

# دین و آزادی

مؤلف: محمدحسین فهیم نیا

با مقدمه احمد عابدی

این کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکه الامامین الحسنین علیهم السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام نگردیده است.

## پیشگفتار

در سال های اخیر وقوع تحولات تازه در صحنه اجتماعی ایران زمینه ساز طرح موضوعاتی چون «جامعه مدنی»، «مردم سالاری» و «آزادی» در سخنرانی ها و مطبوعات گردید و به تبع آن مسئله رابطه چنین موضوعاتی با تعالیم اسلامی مطرح شد. کتاب حاضر در چنین فضایی و برای تبیین رابطه اسلام با آزادی به عنوان موضوعی از فلسفه سیاسی نگارش یافت. البته مطالعات و تحقیقاتی در این زمینه انجام گرفته، اما ضرورت بحثی جامع و در چارچوب فلسفه سیاسی ما را به سمت تألیف اثر حاضر سوق داد. به ویژه طرح این گونه مسائل که از اهمیت زیادی در یک نظام سیاسی دینی برخوردار است و بخشی از مشروعیت آن را تبیین می کند، در دست یابی نظام جمهوری اسلامی به اهدافش می تواند مؤثر باشد. در این راستا با استفاده از روش عقلی و نقلی به تحلیل داده ها و اطلاعات پرداخته ایم.

نکته مهم این است در کنار مباحث علمی این نوشتار، به صورت مستقیم یا غیرمستقیم ده ها پرسش که امروزه به شکل های مختلف در جامعه ما طرح می شود شناسایی کرده و به آن ها پاسخ داده ایم.

در اینجا لازم می دانم از استاد ارجمند و عزیزم جناب حجة الاسلام و المسلمین دکتر احمد عابدی نهایت سپاسگزاری را داشته باشم. در تدوین این تحقیق از دروس و راهنمایی های ایشان بهره زیاد برده ام.

محمد حسین فهیم نیا

## مقدمه اول

بسم الله الرحمن الرحيم

علم کلام عهده دار دفاع عقلانی از دین است. تجلی این دفاع عقلانی در سه بخش متقارب است:

الف) تبیین گزاره های دینی و هماهنگی و سازواری میان آن ها. در این بخش تنها به شرح و تفسیر صحیح و تحلیل گزاره های دینی پرداخته می شود، و هدف آن است که نشان دهند در این قبیل معارف دینی، تصور آن ها مساوی با تصدیق به آن هاست. فطری بودن دین یا به اصطلاح منطق «بین بالمعنی الاخص» بودن موجب شده که صرف تبیین صحیح اعتقادات برای پذیرش آن ها کافی باشد. این روش در قرآن کریم و روایات و در برخی کتاب ها چون علم الیقین و نیز کتاب های تفسیر قرآن به کار گرفته شده است. مسئله توحید، جبر و اختیار، و قضا و قدر تنها به بیان صحیح و استوار نیاز دارند و بس؛

ب) اثبات و استدلال عقلی بر معارف دینی. نوع استدلال ها و مباحثات و جدل های کلامی و فلسفی با این هدف انجام می شوند؛ حتی برخی از متکلمان معتقدند هر شخص مسلمانی باید عقاید خود را با استدلال و دلیل پذیرفته باشد. کتاب هایی چون تجرید و عباقات الانوار با این هدف تألیف شده اند؛

ج) پاسخ به شبهات و اشکالات، چه اشکالاتی که از طرف افراد مغرض مطرح شده و چه اشکالات یا سؤالاتی که به ذهن افراد معتقد و متدین خطوط نموده و به دنبال پاسخ آن می گردند. کتاب هایی چون احقاق الحق و دلائل الصدق با این رویکرد نگارش یافته اند.

همه آثار و تألیفات با سه نگرش بالا در جای خود لازم و مفید و راهگشا بوده اند. اثر حاضر به مسئله «دین و آزادی» و رابطه آن دو با یکدیگر پرداخته

و این مسئله خاص را از هر سه منظر مورد مطالعه قرار داده است؛ یعنی علاوه بر تفسیر و توضیح مراد و مقصود از آزادی، به اثبات مدعای دین روی آورده و سپس به نقد و بررسی اشکالات و شبهات پرداخته است.

بحث از آزادی به عنوان یک مسئله اجتماعی یا آزادی های معنوی، گرچه سابقه زیادی ندارد، اما آزادی به معنای فلسفی آن سابقه ای به بلندای تاریخ اسلام دارد. از برخی روایات معلوم می گردد که این مسئله در عصر نبوت و رسالت و حتی پیش از آن مطرح بوده است و هر انسان متفکری با این سؤال مواجه بوده که انسان در برابر اعمال خود چقدر مسئولیت دارد؟ چگونه مسئولیت پذیری متوقف بر آزادی و اختیار وی است؟ مسائلی از قبیل ترس، اضطراب و نگرانی، در صورتی توجیه پذیرند که آزادی و اختیار انسان به عنوان یک پیش فرض پذیرفته شود.

روشن است که اثبات اختیار انسان در اعمال و رفتار خود کاری شاق و مشکل نیست، آنچه مهم است تفسیر صحیح از مسئله آزادی انسان و «امر بین الامرین» است. یعنی اگر جهان قانونمند است پس نقش خداوند چگونه تحلیل می شود؟ و اگر سرنوشت و قضا و قدر صحیح است - که حتماً نیز چنین است - آزادی عملی انسان چه معنایی دارد؟ آیا باید تنها خداوند را در رأس سلسله علل و معلولات دانسته و به مسئله علت نخستین بودن خداوند، در عین پذیرش اسباب و مسببات و علل واسطه ای، اکتفا نمود و اظهار داشت که مراد از «امر بین الامرین» این است، یا آن که دو چشم را باز نموده با یک چشم تأثیر و تأثرات حوادث جهان را از یکدیگر مشاهده کرد و با چشم دیگر دست خداوند را در همه حوادث جهان دید، یعنی هر علتی در عین حال که تأثیر در حوادث دیگر دارد، فقیر محض به خداوند بوده و هیچ علتی مستقل جز خداوند وجود

ندارد. این معنای امر بین الامرین است. به هر حال آزادی علمی انسان در اعمال و رفتار خود با تفسیری که به آن اشاره شد از ویژگی های مذهب تشیع به شمار می رود.

اما بحث از آزادی حقوقی و اجتماعی و مخصوصاً معنوی و اخلاقی سابقه زیادی ندارد و کتاب های متعددی که در این موضوع وجود دارد همگی مربوط به دوران معاصر است و ما نمی دانیم آیا در ادوار پیشین تاریخ اندیشمندان با این سؤال مواجه بوده اند یا خیر و چه پاسخی بر آن داشته اند مگر آن که به بازسازی اندیشه و فکر آنان پردازیم.

شاید این سؤال به ذهن آید که این نوع آزادی چرا به صراحت در آیات و روایات مطرح نشده است؟ آیا چون جزا و پاداش فرع بر وجود چنین آزادی است و بدون آن، جزا و کیفر بی معنا و بی توجیه می شود و نیز این مسائل در دین آمده، لذا دیگر نیازی به طرح «آزادی» نبوده است، و یا آن که آزادی و حریت انسان به عنوان یکی از مبانی و علل احکام جست و جو می شود. یکی از حقوق انسان - نه خصوص فرد مسلمان - آزادی در بیان و عقیده و امور اجتماعی است. اگر تسهیل و نفی عسر و حرج و سمحه و سهله بودن دین یکی از اصول و پیش فرض هایی است که سایر احکام دین براساس آن ها و در راستا و جهت حفظ این اصول تبیین می شوند آزادی نیز این گونه است یا خیر؟ چرا آزادی به این معنا صریحاً در کتاب های روایی و فقهی مورد بحث قرار نگرفته است.

رابطه آزادی با مسئله عبودیت و عبد بودن انسان در برابر خدا - که از مهم ترین ارکان پذیرش دین است - چگونه قابل جمع است؟ اگر خدای متعال بی نهایت بلکه بی نهایت فوق بی نهایت است وابستگی به او عین آزادی و آزادگی

است و وابستگی به هر چه غیر اوست عین بردگی و ذلت است، پس عبد بودن همه موجودات و فقر ذاتی آن‌ها به خداوند بهترین و عالی‌ترین تفسیر از آزادی آن‌هاست و یا آن‌که مسئله آزادی کلاهی است که سر بشر رفته و از الفاظ زیبایی است که تحت پوشش آن سوء استفاده‌های زیاد می‌گردد و این واژه فریبنده، چون وجدان، تنها ساخته و پرداخته ذهن بشر می‌باشد و از هیچ واقعیتی حکایت ندارد. این‌ها همه ابهامات و سؤالاتی است در خصوص مسئله آزادی که نیاز به تحقیق و کاوش دارند. جناب حجة الاسلام و المسلمین آقای محمد حسین فهیم نیا با پشتکار و جدیت به مطالعه و تحقیق درباره این‌گونه مسائل پرداخته و با قلمی عالمانه یکی از مسائل مهم و جدید و کارآمد امروز جامعه را مورد پژوهش قرار داده و به خوبی از عهده پاسخ به آن‌ها برآمده است.

ویژگی اصلی این اثر آن است که با تسلط به مبانی باورها و اعتقادات دینی و با اتکاء به آیات و روایات به این مسئله نگریسته و شبهات روز و مسائل عنوان شده فوق را بررسی کرده و پاسخ داده است. امیدوارم که در آینده نیز شاهد دیگر آثار علمی مؤلف فرهیخته این اثر گران سنگ باشیم. بمنّه و کرمه.

احمد عابدی

## مقدمه دوم

### اهمیت و ضرورت بحث از آزادی

با توجه به رسالت دین در پاسخ به تمام نیازهای انسان از جمله آزادی او از سویی، و رواج بحث آزادی در جامعه ما از سوی دیگر، تبیین نظرگاه دین درباره این موضوع ضروری می نماید. افزون بر این، یکی از مهم ترین اهداف علم کلام و نیز رسالت حوزه دفاع عقلی یا نقلی از دین است که تبیین این مسئله نیز در این راستا می تواند باشد.

در غرب نیز مهم ترین دغدغه مردم آزادی است و نه اقتصاد یا مسئله دیگر. بنابراین مشخص کردن حدود آزادی از نظر دین و پاسخ منطقی به شبهات در خصوص آن، ضرورتی اجتماعی برای جامعه مسلمان ماست. به خصوص برداشت های بسیار متفاوت از آزادی زمینه های سوء استفاده از آن را در جامعه فراهم ساخته است.

آزادی در انسان فطری و تکوینی است، به طوری که حتی اگر از یک کودک هم سلب آزادی گردد اعتراض می کند؛ لذا یکی از شرایط عامه تکلیف، توانایی و آزادی در انجام عمل است. ضرورت آزادی هم از نظر مکاتب و مذاهب الهی مورد عنایت است و هم از دیدگاه مکاتب بشری. در این تحقیق نه تنها هر دو دیدگاه را مورد بحث قرار می دهیم، بلکه آزادی معنوی و اهمیت آن را در اسلام نیز بررسی خواهیم کرد.

آزادی و بردگی از مهم ترین حوادث تاریخ بشر است و با توجه به این که بشر به طور فطری پذیرای سلطه دیگران نیست، از این رو همواره برای رهایی خود تلاش کرده است. از جمله می توان به تاریخ فرعون های مصر برای سلب

آزادی از مردم و مبارزات پیامبران الهی برای آزاد کردن مردم از یوغ آن‌ها و نیز فشارهای اجتماعی اشاره کرد:

﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾<sup>(۱)</sup> و بارهای سنگین، و زنجیرهایی را که بر آن‌ها بود (از دوش و گردنشان) برمی‌دارد.

یکی از مسائل مهم در این راستا، مسئله جبر و اختیار انسان بود که در مقاطعی به طور گسترده مطرح گردید و علمای بزرگ مسلمان نیز کتاب‌های متعددی درباره جبر و اختیار نوشته‌اند. اما کمتر کسی از علمای قدیم به مسئله آزادی به مفهوم امروزی آن پرداخته است و شاید بتوان گفت تنها ابوالفتوح رازی از این مسئله بحث کرده باشد. نکته شایان ذکر این که موضوع آزادی در میان متفکران اسلامی از جنبه کلامی و اعتقادی مورد بررسی قرار می‌گرفت. اما در دوران مدرن، بعد از انقلاب کبیر فرانسه و تدوین اعلامیه حقوق بشر، بحث آزادی در اروپا به طور جدی مطرح شد و دامنه آن، روز به روز در جهان توسعه پیدا کرد که البته در قالب مسئله ای حقوقی مورد توجه قرار گرفت.

برای تبیین مسئله آزادی از دیدگاه دین، روشی تلفیقی (عقلی - نقلی) به کار گرفته شده و از آموزه‌های دینی در قالب آیات و روایات و نیز محصولات فکری خود بشر در این زمینه استفاده گردیده است.

در خاتمه پژوهش، چهار پرسش و شبهه زیر طرح شده و بدان‌ها به طور تحلیلی پاسخ گفته شده است:

۱. جایگاه اختیار انسان در موضوع هدایت و ضلالت قرآنی چیست؟
۲. چرا اسلام «بردگی» را به کلی نفی نکرده است؟
۳. پارادوکس حکم قتل برای مرتد فطری با آزادی انسان در انتخاب دین، چگونه رفع می‌شود؟



۴. چرا در ذات مقدس الهی نبایست اندیشه کرد؟ آیا این موضوع با آزادی

اندیشه سازگار است؟

## بخش اول: آزادی فلسفی

فصل اول: جبر و اختیار (از نظر تاریخی و کلامی)

### ترویج جبرگرایی

مسئله قضا و قدر (سرنوشت) از همان آغاز؛ یعنی از زمان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حضرت امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام مورد سؤال بود و به خوبی برای مردم تبیین می شد، به طوری که گره فکری در ذهن مسلمانان ایجاد نکرده بود. بنی امیه اولین گروه سیاسی در اسلام بودند که از این بحث اعتقادی در راستای استحکام قدرت خود استفاده کردند؛ همان طور که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد از فتح مکه سفارش کرده بود که مسلمانان مواظب باشند بنی امیه به قدرت سیاسی دست پیدا نکند.

برخلاف توصیه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از اوائل خلافت عمر، مهره های اصلی این خاندان در مراکز حساس به قدرت رسیدند، مانند انتصاب «یزید بن ابی سفیان» به استانداری شام در سال چهاردهم و برادرش معاویه در سال هیجدهم. با آغاز خلافت عثمان که خود از بنی امیه بود این روند شتاب بیشتری گرفت و بنی امیه برای دوام حیات و محکم کردن پایه های قدرت خود به تغییر زیر ساخت های اعتقادی لازم در ذهن مردم نیاز داشت، بهترین وسیله در این راستا تبیین نادرست و اشتباه از مسئله سرنوشت بود.

عواملی که در تأمین اهداف بنی امیه مؤثر بودند عبارتند از:

۱. از آن جا که اکثر سرزمین های اسلامی تازه فتح شده بود و در آن محیطها پیام دین، به خصوص برداشت های زلال و صحیح از معارف قرآن به آن مردم نمی رسید، زمینه مناسبی برای استفاده بنی امیه در ارائه عقاید انحرافی همچون

جبرگرایی و توجیه ستم های خود فراهم آمد. استاد مطهری رحمته الله در این خصوص می نویسد:

تاریخ نشان می دهد که مسئله قضا و قدر در زمان بنی امیه مستمسک قرص و محکمی بوده برای سیاست مداری اموی. آن ها جداً از مسلک جبر طرفداری می کردند و طرفداران اختیار و آزادی بشر را به عنوان مخالفت با یک عقیده دینی می کشتند و یا به زندان می انداختند تا این که این جمله مشهور شد: «الْجَبْرُ وَ التَّشْبِيهِ أَمْوِيَانِ وَالْعَدْلُ وَ التَّوْحِيدُ عَلَوِيَانِ».<sup>(۲)</sup>

۲. عامل دیگر در اشاعه این عقیده باطل، مشکل بودن فهم این مسئله برای اکثر مردم بود؛ از این رو بنی امیه با مطرح کردن آیات متشابه قرآن در این زمینه و دامن زدن به بحث های علمی و کلامی، این باور را در ذهن مردم ایجاد کردند که حاکمیت آن ها خواست خداوند است و ما مجبوریم آن را به عنوان سرنوشت محتوم بپذیریم؛ برای مثال بعد از حادثه غمبار کربلا، یزید و عبیدالله بن زیاد پیروزی خود و شهادت امام حسین علیه السلام را خواست خدا دانستند و به حضرت زینب علیها السلام گفتند: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَحَكُمْ وَ أَكْذَبَ أُحُدُوثَكُمْ﴾؛<sup>(۳)</sup> سپاس خداوندی را که شما را رسوا کرد و دروغ شما را در گفتارتان آشکار نمود».

علامه شبلی نعمائی در کتاب تاریخ علم کلام در مورد نقش مهم بنی امیه در ترویج جبری گری برای تثبیت قدرت سیاسی خود می نویسد:

اگرچه برای اختلاف عقاید، تمام عوامل و اسباب فراهم بود، لیکن آغاز آن از سیاست و پولتیک یا مقتضیات مملکتی بوده است، در زمان امویان... هر وقت کلمه شکایتی از زبان یکی درمی آمد طرفداران حکومت حواله به تقدیر کرده با

این حرف او را ساکت و خاموش می نمودند که آنچه می شود مقدر و مرضی خداست و نباید هیچ دم زد: آمنا بالقدر خیره و شره. <sup>(۴)</sup>

برای مثال نقل شده که معاویه در مقابل شکایات مردم از فقر، این آیه را در منبر خواند: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾؛ <sup>(۵)</sup> و خزاین همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی کنیم» و گفت: در این حال مردم چه شکایتی از ما دارند. احنف بن قیس از میان جمعیت بلند شد و گفت: ای امیر، رزقی که خدا بین مردم به طور مساوی تقسیم کرده شما از آن جلوگیری می کنید و نمی گذارید سهم شان به آن ها برسد.

#### تعریف جبر

متکلمان در تعریف جبر می گویند: جبر یعنی این که هیچ فعلی در عالم برای احدی وجود ندارد و آنچه هست فعل خداست و اگر هم افعال را به افراد نسبت می دهند از روی مجاز است.

﴿لَا تَأْتِيهِ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ فِي مَقْدُورِهِ أَصْلًا بَلِ الْقُدْرَةُ وَالْمَقْدُورُ وَاقِعَانِ بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى﴾ <sup>(۶)</sup> قدرت بنده به هیچ وجه در فعل او تأثیری ندارد، بلکه قدرت و فعل به قدرت خدای متعال واقع می شوند.

فلاسفه محور استدلالات خود را بر اساس قواعد قطعی فلسفی مانند قاعده «الشیء ما لم يجب لم يوجد»؛ <sup>(۷)</sup> قرار می دهند.

﴿... لِأَنَّ فِعْلَ الْعَبْدِ مُمَكِّنٌ فَلَا يَصْدُرُ مِنْهُ إِلَّا بَعْدَ اتِّصَافِهِ بِالْوَجُوبِ وَالْوَجُوبُ يَنَافِي الْإِخْتِيَارَ﴾؛ <sup>(۸)</sup> به جهت آن که فعل عبد ممکن است، پس از او صادر نمی شود مگر بعد از اتصافش به وجوب، وجوب هم که با اختیار منافات دارد».

با توجه به توضیح بالا «تعریف جبر فلسفی» روشن گشت، از این رو مقصود از جبر آن است که آدمی از لحاظ تکوینی در وجود فاقد اراده است که تصمیم

بگیرد و به انجام امری از روی اختیار و دلخواه اقدام کند و اگر هم به آن اعتقاد پیدا کرد توهمی بیش نیست.

### تعریف اختیار

بعد از روشن شدن معنای جبر، مفهوم اختیار هم آشکار می شود، با این حال در تبیین مفهوم اختیار به عبارتی از کتاب اسفار اشاره می کنیم که می گوید:

إِنَّ مِقْدَارَ الْقَادِرِيَّةِ عَلَى كَوْنِ الْمَشِيهِ سَبَباً لِمُصْدَرِ الْفِعْلِ أَوْ التَّرْكِ وَإِنَّ الْقَادِرَ هُوَ الَّذِي إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَ إِنْ لَمْ يَشَاءَ لَمْ يَفْعَلْ؛<sup>(۹)</sup> همانا ملاک مختار بودن بر وجود، خواستنی است که سبب صدور فعل یا ترک آن است و همانا مختار و قادر کسی است که اگر خواست انجام می دهد و اگر نخواست انجام نمی دهد.

استاد مصباح یزدی در این باره می نویسد:

واژه اختیار معنای عامی دارد که در مقابل جبر محض قرار می گیرد و عبارت است از این که فاعل ذی شعوری کاری را بر اساس خواست خودش و بدون این که مقهور فاعل دیگری شود انجام دهد.

ایشان معنای دومی نیز برای اختیار ذکر می کند:

اختیار این است که فاعلی دارای دو نوع گرایش متضاد باشد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد و به این معنا مساوی با انتخاب و گزینش بوده و ملاک تکلیف و پاداش و کیفر به شمار می رود، پس پایه تکلیف، ثواب، عقاب، زشتی، زیبایی اخلاقی و مسئولیت انسان به این ویژگی وابسته است.<sup>(۱۰)</sup>

این دو تعریف از نظر نتیجه یکسان هستند.

## دیدگاه فرق اسلامی درباره جبر و اختیار

### ۱. دیدگاه اشاعره

اشاعره معتقدند انسان دارای قدرت، اختیار و اراده ای نیست که بتوان افعالی را که انجام می دهد به او نسبت داد، بلکه همه قدرت ها و خلقت ها از ناحیه خداوند است. اشاعره برای آن که نسبت ظلم به خداوند ندهند موضوع را این گونه بیان کرده اند: «تعیین مقیاسی برای افعال خداوند متعال نوعی تعیین تکلیف است» و چگونه ممکن است احکامی که همه مقهور و مخلوق الهی هستند به وسیله آن ها اعمال خداوند را بسنجیم و ظلم و عدل بودن آن را معلوم کنیم. فخر رازی در المطالب العالیه ده دلیل بر این معنا اقامه کرده که دلیل چهارم عبارت است از:

إِنَّ الْعَبْدَ لَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَأْتِيَ إِلَّا بِمَا قَدَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَ أَنَّ الَّذِي مَا قَدَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ، فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ صُدُورَهُ عَنْهُ؛ <sup>(۱۱)</sup> همانا عبد قدرت ندارد چیزی را بیاورد مگر آنچه که خداوند قدرت آن را به او داده است و همانا کسی که خداوند به او توانایی نداد پس همانا آن فعل محال است که از او صادر شود.

تفتازانی، از بزرگان اشاعره در قرن هشتم، در کتاب شرح المقاصد می نویسد: الْقُدْرَةُ صِفَةٌ وَجُودِيَّةٌ عَلَى وَجْهِ يَتَصَوَّرُ مِمَّنْ قَامَتْ بِهِ الْفِعْلُ بَدَلًا عَنِ التَّرْكِ، وَ التَّرْكِ بَدَلًا عَنِ الْفِعْلِ وَ الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ كَذَلِكَ لَكِنْ لَمْ تُؤَثِّرْ لِقُوعِ مُتَعَلِّقِهَا بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى؛ <sup>(۱۲)</sup> قدرت، صفت وجودی است بر وجهی که تصور می شود از کسی که فعلی بدل از ترک و ترک به جای فعل ایجاد شده، و قدرت ایجاد شده این چنین است ولی مؤثر واقع نشده به سبب این که متعلقش به وسیله قدرت خدای متعال واقع شده است.

نویسنده کتاب لب الاثر من الجبر و القدر در بیان نظریه «جبر اشعری» می نویسد:

اشاعره ینکرون وُجوب کلِّ تأثیر اصیل او تَبَعی لغيره سبحانه و قالوا بوجود علة تامّة قائمة مکان جمیع العلل و الاسباب، فلا تأثیر لای موجود سِوَى اللّٰه، فَهُوَ الخالق الموجد لِکُلِّ شیءٍ حَتَّى فعل الانسان؛<sup>(۱۳)</sup> اشاعره وجود هر اثر مستقل یا تبعی را برای غیر خدای سبحان انکار می کنند و به وجود علت تامه ای که قائم است مکان همه علل و اسباب قائل شده اند؛ پس اثری برای هیچ موجودی غیر از خدا نیست پس اوست خالق ایجاد کننده هر چیزی حتی کاری که انسان انجام می دهد.

استاد مطهری رحمته اللّٰه نیز در مورد نظریه اشاعره در این خصوص می گوید: به عقیده این ها هیچ فاعلی غیر از خدا به هیچ نحو، نه بالاستقلال و نه به غیر استقلال، وجود ندارد.<sup>(۱۴)</sup>

## ۲. دیدگاه معتزله

معتزله معتقدند انسان خالق اعمال خودش است و خالق را چنین معنا می کنند که چیزی را از عدم به وجود بیاورد. خداوند نیز در اعمال انسان نقشی ندارد. به عبارت دیگر معتزله، برخلاف اشاعره، به اصل تأثیر و تأثر قائل شده و گفته اند موجودات «استقلال» در تأثیر دارند.

قاضی عبدالجبار، از علمای بزرگ معتزله در قرن پنجم، در اصول الخمسه می نویسد:

فَإِنَّ أفعالَهُم حَدَثٌ مِنْ جِهَتِهِمْ وَ حَصَلَتْ بِدَوَاعِيهِمْ وَ قُصُودِهِمْ، وَ اسْتَحَقُّوا عَلَيْهَا المَدْحَ وَ الذَّمَّ وَ الثَّوَابَ وَ العِقَابَ فَلَوْ كَانَتْ مِنْ جِهَتِهِ تَعَالَى أَوْ مِنْ عِنْدِهِ أَوْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَا جازَ ذَلِكُ؛<sup>(۱۵)</sup> پس همانا افعال عباد از جهت خودشان ایجاد شده و به سبب

خواسته خودشان و قصدشان حاصل شده و مستحق ستایش، مذمت، ثواب و عقاب هستند؛ پس اگر این افعالشان از جانب خدا یا از نزد خودش و یا از طرف او بود این عکس العمل ها جایز نبود.

امام خمینی علیه السلام نیز در لب الاثر فی الجبر و القدر در این باره می نویسد:  
... وُلبُ مَذْهِبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجَدَ الْعِبَادَ وَأَقْدَرَهُمْ عَلَى أَعْمَالِهِمْ وَفَوَّزَ أَلَيْهِمُ  
الِاخْتِيَارَ فَهُمْ مُسْتَقِلُّونَ فِي إِيجَادِ أَعْمَالِهِمْ عَلَى وَفْقِ مَشِيئَتِهِمْ وَطَبَقَ قُدْرَتَهُمْ؛<sup>(۱۶)</sup>  
خلاصه مذهب ایشان این است که خدای تعالی بندگان را ایجاد کرده و به آنان  
برای انجام کارها قدرت داده و اختیار را به ایشان واگذار کرده است پس ایشان  
در ایجاد کارهایشان بر وفق خواسته ها و بر اساس قدرتشان مستقلند.

از دیدگاه معتزلیان درباره عدل الهی استنباط می شود که تنها بنده فاعل افعال  
خود است، زیرا خداوند مرتکب شر نمی شود، پس بنده فاعل افعال خیر و شر  
خود است؛ علاوه بر این، اگر بنده فاعل افعال خود نباشد خداوند در وضع  
تکلیف برای او و در پاداش و کیفر دادن او عدالت را رعایت نکرده است.

معتزله با قول به این نظریه، به «قدریه» معروف شدند، یعنی کسانی که تقدیر  
الهی را در کارهای انسان نفی کرده و یا در کارهای خود به قدرت خویش  
متکی گردیده اند.<sup>(۱۷)</sup>

### ۳. دیدگاه شیعه

شیخ مفید رحمته الله در تصحیح الاعتقاد برای تبیین نظریه امر بین الامرین که شیخ  
صدوق ذکر کرده و مبتنی بر حدیثی است، می نویسد:

... لم یکن بتمکینهم من الاعمال مُجْبِرًا لَهُمْ عَلَيْهَا وَ لَمْ يَفَوْضَ إِلَيْهِمُ الْأَعْمَالَ  
لَمَنْعَهُمْ مِنْ أَكْثَرِهَا وَ وَضَعَ الْحُدُودَ لَهُمْ فِيهَا وَ أَمَرَهُمْ بِحَسَنَاتِهَا وَ نَهَاهُمْ عَنْ قَبِيحَاتِهَا  
فَهَذَا هُوَ الْفَصْلُ بَيْنَ الْجَبْرِ وَ التَّفْوِيزِ عَلَى مَا بَيْنَاهُ؛<sup>(۱۸)</sup> بندگان به لحاظ تمکین



الهی بر انجام اعمال، مجبور محسوب نمی شوند و نیز اعمال به ایشان تفویض و واگذار نشده است، زیرا از اکثر کارها منع شده اند و خداوند حدودی را در آن اعمال قرار داده و به خوبی ها امر کرده و از زشتی ها نهی نموده است؛ بر اساس آنچه بیان کردیم، این همان حدّ فاصل بین جبر و تفویض است.

ایشان در این عبارت جبر و تفویض را مردود شمرده اند، نظریه «امر بین الامرین» - که صحیح می دانند - به نظر می رسد موضوع «امر بین الامرین» را آورده اند. وی روی این نکته تاکید کرده اند که از یک طرف شارع نواهی و از طرف دیگر اوامری دارد، پس او نه مجبور است برای آن که به وسیله اوامر، امر به خوبی شده و نه آزاد است برای این که او را از بدی منع کرده است؛ در حالی که جبر و اختیار مسئله ای طبیعی، تکوینی و عقلی است.

علامه بحرانی از متکلمان قرن هفتم در این باره می گوید:

ان الله تعالى أجرى عَادَتُهُ بآَنه متی اختار الطاعة او المَعْصية خلقها فيه و خلق فيه القدرة عليها و العبد متمكن من الاختيارين؛<sup>(۱۹)</sup> همانا خدای متعال عادتش بر این جاری شده است که هرگاه طاعت یا معصیتی را اختیار کند ایجاد می کند آن را در آن شخص و می آفریند قدرت بر آن طاعت و معصیت را در وجود آن فرد و عبد، در این صورت برخوردار می شود از دو اختیار.

بنابراین وقتی خداوند در احکام خود اطاعت و معصیت را اعتبار کرد لامحاله عبد می بایست قدرت داشته باشد تا این عناوین بر او صدق بکند و آلا صادق نیست.

علامه سید عبداللّه شبر نیز در کتاب حق الیقین معتقد است بدون اختیار انسان، چیزی از دین باقی نمی ماند و در بیان یکی از دلایل رد جبریه می نویسد:

آنه یلزم مخالفة الكتاب العزیز و نصوصه و الایات المتضافرة فيه الدالة على اسناد الأفعال إلینا، کالایات الدالة على إضافة الفعل إلى العبد؛<sup>(۲۰)</sup> همانا از پذیرش جبر لازم می آید مخالفت قرآن عزیز و نصوص آن و آیات فراوانی که در قرآن است که بر نسبت دادن کارها به ما دلالت دارند، مثل آیاتی که بر نسبت کارها به عبد دلالت می کنند.

با توجه به ابتدای نظریات متکلمان شیعه بر مبنای روایات اهل بیت علیهم السلام - مگر مواردی که به ادله تمسک بسته اند - لازم است روشن شود که روایات شیعه براساس چه محورهایی در این موضوع حرکت کرده اند. در این راستا علامه طباطبایی رحمته الله روایات این باب را به چهار روش دسته بندی کرده است:

یکی، استدلال به خود امر و نهی و عقاب و ثواب و امثال آن که بر وجود اختیار و نه جبر و نه تفویض دلالت دارد؛

دوم، استدلال بر آیاتی در قرآن کریم که با جبر و تفویض سازگار نیست، مثل ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾؛<sup>(۲۱)</sup> و پروردگارت هرگز به بندگان ستم نمی کند»؛

سوم، استدلال از جهت صفات: صفاتی مثل قادر، قهار، کریم و رحیم که در قرآن آمده است معنای حقیقی و واقعی اش در خدای سبحان تحقق نمی یابد، مگر وقتی که هستی هر چیزی از خدا و نقص هر موجودی و فسادش مستند به خود آن موجود باشد نه به خدای متعال؛

چهارم، استدلال به مثل استغفار و صحت ملامت، چون گناه اگر از ناحیه بنده نباشد، استغفار او از خدا و ملامت خدا بر او معنا ندارد.

بنابراین روایات معصومین علیهم السلام در مجموع به یکی از این راه های چهارگانه اختیار را برای انسان اثبات کرده اند. <sup>(۲۲)</sup>

#### ۴. دیدگاه حکما و فلاسفه اسلامی

صدرالمتألهین از فلاسفه قرن یازدهم در اسفار در این باره می نویسد:

همانا نسبت کار و ایجاد به عبد صحیح است - با این که شأنی از شئون خدا است - پس همچنین علم انسان و اراده اش و حرکت و سکونش و جمیع آنچه که از او صادر می شود به آن انسان به صورت حقیقی منسوب است و نه از روی مجاز و کذب؛ بنابراین انسان انجام دهنده آنچه که از او صادر می شود است. با این حال فعل او یکی از کارهای خداوند متعال است که در مرتبه بالا اشراف دارد و سزاوار با یگانگی ذات او می باشد بدون این که ناخالصی، نقص، تشبیه و مخلوط بودن به اجسام و پلیدی ها و نجاسات داشته باشد. <sup>(۲۳)</sup>

ایشان در اینجا همان نظریه «امر بین الامرین» را توضیح داده و فاعلیت انسان را در طول فاعلیت خداوند متعال و نه در عرض آن تشریح کرده اند.

حکیم سبزواری، از فلاسفه قرن سیزدهم، در بیان دلایل آزادی و اختیار انسان می گوید:

چگونه انسان مختار نیست در حالی که هستی او پرتو و جلوه ای از آفریدگار توانا و مختار است؛ بنابراین انسان مظهر است و خدا ظاهر، و شکی نیست که مظهر (انسان) فانی در ظاهر (خدا) است. <sup>(۲۴)</sup>

ایشان دلیل فوق را شامخ و دقیق برشمرده اند. در تأیید استدلال سبزواری می توان گفت که مگر می شود انسانی که خداوند متعال درباره او فرموده: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ موجودی مجبور و بی اراده و به دور از رشد و تکامل باشد!

علامه طباطبایی رحمته الله نیز در المیزان در تفسیر آیاتی در این باب می نویسد:

تأثیر اراده ازلیه در این که فعل انسان ضروری الوجود شود مستلزم آن است که فعل با اختیار از فاعل سر بزند، چون چنین فعلی متعلق اراده ازلیه است (که با اختیار انجام شود)، در نتیجه فعل مورد بحث ما بالنسبه به اراده ازلی الهی ضروری و واجب الوجود است و در عین حال بالنسبه به اراده خود فاعل ممکن الوجود و اختیاری است. <sup>(۲۵)</sup>

پس می توان گفت ریشه خطای جبرگرایان عدم درک جایگاه اراده الهی و اختیار انسان و طولی بودن آن دو است.

معتزلیان نیز ابتدا مسلم گرفته اند که اگر اراده خدا به افعال انسان تعلق بگیرد اختیار را از انسان سلب می کند، ولی برای اثبات مختار بودن انسان معتقد شدند اراده الهی به افعال انسان تعلق نکرده است. این عقیده موجب ایجاد خالقی دیگر در کنار خدا و ایجاد نوعی ثنویت شده است.

لا معنى لِلأمر و النَّهى المَوْلَوین فیما لا یملک المولى منه شیئاً، مضافاً الی انَّ التفویض لا یتَمَّ الا مع سلب اطلاق المَلِک منه تعالی عن بعض ما فی مَلِکِه؛ <sup>(۲۶)</sup>

امر و نهی مولوی در چیزی که مولا در آن ملکیت ندارد بی معناست. به علاوه تفویض فقط با سلب ملکیت از خداوند متعال در برخی مملوکاتش معنا پیدا می کند.

علامه طباطبایی به درستی می گوید:

افعال انسان یک نسبتی با خود آدمی دارد و نسبتی دیگر با خدای تعالی، و نسبت دومی آن، باعث نمی شود که نسبت اولی اش باطل و دروغ شود، چون این دو نسبت در عرض هم نیستند بلکه در طول هم هستند. مطلب دوم این است که افعال همان طور که مستند به علت تامه خود هستند - این نسبت

ضروری و وجوبی است - همچنین مستند به بعضی از اجزای علت تامه خود نیز هستند مانند انسان که یکی از اجزاء علت تامه فعل خویش است (نسبت هر چیز به جزئی از علت تامه اش، نسبت امکان است نه ضرورت و وجوب). پس صرف این که فعلی از افعال به ملاحظه علت تامه اش ضروری الوجود و واجب باشد مستلزم آن نیست که از لحاظی دیگر ممکن الوجود نباشد، زیرا هر دو نسبت را دارد و این دو نسبت باهم منافات ندارد و انسان به خاطر لحاظ دوم، هر عملی را انجام می دهد اساس عملش امید و تعلیم و تربیت و امثال آن است. (۲۷)

بنابراین هم خدا در فعل انجام گرفته دخیل است و هم انسان؛ خداوند متعال از حیث قدرت و ایجاد آن فعل مؤثر است و انسان نیز در محدوده اعتباریاتی که برای افعال معین شده است. (۲۸)

برای تبیین بهتر مسئله، بیان دیگر علامه طباطبایی را در این موضوع ذکر می کنیم که می نویسد:

هر معلول با حد وجودی که دارد، مستند به علت خویش است؛ در نتیجه همان طور که یک فرد از انسان با تمامی حدود وجودی اش، از پدر و مادر، و زمان و مکان و شکل و اندازه کمی و کیفی و سایر عوامل مادی اش، مستند به علت اولی است، همچنین فعل انسان هم با تمامی خصوصیات وجودیش مستند به همان علت اولی است؛ بنابراین فعل آدمی اگر مثلاً به علت اولی و اراده ازلی و واجب او منسوب شود، باعث نمی شود که اراده خود انسان در تأثیرش باطل گردد و بگوییم که اراده او هیچ اثری در فعلش ندارد، برای این که اراده واجبه علت اولی، تعلق گرفته است به این که فعل نامبرده از انسان نامبرده با اراده و اختیارش صادر شود با این حال اگر این فعل در حال صدورش بدون اراده و

اختیار فاعل صادر شود لازم می آید که اراده ازلی خدای تعالی از مرادش  
تخلف بپذیرد، و این محال است.<sup>(۲۹)</sup>

## فصل دوم: ادله فلسفی - کلامی اختیار انسان

### مقدمه

درباره موضوع جبر و اختیار، در علم کلام سه نظریه جبریه، مفوضه و امر بین الامرین مطرح شده است.

در اینجا به ذکر استدلال آن‌ها و نقد و بررسی هر یک می‌پردازیم.

### ۱. جبرگرایان

#### اشاره

به اعتقاد جبرگرایان، بین موجودات و خواصشان هیچ گونه ارتباطی وجود ندارد، از این رو نمی‌توان گفت «آب سرد است» یا «خورشید منیر است» و آب را در سردی و خورشید را در منیر بودن مؤثر دانست. البته می‌توان بین موجودات و آثار و خواصشان اسناد مجازی جاری دانست، ولی اسناد حقیقی فقط درباره پروردگار جهان ثابت است، زیرا موجودات هیچ گونه نقشی در ترتب آثار و خواص ندارند، برای مثال حرارت، ارتباطی با آتش ندارد و آب تأثیری در سردی ندارد. البته اراده خداوند متعال بر این تعلق گرفته که بطور مستقیم و بدون مقدمه به دنبال آتش، حرارت را ایجاد می‌کند، اما در مواردی مثل به آتش انداختن حضرت ابراهیم علیه السلام، این عادت را جاری نمی‌سازد: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾؛ <sup>(۳۰)</sup> گفتیم: ای آتش، بر ابراهیم سرد و سلامت شو».

جبری‌ها حتی نتایج اشکال اربعه منطق را نیز بر اساس همان اصل «عادت خداوند» تحلیل می‌کنند، به این صورت که «عادت الله» بر این جاری شده که به دنبال تشکیل قضیه ای مثل «العالم متغیر و کل متغیر حادث، فالعالم حادث»، علم به نتیجه پیدا کنیم؛ از این رو اساس و ریشه علم مذکور، بنا و عادت

خداوند است و الا شکل اول اثری ندارد. جبرگراها در مورد افعال اختیاری معتقدند فرد خیال می کند که خود اراده کرده و به دنبال اراده، بدون این که بین اراده و مراد ارتباطی باشد، خود مراد را ایجاد می کند. بنابراین نه ارتباطی بین انسان و مراد هست و نه ارتباطی بین انسان و اصل اراده. این مطلب قاعده ای کلی است و در تمام موجودات، اعم از انسان، حیوان، گیاه و جماد و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصله از آن ها جاری است.

در اینجا به نقد و بررسی ادله جبرگرایان می پردازیم.

#### دلیل اول

دلیل اول: اگر انسان که خود «ممکن الوجود» است فاعل بالاراده باشد، عنوان «مؤثر» پیدا می کند، از این رو با توجه به آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(۳۱)</sup> ای مردم، شما همگی نیازمند به خدايید، تنها خداوند است که بی نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است، چگونه چیزی که خودش فقر محض است و بهره ای از هستی ندارد، می تواند در خود یا حتی غیر خود افاضه وجود کند؟ حال آن که قاعده مسلم «لا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا لِلَّهِ» به نفی جنس و حقیقت مؤثریت پرداخته و مؤثریت در اشیا را به ذات باری تعالی اختصاص داده است.

در نقد این دلیل، آیت الله فاضل لنکرانی در ایضاح الکفایه می گوید:

لازمه دلیل جبریون این است که ما برای اشیا و انسان، در عرض خداوند متعال، مؤثریت قائل شویم که در این صورت با قاعده مسلم «لا مؤثر...» در تعارض است، اما اگر برای انسان، مؤثریتی قائل شویم که در طول تأثیر الهی و از شؤون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثر فی الوجود...» مخالفتی ندارد، بلکه مؤید آن نیز می باشد.<sup>(۳۲)</sup>



به عبارت دیگر، اراده خدا به این تعلق گرفته است که افعال به اختیار انسان صادر شود، پس اگر کاری را بدون اراده انجام بدهد، جبر می شود؛ چون اراده خدا به این تعلق گرفته که انسان آزاد و اراده کننده باشد، یعنی اراده خدا به فعل انسان تعلق نگرفته، بلکه اراده الهی این است که انسان مرید باشد؛ به عبارتی، انسان مجبور است که مختار باشد.

### دلیل دوم

دلیل دوم: همان طور که قدرت پروردگار جهان، عمومیت و اطلاق دارد، علم او نیز دارای اطلاق و عمومیت است و همان طور که دلیل نقلی و عقلی بر مطلق بودن قدرت او دلالت می کند، بر اطلاق علم او هم دلالت می نماید و علم خداوند از صفات کمالیه است که هم اصل آن باید برای خداوند ثابت باشد و هم مرتبه کامله اش، از این رو علم پروردگار، مطلق و غیر محدود است و شامل تمام اشیا و معلومات می شود. جبری ها از این مطلب نتیجه گرفته اند که: از جمله اشیا که متعلق علم الهی قرار گرفته، اعمال اختیاری و ارادی بندگان مانند قیام ها، قعودها و قتل هاست و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آن ها تعلق پیدا کند. در نتیجه اگر علم پروردگار، متعلق افعال بندگان شد، اعمال آنان اضطراراً تحقق پیدا می کند، در غیر این صورت باید علم خداوند مطابق با واقع نباشد و نعوذ باللّه که علم او جهل باشد. <sup>(۳۳)</sup> خیام نیز در تأیید این دیدگاه چنین می سراید:

من می خورم و هرکه چو من اهل بود      می خوردن من به نزد او سهل بود  
می خوردن من، حق ز ازل می دانست      گر می نخورم، علم خدا جهل بود

پاسخ: در نقد این استدلال جبرگرایان می توان گفت: اولاً، همان طور که خدا به اعمال ما عالم است، قطعاً به اعمال خود نیز آگاه است، اگر بنا باشد علم خداوند به اعمال ما باعث سلب قدرت از ما شود می باید این نتیجه در مورد

علم خداوند متعال نسبت به خویش نیز ثابت باشد؛ ثانیاً، خداوند علم دارد به این که چه فعلی از انسان با اختیار صادر می شود، پس اگر ما مجبور باشیم، علم خدا تبدیل به جهل می شود؛ از این رو وقتی علم خدا جهل نیست که ما آزاد باشیم. اشتباه خیام این بوده است که فکر می کند علم خدا به افعال انسان تعلق می گیرد، در حالی که علم خدا به کیفیت فعل تعلق می گیرد و در کیفیت فعل نیز اراده انسان دخالت دارد. اگر کسی علم دارد که این ماشین با این شرایط رانندگی تصادف خواهد کرد، آیا علم او باعث تصادف شده است؟!

