بازخوانی برداشت‌های مختلفی که با استناد بر قرآن و کتاب مقدس از این واقعه صورت گرفته است با نگرش تطبیقی به بیان وجوه شباهت و تفاوت مبانی عقلی ذبح فرزند ابراهیم از منظر الهیات اسلامی و مسیحی بپردازد.

واژه‌های کلیدی: ذبح اسماعیل، ذبح اسحاق، اخلاق دینی، الهیات اسلامی، الهیات مسیحی.

مقدمه

جنبه اخلاقی و عقلانی آزمون ابراهیم در ماجرای ذبح فرزندش اسماعیل را از ابعاد مختلفی می‌توان بررسی کرد. در این میان دیدگاه‌های عقل‌گرایی افراطی و ایمان‌گرایی، به تنهایی نمی‌توانند برداشت درستی از این ماجرا داشته باشند و هرکدام از ادیان الهی نیز، طبق مبانی خود، به نحوی اقدام به این عمل ابراهیم پرداخته‌اند، از یک سو طرفداران عقل‌گرایی این ماجرا را ناهماهنگ با داده‌های عقلانی دیده و در برابر آن به شدت موضع‌گیری می‌کنند و از سویی دیگر ایمان‌گرایان نیز عقل و ایمان را در تعارض و تضاد با دین می‌بینند و ایمان را ترجیح می‌دهند. رویکرد انتقادی نیز با گذار از ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی زمینه‌فکری مناسبی را برای ورود به ایده عقل‌گرایی معتدل مهیا می‌سازد و در نهایت، تنها رویکرد عقل‌گرایی معتدل است که می‌تواند عدم تعارض عقل و ایمان را در این ماجرا اثبات کرده و غیراخلاقی نبودن عمل ابراهیم را ثابت کند. بنابراین دیدگاه، بندگی و تسلیم محض بودن ابراهیم و فرزندش اسماعیل عین عقل و اخلاق است، چراکه هر دو به گواه تاریخ، به حد و حدود داشتن عقل و ناتوانی آن در شناخت کامل حقایق هستی واقف‌اند و میدانند که حقیقت این فرمان الهی از محدوده ادراک عقلی آنان فراتر است. از این رو از سر تدبیر و آگاهی، تسلیم امر الهی شده جهت اجابت امر محبوب که از جان گرانقدرتر و از هر امر مقدسی مقدستر است از خود و داشته‌های خود می‌گذرند تا این سرسپردگی را به اوج رسانده و صدق خود را در وادی بندگی عیان گردانند.

یکی از حوادث و پدیده‌های مطرح شده در تاریخ ادیان ابراهیمی داستان «ذبح اسماعیل» است. از یک سو، مراجعه به متون مقدس یهودیت و مسیحیت گواه آن است که خداوند حضرت ابراهیم علیه السلام را به ذبح حضرت اسحاق علیه السلام دستور دارد (سفر پیدایش، ۲۲، ۱، ۱۷) و از این رو حضرت اسحاق علیه السلام به «ذبیح الله»

معروف گشت. البته دقت در متن تورات گواه آن است که هنگام گزارش این حادثه از تعبیر «فرزند یگانه» استفاده شده است. (سفر پیدایش، ۲۲، ۱، ۱۶) و با توجه به این که به گواه تورات، حضرت اسحاق علیه السلام بعد از حضرت اسماعیل علیه السلام به دنیا آمده است، لاجرم «ذبح اله» حضرت اسماعیل علیه السلام است؛ نه حضرت اسحاق علیه السلام. بنابراین نوعی «تناقض» در تعبیر تورات در این زمینه به چشم می خورد. افزون بر این بر اساس تعالیم یهودیت، «فرزند ذکور نخست» از جایگاه والایی برخوردار است و باید کاملاً در خدمت به دین قرار گیرد. این اصل درباره فرزند ذکور نخست حضرت ابراهیم علیه السلام که همان اسماعیل علیه السلام باشد، بیش تر صادق است تا فرزند دوم او؛ یعنی اسحاق علیه السلام. اما به هر حال اصل پیدایش این حادثه از منظر دین یهودیت و دین مسیحیت مسلم است. از سوی دیگر، با مراجعه به تعالیم اسلامی، بنابر صریح آیات قرآن کریم، به حضرت ابراهیم علیه السلام در رؤیای صادقه به ذبح فرزند خویش؛ حضرت اسماعیل علیه السلام دستور داده شد: «يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ (سوره صافات، آیه ۱۰۲) بر اساس برخی روایات اسلامی، این رؤیای صادقه، سه مرتبه برای حضرت ابراهیم علیه السلام تکرار شد. (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۶، ص ۱۰۱) به باور برخی از مفسران اسلامی، گویا پس از مشاهده این رؤیای صادقه، هم چنان در قلب حضرت ابراهیم علیه السلام درباره حقیقت این مسئله تردیدهایی وجود داشته است که خداوند با ارسال وحی صریح، حضرت ابراهیم علیه السلام را به انجام این امر دستور داده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۳۴۶) به هر حال اصل وقوع این پدیده امری مسلم است.

کیفیت داستان ذبح حضرت اسحاق در الهیات مسیحی

کتاب مقدس

عهد قدیم برای ابراهیم به ترتیب یک پسر از هاجر به نام اسماعیل یک پسر از سارا به نام اسحاق و ۶ پسر از قطوره به نامهای: زمران، یقشان، مدان، مدیان، یشباک و شوعا گزارش می کند. پسران قطوره ریشه طایفه‌هایی از عرب را پدید می آورند و به

گزارش بخش‌هایی از تلمود ابراهیم راز دست یافتن به هنرهای غیر الهی را به آنان می‌آموزد با این همه آنان در ادیان ابراهیمی هرگز به اندازه‌ی اسماعیل و اسحاق اهمیت نمی‌یابند. ابراهیم آنان را پیش از مرگش روانه‌ی زندگی‌های خود می‌کند و هنگام خاکسپاری اش تنها اسماعیل و اسحاق در کنار پیکر او هستند.

به گزارش عهد قدیم اسماعیل نخستین پسر ابراهیم و فرزند او از هاجر است هرچند می‌توان زاده شدن او را دستاورد ایمان سارا به وعده الهی و از خودگذشتگی او برای تحقق آن به شمار آورد نام او را فرشته الهی برمی‌گزیند عهد قدیم از وعده خدا به ابراهیم و هاجر برای برکت یافتن اسماعیل سخن به میان می‌آورد و او را پایه گذار نژادی بزرگ و پدر ۱۲ فرمانروا می‌خواند. ابراهیم تا پیش از زاده شدن اسحاق اسماعیل را فرزند نوید داده شده به خود می‌پندارد و پس از دریافت فرمان الهی برای ختنه نمودن مردان او را در ۱۳ سالگی مختون می‌سازد.

داستان قربانی یکی از برجسته‌ترین بخش‌های زندگی پسران ابراهیم است این داستان در آیات ۱ تا ۱۹ از باب بیست و دوم کتاب پیدایش می‌آید و از آن روی در ادیان ابراهیمی برجستگی ویژه‌ای دارد که بالاترین اندازه ایمان در دل یک انسان را به نمایش می‌گذارد.