خواجه نصیر در جواب خیام چنین سروده است:

این نکته نگوید آن که او اهل بود      زیرا که جواب شبهه اش سهل بود  
علم ازلی علت عصیان کردن      نزد عقلا ز غایت جهل بود  
مدّعی جبرگراها این است که خداوند متعال، علت تامه افعال انسان است، و بر آن دلیل می آورند که علم، علت تامه اعمال بندگان می باشد؛ اما دلیل آنان از مدعایشان، سست تر است، زیرا در مدعا پروردگار جهان را علت تامه افعال می دانند، اما در اقامه دلیل می گویند چون علم خداوند با ذات او متحد است، پس علت تامه افعال عباد می باشد؛ به عبارت دیگر، در مدعی خود ذات را علت تامه افعال عباد معرفی می کنند و در اقامه دلیل، علم را به دلیل اتحاد با ذات، علت تامه افعال به ظاهر اختیاری انسان می دانند. حال این سؤال مطرح می شود که: آیا لفظ «عالم» در «اللّه تعالی عالم است» و «زید عالم است» دارای دو معنای متفاوت است یا این که مفهوم در هر دو جمله یکی می باشد؟

واضح است که دو معنای متفاوت نیست و معنای کلمه عالم در هر دو مثال متحد است. البته دو فرق خارجی بین دو معنا (نامحدود بودن و ذاتی بودن علم خداوند برخلاف انسان) ارتباطی به عالم مفهوم ندارد. بر این اساس اگر من علم

پیدا کردم که زید، دو روز دیگر مسافرت می کند و آن مسافرت هم تحقق پیدا کرد، آیا علم من که با واقع «مطابقت» دارد از زید سلب اراده و اختیار می کند و مسافرت او نمی تواند اختیاری باشد؟! اگر من در مقدمات اراده کمترین اثری نداشته، او را ملاقات نکرده و همچنین او را به مسافرت تشویق ننموده ام، چگونه علم و اطلاع من می تواند اراده و اختیار را از او سلب کند؟ علم پروردگار جهان نیز به آن واقعه جزئی (مسافرت زید) از نظر حقیقت و ماهیت، هیچ فرقی با علم ما ندارد؛ همان طور که من به مسافرت زید، عالم هستم و علم من با واقع مطابقت دارد و این مطابقت با واقع، از زید سلب اراده و اختیار نمی کند، علم پروردگار متعال نیز همین طور است و علم او به اعمال بندگان باعث سلب اراده از آن ها نمی شود.

نکته شایان ذکر این که جبرگرایان از طریق مطابقت علم خداوند متعال با واقع می خواهند غیر ارادی بودن اعمال بندگان را اثبات کنند، حال آن که با دقت در ادعای آنان نتیجه معکوس به دست می آید؛ زیرا روشن است که بین حرکت دست یک انسان سالم و دست یک انسان مبتلا به رعشه تفاوت وجود دارد؛ همان طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری دست انسان سالم دارد، به حرکت دست انسان مرتعش نیز عالم است و هر دو علم برای خداوند تحقق دارد و هر دو نیز مطابق با واقع است. اگر علم خداوند مطابق با واقع می باشد، واقعیت در این دو واقعیت بیان شده متفاوت است.

جبری ها می گویند علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطرار می کند و حرکت دست مرتعش با حرکت ارادی، در اثر «علم» یکی می شود، حال آن که اگر علم، بخواهد با واقع مطابقت داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد، لازمه مطابقت علم با واقع، این است که علم متعلق به حرکت دست مرتعش،

واقع را ارائه دهد که همانا اضطراریت است و علم متعلق به حرکت دست سالم نیز واقع را نشان می دهد که همان حرکت اختیاری و ارادی دست می باشد. بنابراین واقعیت در این مثال آن است که بین این دو حرکت که از دو دست سالم و مریض صادر می شود، تفاوت وجود دارد. پس دلیل دوم جبری ها نه تنها ادعای آنان را ثابت نمی کند، بلکه می تواند دلیل محکمی علیه خودشان باشد.

عَلَّامَهُ طِبَّاطِبَائِي ﷺ درباره این استدلال جبرگرایان می نویسد:

این حرف وقتی صحیح است که دارای اصالت باشد و در ازل و قبل از آن که وجود پیدا کند و هستی بپذیرد، دارای تحقق و ثبوتی باشد، تا علم به آن تعلق گیرد و ماهیت، چنین اصالت و تقدیمی بر وجود ندارد. دوم این که مبنای این برهان بر این است که: علم خدای تعالی به موجودات، علمی حصولی نظیر علم ما به معلوماتمان باشد که همواره به مفاهیم متعلق می شود، در حالی که موجودات برای خدای تعالی معلوم به علم حضوری اند نه حصولی. سوم اینکه علم ازلی خدای تعالی به معلومات لایزالی، یعنی معلوماتی که تا لایزال موجود می شوند، اگر به تمامی قیود و مشخصات وجودی آن چیز که یکی از آن ها حرکات و سکانات اختیاری آن است، تعلق گیرد، علم به تمام معنا و به حقیقت معنای کلمه است؛ خدای تعالی از ازل عالم است به این که انسان مثلاً دو قسم حرکت دارد: یکی غیر اختیاری از قبیل رشد و نمو و زشتی و زیبایی و امثال آن، و دیگری هم حرکات اختیاری از قبیل نشستن و برخاستن، و اگر صرف تعلق علم خدا به خصوصیات وجودی این فرد ضرورتی در او پدید آورد و این ضرورت صفت خاصی به وجود آورد، باز این صفت، صفت خاص اختیاری او می شود. (۳۴)

دلیل سوم

دلیل سوم: انسان و فاعل مختار اراده می کند حرکت دست محقق می شود، اما منشأ آن اراده چیست؟ اراده که یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم است، از کجا ناشی می شود؟ اگر آن اراده، مستند به اراده دیگری شود، همین سؤال در اراده دوم نیز مطرح است. همچنین اگر اراده سومی مطرح گردد سؤال از منشأ اراده سوم نیز مطرح می شود؛ به همین ترتیب ادامه می یابد تا منجر به تسلسل می شود و تسلسل محال است یا لا اقل بطلانش مسلم، پس راه حل چیست؟

جبری ها در حل این مسئله، دو قسم را مطرح می کنند:

الف) اراده که به حرکت دست تعلق گرفته، غیراختیاری است، یعنی ابتدا امری اضطراری به نام اراده، تحقق پیدا می کند و به دنبال آن مراد محقق می شود، مانند حرکت دست مرتعش که غیرارادی است؛ از این رو اگر اراده، غیراختیاری شد، دیگر فرقی نمی کند که «فعل» را غیراختیاری تلقی کنیم یا «اراده» را که منشأ فعل است، زیرا در هر صورت آن عمل خارجی ذاتاً امری غیراختیاری می شود؛

ب) اراده ما دارای علل و ریشه هایی است که با ملاحظه آن علل، آن ها به اراده ازلی حق تعالی منتهی می شوند؛ یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده خداست. بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلی باشد، روشن است که چنانچه «ارادة الله» متعلق به اراده ما بشود، امکان تخلف ندارد، در نتیجه اراده ما اضطراری است و به اختیار ما نیست.

بنابراین، هر یک از این دو شق که پذیرفته شود، مجبور بودن انسان در کارهایش اثبات می شود. شاید بهترین دلیل جبری ها، همین دلیل باشد.

پاسخ: صدرالمتألهین در اسفار به دلیل سوم جبری ها پاسخ داده است که به علت اهمیت این دلیل، آن را به طور مفصل ذکر می کنیم:

افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت است و از دو نظر باید بررسی شود و هیچ گاه نباید با یکدیگر مخلوط کرد:

الف) جهت عقلایی: عقلا و شارع مقدس به افعال اختیاری، توجه داشته و برای آن، قانون مدح و ذم، و ثواب و عقاب در نظر گرفته اند، یعنی در برابر مخالفت و موافقت با هر عملی استحقاق عقوبت و مثبت مطرح است و این مسلم است. حضرت علی علیه السلام می فرماید:

﴿لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالزَّجْرُ وَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ وَلَمْ يَكُنْ عَلَى مَسِيٍّ لَأَيْمَةٍ وَلَا لِمُحْسِنٍ مَحْمَدَةٌ﴾؛ <sup>(۳۵)</sup> اگر این گونه باشد (مختار نباشیم)، ثواب و عقاب، امر و نهی و منع باطل می شود، وعده و وعید الهی معنایی نخواهد داشت و برای گناهکار ملامت کننده و برای نیکوکار، تمجید کننده ای نخواهد بود.

ب) جهت فلسفی: (جهت واقع بینی و واقع شناسی): در این جهت توجهی به مردم، عقلا، ثواب و عقاب نیست، بلکه واقعیت و خصوصیت فعل ارادی مطرح است. فعل اختیاری انسان، از واقعیات جهان هستی بوده و هدف فلسفه نیز کشف واقعیات و پی بردن به حقایق هستی است. اراده ای که در افعال اختیاری تحقق دارد، مسلماً صفتی نفسانی و واقعی و از اوصاف ذات اضافه است، نه امری اعتباری و تخیلی؛ یعنی اراده بدون ارتباط به مراد تصور نمی شود؛ برای مثال در مورد کسی که تصمیم به زیارت مرقد امام رضا علیه السلام گرفته، با سه عنوان مواجه هستیم: ۱- شخص مرید، ۲- اراده ای که قائم به ذات و نفس مرید است، ۳- مراد که همان زیارت است. آیا همان طور که زیارت حضرت، مراد بوده، به اراده زائر اراده دیگری نیز تعلق گرفته است یا نه. <sup>(۳۶)</sup> مانند این که

صفت حب که قائم به نفس انسان است، در عین حال، ارتباطی با متعلق خودش یعنی شیء محبوب نیز دارد؛ چنانچه شیء محبوب اصلاً در عالم نمی بود صفت «حب» تحقق پیدا نمی کرد. پس غیر از محب، حب و محبوب، متغیر چهارمی وجود ندارد، از این رو معنا ندارد که نفس «حب» هم محبوب انسان باشد؛ همان گونه که صحیح نیست سؤال شود که: نفس علم هم معلوم است یا نه؟ پس اراده، بدون ارتباط به مراد، تصور نمی شود و این سؤال اشتباه است که همان طور که زیارت مراد بوده، نفس اراده هم که صفتی نفسانی است، متعلق اراده بوده است؟

در استدلال نقضی صدرالمতألهین از این اشکال غفلت شده که اگر جبرگرایان بگویند: درست است که نمی توانیم سؤال کنیم آیا اراده هم متعلق اراده قرار گرفته یا نه، اما این پرسش مطرح است که «اراده، یک صفت نفسانی قائم به نفس مرید است و مسلماً یک امر حادث است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت که مورد مثال ایشان بود، یک صفت نفسانی ازلیه نیست، بلکه انسان، بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم به زیارت می گیرد، اما اساس، منشأ و ریشه اراده مذکور چیست؟ آیا منشأ اراده در محدوده اختیار ما بوده یا این که اضطراری است. از این جهت به نظر می رسد جواب ملاصدرا کامل نیست. (۳۷)

پاسخ دومی که علمای شیعه به دلیل سوم جبرگرایان داده اند این است که انسان دارای دو نوع عمل می باشد:

الف) بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان و مربوط به اعضا و جوارح است، مانند اکثر افعال انسان از قبیل خوردن و آشامیدن. البته بعضی از افعال انسان به کمک ابزاری که آدمی آن را استخدام می کند انجام می پذیرد و برخی دیگر به واسطه اعضا و جوارح. شایان ذکر است که حرکات اعضا و جوارح انسان،

اختیاری و کاملاً مسبوق به اراده است، برخلاف عضو بیمار مانند رعشه که بدون اختیار حرکت می کند؛

ب) برخی اعمال مربوط به دایره نفس انسان است و در خارج نمایی ندارد. حال این سؤال مطرح می شود که آیا اعمال خارجی و نفسانی در یک ردیف هستند یا این که تفاوت دارند؟

در تبیین این سؤال می توان گفت یکی از اعمال نفسانی انسان «تصور» است. معنای تصور، التفات و توجه ذهنی به شیء متصور است؛ برای مثال به مجرد تصور «انسان»، مفهوم انسان در ذهن متصور می شود. مسلماً تصور با ما ارتباط دارد و با عمل ما، عنوان «متصور» و «متصور» تحقق پیدا می کند، اما آن تصور، فعلی نیست که خارج از دایره نفس باشد. هنگامی که فرد اراده می کند دستش حرکت کند چندین مقدمه باید محقق شود: ۱- تصور مراد، ۲- تصدیق به فایده، ۳- میل، ۴- هیجان، ۵- عزم و شوق مؤکد.

حال آیا در باب تصور هم ابتدا باید «تصور» را تصور کرد تا سپس تصدیق به فایده تصور، بعد میل و رغبت به تصور پیدا شود و...؟

تفاوت بین آن دو در این است که اختیاری بودن عمل خارجی فاعل مختار، به این است که مسبوق به اراده ماست؛ وقتی حرکت دست را اراده می کنیم، بعد از مقدمات مذکور، اراده محقق می شود و شیء مراد جامه عمل می پوشد؛ اما هنگامی که انسان می خواهد در مورد امری «تصور» و تفاوت ذهنی پیدا کند، نیازی به مقدمات مذکور ندارد و لزومی ندارد که ابتدا «تصور» را «تصور» نماید. و سپس تصدیق به فایده آن بکند و...

نتیجه بحث بالا این است که در تحقق اعمال اختیاری خارجی، «اراده» و مقدمات آن لازم است، اما در اعمال اختیاری نفسانی نیازی به اراده و مقدمات



آن نیست، بلکه بر اساس قدرت الهی که به نفس انسان عنایت شده - «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، انسان قدرت خالقیت، ایجاد تصور، تصدیق و اعمال اختیاری نفسانی را دارد.

از بحث درباره تصور، دو نتیجه می‌گیریم: ۱- به طور حتم، «تصور» عمل اختیاری انسان است و او اجباری به تصور آن ندارد؛ ۲- در عین حال که آن عمل نفسانی اختیاری است، به این معنا نیست که مسبوق به اراده و مقدمات آن باشد.

اما در مورد اراده، همان طور که تصور و تصدیق اموری نفسانی هستند، اراده نیز عمل نفسانی اختیاری است. حال اگر اراده امری اختیاری است، پس باید آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشد و قبل از آن، اراده ای محقق باشد. پس دلیل سوم جبری‌ها صحیح و بجاست.

پاسخ: همان طور که اشاره کردیم، اراده مانند تصور و تصدیق است و همگی در یک صف واقع شده و جزء اعمال اختیاری نفسانی است؛ یعنی همان طور که لزومی نداشت «تصدیق» مسبوق به اراده و مقدمات پنج‌گانه باشد، اراده نیز همین طور است؛ بدین معنا که وقتی اراده و مبادی آن (تصور شیء مراد، تصدیق به فاعلی مراد، میل، هیجان و رغبت به آن) محقق شد، اراده تحقق پیدا می‌کند و نفس انسان به علت موهبت الهی اراده می‌کند و لزومی ندارد که قبل از آن اراده دیگری باشد تا اشکال تسلسل یا اضطرار لازم آید. این گفته جبرگرایان که نمی‌توان بدون دقت، اعمال نفسانی را با اعمال خارجی مقایسه کرد و گفت اعمال نفسانی نیز حتماً باید مسبوق به اراده باشد، مثل این مغلطه است که هر موجودی نیاز به علت دارد. البته این ادعا در مورد موجودات ممکن الوجود درست است، اما در مورد «واجب الوجود» باید دلیل معتبر بر این ادعا

اقامه کرد، زیرا مفهوم واجب الوجود این است که نیازی به علت ندارد. پس چگونه نفس انسان قدرت خلاقیت اراده را دارد؟

برای مثال وقتی از مهندس باتجربه نقشه جدیدی درخواست شود، با توجه به قدرت خلاقیتی که دارد با این که این نقشه در ذهنش وجود نداشته آن را طراحی می کند.

در جواب صدرالمتألهین به دلیل سوم جبری ها به این سؤال که اراده انسان از کجا ناشی می شود، اشاره نشده بود. به طور خلاصه اراده امری اختیاری نفسانی است و در عین حال مسبوق به اراده نیست تا تسلسل یا اضطرار لازم آید، بلکه قدرتی است که خداوند به انسان عنایت فرموده تا بتواند تصور، تصدیق و اراده را خلق کند، بدون این که اضطراری در میان باشد.

#### دلیل چهارم

دلیل چهارم: خدا خالق بوده و قدرتش فراگیر است، نه تنها ما را خلق کرده، بلکه اعمال ما را هم خلق کرده است. خداوند در قرآن کریم می فرماید:

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾؛ <sup>(۳۸)</sup> خداوند آفرید شما را و آنچه انجام می

دهید». معلوم می شود این دلیل را قرآن نیز تأیید می کند. بنابراین عام بودن خالقیت خداوند مستلزم مجبور بودن انسان در اعمال خودش است.

پاسخ: در این آیه خالقیت طولی مراد است، چون اگر ما در عرض خدا باشیم، شرک می شود. خالقیت طولی آن است که خدا چیزی را می آفریند و آن چیز برای شیء دیگری علت می شود؛ برای مثال حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام فرموده است: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾؛ <sup>(۳۹)</sup> من از گل، چیزی به شکل پرنده می سازم». این خالقیت در طول اراده خداوند است.

پس خدا خالق من است و من خالق اعمال خودم، از این رو می توان عمل مرا به خدا نسبت داد.

استاد مطهری در این زمینه می گوید:

انسان قادر است عملی را که صد در صد با غریزه طبیعی و حیوانی او موافق است و هیچ رداع و مانعی [هم در برابرش وجود ندارد، به حکم تشخیص و مصلحت اندیشی ترک کند و قادر است کاری که صد در صد مخالف طبیعت است و هیچ گونه عامل تهدید کننده خارجی هم وجود ندارد، به حکم مصلحت اندیشی و نیروی خرد انجام دهد. انسان مانند حیوان تحت تأثیر محرکات نفسانی و رغبت های درونی واقع می شود، اما در مقابل آن ها دست بسته و مسخر نیست. (۴۰)

بعلاوه، اگر آیه فوق را مانند جبری ها معنا کنیم، زشتی های اعمال انسان نیز به خدا منتسب می شود، در حالی که مفسران بزرگ این گونه آیات را چنین تفسیر می کنند: جهات زشتی که در اعمال بندگان و گناهان ایشان هست جهات و حیثیاتی عدمی است که متعلق خلقت قرار نمی گیرد و از این جهت خالق نمی خواهد؛ بنابراین اطاعت و معصیت، مانند ازدواج و زنا و خوردن مال حلال و حرام، با این که عمل خارجی آن ها یکی است، به دلیل موافقت یا مخالفت دستور خداوند، عنوان اطاعت یا معصیت پیدا می کنند و مخالفت جهت عدمی است.

فعل را اگر به خلقت خدا نسبت می دهیم، از جهت وجود است و مستلزم این نیست که از جهت زشتی و گناه بودن هم مستند به خلقت بدانیم و بگوییم گناه و کار زشت را هم خدا آفریده، زیرا این جهت عدمی است و فعل از جهت عدم

نمی تواند در خارج وجود داشته باشد و از لحاظ وجودیش هم جزء باطل نیست تا خلقت خود عمل، خلقت باطل باشد. <sup>(۴۱)</sup>

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ﴾ <sup>(۴۲)</sup> و ما آسمان ها و زمین و آنچه بین آن دو است را خلق نکردیم مگر به حق، و همانا قیامت هر آینه می آید.

#### دلیل پنجم

دلیل پنجم: کاری که انسان انجام می دهد، نمی تواند دوباره عین همان کار را انجام دهد؛ برای مثال اگر سنگی را پرت کرد، بار دوم و سوم نمی تواند آن را تکرار کند و دقیقاً به همان جا بزند، و چون نمی تواند مثل بار اول انجام دهد، پس او نیست که کار را انجام می دهد؛ اگر او دخالت داشت، باید بتواند عین آن را دوباره تکرار کند. <sup>(۴۳)</sup>

جوابی که خواجه نصیرالدین به این شبهه داده، این است که بعضی از کارهای انسان قابل تکرار است، مثل حرکت دست و اندام یا گفتن  $۲ = ۲ * ۲$ ، اگر تکرار هم بشود باز نتیجه همان است.

جواب دوم خواجه این است که من به اصل سنگ زدن علم دارم ولی به تفصیلش علم ندارم.

#### دلیل ششم

دلیل ششم: یکی از قواعد فلسفی این است که «الشیء ما لم یجب لم یوجد»؛ وقتی که علت تامه چیزی، به طور کامل فراهم شد، معلول ایجاد می شود و این موجود شدن جبر است که امروزه از آن به «دترمینیسم» تعبیر می شود.

نکته شایان ذکر این که غربی ها در مسائل فلسفی قائل به جبر، و در مسائل اجتماعی قائل به آزادی هستند، به اعتقاد آنان، فکر انسان مجبور محیط است و محیط فکر ما را تعیین می کند؛ اما از دیدگاه اسلامی، فکر مجبور محیط نیست. پاسخ: اولاً، اراده انسان از اجزای علت تامه پدید آمدن اشیاست و تا علت تامه نباشد، معلول محقق نمی شود؛ ثانیاً، قانونی هست که می گوید: «الْأَمْتِنَاعُ بِالْاِخْتِيَارِ لَا يَنَافِي الْاِخْتِيَارِ»، یعنی امتناع و اجباری که منشأ آن یک فعل اختیاری بوده است منافاتی با آزادی انسان ندارد، مثل پریدن از پشت بام که وقتی پرید، دیگر اراده ای ندارد و جلوی سقوط خود را نمی تواند بگیرد. ولی این جبر ناشی از سوء اختیار وی بوده است.

#### دلیل هفتم

دلیل هفتم: دلیل دیگر جبری ها برداشت از برخی آیات و روایات است، از جمله:

۱- ﴿فَيَضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾؛<sup>(۴۴)</sup> پس خدا هر کس را بخواهد (و مستحق بداند) گمراه، و هر کس را بخواهد (و شایسته بداند) هدایت می کند».

۲- ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾<sup>(۴۵)</sup> و این تو نبودی (ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آن ها) انداختی بلکه خدا انداخت.

۳- روایت ﴿السَّعِيدُ سَعِيدٌ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَالشَّقِيُّ شَقِيٌّ فِي بَطْنِ أُمَّهِ﴾؛<sup>(۴۶)</sup> سعادت مند، در شکم مادرش سعادت مند است و بدبخت، در شکم مادرش بدبخت است».

پاسخ: جواب کلی آیات این است که هدایت کردن خدا بی دلیل نیست، چون خداوند حکیم است؛ هر کس زمینه گمراهی ایجاد کند خدا گمراهش می کند؛ به

تعبیر علامه طباطبایی رحمته الله علیه در المیزان، این «ضلالت مجازاتی» است، و کسی که زمینه هدایت فراهم کرد، خدا او را هدایت می کند: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنْابَ﴾؛ <sup>(۴۷)</sup> بگو خداوند هر کس را بخواهد گمراه و هر کس که باز گردد به سوی خودش هدایت می کند (کمبودی در معجزه ها نیست لجاجت آن ها مانع است).

﴿مَنْ كَانَ يَرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾؛ <sup>(۴۸)</sup> آن کس که (تنها) زندگی زودگذر (دنیا) را می طلبد، آن مقدار از آن را که بخواهیم و به هر کس که اراده کنیم می دهیم.

﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾؛ <sup>(۴۹)</sup> هر کس در گرو اعمال خویش است» و «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»؛ <sup>(۵۰)</sup> (انسان) هر کار (نیکی) را انجام دهد، برای خود انجام داده و هر کار (بدی) کند، به زیان خود کرده است.

اما در جواب از روایت می توان گفت: اولاً، کلمه «ام» گاهی به معنای قبر به کار رفته است؛ یعنی وقتی انسان را در قبر گذاشتند، معلوم می شود سعادتمند است یا شقی، و ظاهر در دنیا ملاک نیست؛ ثانیاً، در بحار حدیثی بدین معنا آمده است: خدا به این که چه کسی در آینده سعادتمند و چه کسی شقی می شود علم دارد، یعنی مربوط به علم خداست؛ خدا علم دارد که چه کسی هدایت می شود و چه کسی گمراه می گردد. در مورد آیه شریفه ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾ <sup>(۵۱)</sup> نیز این گونه تفسیر شده است:

خدا خبر داده که جماعتی از مردم در روز قیامت شقی و جماعتی دیگر سعیدند؛ این حکمی است که الآن کرده، ولی به قیامت مربوط می شود و این هم مسلم است که حکم خدا در ظرف خودش تخلف ندارد و لیکن معنایش این

نیست که شقی و سعید در قیامت، الآن نیز شقی و سعید باشد یا خدا الان حکم کرده باشد که سعید و شقی، دائماً سعید و شقی هستند.<sup>(۵۲)</sup>

جواب سوم این است که خدا زمینه های گمراهی و هدایت هر کسی را می داند، برای بعضی، زمینه هدایت بیشتر فراهم است و برای بعضی کمتر، مثل بچه ای که در شهری مذهبی در خانواده ای متدین به دنیا می آید یا آدمی که در بلاد کفر متولد می شود، غالباً در اوّلی آمادگی صلاح و در دومی زمینه گمراهی بیشتری وجود دارد، و روایت هم غالب را می گوید و ثواب و عقاب هم به دلیل این زمینه هاست؛ به همین دلیل است که گناه همسر پیامبر بیشتر است تا دیگری، و ثواب اعمال نیک افرادی که در محیط فاسد رشد می کنند بیشتر است.

استاد مصباح یزدی در کتاب نظریه سیاسی اسلام در ردّ نظریه اشاعره و جبرگرایان می گوید:

برخی از دانشمندان اسلامی نیز گرایش هایی به آن نظریه داشته اند. در بین فرق اسلامی، اشاعره که از فرقه های کلامی اهل تسنن می باشند، به نظریه جبر گرایش دارند، ولی به نظر ما و اکثر مسلمانان، این اعتقاد مردود است، به لحاظ آن که: اوّلاً، مردم در حوزه رفتار و عمل همه خود را برخوردار از آزادی و اختیار می دانند؛ ثانیاً، اگر انسان مجبور بود دیگر جایی برای نظام های اخلاقی، تربیتی و دستگاه های حکومتی باقی نمی ماند؛ ثالثاً، در صورت عدم اختیار، تمجید در برابر کارهای خوب و سرزنش در مقابل افعال بد بیهوده است؛ رابعاً، این ویژگی انسان است که با وجود گرایش های گوناگون و گاه متفاوتی که دارد از قدرت گزینش و انتخاب برخوردار می باشد، چه آن ها خواسته های حیوانی

باشد و یا الهی، و با این قدرت انتخاب است که می تواند به درجه ای از تعالی برسد که فرشتگان در برابر او خضوع کنند. (۵۳)

البته برخورداری انسان از این آزادی، امری تکوینی است و امروزه تقریباً کسی منکر آن نیست تا خود را صد در صد مجبور بداند. قرآن نیز بر این امر بدیهی تأکید دارد:

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...﴾؛ (۵۴) بگو این حق است از سوی پروردگارتان، هر کسی می خواهد ایمان بیاورد (و این حقیقت را پذیرا باشد) و هر کس می خواهد کافر گردد. صدها آیه در این زمینه وجود دارد و حتی می توان گفت سراسر قرآن بر مختار بودن انسان تأکید دارد؛ زیرا قرآن برای هدایت انسان است و با فرض جبر، قرآن نیز بی فایده و بی اثر می شود.

#### قضا و قدر

فهم معنای دو واژه «قضا» و «قدر» در جهت تبیین موضوع جبر و آزادی بسیار مفید است؛ از این رو به تبیین آن ها می پردازیم.

راغب اصفهانی در مفردات می گوید: «القضاء فصل الامر قولاً كان ذلك أو فعلاً». (۵۵) استاد مطهری نیز این مفهوم را این گونه توضیح می دهد:

قضا به معنای حکم و قطع و فیصله دادن است. قاضی را از این جهت قاضی می گویند که میان متخاصمین حکم می کند و به کار آن ها فیصله می دهد و در قرآن این کلمه زیاد استعمال شده است، چه در مورد بشر و چه در مورد خدا و چه در مورد قطع و فصل قولی که سخنی موجب قطع و فصل بشود و چه در مورد قطع و فصل عملی و تکوینی که حقیقتی از حقایق موجب قطع و فصل گردد. (۵۶)



برای مثال می توان به آیه ۱۰ سوره جمعه اشاره کرد که «قُضِيَتْ» در آن به معنای تمام شدن و فیصله یافتن آمده است: «فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ...».

استاد جعفر سبحانی به نقل از مقایس اللغة ابن فارس می گوید:

به جهت استحکام و اتقان و پایداری یک حکم به آن قضا گفته می شود و با توجه به این خصوصیت در خلقت خدا این تعبیر آمده است. <sup>(۵۷)</sup>

شایان ذکر است برخی معتقدند کلمه «قضا» در قرآن، در هفت معنا آمده است و وجه مشترکی نیز برای آن ذکر کرده اند. <sup>(۵۸)</sup>

واژه «قدر» نیز به معنای اندازه و تعیین است و در بحث ما از نظر حقیقت و مفهوم باید قبل از قضا قرار گیرد؛ زیرا خداوند متعال ابتدا یک شیء را اندازه گیری می کند و بعد از تعیین حدود، بر آن حکم می راند و آن تمام می گردد.

قضا القدر بفتح الدال وسكونه حدّ كل شیء و مقداره و قیمتة و ثمنه و منه قوله تعالی و من قدر علیه رزقه ای بمقدار قلیل. <sup>(۵۹)</sup>

### تمایز جبر از قضا و قدر

یکی از عوامل پیچیدگی و دشواری مباحث اعتقادی، عدم تبیین صحیح اصطلاحات اعتقادی به کار رفته در قرآن و احادیث است؛ از جمله این دانشواژه ها، «قضا» و «قدر» است. برداشت ظاهری، سطحی و لغوی می تواند تخدیر کننده روح و عامل سستی انسان و تحریف بسیاری از حقایق دین گردد و در مقابل، درک مقصود حقیقی قرآن از این مفاهیم می تواند بهترین محرک در پویایی انسان و فهم صحیح از مباحث دینی شود.

استاد مطهری در تبیین این مفاهیم می نویسد:

اعتقاد به قضا و قدر، آن گاه مستلزم جبر است که خود بشر و اراده او را دخیل در کار ندانیم و قضا و قدر را جانشین قوه و نیرو و اراده بشر بدانیم و

حال آن که از ممتنع ترین ممتنعات این است که ذات حقّ بلاواسطه در حوادث جهان مؤثر باشد، زیرا ذات حق، وجود هر موجودی را فقط و فقط از راه علل و اسباب خاص او ایجاب می کند. قضا و قدر الهی چیزی جز سرچشمه گرفتن نظام سببی و مسببی جهان از علم و اراده الهی نیست.

اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر الهی انکار اسباب و مسببات و از آن جمله قوه و نیرو و اراده و اختیار بشر است، چنین قضا و قدر و سرنوشتی وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد. در حکمت الهی براهینی پولادین که جای هیچ گونه شک و ابهام باقی نمی گذارد، بر بی اساس بودن چنین سرنوشت و قضا و قدری اقامه شده است.

و اگر مقصود از سرنوشت و قضا و قدر، پیوند حتمیت هر حادثه با علل خود و پیوند شکل گرفتن هر حادثه از ناحیه علل خود است، البته این حقیقتی است مسلم، ولی اعتقاد به این گونه سرنوشت از مختصات الهیون نیست و [هر] مکتب و روش علمی و فلسفی که به اصل علیت عمومی اذعان دارد، ناچار است این گونه پیوندها را بپذیرد. (۶۰)

در همین مورد، علامه جعفری رحمته الله علیه در کتاب جبر و اختیار می گوید:

اگر ما معنای قضا و قدر و سرنوشت را این سان در نظر بگیریم که خداوند بزرگ در دستگاه پهناور هستی، میلیاردها عامل و پدیده را به جریان انداخته است و این عوامل و پدیده ها، گاهی برای انسان روشن است و گاهی دیگر تحت محاسبه قرار نمی گیرند، [در این صورت مفهوم صحیحی را برای قضا و قدر و سرنوشت پیدا کرده ایم. این گونه تفسیر درباره قضا و قدر نه تنها انسان را در کارهای خود مجبور نمی کند، بلکه او را وادار می کند که در راه افزایش

معلومات خود بکوشد تا بتواند هر چه بیشتر آن ها را تحت محاسبه درآورده، در زندگی خود با موفقیت بیشتری روبرو گردد.<sup>(۶۱)</sup>

### سرنوشت

استاد جعفر سبحانی در کتاب جبر و اختیار در خصوص جایگاه مسئله سرنوشت می نویسد:

برخی از مسائل فلسفی سطحی برای نوع مردم مطرح می باشد و همه مردم می خواهند از دلایل و نتایج آن آگاه گردند. اتفاقاً مسئله سرنوشت و آزاد یا مجبور بودن انسان از این مقوله است و هر انسانی که بهره ای از تفکر دارد، مایل است از طراح زندگی خود آگاه گردد و بداند که نقشه زندگی انسان ها به دست خود آن ها ترسیم می گردد و یا طراح آن کس دیگری است و او فقط روی خطوط از پیش تعیین شده گام برمی دارد؟<sup>(۶۲)</sup>

بنابراین اعمال انسان، هم با خود او ارتباط دارد و هم با علل بیرونی و خداوند متعال، و مجموعه علل بیرونی و خود انسان علت تامه اعمال او به شمار می روند. بر اساس این تحلیل، انسان نه مجبور است و نه رهای مطلق العنان.

### نتیجه گیری

با توجه به نقدی که از ادله هفت گانه جبرگرایان ارائه شد، روشن می شود که انسان در زندگی مجبور به جبر فلسفی نیست.

بعلاوه، حتی اگر این استدلال ها هم پذیرفته نشود، باید توجه داشت که مختار بودن انسان امری وجدانی است؛ یعنی انسان وقتی در مورد خود اندیشه کند و اعمال و رفتار روزانه و برنامه ریزی های خود را مورد مذاقه قرار دهد، متوجه می شود که با تمام وجود اعتقاد به اختیار خویش دارد و بر همان اساس

زندگی اش را پایه ریزی کرده است و انتظار دارد در برابر کارهای نیکش او را تحسین کنند و به دلیل اعمال زشتش، توبیخ و مذمت نمایند.

## ۲. مفوضه

### تعریف تفویض

اعتقاد به تفویض بدین معناست که انسان خود را خالق اعمال خویش بداند. معنای خالق این است که انسان چیزی را از عدم به وجود بیاورد و خداوند هم در اعمال او نقشی نداشته باشد. مثالی که معمولاً معتقدان به تفویض می زنند، خانه ای است که بنا آن را ساخته و رفته است و دیگر به این ساختمان کاری ندارد.

به طور خلاصه، می توان گفت مفوضه برعکس جبریون - که منکر تأثیر و تأثر بودند - به اصل تأثیر و تأثر موجودات قائل هستند و معتقدند موجودات «استقلال» در تأثیر دارند.

### ادله مفوضه

دلایلی که مفوضه در اثبات تفویض ذکر کرده اند به این شرح است:

دلیل اول: بر افعال انسان، مدح و ذم مترتب می شود و این مدح و ذم دلیل مختار بودن انسان است. قاضی عبدالجبار این دلیل را در کتاب شرح اصول الخمسه<sup>(۶۳)</sup> آورده است.

پاسخ: اولاً، این استدلال هم با قول به تفویض سازگار است و هم با قول به «امر بین الامرین» و تنها جبر را باطل می کند. بنابراین نمی تواند تفویض را اثبات کند؛

ثانیاً، افعال انسان بر دو قسم است: طبیعی و اخلاقی. نفس کشیدن انسان، فعلی طبیعی است و صدق و کذب فعل اخلاقی می باشد و انسان در هر دو

مختار است؛ در عین حال بر نفس کشیدن مدح و ذم مترتب نمی باشد؛ هر چند اختیاری است؛ اما بر صدق و کذب مدح و ذم بار می شود؛ بنابراین مدح و ذم اخص از اختیار است. به همین دلیل این مدح و ذم نمی تواند اختیاری بودن را اثبات بکند.

اما درباره مثال بنا و ساختمان - که در مقدمه بحث ذکر گردید - که آیا می توان گفت ممکن الوجود در حدوثش محتاج به علت است، اما در بقا نیازی به علت ندارد؟ در پاسخ باید گفت فرق است بین علت اعدادی و علت وجودی، علت اعدادی هستی چیزی را ایجاد نمی کند بلکه از هست ها (مانند مصالح ساختمانی و حتی بنا در مثال فوق) ترکیبی را به وجود می آورند که در نبودن آن ممکن است کس دیگری آن کار را بکند ولی در علل وجودی، اساساً هستی معلول به علت بند است و بهتر است که بگوییم معلول نشانی از علت است و عین ربط علت است و بدون علت محال است که وجود پیدا کند، و برعکس، وجود علت اعدادی با وجود معالیل آن دو گونه اند و ممکن است با نبودن علت اعدادی معالیل وجود داشته باشند. به عبارت دیگر:

حقیقت اشیا و مفاهیم، تغییرپذیر نیستند، همان طور که حقیقت دو قسم دیگر (واجب الوجود و ممتنع الوجود) تغییرپذیر نیست. واقعیت قسم سوم - ممکن الوجود - هم قابل تغییر نیست، زیرا نسبت او به وجود و عدم علی السویه است؛ لذا ممکن الوجود در هر لحظه محتاج به علت می باشد و بین حدوث و بقا، کوچک ترین تفاوتی وجود ندارد - حدوث بما هو حدوث، موضوعیت و مدخلیتی ندارد - چیزی که ملاک نیاز به علت است، همان امکان وجود است. آری، اگر شما توانستید امکان وجود را از ممکن الوجود سلب کنید، آن وقت

نیاز به علت هم از او سلب می شود و این مطلب مستحیل است که شیء حقیقت خود را از دست بدهد. (۶۴)

نکته دیگر در ادعای مفوضه این بود که موجودات جهان در ایجاد آثار و خواص، دارای استقلال هستند.

در پاسخ می گوئیم معقول نیست که «ممکن» با وصف امکان، «استقلال» در تأثیر داشته باشد و استقلال با نیاز شخص فاعل به افاضه از ناحیه خالق متعال سازگاری ندارد، زیرا اصل هستی ممکنات، در اختیار خداوند است و انسان در هر لحظه، نیاز به افاضه حق تعالی دارد. بنابراین دلیل اول مفوضه نقض و قول به تفویض، باطل است.

دلیل دوم: قرآن کریم بعضی از افعال را به انسان نسبت داده، مثل نسبت هایی که در داستان های قرآن آمده است:

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرِحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ \* أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ﴾؛

(۶۵) و فرعون گفت: ای هامان برای من بنای مرتفعی بساز، باشد که به این راه ها برسم، راه های آسمان ها.

قاضی عبدالجبار معتزلی در بحث از جبر و اختیار در عبارتی دال بر نظریه تفویض می گوید: «فوقوعه بحسب الدواعی یکشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا». (۶۶) وی پس از ذکر آیه ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ می نویسد: «فقد فوّض الامر فی ذلك الی اختیارنا». (۶۷)

به اعتقاد آنان، این آیات دلالت می کنند که این افراد فاعل و خالق افعال بوده اند و روی این دلیل، بسیار توضیح و مانور داده اند، به طوری که علامه حلّی کتابی را در ردّ همین دلیل نوشته و پاسخ تک تک این آیات را داده است.

پاسخ: از آنجا که هم قائلان به جبر به قرآن استدلال می کنند و هم قائلان به تفویض، پس باید گفت این آیات، متشابه هستند و باید آن ها را جمع کرده و معنا نمود.

غزالی در کتاب المُستصفی می گوید: «جمع بین ادله، تخصیص ادله، تقييد ادله و یا حمل بر معنای مجازی، همه تأویل است»؛ پس جمع این آیات و معنا کردن مجموع این ها که از متشابهات هستند تأویل می باشد.

دلیل سوم: بعضی از اعمال انسان قبیح و ظلم است، مثل سیلی زدن به یتیم؛ اگر تفویض درست نباشد، باید این ها را به خدا نسبت داد و نسبت دادن ظلم به خدا قبیح است، از این رو باید عمل را تنها به این فرد زنده نسبت داد. <sup>(۶۸)</sup>

اما اگر کسی این گونه پاسخ بدهد که نسبت دادن بالذات و مستقیم ظلم به خداوند قبیح است، اما نسبت دادن ثانوی و بالعرض آن به خدا اشکال ندارد (یعنی اگر نمی شود گفت خدا ظلم کرده است ولی می توان گفت خدا کاری انجام داد که نتیجه آن حدوث این ظلم بود)، نتیجه این حرف این است که ظلم را با واسطه به خدا نسبت داده ایم و این صحیح نیست، زیرا اصلاً بدی در ساحت خداوند راهی ندارد و این پاسخ، هم خلاف ادب است و هم خلاف فلسفه و کلام.

پاسخ: این استدلال فقط جبر را نفی می کند، ولی تفویض را اثبات نمی کند. وقتی در مسئله چند قول است، نفی یک قول، اثبات قول دیگر نمی کند.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه درباره آیاتی مثل: ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ <sup>(۶۹)</sup> می

نویسد:

خلقت و حسن، دو امر متلازم در وجودند و اگر بدی و قبحی بر او عارض شود، از جهت نسبت ها و اضافات و امور دیگری است که خارج از ذات اوست

و ربطی به واقعیت و وجود حقیقیش که منسوب به خدای سبحان است ندارد... این امور از جهاتی، قراردادی و اعتباری اند و ربطی به خلقت و ایجاد نداشته و قابل خلق و ایجاد نیستند، بلکه اعتباریاتی هستند که عقل عملی و شعور اجتماعی حکم به اعتبار آن ها می کند و ظرف اعتبار آن ها همان ظرف اجتماع است و در عالم تکوین و خارج، جز آثار آن که همان ثواب و عقاب است، دیده نمی شود. (۷۰)

بنابراین باید این اشکالات را به گونه ای پاسخ داد تا مانند مفوضه به نوعی ثنویت دچار نشویم.

### ۳. شیعه

#### تبیین «امر بین الامرین»

طبق قانون علت و معلول، همه افعالی که از انسان صادر می شود افعال و اعمال خود او به حساب می آید؛ ولی چون وجود خود انسان لحظه به لحظه از طرف خداوند متعال افاضه می شود، وجود افعال او نیز از سوی خداست؛ پس فعل انسان هم از آن خود اوست و هم از آن خدا؛ به طور مثال وجود تنفس در انسان، بالبداهه فعل اوست، اما قطع نظر از خصوصیت نفس، از سوی خداست. بنابراین صدور فعل به فاعلش نسبت داده می شود نه به خدا، در نتیجه مسئولیت آن ها متوجه خود انسان است؛ اگرچه صرف وجود این اعمال، قطع نظر از قیود، از جانب خداوند متعال است.

#### سیر تاریخی نظریه «امر بین الامرین»

نظریه «امر بین الامرین» را نخست ائمه اهل البیت علیهم السلام مطرح کردند و مورد قبول متکلمان امامیه و حکمای اسلامی قرار گرفت.



از مطالعه روایات به دست می‌آید که این نظریه را نخست امام علی علیه السلام مطرح کردند: روایت شده است که علی علیه السلام درباره شگفتی‌های روح و قلب انسان سخن می‌گفت. در این هنگام فردی از امام خواست تا درباره «قدر» سخن بگوید. امام علیه السلام به دلیل غموض و دشواری این بحث، طرح آن را در آن شرایط به مصلحت ندانستند. آن مرد بار دیگر سؤال خود را مطرح کرد و امام نیز مجدداً از بحث درباره «قدر» امتناع ورزیدند. اما آن مرد اصرار کرد و سرانجام امام علیه السلام فرمود: ﴿لَمَّا آتَيْتَ فَإِنَّهُ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ، لَا جَبْرٌ وَلَا تَفْوِيزٌ﴾.

(۷۱)

در عصر امام حسن، امام حسین و امام زین العابدین علیهم السلام به علت شرایط سیاسی ویژه‌ای که حاکمان اموی بر جهان اسلام حاکم کرده بودند، رابطه مردم با خاندان وحی قطع شده بود، حتی درباره احکام دینی و مسائل اعتقادی نیز به آنان رجوع نمی‌شد. بدین علت احادیثی که از آنان روایت شده، بسیار اندک است و در خصوص «امر بین الامرین» نیز روایتی به چشم نمی‌خورد، ولی در عصر امام باقر و امام صادق علیهم السلام که تا حدودی جو اختناق و استبداد درهم شکسته شد به دلیل مراجعه مردم به ایشان، احادیث فراوانی در زمینه‌های مختلف معارف دینی از جمله نادرستی جبر و تفویض روایت شده است که راه صحیح را در این مسئله «امر بین الامرین» دانسته‌اند. در این روایات دو نکته عمده به چشم می‌خورد: یکی بیان لطافت و دقیق بودن این نظریه و دیگری تبیین و توضیح آن از طریق تمثیل.

برداشت‌ها از «امر بین الامرین»

۱. به اعتقاد برخی «امر بین الامرین» به این معنا است که خداوند به انسان قدرت و اختیار داده است و در عین حال امر و نهی‌هایی نیز دارد؛ قدرت مبین

تفویض و اختیار، و امر و نهی بیانگر جبر است، پس قول به هر دو، بین الامرین می شود. (۷۲)

اما اشکالی که در اینجا هست این که برداشت بالا دقیقاً همان قول به تفویض است؛ زیرا معتزله نیز قبول دارند که هم امر و نهی داریم و هم خدا به ما قدرت داده است.

۲. از آن جا که اعضا و جوارح ما برای خداست، پس ما مختار هستیم، چون با آن ها کار می کنیم؛ اما چون این اعضا برای خدا و ملک اوست، پس ما مجبوریم، و این معنای «امر بین الامرین» است.

این برداشت خیلی سست است، چون به «امر بین الامرین» ارتباطی ندارد. وقتی خدا عضوی را به انسان می دهد، به معنای مجبور یا مختار بودن او نیست، بلکه عضو به معنای آلت فعل است و هیچ تأثیری در اختیار و عدم اختیار ندارد.

۳. ممکن است تصور شود که در بعضی کارها مثل تپش قلب مجبوریم و در بعضی کارها مثل حرکت دست با اراده خود، مختاریم.

این برداشت «امر بین الامرین» نیست؛ چون این جمع بین جبر در بعضی جاها و اختیار در جاهای دیگر است، حال آن که ما در تمام کارهای انسان و غیرانسان، حتی در رویش یک گل هم معتقد به «امر بین الامرین» هستیم.

۴. بسیاری از علمای شیعه گفته اند انسان «فی صورة الاختیار» مجبور است، یعنی در واقع مجبور است ولی در ظاهر مختار می باشد. این اندیشه در میان علمای شیعه طرفداران زیادی دارد.

این قول توجیه عرفانی دارد و با نگاه اصولی و کلامی باطل است، چون مصحح ثواب و عقاب، اختیار واقعی است نه ظاهری. اگر انسان حقیقتاً مجبور

باشد، مانند مسئله ظلم و انتساب آن به خداست و ساحت خداوند از ظلم دور است. خلاصه این چهار معنا درباره عبارت «امر بین الامرین» غلط است.

۵. خواجه نصیرالدین طوسی، در تبیین این مسئله در تجرید الاعتقاد و نیز نقد المٌحصل، پس از ذکر مقدمات ذیل، نتیجه گیری می کند.

مقدمه اوّل: [رابطه ضرورت بین علت و معلول است، یعنی هرگاه علت تامه چیزی محقق شد، معلول آن باید پدید بیاید؛

مقدمه دوم: تمام افعال انسان وقتی اختیاری هستند که منتهی به اراده شوند؛ یعنی ملاک اختیاری بودن عملی، ارادی بودن آن است و هر عملی که انسان نتواند اراده بکند بدین معناست که اختیار آن را ندارد؛

مقدمه سوم: خود اراده جبری است، یعنی انسان در اراده کردن اراده دیگری ندارد، زیرا در غیر این صورت تسلسل به وجود می آید؛

مقدمه چهارم: اراده یعنی شوق مؤکّد، و آخوند خراسانی در کفایة همین نظریه را پذیرفته است. بر اساس این نظریه، وقتی انسان به چیزی علاقه شدیدی پیدا کرد، عضلاتش به سوی کار حرکت می کند.

خواجه نصیر از این مقدمات نتیجه می گیرد که هر عملی را که انسان یا خدا می خواهد انجام بدهد، به اسباب و علت هایی نیاز دارد که این علل و اسباب دو گونه هستند: اسباب قریب و اسباب بعید.

علّت قریب به انسان و علت بعید به خدای متعال مربوط است و معنای «امر بین الامرین» نیز همین است؛ جبر نیست، چون علت قریب مربوط به خدا نیست بلکه مربوط به انسان است، و اختیار نیست، چون علت بعید آن مربوط به خداوند است.

این نظریه پس از خواجه نصیر تا زمان ملا صدرا تقریباً مورد پذیرش همه بزرگان بود؛ اما در زمان ملا صدرا اشکالات جزئی بر آن وارد شد.

مقدمات استدلال خواجه نصیر، برخی مبنایی است و برخی نیز صحیح نیست؛ برای مثال در مورد مقدمه اول که بیان رابطه ضروری بین علت و معلول و به بیان علامه طباطبایی رحمته الله علیه «الشیء ما لم یجب لم یوجد»<sup>(۷۳)</sup> است بعضی علما آن را همان جبر دانسته اند، چون بر این اساس، هر وقت علت بیاید معلول باید موجود شود. البته این اشکال درست نیست و این ضرورت موجب جبر نخواهد شد، زیرا اگر اراده یکی از اجزای علت تامه باشد، دیگر جبر لازم نمی آید.

درباره مقدمه دوم، یعنی عملی اختیاری است که فاعل بتواند اراده کند دو نظریه وجود دارد:

۱- عمل اختیاری عملی است که ارادی باشد؛ هرچه انسان اراده کند اختیاری بوده و اگر اراده نکند، مثل تپش قلب، غیرارادی است.

۲- خدا اراده ندارد و برای آن که بدانیم مختار است یا نه، باید بینیم می تواند کاری انجام بدهد یا نه؛ از این رو بعضی با توجه به عبارت «کتب علی نفسه الرحمة» و امثال آن، خدا را مجبور می دانند و به اعتقاد برخی، مختار است، چون افعالی را آفریده است که اگر می خواست نمی آفرید.

درباره مقدمه سوم، باید گفت که اراده مسبوق به اراده نیست و در نتیجه منجر به تسلسل نخواهد شد. چگونگی این مطلب را قبلاً توضیح دادیم. و در مورد مقدمه چهارم باید گفت در اراده به معنای شوق مؤکد نیز اشکال وجود دارد، زیرا بعضی وقت ها شوق مؤکد و نیز اراده انسان هست، ولی اختیار ندارد، مثل فردی زندانی که خواهان آزادی است.

۶. تفسیر دیگر درباره «امر بین الامرین» را ملاصدرا ارائه کرده و به اعتقاد آیت الله سبحانی، امام خمینی علیه السلام نیز آن را پذیرفته است. <sup>(۷۴)</sup>

ملا صدرا در این خصوص سه مقدمه بیان کرده است: مقدمه اول، وجود اصالت دارد و ماهیت اعتباری است؛ مقدمه دوم، وجود مشکک است چون دارای مراتب ضعیف تا قوی است؛ مقدمه سوم، تمام موجودات نسبت به خدای متعال امکان فقری دارند.

ملا صدرا از این مقدمات نتیجه می گیرد که تنها یک موجود مستقل هست و آن خداست و موجودات دیگر بین فقر و وابستگی به خدا هستند. معنای «امر بین الامرین» نیز این است که انسان در هر امری نه مستقلاً واجد انجام آن است و نه وابسته به خداست؛ برای مثال شخصی آینه ای را جلوی خورشید می گیرد و نور خورشید روی دیوار منعکس می شود؛ حال اگر کسی از روشنایی روی دیوار بپرسد، هم می توان گفت خورشید روشن کرده و هم می توان گفت آینه. در حقیقت، نه آینه و نه خورشید به تنهایی دیوار را روشن کرده است، و این آینه با این خورشید رابطه «امر بین الامرین» دارند.

مثال دیگر این که انسان نمی گوید دستم قلم را برداشت بلکه می گوید برداشتم، پس روح به واسطه دست قلم را برمی دارد؛ بنابراین دست به تنهایی نمی تواند قلم را بردارد و روح هم بدون اسباب نمی تواند این کار را انجام دهد؛ با همکاری دست و روح، قلم برداشته می شود و این معنای «امر بین الامرین» است. <sup>(۷۵)</sup>

۷. تفسیر امام هادی علیه السلام: امام هادی علیه السلام در بخشی از نامه خود به مردم اهواز - بنا به نقل طبرسی در احتجاج - به تبیین «امر بین الامرین» پرداخته اند. آن حضرت در این باره می فرماید: «و لسانا ندین بجبر و لا تفویض؛ گردن

نمی سپاریم به جبر و تفویض». «لکننا نقول بمنزلة بين المنزلتين و هو الامتحان و الاختیار و بالاستطاعة التي ملكنا الله و تعبدنا بها على ما شهد به الكتاب و دان به الائمة الابرار من آل الرسول - صلواة الله عليهم -...»

امام هادی علیه السلام در عبارت فوق با یادآوری اصل امتحان و تکلیف الهی به نادرستی نظریه جبر اشاره نموده و با یادآوری این که قدرت انسان، موهبتی الهی است و لحظه به لحظه از جانب خداوند به او عطا می گردد، به نادرستی نظریه تفویض اشاره کرده اند. ایشان آن گاه برای توضیح این حقیقت دقیق، مثالی را یادآور شده اند که مضمون آن این است که فردی برده ای دارد و با آگاهی از وضعیت روحی و فکری او می خواهد او را آزمایش کند، سپس قسمتی از اموال خود را به او تملیک می کند و مواردی را که صرف آن مال را در آن ها می پسندد و مواردی را که نمی پسندد، به او متذکر می گردد و به او گوشزد می کند که این مالکیت موقتی بوده و در پی آن زندگی طولانی تری است و اگر او اموال را در مواردی که می پسندد وی مصرف نماید از پاداش بسیار بهره مند خواهد بود، ولی اگر برخلاف آن عمل کند، مستوجب عقاب خواهد گردید.

این فرد در طول مدتی که عبد، مالک آن اموال است، پیوسته او را نصیحت نموده و اندرز می دهد، آن گاه پس از پایان یافتن آن مدت عبد و اموال را به مالکیت خالص خود برمی گرداند (با این که در طول مدت مزبور نیز مالکیت خود را قطع نکرده بود) و به وعده ها و وعیدهای خود جامه عمل می پوشد. چنین عبد و مملوکی نه از جانب مولای خود مجبور بوده و نه به کلی به حال خود واگذار گردیده بود؛ یعنی نه جبر در مورد او صادق است و نه تفویض. تطبیق مثال فوق در این بحث چنین است: مولا، خداوند بزرگ است و مملوک

فرزندان آدم و مال، قدرت واسعه الهی است و فلسفه آزمایش اظهار حکمت و قدرت پروردگار، وزندگانی موقت برای دنیاست و بخشی از مالی که به عبد تملیک گردیده، قدرتی است که خداوند به بندگان اعطا کرده است و موارد صرف مال «دستورات پیامبران الهی» و مواردی که از آن نهی گردیده، راه های شیطان می باشد و زندگی ابدی و وعده های الهی نیز آخرت و نعمت های ابدی آن است. (۷۶)

حدیث دیگر در این زمینه روایتی از امام رضا علیه السلام است که فرمود:

﴿إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَطْعَ بَاكِرَاهُ وَلَمْ يَعْصِ بَغْلَبَةً وَلَمْ يَهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مَلَكَةِ هُوَ الْمَلِكُ لَمَّا مَلَكَهُمْ، وَالْقَادِرُ عَلَى مَا اقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ﴾؛ همانا خدای عز و جلّ به اجبار اطاعت نشده و به الزام معصیت نشده و بندگانش را در ملکش رها نکرده است. او بر آنچه به بندگانش تملیک کرده مالک است و بر قدرتی که به آن ها داده قدرت دارد.

این دو جمله بیانگر حقیقت «امر بین الامرین» است که مالکیت و قادریت خدا و انسان را یک جا جمع کرده است؛ یعنی انسان مالک فعل خویش و قادر بر آن است و هم فعل او مملوک خدا و مقدر الهی است. این دو در طول یکدیگرند، نه در عرض هم، تا تعارض و تزاخم آن ها لازم آید.

وان ائتمرو العباد بطاعته، لم یکن الله عنها صاداً و لا منها مانعاً، و ان ائتمروا بمعصيته فشاء ان یحول بینهم و بین ذلک فعل و ان لم یحُلْ و فعَلوه فلیس هو الذی ادخلهم فیه؛ (۷۷) اگر بندگان گردن به طاعت خدا نهند، خداوند مانع آن ها نخواهد بود و اگر به معصیت خدا توافق کنند و خدا بخواهد بین آنان و فعلشان فاصله بیندازد می تواند و اگر معصیت کردند و خدا بین آنان و فعلشان فاصله ایجاد نکرد، پس خدا کسی نیست که آنان را در آن فعل داخل کرده باشد.

با دقت در آیات و اذکار مأثوره، مقصود از «امر بین الامرین» بیشتر روشن می شود؛ برای نمونه:

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾<sup>(۷۸)</sup> و ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾<sup>(۷۹)</sup> این آیات عمل انسان را هم به خود او نسبت می دهد و هم به خدا. در آیه دوم، فاعل «تعملون»، «انتم» است. در عین حال می فرماید: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ﴾. در آیه اول نیز خداوند «رمی» را هم به انسان نسبت داده است و هم به خودش. همچنین در ذکر مستحبی نماز «بحول الله و قوته اقوم واقعد»،<sup>(۸۰)</sup> حول و قوه از آن خداست و در عین حال هیچ گاه نمی گوئیم خدا بلند شد، و نیز آیه شریفه ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾<sup>(۸۱)</sup> هم صراحت دارد که ما عبادت کننده ایم و هم اعتراف می کنیم که تنها از خدا طلب کمک داریم.



## فصل سوم: حدود اختیارات انسان

### مقدمه

درباره حدود و اختیارات انسان ذکر دو نکته لازم است که اولاً، در کلمات فیلسوفان و متکلمان عنوان تعیین محدوده اختیار انسان به طور مستقل دیده نمی شود؛ ثانیاً، در اینجا که مبحث آزادی فلسفی مطرح است، بحث از محدوده های اختیار تکوینی انسان می باشد.

تراوش های ذهنی و فکری انسان حد و حصری ندارد. و او دوست دارد که قدرت بی کرانی را در اختیار داشته و بر همه طبیعت تسلط کامل داشته باشد، ولی به دلیل محدودیت قوایی، نمی تواند به تمام خواسته های خود برسد.

استاد محمد تقی جعفری ضمن تعریف «آزادی طبیعی»، می گوید:

آزادی طبیعی عبارت است از این که انسان مختار باشد هر چه را که می خواهد و می تواند انجام دهد. این آزادی را ظاهراً حدی نیست، اما در واقع به واسطه اشکالات زندگانی طبیعی، خیلی محدود است. <sup>(۸۲)</sup>

بنابراین به علت محدود بودن نیروهای طبیعی وجود انسان، اختیارات او نیز محدود خواهد بود. البته این محدودیت تکوینی یا طبیعی به این معنا نیست که نقطه معینی برای توقف سیر بشر وجود دارد، بلکه مقصود آن است که توان انسان «لا یتناهی» نیست، بلکه بستگی به تلاش او دارد که تا چه میزان از نیروی طبیعت را مسخر خود کند؛ برای مثال در قرون اخیر، انسان در پرتو تحول علمی و صنعتی، بسیاری از قدرت های طبیعی همچون امواج دریاها را برای عبور کشتی های غول پیکر به تسخیر درآورده و در جهت بهسازی زندگی خود به کار گرفته است.

پس انسان به طور تکوینی و بر اساس خلقتش موجودی آزاد است و لازمه آزادی تکوینی، آزادی تشریحی (قانونی) می باشد. انسان بر همین اساس طریق دلخواه خود را در زندگی انتخاب می کند و احدی حق ندارد بر او مسلط شود، چرا که افراد دیگر نیز مانند او انسانند. البته انسان فی نفسه آزاد و بالطبع مختار است، مگر آن که به اختیار خویش چیزی از خود را به دیگری تملیک کند و با این تملیک، آزادی خود را از دست بدهد. با توجه به ملکیت مطلق خداوند بر انسان در امور تکوینی و تشریحی، انسان در مورد آنچه خدای تعالی به امر یا نهی تشریحی و نیز به مشیت تکوینی از او خواسته، آزادی ندارد. همان طور که علامه طباطبایی رحمته الله علیه می نویسد:

انسان نسبت به علل و اسبابی که این طبیعت و سایر طبیعت ها را به انسان داده هیچ حریت و آزادی ندارد، زیرا آن علل و اسباب، مالک و محیط به انسان از جمیع جهاتند و انسان چون موم در دست آن علل و اسباب است. این علل و اسباب همان هایی هستند که با انشا و نفوذ امر خود، انسان را آن طور که خواسته اند، پدید آورده اند (او چگونه می تواند در کار آن علل مداخله کند) و این علل و اسباب همان هایی هستند که انسان را به ابزاری مجهز کرده اند که وقتی نیاز به چیزی پیدا می کند، آن را احساس می کند و به دنبال آن می رود، مثل احساس گرسنگی و تشنگی، و همین علل و اسباب است که انسان را به سوی مصالح اجتماعی و تشریحش توجه می دهد. <sup>(۸۳)</sup>

نکته شایان ذکر این که در مقابل علل و اسباب طبیعی که انسان در زندگی مقهور آن هاست، در مسائل مربوط به تشریح و هدایت های الهی، انسان در اثر سوء اختیار خود - که به تعبیر قرآن در قیامت به آن اعتراف خواهد کرد - مانع فیض الهی می شود و نعمت اختیار را از کف می دهد. آیه شریفه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا

يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوهُمَا بِأَنفُسِهِمْ ﴿٨٤﴾ نیز بر این مطلب اشاره می‌کند. علامه طباطبایی رحمته الله در تفسیر این آیه و بحث اختیار انسان می‌نویسد:

برای هر فردی از افراد مردم به هر حال که بوده باشند، معقب‌هایی هستند که ایشان را در مسیری که به سوی خدا دارند، تعقیب نموده، از پیش رو و از پشت سر، در حال حاضر و در گذشته، به امر خدا حفظشان می‌کند و نمی‌گذارد حالشان به هلاکت و یا فساد و یا شقاوت، که خود امر دیگر خداست، متغیر شود و این امر دیگر که حال را تغییر می‌دهد وقتی اثر خود را می‌گذارد که مردم خود را تغییر دهند و در این هنگام خدا هم نعمت‌هایی را که به ایشان داده، تغییر می‌دهد و بدی را برایشان می‌خواهد. وقتی خدا بدی را برای مردمی خواست دیگر نمی‌توان از آن جلوگیری کرد، چون بشر غیر خداوند والی دیگری که متولی امورش شود، ندارد. <sup>(۸۵)</sup>

از تفسیر آیه شریفه به دست می‌آید که انسان با سوء اختیار خود می‌تواند اختیار را از خود سلب کرده و خود را در سراشیبی خطرناکی قرار دهد که بازگشتی ندارد، مانند فردی که با اختیار خود را از بلندی به پایین پرت می‌کند، زیرا وقتی رها شد دیگر نمی‌تواند بگوید چرا خدا مرا نگه نمی‌دارد.

### گستره اختیار تکوینی انسان

روشن است که انسان اختیار تکوینی مطلق ندارد و بسیاری از کارهای او خارج از اختیار وی بوده است. این محدودیت را می‌توان به این صورت بیان کرد: آدمی در مورد کارهایی که از روی علم و اراده انجام می‌دهد، اختیار تکوینی دارد، اما نه این که اختیارش مطلق باشد. دلیل این محدودیت این است: اختیار انسان یکی از اجزای سلسله علل است و اسباب و علل خارجی نیز در محقق شدن افعال اختیاری او دخیل اند، مثلاً وقتی انسان یک لقمه غذا را

می خورد، هم اختیار او در آن دخیل است و هم وجود طعام در خارج و هم این که طعام مفروض در خارج باید به گونه ای باشد که قابل خوردن باشد و... و صدها اسباب دیگری که همه در این عمل اختیاری، یعنی خوردن، دخیل اند. پس صادر شدن فعل اختیاری از انسان، موقوف بر موافقت اسبابی است که خارج از اختیار آدمی است و در عین حال دخیل در فعل اختیاری او نیز می باشد و خدای سبحان در رأس همه این اسباب است و همه آن ها، حتی اختیار آدمی، به ذات پاک او منتهی می شود، چون اوست که آدمی را به صورت موجودی مختار خلق کرده است، یعنی هم او را خلق فرموده و هم اختیارش را.

(۸۶)

## بخش دوم: آزادی های اجتماعی

### فصل اول: آزادی در مسائل اجتماعی

#### تعریف آزادی

واژه «آزادی» دارای معانی متعددی است، از این رو پیدا کردن قدر جامع میان آن ها بسیار مشکل است و تنها می توان آن را به مفهوم لغوی «رها بودن» - به مفهوم سلبی «عدم تقید» - تفسیر کرد و آن را قدر جامع تمام آن مفاهیم، تصور کرد. اما این مفهوم، ابهام تعدد برداشت ها از آزادی را برطرف نمی کند و معانی اصطلاحی آن در حوزه های فلسفی، اخلاقی، سیاسی، حقوقی، جامعه شناختی و... با این معنای لغوی قابل تفسیر نیست.

دهخدا در تعریف «آزادی» می نویسد:

آزادی [یعنی، عشق، حریت، اختیار، قدرت عمل و ترک آن، قدرت انتخاب، رهایی، خلاصی، خوشی و شرافت. <sup>(۸۷)</sup>

در فلسفه و کلام، آزادی به معنای «مختار بودن» است، که برداشتی افراطی از آن شده و امروزه اگزستانسیالیسم مدعی است انسان هر زمان که قصد کند می تواند هر کاری را انجام دهد. در مقابل، گرایش جبرگرا آن را به طور کلی رد می کند.

در علم اخلاق، برخی اخلاق را اعتباری دانسته و در نتیجه در تعریف آزادی می گویند انسان اختیار دارد هر چیزی را خوب یا بد بداند. در مقابل این نظریه، الزام اخلاقی قرار دارد که معتقدان به آن برای اخلاق پایه و اساس قائلند و معتقدند عاملی خارج از اراده ما وجود دارد که ما را ملزم کند تا در زمینه ارزش ها کاری را خوب یا بد بدانیم. البته «آزادی اخلاقی» معنای دیگری نیز

دارد. بسیاری از علمای اخلاق، ریشه همه فضایل اخلاقی را «حریت» و «آزادگی» (آزادی انسان از قید و بند شهوات) می دانند.

«آزادی حقوقی» در مورد رابطه انسان با دیگران مطرح می شود و برخلاف مسائل اخلاقی است که حتی برای انسان تنها نیز مطرح می باشد.

هابز - که از فلاسفه قرن هفدهم میلادی می باشد - از آزادی تعریفی فیزیکی یا مکانیکی ارائه می دهد و آن را نبود موانع بیرونی حرکت می خواند و لاک - نیز که از فلاسفه قرن هفدهم است - آزادی را به عنوان قدرتی که انسان از آن برخوردار است که بر اساس تعمیم ذهن خود فکر کند یا از فکر کردن امتناع ورزد و حرکت کند یا نکند تعریف می کند.... تعریف هابز ناظر بر آزادی بیرونی است که شامل انسان، حیوانات و اجسام می شود، در حالی که تعریف لاک به انسان محدود است و شامل آزادی درونی و بیرونی می شود، زیرا لاک در تعریف خویش به «فکر کردن» و «عمل کردن» بر اساس تعمیم ذهن بشر تصریح می کند. ولی باید گفت این دو فیلسوف از تعریف جامع با شکست مواجه شده اند. هابز در سراسر آثارش به آزادی فیزیکی بسنده می کند. ایشان آزادی را فقط به معنای نبود موانع بیرونی حرکت ذکر کرده، در حالی که تعلق لاک به آزادی عقلانی است، تعریف جامع آزادی انسان بدون در نظر گرفتن جنبه عقلانی میسر نخواهد بود. لاک تا حدودی به جنبه اخلاقی آزادی پرداخته است. (۸۸)

در این جا مفهوم آزاد بودن انسان در مقابل دولت، به عنوان قوه ای که انسان را ملزم به رعایت قوانین می کند مد نظر است.

پیشینه کاربرد کلمه «آزادی» در معنای مدرن به حداکثر سه یا چهار قرن پیش و دوره رنسانس و عصر روشنگری در اروپا برمی گردد. البته آزادی و

بحث از آن ریشه در طبیعت بشر دارد و آن چیزی جز «اراده» ای که همواره با انسان بوده نمی باشد. برگشت این اراده به «شعور» انسان است و از بین بردن آن به معنای نابودی «انسانیت» خواهد بود.

با توجه به اجتماعی بودن انسان لازم است که یک انسان اراده اش داخل در اراده همه و فعلش را داخل در فعل همه کند و باز لازمه آن این است که در برابر قانونی که اراده ها را تعدیل می کند و برای اعمال، مرز و حدی درست می کند خاضع گردد، لذا باید بگوییم همان طبیعتی که آزادی و اراده در عمل را به او داد دوباره همان طبیعت بعینه اراده اش و عملش را محدود و آن آزادی را که اول به او داده بود مقید نمود. در تمدن عصر حاضر از آنجا که پایه و اساس احکام قانون بهره مندی از مادیات است معنای «حریت و آزادی» هم در تمدن عصر ما این شده است که مردم در غیر آنچه از ناحیه قانون محدود شدند آزادند. هر اراده ای که خواستند بکنند و هر عملی که خواستند انجام دهند و مردم در امر معارف اصلی و دینی آزاد شدند. به خلاف اسلام که چون قانونش را براساس توحید بنا نهاده و در مرحله بعد اخلاق فاضله را نیز پایه قانونش قرار داده و آن گاه متعرض تمامی اعمال بشر - چه فردی اش و چه اجتماعی اش - شده، در نتیجه در اسلام جایی و مجالی برای حریت به معنای امروزی اش نیست.<sup>(۸۹)</sup>

نکته قابل تأمل در تفاوت آزادی با آزادگی این است؛ آزادی به اعمال ظاهری انسان و آزادگی به عزت نفس انسان مربوط می شود و هر دو ریشه در کرامت انسانی دارند. وقتی انسان آزاد به دنیا می آید، این آزادی و آزادگی او فارغ از مذهب و ملیت و سایر عوامل عرفی است و می توان به نوعی آن را جزء ماهیت انسان به شمار آورد.

## آزادی اجتماعی

آزادی اجتماعی بدین معناست که برای بشر در اجتماع از ناحیه سایر افراد مانعی در راه رشد و تکاملش ایجاد نشود و او به حالت یک زندانی در نیاید و دیگران او را استثمار نکنند.

یکی از گرفتاری های بشر در طول تاریخ استثمار و بردگی ضعیفان به دست توانگران بوده است.

استاد مطهری در کتاب آزادی معنوی در این باره می گوید:

براساس نص قرآن مجید، یکی از هدف های انبیا، اعطای آزادی اجتماعی به بشر بوده است، یعنی افراد را از اسارت، بندگی و بردگی یکدیگر رها کنند. قرآن با عبارتی بسیار جالب فرموده است: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾؛<sup>(۹۰)</sup> بگو ای اهل کتاب، بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را هم همتای او قرار ندهیم و بعضی از بعضی دیگر را به خدایی نپذیریم».

قرآن همه مدعیان پیروی از کتاب های آسمانی را به اتفاق در دو کلمه دعوت می کند: اول، ﴿أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَدُوم، وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾؛ یعنی نظام بردگی و اربابی ملغا شود.

آیه زیر نیز مثال دیگری است که در آن خداوند از قول فرعون خطاب به

موسی عليه السلام نقل می کند:

﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيداً وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ \* وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾؛<sup>(۹۱)</sup> [فرعون گفت: ] آیا ما تو را در کودکی در میان خود پرورش ندادیم و سال هایی از زندگی ات را در میان ما نبودی و سرانجام



آن کارت را (که نمی بایست انجام دهی) انجام دادی و (یک نفر از ما را کشتی) و تو از ناسپاسانی.

حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در پاسخ این منت گذاری فرعون فرمود:

﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾؛ <sup>(۹۲)</sup> حال که تو قوم مرا برده و بنده خودت قرار دادی، من سکوت کنم؟ من آمده ام که این بردگان را نجات بدهم؛ پس یکی از هدف های انبیای الهی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تثبیت آزادی اجتماعی بوده است. <sup>(۹۳)</sup>

بنابراین ادیان الهی در پی کسب آزادی انسان بوده اند. اصولاً آزادی اجتماعی زمینه ساز آزادی معنوی است و بر همین اساس درگیری انبیای عظام با توانگران تفسیر می شود. پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در جزیره العرب برای رسیدن به هدف «تعالی بشر از حیث زندگی مادی و معنوی دنیا و آخرت» نیروهای مسلط بر جامعه آن روز را حذف کرد. اگر مسلمانان با پیروی از آن حضرت، این سلطه گران را از سر راه اسلام برنداشته بودند، نمی توانستند در اندک زمانی آسیا، آفریقا و اروپا را تحت تأثیر خود قرار دهند. به همین دلیل زمانی که این موانع به نوعی دیگر در جامعه اسلامی بروز کرد و گروهی لباس سلطه بر تن کردند، از رشد و بسط اسلام جلوگیری شد.

### آزادی اجتماعی در اسلام

شهید سید محمد باقر صدر رَحِمَهُ اللهُ در مورد زیربنای آزادی اجتماعی در اسلام، با توجه به آیه ۶۴ سوره آل عمران، می نویسد:

اسلام همان طوری که در مورد آزادی فردی، توجه کاملی به آزادی انسان از محتویات نفسانی دارد، در مرحله اجتماعی هم به این مسئله توجه کامل دارد، زیرا همان طور که اسلام در وهله نخست، در داخل وجود انسان بت های

شهوانی را که آزادی انسان را سلب می کنند، با ایمان به خداوند یگانه و اجرای اوامر او نابود می کند، در روابط میان افراد جامعه هم بت های حاکم بر جامعه را از بین می برد و انسان را از بندگی بت های اجتماعی نجات می دهد و در نتیجه به بندگی انسان برای انسان خاتمه می دهد.

بندگی خداوند، افراد جامعه را وادار می کند که در یک صف و مکان در پیشگاه خداوند بایستند؛ نتیجه می گیریم که اسلام در به وجود آوردن آزادی اجتماعی از همان روشی استفاده می کند و کمک می گیرد که در آزادی فردی عمل می کرد. مادامی که انسان از روی ایمان قلبی، به بندگی خداوند اقرار می کند، طبعاً چنین انسانی، شهوات را از وجود خود دور می کند و برای از بین بردن بت های جامعه هم تلاش می کند تا بتواند همیشه سرش را با حریت بلند کند و به همه بندگی ها جواب «نه» بدهد. (۹۴)

برای مثال اگر ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام عقاید بت پرستان را احترام می کرد این اغراء به جهل و نگهداشتن انسان ها در بند می شد؛ البته این مطلب با ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ تضاد ندارد، زیرا موهومات خرافی دین محسوب نمی شود.

انتقال عقیده و فکر تا آن جا که قدرت تفکر را از دیگری سلب نکند آزاد است، پس اگر فکر و عقیده ای بر کسی تحمیل شود یا در شرایط نابرابری القا گردد و یا او را گمراه کند آزاد نیست.

آزادی به مفهوم اسلامی از درون آغاز می شود و اِلَّا نمی تواند خود را از قید و بند طاغوت ها خلاص کند. چگونه ممکن است گرفتار در زنجیر شهوات و بندگی غیر خدا، منجی دیگران شود، لذا انبیا کار خود را بر همین اصل مهم استوار کردند.

## فلسفه آزادی

سرمایه داری، فلسفه آزادی را در اعتقاد به اصل سرمایه داری و ارضای تمایلات می داند و کمونیسم با اعتقاد به جبر تاریخ و حاکمیت قوانین دیالکتیکی بر جهان و انسان، هماهنگی با قانونمندی های خاص خود، تکامل را عامل اصلی می شمارد.

اما اسلام برای آزادی، هویت و عامل انسانی قائل است و انسان را دارای استعدادهای فراوان و تمایلات می داند و همین استعدادها و تمایلات عالی را منشأ آزادی انسان می شمارد. اسلام آزادی را بر اساس چیزی می داند که تکامل انسانی او را ایجاب می کند و آزادی در این دید یک حق انسانی و ناشی از استعدادهای انسانی است. رهایی این استعدادها و تمایلات عالی از هر نوع مانع و مزاحم و هموار بودن راه تکامل آن، مفهوم صحیح آزادی در مکتب اسلام به شمار می رود. قرآن مسئله آزادی را در قالب توحید بیان می کند و آزادی را سرسپردگی در پیشگاه خدا و رهایی از همه قیود می داند.

چهره انبیا در قرآن به صورت آزاد مردی که برای رهایی مردم از قید و بند اسارت درون و برون آمده اند ترسیم شده است: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾<sup>(۹۵)</sup> بارهای سنگین (احکام پررنج) و زنجیرهایی که بر گردن ایشان بود برمی دارد».

آزادی به مفهوم اسلامی از درون آغاز می شود و اِلَّا نمی تواند خود را از قید و بند طاغوت ها خلاص کند. حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود:

﴿فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالْحَقِّ لِيُخْرِجَ عِبَادَهُ مِنْ عِبَادَةِ عِبَادِهِ إِلَى عِبَادَتِهِ وَمِنْ عَهْدٍ عِبَادَهُ إِلَى عَهْدِهِ وَمِنْ طَاعَةِ عِبَادِهِ إِلَى طَاعَتِهِ وَمِنْ وِلَايَةِ عِبَادِهِ إِلَى وِلَايَتِهِ﴾<sup>(۹۶)</sup> همانا خدای تبارک و تعالی محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را به حق مبعوث کرد تا این که بندگان خدا را از بندگی بندگانش به سوی بندگی خدا

و نیز از پیمان‌های بندگانش به سوی پیمان خداوند خارج سازد و بندگان خدا را از طاعت دیگر بندگان به سوی پیروی از دستورهای الهی بیرون برد و نیز آنان را از زیر سلطه انسان‌ها دور کرده و تحت ولایت خدا قرار دهد. در مفهوم اسلامی، آزادی، عنصر عقلانی کاملاً دقیق است و انسان هرگز در اعمال و افکار غیر عقلایی آزاد نیست.

### آزادی در ادبیات سیاسی اروپا و اسلام

همه افراد بشر آزاد و مساوی آفریده شده‌اند و کسی که از آزادی صرف نظر کند از مقام آدمیت، از حقوق و حتی از وظایف شهروندی صرف نظر نموده و هیچ چیزی نمی‌تواند این خسارت را جبران کند.

جان استوارت میل ضمن دفاع از آزادی فردی، می‌گوید:

اگر جامعه‌ای آزادی فردی را محدود کند، افراد جامعه را کم‌عقل، کم‌جرات و به طور خلاصه کم‌استعداد بار می‌آورد و او افراط را به جایی می‌رساند که حتی اگر صدای مخالف در بین همه افراد باشد کسی نمی‌تواند او را خاموش کند؛ اگر همه مردم عقیده‌ای داشته و تنها یک نفر عقیده مخالف می‌داشت همه مردم جهان به همان درجه حق نداشتند آن یک نفر را خاموش کنند که آن یک نفر نیز، اگر قدرت در دست او بود حق نداشت همه مردم را خاموش کند.<sup>(۹۷)</sup>

«جان لاک» نیز در اعتقاد به آزادی فردی تا بدان جا پیش می‌رود که آن را

مرادف با هستی انسان می‌داند. او می‌نویسد:

این آزادی از قدرت مطلق خودسر چنان ضروری و چنان با اساس هستی ما مربوط است که اگر آن را از دست بدهیم بقا و هستی خود را از دست داده ایم، زیرا حق بقای آدمی با خود او نیست تا بتواند با پیمان نیستی و با رضا و رغبت در قید بندگی درآید.<sup>(۹۸)</sup>

اسلام دسترسی انسان به این آزادی ارزشمند را بدون گردن نهادن به بندگی خالص خدا، دست نیافتنی می‌داند. <sup>(۹۹)</sup>

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾؛ <sup>(۱۰۰)</sup> بگو ای اهل کتاب، بیاید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما از بعضی دیگر - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد و هرگاه (از این دعوت) سرباز زنند بگویند گواه باشید که ما مسلمانیم.

خدا در این آیه ابتدا «توحید در عبادت» را مطرح می‌نماید و سپس بر آزادی از سلطه دیگران تأکید می‌کند؛ بنابراین بدون بندگی و اتکای به خدا نمی‌توان به طور واقعی و حقیقی به آزادی اجتماعی دست یافت، زیرا در غیر این صورت دانسته یا ندانسته مورد استثمار دیگران واقع خواهد شد. انسانی که بنده خدا نیست به ارزش واقعی خود پی نبرده تا از آن حراست و حفاظت کند و در راه آزادی آن بکوشد.

### گسترش اسلام در پرتو آزادی

پیامبر اسلام دینی آورده خاتم ادیان و کامل‌ترین قوانین آسمانی و روشی استوارتر از همه مدنیت‌ها: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيِّرٍ﴾؛ <sup>(۱۰۱)</sup> اما می‌خواست مردم با آزادی فکر و اندیشه فارغ و خاطری آسوده، دین را از روی فهم و تتبع و تحقیق بشناسند و قبول کنند و به همین دلیل دین اسلام به زور شمشیر پیش نرفت، بلکه با منطق و استدلال و برهان قوی جهانگیر شد. شمشیر برای منافقین، کفار و بت پرستان لجوج و عنود بود. <sup>(۱۰۲)</sup>

## اهمیت و نقش آزادی

شعور و اراده در وجود انسان موجب برجستگی وی در میان موجودات شده است. این اراده، انسان را وادار می کند تا وضع موجود را عوض کرده و شرایط مساعد را برای رشد و تکامل خود و دیگران فراهم کند. نه آن که منتظر تضاد طبقاتی و یا وضعی دیگر بنشیند.

در خصوص آزادی در اسلام این سؤال مطرح می شود که چرا در صدر اسلام از آزادی به اندازه «عدالت» یاد نشده است؟ در پاسخ باید گفت اولاً، اسلام آزادی سیاسی را مفروغ عنه گرفته است؛ ثانیاً، ساخت قدرت سیاسی در دوره وحی به گونه ای نبوده که تماس مستقیم با مطالبه آزادی فردی برقرار کند، از این رو آزادی، برخلاف عدالت، مسئله درجه یک جامعه دینی محسوب نمی شد. ثالثاً، آزادی به میزانی که به آن احساس نیاز می شد وجود داشت.

استاد مطهری در مورد نقش و اهمیت آزادی در جامعه اسلامی می گوید:

موجودات زنده برای رشد و تکامل به سه چیز احتیاج دارند: ۱- تربیت، ۲- امنیت، ۳- آزادی.

۱- تربیت: عبارت است از یک سلسله عوامل که موجودات زنده برای رشدشان به آن ها احتیاج دارند، مثل آب، خاک و نور برای رشد گیاه و انسان. علاوه بر احتیاجات مادی که برای گیاه و حیوان لازم است، یک سلسله احتیاجات انسانی که همه آن ها در کلمه تعلیم و تربیت جمع است نیازمند می باشد.

۲- امنیت: یعنی موجود زنده چیزهایی که برای رشد خود در اختیار دارد، کسی از او نگیرد؛ مثلاً انسان جان دارد جانش را از او نگیرند، ثروت دارد، ثروتش را از او نگیرند. آنچه دارد از او نگیرند؛

۳- آزادی: مقصود از آزادی این است که جلوی رشدش را نگیرند، مانع برای تکاملش ایجاد نکنند. پس آزادی یعنی چه، یعنی نبود مانع. انسان های آزاد، انسان هایی هستند که با موانعی که در پیش رو دارند مبارزه می کنند؛ انسان هایی هستند که تن به وجود مانع نمی دهند. (۱۰۳)

البته همان گونه که برخورد «تفریطی» با مسئله آزادی مضر است و مانع رشد و تعالی می شود، افراط در آن نیز مشکل ساز است.

### دموکراسی و نظر اسلام درباره آن

دموکراسی یا مردم سالاری به معنای نقش داشتن مردم در امور حکومتی، اعم از قانون گذاری، اجرای قانون و سایر شؤون سیاسی جامعه است. دموکراسی در طول تاریخ مراحل متعددی داشته است:

مرحله اول: آغاز دموکراسی در آتن پایتخت یونان بود که همه مردم به طور مستقیم در اداره امور شهر دخالت می کردند. این روش بعدها به جهت عملی نبودن و دلایل دیگر مورد انتقاد اندیشمندان و فیلسوفان قرار گرفت؛

مرحله دوم: پس از رُنسانس و قرن هیجدهم در اروپا شکل دیگری از دموکراسی عرضه شد که در آن، مردم نمایندگان را برای تصدی امور حکومتی انتخاب می کردند و آن ها از طرف مردم حکومت می کردند تا دخالت مستقیم مردم عملی شود. این نظریه به تدریج گسترش پیدا کرد تا این که در قرن نوزدهم در اروپا و برخی از کشورهای دیگر مورد قبول مردم واقع شد؛

مرحله سوم: امروز دموکراسی معنای خاص تری پیدا کرده است و رژیم را «دموکراتیک» تلقی می کنند که در آن، دین در قانون گذاری و اجرا نقشی نداشته باشد؛ به عبارتی، شرط دموکراتیک بودن، سکولار و لاییک بودن است.

بی شک دموکراسی به مفهومی که امروزه غرب تفسیر می کند و می خواهد بر دیگران تحمیل کند، مخالف اسلام است، زیرا مستلزم نفی اسلام می باشد؛ اما دموکراسی به معنای دوم با رعایت شرایطی که اسلام برای حکام، قانون گذاران و مجریان قانون و قضات تعیین کرده، پذیرفته شده است.

مردم در انتخاب افرادی که صلاحیت قانون گذاری و اجرای قانون را دارند، مشارکت جدی داشته باشند و با این مشارکت همکاری و همدلی خود را با دولت اسلامی اثبات کنند و خودشان را در اداره امور کشور سهیم و شریک بدانند. این شکل از دموکراسی در اسلام پذیرفته شده است و در کشور ما ایران هم به آن عمل می شود. (۱۰۴)

خطاب های قرآن نیز نظر دوم را تأیید می کنند. خداوند متعال در قرآن برای اقامه قسط و عدل یا اجرای امر به معروف و نهی از منکر و یا حمایت از مستضعفان و مانند آن ها، توده مردم را خطاب قرار می دهد و از آنان می خواهد که به این امور اقدام کنند.

### آزادی اسلامی در مسیر تکامل انسان

در اسلام خود آزادی مطلوب و خواسته دین نیست، بلکه اسلام به هر چیز از این جهت مثبت می نگرد که وسیله ای برای رسیدن به مقاصد عالی او باشد و الا موردی را که اسلام نفیاً و اثباتاً روی آن نظری ندارد مطرح نخواهد کرد.

استاد مطهری در این زمینه می گوید:

دموکراسی اسلامی بر اساس آزادی انسان رقم خورده و مورد التفات است. اگر تمایلات انسان را ریشه و منشأ آزادی و دموکراسی بدانیم، همان چیزی به وجود خواهد آمد که امروز در مهد دموکراسی های غربی شاهد آن هستیم... جامعه دارنده معیارهای دموکراسی غربی به کجا می رود؟ آن جا که میل ها و



خواست های اکثریت [حاکم است... در نقطه مقابل این نوع دموکراسی و آزادی، دموکراسی اسلامی قرار دارد. دموکراسی اسلامی بر اساس آزادی انسان است؛ اما آزادی انسان در آزادی شهوات خلاصه نمی شود. از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسان ایجاد می کند؛ یعنی آزادی حق انسان، بما هو انسان، است. حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است، نه حق ناشی از میل افراد و تمایلات آن ها. دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رها شده، حال آن که این واژه در قاموس غرب معنای حیوانیت رها شده را متضمن است. (۱۰۵)

علامه طباطبایی رحمته الله علیه نیز درباره برتری حریت و آزادی که اسلام به بشر داده می گوید:

از سوی اسلام حریتی به بشر داده شده که قابل قیاس با حریت تمدن عصر حاضر نیست و آن آزادی از هر قید و بند و از هر عبودیتی برای خدای سبحان است. احکام اسلام هر چند حکم است و حکم محدودیت است ولی در حقیقت ارزش و تمرین آزاد شدن از قیود ننگین حیوانیت است، گو این که اسلام بشر را در بهره گیری از رزق طیب و مزایای زندگی و در مباحات آزاد گذاشته، اما این شرط را هم کرده که در همان طبیات افراط و تفریط نکنند. (۱۰۶)

### تأثیر جهان بینی بر تفسیر آزادی

از تفاوت های عمده اسلام با سرمایه داری غرب این است که اسلام مسائل را در محدوده ملاک های الهی تحلیل می کند و در همان چارچوب به مسائل می نگرد؛ اما سرمایه داری از این جهت کاملاً رها می باشد و براساس ذهن و تمایلات درونی خود به مسائل اجتماعی و اقتصادی نگاه می کند.