در این گزارش دستور الهی به ابراهیم این است که اسحاق باید در راه قربانی شود ابراهیم می‌پذیرد و قربانگاه و قربانی را آماده می‌سازد اما سرانجام فرشته خدا او را از ریختن خون اسحاق باز می‌دارد و در پایان کوچی را به جای اسحاق قربانی می‌کند. اینجاست که فرشته‌های الهی دوباره بانک برمی‌دارد و پیمان خدا با ابراهیم برای برکت یافتن او و فرزندانش و فراوانی و پیروزی ایشان را یاد آوری می‌کند.

زین پس در عهد قدیم قربانی کردن پسر نخستین کاری ناروا به شمار می‌رود و برای همیشه بر می‌افتد. این داستان در دین یهود جایگاه بسیار بالایی دارد سیلون آن را نخستین کوشش بشر برای براندازی رسم پلید نخست زاده کشی می‌داند و دانشمندان

یهود آن را نمایش دهنده ایمان و برگزیدگی الهی یهودیان و ضامن آمرزیده شدن گناهان آنان از سوی خدا به شمار می‌آورند عهد جدید نیز این داستان را نشانه اوج ایمان ابراهیم می‌داند؛ اما دستگاه اندیشه‌ی مسیحی از اینها فراتر می‌رود برخی از پدران نخستین کلیسا مانند کلمنت و ترتولیان آن را پیش نمونه جان باختن عیسی بر صلیب می‌پندارند.

سایر منابع دینی مسیحیت

موضوع قربانی در طول قرن‌ها مورد بحث و تفسیرهای متعددی از سوی عالمان قرار گرفته است. دیدگاه منحصر به فرد آنها این بوده که ابراهیم آگاهانه و مشتاقانه مرگ اسحاق را پیشکش کرد؛ از این رو جمع بسیاری از مفسران کتاب مقدس ماجرای ذبح فرزند ابراهیم را به مثابه‌ی آزمون الهی برای سنجش میزان وفاداری و فرمانبرداری ابراهیم نسبت به خداوند تفسیر نموده‌اند.

حکیم و عارف یهودی مناخم مندل اشنیرسون در باب نظریه آزمون می‌گوید: در بادی نظر چنین به نظر می‌رسد که آزمون الهی در ماجرای ذبح متوجه اسحاق است زیرا اوست که باید جاننش را برای تقدس بخشیدن به نام الهی پیشکش نماید. در حالی که تورات ابراهیم را موضوع آزمون خدا دانسته است دلیل این امر این است که گرچه تقدیم کردن جان خویش به درگاه الهی ثوابی عظیم دارد اما در تاریخ سنت یهود افراد بسیاری را می‌توان یافت که به مقام شهادت در راه خدا نائل گردیده‌اند. جان فشانی برای خدا حتی در میان طبقات عادی جامعه یهودی نیز رواج داشته است از این رو نمی‌توان چنین کار آسانی را وسیله‌ی آزمون شخصیت بزرگی همچون اسحاق در نظر گرفت که از آبای قوم یهود بوده و به ارابه‌ی خدا تشبیه شده است.

بنابراین در ماجرای ذبح اسحاق کسی که در حقیقت مورد آزمون قرار گرفته است حضرت ابراهیم بوده است این آزمون سنجش ایمان اوست تا آشکار شود که تا چه اندازه به سخنان خدا اعتماد دارد آیا در کلام خدا تردیدی به دل راه خواهد داد به

گزارش کتاب (سفر پیدایش)، خدا به ابراهیم وعده داده بود که ذریه تو از اسحاق خوانده خواهد شد بر اساس این سخن قوم یهود از نسل اسحاق ظهور خواهند کرد در حالی که اسحاق در زمان صدور فرمان ذبح مجرد بوده و فرزندی نداشت تا نسل او سلسله‌ی ابراهیم را تداوم بخشد از این رو انتظار می‌رفت ابراهیم آنگاه که فرمان خدا درباره ذبح اسحاق را می‌شنود در وعده‌ای خدا تردید کند و پای‌های ایمانش متزلزل گردد به خصوص با توجه به این حقیقت که خدا تغییر ناپذیر است بدین ترتیب ذهن و خواسته او نیز تغییر ناپذیر خواهد بود؛ از این منظر ایمان راسخ ابراهیم وی را سخت معتقد ساخته بود که اگر کشتن فرزند خواسته‌ی خدا است این خواسته به یقین بر حق است و هیچ تردیدی در آن راه ندارد. شاهد این امر این است که طبق کتاب مقدس، ابراهیم در انجام مأموریت خود هیچ تردیدی نداشت وی همه چیز را برای سفر به کوه موریا مهیا کرد اساساً تردید برای او ناشایست بود. وی از آزمایشی بزرگ سربلند بیرون آمد که حتی برای کسی که در مرتبه و مقام معنوی وی نیز بوده باشد آزمونی بسیار مهمی به شمار می‌رود.

تبیین عقلی ذبح اسحاق در الهیات مسیحی

دیدگاه سورن کرگور

کرگور داستان ابراهیم را بیش از هر کتاب دیگری در کتاب (ترس و لرز) توصیف نموده است. او چهار روایت از داستان ابراهیم بیان می‌کند که در هر یک به ابعاد خاصی از قضیه ذبح پرداخته است.

کرگور معتقد است، سه مرحله در زندگی انسان وجود دارد: مرحله زیبایی شناختی، مرحله اخلاقی و مرحله دینی. کرگور مدعی است که این مرحله‌ها با هم جمع نمی‌شوند.

در زندگی زیبایی شناختی شخص صرف نظر از دیگران تنها به دنبال لذت و منافع خویش است. اما در این مرحله وقتی انسان به ترس و ناامیدی مبتلا گردد؛ لاجرم به مرحله بعدی که مرحله اخلاقی است وارد می‌شود. در سپهر اخلاقی، قانون‌های اخلاقی که کلی هستند بر زندگی انسان حاکم می‌شود و مردان و زنان در یک صف بر طبق آن قانون‌ها به تکالیف شخصی و اجتماعی خود عمل می‌کنند؛ اما آنها نیز در نهایت می‌فهمند که این قانون‌ها هم نمی‌تواند خواست و امیال آنها را برآورده سازند. بنابراین مجبور می‌شوند جهت رسیدن به سعادت و آرامش وارد مرحله دینی شوند، در این مرحله تنها خداست که می‌تواند انسان اخلاقی را وارد زندگی دینی کند. انسان دینی از گناه دوری می‌جوید ابراهیم چنین انسانی است.