آیه الله جوادی آملی در بررسی جامع و علمی از این مسئله، می گوید:

تفسیر آزادی، بستگی دارد به انسان شناسی، و انسان شناسی نیز وابسته به جهان شناسی است، و با تفاوت جهان بینی و انسان شناسی، تفسیر آزادی نیز متعدد و متفاوت می گردد. کسانی که جهان و انسان را در ماده خلاصه می کنند، آزادی را همان رهایی مطلق و بی قید و شرط می دانند؛ البته تا آن جا که نسبت به دیگران تعدی نشود. آنان معتقدند که آزادی انسان به معنای توان همه جانبه او در انتخاب هر چیز و از جمله بردگی برای انسان های دیگر است. در نگاه آنان، انسان آزاد است که دین را بپذیرد یا نپذیرد و اگر نپذیرد، هیچ ملامتی بر او نیست، زیرا هیچ حقیقتی را از دست نداده است، اما در مکتب وحی این رهایی مطلق به معنای بردگی است، زیرا چنین آزادی مطلق برای انسان معلول اسارت او در دست آرزوها و هوس ها می باشد و او در واقع از هوای درونی اش پیروی می کند. ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾؛ <sup>(۱۰۷)</sup> آیا دیدی آن کس که هوس خود را بندگی کرد؟ « <sup>(۱۰۸)</sup>

باید عنایت داشت که هر چند خداوند انسان را به طور تکوینی آزاد آفریده است و او در انتخاب هیچ دینی مجبور نیست، اما به طور تشریحی موظف است که دین حق را که خواسته فطرت پاک و الهی اوست بپذیرد وگرنه در واقع از انسانیت و عقل گرایی اش خارج می گردد.

### رابطه آزادی با عقل و دین

به تعبیر روایات، انسان از دو هادی و راهنما برخوردار است: ۱- راهنما و رسول باطنی که از درون ما را هدایت می کند و سایر حیوانات از آن بی بهره هستند؛ ۲- رسول ظاهری که از جانب خدا برای ارشاد و هدایت انسان ها می آید و تکالیفی را برای بشر می آورد.

در این خصوص این سؤال مطرح می شود که ارتباط عقل و دین با مسئله آزادی، که انسان به صورت ذاتی طالب آن است، چگونه می باشد؟

انسان از قوه و نیروهایی برخوردار است که باید‌ها و نباید‌هایی را درک می کند و برای رفتار او توصیه های عقلی و اخلاقی دارد که از آن به عقل عملی و وجدان تعبیر می شود. هر انسان درک می کند که عدل و امانت داری نیکوست و عقل عملی به او توصیه می کند که به آن ها روی آورد، همان طوری که زشتی ظلم و ستم را بد می داند و سفارش به دوری از آن می کند. بی تردید عقل و نیروی باطنی انسان در ارائه این توصیه ها مستقل است. عقل با درک کارهای خوب و کارهای بد، به نوعی سلسله الزاماتی را برای فرد مطرح می سازد و این الزامات، آزادی تکوینی او را محدود می کند؛ به عبارتی، به فرد امر و نهی می کند. انسان بی بهره از این عقل عملی و وجدان «دیوانه» شمرده می شود.

هیچ کسی نگفته عقل و وجدان با این امر و نهی ها و ایجاد محدودیت ها آزادی انسان را سلب کرده است، چون این نیروی درونی است و از خارج به او تحمیل نشده و به منزله دستور پزشک برای مداوای انسان است که از این راهنمایی پزشک خوشحال نیز می شود.

در حقیقت در اینجا نیز انسان از آزادی و اختیار خود استفاده می کند و آزادی تکوینی او مخدوش نمی شود، زیرا تنها راه را به ما نشان می دهد و آمریت ندارد و از درون سرچشمه می گیرد.

ارتباط دین با آزادی با رابطه عقل و آزادی فرق می کند، زیرا در ارشادات عقلی نیرویی که ما را ملزم کند و به ترک دستورهایش تهدید نماید وجود ندارد،

ولی دین هم در دنیا و هم در آخرت تهدیدات بسیار جدی را در مورد ترک دستورهایش مقرر داشته است.

اوامر و نواهی شرعی الزام عملی دارند و توصیه صرف نیست. در آخرت عذاب وجود خواهد داشت و حتی برای بعضی از رفتارهای زشت در همین دنیا مجازات و حدّ و تازیانه لحاظ شده و بخشی از انذارهای انبیا در میان قوم خودشان عذاب های فراگیر دنیوی بوده است. قرآن می فرماید:

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾؛ <sup>(۱۰۹)</sup> ما تو

را به حق برای بشارت و انذار فرستادیم، و هر امتی در گذشته انذار کننده ای داشته است.

پس شکی نیست که خداوند می تواند انسان را ملزم به انجام دادن کاری یا ترک آن کند و همه مسلمانان این را قبول دارند. اگر الزامی نبود انسان ها وظایف خود را کامل انجام نمی دادند و خدا به سبب لطف خود برای پاک کردن آنان از پلیدی ها و رسیدن به رحمت واسعه ابدی این الزامات را ایجاد فرموده است. بنابراین دین، انسان را محدود می کند و برخی از آزادی های او را سلب می کند و در این راستا، هم فشار روانی ناشی از تهدید به عذاب های اخروی و هم فشارهای فیزیکی بر مردم وارد می کند. <sup>(۱۱۰)</sup>

## فصل دوم: حقوق اجتماعی انسان ها

### ضرورت رعایت حقوق اساسی

انسان مثل بقیه موجودات مشمول هدایت عامه است و از روزی که نطفه اش شروع به تکون می کند، به سوی یک انسان تمام عیار سیر می نماید. اما انسان به دلیل احتیاجات تکوینی بیشتر و نیز نواقص بیشتر، محتاج تشکیل اجتماع کوچک خانوادگی و سپس اجتماع بزرگ شهری است که از طریق ازدواج و همکاری با دیگران شکل می گیرد و همه در رفع حوائج یکدیگر می کوشند.

انسان طبیعت دیگری دارد که نتیجه آن به وجود آمدن قهری مدنیت است: «انسان طبعاً می خواهد دیگران را به نفع خود استخدام کند»، دیگران هم متقابلاً به دنبال همین هدف هستند، از این رو ناگزیر می شود با آن ها به مسالمت رفتار کند و برای آن ها حقوقی مساوی حق خود قائل شود. پس وقتی اجتماعی آباد خواهد بود که دارای اصولی علمی و قوانینی اجتماعی باشد و همه آن قوانین را محترم بشمارند.

خلاصه این که با نبودن قانون و سنت هایی که مورد احترام همه و حداقل اکثریت باشد، جمع مردم متفرق و جامعه شان منحل می شود؛ البته اصول و ریشه های این قوانین باید حوائج حقیقی انسان - نه بر حسب هوای نفس - باشد.

### اقسام آزادی

با بررسی ادبیات مربوط به آزادی، می توان حدود بیست قسم برای آزادی شمارش کرد که همه آن ها تحت چهار عنوان زیر قابل بحث است:

۱- آزادی سیاسی؛

۲- آزادی اقتصادی؛

۳- آزادی فکری؛

۴- آزادی شخصی.

۱. آزادی سیاسی

آزادی سیاسی

آزادی سیاسی به افراد جامعه اجازه اظهار نظر و ابراز عقیده در خصوص حیات عمومی جامعه می دهد و این افراد هستند که زندگی جامعه را با تعیین حکومت متناسب و وضع قوانین، مشخص می کنند.

آزادی سیاسی از انواع «آزادی های حقوقی و اجتماعی» است که اصطلاحی عام و مبهم است. برای ارائه تصویری درست از این اصطلاح، لازم است آن را به دو بخش تقسیم کنیم:

الف) آزادی بیان و قلم

ب) آزادی سیاسی وسیله شایسته سالاری.

الف) آزادی بیان و قلم

۱ - آزادی بیان در اسلام: با توجه به هدف جامعه اسلامی در سیر به سوی تکامل، همه افراد آن موظف هستند شرایط تسریع آن و رفع موانع پیش روی آن را فراهم کنند؛ از جمله ابزار مهم در این راستا به کارگیری بیان و قلم در مسیر رشد و هدایت مادی و معنوی جامعه اسلامی و دفع قلم ها و بیان های مسموم و منحرف است.

هر کسی در پرتو آزادی بیان و قلم، حق دارد هر حزب و انجمنی با مقاصد اصلاحی و اجتماعی تشکیل دهد؛ هر روزنامه مفیدی را انتشار دهد و سندیکا و اجتماع و انجمن اصلاحی ایجاد کند و از هیچ گونه انتقاد و رهنمایی که موجب اصلاح و ارشاد جامعه می شود، کوتاهی ننماید.

حکومت اسلامی حق ندارد جلوی آزادی بیان و قلم را بگیرد و مردم را از اجتماعاتی که به منظور اصلاحات و گرفتن حقوق آنان تشکیل می شود، باز دارد. همه تاریخ نویسان نوشته اند که در زمان حکومت علی بن ابی طالب علیه السلام گروهی از قبیل سعد بن ابی وقاص، عبدالله بن عمر و... از بیعت با آن حضرت خودداری نمودند و بعد از حادثه «صفین» نیز جمعی به عنوان «خوارج» از ایشان کناره گرفتند، [ولی ایشان در مجالس و محافل انتقادهای شدید آنان را می شنید و با نرمی پاسخ می داد و به احترام آزادی، هیچ گاه در صدد اذیت و آزار و انحلال اجتماعات آنان برنیامد] تا این که کار گستاخی آنان از حد گذشته، با فراهم کردن لشکری خواستند حکومت عادلانه آن حضرت علیه السلام را واژگون کرده و خون بی گناهان را بریزند؛ در آن وقت بود که ناگزیر برای خاموش کردن فتنه با آنان جنگید و جلوی آزادی افسار گسیخته آنان را گرفت. <sup>(۱۱۱)</sup>

در جامعه آزاد اسلامی، مردم برای رفع مشکلات و ایجاد اصلاحات باید از دولت انتقاد سالم کنند و دولت هم باید از راهنمایی ها و انتقادات آنان استقبال کند. برخلاف حکومت های استبدادی که اختناق و خفقان بر جامعه حاکم است. امام خمینی علیه السلام از بدو پیروزی انقلاب اسلامی به همه نشریات اجازه نشر دادند و تنها تأکید داشتند که در راستای خواست ملت باشد و نه در مسیر توطئه: «ما آزادی مطلق خواهیم داد و می دهیم و داده ایم، لیکن نه برای توطئه، نه برای فساد و خرابکاری». <sup>(۱۱۲)</sup>

آزادی بیان در تاریخ اسلام: در صدر اسلام، رسول گرامی صلی الله علیه و آله از انتقادهای پیشنهادی مسلمانان استقبال می کردند و در شورای انقلاب خویش در مدینه،

از افراد سرشناس مهاجر و انصار و حتی از بلال حبشی نظرخواهی می کردند.  
پیامبر اسلام ﷺ می فرماید:

﴿قُلِ الْحَقُّ وَلَوْ عَلَىٰ نَفْسِكَ﴾؛ حق بگو ولو به ضرر تو باشد.

ابوبکر پس از پیامبر اسلام ﷺ بالای منبر رفته و مردم را چنین خطاب کرد:

من با این که از شما بهتر نیستم، امور شما را به عهده گرفته، بنابراین اگر خوبی نمودم، مرا یاری کنید و چنانچه بد رفتاری کردم، مرا از آن باز دارید.  
عمر نیز در اوایل خلافت خود شبیه این سخن را به مردم گفت و در این حال یکی از حاضران بلند شد و گفت: «به خدا قسم، اگر ذره ای انحراف در تو مشاهده کنیم، با شمشیرهایمان تو را راست می کنیم».

در زمان امام صادق علیه السلام ابن ابی العوجاء آزادانه در مسجد مسلمانان به ستونی تکیه می داد و دلایل خود را در نفی خدا و پیغمبر و دین مطرح می کرد و مسلمانی به نام «مفضل» به ستون دیگر مسجد تکیه داده و پاسخ او را می داد. (۱۱۳)

زکریای رازی، دانشمند معروف مسلمان، که عقاید خاصی از جمله ردّ نبوت و وحی را داشته، در منزل خود جلسات بزرگی برپا کرده و دلایل خویش را تقریر می کرد. بحث هایی که بین افراد این جلسات در می گرفته در کتابی به نام نبوات جمع آوری شده است. جلسات مباحثه امام رضا علیه السلام با صاحبان عقاید مختلف نیز معروف است. (۱۱۴)

از همه مهم تر نصّ آیات قرآن است که می فرماید:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾؛ (۱۱۵) پس بندگان مرا بشارت ده، همان کسانی که



سخنان را می شنوند و از نیکوترین آن ها پیروی می کنند، آنان کسانی هستند که خداهدایتشان کرده و آنان خردمندانند.

﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى﴾<sup>(۱۱۶)</sup> آیا کسی که هدایت سوی حق می کند برای پیروی شایسته تر است یا آن کس که خود هدایت نمی شود مگر هدایتش کنند.

استاد مطهری رحمته الله در کتاب پیرامون جمهوری اسلامی، بعد از اشاره به گفته «ویل دورانت» که مسلمانان در اوج قدرت و حکومت آزادی های ملل دیگر را محترم می شمردند، دو علت را برای گسترش تمدن اسلامی ذکر می کند:

علما راجع به علل پیدایش و گسترش تمدن اسلامی خیلی بحث کرده [و] دو علت اساسی برایش ذکر کرده اند: اولین علت تشویق بی حدی است که اسلام به تفکر و تعلیم و تعلم کرده است، چون این دیگر در متن قرآن است؛ علت دومی که برای پیدایش و گسترش تمدن اسلامی ذکر کرده اند که چطور شد اسلام توانست از ملت های مختلف نامتجانس که قبلاً از یکدیگر تنفر داشتند، چنین وحدتی به وجود آورد، احترامی است که اسلام به عقاید ملت ها گذاشت؛ به قول خودشان تسامح و تساهلی که اسلام و مسلمین راجع به عقاید ملت های مختلف قائل بودند. مسلمین به قدری با این ها با احترام رفتار کردند که کوچکترین دوگانگی با آن ها قائل نبودند و همین سبب شد که تدریجاً خود آن ها در اسلام هضم شدند؛ یعنی عقاید اسلامی را پذیرفتند.<sup>(۱۱۷)</sup>

### آزادی بیان و قلم در راستای احکام دین

علمای اسلام سه اصل اسلامی یعنی مشورت، امر به معروف و نهی از منکر، و اندرز و خیرخواهی، مسئله آزادی بیان را به صورت امری مسلم مطرح کرده

و لازم شمرده اند. بدون وجود این زمینه، نمی توان در راستای این سه اصل حرکت کرد. در اینجا به تبیین آن سه اصل و مسئله آزادی بیان می پردازیم:

۱. لزوم مشورت: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾؛ <sup>(۱۱۸)</sup> و در کارها با آنان مشورت کن» و ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾؛ <sup>(۱۱۹)</sup> و کارهایشان به صورت مشورت در میان آن هاست».

با توجه به گستردگی جوامع بشری امروز این امکان وجود ندارد هر کسی خود را به دولت مردان جامعه برساند، از این رو آزادی بیان و قلم برای ارائه پیشنهادها و انتقادهای در سخنرانی ها و مطبوعات امری لازم و ضروری و به صورت معمول درآمده است.

۲. امر به معروف و نهی از منکر: آیاتی که در مسئله امر به معروف و نهی از منکر توصیه های جدی دارد، بدون بستر مناسب امکان تحقق در خیلی از موارد را ندارد. درخواست «آزادی بیان و قلم» در جامعه امروزی نیز برای آن است که خوبی های فراموش شده و مورد غفلت واقع شده یادآوری شود و به این وسیله جلوی انحرافات گرفته شود و مورد نقادی قرار گیرد.

اما قرآن هدفی بالاتر از «آزادی بیان و قلم» را خواستار است؛ جوامع امروزی آزادی بیان را برای آزادی در انتقاد از مسائل جامعه می دانند، ولی قرآن در بحث امر به معروف و نهی از منکر می فرماید: نه تنها باید آزادی بیان باشد و کسی از آن جلوگیری نکند، بلکه بر فرد مسلمان واجب است که بیان و قلم خود را در راستای اصلاح جامعه به کار بگیرد، حتی اگر موجب به خطر افتادن جان و مالش گردد.

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾؛ <sup>(۱۲۰)</sup> باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آن ها همان رستگارانند.

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾؛ (۱۲۱)

شما بهترین امتی بودید که به سود انسان ها آفریده شده اند (چه این که) امر به معروف و نهی از منکر کنید.

۳. اندرز و خیرخواهی: یکی از ویژگی های مکتب اسلام این است که به افراد توصیه می کند نباید در قبال سرنوشت یکدیگر بی تفاوت باشند. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مسلمانان را طوری تربیت کرده بود که برخی از آن ها بعد از نماز صبح به جمعیت رو کرده و می گفتند: ﴿رَجِمَ اللهُ امْرَأَةً أَهْدَى إِلَىٰ عُيُوبِي﴾؛ (۱۲۲) خدا رحمت کند کسی را که (اول صبح از روی خیرخواهی) مرا متوجه نواقص و ضعف هایم نماید».

ارزش قلم در قرآن: از ارزش های مورد نظر قرآن، علم است. تحقیق، تثبیت و تکامل علم ابزاری لازم دارد که از جمله مهم ترین آن ها قلم است. به وسیله قلم، آثار علمی جاودانه می ماند. یکی از مفسران در تفسیر آیه ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ می گوید جاودانگی و استواری امور دین و دنیا به دو چیز وابسته است: یکی قلم و دیگری شمشیر. البته شمشیر تحت الشعاع قلم قرار دارد، چه بسیاری از مشکلات و معضلات به وسیله قلم حل می گردد و با شمشیر قابل حل نیست، و چه بسا مشکلاتی که با شمشیر حل می شود، با قلم و بیان و منطق و استدلال بهتر و آسان تر حل می گردد.

از آیه فوق و آیات اول سوره علق استفاده می شود که از نظر قرآن قلم تأثیر بسزایی در زندگی بشر دارد.

﴿إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ \* عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾؛ (۱۲۳) بخوان

که پروردگارت (از همه) بزرگوارتر است، همان کسی که به وسیله قلم تعلیم نمود و به انسان آنچه نمی دانست یاد داد.

طبیعی است که اهمیت و نقش قلم در زندگی بشر به این معنا نیست که «لا بشرط» باشد، بلکه قلم باید توانا و آزاد باشد تا انتظاراتی که از آن می رود، برآورده شود؛ برای مثال:

۱- احکام دین بدون آزادی قلم قابل بیان نیست؛

۲- از این آیات استفاده می شود که منظور از قلم، نشر دانش، تفکرات، تعلقات و تدبیرات انسانی است و با وجود ممنوعیت، این وظایف از عهده قلم ساخته نیست؛

۳- تداوم دانش بشر و رشد آن بدون آزادی قلم امکان ندارد. (۱۲۴)

دو نکته:

۱- از آیات مذکور استفاده می شود که مهارت نگارش یکی از موهبات و نعمت های الهی است که دارنده آن باید نهایت قدردانی را از آن به عمل آورد. از هر سوگندی، اهمیت دو چیز معلوم می شود: یکی، چیزی که برای آن قسم خورده اند تا آن را بیان و اثبات کنند و دوم، چیزی که به وسیله آن قسم خورده شده است. فرد عاقل هیچ گاه به شیء بی ارزش قسم نمی خورد و مورد قسم برای او مهم است. بنابراین سوگند خداوند به قلم نشان دهنده اهمیت آن نزد و بیانگر تأثیر فوق العاده این ابزار برای انتقال مفاهیم و حفظ آن ها در زندگی بشر می باشد.

۲- قرآن عدم استفاده از قلم و مکتوم گذاشتن حقیقت را گناه شمرده است:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَيَّسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾؛ (۱۲۵) و (به خاطر بیاورید)

هنگامی را که خدا از کسانی که کتاب (آسمانی) به آن ها داده شده، پیمان گرفت که حتما آن را برای مردم آشکار سازید و کتمان نکنید، ولی آن ها آن را پشت سر افکندند.

تحریف حقایق به وسیله قلم نیز همانند مکتوم گذاشتن حقیقت و بلکه بدتر از آن است، چرا که مطلبی گمراه کننده به جای مطلب حق و ارزشمند به افکار مردم القا شده است.

﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾؛ <sup>(۱۲۶)</sup> پس وای به آن ها که نوشته ای با دست خود می نویسند، سپس می گویند این از طرف خداست تا آن را به بهای کمی بفروشند؛ پس وای بر آنان از آنچه با دست خود نوشتند و وای بر آنان از آنچه را که از این راه به دست آوردند.

### محدوده آزادی بیان و قلم

مسائل اعتقادی و شبهات درباره آن در طول تاریخ اسلام وجود داشته و محققان و معلمان دینی با همان زبان و سطح علمی عمدتاً در محافل علمی به آن ها پاسخ می دادند.

امروزه برخی معتقدند نشریات تخصصی، در حکم همان جلسات علماست و نوعاً دیگران استفاده نمی کنند و قدرت فهم آن را هم ندارند، پس مانعی برای طرح و نقد همه شبهات در آن ها وجود ندارد؛ در حالی که گروهی دیگر می گویند ممکن است دستاویز شیادان قرار گیرد و موجب گمراهی بعضی از دانش پژوهان شود؛ لذا جایز نیست.

با توجه به توضیحات فوق می توان حدود آزادی بیان را به صورت زیر ذکر کرد:

- ۱- موجب انحراف عقیدتی در جامعه نشود؛
- ۲- اضرار به دیگران نباشد؛
- ۳- مسائل اخلاقی مانند دوری از استهزا، افترا و کذب رعایت شود؛

۴- عفت عمومی مورد تعرض قرار نگیرد.

ب) آزادی سیاسی وسیله شایسته سالاری

در جامعه دینی، آزادی باید به گونه ای باشد که افراد شایسته توانایی معرفی خود برای تصدی مسئولیت های سنگین را داشته و مردم نیز از جوّ سالم اجتماعی برای شناخت معیارهای صحیح و دفع تبلیغات مسموم سیاسی در انتخاب مدیران متعهد برخوردار باشند. برای نیل به شایسته سالاری در یرتو آزادی سیاسی، اصول زیر باید اعمال شود:

۱- شناخت معیارهای شایستگی: جامعه اسلامی باید ملاک های شایستگی مورد نظر دین، مانند تقوا، علم، آگاهی و قدرت را بشناسد.

الف) تقوا، نیرویی معنوی است که بتوان در پناه آن از لغزش ها دوری کرد.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾؛ <sup>(۱۲۷)</sup> ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را از تیره ها و قبیله ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. همانا گرامی ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست.

حضرت یوسف علیه السلام وقتی مورد لطف پادشاه قرار گرفت و به او پیشنهاد شد هر منصبی را که می خواهد، اختیار کند، گفت: ﴿اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾؛ <sup>(۱۲۸)</sup> مرا سرپرست خزائن سرزمین (مصر) قرار بده که نگهدارنده و آگاهم».

منصب خزانه داری به دو چیز نیاز دارد:

۱- امانت داری؛ یکی از آثار تقوا امانت داری می باشد. گرچه تعبیر «حفیظ» مطلق است، هم بر حفظ خویش در برابر شیطان و هوای نفس دلالت دارد و هم حراست از مجموعه مسئولیت های واگذار شده به آن فرد

۲- دانش.

ب و ج) علم و توانایی: بنی اسرائیل از پیامبر خود «سموئیل» درخواست کردند فرمانروایی برای آنان انتخاب کند تا با اطاعت از دستوره‌های او بتوانند عزت از دست رفته را باز گردانند.

سموئیل به آنان خبر داد که خداوند فردی به نام «طالوت» را که از هر نظر شایسته فرمانروایی است، برای تصدی این مقام برگزیده است.

مردم به خیال این که فرمانروا باید از خاندان بزرگ، ثروتمند و سرشناس باشد، زبان به اعتراض گشودند و گفتند:

﴿أَتَى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ﴾؛

چگونه او بر ما حکم کند با این که ما از او شایسته‌تریم و ثروت زیادی ندارد».

سموئیل در پاسخ آنان گفت: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ

وَالْجِسْمِ﴾؛ <sup>(۱۲۹)</sup> همانا خدا او را بر شما برگزیده و او را در علم [و قدرت] و

جسم وسعت بخشیده است». او هم دانش دارد و هم قدرت و توانایی بر اجرا.

۲- شناسایی و استخدام افراد شایسته: با توجه به این که مدیریت داخلی و

خارجی جامعه اسلامی امر بسیار حساس و مؤثری است، این موضوع،

مسئولیت سنگینی را برای آحاد مسلمانان در جامعه ایجاد می‌کند. این وظیفه

در صورتی انجام می‌گیرد که ما علاوه بر دانستن اصول شایستگی در اسلام،

واجدان شرایط را با دقت و بدون تأثیرپذیری از جو تبلیغاتی کاذب و رنگارنگ،

شناسایی کرده و آنان را به قدرت برسانیم. برای انجام دادن این تکلیف، باید به

دو نکته توجه کرد:

۱- در صورتی که فرد شایسته تری وجود دارد، حق نداریم به افراد کم

لیاقت مسئولیت بدهیم. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید:

﴿مَنْ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى عِصَابَةٍ وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَرْضَى لِلَّهِ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ﴾؛ <sup>(۱۳۰)</sup> هر کسی که مردی را بر امر مشکلی به کار بگیرد و حال آن که در میان ایشان فردی است که رضایت خدا را بیشتر از او دارد، پس به تحقیق در حق خدا و پیامبرش و مؤمنان خیانت کرده است.

۲- افراد آزمند و جاه طلب نباید انتخاب شوند.

پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «به خدا قسم، کسی که از ما درخواست تصدی مقامی کند یا حریص بر آن باشد، به خواسته او ترتیب اثر نخواهیم داد.» <sup>(۱۳۱)</sup>

همین نگرش شایسته سالارانه در اسلام سبب شد که با بودن بزرگان مهاجر و انصار، افراد لایقی مانند زید (غلام آزاد شده پیامبر) امیر لشکر جنگ موته، اسامة بن زید سردار لشکر جنگ با رومیان، عمار یاسر استاندار کوفه، سلمان فارسی استاندار مدائن و عتاب بن اسید ۲۱ ساله از جانب پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به فرمانداری شهر مکه برگزیده می شوند.

پیامبر در برابر شکایت بزرگان مکه از این انتخاب ها، خطاب به آنان نوشت:

... ملاک فضیلت انسان، بزرگسالی نیست، بلکه برعکس، میزان بزرگی انسان فضیلت و کمال معنوی و شایستگی است. <sup>(۱۳۲)</sup>

پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر اساس همین مبنا، علی بن ابی طالب و فرزندانش عَلَيْهِمُ السَّلَام را بعد از خود به امامت منصوب کرد و در صورت عدم حضور علنی آنان، جامعه اسلامی باید «شایسته ترین» فرد را بر کرسی ولایت جامعه بنشانند و از او مخلصانه اطاعت کند.



## ۲. آزادی اقتصادی

### آزادی اقتصادی

منظور از «آزادی اقتصادی» در این جا، آزادی مورد نظر اقتصاد سرمایه داری نیست، بلکه مقصود آزادی در چارچوبی است که با موازین اخلاقی و انسانی منافاتی ندارد و در راستای خواسته های فطری بشر و مورد نظر اسلام است.

یکی از مشخصات اقتصاد اسلامی، اعطای آزادی محدود در چارچوب ارزش های معنوی و اخلاقی است که اسلام بدان معتقد است. در این اصل نیز مانند بعضی از اصول دیگر، اختلاف بارزی میان اقتصاد اسلامی و دو اقتصاد سرمایه داری و سوسیالیستی وجود دارد. در زمانی که افراد آزادیهای نامحدودی را در زیر سایه اقتصاد سرمایه داری برخوردارند و در حالی که اقتصاد سوسیالیستی، آزادی را از همه سلب می کند، اسلام روشی را اتخاذ می کند که با طبیعت عموم مردم هماهنگی دارد؛ لذا در حدود ارزش های معنوی و ایده های اسلامی به توده ها آزادی می دهد و از طرفی، آزادی را در مجرای صحیح قرار داده است تا وسیله ای برای خدمت به خلق باشد. (۱۳۳)

محدودیتی که اسلام برای آزادی اجتماعی در زمینه اقتصاد مقرر داشته، راهگشای زندگی انسانی برای بشر است و در عین حال احساس عدم آزادی نیز به او دست نمی دهد.

شهید صدر رحمته الله علیه در کتاب اقتصاد ما دو محدودیت را برای آزادی اقتصادی ذکر کرده است:

یکی، محدودیت ذاتی [است که از ژرفای روح آدمی سرچشمه گرفته و نیرویش را از ذخایر روحی و فکری شخصیت اسلامی تأمین می کند، به

صورتی که انسان به هیچ وجه احساس سلب آزادی نمی کند؛ زیرا این محدودیت از واقعیت روحی و فکری آنان سرچشمه گرفته است؛ دوم، محدودیت عینی است، که منظور از آن، محدودیتی است که از بیرون، فرد را ملزم به رعایت آن می کند، و اجرای این اصل در اسلام بدین سان است:

الف) فعالیت هایی که بازدارنده تحقق ایده های اسلامی است، مثل ربا، احتکار و امثال این ها، ممنوع است؛

ب) اسلام اصل نظارت حکومت اسلامی (ولی امر) را بر فعالیت عمومی و دخالت دولت برای حمایت از مصالح عمومی وضع کرده است تا ضامن تحقق بخشیدن به ایده و مفاهیم عدالت اجتماعی خود با مرور زمان باشد و آیه **﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾** نیز دلالت بر این معنا دارد و اختلافی هم بین مسلمانان نیست که ولی امر همان دارندگان مقام شرعی در جامعه اسلامی هستند و این دخالت در حدود شرع مقدس می باشد. (۱۳۴)

### عدم تقابل محدودیت های اسلام با آزادی اقتصادی

با توجه به دو نکته فوق، پاسخ این سؤال روشن می شود: اولاً، برای فرد مسلمان در مقام تحقیق یا عمل به این دستورهای اسلام، یک سری محدودیت های جزئی آن هم با دلیل های روشن، احساس محدودیت ایجاد نمی کند؛ ثانیاً، اسلام در محیط درونی خود، پیروانش را به گونه ای از نظر فکری و روحی پرورش می دهد که به صورت ذاتی و طبیعی محدودیت های دینی را پذیرا هستند، بدون آن که احساس ناراحتی کنند؛ هم خط قرمزهای دین در مسائل اقتصادی را رعایت می کنند و هم به قصد تقرب به خدا، انفاق های مقرر در دین - اعم از واجب و مستحب - را انجام می دهند. اسلام در همان مدت کوتاه حاکمیت خود، توانست این مفاهیم را به خوبی اعمال کند و بعد از آن قرن

ها که قدرت اجتماعی و اقتصادی در دست دین نبوده، همین تربیت درون اسلامی حافظ این حقایق و ارزش های مکتبی بوده است.

### ۳. آزادی شخصی

#### آزادی شخصی

انسان به لحاظ این که در جامعه زندگی می کند، باید مقررات آن جامعه را که ضامن امنیت و مصالح اجتماعی است رعایت کند، ولی به مثابه یک فرد، اسلام به او آزادی های شخصی و به تعبیری آزادی های فردی داده است، مثل آزادی در انتخاب محل سکونت، نوع کار و ازدواج. در اینجا به بعضی از این موارد می پردازیم.

الف) آزادی در انتخاب مسکن: منظور این است که هر فردی حق دارد در داخل یا خارج از کشور، هر جا که دلش خواست، سکونت کند و هیچ کس بدون اجازه او یا اجازه قانون حق ندارد وارد منزل ویژه او شود. این آزادی مورد حمایت اسلام است. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرموده اند:

﴿الْبِلَادُ لِلَّهِ وَالْعِبَادُ عِبَادُ اللَّهِ فَحَيْثُ أَصْبَحْتَ خَيْرًا فَاقِمْ﴾؛ <sup>(۱۳۵)</sup> شهرها، شهرهای خداوند و بندگان بندگان خدایند، پس هر کجا که خیر دانستی، اقامت کن.

با وجود این آزادی، اسلام در مواردی، برای این آزادی محدودیت ایجاد کرده است؛ از جمله:

۱- شرط حفظ دین در انتخاب مسکن: اسلام سکونت در مناطقی را که انسان نتواند دین خود را حفظ کند، وظایف خود را انجام دهد و امنیت لازم را برای زندگی نداشته باشد نمی پذیرد؛ از این رو در آخرت، به افرادی خاص که

عذر می آورند که ما ناتوان و بی دفاع بودیم، گفته می شود: مگر زمین خدا وسیع نبود که در آن مهاجرت کنید.

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾؛ (۱۳۶)

کسانی که فرشتگان [قبض ارواح روح آنان را گرفتند، در حالی که به خویشتن ستم کرده بودند، به آن ها گفتند: شما در چه حال بودید، [چرا با این که مسلمان بودید، در صف کفار جای داشتید]، گفتند ما در سرزمین خود تحت فشار و مستضعف بودیم. آن ها (فرشتگان) گفتند: مگر سرزمین خدا پهناور نبود که مهاجرت کنید.

۲- تبعید افراد مفسد و محارب: این یکی از مجازات های اسلامی و از محدودیت های آزادی در انتخاب مسکن است.

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾؛ (۱۳۷) کيفر آن ها

که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی خیزند و اقدام به فساد در روی زمین می کنند [و با تهدید اسلحه به جان و مال و ناموس مردم حمله می برند] فقط این است که اعدام شوند، یا به دار آویخته گردند، یا (چهار انگشت از) دست (راست) و پای چپ آن ها به عکس یکدیگر بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند.

۳- ضرورت های امنیتی: کسی حق ندارد بدون اجازه وارد منزل شخصی دیگری شود، مگر با مجوز قانونی و بر حسب ضرورت سیاسی، امنیتی یا نظامی

﴿فَإِنْ لَمْ تَحِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾. (۱۳۸)

معیار گزینش وطن، آن است که آن سرزمین، شما را با شخصیت، نیازها، آرمان ها و خواسته هایتان تحمل کند. حضرت علی عليه السلام فرمود:

﴿لَيْسَ بَدَأَ أَحَقُّ الْبِلَادِ لَكَ مِنْ بَلَدٍ خَيْرُ الْبِلَادِ مَا حَمَلَكَ﴾؛ <sup>(۱۳۹)</sup> نیست برای تو سزاوارترین شهرها مگر شهری که بهترین آن‌ها از حیث انجام وظیفه برای تو باشد.

پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

﴿الْبِلَادُ بِلَادُ اللَّهِ وَالْعِبَادُ عِيَالُ اللَّهِ أَيْنَمَا أَصْبَحْتَ خَيْرًا فَأَقِمْ﴾؛ <sup>(۱۴۰)</sup> شهرها شهرهای خداوند و بندگان تحت سرپرستی خدا هستند، هر کجا که در حال خیر صبح کنی، اقامت کن.

در برخی روایات، سکونت در سرزمین‌ها و شهرهایی که فاقد امنیت، رفاه و اقتصادی سالم است، نکوهش شده است.

حضرت علی عليه السلام می‌فرماید:

﴿شَرُّ الْبِلَادِ بَلَدٌ لَا أَمْنَ فِيهِ وَلَا خَصَبٌ﴾؛ بدترین شهرها و کشورها جایی است که نه امنیت دارد و نه ارزانی و رفاه زندگی.

این‌گونه روایات، در عین تعیین معیار انتخاب وطن، بر اصل آزادی در انتخاب مسکن و وطن نیز تأکید می‌کند.

فقها قانون در مورد مسلمانان ساکن در بلاد غیر اسلامی را به سه قسم تقسیم کرده‌اند:

۱) آنانی که یارای اظهار عقیده و انجام وظایف دینی و اقامه شعائر مذهبی را ندارند؛ بر اینان واجب است که به سرزمین اسلامی مهاجرت کنند؛

۲) مسلمانانی که هیچ‌گونه مانعی برای امور فوق در بلاد غیر اسلامی ندارند، اگر چه اینان لزومی ندارد که مهاجرت کنند، ولی شایسته است به صفوف

مسلمانان در سرزمین اسلامی ملحق شوند؛ <sup>(۱۴۱)</sup>

۳) مسلمانانی که یارای مهاجرت ندارند می توانند بمانند، هر چند محدودیت هم داشته باشند.

آیات ۹۷ و ۹۸ سوره «نساء» دو قسم از اقسام فوق را به روشنی بیان فرموده است.

البته در شرایطی که اقلیت مسلمان می توانند با نظام موجود و شرایط حاکم تحت رهبری صالح مبارزه کنند، به جای هجرت باید به تغییر وضع موجود همت گمارند.

ب) آزادی در انتخاب کار: سلیق و ذوق افراد در انتخاب رشته تحصیلی و نیز نوع کار بسیار مختلف است و بی شک عشق و علاقه به شغل از زمینه های ابتکار و خلاقیت در آن به شمار می آید.

در کتاب اسلام و حقوق بشر آمده است: بیگاری و کار اجباری، از سنت های معمول دوران فتوٰدالیسم و تیول داری بود که آثار شوم آن، هنوز در پاره ای از کشورها به چشم می خورد، ولی اسلام با منطق قوی و اصل عزت و کرامت نفس افراد بشر، اجازه چنین تحمیل هایی را نمی دهد. برای مثال در زمان حکومت امام علی علیه السلام گروهی از مردم یکی از بلاد برای لای رومی نهر متروکی از حضرت خواستند که حاکم منطقه، مردم را برای مشارکت در این کار مجبور کند، اما حضرت در نامه ای ضمن دستور پی گیری، از کار اجباری منع فرمودند: «لیکن لست أری أن أجبر أحداً علی عملٍ یکرهه؛<sup>(۱۴۲)</sup> من صحیح نمی دانم کسی را به کاری که دوست ندارد، وادارم و به او کاری اجباری تحمیل نمایم».

البته حضرت این نکته را هم اضافه کردند که آب نهر متعلق به افرادی است که در حفر آن تلاش کنند. اسلام در عین اعطای آزادی به مردم در اشتغال به هر

نوع کاری و نفی هرگونه تحمیل و سلب آزادی از طبقه کارگر، آزادی های افراد را در دایره قانون محدود می کند و در این راستا برخی از کارها مانند دزدی، تقلب، اختلاس، رشوه گیری، ربا، فروش مواد مخدر و مشروبات الکلی، خرید و فروش آلات لهو، احتکار و اجحاف را به دلیل مفسد و ضررهای آن ها به جامعه حرام کرده است و در مقابل، به سبب وجود خیر و برکت در بعضی مشاغل مثل دامداری، صنعت و کشاورزی را مستحب و بعضاً واجب کرده است.

### آزادی، نیاز فطری و طبیعی انسان

در اینجا این سؤال مطرح است که چرا دین درباره آزادی نسبت به مسائل دیگر چون مصالح و مفسد و تکالیف کمتر سخن گفته است، در حالی که آزادی یکی از نیازهای فطری انسان است. در این باره باید گفت که مسائلی از قبیل فلاح، سعادت، فضیلت و عدالت را به دلیل این که از فطریات انسان به شمار می روند، لازم نیست که دین پاسخ بدهد، چون تمام مردم دنبال چیزی هستند که آن را مصداق فلاح و سعادت می دانند. اگر هم دین در موردی گفته است: «حَى عَلَى الْفَلَاحِ»، معنایش این نیست که به سوی رستگاری بشتابید، بلکه نماز را یکی از مصادیق رستگاری معرفی کرده است که به سوی آن بشتابند.

مسئله آزادی نیز مانند فلاح و فضیلت است که دین در مقام بیان آن ها نیست آزادی از فطریات انسان است و هر انسانی به دنبال آن است و دین تنها حدود و ثغور آن را برای ایجاد جامعه سالم و بدون تنش تعیین کرده است.

البته بحث آزادی به شکل امروزی آن کلاهی است که به سر مردم رفته است. وقتی در فرانسه انقلاب شد فرد متفکری گفت: ای آزادی! چه جنایت هایی که به اسم تو نمی شود، و مثال بارز آن جنایات آمریکایی ها در عراق برای تحقق آزادی و دموکراسی در این کشور است!

## تأثیر تکاملی متقابل دین و آزادی

عنوان آزادی در صورتی که همراه با مبانی دینی مثل اسلام توأم شود، ثمره شیرینی خواهد داشت و گرنه هر کدام از دین و آزادی، جدای از هم کامل نخواهد بود. امروزه درباره هویت آزادی بحث زیادی شده است. یکی از نویسندگان درباره رابطه آزادی و دین می نویسد:

اگر آزادی بدون دین باشد، عملاً به آفاتی دچار می شود که در بسیاری از جوامع، شاهد آن هستیم؛ یعنی آزادی بدون دین، آزادی بی وجدان است، آزادی بدون دین، آزادی فاقد اخلاق است و به سادگی می توان هم رأی اکثریت را داشت و هم اکثریت را فریفت. تنها دین است که جلوی این موارد را می گیرد. نکته دوم این است که دین هم بدون آزادی پژمرده می شود. در جامعه ای که آزادی نباشد، آنچه از دین باقی می ماند، قشری بیش نیست. گوهر دین در آزادی شکوفا می شود. (۱۴۳)

حسین واله در مقاله ای در کتاب رابطه دین و آزادی همین تلازم بین دین و آزادی را به گونه ای دیگر توضیح داده و به این نکته دقیق اشاره کرده است که در انجام مسائل دینی که موجب رشد معنوی انسان می شود، مسئله «نیت و اخلاق در عمل» مطرح است و این هم بدون آزاد بودن امکان ندارد:

در رابطه دو سویه دین داری و آزادی باید گفت: آزادی به معنای رهایی اراده فرد از هر نوع قدرت بیرونی که آن را محدود کند، شرط ضروری تدین، تشیع، عدالت، ورع، تقوا و تحقق همه فضایل اخلاقی است و به این معنا، دین داری بدون آزادی ممتنع است، زیرا اعتقاد و ایمان، انتخاب آگاهانه و آزادانه یک عقیده است و اساساً بدون آزادی هیچ مثبتی در پی ندارد؛ چنان که تخلف به اضطرار یا به اجبار یا به سهو از احکام شرع هیچ عقوبتی را سبب نمی شود.



دین داری از مقدمات آزادی نیست؛ اما وابستگی وجود این دو در ظرف واقع، بستگی به دیدگاه انسان شناختی ما دارد. در دیدگاه دینی، جاودانگی انسان و دغدغه رستگاری بزرگترین محرک آدمی است که بر همه انگیزه‌ها و حرکات و سکنات فرد پرتو می‌افکند. اراده از تأثیر پذیری کامل قوای طبیعی که معطوف به حفظ حیات خاکی اند تا حدودی آزاد می‌شود و بیشتر تحت عناصر معرفتی و ارزشی دینی که معطوف به حیات جاودانی اند، قرار می‌گیرد. نظام ارزشی دین، به ویژه در اسلام، مدعی است که بین مقتضیات این دو سنخ انگیزش‌ها تعارض ذاتی برقرار نیست و با تمسک به باورها و احکام دینی می‌توان انگیزش‌های طبیعی را حفظ کرد. از همین دیدگاه، اگر دین را از حیات آدمی حذف کنیم، گذشته از این که رستگاری ابدی از کف خواهد رفت، جهت‌گیری اراده آزاد، معطوف به مقتضیات قوای طبیعی شده و مبتنی بر اصالت لذت خواهد شد. در این حالت، اراده فرد عرصه تاخت و تاز مقتضیات قوای طبیعی می‌شود و آزادی حقیقی از کف می‌رود. (۱۴۴)

به اعتقاد یکی از نویسندگان دیگر کتاب رابطه دین و آزادی، اصل آزادی همچون اصل عدالت لازمه دین داری است و دین آمده تا انسان را آزاد کند و عاملی در فرآیند تکاملی انسان باشد.

از میان سه ویژگی آزادی، آفرینندگی و آگاهی، ویژگی آزادی نخستین و بنیادی‌ترین ویژگی انسان است. وقتی که به وجه فلسفی این اصل یعنی آزادی توجه می‌کنیم با عنوان «اختیار» در برابر «جبر» مطرح می‌شود و بسیاری از فیلسوفان و حکیمان مسلمان و شیعه اصل اختیار را الزام کرده‌اند و این اصل را لازمه انزال کتب و ارسال پیامبران در جامعه بشری دانسته‌اند.

اما وجه دیگر آزادی، آزادی اجتماعی، تاریخی و سیاسی است که هر چند در اصل و ریشه دینی اختیار، مشترک است، اما در نحوه تحقق و ظهور بیرونی، تفاوت هایی با آن پیدا می کند. اصل آزادی به این معنا، محتوم نوعی موجبیت تاریخی است و بر اساس شرایط اجتماعی - تاریخی جوامع، می تواند ضیق و سعه پیدا کند و قبض و بسط یابد. از این رو هر چه امکان تحقق خارجی و فعلیت اجتماعی - تاریخی آزادی در انسان گسترده تر شود به همان نسبت انسان به انسانیت خود نزدیک تر می شود. جبرهای گوناگون، مانند جبر جغرافیا، جبر تاریخ، جبر جامعه و جبر نفسانیت انسان موانعی اند که تحقق اصل آزادی را محدود می کنند؛ انسان به میزانی که در فرآیند تاریخ موفق می شود که بر این جبرها غلبه پیدا کند به همان نسبت از مقام حیوانیت دور شده و به مقام انسانیت نزدیک تر می گردد. همان طور که هرچه به آگاهی وی افزوده شود نیز انسان تر می شود.

اگر به آزادی از این زاویه نگاه کنیم و از طرف دیگر، دین را دعوتی بدانیم که به منظور نشان دادن انسان در مسند واقعی خود در جامعه و تاریخ ظهور کرده است، در آن صورت، دین داری اصیل نه تنها تعارضی با اصل آزادی ندارد، بلکه اساساً دین برای آزاد کردن انسان و تسریع و تصحیح در فرایند تکاملی آدمی آمده که این فرایند همانا تحقق ویژگی های وجود شناختی و اصیل انسانی است. پس آزادی همچون عدالت لازمه دین داری است و دین هنگامی اصیل و حقیقی خواهد بود که در تناقض و تعارض با حقایق دیگر عالم مثل عدالت، عقل و آزادی نباشد. (۱۴۵)

نکته شایان ذکر این که در عبارت بالا، نویسنده آزادی های فلسفی، اجتماعی و معنوی را به هم متصل و به نوعی مرتبط تلقی کرده است و حال آن

که این یک خلط است که ما آزادی تکوینی انسان را در اصل با آزادی های اجتماعی مشترک بدانیم. ایشان در نهایت بحث را به مقوله آزادی معنوی کشیده - که به جای خود مطلب صحیحی است - ولی مطالب را از یکدیگر مجزا نکرده است.

### تأثیر دین داری بر انواع آزادی

مکتب مطمئن به استحکام اعتقادی و نظری خود مانند اسلام، طرفدار آزادی است؛ اسلام به علم اهمیت بسیار داده است و رواج علم را در سایه آزادی و احترام به اندیشمندان و برخورد منطقی با افکار آنان می داند و گسترش و رونق علم با گفت و گو، طرح عقاید گوناگون و تضارب آرا در فضایی آزاد حاصل می شود.

منع آزادی بیان موجب تنزل فهم و عقل جامعه و محدودیت فکر و رواج ظاهرگرایی و قشری گری می شود. همچنین فکر و عقیده و ایمان در پرتو نقد و تهاجم دیگران، از کاستی ها و خلأهای خود آگاه می گردد و از آفت بدعت و خرافات به دور می ماند. در صورتی می توان از آسیب پذیری جامعه در برابر هر اندیشه جدید جلوگیری کرد که جامعه دینی از افکار مختلف استقبال کند و به پالایش آن ها بپردازد.

در مورد رابطه آزادی اجتماعی با دین داری، نکته مهم این است که آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی (دین داری) میسر و عملی نیست و این دو لازم و ملزوم یکدیگرند و معضل امروز جامعه بشری نیز این است که بدون آزادی معنوی به سراغ آزادی اجتماعی رفته است.

انبیا معتقد بر هر دو آزادی بوده اند. پرداختن به آزادی معنوی فقط، موجب سلطه ستمکاران خواهد شد و در مقابل پرداختن به آزادی اجتماعی بدون

خودسازی درونی جامعه دست خوش تبعات منفی آزادی در غرب خواهد بود؛ بشر اسیر در شهوت و غضب و حرص چگونه می تواند حقوق دیگران را محترم بشمارد. ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ﴾؛ <sup>(۱۴۶)</sup> آیا آن کس را که هوای نفسش را معبود خود قرار داده و خدا او را دانسته گمراه ساخته و مهر بر گوش و دل او نهاده و بر چشم او پرده کشیده دیده ای؟».

در کتاب رابطه دین و آزادی آمده است که در اسلام به انسان «حق تعیین سرنوشت» داده شده و آزاد است، ولی دین، شیوه صحیح حکومت را به او معرفی کرده است؛ حق انتخاب با اوست، اگر آن را انتخاب کرد جامعه ای با آزادی معنوی و اجتماعی و رو به تکامل خواهد داشت و إلا خود ضرر می کند. با رجوع به منابع اسلامی، انصاف این است که در اسلام به صراحت و جدیت مسئله حق انسان در تعیین سرنوشتش مشخص شده است و داشتن حکومت اسلامی هم هیچ منافاتی با این حق ندارد. البته راه به انسان ها نشان داده شده است، یعنی در اسلام گفته شده که حکومت مطلوب چه نوع حکومتی است، ولی این خود انسان است که باید انتخاب کند؛ اگر حکومت مطلوبی را انتخاب کرد اثرات و نتایج خوبی را که خداوند برای حکومت مطلوب مقرر کرده است به دست می آورد و اگر نکرد سرنوشت خودش را جوری رقم می زند که مورد خواست خداوند نیست و نتیجه اش را در طول تاریخ می بینیم. <sup>(۱۴۷)</sup>

## فصل سوم: حدود آزادی های اجتماعی

مقدمه

آیا آزادی مطلق (افسار گسیختگی) خوب است یا این که آزادی مطلوب می باشد؟ مرز آزادی تا کجاست؟

به اعتقاد ارسطو، ملاک در فضیلت، اعتدال و میانه روی است. در هر چیزی حد وسطش خوب است، برای مثال نه افراط در انفاق خوب است و نه تفریط در آن، بلکه اعتدال در آن زیباست. <sup>(۱۴۸)</sup> البته متفکرانی چون امام خمینی علیه السلام و آیه الله مظاهری به نظریه ارسطو مبنی بر مطلوبیت اعتدال در همه چیز، اشکال کرده اند و معتقدند اعتدال در برخی چیزها خوب نیست، بلکه هر چه بیشتر باشد، بهتر است، مثل عدالت و بندگی خدای متعال و تسلیم انسان در برابر خدا و برعکس، ظلم اصلاً خوب نیست. <sup>(۱۴۹)</sup>

این اشکال به ارسطو وارد نیست؛ زیرا باید بین ملکات و افعال فرق بگذاریم، بحث های اخلاق مربوط به ملکات و هیأت هایی است که در نفس انسان وجود دارد. در افعال انسان گاهی افراط خوب است و گاهی هم تفریط؛ برای مثال نمی شود گفت که حد وسط زنا و شراب خواری خوب است، بلکه هم تفریط و هم اعتدال در این کارها بد است؛ چون این یک عمل خارجی است. نباید بین صفت نفسانی و عمل خارجی خلط شود. آن اعتدالی که گفته می شود خوب است، برای صفات نفسانی است، نه عمل خارجی. در اعمال خارجی، بعضی چیزها مطلقاً بد و برخی هم مطلقاً خوب است، اما در صفات نفسانی مثل شجاعت، عفت یا حکمت، اعتدال خوب است. آزادی هم مربوط به صفات و ملکات نفسانی است؛ برای مثال افراط در شجاعت تهور محسوب می شود و بد است و ترس نیز تفریط در شجاعت است که این هم بد است. آزادی در اندیشه

و امور نفسانی در حد اعتدالش خوب است و در اعمال خارجی هم بستگی به وجود حُسن و قُبْح در آن عمل دارد، اگر عملی نیک بود تا وقتی که نیک است انجام دادن آن خوب است، هر چند افراط باشد مثل عبادت، که در آن آزادی نداریم و تسلیم محض در برابر خدا هستیم. پس افراط در عبادت خوب است. این نفی کامل آزادی است و برعکس شراب خواری حتی به اندازه سر سوزن هم بد است.

بنابراین در عمل خارجی، اصلاً مسئله آزادی مطرح نیست و باید آن را به حُسن و قُبْح خود عمل نسبت دهیم؛ امّا در اندیشه و در ملکات و روحیات اعتدال مطلوب است و نه افراط و نه تفریط.

گرچه بعضی به این مسئله پاسخ می دهند که منشأ هر فعلی در نهایت به یکی از صفات، ملکات و سجایای اخلاقی برمی گردد.

### ضرورت محدودیت در آزادی

درباره محدودیت آزادی، برخی محققان قاعده ای به شرح زیر ابداع کرده اند:

ممکن نیست که انسان محدود، آزادی نامحدود داشته باشد و وضعش تابع خود او نباشد، خداوند گرچه انسان را آزاد آفریده و به او اراده و اختیار داده است، اراده و اختیاری محدود نصیب او نموده است و لذا انسان این قدرت و توانایی را ندارد که با اراده خود هر آنچه را که می خواهد محقق سازد. همین محدودیت طبیعی و تکوینی است که وقتی انسان در محیط اجتماعی خود زندگی می کند، محدودیت در حقوق و اجتماع در پی خواهد داشت و جلوی رهایی مطلق و آزادی بی قید و حصر او را می گیرد. (۱۵۰)

غالب دانشمندان محدود کردن آزادی را مسلم گرفته اند و اختلاف نظر آنان روی مقدار و چگونگی این محدودیت است.

قرآن کریم افزون طلبی طبیعت انسان را تصدیق کرده و در بیش از پنجاه مورد، او را مذمت کرده است که همه آن ها به طبیعت انسان برمی گردد؛ صفاتی مانند هلوع، جزوع، منوع، قسوار، و ظلوم، جهول و عجول همه مربوط به طبع انسان است؛ اما قرآن از انسان و فطرت توحیدی او ستایش کرده است: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾ (۱۵۱) یا ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. (۱۵۲)

همچنین در اولین خطبه نهج البلاغه آمده است که انبیا علیهم السلام آمده اند تا دفاين عقلی بشر را شکوفا کنند: «ویشروا لهم دفائن العقول». (۱۵۳) انبیا استعدادهای علمی و عملی فطری را شکوفا می کنند.

بنابراین اگر طبیعت بر زندگی انسان حکومت کند هیچ حدّ و مرزی برای خواسته هایش وجود ندارد و این هرج و مرج را هیچ کسی در دنیا نمی تواند به طور مطلق قبول کند. قرآن می فرماید: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾. (۱۵۴) آزادی به صورت مطلق را نه عقل می پذیرد و نه فطرت و نه دین و نه جوامع انسانی. (۱۵۵)

عقلا همیشه افراد را به رعایت اعتدال و میانه روی و دوری از افراط و تفریط در همه امور مادی و معنوی تشویق می کنند. خداوند انسان را مختار و آزاد آفریده و باید در بهره وری از این موهبت اعتدال را رعایت بکند مانند دو مورد زیر:

۱- «آزادی در عمل که آدم هر چه دلش خواست انجام دهد»؛

۲- «آزادی از بندگی دیگران».

کجروان از هر دو نوع آزادی سوء استفاده می کنند: از آزادی در عمل تا سرحدّ هرج و مرج استفاده می کنند. و در مورد دوم یعنی آزادی از بندگی دیگران، آن را تا سرحدّ آزادی از بندگی خدا می کشانند. واضح است که این دو رقم آزادی چه بر سر انسان می آورد. (۱۵۶)

در کتاب سیر تحوّل حقوق بشر درباره مکاتب بشری که در استفاده از ویژگی آزادی دچار افراط و تفریط شده اند و نیز نظریه اعتدال گرای اسلام آمده است:

لیبرالیسم تر «بگذار هر کس هرچه می خواهد بکند» را شعار خود قرار داده است و توصیه های اخلاقی و دینی را مغایر با آزادی فرد دانسته و دست هر کس را در انتخاب مذهب و لامذهبی باز گذاشته است. تجربه نشان می دهد دموکراسی غرب نه تنها ابتلاها و نارسایی های فراوانی برای بشر به ارمغان آورده، بلکه ارزش و شخصیت انسان ها را نیز مسخ کرده است به طوری که همه افراد دردمند از آن همه بی هویتی و بی حرمتی رنج می برند. در مقابل لیبرالیسم، گروهی پنداشتند که اگر فرد را در طبقه یا دولت هضم کنند مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه حل خواهد شد و امنیت و آرامش جز در سایه زور و اجبار حاصل نمی شود که با وضع قوانین مردم را با اجبار به آنچه به حال فرد و جامعه مفید است ملزم سازد. از جمله ماکیاول معتقد است مردم وحوش و درندگانیش نیستند که تمدن آن ها را به بند کشیده و تفاوت آن ها با سایر وحوش این است که همین تمدن امکان این را که بتوانند در صورت آزاد شدن مانند وحوش، غذا و مسکن خود را تأمین نمایند از آنان سلب نموده است. بر این اساس ماکیاول زور و تزویر را جایز می دانست و معتقد بود که هر کس در برابر قدرت حاکم بایستد محکوم به فنا و نابودی است.



توماس هابز، متفکر انگلیسی، نیز مخالف آزادی بود و طبیعت بشر را مترادف با سببیت و توحش می دانست. مارکس نیز ضمن توجیه حرکت جبری تاریخ، به نوعی دیگر استبداد و دیکتاتوری پرولتاریا را مطرح کرد. طرفداران فاشیسم با استناد به نظریه داروین، نژاد ژرمن را برترین نژاد می دانستند و نابودی سایر نژادهای بشری را حق خود قلمداد می کردند. بر همین اساس هیتلر مدعی بود اگر جنگ نکند و نژادهای پست را از بین نبرد دنیا را میکروب ها فرا خواهند گرفت.

اما اسلام با هر دو نظریه افراطی و تفریطی در زمینه آزادی مخالف است. اسلام انسان را موجودی شریف و پاک سرشت که دارای ارزش های والا است معرفی می کند و استعداد او را برای وصول به مقام های معنوی و مادی فوق العاده می داند. اسلام در پی فراهم آوری شرایطی برای انسان است که به راحتی در تحصیل کمالات موفق شود.

یک فرد مسلمان قانون الهی را مدافع حقوق و تأمین کننده نیازهای مادی و معنوی جامعه اسلامی می داند؛ فلذا در همه زمینه ها با مجریان و حاکمان اسلامی مساعدت دارد. (۱۵۷)

### معیارهای تحدید آزادی

علامه طباطبائی رحمته الله علیه در بحث «بردگی» درباره معیار و میزان محدودیت آزادی می نویسد:

بعد از رسومی که در مجتمع در تقید آزادی های فردی اثر بسزایی دارد، همان قوانینی است که در میان مردم جاری می شود. هر قدر مواد این قوانین بیشتر و مراقبت در اعمال مردم دقیق تر باشد، معلوم است که محرومیت از آزادی و لاقیدی بیشتر خواهد بود، چنان که هر قدر مراقبت قوانین کمتر باشد،

آن محرومیت‌ها کمتر خواهد بود. لیکن در عین حال آن مقدار محرومیت واجبی که در هیچ اجتماعی از به کار بستن آن مفری نیست، محدودیتی است که حفظ وجود اجتماع و سنن دایر و قوانین جاری از نقض و انتقاض، موقوف بر آن است و لذا هیچ مجتمعی از مجتمعات بشری را نخواهید یافت که دارای قوه دفاعی ای که از نفوس و ذراری آن اجتماع دفاع کند، نباشد. (۱۵۸)

بنابراین دلیل اعمال این محدودیت‌ها لزوم رعایت تعهدات اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج است و به نتیجه رسیدن تلاش‌های فرهنگی، تربیتی، اقتصادی، سیاسی و... به رعایت مقررات و نظام پذیرفته شده آن از سوی عموم مردم وابسته است.

## رابطه دین و آزادی

### نقش دین در آزادی

بعضی معتقدند تعریف جامع و مانعی از دین امکان ندارد و برخی دیگر آن را مشکل می‌دانند.

پیش از ارائه تعریفی از دین لازم است خصوصیات دین را بیان کنیم. تقریباً همه ادیان در این خصوصیات ده گانه مشترکند و تنها مخصوص اسلام نیست:

۱. هر دینی پیش فرض‌های ثابت نشده‌ای را پذیرفته است، مثل فلاح و رستگاری، و دین می‌گوید من به دنبال فلاح هستم؛

۲. خدا به عنوان مهم‌ترین واقعیت پذیرفته می‌شود، حتی منکر خدا معتقد است اگر خدا باشد مهم‌ترین واقعیت خواهد بود؛

۳. در هر دینی «مغفرت» و «توبه» پذیرفته شده، گرچه کیفیت آن در ادیان متفاوت است؛

۴. در هر دینی مسایلی مطرح است که به دریافتهای غیر حسّی و غیر تجربی مربوط است، یعنی دریافت های شهودی که به زبان عادی بشر قابل بیان و توضیح نیست؛

۵. شرکت در تاریخ دسته جمعی. در هر دینی اهداف و تمایلات و وفاداری های مشترک وجود دارد؛ مثلاً اگر برای فرج امام زمان علیه السلام دعا می کنم و همه آمین می گویند، این همان هدف مشترک است. در یهودیت نیز «میثاق سینا» (پیمان موسی با خدا) همان تاریخ دسته جمعی است. همچنین وجه مشترک بین مسیحیان «مؤمنان صدر اول» (حواریون) و در اسلام نیز هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله و ایجاد اخوت بین مهاجر و انصار تاریخ دسته جمعی مسلمانان را تشکیل می دهد؛

۶. پذیرفتن وحی به عنوان نیرویی بی همتا. در هر دینی وحی مسائلی را مطرح می کند که با علم نمی توان آن ها را فهمید؛

۷. پذیرفتن تمثیل و مدل. تمثیل یعنی چیزهایی که انسان به آن نمی رسد و رمز و سرّی است که شبه و عکسی دارد مانند آتش جهنم. انسانی که در آتش می افتد اولین جای بدن او که می سوزد پوست است و آخرین جا استخوان و دل. اما قرآن می گوید: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ \* الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾، یعنی طلوع و شروع آتش جهنم از دل است، نه پوست. سپس می فرماید: «كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ». آخرین جا پوست است که می سوزد. پس آتش، آتش دیگری است؛

۸. در دین درگیر شدن شخص مطرح است. یعنی انسان در علم می تواند بگوید این مسائل و نظریات چه ارتباطی به من دارد و می تواند آن ها را بپذیرد یا رد کند، اما در دین نمی تواند بگوید بهشت و جهنم به من چه ربطی دارد. دین با دل گره خورده و قابل تفکیک نیست، پس دین مسئولیت آخرین است؛

۹. در دین همیشه بیعت و سرسپردگی مطرح است، یعنی دین از انسان جان می‌طلبد. دین مثل عشق است که رقیب نمی‌پذیرد، اما در علم چنین نیست و رقیب می‌پذیرد. برخلاف دین که اگر کسی به پیامبر ﷺ اهانت کند هیچ مسلمانی نمی‌تواند به آن بی‌اعتنا باشد؛

۱۰. در دین متقاعد شدن مهم است، اما در علم اثبات‌پذیری. دین می‌گوید من به دنبال تسلیم و آرامش دل هستم نه اثبات و متقاعد کردن. (۱۵۹)

البته اسلام علاوه بر این وجوه مشترک با ادیان دیگر، امتیازاتی نیز دارد، از جمله:

۱- اسلام بیشتر از معرفت و تعقل بحث می‌کند و بر آن تأکید دارد، برخلاف بعضی ادیان که روی محبت یا خوف از خدا عنایت دارند؛

۲- اسلام در تمام حوزه‌های بشری دخالت دارد؛

۳- بیشترین دخالت اسلام در حقوق و احکام عملی مانند عبادات و معاملات است؛

۴- اسلام از ادبیات بسیار استفاده کرده است نه هنر و موسیقی. البته در اسلام از هنر معماری، خطاطی، صدای زیبا در تلاوت قرآن کریم و دعا و... نیز استفاده می‌شود، اما به موسیقی یا عکس و یا مجسمه‌سازی نگاه خوش بینانه‌ای ندارد؛

۵- به مسائل فردی در عین مسائل جمعی اهمیت زیادی می‌دهد؛

۶- اسلام در مسائل اخلاقی به مسائل فردی، مانند محاسبه و تزکیه نفس نیز توجه دارد؛

۷- اسلام اهمیت زیادی به «عزت» داده است، چه عزت فردی و چه عزت جامعه و احترام به آزادی انسان.

بنابراین دین اسلام در همه اموری که به سعادت و شقاوت انسان مربوط است حتی در فکر کردن انسان دخالت دارد.

در اینجا بین مکاتب الهی و فرهنگ غربی اختلاف اساسی وجود دارد؛ ما معتقدیم اهمیت مصالح معنوی و روحی انسان کمتر از مصالح مادی نیست، اما آن‌ها مصالح را در مصالح مادی منحصر می‌کنند. چنان‌که مسموم کردن آب یک شهر در همه جای دنیا محکوم است باید محدود کردن یک جامعه از سعادت ابدی هم مردود و محکوم باشد. همان طوری که نمی‌توان هر سخنی را به زبان آورد و قابل پیگیری است، نوشتن آن در مطبوعات هم که با تیراژهای بالا منتشر می‌شود چرا ممنوع نباشد.

آزادی دو جنبه دارد یکی جنبه فطری که ماقبل دین است و تعلق به فرهنگ خاصی ندارد و هرانسانی به واسطه انسان بودنش از این حق خداداد بهره‌مند است؛ جنبه دوم، جنبه عقلایی است. این جنبه از آزادی مانند هر سیره عقلایی دیگر باید به امضای شارع مقدس برسد. دین در امور عقلانی حق توسعه و تضییق دارد؛ توسعه می‌دهد، زیرا ساحت‌های جدیدی مثل آزادی معنوی که بزرگترین دستاورد دین برای جامعه بشری بوده به روی انسان می‌گشاید و یا تضییق می‌کند، به این معنا که بعضی ساحت‌های حیات فردی و اجتماعی را با الزام به رعایت بعضی ضوابط محدود می‌کند تا آزادی معنوی از دست نرود؛ از این رو آزادی اصلی است عقلی و قلمرو عقلانی دینی دارد، یعنی مانمی‌توانیم از آزادی مطلق در تمام جوامع و تمام فرهنگ‌ها دم بزنیم، زیرا این آزادی گرچه مشترکاتی دارد اما مختصاتی هم برای آن می‌توان تصور کرد. مشکل روشنفکران ما این است که نتوانسته‌اند آزادی را بومی کنند؛ بنابراین آزادی نه مثل عبادات است که عقل در آن کمترین راهی ندارد، نه همچون

عدالت است که تماماً ماقبل دینی باشد. آزادی مقتضی عقل حسن دارد، از این رو مسیر عقلا بر تأیید آن است مواردی توسعه و مواردی را تضییق نموده، لازمه دیندار پذیرش این توسعه و تضییق هاست، اما لزوماً ناشی از حکومت دینی نیست. (۱۶۰)

### آزادی در محدوده قوانین موضوعه

در همه جوامع آزادی وابسته به قوانین موضوعه موجود در آن جامعه است. لذا بعضی آزادی را این گونه تعریف کرده اند:

آزادی برخورداری افراد از امکانات حقوقی مدنی، اجتماعی و سیاسی در برابر قدرت دولت می باشد. (۱۶۱)

اما بحث عمدتاً بر سر چگونگی و کیفیت آن قوانین است. قوانین مربوط به آزادی با مقرراتی که دانشمندان در جوامع امروزی مقرر کرده اند دو تفاوت اساسی دارد:

آزادی چه از نظر دانشمندان و چه از نظر اسلام محدود به قوانین موضوعه می باشد و یا به عبارت دیگر، همه آن ها آزادی را در چارچوب قوانین، مطلوب و مقید می دانند، لیکن تنها وجه تمایز آزادی اسلامی با دیگر آزادی ها این است که اولاً، قوانین که به وسیله افراد وضع می شود عملاً دستخوش تغییر و تحول می باشد و این خود موجب سرگردانی و ناراحتی افراد اجتماع گردیده است و همین امر خود نوعی سلب آزادی است ولی اسلام کاملاً قوانین فطری خود را مطابق با وضع جسمانی و خصوصیات روحی افراد بشر وضع نموده، بدین معنا که خالق نسبت به مخلوق خود آگاهی و روشنی کاملی دارد و به مصلحت افراد توجه می نماید؛

ثانیاً، قوانین اسلامی ضمن این که آزادی فردی را در نظر دارد مصالح اجتماع را نیز در نظر می‌گیرد و محدودیتهائی در این زمینه ایجاد می‌کند. (۱۶۲)

نکته شایان ذکر این که آزادی‌های موجود در جوامع امروزی بر مبنای اعلامیه حقوق بشر تدوین شده که بر اساس اصالت فرد پی ریزی شده است.

### فرق بین آزادی از نظام و حکم

در اسلام منطقه الفراغ «به معنای آزادی» در دو چیز قابل تصور است: آزادی از نظام یعنی روشی که دین بیان کرده است و آزادی از حکم. در برخی از مسائل، اسلام «نظام» ارائه داده است، مانند نظام سیاسی اسلام، نظام اقتصادی اسلام و نظام اجتماعی. در این حوزه‌ها منطقه الفراغ وجود ندارد، اما در مباحث علمی آزادی مطلق هست. ولی در مورد آزادی از حکم، چنین مفهومی اساساً صحیح نیست چون در این صورت منطقه الفراغ به معنای بی دینی است و نه در اقتصاد این آزادی هست، نه در سیاست و نه در مباحث اجتماعی. بنابراین اگر منظور از منطقه الفراغ همان آزادی و رهایی از یک نظام به معنای روش باشد، امکان پذیر است مانند این که آیا دین برای خودش یک روش در جامعه شناسی دارد یا خیر؟ اما اگر منظور، آزادی از حکم باشد چنین تصویری صحیح نیست.

### محدودیت‌های دین در قبال آزادی

مونتسکیو در کتاب رُوح القوانین آزادی اجتماعی را این گونه تعریف کرده است:

حق بهره برداری از آن چیزی که قانون آن را اجازه داده، مجبور نبودن به انجام کاری که قانون منع کرده است و صلاح او نیست. (۱۶۳)

شاید این تعریف بهترین تعریف آزادی اجتماعی باشد.

از دیدگاه سقراط و فیثاغورس، آسایش در زندگی به این است که رفاه زندگی به حدّ اعلاّی خود نرسد؛ اگر رفاه اجتماعی خیلی زیاد شد، دیگر زندگی رفاه نخواهد داشت. <sup>(۱۶۴)</sup> برای مثال تجارت برای این است که انسان به یک سری از ارزش ها، مانند قناعت، جلوگیری از بیکاری و دستگیری از فقرا پای بند شود. این هدف وقتی تأمین می شود که تجارت به حد اعلاّی خود نرسد و إلیّ عوارض منفی مانند اسراف دارد و چون ثروت دست افراد خاصی است، خیلی ها را بی کار می کند، از این رو باید بین آزادی در تجارت و آزادی تاجر تفاوت قائل شویم.

سقراط معتقد بود: اگر آزادی به حد افراط برسد، خود آزادی از بین می رود. رفاه وقتی خوب است که نسبی باشد نه مطلق، و آزادی نیز وقتی خوب است که نسبی باشد نه مطلق.

اما درباره رابطه دین و آزادی، دین نیز در موارد زیادی به مردم آزادی داده و در مواردی هم جلوی آزادی را گرفته است و در مواردی که جلو آزادی را گرفته در واقع تأمین کننده آزادی محسوب می شود و اگر جلوی آزادی را نمی گرفت آزادی مطلق می شد؛ پس دین آزادی حقیقی را به فرد می دهد:

﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾؛ <sup>(۱۶۵)</sup> آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید) و از آنچه نهی کرده خودداری کنید و از (مخالفت) خدا بپرهیزید که خداوند کیفرش شدید است.

سقراط بر این باور است که باید انسان بین آزادی «از» و آزادی «برای» و آزادی «در» فرق بگذارد.

آزادی «از» چه چیزی؟ «آزادی از ارزش های اخلاقی غلط است، چون آزادی برای تأمین این ها می باشد».



به نظر سقراط، ما فقط یک چیز داریم که خیر مطلق است و آن اراده خیر است که هیچ استثنایی ندارد، برخلاف خوبی های دیگر که گاهی استثنا پذیرند؛<sup>(۱۶۶)</sup> مثل راستگویی که گاهی مصلحت اقتضا می کند انسان دروغ بگوید.

به اعتقاد ایشان، آزادی باید برای اراده خیر باشد، یعنی هدف آزادی تأمین اراده خیر باشد، در این صورت اراده خیر مستلزم مؤلفه های زیر است:

۱. علم: تا انسان عالم نباشد نمی داند خیر چیست تا آن را اراده کند؛ از این رو وقتی هدف آزادی اراده خیر باشد فرد نمی تواند خود را در کسب علم آزاد بداند، بلکه دولت می تواند همه را مجبور به تحصیل سواد بکند.

۲. باورهای اجتماعی: در هر جامعه ای باورهای مردم بر اساس قانونی که دارند رشد می کند؛ مثلاً در جامعه ما این باور اجتماعی هست که آدم کشی بد است ولی کشتن حیوان بد نیست.

پس به نظر سقراط آزادی برای اراده خیر است و اراده خیر دو چیز نیاز دارد: یکی علم و یکی هم قانونهایی که باورساز هستند.

آزادی «در»: سقراط می گوید: آزادی باید در محدوده اعتدال در اخلاق باشد. اخلاق فضیلت ها و رذیلت هایی دارد، آنچه مهم است این است که اعتدال در آن وجود دارد و اعتدال هم باعث ماندگاری آزادی می شود. دین نیز افراط را بد می داند و منظور آن افراط در همه چیز است، مانند افراط در صدقه دادن:

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾؛<sup>(۱۶۷)</sup> هرگز دستت

را بر گردنت زنجیر مکن [و ترک انفاق و بخشش نما و بیش از حد نیز دست خود را مگشای].

آیه ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ و حدیث ﴿خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا﴾ می تواند دلالت بر طرفداری دین از اعتدال بکند.

پس به نظر سقراط، آزادی باید در اعتدال اخلاقی باشد و نمی شود گفت آزادی در فضیلت های اخلاقی یا آزادی در رذیلت های اخلاقی؛ منظور تنها آزادی در اعتدال است.

درباره رابطه آزادی با اخلاق، سقراط معتقد است این اخلاق تحقق بخش آزادی است، چون اگر آزادی قید و بند نداشته باشد، خود آزادی از بین می رود. پس محدودیت های دین برای آزادی جهت حفظ و تأمین خود آزادی است؛ برای مثال حرمت ربا برای رونق بخشیدن به اقتصاد است.

اگر مردم ربا بخورند وضع بانک ها خیلی خوب می شود، اما این رونق بانک ها به قدری خوب می شود که خود اقتصاد شکست می خورد.

### طرفداران آزادی مطلق

در مقابل دیدگاه تحدید آزادی، دیدگاهی مبنی بر عدم محدودیت آزادی مطرح شده که دو گروه بدان قائل شده اند:

۱. افرادی از درون دین؛ ۲. افرادی از بیرون آن، مثل هیوم.

دسته اول: به اعتقاد آن ها، کسی حق ندارد این آزادی را از انسان سلب یا محدود کند و برای تثبیت نظر خویش از بعضی آیات قرآن سود جسته اند، مانند آیات ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾؛ <sup>(۱۶۸)</sup> پس تذکر ده که تو فقط تذکر دهنده ای» و «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛ <sup>(۱۶۹)</sup> ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس».

استدلال این دیدگاه ضعیف و به سادگی قابل خدشه است؛ آیاتی در قرآن خلاف برداشت ایشان را با صراحت بیان می کند:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾؛ <sup>(۱۷۰)</sup> هیچ مرد و زن با ایمان حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش فرمانی دادند (در برابر فرمان خداوند) اختیاری داشته باشد.

﴿التَّيِّبِ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾؛ <sup>(۱۷۱)</sup> پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است.

همچنین با دقت در آیات مورد استدلال این گروه روشن می‌گردد که آیه اول در مورد افرادی است که به اسلام گرایش پیدا نکرده اند و پیامبر ﷺ را دلداری می‌دهد که در مورد آنان این مقدار غصه نخور؛ ولی در مقابل، افرادی هم هستند که با اراده و آگاهی اسلام را پذیرفته اند و لذا باید تذکر داده شود که در برابر تمام احکام الهی گردن نهند. از این رو کسانی را که می‌خواهند به بعضی از احکام گردن نهند و بعضی دیگر را نپذیرند، نکوهش می‌کند:

﴿وَيَقُولُونَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا\* أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا﴾؛ <sup>(۱۷۲)</sup> و می‌گویند: به بعضی ایمان می‌آوریم [و بعضی را انکار می‌کنیم و می‌خواهند در میان این دو راه، راهی برای خود انتخاب کنند. آن‌ها کافران حقیقی‌اند.

۲. شبهه هیوم: هیوم شبهه خود را بر تقسیم عقل به عقل نظری و عملی مبتنی کرده است. عقل نظری «هست‌ها» را درک می‌کند و عقل عملی «بایدها و نبایدها» را، و چون عقل نظری با عقل عملی بیگانه است و ارتباطی با آن ندارد، ملاک عقل عملی - بایدها و نبایدها - را نمی‌توان مبتنی بر عقل نظری ساخت. پس از انقلاب اسلامی عده‌ای به تبعیت از روشنفکران غربی این بحث را مطرح کردند که هیچ‌گاه نمی‌توان از «هست‌ها»، «بایدها» را استنتاج کرد و اگر کسی دارای ویژگی خاصی است، نمی‌توان نتیجه گرفت که باید چنین و نباید چنان باشد، چون مدرک اول عقل نظری و مدرک دوم عقل عملی است و

این دو ارتباطی با هم ندارند. از این رو الزام کردن مردم با انسانیت آن‌ها سازگار نیست و دین نباید دستورهای الزامی برای مردم داشته باشد، چون مردم مختار و آزادند.

استاد مصباح یزدی در پاسخ به این شبهه می‌نویسد:

اولاً، ما معتقدیم در مواردی که «هست‌ها» علت تامه پدیده‌ای هستند، می‌توان «بایدها» را نتیجه گرفت. البته در مورد بحث ما - به لحاظ این که مختار بودن علت تامه مکلف شدن او نمی‌باشد - چنین استنتاجی نیست؛

ثانیاً، اگر ما بگوییم چون انسان مختار است، نباید قانون الزامی متوجه او کند، پس هیچ قانونی معتبر نیست و نظام جنگل و هرج و مرج را پذیرفته ایم. نمی‌شود در اجرا و عدم اجرای قوانین سود و زیان خود را در نظر بگیریم. <sup>(۱۷۳)</sup>

علاوه بر این دو اشکال، از این نکته نباید غفلت کرد که تقسیم عقل به دو عقل نظری و عملی به این معنا نیست که نتوان آن را مورد خدشه قرار داد، زیرا کار عقل ادراک است و ادراک یک چیز است، ولی مدرکات بر دو قسم اند: بایدها و نبایدها، و هست‌ها و نیست‌ها. قسم اول را عقل عملی و قسم دوم را عقل نظری می‌گویند. مثلاً دیدنی‌ها چند قسمند، ولی دیدن یک عمل است.

همان کسی که همه اجزای عالم وجود را به حدودی محدود کرده: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ فِي خَلْقِنَاهُ بِقَدَرٍ﴾؛ <sup>(۱۷۴)</sup> البته ما هر چیز را به اندازه آفریدیم»، آزاد بودن انسان را هم در جامعه محدود به حدودی نموده است. بر این اساس انسان مالک آزادی نیست، بلکه امانت‌دار آن است.

آزادی که از زیباترین چهره‌های حقوقی است، ملک انسان نیست، بلکه ودیعه و امانت الهی است، لذا نباید کسی این امانت الهی را به رأی خود تفسیر کند و تحریف سازد، چه این که هیچ انسانی حق ندارد خود را بفروشد و خود

را برده دیگران سازد و آزادیش را تبدیل به بردگی کند، همان طور که حیات امانت الهی است و کسی حق ندارد خودکشی کند، زیرا انتحار خیانت در امانت است. (۱۷۵)

### گستره آزادی در اسلام و لیبرالیسم

یکی از عناصری که به انسان ارزش می دهد، آزادی است و مسائل معنوی، اخلاقی و عملی در مورد انسان همه فرع بر آزادی او است؛ زیرا ایمانی که از روی اجبار باشد ارزشی ندارد.

اما همه متفکران معتقد به لزوم محدود کردن آزادی هستند، لیکن اختلاف نظر در مورد عامل محدود کننده و میزان محدودیت آن است. از نظر مکتب اسلام باید به محدودیت های مقرر شده از طرف شارع متعبد باشیم: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾؛ (۱۷۶) و هر کس از حدود و مرزهای الهی تجاوز کند، ستمگر است. اما لیبرالیسم این عامل تحدید آزادی را نمی پذیرد و تجاوز به آزادی دیگران را قید آزادی تلقی می کند:

همه عقلای عالم معتقد به محدود بودن آزادی هستند؛ فرقی که ما با آن ها داریم این است که آن ها می گویند قید آزادی تجاوز به آزادی دیگران است و ما می گوئیم قید آزادی تجاوز به هر مصلحتی از مصالح اجتماعی است، مردم مجازند هر کاری را انجام دهند تا آن جا که به مصالح مادی و معنوی جامعه لطمه نزنند و إلا ممنوع است، اما چنان که اشاره شد، مهم ترین موضوعی که فیلسوفان حقوق گفته اند و روی آن یافشاری می کنند و در واقع در اعلامیه حقوق بشر که به منزله انجیل فیلسوفان حقوق غربی است، بر آن تأکید شده است [این است که هر کسی تا آن جا آزاد است که به آزادی دیگران لطمه وارد نکند و إلا محدود می شود. ما از آنان سؤال می کنیم آیا این مزاحمت ها فقط

در امور مادی است یا امور معنوی را هم شامل می شود؟ تفکر لیبرال غربی می گوید که آزادی امور معنوی را شامل نمی شود. لذا باید در برابر حکم اعدام برای سلمان رشدی مرتد برنتابند. آیا توهین کردن به مقدسات بیش از یک میلیارد مسلمان آزادی بیان است، مردمی که پیامبرشان را از جان عزیزتر می دانند؟ (۱۷۷)

دومین عامل محدود کننده آزادی، احترام به ارزش ها و مقدسات در جوامع است. مبنای این قداست ها و ارزش ها در جوامع مختلف، فرهنگ، محیط اجتماعی و باورهای هر جامعه می باشد و در نتیجه این ارزش ها بر اساس جامعه، فرهنگ و محیط اجتماعی هر فرد و در هر کشوری تعریف می شود.

#### محدود کننده آزادی

بر اساس اعلامیه حقوق بشر «حقوق دیگران محدود کننده آزادی افراد در جامعه است». اما این قاعده تبعات و اشکالاتی دارد: اولاً، برای اعمال این قاعده باید یک حقوق تعریف شده داشته باشیم و بدانیم که این حقوق برای همه افراد ثابت است. از این رو اعلامیه حقوق بشر از پشتوانه منطقی برخوردار نیست؛

ثانیاً، این قاعده منجر به «دور» می شود، بدین صورت که موضوع آزادی یک مبحث حقوقی است، حقوق را قانون تعیین می کند و این قانون را مردم تعیین می کنند، و مردم چه اندازه حق دارند تعیین کنند که حقوق چه اندازه هست و چیست؟

ثالثاً، اعلامیه حقوق بشر می گوید چون مردم گفته اند و دولت ها نیز پذیرفته اند، معتبر است. این جواب منطقی نیست، زیرا باید معیاری باشد تا حق را روشن و تعیین کند؛ در حالی که این اعلامیه چنین معیاری را ارائه نداده است؛

لذا هر جا شما ادعا کنید این خلاف حقوق است، یکی می تواند بگوید خلاف حقوق نیست.

استاد مصباح یزدی در این باره اظهار می دارد: باید معیاری داشته باشیم که بفهمیم حق چیست. ما می گوئیم ارث زن نصف مرد است، شما می گوئید نیست. اینجا باید معیاری برای تشخیص حق داشت. لیبرال ها می گویند مرز آزادی هر فردی تا آن جاست که با آزادی دیگران اصطکاک پیدا نکند، اگر اصطکاک پیدا کرد باید جلوی او را گرفت. ما از شما سؤال می کنیم اگر کسی بخواهد وسط خیابان خود را آتش بزند یا از بالای ساختمان چند طبقه پرت کند، به دیگران لطمه نمی زند، فرض کنید زن و بچه ای هم ندارد که نبود او به آن ها لطمه بزند؛ اگر ما جلوی او را گرفتیم، گناه کرده ایم یا خدمت؟ و یا کسی غیرمستقیم به دیگران لطمه می زند؛ مثلاً آن فردی که فیلم های مستهجن پخش می کند، اگر جوانی آن را ببیند و ذهنش مشغول شود و نتواند درس بخواند، باید جلوی او گرفته شود یا نه؟ پس مزاحمت اگر مع الواسطه هم بود، باید جلوی او گرفته شود.

بنابراین «حقوق دیگران» نمی تواند عنوان کاملی برای محدود کردن آزادی باشد، البته اصل محدود بودن آزادی روشن است، بحث بر سر نیرویی است که باید این آزادی را محدود کند. اسلام در این راستا حق را مشخص می کند؛ چه در زمینه مباحث اعتقادی یا اخلاقی و یا عملی و راه های توسعه و انتشار این حقایق و دفاع از آن ها نیز را بیان فرموده است و با توجه به معیار شناخت حق در دین، به مشکل دور بر نمی خوریم. وقتی حق بدون یک موضوعی از ناحیه دین مسلم شد و به صورت قانون درآمد، دیگر کسی نمی گوید خلاف حقوق

است، اما اگر بنا شد فرد یا افرادی مبتکر حقوق باشند، فرد یا افراد دیگر می توانند بگویند ما قبول نداریم و این خلاف حقوق است.

بنابراین اگر تعیین حدود آزادی به دلخواه افراد باشد، هرج و مرج لازم می آید؛ زیرا هر کس در صدد تأمین منافع خودش برمی آید، از این رو باید کسی باشد که حدود آزادی ها را تعیین کند.

اگر قانون گذار بر اساس خواسته مردم عمل کند و ملاک خواست مردم باشد، عملاً هوسبازان غالب خواهند شد؛ یعنی همان چیزی که محور اندیشه اومانیسم و لیبرالیسم است. در این دیدگاه شأن قانون بیش از این نیست که صرفاً از هرج و مرج جلوگیری کند و به تأمین خواسته های مردم اهتمام ورزد، اما از دیدگاه اسلامی این موضوع قابل قبول نیست، زیرا اشکال مبنایی دارد.