بنابراین (ترس و لرز) کرکگور حاوی این پیام است که وقتی تکلیف اخلاقی در مقابل اراده‌ی الهی قرار می‌گیرد شخص باید همیشه از اراده الهی اطاعت کند؛ در نتیجه ابراهیم اخلاق را که دارای قوانین عام عقلانی است، با ایمان اصیل به خدا به تعلیق در می‌آورد و در تنهایی خویش از مرزهای عقل و عقلانیت رایج اخلاقی فراتر می‌رود، کما اینکه که کرکگور صراحتاً می‌گوید؛ سرگذشت ابراهیم در برگیرنده‌ی تعلیق غایت شناختی امر اخلاقی است، او به مثابه فرد از کلی فراتر رفته است. (کیرکگور، بی تا، ص ۷۵)

از نظر کرکگور آن لحظه که ابراهیم کاردش را به قصد قربانی کردن اسحاق برمی‌دارد از منظر اخلاقی عملی شنیع و تنفر آمیز است. اما از منظر دینی این عمل قربانی در راه خدا نامیده می‌شود. عمل ابراهیم در بردارنده پارادوکسی سرنوشت ساز است چرا که از طرفی او اسحاق را به عنوان ثمره زندگی خویش که از نهایت وجود دوست دارد و این دوست داشتن با کشتن او در تضاد و تناقض است؛ از جانب دیگر ابراهیم در نهایت ایمان به خالق خود دوست دارد او را بدون شک و تردید اجرا کند.

در این لحظه عقل جانب اخلاق را می‌گیرد و ابراهیم را به انجام عمل غیر اخلاقی متهم می‌کند؛ اما ایمان او عمل او را توجیه می‌کند و در نهایت او را رستگار می‌سازد.

بنابراین حل این تناقض این چنین است که خدا به ابراهیم قول داده است که قوم کنعان را از طریق اسحاق نجات خواهد داد. کرکگور می‌گویند نه تنها ایمان ابراهیم سبب کشتن اسحاق نشد بلکه ابراهیم با ایمان به خدا اسحاق را به دست آورد و سبب نجات قوم کنعان نیز گردید. (کیرکگور، بی‌تا، ص ۷۵)

چیستی اخلاق و حقوق

«اخلاق» جزو نادر واژگانی است که در دیدگاه عالمان و فلاسفه‌ی شرق و غرب از جایگاه والایی برخوردار است. اندیشمندان متناسب با جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خاصی، به بحث درباره‌ی اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق پرداخته‌اند.

واژه اخلاق بر وزن افعال، جمع خُلُق (بر وزن افق) یا خُلُق (بر وزن قفل) می‌باشد که به معنای خلیقه یعنی طبیعت انسان یا به معنای سجیه و خوی، سیرت و باطن نیز آمده است. به عبارت دیگر، خُلُق را صورت باطن و تصویر درونی و صفات مخصوص آن دانسته‌اند که در برابر خَلْق و شکل ظاهری انسان قرار دارد، چنانکه در حدیثی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ آمده است:

«خدایا همانطور که خلقت و صورتم را زیبا کردی رفتار و اخلاقم را زیبا نما»

بعضی این واژه را به ملکات و صفات پایدار و راسخ اطلاق نموده‌اند؛ بنابراین کسی را می‌توان دارای خلق شجاعت، انصاف و... دانست که در اثر تکرار عمل، این خوی در او ملکه شده باشد و در انجام کار تردیدی به خود راه ندهد.

خلق هم در صفات پسندیده و نیکو یعنی فضیلت‌ها، و هم در افعال و صفات ناپسند یعنی رذیلت‌ها کاربرد دارد. چنانکه قرآن در هر دو مورد این واژه را به کار برده است؛ درباره پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (القلم، ۴) و درباره قوم هود آنجا که به او گفتند: «قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أُوِّعْتُمْ أَمْ لَمْ تُكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ» (الشعراء، ۱۳۶) چه پند و اندرز بدهی و چه ندهی، بر ما یکسان است،

می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ» (الشعراء، ۱۳۷) این همان شیوه ناپسند نیاکان ایشان است که به ارث برده‌اند.

رایج‌ترین و سابقه‌دارترین معنای اخلاق در میان عالمان و فیلسوفان اسلامی و دینی بلکه فیلسوفان و متفکران غیر دینی عبارت است از ملکات و صفات پایدار در نفس که باعث صدور افعالی متناسب با آنها به راحتی و بدون نیاز به تفکر و تأمل می‌گردد.

برای نمونه به تعریف اخلاق از زبان تعدادی از صاحبان این علم اشاره می‌کنیم:

مفهوم فعل اخلاقی از منظر اندیشمندان مسلمان

نظر ارسطو (قرن چهارم پیش از میلاد)

نظر ارسطو از قدیمی‌ترین و مشهورترین نظریات در اخلاق غیردینی است. او اخلاق نیکو را این‌چنین تعریف می‌کند: «فضیلت، ملکه‌ای است نفسانی که حد وسط نسبت به ما را بر می‌گزیند، این کار به وسیله قوه عاقله صورت می‌گیرد و کسی که دارای عقل عملی است، به وسیله آن قوه، راه میانگین را بر می‌گزیند؛ فضیلت میانه دوزیلت افراط و تفریط است. به عنوان مثال، شجاعت حد وسط تهور و ترس، سخاوت حد وسط تبذیر و بخل، و حلم حد وسط تندخویی و بی تفاوتی است» (حقانی زنجانی، ۱۳۸۸)

نظر ابن مسکویه (قرن پنجم هجری)

ابن مسکویه خلق را حالتی برای نفس می‌داند که انسان را به انجام کار بدون تأمل و از روی عادت و ملکه نفسانی فرا می‌خواند. در حقیقت، قسمتی از خلق را طبیعی و سرچشمه گرفته از اصل مزاج می‌داند، چنانکه کسی به کوچکترین سبب خشمگین می‌شود؛ قسم دیگر را ناشی از عادت و تمرین می‌داند که استمرار این حالت به ملکه

و خلق منتهی می‌شود؛ چنانکه در انجام عمل به فکر و تأمل نیازمند نباشد و به آسانی و به حسب عادت انجام گیرد. (عبدالرزاق لاهیجی، ۱۳۸۳ ش، ص ۴۸۹)

نظر فخر رازی (قرن ششم هجری)

فخر رازی خلق را ملکه‌ای نفسانی می‌داند که بر اثر آن، انجام کار نیک آسان می‌گردد از این روست که او می‌گوید: باید دانست انجام کار خوب چیزی، و سهولت انجام آن چیز دیگری است؛ پس حالتی که بر اثر آن، کار خیر به آسانی انجام گیرد، خلق نامیده می‌شود. (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ص ۳۳)

نظر خواجه نصیرالدین طوسی (قرن هفتم هجری)

خواجه نصیر خلق را ملکه و کیفیتی از کیفیات نفس می‌داند و برای آن، دو سبب بیان می‌کند: طبیعت و عادت. همانطور که ابن مسکویه نیز گفته است اگر منشأ خلق طبیعت و سرشت انسان باشد، نفس بدون فکر و اختیار، مستعد آن است؛ اما اگر از روی عادت باشد، نیاز به ممارست، تفکر و اختیار دارد و بعد از الفت با آن، به آسانی از انسان صادر می‌شود تا به خلق و ملکه تبدیل شود. (طوسی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۳)

نظر فیض کاشانی (قرن یازدهم هجری)

از دیدگاه فیض کاشانی خلق و خوی به هیأتی استوار در نفس اطلاق می‌گردد که به واسطه آن، کارها به آسانی و بدون نیاز به فکر و اندیشه صادر می‌شود. اگر از این هیأت، افعال ستوده و نیکو که عقل و شرع آن را تأیید می‌کند صادر شود، به آن خوی نیکو می‌گویند و اگر افعال زشت صادر شود، خوی بد نامیده می‌شود.