(۱۷۸)

نکته مهم شایان ذکر این است که با توجه به ارائه حدود دویست معنا برای آزادی، بحث از سازگاری اسلام با آزادی بسیار دشوار می شود:

با توجه به ابهام هایی که در این گونه مفاهیم انتزاعی وجود دارد، بحث مشکل می شود، چون با وجود این ابهامات، مفاهیم لغزنده و کشدار می گردند و حدّ و مرز مشخصی ندارند، مثل فرهنگ، آزادی و امثال آن ها که معانی بسیار زیادی برای آن ها گفته اند. طبیعی است که این مشکلات باعث می گردد بحث دچار پیچیدگی و ابهام شود. لذا بناچار باید بحث را به شیوه کاربردی و تطبیقی پیش برد و بنگریم که طرفداران آزادی چه معنا و مفهومی از آن در ذهن دارند؟ و از آزادی چه می خواهند؟ آن گاه ببینیم آنچه می خواهند، با اسلام سازگار است یا خیر؟ (۱۷۹)



## اصل در آزادی؛ لزوم یا جواز

برخی فیلسوفان اسلامی معتقدند خداوند انسان را محدود آفریده و همان خدا آزادی انسان را هم محدود کرده است. چون خلقت انسان محدود است، قدرت، علم و حیات او نیز محدود است، آزادی اش هم محدود است؛ اگرچه این قیاس صحیح نیست (برای آن که محدوده اختیار چیز معینی نیست، بلکه می تواند از یک محدوده فراتر رود یا پایین تر بیاید) ولی در توجیه آن می شود گفت که خدا نامحدود را برای خودش قرار داده است. آفرینش انسان هم که مسلماً محدود است و صفات انسان عَرَض این ذات هستند. وقتی خود ذات محدود است، اعراض آن ذات هم محدود است. بر طبق این نظر، خدا یا دین، آزادی را محدود کرده است.

اما در حقوق غرب، برعکس فقه اسلامی، اصل «جایز بودن» است، نه «لازم بودن». به اعتقاد آن ها، اصل بر آزادی است و عامل محدود کننده آزادی نیز خود آزادی است.

در ردّ این دیدگاه می توان گفت اگر ما آزاد باشیم و هیچ قید و شرطی در برابر ما نباشد، آزادی نخواهیم داشت و آزادی معنا ندارد. آزادی وقتی است که محدودیت باشد؛ برای مثال فوتبال وقتی بازی محسوب می شود که تیم مقابل شما از زمین بیرون نرود، و الاّ دیگر بازی نیست.

## آزادی تکوینی و محدودیت اجتماعی

ارزش انسان به این است که به طور تکوینی آزاد آفریده شده است، از این رو بعضی معتقدند قانوناً نیز باید آزاد باشد؛ ولی این اشتباه است. این بحث فرع بر بحث آزادی فلسفی است و مرتبط دانستن آزادی فلسفی و اجتماعی اشتباه است:

انسان به طور تکوینی در برخی امور، مثل انتخاب زبان، آزاد آفریده شده و در برخی امور، مانند رنگ چهره و قد و میزان استعداد مجبور آفریده شده است؛ بنابراین به طور قانونی نیز باید در برخی امور مثل انتخاب شغل آزاد باشد و در برخی امور هم مجبور باشد.

مشابه سخن فوق، این است که انسان به تعبیر قرآن «خليفة الله» است، پس همان گونه که خداوند در امور آزاد است که هر تصمیمی خواست بگیرد، انسان نیز که زمین را در اختیار دارد می تواند به میل خود عمل کند.

عنوان «خليفة الله» که در قرآن برای حضرت آدم عليه السلام ذکر شده، <sup>(۱۸۰)</sup> مربوط به همه فرزندان آدم نیست، چرا که قرآن بعضی از فرزندان آدم را شیاطین می نامد و می فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ﴾؛ <sup>(۱۸۱)</sup> این چنین در برابر هر پیامبری دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم». پس بی تردید شیطان خليفة الله نیست.

بعلاوه این عنوان شرایطی دارد:

۱- علم به اسماء، ۲- صلاحیت اجرای عدالت، ۳- به ظهور رسانیدن صفات خداوند. اگر این ویژگی ها را نداشت از حیوان هم پست تر است: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾؛ <sup>(۱۸۲)</sup> بدترین جنبنندگان نزد خدا افراد کر و لالی هستند که اندیشه نمی کنند».

استاد مصباح یزدی در مورد این شبهه که اکنون نظام برده داری از بین رفته و نباید مقیاس های آن - یعنی ۱۴۰۰ سال پیش - در نظر گرفته شود و امروز بشر سرسپردگی را نمی پذیرد و احساس خليفة اللهی و آقایی می کند و نه بندگی، از این رو باید با زبانی که با فرهنگ بشر هماهنگ است حرف زد، می گوید:

اگر کسی خود را مسلمان و معتقد به خداوند دانست، اما از پذیرش عبودیت الهی و مملوکیت او سرباز زد، به تناقض آشکاری روی آورده، چرا که لازمه اعتقاد به خدا این است که ما خود را مخلوق، عبد و مملوک او بدانیم، ما در نماز به «عبد» بودن پیامبر صلی الله علیه و آله در کنار رسول بودن [او] شهادت می دهیم. در رویکرد تشریحی این سخن که آزاد بودن انسان با زیر بار قانون رفتن و پذیرش مسئولیت سازگار نیست، توحش و بربریت و هرج و مرج را نتیجه بی‌ان‌دھیگر، با توجه به این که فصل مقوم انسانیت، عقل است و لازمه عقلانیت مسئولیت پذیری و قانون پذیری است، اگر قانونی نباشد مدنیتی نیست و اگر مسئولیتی نباشد، انسانیتی هم تحقق نخواهد یافت. این که انسان آزاد است بدین معنا است که تکویناً قدرت انتخاب دارد، نه این که تشریحاً زیر بار قوانین، احکام و دستورهای الزامی نرود و برای زندگی اجتماعی اش حد و مرزی قائل نباشد. (۱۸۳)

### آزادی از دین؟

آزادی از دین دارای دو مفهوم است: یکی این که انسان بی دین زندگی بکند و دوم این که انسان متدین باشد، ولی به بعضی از احکام دین متعبد نباشد؛ برای مثال طبق آمار، اعدام قاچاقچی مواد مخدر یا قطع دست سارق و یا اعدام لواط کار باعث از بین رفتن این مفاسد در جامعه نشد، و امروزه راه حل های دیگری ارائه شده است. حال آیا می توان به این دلیل از این احکام شرعی دست برداشت؟ بر اساس چنین دلایلی حق نداریم از اجرای احکام دین دست برداریم، هر چند جرم و جنایت هم بیشتر شود، زیرا سیاست های جنایی یا جزایی اسلام برای جلوگیری از این جرم ها نیست، بلکه شریعت مجازات این

جرم ها را تعیین کرده است. لذا اگر راه حل بهتری باشد، آن راه حل را باید انجام داد.

راه حل های اسلام برای پیشگیری از جرم، تقویت اعتقادات و اخلاق است و زندان و قطع دست و اعدام راه حل نیست، بلکه مجازات است.

بنابراین با توجیحات فوق که برخی مطرح می کنند نمی توان از دین دست برداشت و آزاد شد.

### تسامح و تساهل

برداشت های نادرست از آیات در موضوع تسامح و تساهل  
تساهل و تسامح به معنای ساده گذشتن و آزادی دادن به افراد در عقاید و اعمال است.

برخی معتقد به تسامح و تساهل در دین هستند و برای اثبات نظر خویش، به آیاتی از قرآن استناد کرده اند؛ از جمله:

۱. ﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ...﴾ (۱۸۴) از

آن ها کسانی هستند که پیامبر را آزار می دهند و می گویند: او آدم خوش باوری است، بگو خوش باور بودن او به نفع شماست».

قائلان به مدارا، این آیه را چنین تفسیر می کنند که پیامبر حرف مردم را تصدیق می کند با این که می داند آن حرف، باطل است.

این برداشتی صحیح نیست، زیرا تصدیق کردن دروغ، خود نوعی دروغ می باشد و این از شأن پیامبر اسلام ﷺ به دور است. مقصود آیه این است که حضرت گوش می کند اما ترتیب اثری به حرف این افراد نمی دهد و شأن نزول این آیه هم این موضوع را تأیید می کند. (۱۸۵)

البته ممکن است پیامبر ﷺ در موردی تحقیق نکند تا چیزی ثابت نگردد، ولی اگر ثابت شد، قطعاً حد را جاری می کند.

۲. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾؛ <sup>(۱۸۶)</sup> ای کسانی که ایمان آورده اید! هنگامی که در راه خدا گام می زنید (و برای سفری به جهاد می روید) تحقیق کنید و به سبب این که سرمایه ناپایدار دنیا به دست آورید به کسی که اظهار صلح و اسلام می کند نگوئید مسلمان نیستی».

مقصود آیه این است به کسانی که در برابر شما القای سلام می کنند، نگوئید تو مؤمن نیستی. مراد از القای سلام، همان تحیت سلام است، مقصود این است که با اتهام کفر نخواهید با آنان جنگ کنید و غنیمت به دست آورید. <sup>(۱۸۷)</sup>

ولی برخی تفسیر به رأی کرده اند که از این آیه برمی آید که تحقیق در مورد مردم جایز نیست؛ در حالی که آیه توصیه می کند در وقت جهاد، صرف گمان به کفر کسی را به قتل نرسانید: ﴿وَالْمُرَادُ بِهِمَا لَا تَجْعَلُوا فِي الْقَتْلِ لِمَنْ أَظْهَرَ الْإِسْلَامَ ظَنًّا مِنْكُمْ بِأَنَّهُ لَا حَقِيقَةَ لِدَلِكِ﴾. <sup>(۱۸۸)</sup>

۳. ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ <sup>(۱۸۹)</sup> به برکت رحمت الهی، در برابر آنان [مردم] نرم و مهربان شدی و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند، پس آن ها را ببخش و برای آنان آمرزش بطلب».

آیه مورد بحث در مقام برخورد سلبی نیست، بلکه بحث درباره کنار رفتن کسی است، نه کنار زدن، و از این رو دلالتی بر تساهل و تسامح نمی کند.

بنابراین تساهل و تسامح، به معنای متداول امروزی، مورد پذیرش اسلام نیست وگرنه در اسلام به این همه مقررات دقیق و روشن در همه زمینه ها نیازی نبود.

### گستره آزادی در اسلام و جوامع مدرن

بشر به طور فطری می خواهد به آنچه میل دارد آزادانه عمل کند و در انتخاب خوراک، لباس، مسکن، گفتار، فکر، عقیده و کلیه شئون آزاد باشد و هیچ گونه محدودیتی از هیچ ناحیه ای نداشته باشد؛ ولی از طرفی با احساس احتیاج به هموعان خود و فطرت اجتماعی، مایل است در کنار مردم زندگی کند، و چون تمایلات نامحدود و منافع محدود است، طبعاً تصادم منافع پیش خواهد آمد؛ از آن جا که انسان مجبور است به صورت اجتماعی زندگی کند، به دلیل این که «مدنی الطبع» است یا برای رفع نیازهایش و یا برای تأمین امنیت خود، از این رو یک نوع محدودیت های اجتماعی برایش پیش می آید و این حس، طبعاً غریزه اول را تعدیل و کنترل می کند. بر این اساس آزادی مطلق تا اندازه ای به حدود و مقررات خاص اجتماعی محدود می گردد.

جوامع متمدن امروزی، هدفی جز حفظ نظام اجتماعی ندارند و مقررات آن ها هم در همین راستاست، ولی محیط فکر، اخلاق، عقیده و روح را آزاد گذاشته اند و تلاش های آن ها در این موارد از حد تشریفات فراتر نمی رود. اما اسلام برای کنترل افراد، محیط وسیع تری را در نظر گرفته است؛ اسلام می خواهد اجتماع منظم باشد؛ اخلاق پاک، عمل صحیح، روح هم متکامل و آزاد باشد، از این رو در تمام زمینه ها احکام دارد؛ به اعماق دل، روح، زبان، گوش و سایر اعضای یک فرد، به اجتماعات، ملل، جامعه انسانیت، به همه چیز توجه دارد.

برای هیچ عاقلی جای تردید نیست که آزادی علی الاطلاق انسان در مجتمع حتی در یک لحظه، باعث اختلال نظام اجتماعی شده، آنرا وضع اجتماع را در هم می ریزد. این که گفته اند حریت، فطری و ارتکازی بشر است - و ما نیز آن را قبول داریم - دلیل بر این نمی شود که حتی افراد، در یاغی گری و بر هم زدن اوضاع اجتماعی هم آزاد باشند، برای این که تنها حریت فطری نیست، احتیاج به تشکیل و اجتماع نیز فطری و ارتکازی است و همین ارتکاز اطلاق حریتش را که آن هم موهبت اراده و شعور غریزی اوست مقید و محدود می سازد. (۱۹۰)

### محدوده آزادی در حکومت دینی

در کتاب رابطه دین و آزادی نسبت آزادی و حکومت دینی این گونه تبیین شده است:

ما تلقی جدی از حکومت دینی در جامعه خود سراغ داریم که این ناظر به دو نوع دین شناسی است: حکومت دینی اول، حکومتی است که همه مسائل خود را از دین اخذ می کند و معتقد است که دین، حداکثر آنچه را که انسان برای هدایت لازم داشته، در اختیار انسان نهاده، نه فقط احکام کلی حقوقی، بلکه جزئیات را هم باید از دین اخذ کرد و این حقوق دینی است که حرف آخر را می زند. در نتیجه این مدیریت دینی از دین و به ویژه از فقه و حقوق دینی برخاسته است و تصمیم او عاقلانه تر و دینی تر و واقعی تر از تصمیم خود مردم است؛ از این رو هرگونه حق و آزادی مردم هم با توجه به مصلحت عمومی آن ها تعریف می شود. برداشت دوم از حکومت دینی این است که تدبیر دنیای مردم دین دار بر عهده عقل جمعی آنان است و دین نه در جزئیات راهی را نشان داده و نه در برنامه ها. دین صرفاً ارائه کلیات کرده است؛ کلیات و مسائل اساسی آن و بعضی از کلیات و مسائلی که عقل انسان احتمال و امکان رسیدن

به آن را نداشته است، اما تدبیر سیاسی - اجتماعی جامعه امری عقلانی است. از این رو وقتی اداره جامعه یک اداره عقلانی باشد، دینی بودن یا نظارت دین حاصل می شود. در برداشت اول شرعی بودن قوانین را اعلان می کند و در دوم عدم مغایرت آن را با اسلام بیان می کند که این دو با هم فرق می کند.<sup>(۱۹۱)</sup> در این عبارت که برای دفاع و تبیین برداشت دوم ارائه شده، اولاً حصر عقلی بین این دو برداشت ذکر نشده است، در حالی که ممکن است راه های دیگری نیز وجود داشته باشد.

ثانیاً، این دو برداشت کامل نیستند، زیرا در برداشت اول ممکن است گفته شود دین تمام آنچه را که مربوط به هدایت است، به صورت کلی و جزئی بیان کرده، اما آنچه را که مربوط به سیاست و اداره جامعه است مسکوت گذاشته است؛ یعنی دین در هدایت به صورت حداکثر است، اما در اقتصاد یا سیاست حداقل است. گرچه این نظر قابل تأمل است، اما احتمال آن کافی است که برداشت اول را زیر سؤال ببرد؛ ولی به هر حال ثابت می شود که همه مسائل هدایت از دین گرفته شده، اما برخی مسائل دیگر در حکومت لازم است و طبق این نظریه دین درباره آن ها ساکت مانده است. همچنان که در برداشت دوم ممکن است گفته شود:

اگر دین حکومت را به عقل مردم واگذار کرده باشد با توجه به آن که احکام تابع مصالح و مفاسد هستند و این مصالح و مفاسد ذاتی اشیاست و هرچه ذاتی اشیا بود عقلی می باشد، بنابراین چنین حکومتی حکومت عقلایی است که در مورد امر شرع بوده است نه این که چنین حکومتی، حکومت دینی باشد؛ مثلاً اگر دین دستور داد که شخص لباسش را بپوشد نمی توان گفت این لباس پوشیدن دینی است، بلکه امر دین به یک امر عقلایی است. بنابراین در دینی



بودن یک حکومت، یکی از این دو امر لازم است. اول آن که تمام عناصر و شکل حکومت از دین گرفته شده باشد؛ دوم آن که دین دستورهایی داشته باشد که فقها و عالمان دینی بر اساس آن ها نظامی را ترسیم کنند که آن حکومت از این آموزه های دینی گرفته شده باشد.

نویسنده مقاله در ادامه می گوید: اگر پذیرفتیم که می توان از دو نوع حکومت دینی سخن به میان آورد، آن وقت نسبت بین آزادی و حکومت دینی نیز در این دو تلقی با هم تفاوت جدی خواهد داشت. در حکومت دینی نوع اول، محدوده آزادی به تشخیص و صلاحدید مدیر دینی جامعه بستگی دارد، اما در تلقی دوم، به واسطه آن که امکان انتخاب های متفاوت در عرصه های گوناگون (غیر حرام) برای دین داران میسر و ممکن است، با ملاک های متعددی می توان از آزادی های سیاسی و فرهنگی سخن گفت؛ ملاک هایی که با رعایت آن ها آزادی محقق می شود و در نبود آن ها آزادی منتفی است.

وی می گوید: با توجه به نوع دوم حکومت دینی که ما پذیرفتیم نوع اول آن مانند حکومت حضرت علی علیه السلام می توان ادعا کرد که مبادی معرفتی فکری، تعیین کننده نوع حکومت و اسلامیت نظام هستند به عبارت دیگر آموزه های دینی تأثیرگذار بر اجزا و شکل حکومت اسلامی بوده و وسیله ای برای تحقق اهداف دینی می باشد و باید توجه داشت که موفقیت و عدم موفقیت چنین حکومتی در عمل، صدمه ای به پیش فرض های اعتقادی آن وارد نمی کند و تنها بناهای ماست که به ضعف و یا قوت می گراید، همچنان که برخی تغییرات در روش سیاسی نظام به معنای تغییر در احکام اسلامی نیست، بلکه مبنای اسلامی بودن، مبنای فکری است که همیشه ثابت و استوار است.

## ملاک مدیریت در اسلام و دموکراسی غرب

همه احکام و دستورهای اسلام روی معیارهای صحیح و عقلانی تنظیم شده است و هر کسی بخواهد کمترین مدیریتی مثل امامت جماعت را به عهده بگیرد، باید واجد ملاک‌هایی باشد که در دین معین شده و عقل نیز آن را تأیید می‌کند. اگر همه مردم هم بپذیرند که وی امامت کند، ولی او شایستگی دینی لازم را نداشته باشد، اسلام نمی‌پذیرد.

مهم‌ترین تفاوتی که بین دموکراسی غرب و اسلام به چشم می‌خورد - جدا از این نکته که در اسلام، خداوند قانون‌گذار است - در این مسئله نهفته است که در دموکراسی غربی، حکومت هر فردی که مقبولیت عمومی داشته باشد و اکثر مردم به او رأی داده باشند، مشروع است، خواه فرد منتخب مردم بهترین باشد، خواه غیر او، یا حتی بدترین فرد جامعه بوده باشد، بر اساس زر و زور و تزویر، رأی اکثر مردم را به خود اختصاص داده باشد؛ ولی در اسلام خداوند قانون‌گذار است و کشور متعلق به اوست و مردم بندگان اویند و بیت المال، مال الله است و از این رو حکومت کسی قانونی خواهد بود که بهترین و شایسته‌ترین فرد امت باشد و با وجود بهترین، حکومت فرد دیگر قانونی نیست، هرچند مردم به او رأی داده باشند زیرا رأی مردم واقعیت را عوض نمی‌کند و فرد ناشایسته را شایسته نمی‌سازد. (۱۹۲)

حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرموده است:

﴿إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ﴾؛ (۱۹۳) همانا

سزاوارترین مردم به این کار قوی‌ترین ایشان بر آن و داناترین ایشان به حکم خدا در آن است.

پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز فرموده اند:

﴿مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئاً فَوَلَّى رَجُلًا وَهُوَ يَجِدُ مَنْ هُوَ أَصْلَحُ لِلْمُسْلِمِينَ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ﴾؛<sup>(۱۹۴)</sup> هر کس امری از امور مسلمانان را بر عهده گیرد و به شخصی ریاست بدهد، در حالی که کسی را که از او صالح تر است می یابد، پس به تحقیق خدا را مورد خدعه قرار داده است.

با توجه به چنین روایاتی، روشن می شود که اعلیّت، قدرت و اصلحیت ملاک های ضروری برای مدیریت یک مدیر و مسئول در جامعه اسلامی است و این مسئولیت به قدری سنگین می باشد که در صورت کوتاهی، روایت از آن تعبیر به خیانت فرموده است.

### تفاوت های اصولی بین آزادی در غرب و اسلام

میان آزادی در سرمایه داری غربی با آزادی در اسلام تفاوت های زیادی وجود دارد و هر کدام از این دو مفهوم آزادی، از یک حالت عقلی و نفسانی به وجود آمده و در مسیر تاریخ پیدایش خویش از مکتب و تمدن خود حکایت می کنند.

آزادی در تمدن و جامعه سرمایه داری، از ابتدا با شک و تحیر دردناکی آغاز و به وجود آمده است. سرمایه داری احساس کرد جهانی که کپرنیک آن را ثابت کرده است، کاملاً با جهان تقلیدی که بطلمیوس از آن دم می زد فرق دارد و بعداً در اثر یک نهضت تبدیل به یک مکتب و نظام شده است. در جوامع غربی پس از گذشت چندین قرن، هنگامی که شک جدید برخاسته از نهضت علمی و فشار گردانندگان کلیسا، عقیده دینی آنان را بلعید، در نتیجه به همه مقررات و اعتقادات اخلاقی و دینی که در سابق داشتند حمله برده و آن مقررات و ارزش های معنوی را نادیده گرفتند و نظام جدیدی را بنا کردند. در این صورت طبیعی بود که ایمان به آزادی شخصی جانشین ایمان به خداوند و ارزش های اخلاق و

معنویات شود؛ ولی آزادی در تمدن اسلامی کاملاً بر عکس به وجود آمد، زیرا آزادی در اسلام نمایشگر یقین اساسی و ثابتی است (ایمان به خدا) که آزادی و نهضت و انقلاب اسلامی از آن سرچشمه می‌گیرد. (۱۹۵)

اسلام از همان ابتدا در بخش اعتقادات دینی که مهم‌ترین مباحث معرفتی آن است، برای به دست آوردن یقینی محکم و ثابت سفارش کرده است و اجازه تقلید را نمی‌دهد؛ بنابراین در اسلام، رنسانس که بر اساس طغیان و خصومت علیه دین پایه ریزی شد، آزادی از عصبانیت نشأت نگرفته، بلکه از یقین ثابت پدیدار شده است.

شهید صدر نیز دو فرق دیگر میان آزادی در اسلام و سرمایه داری بیان کرده اند:

آزادی در نظام سرمایه داری یک مفهوم ایجابی متغیر دارد و آن این است که هر انسان مالک نفس خود می‌باشد و می‌تواند هر طوری که برایش مجاز است، در آن تصرف کند. او می‌تواند آزادی خود را بفروشد یا هر کاری که دلش خواست با خود بکند؛ اما آزادی در اسلام چنین نیست، بلکه در اسلام آزادی فرد حفظ می‌شود، به این شرط که خود را از همه بت‌ها رها سازد؛ بت‌هایی که انسان در مسیر تاریخ طولانی خود گرفتار قید و بند آن‌ها شده بود، حتی بندگی نفس، اعتیاد، فساد و ذلت. پس در اسلام بندگی خدا جانشین بندگی نفس شده و در دموکراسی، سرمایه داری ابتکار عمل را در دست دارد. مفهوم آزادی در دموکراسی سرمایه داری تنها نفی تسلط دیگران نیست، بلکه بیشتر از این توجهش به قطع رابطه عملی خود با خداوند و آخرت می‌باشد که وضع چنین انسان آزادی برای [هر] آدم عاقل و منصفی روشن است.

اما هدف اسلام از آزادی به نحوی اساسی با آزادی دموکراسی غربی اختلاف دارد و همین اختلاف است که آدمی را در عین آزادی بی بند و بار و طغیانگر [نمی سازد] بلکه او را مقید به یک سلسله مفاهیم معنوی و ایمان می کند که ضمن حفظ آزادی خود به این سرکشی و طغیان دچار نمی شود. (۱۹۶)

برداشت غرب از آزادی فرد و اصالت فرد در جامعه منجر به تضاد بزرگی شده است که در اکثر موارد به دلیل پذیرش خواسته اکثریت در حاکمیت جامعه است، ولی در اسلام آن نوع آزادی برای افراد، در نظر نیست و به همین جهت گرفتار این تضاد نیست، چون این تضادی است که با پذیرش اصل مذکور امکان رفع آن نیست.

#### ابتنای آزادی در غرب بر آزادی فردی

به نظر می رسد اروپایی ها بعد از مشاهده باطل شدن نظریات علمی که در گذشته وجود داشته و اثبات نظریات جدیدی، فکر کردند لازم است در مفاهیم دینی هم تجدیدنظر شود؛ چون تنها مفهوم دینی است که رابطه انسان و جهان غیب را روشن می کند. این تردیدها باعث شد که آن ها خود را از تار و پود افکار دینی یکی پس از دیگری خلاص کنند و این مقایسه غلط و بسیار خطرناکی بود که دنیای غرب مرتکب آن شد.

مادامی که جهان اکتشافی جدید، از حیث مفهوم متناقض با جهان قبلی باشد و باز هم مادامی که انسان به حقیقت جهان هستی و محیط آن از نظر علم، نه اساطیر و افسانه نگاه می کند، پس لازم است در مفهوم جدید دینی هم تجدید نظر نماید. برای چنین انسان هایی لازم بود که ارکان آزادی اقتصادی را منطبق با آن آزادی فردی بنا نهند تا بتوانند فرصت هایی را برای کسب مال و دست یابی به آن کلید سحرآمیز لذت بردن از زندگی را برایش فراهم نمایند. برای

انسان های جدید غربی امکان نداشت که فکر آزادی اقتصادی را از فکر دیگری که عبارت از آزادی سیاسی است جدا کند، زیرا شرایط لازم برای ادامه آزادی در عرصه اقتصاد از بین بردن همه نتایج سود سیاسی و غلبه بر همه سختی ها و موانعی است که سلطه حکومت ها در جلوی پای انسان های معتقد می گذارد. پس به خاطر حفظ آزادی اقتصادی باید انسان جدید غربی آزادی سیاسی را هم از آن خود بکند، تا بدین وسیله اطمینان یابد که نیرویی در میان او و زندگی و هدف هایش نیست. این بود که عوامل ریشه یا حلقه های سیاسی در جامعه غربی بر اساس آزادی سیاسی فردی به وجود آمده و انسان غربی تمدن و نظام اجتماع خودش را بر روی این دو اصل یعنی «آزادی فردی در اقتصاد و در سیاست» بنا نهاد.

با توجه به این که آزادی فردی در نظام سرمایه داری غرب در همه ابعاد مورد عنایت است، لذا باید گفت تمدن غربی، آزادی را بر اساس ایمان به انسان و تسلط مطلق او بر نقش خود قرار داده است. آن هم بعد از آن که همه ارزش های معنوی و ماورای مادی را برای انسان منکر شده [است. ولی برگشت آزادی در اسلام به عقیده و ایمان تنها به خداوند و یقین ثابت به تسلط آن خداوند به جهان هستی می باشد و انسان در اثر تقویت ایمان در وجودش به جایی می رسد که حتی نفسش در نظرش خوار می شود.<sup>(۱۹۷)</sup>

نتیجه اصالت دادن به خواست های افراد، آثار زیانبار در جوامع امروز است نتایجی مانند: پای بندی به شهوات، بی اعتنائی به قوانین، بی اعتنائی به مذهب و اخلاق، توسعه جنایات، از دست دادن ارزش ها، گسترش بیماری های روانی، توسعه بحران و عدم تأمین جهت بشر برای رهایی از این مشکلات.

## بنیاد نظام دموکراسی غرب

از مبانی دموکراسی سرمایه داری، فردگرایی است؛ برخلاف اسلام که قائل به اصالت هم جامعه و هم فرد است، زیرا هر دو تأثیر قطعی بر فرد دارند. پیروان این عقیده می گویند که مصالح خصوصی فرد، به صورت طبیعی ضامن حفظ مصلحت جامعه در میدان های مختلف حیات می باشند و فکر تشکیل حکومت و دولت فقط به خاطر حمایت از افراد و مصالح و منافع خاص آن ها است.

پس دولت نمی تواند به حقوق فردی مردم در زندگی و کار تجاوز بکند. این نظام در چهارگونه آزادی خلاصه شده است:

۱- آزادی سیاسی، ۲- آزادی اقتصادی، ۳- آزادی فکری، ۴- آزادی

شخصی.

آزادی سیاسی: آزادی سیاسی به هر فردی از افراد جامعه اجازه اظهار نظر و ابراز عقیده در ایجاد حیات عمومی جامعه را می دهد. به اعتقاد دموکراسی سرمایه داری، افراد نوع زندگی جامعه را با تعیین حکومت متناسب و وضع قوانین مشخص می کنند.

اما آزادی اقتصادی افراد در جامعه سرمایه داری متکی به ایمان اقتصادی است که سیاست درهای باز آن را تأیید می کند و به افراد جامعه اجازه می دهد که همه درها را به روی خود باز کنند و در همه میادین اقتصادی به آماده فعالیت باشند، آن هم طبق مصالح خود نه توجه به مصالح دیگران.

آزادی فکری در این نظام هدف، آزادی مردم در ابراز عقاید و افکار خود است و آنان می توانند به میزان اندیشه هایی که می کنند و عقلشان تشخیص می

دهد تلاش کنند و به نتیجه دلخواه خود برسند، پس چنین شخصی مالک اراده و غرایز خود و تحول بخشیدن به آن اراده بر حسب تمایلات خاص خود است. آزادی شخصی حدّ نهایی آزادی است که هر شخص دارد و به این معناست که باید مخالف و متناقض با آزادی دیگران نباشد. در دموکراسی سرمایه داری آزادی دینی مورد توجه نیست، مگر این که تعبیری از آزادی فکری به لحاظ اعتقادی باشد و از حیث عملی نیز حکایت از آزادی شخصی او بکند، به طوری که با شعائر و سلوک اجتماعی او رابطه داشته باشد. (۱۹۸)

شواهد نشان داده که دموکراسی سرمایه داری به نتایج نامطلوبی منتهی می شود که پیش تر به بعضی از آن ها اشاره کردیم. بنابراین ما باید به دنبال شرایط مطلوب باشیم مانند: ۱- هدفمند بودن، ۲- ملاک داشتن، ۳- وجود حدّ و مرز، ۴- توازن بین ماده و معنا، ۵- وجود رهبری.

### موانع آزادی

انسان طالب آزادی و عدم وجود محدودیت از جانب دیگران است، اما به دلیل آن که زندگی آدمی به صورت جمعی است و انسان ها به منظور برآورده شدن نیازهای فراوان خود ناچار هستند که در کنار هم زندگی کنند، این نوع زندگی برای آنان موانعی ایجاد می کند که باید به آن ها تن بدهند.

انسان همیشه در تئوری، آزاد بوده است. هر عقیده ای که می خواهد داشته باشد و هر نوع عملی که می خواهد انجام دهد، لیکن در واقعیت چند امر مانع این آزادی می باشد:

۱- نقد امکانات و زمینه ها؛

۲- مخالفت ها و مجازات ها؛



۳- هنجارهای اجتماعی که بخشی از آن آداب و رسوم اخلاقی و عرف اجتماعی است: فشارهای هنجاری متعددی به افراد وارد می‌کند تا مانع از آزادی کامل آن‌ها شود. بخشی دیگر نیز قوانین جزایی و مجازات است که از طرف دولت و حکومت تدوین و اجرا می‌شود که در صورت تخلف از آن، مجازات می‌گردد. بنابراین تعریف عینی از آزادی را می‌توان امکان بروز رفتارهای متفاوت در چارچوب امکانات و قانون دانست. (۱۹۹)

مانع دیگر برای آزادی انسان، جهل و عدم آگاهی افراد ملت هاست که امروزه نیز قدرت‌ها بر آن دامن می‌زنند. اسلام برای مقابله با این مانع پیروانش را به تحصیل علم و اندیشیدن در مسائل ضروری ترغیب می‌کند.

پیامبر گرامی اسلام ﷺ فرموده اند:

﴿خَيْرُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَعَ الْعِلْمِ وَشَرُّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مَعَ الْجَهْلِ﴾؛ (۲۰۰) خیر دنیا و آخرت در سایه علم و آگاهی است و برعکس شر دنیا و آخرت با جهل می‌باشد.

﴿نَوْمٌ مَعَ الْعِلْمِ خَيْرٌ مِنَ الصَّلَاةِ مَعَ الْجَهْلِ﴾؛ (۲۰۱) خواب با علم از نماز خواندن با جهل بهتر است.

اسلام ملاک تکلیف و معیار ارزش افراد را در عمل و مقدار دانش و تفکر آنان منحصر می‌کند و معتقد است یک ساعت تفکر در اسرار هستی، بهتر از هر عبادتی است که در طول هفتاد سال صورت بگیرد.

قرآن مجید در بسیاری از آیات، برای وادار کردن مردم به تفکر آزاد احیای روح تحقیق در آنان، آن‌ها را امر به تفکر و مفاهیم مشابه آن مثل تدبّر، تعقل،

تذکر و تفقه می کند و در موردی هم به پیامبر ﷺ دستور می دهد که به عنوان بهترین ارمغان «آزادی فکری» را به مردم ابلاغ نماید:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾؛ <sup>(۲۰۲)</sup> پس بندگان مرا بشارت ده! همان کسانی که سخنان را می شنوند و از نیکوترین آن ها پیروی می کنند و آنان کسانی هستند که خدا هدایت شان کرده و آنان خردمندانند.

اسلام برای پرورش و رشد افکار بشر در مواردی، عقل آدمی را به داوری می طلبد:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ <sup>(۲۰۳)</sup> بگو: آیا کسانی که می دانند با یا کسانی که نمی دانند یکسانند.

دستورها و نظرهای اسلام در همه زمینه ها بر یک سری پایه های قوی و محکم استوار است که از آن جمله انواع آزادی هایی است که در مورد انسان - چه از درون و چه از بیرون - مطرح است. اسلام براساس بینش ارزشی که از انسان دارد، مسئله آزادی را مطرح و پی گیری می کند.

از آن جا که انسان در بینش اسلامی عبد و بنده خداست، در عین آزادی، خود را مکلف به اطاعت از دستورهای الهی می داند.

روح دعوت انبیا اطاعت مطلق از خداوند است که هستی از او جلوه می گیرد و مبدأ و منتهی و مالک حقیقی اوست: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.

حال وقتی خداوند را مالک حقیقی هستی و خویش شناختیم چگونه می توان پذیرفت که حق نداشته باشد به ما دستور و فرمان دهد و مگر مالکیت جز این است که مالک به هر قسم که خواست در مملوک خویش تصرف کند؟ بنابراین پذیرفتنی نیست که بگوییم اسلام را پذیرفته ایم، اما خود را از قید بندگی خداوند آزاد ساخته ایم، چون نه تنها این آزادی مطلق از دین مطلق

است، بلکه عقل آن را نمی پذیرد اسلام و دین منادی آزادی است، اما آزادی و رهایی از پرستش و اطاعت غیر خدا و طاغوت ها نه رهایی از طاعت خداوند، گرچه انسان مختار و آزاد آفریده شده، اما تشریحاً و قانوناً مکلف به پیروی از خداوند است، یعنی با اراده آزاد خود اطاعت خدا کند. اساساً در قاموس آفرینش مهر بندگی و عبودیت بر هر پدیده ای نهاده شده و تکویناً هیچ موجودی بدون مارک بندگی خداوند وجود نیافته است و هستی هر موجودی عین بندگی اوست. (۲۰۴)

### آزادی های ممنوع

با این که در مباحث مربوط به آزادی، عمدتاً از آزادی، انواع آن و عوامل زمینه ساز آن بحث می شود، اما لازم است از مواردی که عقلاً یا شرعاً آزادی ممنوع است نیز سخن بگوییم.

شهید سید محمدباقر صدر علیه السلام در کتاب مدرسه اسلامی موارد ممنوعیت آزادی را به شرح ذیل ذکر کرده است.

۱. آزادی عملی در اطاعت محض از شهوت ها و چسبیدن به حیات زمینی و زینت های آن؛

۲. خالی شدن از انسانیت به معنای واقعی، در اثر آزاد بودن در انجام زشتی ها و اعتیادات مُضر؛

۳. آزاد بودن در سکوت کردن در برابر ستم، و یا صرف نظر از حق؛ چون یک فرد مسلمان در اثر ایمان به خداوند یگانه، خود را موظف به قیام در قبال ستم ها و حق کشی ها کرده [است بنابراین نمی تواند به دلخواه خود، چنین سکوتی را اختیار کند؛

۴. بندگی بت های بشری و تقرب جستن به آنان و تلاش در اجرای هدف ها و مصالح غیر انسانی آنان، زیرا این کار بر خلاف تعهد در برابر خداوند و دستورهای دین است؛

۵. خالی کردن ذات خود از رسالت بزرگی که برای انسانیت در دوران حیات انسان در نظر گرفته شده است.

اسلام برای پیروان خود این آزادی ها را مجاز نمی داند، زیرا نتیجه این آزادی ها از بین بردن عمیق ترین معانی آزادی انسانیت است. (۲۰۵)

در اینجا آزادی های ممنوع فوق را به قرآن مستند می کنیم و آیاتی را در اثبات آن می آوریم.

۱. آزادی عملی در اطاعت:

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اَعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی﴾ (۲۰۶)

دشمنی جمعیتی، شما را به گناه و ترک عدالت نکشانند، عدالت کنید که به پرهیزکاری نزدیک تر است.

۲. خالی شدن از انسانیت:

﴿اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَاَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (۲۰۷) آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریدیم و به سوی ما باز نمی گردید.

۳. سکوت در برابر ستم:

﴿رَبِّ بِمَا اَنْعَمْتَ عَلٰی فَلَن اَكُوْنَ ظٰهِرًا لِّلْمُجْرِمِيْنَ﴾ (۲۰۸) [موسی عَلَيْهِ السَّلَام عرض کرد:] پروردگارا! به شکرانه نعمتی که به من دادی هرگز پشتیبان مجرمان نخواهم بود.

۴. بندگی بت ها:

ءَاَتَّخِذُ مِنْ دُوْنِهٖ اٰلِهَةً اِنْ يَرِدُنِ الرَّحْمٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِيْ عَنِّيْ شَفَاعَتُهُمْ شَيًْا وَّلَا يَنْقِدُوْنَ؛ (۲۰۹) آیا غیر از او معبودانی را انتخاب کنم که اگر خداوند رحمان

بخواهد زیبایی به من برساند، شفاعت آن ها کمترین فایده ای برای من ندارد و مرا (از مجازات او) نجات نخواهند داد.

۵. دور شدن از رسالت های الهی:

﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾؛<sup>(۲۱۰)</sup> و از فتنه ای بپرهیزید که تنها به ستمکاران شما نمی رسد (بلکه همه را فرا خواهد گرفت، چرا که در برابر دیگران سکوت اختیار کردند).  
اگر مؤمنان از رسالت های الهی خود از جمله امر به معروف و نهی از منکر غفلت کنند، نتایج بسیار بدی گریبان گیر آنان خواهد شد.

#### امور مبتنی بر آزادی

آسایش، رفاه و رشد اجتماعی و اقتصادی جامعه در این است که ارتباط افراد جامعه با یکدیگر به وسیله نیروی حاکم بر جامعه کنترل شود و اجازه داده نشود که افراد مزاحم و تربیت نشده با آزادی مطلق العنان، در جامعه ناامنی ایجاد کنند؛ هرچند برخی از امور اجبار و الزام را بر نمی تابند و مستلزم آزادی است.

استاد مطهری در کتاب پیرامون جمهوری اسلامی به بعضی از آن ها اشاره کرده است؛ از جمله:

۱. ایمان: اسلام از مردم ایمان می خواهد، نه تمکین مطلق، اعم از آن که ایمان داشته باشند یا نداشته باشند، چون تمکین مطلق نمی تواند پایدار بماند؛ تا زور هست باقی می ماند، اما به محض رفع زور، آن هم منتفی می شود.

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾؛<sup>(۲۱۱)</sup> در قبول دین اکراهی نیست (زیرا) راه درست از راه انحرافی روشن شده است.»

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾؛ <sup>(۲۱۲)</sup> با حکمت و اندرز

نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما».

۲. اخلاقیات: در اخلاقیات می توان مردم را مجبور کرد، ولی اجبار برای مردم کمال نیست. آنچه اخلاق می خواهد، این نیست که انسان راست بگوید، بلکه انسان راستگو باشد. پس راستی، درستی و امانت زمانی برای بشر فضیلت و کمال است که به صورت یک تربیت و ملکه روحی درآید.

۳. رشد شخصیتی: رشد بشر مستلزم آزادی در کار و انتخاب هایش است. اگر برای تربیت فرزند، مدام به او مطالب را یاد بدهیم، وی فرد باشخصیتی نخواهد شد بلکه باید تا حدودی او را هدایت کنیم و گاه هم لازم است او را آزاد بگذاریم.

۴. رشد فکری: از جمله مواردی که آزادی برای نیل به آن لازم است، رشد فکری افراد است. همان طوری که برای شنا کردن در آب باید افراد را آزاد گذاشت، از نظر رشد فکری هم باید آن ها را آزاد گذاشت. <sup>(۲۱۳)</sup>

#### اقسام آزادی براساس آیات قرآن

۱. آزادی فکری در محدوده پذیرش حق: قرآن کریم از سویی، قلمرو آزادی عقیده را کاملاً تبیین کرده و می فرماید:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾؛ <sup>(۲۱۴)</sup> پیامبر! مژده بده

آن بندگان من را که سخن را می شنوند و از بهترینش تبعیت و پیروی می کنند.

و از سوی دیگر، سخن احسن را نیز معرفی کرده است: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا

مِمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾؛ <sup>(۲۱۵)</sup> سخن چه کسی بهتر

از گفتار شخصی است که به سوی خدا فرا خوانده که کار نیک انجام دهد و بگوید: من از مسلمانانم.

بنابراین اگر چه انسان به طور تکوینی موجودی مجبور نیست، اما آزادی او، در دایره دین الهی و دستورهای حیات بخش آن است، نه فوق آن.

۲- آزادی تکوینی در پذیرش هدایت: آیاتی مانند ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (۲۱۶) و ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾؛<sup>(۲۱۷)</sup> درباره انسان و آزادی تکوینی اوست، نه آزادی تشریحی، و مضمون آیات این است که راه و چاه از یکدیگر مشخص شده اند و انتخاب هر یک به دست انسان است، زیرا او مجبور نیست و در عمل می تواند هر یک از این دو راه را اختیار کند؛ اگر به راه حق رفت، به بهشت و سعادت ابدی خواهد رسید و اگر راه باطل را پیمود، به آتش و جهنم منتهی خواهد شد؛ نظیر آزادی انسان در انتخاب «سم» و «شهد» که به طور تکوینی آزاد است، ولی در شریعت و عقل هرگز آزاد و رها نیست.

۳- آزادی از اعتقادات باطل: بسیاری از انسان ها که خود را گرفتار موهومات، خرافات و اعتقادات باطل کرده اند و یکی از رسالت های قرآن این بوده که چنین افرادی را از اسارت این افکار آزاد کند:

﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾؛<sup>(۲۱۸)</sup> و بارهای سنگین و زنجیرهایی که بر آنان بود را (از دوش و گردنشان) برمی دارد». این آیه، هم می تواند شامل زنجیرهای درونی و هم اسارت های بیرونی باشد.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾؛<sup>(۲۱۹)</sup> بگو ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما بعض دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد. «

## ملاک های جامعه آزاد دینی

بر اساس شناخت از دین می توان ملاک های مختلفی را بر جامعه دینی برشمرد.

نویسنده یکی از مقالات کتاب رابطه دین و آزادی، شش ملاک برای جامعه دینی به شرح ذیل ذکر کرده است:

۱. در جامعه ای، آزادی سیاسی و فرهنگی یافت می شود که بتوان از مشارکت همه یا اکثریت مردم در همه اقدامات سیاسی جامعه سخن گفت. به بیان دیگر، استراتژی جامعه را با مشارکت مردم بتوان تعیین کرد؛

۲. حکومت دینی وقتی آزاد است که در آن به شکل واقعی، قدرت سیاسی غیر متمرکز باشد. به تعبیر دیگر، تفکیک قوا - حداقل تفکیک نسبی - بر آن حاکم باشد؛

۳. وجود قانون اساسی کامل. مراد از قانون اساسی، قانونی است که در آن کلیه مشاغل سیاسی جامعه و محدوده اختیارات آن به شکل غیر مبهم و غیر کشدار تعریف شده و تمام ضوابط و حدود اختیارات صاحبان مناصب مشخص شده باشد؛

۴. حاکمیت قانون بر جامعه، یعنی نهادهای رسمی و قانونی نیز وجود داشته باشد که ناظر بر اجرای قانون اساسی باشند تا در صورت مشاهده تخلف، بتوان شکایت کرد؛

۵. استقلال قوه قضاییه، یعنی در برابر قوه مجریه و مقننه استقلال داشته باشد و اِلَّا بحث از آزادی امری صوری خواهد بود. پس عدالت تنها کافی نیست؛

۶. ادواری بودن قدرت سیاسی. موقت بودن زمام داری، امکان تحقق آزادی را فراهم می کند و اِلَّا آزادی صوری می شود؛



۷. مسئله مصونیت واقعی افراد از بازداشت‌ها و مجازات‌های خودسرانه و غیر قانونی و برخورداری از وکیل مدافع در تمامی سطوح محاکمه و علنی بودن دادگاه.