ملا محمد مهدی نراقی (قرن سیزدهم هجری)

خلق، ملکه‌ای نفسانی است که باعث صدور افعال به آسانی و بدون نیاز به تفکر و تأمل و نگرش می‌شود و ملکه صفت روحی دیرپایی است و در مقابل "حال" قرار می‌گیرد که به عوارض نفسانی ناپایدار و زودگذر اطلاق می‌شود. به صفاتی که با روح

انسان منافات دارد و موجب نارضایتی آن می‌شود، رذایل اخلاقی و به صفاتی که باعث صحت و سلامت روح می‌شود، فضایل اخلاقی اطلاق می‌گردد که این صفت موجب خوشبختی، سعادت و وصول انسان به مقام قرب الهی می‌شود.

از مجموع این تعاریف می‌توان چنین برداشت نمود که نظر بسیاری از علما مقتبس از دیدگاه اعتدال ارسطو می‌باشد. رساله ارسطو در این باب، بر دیدگاه حکمای مسلمان اثر گذاشته است. آنها خلق را غریزه، صفت روحی یا ملکه‌ای نفسانی می‌دانند که در اثر تکرار موجب صدور اعمال خاصی بدون تفکر و تأمل از انسان می‌شود؛ به این اعمال نیز اخلاق یا رفتار اخلاقی می‌گویند.

مفهوم فعل اخلاقی در فلسفه‌ی غرب

در فلسفه‌ی کهن غرب که در یونان باستان ریشه دارد، اخلاق، مفهومی مشابه تعریف علمای مسلمان از آن دارد و ملکه نفسانی شمرده شده است، چنانکه ارسطو بر این باور بود که فضائل اخلاقی نتیجه‌ی عادات یا ملکات نفس است، ما استعدادهایی را به ارث می‌بریم که به خودی خود خنثی و بی‌طرف است و تربیت و عادت است که شخصیت ما را می‌سازد پس هر فضیلتی یک عادت شکل یافته است. اما اخلاق در اصطلاح فلاسفه‌ی جدید غرب، غیر از مفهومی است که فیلسوفان و عالمان اخلاقی مسلمان و یا فلاسفه‌ی یونان آن را اراده کرده‌اند، در عرف و اصطلاح فیلسوفان کنونی غرب، اخلاق، یعنی افعالی که از انسان صادر می‌شود و شایسته‌ی مدح و تحسین است و یا به دیگر سخن، خوب و درست است، از دیدگاه فیلسوفان غرب فعل اخلاقی فعلی است که پس از تفکر و اندیشه و با اختیار انسان انجام می‌شود و در معرض قضاوت و داوری اخلاقی قرار می‌گیرد و ستایش یا نکوهش می‌شود، چنانچه عملی ارزشمند شناخته شد عمل اخلاق و اگر عاری از ارزش بود غیر اخلاقی گفته می‌شود. (کاسرلی، هوفمن، ۱۳۷۰، ص ۱۱۴)

با این توضیح مشخص می‌شود که فعل اخلاقی در فلسفه‌ی معاصر غرب، تنها نظر به شکل و صورت افعال دارد و به خاستگاه آن و نیت نهفته در ورای آن و ملکه بودن فعل، کمتر توجه می‌شود.

در فلسفه‌ی کهن غرب که در یونان باستان ریشه دارد، اخلاق، مفهومی مشابه تعریف علمای مسلمان از آن دارد و ملکه نفسانی شمرده شده است، چنانکه ارسطو بر این باور بود که فضائل اخلاقی نتیجه‌ی عادت‌ها یا ملکات نفس است، ما استعدادهایی را به ارث می‌بریم که به خودی خود خنثی و بی‌طرف است و تربیت و عادت است که شخصیت ما را می‌سازد پس هر فضیلتی یک عادت شکل یافته است. اما اخلاق در اصطلاح فلاسفه‌ی جدید غرب، غیر از مفهومی است که فیلسوفان و عالمان اخلاقی مسلمان و یا فلاسفه‌ی یونان آن را اراده کرده‌اند، در عرف و اصطلاح فیلسوفان کنونی غرب، اخلاق، یعنی افعالی که از انسان صادر می‌شود و شایسته‌ی مدح و تحسین است و یا به دیگر سخن، خوب و درست است، از دیدگاه فیلسوفان غرب فعل اخلاقی فعلی است که پس از تفکر و اندیشه و با اختیار انسان انجام می‌شود و در معرض قضاوت و داوری اخلاقی قرار می‌گیرد و ستایش یا نکوهش می‌شود، چنانچه عملی ارزشمند شناخته شد عمل اخلاق و اگر عاری از ارزش بود غیر اخلاقی گفته می‌شود.

با این توضیح مشخص می‌شود که فعل اخلاقی در فلسفه‌ی معاصر غرب، تنها نظر به شکل و صورت افعال دارد و به خاستگاه آن و نیت نهفته در ورای آن و ملکه بودن فعل، کمتر توجه می‌شود.

معنای حقوق

واژه «حقوق» معانی گوناگونی دارد، ولی چند معنی آن بیش‌تر مورد گفتگو است:

۱. حقوق به معنای مجموعه‌ی مقررات حاکم بر روابط اجتماعی. به تعبیری دیگر، مجموعه‌ی بایدها و نبایدهایی که اعضای یک جامعه ملزم به رعایت آنها می‌باشند و دولت ضمانت اجرای آنها را برعهده دارد.

۲. حقوق به معنای علم حقوق: مقصود از حقوق در این مفهوم، دانشی است که به تحلیل قواعد حقوقی و سیر تحوّل آنها می‌پردازد.

۳. حقوق، جمع حق: در هر نظام حقوقی برای تامین سعادت اجتماعی و فردی انسان و جلوگیری از هرگونه تجاوز و تعارض، امتیازها و قدرت‌های قانونی مشخصی اعتبار می‌شود که به هر یک از آنها اصطلاحاً «حق» می‌گویند و مجموع آنها را حقوق می‌نامند.

حقوق به این معنا، مجموعه‌ای از امتیازات فردی یا گروهی شناخته شده در جامعه است که ناشی از قوانین و مقررات حاکم بر آن می‌باشد و قراردادی و وضعی است. بنابراین حق حیات، حق مالکیت، حق زوجیت، حق والدین، حق کودک و مانند این‌ها به اعتبار معنی اخیر است.

ویژگی مهم قاعده حقوقی، الزام‌آور بودن آن است. منشا این الزام و ملاک این مشروعیت، سؤالی است که از دیرباز ذهن اندیشمندان اجتماعی و فیلسوفان حقوق را به خود مشغول کرده است. در پاسخ به این پرسش، مکاتب مختلف حقوقی دیدگاه‌های متفاوتی دارند.

بنابر مکاتب واقع‌گرا، قانون ریشه در حقایق و واقعیت‌ها دارد، و آنها را منعکس می‌کند و به میزان هماهنگ بودن با این واقعیت‌ها اعتبار و مشروعیت دارد. این واقعیت‌ها، امور گوناگونی را در بردارد، از جمله واقعیت فطری و ذاتی، واقعیت عقلانی، طبیعت و نظم حاکم بر آن و واقعیت‌های محسوس و عینی (مانند پیشینه یک ملت و نظام اقتصادی حاکم بر جامعه).

به نظر اندیشمندان مکاتب اعتبارگرا، ماهیت قانون و حقوق کاملاً اعتباری و قراردادی است، و ریشه در، خواست و اراده دولت دارد و مبنای حقوق و ملاک مشروعیت آن، اراده قانون‌گذار و طبقه حاکم است.

پس به این نتیجه می‌رسیم که اخلاق و حقوق دارای مفهوم یکسان نیست. اخلاق قوانین حقوق را ارزیابی می‌کند. علاوه بر این جامعه‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که اگر اخلاق را از کنار حقوق برداریم، زیبایی و لطافت را برداشته‌ایم و فقط از زور و اقتدار اطاعت کرده‌ایم. پس طرز اعمال حق باید اخلاقی باشد. علاوه بر این، با عنایت به قوانین اخلاقی، دولت آزاد نیست که هر قانونی که خواست به تصویب برساند بلکه قوانین و نیروهای اخلاقی مانع آن هستند و اخلاقیات را در قوانین نفوذ می‌دهند. در حقیقت حقوق رسوب تاریخی اخلاق است و این در مورد تعدیل حقوق بسیار مؤثر است، یعنی در کنار قواعد حقوقی یک سلسله قواعد اخلاقی وجود دارد که آنها را متعادل می‌کند. پس اگر اخلاق از کنار حقوق برداشته شود، حقوق قابلیت پذیرش خود را از دست می‌دهد. اخلاق علاوه بر نفوذ در قوانین و تعدیل آن در عرفیات ما نیز دیده می‌شود. اما در عرفیات نیز همانند قوانین نیروهای اخلاقی باعث می‌شوند که عرفی که به رویه قضایی می‌رسد یک عرف تصفیه شده باشد و این تنها کار اخلاق می‌باشد. بنابراین اخلاق در تمام اعمال ما رسوخ می‌کند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۱۲-۱۶)

چیستی دین

دین چیست؟ آیا می‌توان تعریفی کلی از دین ارائه کرد که جامع افراد و مانع اغیار باشد و هم مجموعه ادیان موجود را دربر بگیرد و هم شامل مکاتباتی شود که دین خوانده نمی‌شوند؟

در پاسخ به این پرسش است که باید بین متکلم و فیلسوف دین فرق بگذاریم. تفاوت مهم این دو فرد آن است که با اینکه هر دو با بررسی دین سروکار

دارند، اولی داور می کند و در پی اثبات است و در صدد برمی آید که حق بودن برخی از امور و باطل بودن برخی دیگر را اثبات کند. او می خواهد حقانیت باورها و اعمال دینی خاص و بطلان باورها و اعمال ضد آنها را به اثبات برساند. چنین فردی نگاه درون دینی دارد و وقتی دین را تعریف می کند، در واقع «دین حق» را تعریف و آن هم حق بودنی، که با نظام خاص و پذیرفته شده توسط او سازگار باشد؛ اما فرد دوم، یعنی فیلسوف دین، کاری با حقانیت یا بطلان دینی خاص ندارد و در صدد اثبات این امور نیست و صرفاً از بیرون به واقعیتی به نام دین نگاه می کند، بنابراین وقتی او دین را تعریف می کند، به حقانیت یا بطلان آن هیچ توجهی ندارد. بنابراین، تعریف کلامی از دین، شاید جامع همه مکاتبی نباشد که دین خوانده می شوند؛ اما تعریف فلسفه دینی از دین حتماً باید این ویژگی را داشته باشد. وقتی متکلم دین را تعریف می کند، دین حق را تعریف می کند و در نتیجه تعریف او شامل ادیانی نیست که او باطل می داند؛ اما وقتی فیلسوف دین، دین را تعریف می کند حتماً باید تعریف او، به این معنا جامع و مانع باشد که همه مکاتبی را که دین خوانده شده، شامل شود و غیر آنها را شامل نشود چرا که او صرفاً واقعیتی به نام دین را بررسی می کند.

تعریف دین از نگاه درون دینی

عالمان مسلمان از نگاه درون دینی و کلامی و با توجه به متون دین، به تعریف دین پرداخته اند که به نمونه هایی از آنها اشاره می کنیم.

حضرت آیت الله جوادی آملی تلاش می کند ابتدا تعریف جامعی از دین، اعم از حق و باطل، ارائه دهد و سپس به معیاری برای تشخیص و تعریف دین حق برسد. ایشان می گوید: دین؛ مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان ها می باشد. گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه حق باشد آن را دین

حق و در غیر این صورت آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند. (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۲)

ایشان تا اینجا معیاری برای تشخیص دین حق ارائه نداده و صرفاً بیان کرده است که دین یا حق است یا باطل. اما نکته شایان توجه در سخن ایشان این است که دین به معنای اعم را به گونه ای تعریف می‌کند که شامل همه مکاتب، حتی مکاتبی مانند مارکسیسم (که یکی از اصول اساسی آن مبارزه با دین است) نیز می‌شود. مطابق این سخن هر مکتبی که دارای یک جهان بینی و ایدئولوژی باشد و سخنی در باب هست و نیست و بایدها و نبایدها داشته باشد دین خوانده می‌شود. هرچند هستی را مساوی با ماده بدانند.

ایشان در پاسخ مثبت به این پرسش که آیا مکتبی را که اصولش مبارزه با دین است را می‌توان دین نامید؟ می‌فرمایند: امروزه، دین، جامع اقسام فراوانی است که اشتراک آنها به اشتراک لفظی شبیه‌تر است تا اشتراک معنوی؛ زیرا برخی از آنها الهی و برخی دیگر الحادی هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۶)

پس، از سخن ایشان برمی‌آید که در واقع دین عبارت است از مجموعه ای از قوانین و مقررات که انسان در زندگی فردی و اجتماعی خود به آنها نیاز دارد. این عالم می‌گوید دین حق آن است که مجموعه مقررات آن با نیازهای جامعه و سرشت و فطرت انسان هماهنگ باشد و از آنجا که انسان نمی‌تواند چنین قانون‌هایی وضع کند، چرا که نسبت به انسان شناخت کامل ندارد، پس تنها کسی می‌تواند این قانون‌ها را وضع کند که نسبت به همه ابعاد انسان احاطه کامل داشته باشد و او کسی جز خالق انسان و خداوند نیست. ایشان دین حق و باطل را پس از بیان این مطالب این‌گونه تعریف می‌کند: دین حق دینی است که عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات آن از طرف خدا نازل شده و دین باطل از ناحیه غیر تنظیم و مقرر شده باشد، در مجموع ایشان دین را عبارت از مجموعه ای از قانون‌ها و مقررات، چه در باب اموری که باید

به آنها باور داشت و چه اموری که باید به آنها عمل کرد، می داند. حال اگر این مجموعه مقررات از جانب خداست که از طریق وحی یا عقل به انسان رسیده باشد، دین حق است و اگر از جانب خدا نرسیده باشد، دین باطل است. (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۱-۱۱۲)