ملاک‌های یاد شده اموری عقلایی اند و هر جامعه آزاد با فرهنگی باید آن‌ها را پذیرفت. (۲۲۰)

ملاک‌های فوق بنیاد ضعیفی دارند و خدشه پذیرند؛ برای مثال در ملاک اول، «اکثریت» یک شاخص ذکر شده، در حالی که در دین دلیلی که بر آن گواهی بدهد، سراغ نداریم، ثانیاً مگر اقلیت صاحب حق نیستند و دین آنان را مورد توجه قرار نداده است؟! نمونه دیگر در ملاک دوم و درباره عدم وجود قدرت متمرکز است که اگر حکومتی بر مبنای قواعد دینی را به عنوان یک حکومت دینی پذیرفتیم باید همه قدرت به نقطه مرکزی متصل باشد و مشروعیت خود را از آن بگیرد. و یا به بند دیگری که به ادواری بودن قدرت سیاسی اشاره دارد می‌توان خدشه کرد، اگر فرد جامعی که ارکان سه‌گانه علم به قانون اسلام، تدبیر و عدالت را دارا باشد، ضرورت موقت بودن قابل قبول نیست. به نظر می‌رسد بعضی از ملاک‌های نویسنده محترم از جمله استحسانات است و با بررسی پیش فرض‌های ذهنی موجود، تنظیم شده است.

### نقش آزادی در کرامت انسان

بر اساس آموزه‌های قرآنی به هنگام خلقت انسان، فرشتگان با توجه به شناختی که از او داشتند اعتراض کردند که ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾<sup>(۲۲۱)</sup> پروردگارا، آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خون‌ریزی کند (در سه جای قرآن این داستان به صورت مفصل آمده است) و خداوند در

جواب فرمود: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾؛<sup>(۲۲۲)</sup> همانا من می دانم چیزی را که شما نمی دانید.

از این آموزه ها معلوم می شود از اول خدا اراده کرده که انسان با این خصوصیات باشد و کرامت او در این است که موجودی آزاد است.

کرامت آزادی پیش خداوند برای انسان آن قدر بلند است که حتی در عقاید و افکاری که اساس حرکت انسان است، خداوند اجازه اکراه نداده است:

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾؛<sup>(۲۲۳)</sup> و اگر پروردگارت می خواست تمام کسانی که روی زمین هستند همگی (به اجبار) ایمان می آوردند. آیا تو می خواهی مردم را مجبور سازی که ایمان بیاورند (ایمان اجباری که سودی ندارد).

از نظر قرآن در عالی ترین نقطه اوج انسانیت (ایمان به خدا) هم اکراه و اجبار و تبدیل انسان به قالب فخر و پیچ و مهره بی اراده درست نیست.

وقتی اکراه در چنین مسائل بنیادی راه ندارد، بی شک در مسائلی چون اقتصاد هم روح اسلام با این جور قالبی کردن انسان مخالف است. با این حال، همین انسان اگر قالبی نشد و تحت اکراه قرار نگرفت، به شهادت تاریخ، فاجعه می آفریند و در میدان اقتصاد به سوی جمع آوری ثروت، توسعه قلمرو و گرفتن آزادی دیگران به طور نامحدود پیش می رود. پس چه باید کرد؟

اسلام با توجه به همه این مسائل، آزادی داده است، ولی کنترل هم کرده و روی آن حساب گذاشته است. در عالی ترین معارف اسلام هم اجبار پیش نمی آید. در انجام دادن و ندادن عبادت هم همین طور می باشد؛ واجب است، ولی اجبار نیست. در رابطه با مسائل اخلاقی هم به همین ترتیب است.<sup>(۲۲۴)</sup>

آزادی برای انسان مسئولیت می آورد. انسان به همان میزان که در میان سایر موجودات دارای امتیازات و ویژگی هایی است، مسئولیت او نیز بیشتر است.

امتیازاتی مثل عقل، آزادی و هدایت انبیا انسان را در برابر خداوند و خلق بسیار پرمسئولیت می کند.

### آزادی، زمینه ساز آزمایش و رشد انسان

خداوند در وجود انسان به طور ذاتی و نیز اکتسابی (از طریق وحی) ابزار رشد و آزمایش مورد نظر خود را قرار داده است. در این آزمایش، انسان علاوه بر عامل آگاهی، از عامل بسیار مهم آزادی و حق انتخاب بهره می برد: ﴿إِنَّمَا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (۲۲۵)

یکی از بزرگ ترین امتیازهای انسان این است که می تواند معصیت کند. آدم توانا است در برابر خداوندگارش نافرمانی کند. بله، این بزرگترین امتیاز انسان است که می تواند نافرمان باشد، تا فرمانروای اش ارزش پیدا کند. فرمانبرداری اجباری، یعنی اگر کسی را مجبور کردند از راه خاصی برود، چندان ارزشی ندارد. آن چیزی که ارزش دارد، فرمانبری همراه با انتخاب است. [انسان با انتخاب خود چه می کند؟ او باین انتخاب آینده و سرنوشت خود را می سازد. سرنوشت انسان با انتخاب آگاهانه او ساخته می شود. بدین جهت است که اسلام هیچ چیز را بر کسی تحمیل نمی کنند، حتی دین را: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (۲۲۶). (۲۲۷)

## فصل چهارم: حدود آزادی در فقه و حقوق

### محدودیت های حقوقی آزادی

در دین و جامعه اسلامی، آیا اصل بر آزادی افراد است یا عدم آزادی آنان؟ البته روشن است که مقصود، آزادی فلسفی نیست، چرا که از نظر شیعه اصل بر آزادی و از نظر اشاعره و عرفا اصل بر عدم آزادی است. بحث در اینجا از بعد اجتماعی است؛ قانون اساسی جمهوری اسلامی درباره مسئولیت مدنی می گوید: اصل بر برائت است و این اصالة البرائة را هم در مسئولیت مدنی می آورند و هم در امور کیفری، و می گویند اصل بر برائت و آزادی است. (۲۲۸)

قانون «کامن لائو» - قانون عرفی که در اروپا رایج است - می گوید اصل بر مسئولیت افراد است، یعنی در مسائل مدنی اصل بر این است که هر کسی تکلیف دارد، اما در مسائل فردی اصل بر آزادی است. (۲۲۹)

به نظر می رسد در اسلام نیز بتوانیم چنین ادعایی را مطرح کنیم. در مسائل اجتماعی همه قبول دارند که «الانسانُ مدنی بالطبع» یعنی به تنهایی نمی تواند زندگی کند؛ او باید به افراد کمک کند و دیگران هم باید برای فراهم کردن زندگی او هماهنگی کنند. با توجه به عبارت «الانسان مدنی بالطبع» می توانیم بگوییم هر فرد در برابر دیگران تکلیف و مسئولیت دارد؛ مسلماً مسئولیت اخلاقی دارد، ولی این که مسئولیت قانونی دارد یا خیر، در قانون ما تصویب نشده است، ولی می شود برای آن مبنایی درست کرد؛ برای مثال اگر به فردی در خیابان چاقو زدند و او از ما طلب کمک کرد، آیا می توانیم در قبال او بی تفاوت باشیم و این آزادی را داشته باشیم. به طور حتم از نظر اخلاقی مسئول هستیم.

پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

﴿مَنْ سَمِعَ رَجُلًا ينادي يا للمُسلِمينَ فَلَمْ يَجِبْهُ فَلَيسَ بِمُسلِمٍ﴾؛<sup>(۲۳۰)</sup> هرکس ندای مردی را بشنود که مسلمانان را به کمک می طلبد و جواب او را ندهد، مسلمان نیست.

بر اساس این روایت، حتی اگر غیر مسلمان هم از یک مسلمان استمداد کند، این مسئولیت اخلاقی بر عهده مسلمان است، که او را کمک کند چون حضرت در روایت فرموده «رجل» و نه «مسلم».

نکته شایان ذکر این که در استمداد و کمک خواهی نیازی نیست که به زبان باشد، بلکه دیدن وضع فرد نیز مسئولیت را متوجه فرد مسلمان می کند. پس در جامعه اسلامی در مسائل مدنی و اجتماعی اصل بر مسئولیت است، نه آزادی. حال اگر این موضوع در مجلس تصویب گردد، قانون می شود و مسئولیت قانونی را ایجاد می کند، ولی اگر به صورت قانون درنیاید، این مسئولیت برای تک تک مسلمانان وجود دارد.

نکته دیگر این که در تعارض ها، دین همیشه اخلاق را مطلق می داند؛ بدین معنا که بر اساس احکام فقهی اگر فردی به پیامبر ﷺ توهین کند، واجب است او را کشت، گرچه اگر کشت، و نتوان ثابت کند خود او را هم می کشند. این تعارض اخلاق و قانون است؛ قانون می گوید او را نکش تا بتوانی اثبات کنی و اخلاق می گوید بکش. این واجب اخلاقی است و لذا می توانید او را به دستور فقهی اسلام که چون نمی توانید در دادگاه اثبات کنید، نکشید.<sup>(۲۳۱)</sup>

در این تعارض ها چون اسلام طرفدار اخلاق است، باید گاهی از یک منفعتی دست کشید و ضرری را متحمل شد و این هم یکی از موارد ضرر است.

## رابطه بین عدالت و آزادی

ارسطو در توضیح فضیلت های اخلاقی می گوید فضیلت آن است که چیزی دارای لذت باشد و آن لذت، دائمی و فراگیر باشد. ارسطو اوایل عمرش، اعتدال را در همه چیز لازم می دانست، ولی در اواخر عمر خود به این نتیجه رسید که تنها و تنها در فهم و درک، لذت وجود دارد و اعتدال هم مربوط به فهم و درک است. <sup>(۲۳۲)</sup> عدالتی که او در ابتدا می گفت عدالت در همه چیز بود و عدالتی که در پایان عمرش گفت فقط عدالت در قوه ادراکی و ادراکات انسان بود. بنابراین به نظر ارسطو، رابطه بین آزادی و عدالت این است که فقط باید آزادی را در قوه عاقله جست و جو کنیم؛ ملاک در آزادی انسان، آزادی فکر و اندیشه است؛ یعنی فرد مورد نظر فکرش آزاد است یا خیر، صرف نظر از این که دولتی بر او غلبه دارد یا نه. <sup>(۲۳۳)</sup>

از نظر دین نیز انسان در فکر و اندیشه آزاد است؛ حتی فکر درباره وجود و عدم وجود خدا. البته در اسلام از تفکر در ذات مقدس خدا نهی شده که آن هم بدین معناست که ذات مقدس خدا بی نهایت است و فکر کردن در موضوع بی نهایت به جایی نمی رسد؛ یعنی اگر درباره خدا فکر کردید و دیدید هیچ چیز نمی فهمید، این خوب است و اگر درباره خدا فکر کردید و فهمیدید، این بد است، چون در واقع نفهمیدید.

بر اساس آنچه گفتیم و نیز نظر ارسطو در مورد عدالت و اعتدال، انسان هیچ گونه محدودیتی در فکر ندارد؛ اما در اعتقاد و عمل محدودیت دارد.

مفهوم آیه ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ <sup>(۲۳۴)</sup> این است که اگر انسان درباره مردم فکر بکند ولی آن را اظهار نکند، این مانعی ندارد، اما اگر کسی درباره مردم چیزی را

فکر بکنند که در عمل نیز نشان داده می شود مصداق آیه ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ﴾<sup>(۲۳۵)</sup> می شود.

در فقه نیز آمده است: وسوسه یا حدیث النفس و یا حسد که همه دارند، اگر اظهار شود، حرام است.<sup>(۲۳۶)</sup>

نکته مهم شایان ذکر این که در ادبیات دینی واژه های «حر» و «عبد» و نیز زندان برای محدود کردن آزادی آمده است که در این باره باید گفت اولاً، زندان قبل از اسلام نیز بوده، مثل زندان رفتن یوسف که در قرآن آمده است و در جزیره العرب قبل از اسلام خانه ای بود که فرد زندانی را در آن تنها می گذاشتند. در زمان عمر زندان رسمی دایر شد و چند خانه را به عنوان زندان خریدند. در زمان پیامبر ﷺ، زندان نبود و فقط در یک مورد فردی را چند ساعت برای اثبات شهادت و گواهی نگه داشتند.<sup>(۲۳۷)</sup>

در دین هیچ جرمی با یک نفر ثابت نمی شود؛ برای مثال اگر بگوییم اثبات دلیل جرم و دلیل این که آزادی یک نفر محدود شود، یک نفر عین خود متهم شهادت بدهد، بدین معنا که محدود کننده آزادی مثل خود آزادی باشد، که دین این را نپذیرفته است و لذا دو نفر باید شهادت بدهند تا یک نفر را زندانی کنند؛ به عبارتی، دلیلی که جلو آزادی را می گیرد، باید دو برابر آزادی قوی باشد.

شبهه ای که روشنفکران غربی مطرح می کنند این که انسان امروز به برکت دموکراسی از قید و بندگی و استثمار رها شده، از این رو باید ادیان قدیمی را که با عصر بردگی شکل گرفته اند کنار نهیم؛ انسان امروز به دنبال حق است نه تکلیف، پس به جای بیان تکلیف در پی گرفتن حق انسان باشیم.

پیش از بیان پاسخ تفصیلی، ذکر این نکته لازم است که اسلام از آغاز پرچم رهایی و آزادی بردگان را بلند کرد و به گونه ای عاقلانه و نتیجه بخش به

مبارزه با این پدیده زشت اجتماعی در طول تاریخ پرداخت، حال می توان گفت که چنین دینی در دوران بردگی منشأ دارد؟

استاد مصباح یزدی در پاسخ به این سؤال می نویسد:

این که به طور مطلق گفته شود انسان امروز فقط به دنبال حق است نه تکلیف، سخن گزاف و باطل است، چنان که فلاسفه حقوق نیز می گویند: هیچ حقی برای شخصی ثابت نمی گردد مگر این که تکلیفی برای دیگران تحقق می یابد؛ مثلاً اگر حق استفاده از هوای سالم و پاکیزه برای شهروندی نیز ثابت شده دیگر شهروندان مکلفند هوا را آلوده نکنند، بنابراین حق و تکلیف - به دو معنا - ملازم یکدیگرند و این گفته که انسان ها فقط به دنبال حقند و تکلیف نمی پذیرند مردود است. (۲۳۸)

روح سخنان آنان به این برمی گردد که خداوند نباید تکلیفی را بر ما الزام کند و إلا از نظر آنان نیز گریزی از تکالیف اجتماعی در قبال حقوقی که افراد از آن ها برخوردارند نیست، چرا که این تکالیف مورد پذیرش همه خردمندان است.

### گستره محدودیت انسان در دین

یک نوع عدل و عدالت خدا این است که به ما می گوید: بین دنیا و آخرت مخیرید، یا اینجا آزادی را اختیار کنید و آن جا مجبور باشید و یا اینجا مجبور بودن را انتخاب کنید و آن جا آزادی را؛ این دو برابر نیستند، اما در انتخابش مخیر هستیم.

کفار در این دنیا آزاد هستند، ولی در آخرت مجبورند و به صورت عبد تحت ملک مأموران دوزخ قرار می گیرند. قرآن در این مورد می فرماید: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَن يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾<sup>(۲۳۹)</sup> هر زمان بخواهند از آن خارج شوند، آن ها را



به آن باز می گردانند». یعنی آزادی ندارند، یا این که می توان انتخاب کرد که اینجا مجبور باشیم و در قیامت آزاد: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾؛ <sup>(۲۴۰)</sup> هیچ مرد و زنی حق ندارد هنگامی که خدا و رسولش امری را لازم بدانند اختیاری (در برابر فرمان خدا) داشته باشند. اینجا آزادی ندارند و وقتی اینجا آزادی ندارند، آن جا آزاد می شوند: «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ». <sup>(۲۴۱)</sup>

در همین راستا روایتی که می گوید حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ پانصد سال دیرتر از انبیا به بهشت می رود (به دلیل استفاده از نعمات دنیوی) با روایت دیگری که فرموده، فقرای امت من پانصد سال از اغنیا جلوتر به بهشت می روند، یک نکته را بیان می کند. <sup>(۲۴۲)</sup> بنابراین تعادلی بین لذت ها و مشکلات در دنیا و آخرت به تدریج برقرار خواهد شد.

﴿مَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾؛ <sup>(۲۴۳)</sup> کسی که زراعت آخرت را بخواهد، به کشت او افزایش و برکت می دهیم و کسی که فقط کشت دنیا را بطلبد، کمی از آن به او می دهیم، اما در آخرت بهره ای ندارد.

خدا وقتی می فرماید آخرت را می دهم در مورد دنیا ساکت است، اما در مورد کفار می فرماید:

﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لَبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾؛ <sup>(۲۴۴)</sup> اگر [تَمَكَّنْ كَفَارِز مَوَاهِبِ مَادِي سَبَبِ] نمی شد که همه مردم امت واحد [گمراه] شوند، ما برای کسانی که به [خداوند] رحمان کافر می شوند خانه هایی قرار می دادیم با سقف هایی از نقره و نردبان هایی که از آن بالا روند.

البته این طور نیست که خداوند به کسی معنویت داد، دیگر دنیا نمی دهد؛ بلکه دنیا را به میزان کم به او می دهد.

### رابطه تقلید و آزادی

سؤال کننده ای به امام حسن عسکری علیه السلام عرض می کند شیعیان تقلید می کنند و یهودی ها هم تقلید می کنند. امام علیه السلام فرموده: فرق بین تقلید شیعه با تقلید یهود این است که وقتی یهودی ها ببینند علمای یهودی وارد دنیا می شوند و یا حکم خدا را به دنیا می فروشند، آنان باز هم از آنان تقلید می کنند، ولی شیعیان ما به صورت مطلق تقلید کننده نمی باشند، بلکه اگر این گونه شد، دیگر از آنان تقلید نمی کنند. <sup>(۲۴۵)</sup>

امام علیه السلام تقلید مطلق را نکوهش کرده است. لذا بعضی تقلید را به مذموم و ممدوح تقسیم کرده اند، این تقسیم بندی صحیح نیست؛ تقلید ممدوح وجود ندارد و مطلقاً مذموم است، البته در مواردی از باب ضرورت تقلید جایز است؛ برای همه امکان ندارد که هزاران مسئله فقهی را به طور مستدل به دست بیاورند و با خیال راحت عمل کنند. پس این موضوع به این معنا نیست که ممدوح است بلکه، از باب این است که مذموم نیست؛ مدح ندارد، ذم هم ندارد. آن وقتی که انسان نمی تواند به احکام خدا برسد، مثل رشته های دیگر که در آن ها تخصصی ندارد، تقلید می کند، ولی اگر بتواند حتی در کنار کار روزانه خود به قوه استنباط احکام برسد، قطعاً اولی است حال اگر کسی مقلد شد، آیا می تواند به مرجع خود اشکال علمی بکند، <sup>(۲۴۶)</sup> چون تقلید مربوط به عمل است، نه نظر و اندیشه؛ مثلاً در دانشگاه ها در رشته حقوق، دانشجویان قوانین حقوقی مجلس را همیشه مورد انتقاد قرار داده، بررسی می نمایند، اما همین انتقاد کننده در عمل باید تابع قانون مجلس باشد، انتقاد هیچ اشکالی هم ندارد، باعث ترقی و

پیشرفت هم هست. در فقه هم همین طور است، اگر هر کسی بخواهد به فتوای مراجع اشکال کند و دلیلش را سؤال نماید مانعی ندارد. شاهدش این است که از خود ائمه هم سؤال می کردند، مثلاً زراره از امام عَلَيْهِ السَّلَامُ مسئله ای سؤال می کند و امام به او کاملاً پاسخ می دهند و به هیچ وجه او را مورد نکوهش قرار نمی دهند.

با توجه به مباحث بالا روشن می شود که اولاً، مجبور به تقلید نیستیم و می توانیم خودمان به اجتهاد برسیم؛ ثانياً، در صورت تقلید هم می شود از دلیل مسائل سؤال کرد. بعلاوه فقهایی که به زعامت مسلمانان می رسند باید به ملاکات و ویژگی های ارزشی مهمی نایل آمده باشند، همان طور که در روایات متعدد به آن ها اشاره شده است.

سر سپردگی به ارزش ها در مرجعیت

﴿وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾. <sup>(۲۴۷)</sup>

پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره فقها می فرماید: ﴿الْفُقَهَاءُ أَمْنَاءُ الرَّسُلِ مَا لَمْ يَدْخُلُوا فِي الدُّنْيَا. قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا دُخُولُهُمْ فِي الدُّنْيَا؟ فَقَالَ: إِتْبَاعُ السُّلْطَانِ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فَاحْذَرُوهُمْ عَلَى دِينِكُمْ﴾؛ <sup>(۲۴۸)</sup> فقیهان امینان فرستاده شده هستند مادامی که داخل دنیا نشده اند. گفته شد منظور از داخل شدنشان در دنیا چیست؟ فرمود پیروی پادشاه، بنابراین هرگاه چنین کردند از خطر آنان بر دینتان پرهیز کنید.

امام خمینی رَحِمَهُ اللَّهُ درباره معنای «الْفُقَهَاءُ أَمْنَاءُ الرَّسُلِ» می فرماید: کلیه اموری که به عهده پیامبران است، فقهای عامل موظف و مأمور انجام آنند... معنای «امین» این است که فقها تمام اموری را که اسلام مقرر داشته به طور امانت اجرا کنند نه این که تنها «مسئله» بگویند. <sup>(۲۴۹)</sup> پس اطاعت از ولی فقیه اطاعت از خدای متعال است.

امام صادق عليه السلام: ﴿أَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ، حَافِظًا لِدِينِهِ، مُخَالِفًا لِهَوَاهُ، مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِ أَنْ يَقْلُدُوهُ﴾؛<sup>(۲۵۰)</sup> هر کس از فقها که مواظب نفسش، حافظ دینش، مخالف هوای نفس خود و پیرو دستور مولای خویش باشد پس بر مردم است که تقلیدش نمایند.

پس علما واقعی کسانی هستند که آیه ۶۹ سوره نساء آنان را معرفی می کند که اینان در مسیر انبیا و هدایت یافتگان حکومت می کنند نه راه مغضوب علیهم و نه ضالین.

پس شرط ولی فقیه تنها اجتهاد نیست بلکه این فضایی است که امام عليه السلام آن را بیان فرمود و در واقع مجتهد فردی بیمه شده است.

#### تقلید در مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی

اهل سنت معتقدند پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان پیامبر یک سری کارها را انجام می دهد و به عنوان یک انسان اعمالی دیگر را. در مسائل سیاسی نیز خیلی از کارهای پیامبر از جهت بشری و به عنوان یک انسان انجام یافته است.

در توضیح این دیدگاه باید گفت که پیامبر دارای سه شأن و مقام است: ۱- مقام «مبلغ عن الله»، در این مرحله که خودش قانون گذار نیست، بلکه قانون خدا را به مردم ابلاغ می کند. در این مرحله پیامبر و ائمه عليهم السلام ولایت تشریحی ندارند بلکه به عقیده شیعه، ولایت تکوینی دارند. تنها در دو یا سه مورد احکامی را تشریح کرده اند، مانند تبدیل کردن دو رکعت نماز به چهار رکعت توسط پیامبر؛ ۲. مقام قضا و فصل الخصومه، که بر این اساس پیامبر در میان مردم قضاوت کرده و حکم به فصل خصومت می کند. این هم حکم الهی است؛ ۳. مقام ریاست و حکومت. بر این اساس پیامبر بر مردم سلطنت دارد و برای مردم دستورهایی می دهد. این فرمان ها به عنوان دستور حکومت است، مانند

فرمان به جنگ، که اصل جهاد حکم خداست اما این که شب حرکت کنند یا صبح و یا بحث های تدارکات جنگ، همه دستور حکومتی پیامبر است. گرچه اطاعت از این سه دسته از اوامر یا نواهی نیز واجب است، ولی نه از جهت این که حکم خداست.

در قسم اول و دوم در صورت مخالفت با فرمان پیامبر، مخالفت با خدا انجام می گیرد، اما در قسم سوم، اگر چه مخالفت گناه دارد ولی مخالفت با خدا نیست، بلکه مخالفت با پیامبر است. در این صورت منکر حرف خدا نشده بلکه مخالفت با حکم پیامبر کرده است.

اما در باره تقلید از مراجع در مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، باید گفت اگر آن امر مربوط به سلیقه مرجع یا رهبر است که از سلیقه های آنان لزومی نیست تقلید شود. (آن چیزی که اهل سنت درباره پیامبر ﷺ می گویند، شیعه درباره مرجع تقلید می گوید)؛ اما آن چیزی را که رهبر و مرجع تقلید به عنوان حکم یا فتوا صادر می کند، تقلید در آن لازم است؛ برای مثال اگر سیاست ولی فقیه یا مرجع تقلید این است که ترویج کشاورزی کند بر مقلد مانعی ندارد که دنبال صنعت برود.

### آزادی از ملاک های فقهی نیست

آزادی را نمی توانیم جزء ملاک های احکام قرار دهیم، مثلاً مصلحت تسهیل یکی از مصالحی است که حکم هم تابع همان است. اگر یک حکمی برای مردم، عسر و حرج ایجاد می کند، آن حکم برداشته می شود. اما آیا می شود گفت آزادی یک مصلحت عمومی و فردی است و احکام هم باید طبق آن سنجیده شود؟

مصلحت، مفسده، عسر و حرج، تسهیل و امثال این ها ملاک احکام هستند؛ ولی آزادی نمی تواند ملاک احکام قرار گیرد، یعنی نمی شود احکام تابع آزادی باشد، زیرا هر چیزی که «یلزم من وجوده عدمه»، یعنی لازم می آید از وجودش نبودنش، تناقض می شود و محال است. اگر حکم تابع آزادی باشد، معنایش این است که هیچ حکمی در کار نباشد، چون اگر ملاک حکم «آزادی» باشد حکم نباید باشد. آزادی حکم را از میان می برد، تکلیف از کلفت و اجبار است؛ پس احکام خدا را می شود تابع هر مصلحت و مفسده ای بدانیم، اما آزادی جزء مفسد و مصالح احکام نمی تواند باشد.

### نتیجه گیری

علاقه انسان به «آزادی» مانند سایر علاقه های او ریشه تکوینی دارد و منشأ آن وجود «اراده» در اوست. چون «اراده» از انسان جدا نیست، لذا علاقه به حریت و آزادی نیز همواره با او هست. اما از آن جا که زندگانی انسان بر پایه تعاون استوار است ناچار می باید به اصول زندگانی مدنی تن در دهد و آزادی مطلقه خود را محدود سازد، بنابراین «آزادی مطلق» در هیچ اجتماعی وجود ندارد و اساساً وجود اجتماع با آزادی مطلق قابل جمع نیست، از این رو هر جا بحث از آزادی می شود، منظور آزادی نسبی است. در تمدن غرب چون پایه و اساس کاربرد آزادی بر «حداکثر تمتع و بهره برداری از مادیات و لذایذ مادی» استوار است، لذا کلیه افراد از قید معارف و عقاید دینی و اصول اخلاقی آزادند، به شرط این که با آزادی دیگران در تضاد نباشد.

این گونه آزادی روح انسانیت را در انسان کشته و از هدف ترسیم شده در ادیان الهی باز می دارد، لذا اسلام با توجه به این که اساس تعالیمش بر توحید و اخلاقیات است حدودی را برای آزادی تعیین کرده است. اما در مقابل، یک نوع

آزادی به انسان عطا کرده که دنیای گسترده ای را در برابرش گشوده و آن  
«آزادی از قید و بندگی غیر خدا» است.

اسارت در بند غرایز و نفسانیات، تلاش های انسان را در همان راستا هدایت  
کرده و از مواهب آزادگی، عزّت، شرافت و خلاصه انسانیت باز می دارد.

## بخش سوم: آزادی معنوی

### فصل اول: آزادی در مسائل اخلاقی

#### مقدمه

آزادی معنوی به معنای آزادی از خود، رهایی از درون و تسلط بر تمایلات نفسانی است. اگر کسی مسلط بر هوای نفس خود نباشد، آزادی اجتماعی هم نخواهد داشت:

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾؛ <sup>(۲۵۱)</sup> آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار داده، پس خداوند او را با آگاهی (بنابر این که شایسته هدایت نیست) گمراه ساخته است. «

نسبت آزادی درونی و بیرونی، مثل کوه آتشفشانی است که در درون خود متلاطم است، ولی به آن گفته شود مواظب باش که در خانه و مزارع مردم جاری نشوی؟ این ممکن نیست و این آتشفشان خواه ناخواه فوران کرده و پیرامونش را فرا خواهد گرفت. از این رو نمی توان گفت در خانه و در خلوت آزاد باش، ولی در بیرون مواظب مردم باش؛ فرد آزاد در خانه، در بیرون هم باید آزاد باشد.

آزادی درونی و یا به تعبیر دیگر، آزادی معنوی، در واقع از راه سالم سازی فرهنگی و اجتماعی به تحقق صحیح و مثبت آزادی سیاسی - اجتماعی کمک می کند و عوارض منفی احتمالی را که ممکن است از آزادی های سیاسی - اجتماعی حاصل شود، یا به تعبیر دیگر، سوء استفاده هایی را که ممکن است از آزادی های سیاسی - اجتماعی شود از بین می برد. پس آزادی معنوی به این معنا می تواند ارتباطی با آزادی های سیاسی - اجتماعی داشته باشد، جامعه ای



که از رشد اخلاقی و معنوی برخوردار است قطعاً از آثار مثبت آزادی های سیاسی - اجتماعی استفاده مطلوب را خواهد برد. (۲۵۲)

انبیاء ﷺ بشر را دعوت می کنند به این که تک تک یا به طور جمعی طبق دعوت فطرتشان - یعنی کلمه توحید - سیر کنند و اعتقاد به توحید را در اعمال فردی و اجتماعی خویش حاکم سازند و معیارهای زیر را رعایت کنند:

۱- تسلیم در برابر خداوند؛

۲- بسط عدالت؛

۳- حریت در اراده صالح و عمل صالح.

اخلاق در کنار شریعت و عقاید، بخش های مکتب اسلام را تشکیل می دهند. رسالت اخلاق در اسلام تربیت روحی انسان ها و آزاد کردن آدمی از اسارت های ناپسند درونی است که ممکن است آثار آن در حیات اجتماعی نیز بروز کند. آیات زیادی در جهت اصلاح اخلاقی انسان ها هست، از جمله:

﴿الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾؛ (۲۵۳) همان ها که در توانگری و تنگدستی انفاق می کنند و خشم خود را فرو می برند و از خطای مردم درمی گذرند و خدا نیکوکاران را دوست دارد. «

﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾؛ (۲۵۴) در آن مردانی

هستند که دوست می دارند پاکیزه باشند و خداوند پاکیزگان را دوست دارد.

بنابراین اسلام در پی تربیت روح و طهارت نفس از آلودگی ها و آزادی آن از اسارت های پنهان و آشکار است. حتی در مسائل مالی، که از ضروریات زندگی انسان است، راهکاری برای حفظ عزت اجتماعی او ارائه می کند.

حضرت علی عليه السلام در این باره می فرماید:

﴿تَفْضَلْ عَلَيَّ مَنْ شِئْتَ فَأَنْتَ أَمِيرُهُ، وَاسْتَعْنِ عَمَّنْ شِئْتَ فَأَنْتَ نَظِيرُهُ، وَافْتَقِرْ إِلَيَّ مَنْ شِئْتَ فَأَنْتَ أَسِيرُهُ﴾؛<sup>(۲۵۵)</sup> بخشش کن بر هر کسی که می خواهی پس تو امیر او هستی، و بی نیاز باش از هر کسی که می خواهی پس تو مثل او هستی، و اظهار فقر کن به هر کسی که می خواهی پس تو اسیر او هستی.

رذایل اخلاقی از قبیل عُجب، تکبر، حسد، طمع و حرص نیز روح انسان و عزت و شرافت او را اسیر می کنند و اخلاق در پی از بین بردن این اسارت ها و تبدیل آن ها به «آزادی اخلاقی» است.

### تعامل شیطان و نفس در اسارت انسان

انسان علاوه بر گرایش های نفسانی دارای سلسله صفات انسانی و ملکوتی نیز است که در اشتیاق روحی به شناخت خداوند و ایمان به او و عبادت و تقدیس و تنزیه باری تعالی تبلور می یابد.

وجود هر دو گرایش برای انسان مفید است، ولی بسیاری از اوقات میان آن دو تضاد پیش می آید که در این صورت باید به من انسانی میدان دهد؛ ولی نفس با اصرار خواست خود را مطرح می سازد، از این رو نفس، اماره به سوء لقب گرفته است: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾؛<sup>(۲۵۶)</sup> البته نفس به خودی خود گرایش به سوء ندارد، ولی گاهی خواسته اش از مصادیق سوء است، برای مثال در پی ارضای شهوت جنسی است، هر چند با زنای محصنه باشد. حضرت علی می فرماید: ﴿مَغْلُوبُ الشَّهْوَةِ أَدْلُّ مِنْ مَمْلُوكِ الرَّقِّ﴾؛<sup>(۲۵۷)</sup> شکست خورده شهوت خوارتر از عبد مملوک است.

اما «شیطان» موجودی از نوع جن و مستقل از انسان است و در قرآن کریم به معنای هوای نفس به کار نرفته است.

سؤالی که مطرح می شود این است که انسان اسیر در انحرافات اخلاقی، با چه تعاملی بین نفس و شیطان به این بند کشیده می شود. از بررسی آیات قرآن به دست می آید که شیطان از راه هوای نفس در انسان نفوذ می کند و کار و تلاش وی را تأیید می کند یا تغییر می دهد تا کارهای زشت را در نظر انسان تزیین و وی را در انجام آن تثبیت کند و در مقابل او را از امکان خسارت در قبال انجام دادن کارهای خیر می ترساند. با این حال، شیطان در روز قیامت وقتی از سوی دوزخیان سرزنش می شود چنین پاسخ می دهد:

﴿وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُم فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾؛ (۲۵۸) من بر

شما تسلطی نداشتم جز این که دعوتتان کردم و شما دعوت مرا پذیرفتید.

پس هنگامی که شیطان هوای نفس ما را تأیید می کند نقش کمک و زمینه ساز را دارد، از این رو اگر هوای نفس نبود شیطان نیز نمی توانست در انسان وسوسه ایجاد کند.

﴿إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ﴾؛ (۲۵۹) تسلط او تنها بر

کسانی است که او را به سرپرستی خود برگزیده اند و آن ها که نسبت به او [= خدا] شرک می ورزند.

بنابراین تعامل شیطان با نفس چنین است که گرچه شیطان موجودی مستقل از هوای نفس است، اما مستقل از هوای نفس نمی تواند کاری بکند، یعنی در برابر هوای نفس استقلال وجودی دارد، ولی استقلال عملی ندارد.

اسارت انسان در بند خویش

اشاره

با توجه به مطالب گذشته، این سؤال مطرح می شود که آیا امکان دارد که انسان به اسارت خویش در آید؟ به عبارت دیگر، انسان هم اسیر کننده باشد و

هم اسیر؟ با دقت در مسئله، پاسخ این سؤال روشن می شود که انسان یک حقیقت دو بعدی و مرکب است. آیاتی که دمیدن روح الهی در انسان را مطرح می کند شاهد بر این مسئله است و نیز روایات متعددی بر این مسئله صراحت دارند؛ مانند حدیث نبوی:

﴿إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ وَرَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَخَلَقَ الْبَهَائِمَ وَرَكَّبَ فِيهِمُ الشَّهْوَةَ وَخَلَقَ بَنِي آدَمَ وَرَكَّبَ فِيهِمُ الْعَقْلَ وَالشَّهْوَةَ فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتَهُ فَهُوَ أَعْلَى مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَمَنْ غَلَبَ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ أَدْنَى مِنَ الْبَهَائِمِ﴾؛ همانا خدای متعال فرشتگان را آفرید و در آنان عقل را قرار داد و حیوانات را آفرید و در آن ها میل و غریزه را قرار داد و فرزندان آدم را به وجود آورد و در آنان عقل و شهوت را قرار داد، پس کسی که عقلش را بر غریزه مسلط گرداند بالاتر از فرشتگان است و کسی که غریزه اش را بر عقلش پیروز کند از حیوانات پست تر است. (۲۶۰)

به تعبیر دیگر، انسان یک حقیقت مرکب است و در وجود او دو «من» حاکم است: یک من انسانی و دیگر من حیوانی. من حقیقی انسان همان من انسانی اوست. این دو دائم در تضاد هستند و وقتی آدمی آزاد است که روحش از کج روی ها آزاد باشد.

بنابراین به سبب این ترکیب و دو کششی که در انسان وجود دارد در صورتی او به آزادی معنوی دست پیدا می کند که غرایز را تحت قدرت عقل خود در آورد. حضرت علی علیه السلام فرمود:

﴿الدُّنْيَا دَارٌ مَمَرٌ لَا دَارٌ مَقَرٌّ وَالتَّائِسُ فِيهَا رَجُلَانِ رَجُلٌ بَاعَ نَفْسَهُ فَأَوْبَقَهَا وَرَجُلٌ إِيْتَعَ نَفْسَهُ فَأَعْتَقَهَا﴾؛ دنیا خانه گذر است نه منزل ثبات، و مردم در دنیا دو دسته اند: یک دسته افرادی که خودشان را فروخته اند پس آنان نفس خود را به

اسارت داده اند و دسته ای که (یا کسانی که) نفس خود را خریده و در اختیار دارند پس در واقع خود را آزاد ساخته اند. (۲۶۱)

برای تبیین مسئله مرکب بودن انسان، می توان این دلیل وجدانی را نیز اقامه کرد، در دادگاه در رسیدگی به پرونده ای، سه شخص مطرح می شوند: مدعی، مدعی علیه و قاضی. وقتی می گوئیم فلانی انسان باانصافی است یعنی آدمی است که در مسائلی مربوط به خودش می تواند بی طرفانه قضاوت کند و احیاناً اگر مقصر باشد علیه خودش قضاوت می کند؛ این جز این که شخصیت واقعی انسان مرکب باشد چیز دیگری نیست. (۲۶۲)

در اینجا به راهکارهای عملی شیطان که در قرآن آمده و به بعضی از مصادیق اسارت های درونی نفس می پردازیم.

#### الف) راه های سیطره ابلیس بر انسان از دیدگاه قرآن

رزمنده در حال جنگ با دشمن در صورتی به اسارت دشمن درنخواهد آمد که با روش های دشمن آشنا باشد و إلا با کوچک ترین غفلت گرفتار خواهد شد. در قرآن آمده است که شیطان تهدیدهای بسیاری را علیه انسان مطرح کرده است. با توجه به ضرورت آگاهی از آن ها، در اینجا بخشی از تهدیدها را فهرست وار ذکر می کنیم.

#### ۱. احتناک:

﴿لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾؛ (۲۶۳) همه اولاد آدم را مهار کرده و به دار هلاک

می کشانم.»

با توجه به بیان راغب اصفهانی در المفردات و شهرتی که وجود دارد، مقصود از «لَأَحْتَنِكَنَّ» این است که افساری به گردنش می آویزم و او را می کشم. ممکن است شیطان این معنا را که می شود آدمی را افسار کرد از سخن ملائکه

فهمیده باشد که به خدا عرض کردند: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾؛ (۲۶۴) آیا کسی را در آن قرار می دهی که فساد و خون ریزی کند».

۲. اغوا:

﴿فَعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾؛ (۲۶۵) به عزت سوگند، همه آنان را گمراه خواهم کرد مگر بندگان خالص تو از میان آن ها».

۳. اضلال:

﴿لَا تَخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا \* وَلَا ضَلَّوْنَهُمْ...﴾؛ (۲۶۶) گفت: از بندگان تو سهم معینی خواهم گرفت و آن ها را گمراه می کنم».

«اغواء» از ماده غی و «اضلال» از ماده ضلال است و غی و ضلال معانی نزدیک به همی دارند، ولی عین هم نیستند، چون گاهی در مقابل هم قرار می گیرند، مثل: ما ضلَّ صاحبُكُم وما غوى. (۲۶۷)

به نظر علامه طباطبایی، «اضلال» یعنی انحراف از راه با یاد داشتن هدف و مقصد، و «غی» یعنی انحراف با فراموش کردن هدف، یعنی انسان غوی نمی داند چه می خواهد و دنبال چیست. (۲۶۸)

۴. تزیین:

﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾؛ (۲۶۹) گفت: پروردگارا! چون مرا گمراه ساختی، من (نعمت های مادی را) در زمین در نظر آن ها زینت می دهم و همگی را گمراه خواهم ساخت.

وقتی چیزی زینت داده شد جذابیت پیدا می کند و انسان را به خودش می کشاند و حال آن که آن جمال و زیبایی وجود خارجی ندارد و تنها نقش و نگار ظاهری است که حاکی از یک زیبایی ظاهری است و انسان به چیزی دلبستگی پیدا کرده که وجود خارجی ندارد، چون تنها زینت است. اگر زینت و جذابیت

در بسیاری از چیزها مثل مال، جاه و مقام و مسائل شهوانی نبود انسان نمی توانست آزمایش پس بدهد و شیطان این زینت ها را برای نفس ما آرایش می کند تا کشش انسان به آن ها زیاد شود.

نکته مهم آن است که خداوند در بعضی از آیات زینت دادن مادیات را به خود نسبت داده است:

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا \* وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾؛ <sup>(۲۷۰)</sup> ما آنچه را که در زمین جلوه گر است زینت و آرایش ملک زمین قرار دادیم تا مردم را امتحان کنیم که کدام یک عملشان نیکوتر خواهد بود.

علامه طباطبایی در پاسخ به این سؤال که چرا خود خدای تعالی دنیا و آنچه را در آن است زینت می دهد؟ و آیا اوست که انسان ها را با این گول زنک، گول می زند، می نویسد:

حاشا بر ساحت مقدس او که انسان را به خلاف واقع بیفکند، چگونه چنین چیزی امکان دارد؟ با این که خودش فرمود: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالِغُ أَمْرِهِ﴾. <sup>(۲۷۱)</sup> بلکه اگر بنا باشد این گول و فریب را مستند به کسی بدانیم باید بگوییم که مستند به شیطان است، همچنان که خود خدای متعال فرمود: «وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ». <sup>(۲۷۲)</sup> این آیه فریب کاری ها را به شیطان نسبت می دهد، البته این مقدار را می توان مستند به خدا کرد که خدا اجازه چنین فتنه گری هایی را به شیطان داده تا (هم خود او به کمال شقاوت خود برسد و هم) مسئله آزمایش بندگان تکمیل گردد و زمینه تربیت بشر فراهم شود، همچنان که فرمود: ﴿أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ \* وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾؛ <sup>(۲۷۳)</sup> آیا مردم گمان کردند همین که بگویند ایمان آوردیم به حال خود رها می شوند و آزمایش نخواهند

شد. ما کسانی که پیش از آنان بودند آزمودیم [و این ها را نیز امتحان می کنیم باید علم خدا درباره کسانی که راست می گویند و کسانی که دروغ می گویند تحقق یابد. « به هر حال، جلوه گری دنیا در نظر مردم دونوع تصور می شود: یکی برای این که بنده خدا به این وسیله امتحان شود و از راه دنیا به آخرت برسد و این خود سلوکی است صحیح و پسندیده که خدای تعالی این گونه مشاطه گری ها و خودنمایی ها را به خودش نسبت داده، مثل این که فرموده: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾؛ (۲۷۴) قسم دیگر، زینت گری دنیاست به این منظور که دل ها شیفته دنیا و متوجه آن شده و غافل از ماورای آن شود و از ذکر خدا بی خبر گردد. این قسم جلوه گری شیطانی و مذموم است که خدای سبحان آن را به شیطان نسبت داده و فرموده است: ﴿وَرَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. (۲۷۵)

به تعبیر دیگر، گرچه در قرآن زینت دادن دنیا هم به خداوند متعال نسبت داده شده و هم به شیطان؛ ولی دو فرق مهم بین آن هاست: اولاً، هدف شیطان شرّ و برای گمراه کردن است؛ در حالی که هدف الهی معنوی و برای آزمایش انسان می باشد تا در سایه آن به رشد و تکامل دست پیدا کند؛ ثانیاً، زینت شیطان مادی است.