علامه طباطبایی در تعریف دین می فرمایند:

«انسان چه در زندگی فردی و چه اجتماعی به قانون و مقررات نیاز دارد و قانون و مقرراتی که انسان بر طبق آن زندگی می کند، همان دین اوست و دین همان روش درست زندگی کردن است و از آن جدایی ندارد دین عبارت است از اعتقاد انسان در باره خدا و جهان و مقررات متناسب با آن، که در مسیر زندگی مورد عمل قرار می گیرد. پس همه کسانی که هستی را مساوی با ماده می دانند و هم بت پرستانی که اصل خالق و آفریننده را قبول دارند و هم پیروان ادیان زنده مانند زرتشتیان، مسلمانان، یهودیان و مسیحیان همه روشی برای زندگی دارند و همین، دین آنان است. اما دین حق، آن است که مشتمل بر برنامه ای برای زندگی باشد که از طرف خدا آمده است.» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۲۳-۲۵)

ایشان می فرمایند:

«قرآن مجید در بردارنده کلیات برنامه زندگی بشر است و این بهترین آیین زندگی خواهد بود. انسان چه در زندگی فردی و چه اجتماعی نیاز به دستورالعمل و مقررات دارد و این دستورات و مقررات که راه و رسم زندگی را معین می کنند، در عرف قرآن مجید (دین) خوانده می شوند. ایشان می گوید: در عرف قرآن، دین به راه و رسم زندگی اطلاق می شود و مؤمن و کافر حتی کسانی که اساساً صانع را منکرند بدون دین نیستند زیرا زندگی انسان بدون داشتن راه رسمی خواه از ناحیه نبوت و وحی باشد یا از راه وضع و قرارداد بشری اصلاً صورت نمی گیرد.» (همان)

نویسندگان مسیحی هم تعریف هایی از دین ارائه کرده اند که درون دینی و کلامی است. آنان نیز با اینکه مدعی هستند که دین را به طور کلی تعریف می کنند، اما در واقع دینی را تعریف کرده اند که خود حق می دانند. جیمز مارتینو می گوید: دین اعتقاد به خدایی همیشه زنده است، یعنی اعتقاد به اراده و ذهنی الهی که حاکم بر جهان است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی دارد. و دیگری می گوید: دین، مجموعه وظایف و تکالیف آفریده نسبت به آفریدگار، و وظایف انسان در برابر خدا، و دیگری می گوید: «دین جامعه و خویشتن است مجموعه عقاید و توصیه ها»، فیلسوف دیگر می گوید که دین؛ مجموعه عقایدی است که باید آنها را به طرز رفتارمان با خدا و مردم و با خودمان توجیه کند. اینها مواردی از تعریف درون دینی و کلامی از دین بود. این نوع تعریف از دین کارچندان سختی نیست؛ چرا که فرد تعریف کننده طبق ملاک هایی که در دین او برای شناخت دین حق وجود دارد، دین را تعریف می کند. با این حال، این خطر وجود دارد همواره دین حق را بر طبق یک نظام دینی را تعریف می کند و نه دین اعم از حق و باطل را. (پترسون، ۱۳۹۰، ص ۱۸)

تعریف دین از منظر برون دینی

اگر چه تعریف دین از نگاه درون دینی مشکل نبود، از نگاه برون دینی بسیار مشکل است. این امر از آنجا ناشی می شود که مکاتب یا پدیدارهایی که دین خوانده می شوند چنان با هم متفاوتند که یافتن عنصری که در همه آنها مشترک باشد، دشوار است. با اینکه روشن است که کلمه «دین» به صورت مشترک معنوی در رابطه با همه این مکاتب به کار می رود، و نه مشترک لفظی، اما تبیین چگونگی این اشتراک معنوی بسیار مشکل است.

شاید در نگاه سطحی و غیرعمیق کسی از این سخن تعجب کند که یافتن امر مشترکی در همه ادیان مشکل خواهد بود؛ اما این یک واقعیت است. در برخی سخن از یک خدای شخص وار است و در برخی دیگر این موجود شخص وار نیست و باز در برخی، مانند پیشتر ادیان ابتدایی، سخن از خدایان است. در بعضی از ادیان سخن از وحی و نبوت

است و در بعضی دیگر این مفهوم وجود ندارد یا سخن از خود مکشوف سازی خدا و تجسم خدا و منجی است. در رابطه با شریعت و دستورات شرعی در تعدادی از آنها این امر یافت می شود و در برخی دیگر نه. در رابطه با سرنوشت انسان، بعضی قائل به يك زندگي دنیوی و يك زندگي اخروی هستند و تعدادی از ادیان قائل به تناسخ هستند و بعضی اساساً زندگي پس از مرگ را قبول ندارند. در عده ای از آنها عبادت و پرستش وجود دارد و در برخی دیگر این کار ممنوع است. نگاه به انسان در بین ادیان به اندازه ای متفاوت است که بیش از آن ممکن نیست. يك دین انسان را ذاتا و فطرتا عاشق و دوستدار حق و حقیقت می داند و دیگری دشمن آن و... .

مشکل فوق سبب شده که است برخی از نویسندگان از همان اول، دست خود را بالا آوردند و اعتراف کنند که نمی توان تعریف جامع و مانعی برای دین یافت و چاره ای نداریم جز اینکه که به جای تعریف دین، به ذکر مثال ها و نمونه هایی از آن اکتفا کنیم و بگوییم تعریفی عام از دین به قرار زیر است: ادیان عبارتند از یهودیت، مسیحیت، اسلام، آیین هندو، آیین بودا و آن سنت هایی که به نمونه یا نمونه هایی از این ادیان شباهت دارند مثل آیین کنفوسیوس و آیین سیک و معنویت های بدوی و بومی و... .

تقدم دین بر اخلاق و حقوق

رابطه دین و اخلاق یکی از مهم ترین مسائل فلسفه اخلاق به شمار می آید. به این معنا که چه نسبتی میان دین و اخلاق وجود دارد. آیا دین مستقل از اخلاق است؟ یا اخلاق مستقل از دین است. آیا دین مبتنی بر اخلاق است؟ یا اخلاق مبتنی بر دین. آیا جود اخلاق دینی امکان پذیر است و یا بر عکس آیا اخلاق غیر دینی وجود دارد؟

این رابطه از جمله مسائلی است که در گفتمان اخلاقی فیلسوفان عصر حاضر سهم ویژه ای را به خود اختصاص داده است. از قدیم الایام، ادیان الهی بزرگترین پرچمداران فضیلت و اخلاق در بین جوامع بوده و صدای فطرت پذیر دعوت به معنویت و اخلاق بیش از همه از اردوی دینداران برخاسته است. با این وجود، در

دوره‌ی جدید تاریخ فلسفه‌ی غرب و با شیوع تفکر اومانسیتی و انسان محورانه بر تفکر فلاسفه‌ی آن، تلاش بر آن شد تا اخلاق از انحصار ادیان خارج شده، و مبانی و اصولی کاملاً بشری برای آن دست و پا شود.

با نظر به چهار نظریه اول مشخص می‌شود که هر چه به جلو می‌رویم از اصالت دین کاسته و جایگاه و موقعیت اخلاق ارتقاء داده شده است. در دیدگاه اول با قائل شدن جایگاه ویژه‌ای برای دین، دین شرط حیاتی برای وجود اخلاق و جزء خارجی آن شمرده شد به نحوی که بدون وجود دین، وجود اخلاق عقلاً غیر ممکن خواهد بود. در دیدگاه دوم با تنزل از این مرتبه و انکار توقف وجودی اخلاق بر دین، دین و مدعیات آن از طریق تقویت انگیزه و تحریک عواطف فاعل اخلاقی، وسیله‌ی خوبی در خدمت تحقق اهداف اخلاق معرفی شد. در دیدگاه سوم باز هم بر اصالت و نقش اخلاق در تعامل با دین افزوده شد تا جائیکه بیان شد دین برآمده از اخلاق است و از آن استنتاج می‌شود و در نهایت در نظریه‌ی چهارم با نفی معناداری گزاره‌های دینی، برای آن صرفاً کارکردی همانند کارکرد گزاره‌های اخلاق در نظر گرفته می‌شود.

اما از نظریه نهایی میتوان نتیجه گرفت که اخلاق به عنوان بخشی از تعالیم وحی، جزء لاینفک دین بوده و با آن رابطه‌ی ارگانیکی دارد؛ یعنی در کنار دو بخش دیگر یعنی احکام و عقاید، تشکیل دهنده‌ی دین می‌باشند. اما از آنجا که دین مجموعه‌ای منسجم و هماهنگی است، بین تمامی اجزاء آن، رابطه‌ای تنگاتنگ وجود دارد. لذا دستورات عملی دین بر هست‌ها و جهان بینی آن استوار است. این مسئله ما را به نیازمندی اخلاق به دین رهنمون می‌شود.

اخلاق، علمی است که انواع صفات خوب و بد را مورد بررسی، تبیین و تعریف قرار داده و نحوه‌ی اکتساب صفات خوب و فضائل و نیز چگونگی زدودن صفات زشت و رذایل را بیان می‌کند و دین در رویکردی وحیانی، به معنای اعتقاد به آفریننده برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این اعتقاد می‌باشد. در این فصل

ضمن بررسی معنای اصطلاحی دین و اخلاق از منظر درون دینی و برون دینی در مورد رابطه بین این دو، دیدگاه‌های چهارگانه‌ای ارائه گردیده است که عبارتند از: ۱- دین شرط وجود اخلاق است؛ ۲- دین در خدمت اخلاق و وسیله‌ای در جهت نیل اخلاق به مقاصد و اهداف خود است؛ ۳- دین از اخلاق استنتاج می‌شود و دینداری از اخلاق بر می‌خیزد؛ ۴- دین نه دارای معنا بلکه دارای کارکردی همانند اخلاق است. دیدگاه دیگری که بسیاری از متفکران اسلامی آن را پذیرفته‌اند این است که اخلاق جزء لاینفک دین است و در کنار عقاید و احکام، بخشی از ساحت‌های سه‌گانه‌ی دین را تشکیل می‌دهد. اما این مسئله به معنای استقلال و بی‌نیازی این سه بخش از یکدیگر نیست بلکه اخلاق چه در مقام ثبوت و ارزش واقعی و چه در مقام اثبات و تحقق و چه در ضمانت اجرا محتاج به دین و جهان بینی ناب آن است.

مبانی ذبح اسماعیل از نظر منابع اسلامی

قرآن کریم

از جمله فرازهای زندگی حضرت ابراهیم که در قرآن مورد اشاره قرار گرفته، جریان امر الاهی به وی مبنی بر ذبح فرزند خویش است. بنا بر آنچه در سوره صافات بیان شده، خداوند در عالم رؤیا به پیامبر خویش دستور داد تا فرزند خود را به نشانه تبعیت از خواست و مشیت الهی قربانی کند؛ ابراهیم نیز این مسئله را با فرزند خویش در میان گذاشت. او با رضایت خاطر تمام، خود را تسلیم امر الاهی کرد. با این حال، در آیات مربوط به جریان این داستان ذکری از نام فرزند قربانی و نیز محل ذبح به میان نیامده و اجمال بدوی موجود در این آیات، موجب شد تا گروهی از مفسرین قرون اولیه با استناد به شواهد و احتمالاً رجوع به پیشینه این جریان در یهود به این نتیجه برسند که نامزد قربانی، اسحاق بوده است.

اما با گذر زمان و تعمق بیشتر در شواهد درون متنی و تاریخی، شاهد تغییر برداشتی در بین مفسران اسلامی هستیم. این تغییر نگرش و به تعبیر دقیق، قوت یافتن قول به ذبیح خواندن اسماعیل، موجب شد تا برخی مستشرقان ادعا کنند که ذبیح خواندن اسماعیل از پیرایه‌های دین اسلام و نتیجه عمل مفسران در قرون بعدی بوده است و دیدگاه قرآن و شخص پیامبر اسلام در مورد مذبح چیز دیگری بوده است و ذبیح دانستن حضرت اسماعیل قرن‌ها بعد به دلایلی از جمله رقابت با آیین یهود وارد دین اسلام شده است.

جریان قربانی حضرت ابراهیم در قرآن کریم ضمن آیات ۹۹ تا ۱۱۱ سوره صافات بدین صورت مورد اشاره قرار گرفته است:

«وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ * رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ * فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ * فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ * فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ * قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ * وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ * سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ * كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ»

«من به سوی پروردگارم می روم، او مرا راهنمایی خواهد کرد ای پروردگار من، مرا فرزندی صالح عطا کن پس او را به پسری بردبار مژده دادیم. چون با پدر به جایی رسید که باید به کار پردازند، گفت: ای پسرکم، در خواب دیده ام که تو را ذبح می کنم. بنگر که چه می اندیشی. گفت: ای پدر، به هر چه مأمور شده ای عمل کن، که اگر خدا بنخواهد مرا از صابران خواهی یافت. چون هر دو تسلیم شدند و او را به پیشانی افکند، ماندایش دادیم: ای ابراهیم، خوابت را به حقیقت پیوستی. و ما نیکوکاران را چنین پاداش می دهیم این آزمایشی آشکارا بود. و او را به ذبحی بزرگ

باز خریدیم. و نام نیک او را در نسل های بعد باقی گذاشتیم سلام بر ابراهیم. ما نیکوکاران را این چنین پاداش می دهیم. او از بندگان مؤمن ما بود.»

همان گونه که در این آیات مشاهده می شود، تنها به کلیت جریان اشاره شده و به نحو مستقیم، نامی از فرزندی، که نامزد این امتحان بزرگ الاهی بوده به میان نیامده است. همچنین به محل وقوع این جریان و محل ذبح نیز اشاره ای نشده است. تنها این نکته قابل برداشت است که فرزند قربانی همان فرزندی است که بشارت تولد او به ابراهیم داده شده بود.

نام اسماعیل ذبیح فرزند ابراهیم علیه السلام در یازده مورد از قرآن ذکر شده و در هفت سوره از قرآن سخن از ایشان به میان آمده است.

روایات

یکی از روایاتی که ظاهراً می توان شاهدهی در این مورد باشد که فرزند بشارت داده شده به ابراهیم اسحاق علیه السلام است را امین الاسلام طبرسی در تفسیر آیات ۹۹ تا ۱۰۱ سوره صافات نقل نموده است ایشان در ذیل آیات: وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهْدِينِ رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ روایت مرسلی از امام علی علیه السلام درباره ذبیح بودن اسحاق نقل کرده است و آن را به دیگری مانند ابن مسعود، سعید ابن جبیر، قتاده، مسروق، عکرمه، عطاء، زهری، جبایی و غیره نسبت داده است.

ایشان در تعیین مصداق مذبوح در ذیل آیه شریفه میفرماید: انه اسحاق و روی ذلك عن علی علیه السلام یعنی «ذبیح حضرت اسحاق بوده است و این را علی علیه السلام روایت کرده است». (طبرسی، ۱۳۷۰، ج ۷، ص ۷۰۷)

روایت مورد بحث به نحوی که مرحوم امین الاسلام نقل نموده است؛ در منابع شیعی متقدم از امام علی علیه السلام نقل نشده است و هرچه که در این باره نقل شده است متاخر از مجمع البیان و به نقل از ایشان بوده است.

یکی دیگر از افرادی که در ذیل آیه مذکور روایتی را به امام علی علیه السلام نسبت داده است و نامزد ذبح را اسحاق معرفی نموده است مرحوم ابوالفتح رازی است. ایشان در جلد ۱۶ از تفسیر خویش با عنوان روض الجنان و روح الجنان به شرح واقعه ذبح فرزند ابراهیم علیه السلام پرداخته است.

اما در منابع عامه نیز به طور مبسوط به واقعه ذبح فرزند ابراهیم پرداخته شده است. ماوردی در تفسیر خود روایت مورد بحث را به صورت مرسل آورده است. قرطبی نیز روایتی را به علی بن ابیطالب رفع داده است زمخشری و ابن کثیر نیز ذبیح بودن اسحاق را روایتی از برخی صحابه مانند علی بن ابی طالب می دانند همچنین فخررازی روایت مورد نظر را نقل کرده و ضمن تاکید بر اینکه مذبح اسحاق بوده است؛ روایت مورد نظر را به علی بن ابیطالب و عمر منصوب کرده است ثعلبی نیز ذبیح بودن اسحاق را به عنوان قولی از سوی برخی مانند علی بن ابیطالب آورده اند.

نتیجه گیری

قربانی کردن عملی است که در وهله نخست ضد اخلاقی تلقی می شود و طبیعی است که هر عمل ضد عقلانی و اکنش فلاسفه را برمی انگیزد به ویژه آنکه این عمل به ظاهر غیر اخلاقی از سوی یک پیامبر سربزند. دوم اینکه هر متفکری، یا مسیحی یا یهودی و یا مسلمان بوده باشد، به نوعی ناچار است داستان ابراهیم عليه السلام را از جنبه دینی تفسیر و تحلیل نماید.

در بین متفکرین غربی تفاسیر متفاوتی از قضیه ذبح ارائه گردیده است. برخی معتقد بودند که ایمان ابراهیم بوده است که او را به سمت قربانی کردن فرزندش سوق داده است نه عقلش. برخی دیگر اما عمل ابراهیم را هم عقلانی و هم برگرفته از ایمان او قلمداد نموده اند. برخی از اندیشمندان مانند کانت مدعی شدند قربانی کردن فرزند توسط ابراهیم امری غیر عقلانی بوده لذا مدعی شدند ابراهیم دچار توهم امر الهی شده بود.

کرکگور معروفترین تفسیر را از این موضوع ارائه داده و اعتقاد داشته که ابراهیم با این عملش از اخلاق فراتر رفته و درون را بر برون ترجیح داده است.

در بین اندیشمندان مسلمان از دیرباز سؤالاتی درباره وجه عقلی امر الهی به ذبح حضرت اسماعیل مطرح بوده و شاید منشأ گرایش اشاعره به نظریه حسن و قبح شرعی همین سؤالها و شبههها بوده است؛ که ما برخی احکام شرعی داریم که واجب است و باید هم انجام شود، ولی مصلحتی برای شخص ندارد، بلکه گاهی ضرر هم دارد، مثل جهاد که ممکن است فرد کشته شود! این چه مصلحتی دارد؟ یا حتی حکمی برای فرد ایجاد می شود که برای آن فرد ضرر قطعی دارد، مثل مأمور شدن حضرت ابراهیم به ذبح حضرت اسماعیل. این چه مصلحتی دارد؟ در برابر این موارد، برخی گفته اند که ما

دیگر کار نداریم که فعل مصلحت دارد یا نه، بلکه چون اطاعت مولاست، و اطاعت مولا هم واجب است، این کارها هم وجوب پیدا می‌کند. شاید اولین شبهه‌هایی که باعث شده اشاعره معتقد به آن گرایش شوند، این‌گونه چیزها بوده است.

متکلمین و مفسرین اسلامی پاسخ‌های متعددی به این دست شبهات داده‌اند؛ مثلاً در مورد امر به حضرت ابراهیم به ذبح حضرت اسماعیل، با بحث‌هایی که در کلام انجام گرفته، گفته‌اند این اوامر استثناء است؛ این امر از نوع اوامر امتحانی است و از محل بحث خارج است. پس آن‌جا که واقعا چیزی مطلوب مولا باشد و امر حقیقی به آن تعلق گرفته باشد، آن‌جاست که امر تابع مصلحت است. اما در این مورد، یک امر امتحانی بوده است. اما برخی امر خداوند به ذبح حضرت اسماعیل را حقیقی قلمداد نموده‌اند و بیان داشتند که این امر حقیقی به مقدمات ذبح تعلق گرفته بود نه خود ذبح. برخی نیز ضمن حقیقی دانستن امر خداوند به ابراهیم، امر الهی را به خود ذبح نسبت داده‌اند نه مقدمات آن و تفاسیر عرفانی از این واقعه بیان نموده‌اند که در متن این نوشتار به طور مبسوط بیان گردید.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. پترسون، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: نراقی، تهران، طرح نو، ۱۳۹۰.
۲. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، مقدمه عمومی علم حقوق، تهران، گنج دانش، ۱۳۸۳.
۳. جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، قم: اسراء، ۱۳۸۱.
۴. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز نشر رجا، ۱۳۷۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۱۱-۱۱۲.
۶. حقانی زنجانی، حسین، دیدگاه ارسطو در اخلاق و نظریه توسط، فصلنامه مکتب اسلام، شماره ۵، ۱۳۸۸.
۷. خواجه نصیر الدین طوسی، اخلاق ناصری، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۴.
۸. رفوسر لوین، کاسرلی، ماری کروک هوفمن، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه: سید جلال الدین مجتبیوی، تهران، نشر حکمت، ۱۳۷۰.
۹. سفر پیدایش، تهران، بی نا، ۱۳۹۲.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، شیعه در اسلام، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، تهران، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۲. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ج ۲۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع الاحکام القرآن، ج ۱۶، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ش.
۱۵. کبرکگور، سورن، ترس و لرز، مترجم: عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی، بی تا.
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح موسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، قم، نشر سایه، ۱۳۸۳ ش.