۵. تمنیه (آرزو دادن):

یکی دیگر از اعمال ابلیس برای سقوط و به اسارت درآوردن بنی آدم، ایجاد آرزوهای موهوم در وجود انسان است، به این صورت که نیروی روحی و جسمی خود را در مواردی هزینه می کند که به نتیجه نمی رسد و اگر هم به مقداری از آن برسد ارزش آن همه سرمایه گذاری را ندارد؛ و خلاصه این که او



را با آرزو از واقعیات دور می کند و به موهومات سرگرم می کند: ﴿وَلَا ضَلَّٰنَهُمْ﴾<sup>(۲۷۶)</sup> آن ها را گمراه می کنم و به آرزوهای سرگرم می سازم». اصل کلمه «تمنیه» از «منی» است که به معنای تقدیر و اندازه گیری است، ولی بسیاری از اوقات به معنای اندازه گیری های خیالی و آرزوهای موهوم به کار می رود.<sup>(۲۷۷)</sup>

آرزو برخلاف امید ناپسند است، زیرا آرزو بدون در نظر گرفتن واقعیات حتی به محالات نیز تعلق می گیرد؛ برای مثال آرزو می کند که به دوران جوانی اش برگردد و در امور دینی آرزو می کند بدون عمل رستگار گردد، بر خلاف امید که با یک سری مقدمات موجود عقلانی برای رسیدن به هدف تلاش می کند.

۶. کمین نشستن بر سر راه مستقیم و رهنی از چهار سو:

ابلیس لعین به خداوند متعال عرض کرد:

﴿قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لِأَفْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ \* ثُمَّ لَأَنزِلَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾<sup>(۲۷۸)</sup> گفت: اکنون که مرا گمراه ساختی من بر سر راه مستقیم تو در برابر آن ها کمین می کنم. سپس از پیش رو و از پشت سر و از طرف راست و از طرف چپ آن ها به سراغشان می روم و بیشتر آن ها را شکرگزار نخواهی یافت.

صراط مستقیم راهی است که رونده را با طی کمترین مسافت به مقصد می رساند و پایان آن سعادت جاوید است و آن راه عبارت است از: ﴿وَأَنْ اعْبُدُونِي﴾<sup>(۲۷۹)</sup> و این که مرا بپرستید که راه مستقیم این است». مراد شیطان که می گوید بر سر این راه می نشینم به این معناست در این راه کمین می کنم و عابران را تحت نظر می گیرم و آن قدر آنان را وسوسه می کنم تا از راه مستقیم منحرفشان کنم. سپس در تکمیل گفتار خود می گوید از جلو، از پشت

سر، از طرف راست و از طرف چپ به سراغ آنان می آیم، در نتیجه بیشتر آن ها را شکرگزار نخواهی یافت.

شکر در این گونه موارد در قرآن به معنای اطاعت است، به این صورت که ﴿لَئِنْ شَكَرْتُمْ﴾<sup>(۲۸۰)</sup> یعنی ﴿لَإِنْ أَطَعْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ و اگر آیه مورد بحث ما را هم به همین صورت معنا کنیم بسیار گویا می شود: خدایا من که از چهار طرف این ها را تحت وسوس خود قرار می دهم اکثرشان دست از اطاعت تو برمی دارند و به راهی که من می خواهم می آیند: ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾<sup>(۲۸۱)</sup>.

در مورد این که این جهات چهارگانه ای که شیطان سعی می کند از طریق آن ها نفوذ کند چیست، مفسران تفسیرهای مختلفی بیان کرده اند؛ ولی آنچه مسلم است تصریح کردن ابلیس به این نکته است که با تمام قوا در پی به دام انداختن انسان و اسیر کردن او می باشد.

بنابراین «آزادی اخلاقی و معنوی» جز با مخالفت با شیطان و شناخت راهکارهایی که خود برشمرده به دست نمی آید.

شایان ذکر است که آزادی اخلاقی و معنوی در افراد یکسان نیست، بلکه بستگی به میزان ایمان و تقوای آنان دارد، برخلاف آزادی تکوینی که امری بسیط است. آن آزادی که مورد انکار «جبری ها» واقع شد امری بسیط است و درجات و مراتب برای آن تصوّر نمی شود؛ اما آزادی اخلاقی و معنوی دارای مراتبی است که از بُعد ملکوتی و علوی نفس انسانی سرچشمه می گیرد و شدت و ضعف آن به مقدار تفوق و برتری بعد ملکوتی نفس بر بعد ملکی و حیوانی آن بستگی دارد. بنابراین هر کس به مقدار مقاومت در برابر غرایز از آزادی اخلاقی و معنوی بهره مند می شود، در حالی که از نظر آزادی فلسفی، اگر او را مجبور یا آزاد بدانیم همه یکسانند و دارای مراتب نیست. <sup>(۲۸۲)</sup>

## ب) اسارت در بند نفس

در صورت ایجاد نکردن فضایی سالم برای نفس به تدریج صفات ناپسندی رشد می‌کند که انسان را در دام خود گرفتار خواهد کرد. در اینجا به بعضی از اوصاف ناپسند می‌پردازیم:

### ۱. عَجَب:

کتاب‌های لغت در تعریف عجب می‌نویسند: «العُجْب انکار ما یرد علیک»<sup>(۲۸۳)</sup> و «هو أن يتكبر الإنسان في نفسه». <sup>(۲۸۴)</sup> مقصود از عجب این است که انسان خود را بالاتر از هر وضعی بداند. از نظر حکما، عجب عبارت است از بزرگ شمردن عمل صالح و کثیر شمردن آن و مسرور شدن و ابتهاج نمودن به آن و خود را از حد تقصیر خارج دانستن است (اشاره به معنای لغوی آن است).<sup>(۲۸۵)</sup>

با توجه به تعاریف عجب، روشن شد که یکی از صفاتی که روح انسان را بیمار و به خود مشغول می‌سازد و او را در محدوده‌ای غیر صحیح - که آن را به اسارت تعبیر کردیم - در می‌آورد صفتی است که آدمی خود را آنقدر بزرگ می‌شمارد که دور از هر گونه ضعف و اشتباه می‌بیند و به همین نسبت دیگران را در ذهن خود تحقیر می‌کند.

ماده «عُجْب» در قرآن با این لفظ نیامده است، ولی این مفهوم و معنا را می‌توان در قرآن مشاهده کرد:

﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا \* الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنََّّهُمْ مُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾؛ <sup>(۲۸۶)</sup> بگو آیا به شما خبر دهیم که زیانکارترین (مردم) در کارها چه کسانی هستند؟ آن‌ها که تلاش‌هایشان در زندگی دنیا گم (و نابود) شده با این حال می‌پندارند که کار نیک انجام می‌دهند.

مقصود آیه این است که گروهی عینک غیر واقع بینی به چشم زده و اعمال منفی خود را مثبت می بینند و در نتیجه روحیه عجب و خودبزرگ بینی در آن ها رشد می کند.

حضرت علی علیه السلام در مذمت عجب و خودپسندی مطالبی فرموده اند؛ از جمله:

﴿أَوْحَشَ الْوَحْشَةَ الْعُجْبُ﴾؛ <sup>(۲۸۷)</sup> وحشتناک ترین وحشت خودپسندی است» و ﴿وَلَا وَحْدَةً أَوْحَشُ مِنَ الْعُجْبِ﴾؛ <sup>(۲۸۸)</sup> هیچ تنهایی وحشت آورتر از خودپسندی نیست».

﴿سَيِّئَةٌ تَسُوكَ خَيْرٌ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ حَسَنَةٍ تُعْجِبُكَ﴾؛ <sup>(۲۸۹)</sup> آن بدی که تو را ناراحت کند بهتر است نزد خدا از خوبی که تو را به عجب وا دارد».

در روایتی که از حضرت رضا علیه السلام چنین نقل شده است:

﴿عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْعُجْبِ الَّذِي يَفْسِدُ الْعَمَلَ فَقَالَ: لِلْعُجْبِ دَرَجَاتٌ، مِنْهَا أَنْ يَزِينَ لِلْعَبْدِ سُوءٌ عَمَلِهِ حُسْنًا فَيَعْجِبُهُ وَيَحْسَبُ أَنَّهُ يَحْسِنُ صُنْعًا وَمِنْهَا أَنْ يُؤْمِنَ الْعَبْدُ بِرَبِّهِ فَيَمُنُّ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَلِلَّهِ عَلَيْهِ فِيهِ الْمَنُّ﴾؛ <sup>(۲۹۰)</sup> علی بن سويد می گوید از امام رضا علیه السلام راجع به خودبینی و عجبی که عمل را فاسد کند پرسیدم. فرمود: خودبینی چند درجه دارد؛ بعضی از آن درجات این است که کردار زشت بنده به نظرش خوب جلوه کند و از آن خوشش آید و گمان کند کار خوبی می کند و بعضی از درجاتش این است که بنده به پروردگارش ایمان آورد و بر خدای عزوجل منت گذارد در صورتی که خدا بر او منت دارد (که به ایمانش هدایت فرموده است).

با امعان نظر در این روایات، فلسفه مذمت آن روشن می شود که عجب انسان را از خود و اعمالش راضی می کند و گویا زنجیری در پای او وجود دارد که نمی گذارد به واقعیت وجودی خود توجه کند و با استغفار و توبه و کار خیر

خود را تکامل ببخشد. در حالی که حرکت انسان به سوی حق تعالی علامت رشد و آزادی معنوی است و او هر چه بیشتر عبادت یا عمل خیر انجام دهد بیشتر احساس کوچکی و نیاز می کند و به خدا پناه می برد.

نکته دیگر این که انسان اسیر شده به عجب، به سوی یک گناه بیرونی هم کشیده می شود و آن «تکبر» است؛ تکبر نتیجه عجب و خودپسندی است و از گناهان کبیره شمرده می شود.

فرق عجب با کبر آن است که متکبر خود را بالاتر از غیر بداند و مرتبه خود را بیشتر شمارد. در عجب پای گیری در میان نیست، بلکه معجب آن است که به خود ببالد و از خود شاد باشد، و خود را شخصی بداند و منعم را فراموش کند. (۲۹۱)

## ۲. حسد

یکی از بیماری های روحی که با آزادی معنوی انسان در تضاد است حسد می باشد. حسد به معنای «بدخواهی، رشک، زوال نعمت کسی را تمنا کردن» است. (۲۹۲) «حسد» حالتی نفسانی است که صاحب آن سلب کمال و نعمت متوهمی را از غیر آرزو کند، چه آن نعمت را خود دارا باشد یا نه، و چه بخواهد به خودش برسد یا نه، و آن غیر از غبطه است. (۲۹۳)

انسان حسود به جای این که در فکر تعالی و ترقی خود یا دیگران باشد، در پی تخریب دیگران به دنبال اضمحلال مادی و معنوی خویش است. در آیات و روایات این صفت مذموم مورد توجه قرار گرفته است؛ از جمله:

﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾؛ (۲۹۴) یا این که نسبت به مردم [=پیامبر و خاندانش بر آنچه خدا از فضلش به آنان بخشیده، حسد می ورزند].

در روایتی آمده است: ﴿قَالَ زَكَرِيَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: الْحَاسِدُ عَدُوٌّ لِنِعْمَتِي، مُتَسَخِّطٌ لِقَضَائِي غَيْرُ رَاضٍ لِقِسْمَتِي الَّتِي قَسَمْتُ بَيْنَ عِبَادِي﴾؛ <sup>(۲۹۵)</sup> حضرت زکریا علیه السلام می گوید: خدای تعالی فرمود: حسد کننده دشمن نعمت من است، دشمنی دارد با قضای من و راضی نیست برای قسمت من آنچنان قسمتی که بین بندگانم کردم.

حدیث فوق بر شدت گرفتاری حاسد از درون دلالت می کند که با خداوند متعال دشمنی می ورزد که چرا نعمت خود را به این بنده داده و از این قضا و تقدیر الهی غضبناک است.

انسان حسود ممکن است حتی حسادت خود را ظاهر نسازد، ولی این حالت زنجیری بر دست و پای روح انسانی است که او را از آزادی معنوی و تعالی روحی دور می سازد. انسان حسود برای اصلاح خود، به تعبیر کتب اخلاقی، از راه علم و عمل باید وارد شود: از راه علمی یعنی این که به این مطلب توجه کند که حسادت تنها به خود حسود آسیب روحی و ایمانی می زند و ضرر به محسود نخواهد زد؛ دوم از راه عمل وارد شود و آن این است که به ضد آن عمل کند یعنی تلاش کند که خیری از او به محسود برسد.

### ۳. حرص

حرص به معنای آز، طمع <sup>(۲۹۶)</sup>، ولع، زیاده جویی، سخت آزمند شدن، به کار بردن کوشش برای رسیدن به چیزی است. <sup>(۲۹۷)</sup>

مرحوم نراقی در معراج السعاده «حرص» را از نظر علمای اخلاق این گونه توضیح می دهد:

حرص صفتی است که آدمی را وامی دارد بر جمع نمودن زاید از آنچه به آن احتیاج دارد، و آن یکی از شعب حب دنیا و از مهلکات است... و ضد حرص،

قناعت است، و آن ملکه ای است که باعث می شود بر اکتفا کردن آدمی به قدر حاجت. (۲۹۸)

از معنای لغوی و اصطلاحی حرص به خوبی روشن می شود که حرص نوعی وابستگی شدید روحی به جمع آوری مال و گرفتار بودن حریص در این راه است. در قرآن آیات زیادی در این باره وجود دارد که یا مذمت می کند طمع آدمی را و یا در مورد آن هشدار می دهد:

﴿أَهْلِكُمُ التَّكَاثُرُ \* حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ﴾؛ (۲۹۹) افزون طلبی (و تفاخر) شما را به خود مشغول ساخته (و از خدا غافل نموده) است تا آنجا که به دیدار قبرها رفتید [و قبور مردگان خود را برشمردید و به آن افتخار کردی...]. «لهو در این آیه به معنای کار بیهوده ای است که انسان را از کار اصلی اش باز دارد. (۳۰۰) مقصود آیه این است که این روحیه فزون طلبی و حرص شما را به اسارت در می آورد و نمی گذارد به کار اصلی تان که همان رشد و آزادی معنوی است برسید.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾؛ (۳۰۱) ای کسانی که ایمان آورده اید اموال و فرزندان شما را از یاد خدا غافل نکنند و کسانی که چنین کنند زیانکارند. انسان در دنیا باید خود را از این قیود و اسارت های روحی از جمله حرص جدا سازد چون هرچه بگذرد و هرچه مال جمع آوری می کند احساس سیری نخواهد کرد.

رسول خدا ﷺ می فرماید:

﴿لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ ذَهَبٍ لَا يَبْتَغِي وَرَاءَهُمَا ثَالِثًا وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ وَيُتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ﴾؛ (۳۰۲) اگر برای پسر آدم دو وادی از طلا

باشد هر آینه طلب می کند از پشت این دو، سومی را؛ و درون پسر آدم را پر نمی کند مگر خاک و برمی گردد خدا بر کسی که برگشته و توبه کرده است. در باره علاج حرص، علمای اخلاق توصیه های زیادی کرده اند. ملا محسن فیض کاشانی در *مَحَبَّةُ الْبَيْضَاءِ تَمَسُّكَ* و توجه به پنج چیز را وسیله اصلاح انسان از حرص می داند:

- ۱- عمل، میانه روی در زندگی و مدارایی در انفاق؛
- ۲- وقتی وضعیت قابل قبولی دارد نباید اضطراب و نگرانی از آینده داشته باشد؛
- ۳- بشناسد آنچه را که در قناعت است که عبارت است از عزت بی نیازی و آنچه در طمع و حرص است که ذلت باشد؛
- ۴- دقت و فکر کند در نعمت داشتن یهود و نصارا و افراد رذل و کسانی که عقل ندارند سپس نگاه کند به احوال انبیا و اولیا و... که نوعاً وضع خوب مالی نداشتند (مقصود این است که می فهمد ملاک فضیلت مال زیاد نیست)؛
- ۵- توجه کند به خطرها و دلهره های زیادی که در جمع مال و نگهداری آن لازم است. <sup>(۳۰۳)</sup>

نکته شایان ذکر در باره فرق بین حرص و طمع است. مرحوم نراقی طمع را این گونه تعریف می کند: «طمع توقع داشتن در اموال مردم است و از فروع محبت دنیا و از رذایل مُهلکه است». <sup>(۳۰۴)</sup> پس طمع حرص است به اضافه این که نظر به مال مردم نیز دارد، اما حرص عبارت از ولع و زیاده جویی و جمع کردن ثروت است.

حضرت علی علیه السلام در این باره می فرماید:

﴿تَفَضَّلْ عَلَى مَنْ شِئْتَ فَأَنْتَ أَمِيرُهُ، وَاسْتَعْنِ عَمَّنْ شِئْتَ فَأَنْتَ نَظِيرُهُ، وَافْتَقِرْ إِلَى مَنْ شِئْتَ فَأَنْتَ أَسِيرُهُ﴾؛ <sup>(۳۰۵)</sup> بخشش کن بر هر کسی که می خواهی پس تو امیر



او هستی، و بی نیاز باش از هر کس که می خواهی پس تو مثل او هستی، و اظهار فقر به هر کس که می خواهی بکن پس تو اسیر او هستی.

۴. بخل:

بخل به معنای ضد کرم است. <sup>(۳۰۶)</sup> بخل امساک کردن است از آنچه باید بذل کرد و آن از صفات خبیثه و نتیجه حُبّ دنیا است. <sup>(۳۰۷)</sup>

بخل از صفاتی است که آزادی روح و انسانیت انسان را از آدمی سلب می کند و درگیری سختی برای روح در جلوگیری از انفاق ایجاد می کند. آیات متعددی در مذمت بخل و در ترغیب به انفاق و سخاوت که مایه رشد و تعالی انسانیت در آدمی است وجود دارد. ممکن است آیات انفاق کمتر از آیات نماز در قرآن نباشد.

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ <sup>(۳۰۸)</sup> کسانی که بخل می ورزند و آنچه را خدا از فضل خویش به آنان داده انفاق نمی کنند گمان نکنند این کار به سود آن هاست، بلکه برای آن ها شر است. به زودی در روز قیامت آنچه را نسبت به آن بخل می ورزند همانند طوقی به گردنشان می افکنند.

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام به روایت از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می فرماید:

﴿أَقْلُ النَّاسِ رَاحَةً الْبَخِيلِ أَبْجَلُ النَّاسِ مَنْ بَخَلَ بِمَا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾ <sup>(۳۰۹)</sup>

راحتی بخیل از همه مردم کمتر است و بخیل ترین مردم کسی است که بخل بورزد به آنچه خدا بر او واجب کرده است.

از این روایت استفاده می شود که شخص بخیل انسانی است که از آرامش بی بهره است و روحش زندانی است و از آزادی اخلاقی و معنوی برخوردار نیست، مگر این که خود را اصلاح کند.

از آیات قرآن کریم این معنا به خوبی استفاده می شود:

﴿وَمَنْ يَوْقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛<sup>(۳۱۰)</sup> کسانی که از بخل و حرص نفس خویش بازداشته شده اند رستگارانند». «شُحَّ» چنان که راغب در مفردات می گوید به معنای بخل توأم با حرص است که به صورت عادی درآید.<sup>(۳۱۱)</sup>

تفسیر نمونه ذیل آیه شریفه آورده است:

«یوق» از نظر ماده و قاعده گرچه به صورت فعل مجهول است، اما پیداست که فاعل آن در اینجا خداوند است، یعنی هر کس خداوند او را از این صفت مذموم نگاهداری کند رستگار است.<sup>(۳۱۲)</sup>

### آزادی و حیات انسانی

همان طور که گذشت، قوایی مانند شیطان و هوای نفس دائم در تلاش هستند که آدمی را اسیر و گروگان خود کنند. اما انسان در صورتی به حیات واقعی خود خواهد رسید که به این اسارت تن ندهد و برای رهایی از بیماری های روحی به مقابله با شیطان و نفس خود پردازد، در این صورت انسان برای آزادی تن خود نیز حاضر به سرمایه گذاری است.

دین اسلام برای انسان هم حق حیات و زندگی قائل است و هم حق آزادی؛ ولی آزادی را مقدمه حیات برین انسان می داند. همه آزادی های انسان برای دستیابی به حیات مادی و معنوی شایسته است و به همین دلیل وی نیازمند آزادی است و برای رسیدن به آزادی باید خود را از بند هوس ها برهاند. همه انسان ها در گرو رفتار خود می باشند و تنها کسانی از قید این گروگان گیری آزادند که در صف «اصحاب یمین» و پاک کرداران با ایمان قرار گیرند: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ \* إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ﴾.<sup>(۳۱۳)</sup> اکنون باید دید اصحاب یمین چگونه خود را از این وامداری رهانده اند. پاسخ این سؤال را می توان در سخن پیامبر گرامی اسلام ﷺ در آخرین جمعه ماه شعبان یافت که خطاب به مردم

فرمود: ﴿إِنَّ أَنْفُسَكُمْ مَرْهُونَةٌ بِأَعْمَالِكُمْ فَفُكُّوْهَا بِاسْتِغْفَارِكُمْ﴾؛ (۳۱۴) ای انسان (ها) جان های شما در بند اعمالتان است پس جان های خود را به وسیله استغفار از بند گناهان گذشته آزاد سازید». از این رو آزادی حقیقی انسان در این است که با استغفار خود را از بند گناهان گذشته آزاد سازد و با ایمان و عمل صالح در زمره اصحاب یمین درآید. این آزادی معنوی است که می تواند مقدمه حیات اصیل انسانی باشد که «فَكُّ رَقَبَةٍ» (۳۱۵) و آزاد سازی حقیقی انسان همین است. اسلام برای انسان ها بیان نموده که دارای دو حق حیات و آزادی اند، ولی این نکته را نیز فهمانده است که حیات روح مهم تر از حیات جسم و تن است و آزادی معنوی و درونی برتر از آزادی بیرونی و اجتماعی است، زیرا سبب و منشأ آن است. روح انسان وقتی زنده است که از بردگی شهوت و غضب برهد و عبد پرستشگر هوایش نباشد. فردی که خود را تسلیم خواسته هایش نموده قرآن درباره اش می فرماید: «وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا؛ به راستی نومید شد هر کسی که آن را فرومایه داشت». (۳۱۶)

قرآن مأموریت خود را درباره این افراد چنین بیان می کند: ﴿...إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ \* لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾؛ (۳۱۷) این [کتاب آسمانی فقط ذکر و قرآن مبین است: تا افرادی که زنده اند بیم دهد و وعده عذاب بر کافران حتمی و مسلم گردد.

## فصل دوم: رابطه آزادی با امر به معروف و نهی از منکر

### مقدمه

مکتب اسلام برای صیانت از احکام و نظام خود ضمانت هایی را ارائه کرده است. این ضمانت ها از نظر قرآن عبارتند از:

۱. نیروی بازدارنده درونی به نام «تقوا». تلاش اساسی قرآن برای اصلاح افراد و جوامع انسانی عمدتاً معطوف به تقویت بنیه معنوی و درونی افراد است که به عنوان «عامل تقوا» از آن یاد می کنیم.

﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾؛<sup>(۳۱۸)</sup> پرهیزکاران هنگامی که گرفتار وسوسه های شیطان شوند، به یاد او (خدا و پاداش و کیفر) می افتند و (در پرتو یاد او، حق را می بینند) و ناگهان بینا می گردند.

۲. قدرت حکومت عادل در جامعه اسلامی. حکومت اسلامی در راستای مسئولیت فرهنگی و تربیتی اش در قبال مردم، وظیفه خود می داند که با یک سازمان و تشکّل ویژه ای به اصلاح جامعه بپردازد.

﴿وَلَتَكُنَّ مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛<sup>(۳۱۹)</sup> باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آن ها همان رستگارانند.

۳. نیروی اجتماع اسلام همه آحاد جامعه دینی را در صیانت از اجرای احکام دین مسئول می داند و این معنا از آیات بسیاری از قرآن کریم استفاده می شود:

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ\* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾؛<sup>(۳۲۰)</sup> ... که انسان ها همه در زیانند مگر کسانی که ایمان آورده

و اعمال صالح انجام داده اند و یکدیگر را به حق سفارش کرده و یکدیگر را به شکیبایی و استقامت توصیه نموده اند.

### زندگی سالم در سایه امر به معروف و نهی از منکر

با توجه به این که انسان «مدنی بالطبع» است و نیز رفع حوائج او و دوام زندگی اش به تعامل و زندگی مشترک با سایر انسان ها وابسته است، باید این واقعیت را بپذیرد که لازم است به گونه ای عمل کند که دیگران بتوانند او را تحمل کنند و این در صورت گردن نهادن به قوانین و مقررات آن اجتماع محقق می شود. در جامعه دینی علاوه بر وجود زمینه های تکوینی و طبیعی این موضوع، مسئولیت دینی نیز اضافه می شود و بر اساس این مسئولیت، احاد جامعه باید خود پاسدار ضوابط باشند. بهترین جامعه برای زندگی آن است که مردم در آن محیط خود نگهبان مقررات بوده و یا به عبارت دیگر «مسئولیت مشترک» را در عمل بپذیرند. این انجام وظیفه نه تنها با آزادی منافات ندارد، بلکه دفاع از آزادی و دفاع از حقوق اجتماعی خواهد بود.

امام باقر علیه السلام می فرماید: ﴿... فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ، بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَتَحِلُّ الْمَكَاسِبُ﴾؛ یعنی واجب بزرگی است امر به معروف و نهی از منکر، به وسیله آن واجبات اقامه شود و مذاهب ایمن گردند و روش صحیح در مسائل اقتصادی جایگزین حرام خواری ها می گردند.

پس فلسفه تأکید اسلام بر امر به معروف و نهی از منکر در جامعه این است که زمینه ساز یک زندگی انسانی می باشد و حقوق اجتماعی انسان ها از جمله آزادی افراد را حراست می کند و جلوی هرج و مرج را می گیرد.

رابطه امر به معروف و نهی از منکر با آزادی

در این خصوص، بهترین بیان را قرآن دارد؛ آن جا که حضرت شعیب علیه السلام به قومش می گوید امر و نهی من به جهت مخالفت با شما نیست، بلکه مقصودم «اصلاح جامعه» شماست.

﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنَّ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾؛ <sup>(۳۲۱)</sup> من هرگز نمی خواهم چیزی که شما را از آن باز می دارم خودم مرتکب شوم من جز اصلاح - تا آن جا که توانایی دارم - نمی خواهم و توفیق من جز به خدا نیست. بر او توکل کردم و به سوی او باز می گردم.

علامه طباطبایی رحمته الله در ذیل این آیه می نویسد:

اگر حکومت امر و نهی می کند و امر و نهی صادر می کند، معنایش برده گرفتن مردم نیست و همچنین یک فرد از مجتمع اگر ببیند که اعمال برادران اجتماعی اش به حال مجتمع ضرر دارد، و او وادار شود که آن افراد را نصیحت و موعظه کند به راه رشد، و ارشادشان نموده به عملی که بر آنان واجب است و از عمل بد نهی شان کند که باید از آن اجتناب کنند. به این فرد نمی گویند که تو به افراد مجتمع تحکم کرده ای و حریت آنان را سلب نموده ای، برای این که افراد مجتمع در قبال مصالح عالیه و احکام لازم الاجرا آزادی ندارند تا کسی آن را سلب کند و در حقیقت امر و نهی که این فرد دلسوز می کند امر و نهی واقعی نیست، بلکه امر و نهی مصالح مذکور است. <sup>(۳۲۲)</sup>

در کلمات امام حسین علیه السلام با همین الفاظ و یا مفهوم آن ها بارها درباره امر به معروف و نهی از منکر سخن به میان آمده است. <sup>(۳۲۳)</sup>

نشانی و علامت صداقت در بیان این فریضه این است که خود آن فرد دلسوز آنچه به مردم می گوید خود انجام دهد و از آنچه نهی می کند، اجتناب کند.

شرایط دیگری که بر امر و ناهی در آیات و روایات آمده مبین این است که او در مقام سلب آزادی و تحکم بر مردم نیست، بلکه به دنبال اصلاح جامعه و سازندگی است؛ لذا برای امر و ناهی شرایطی تعیین شده که بعضی از آن‌ها عبارتند از:

۱. عامل بودن امر و ناهی:

﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾؛ <sup>(۳۲۴)</sup> چرا می‌گویید آنچه را عمل نمی‌کنید».

۲. نرمی و مدارا:

﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى﴾ <sup>(۳۲۵)</sup> اما به نرمی با او سخن بگویند

شاید متذکر شود و یا (از خدا) بترسد».

از دو شرطی که از دو آیه فوق استفاده می‌شود این است که بحث آزادی و ایجاد خفقان در میان مردم نیست، بلکه چیزی جز خیرخواهی برای آحاد جامعه و حراست از سلامتی، امنیت و آزادی نیست.

### مسئولیت مشترک

می‌توان جامعه را به کشتی مسافری بزرگی تشبیه کرد که بر روی امواج اقیانوس به سوی هدفی پیش می‌رود. بر مسافران واجب است تا در حفظ کشتی برای غرق نشدن، همکاری کنند و کسی که ایجاد فساد می‌کند، مثل کسی که آن کشتی را سوراخ کند، مردم باید به عنوان نهی از فساد جلوی او را بگیرند. اگر بگویید من اتاق و محل استراحت خودم را سوراخ می‌کنم، به او گفته خواهد شد آب وقتی وارد اتاق تو شد، از اتاق به راهرو و از راهرو به همه کشتی سرایت می‌کند و در نتیجه همه با هم غرق خواهند شد. پس این ممانعت منافات با آزادی این مسافر ندارد، یا آن حدیث بسیار جالب که فرمود:

﴿الْمُسْلِمِ مِنَ الْمُسْلِمِ كَالْيَدَيْنِ تَغْسِلُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ مسلمان نسبت به مسلمان دیگر مثل دو دست می مانند که می شوید یکی از آن دیگری را». ایجاد این فرهنگ که هر فردی خود را در برابر آحاد دیگر جامعه مساوی بداند و بدون یک ذره برتری جویی، مثل یک دست که در برابر دست دیگر، در نظافت و سلامت هم همکار هستند تلاش کند، در این مورد هیچ گونه استبداد و زورگویی و سلب آزادی وجود ندارد؛ قرآن هم فرموده است: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾؛ <sup>(۳۲۶)</sup> از فتنه ای پرهیزید که [چون بیاید] تنها به ستمکاران شما نمی رسد».

مقصود همان فسادها و گناہانی است که جامعه را به گمراهی می کشاند و دود آن به چشم همه می رود؛ پس همان طور که گفته شد، «امر به معروف و نهی از منکر» خیرخواهی است نه تحکم، و بهترین گواه قرآن شریف است که فرموده است:

﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾؛ <sup>(۳۲۷)</sup> باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند و آن ها همان رستگارانند.

#### شرایط امر به معروف و نهی از منکر

توجه به دو توصیه قرآن در مورد چگونگی امر به معروف و نهی از منکر کردن (عامل بودن امر و ناهی و با نرمش و آرامی) و شرایطی که فقها برای آن ذکر کرده اند نشان دهنده این است این فریضه دقیقاً در راستای حفظ قانون و سلامت جامعه است.

علامه حلی و شهید دوم و غیر آنان نیز فرموده اند: شرایط امر به معروف و نهی از منکر، چهار چیز است:



۱ - آمر به معروف و ناهی از منکر به معروف (نیکی) و منکر (بدی) از دیدگاه شرع مقدس آگاهی داشته باشد؛

۲ - احتمال بدهد که امر و نهی او تأثیر دارد؛

۳ - بداند که گنهکار بنای تکرار گناه را دارد (به این که از عمل خود پشیمان نشده است)؛

۴ - بداند که در امر و نهی، مفسده و ضرر جانی و مالی و عرضی بر خود یا بر مؤمنان وجود ندارد. (البته در این مورد آنچه اهمیتش بیشتر است ملاحظه می شود).<sup>(۳۲۸)</sup>

دقت در این شرایط و آیات و روایات مبین آن است که اسلام بر اساس وظیفه فرهنگی و تربیتی که برای همه در جامعه قائل است و انسان را عضوی از اعضا و تأثیرگذار در محیط زندگی خود می داند با این موضوع با جدیت زیاد برخورد می کند.

#### دلیل عقلی امر به معروف و نهی از منکر در فقه

انسان با رفتار شخصی و عمومی خود، در اختیار خدای متعال است و خدا حق دارد او را امر و نهی کند، یا جامعه را مکلف به امر و نهی او کند؛ در نتیجه رفتار شخصی فرد مانند رفتار عمومی او بر جامعه تأثیر می گذارد.<sup>(۳۲۹)</sup> با توجه به همین تأثیرگذاری هر فرد در محیط است که فقها در کنار دلیل نقلی (آیات و روایات)، دلیل عقلی قاطعی را بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر ارائه کرده اند:

﴿وَهَذَا الْحُكْمُ الْعَقْلِيُّ لَا يَخْتَصُّ بِاللَّهِ بَلْ هُوَ جَارٍ وَسَارٍ فِي كُلِّ مَنْ لَهُ دَخْلٌ فِي ذَلِكَ فَإِنَّ تَقْرِيْبَ الْمَجْتَمَعِ الْإِنْسَانِيِّ نَحْوَ الْغُرْضِ مِنَ الْخَلْقَةِ وَهُوَ الْكَمَالُ وَالسَّعَادَةُ مِنَ وَظَائِفِ كُلِّ حَكِيمٍ﴾<sup>(۳۳۰)</sup> این حکم عقلی به خدا اختصاص ندارد، بلکه این حکم در مورد هر کسی که در اجتماع تأثیرگذار است جاری است، پس همانا همراه

بودن اجتماع انسانی به سوی غرضی که برای آن خلق شده اند که عبارت است از کمال و سعادت، از وظایف هر انسان آگاه و بصیر است.

پس هر انسانی به حکم عقل نیز باید در سنگر دفاع از سلامت جامعه به دیده بانی دائم مشغول باشد و در موارد لزوم امر و نهی کند و مخاطبی هم که امر، نهی یا نصیحتی به او بشود و بداند که از سر صدق است، نه تنها آن را مانع آزادی خود نمی داند، بلکه سپاس گزار آن نیز خواهد بود. لذا حضرت علی علیه السلام فرموده است: ﴿مَرَارَةُ النَّصِيحِ أَنْفَعُ مِنْ حَلَاوَةِ الْغَيْشِ﴾؛ <sup>(۳۳۱)</sup> تلخی نصیحت سودمندتر از شیرینی دورویی و خیانت است.»

## فصل سوم: آزادی اندیشه

### مقدمه

ابتدا برای تبیین مسئله لازم است در باره عنوان «آزادی فکری» نکاتی یادآور شویم:

۱. نبود مانع دینی برای تفکر: در اسلام آزادی فکری وجود دارد و شارع مقدس محدودیتی بر تفکر قائل نشده است، بلکه در آیات و روایات سفارش فراوانی برای تفکر دارد. البته فقط در یک مورد توصیه به عدم تفکر شده و آن تفکر در «ذات خدا» است که آن هم امری ارشادی است، زیرا انسان محدود نمی تواند پی به ذات نامحدود الهی ببرد.

۲. زمینه سازی دین برای توسعه و تعمیق تفکر: دین در جهت توسعه «آزادی فکری» هم مردم را به راه صحیح هدایت می کند و هم موانع فکری مثل اعتقاد به خرافات و موهومات و همه قیود ذهن خلاق را به او معرفی می کند:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾؛ <sup>(۳۳۲)</sup> از آنچه آگاهی نداری پیروی مکن.

﴿وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾؛ <sup>(۳۳۳)</sup> اگر از بیشتر آنان که روی زمین هستند اطاعت کنی تو را از راه خدا گمراه می کنند (زیرا) آنان از گمان پیروی می کنند و تخمین و حدس می زنند.

استاد شهید مطهری در این زمینه می گوید:

این دلبستگی هاست که در انسان تعصب و جمود و سکون به وجود می آورد و عقیده ای برای انسان درست می کند که جلوی فکر و آزادی تفکر انسان را می گیرد. بت پرستی ها، گاوپرستی ها و... این گونه است. آیا می توان باور کرد که یک بشر با فکر و عقل آزاد خودش به اینجا برسد که بت را پرستش کند؛

این ها ریشه هایی غیر از عقل و فکر دارد، مثلاً افرادی در ابتدا پیدا می شوند سودجو و استثمارگر که می خواهند افراد دیگر را به زنجیر بکشند، یک فکر غلطی رایج می کنند و مردمی اغفال می شوند. اول هم خیلی به آن دلبستگی ندارند ولی چند سال می گذرد فرزندان این ها به دنیا می آیند، زمان می گذرد کم کم جزء غرور و افتخار ملی می شود. (۳۳۴)

۳. توصیه به تفکر در آیات و روایات: در آیات و روایات اسلامی سفارش های فراوان و اجر زیادی برای تفکر قائل شده است. به علاوه اسلام تفسیر خاصی از قرآن را بر مسلمانان تحمیل نکرده است، بلکه از مردم خواسته در فهم قرآن عقل خود را به کار اندازند و در آیات آن تدبر ورزند؛ از جمله:

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾؛ (۳۳۵) آیا آنان در قرآن تدبر نمی کنند یا بر دل هاشان قفل نهاده شده است.

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾؛ (۳۳۶) این کتابی است پربرکت که بر تو نازل کردیم تا در آیات آن تدبر کنند و خردمندان متذکر شوند.

البته اگر فهم آیه ای از قرآن بر انسان مشکل شد یا معانی آیات برای او تشابه یافت باید به راسخان در علم مراجعه کند: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ (۳۳۷) اگر نمی دانید از آگاهان پرسید.

در هر صورت تلاش برای فهم صحیح و دقیق از مسائل اسلام ذاتاً ثواب دارد؛ حال بنا بر حدیث شریف، اگر مجتهد به نتیجه حق برسد دو ثواب دارد و اگر نرسد یک ثواب. پس همین جدیت را برای رسیدن به نظریه صحیح پسندیده است و دستوری نداریم که شما اکتفا کنید بر نظریه دانشمندان که در قبل بیان کرده اند. (۳۳۸)

۴. مبارزه با بی اطلاع نگه داشتن مردم: اسلام افراد جامعه را موظف می کند از امور کشور و سرنوشت خود آگاهی پیدا کنند و دولت را موظف می کند که مردم را در جریان امور قرار دهند. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «کسی که با آرای گوناگون روبه رو شود موارد خطای آن ها را از درست باز خواهد شناخت». (۳۳۹)

۵. مبارزه با سانسور افکار و احترام به تفکر آزاد: قرآن در این مورد می فرماید:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾؛ (۳۴۰) پس بندگان مرا بشارت ده، همان کسانی که سخنان را می شنوند و از نیکوترین آن ها پیروی می کنند.

در اینجا نکته شایان ذکر این که بین آزادی اندیشه و آزادی عقیده تفاوت وجود دارد؛ در عقیده تعلق خاطر و وابستگی هست، در حالی که این تعلق خاطر در آزادی اندیشه وجود ندارد.

۶. مبارزه با غرایز و امیال: اگر انسان اسیر غرایز و هواهای نفسانی قرار بگیرد پرده ای ضخیم اندیشه او را می پوشاند و قدرت اندیشیدن در مسائل اساسی را که موجب رشد و تکامل است پیدا نمی کند:

﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَدْرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾؛ (۳۴۱) و ما دل ها و چشم های آنان را واژگون می سازیم (آری آن ها ایمان نمی آورند)، همان گونه که در آغاز به آن ایمان نیاوردند و آنان را در حال طغیان و سرکشی به خود وامی گذاریم تا سرگردان شوند.

## موانع آزادی فکر

آزادی فکر با همه جذابیت اش، گاهی از عواملی متأثر است که حتی خود شخص نیز از آن غافل است؛ برای مثال فرد وابسته به یک حزب یا جریان سیاسی، همه مسائل را در آن جهت تحلیل می کند و مخالفانش را به طور کامل محکوم می کند. همچنین است در مسائل اعتقادی. چنین عواملی خود به مانع آزادی فکر تبدیل می شوند.

اسلام موانعی را سد راه آزادی فکری بر می شمارد که در اینجا به چهار مورد اشاره می کنیم:

۱. پیروی بدون دلیل: در اسلام صرف ایمان و تعبد کافی نیست، هر عقیده و عمل تا مستند به منطق صحیح و برهان روشن نباشد، مورد قبول و شایسته احترام نخواهد بود:

﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(۳۴۲)</sup> آن ها گفتند: هیچ کس جز یهود یا نصارا هرگز داخل بهشت نخواهند شد. این آرزوی آن هاست. بگو اگر راست می گوئید دلیل خود را (بر این موضوع) بیاورید.

۲. اکثریت گمراه: اسلام اجازه تقلید و پیروی از اکثریت، تنها به دلیل اکثر بودن نمی دهد، به لحاظ این که چه بسا ممکن است اکثریت مردم نیز بر اثر عدم دقت و توجه کافی مرتکب خطا و اشتباه شده باشند. قرآن فرموده است:

هرگاه از اکثریت مردم نابخرد، پیروی کنی، تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد، چون آنان جز از گمان و حدس پیروی نمی کنند.<sup>(۳۴۳)</sup>

۳. رهبران آلوده: گروهی از رهبران برای رسیدن به مقاصد شوم سعی در گمراه کردن مردم دارند:

﴿إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرََّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَّبَ لَكُمْ يُفْعَلُونَ﴾؛<sup>(۳۴۴)</sup>

پادشاهان هنگامی که وارد منطقه آبادی شوند آن را به فساد و تباهی می کشند و عزیزان آنجا را ذلیل می کنند، کار آنان همین گونه است.

۴. طغیان غرایز: اسلام خواهان نابودی غرایز انسان نیست، بلکه دستور کنترل و تعدیل آن ها را می دهد. در صورت از بین بردن غرایز، انسان بودن آدمی خدشه دار می شود و از طرفی آزاد گذاردن آن ها، موجب نابودی اخلاق، هدف و انسانیت می گردد.<sup>(۳۴۵)</sup> غرایز همانند باران است؛ باران رحمت الهی و ضروری است، اما اگر در پهن دشت بزرگی ببارد سیل راه می افتد و باعث ویرانی می شود، ولی اگر در مسیر آن سدی ساخته شود و این آب زیاد را کنترل کند فایده هایی چون آبیاری زمین ها، تأمین آب آشامیدنی مردم، تقویت آب های زیرزمینی، تولید برق، و جلوگیری از تخریب سیلاب خواهد داشت. غرایز انسان نیز این گونه هستند، اگر کنترل شوند، قدرت فکر و تعقل انسان می تواند در مسیر انسانیت خودش رشد کند و الا آدمی را اسیر شیطان و شهوت می سازد. حضرت علی علیه السلام این نوع بردگی را بدتر از بردگی غلامان می داند: ﴿عَبْدُ الشَّهْوَةِ أَشَدُّ مِنْ عَبْدِ الرَّقِيقِ﴾؛<sup>(۳۴۶)</sup> بندگی شهوت بدتر است از برده بندگی بودن، زیرا غلامان تنها جسمشان در اسارت است، ولی مجرمان فکر، عقل و عقایدشان در قید و بند است. ﴿... فَاَمَّا اِتِّبَاعُ الْهَوَى فَيَصُدُّ عَنِ الْحَقِّ﴾؛<sup>(۳۴۷)</sup> پیروی امیال نفسانی مسیر حق را به روی انسان می بندد».

### فرق بین آزادی فکری و آزادی عقیده

در جهان امروز با همه پیشرفت های رسانه ای و گسترش ارتباطات و توسعه علم، بشر دچار مغالطه ای بزرگ شده و مؤسسه های بزرگ علمی و فرهنگی دنیا مثل یونسکو نیز به بهانه آزادی عقیده این مغالطه را تأیید می کنند؛ در حالی

که باید به تدریج بین آزادی تفکر و آزادی عقیده فرق بگذارند تا عقاید خرافی و زشت همچنان در دنیا محترم شمرده نشود و هم سنگ اعتقادات و بینش های مترقی و الهی به حساب نیاید. نکته ای که قرآن بر آن تأکید دارد تفکر عاقلانه و صحیح است:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾؛

(۳۴۸) همانا در خلقت آسمان ها و زمین و رفت و آمد شب و روز هر آینه نشانه هایی است برای صاحبان خرد.

استاد شهید مطهری در این باره می گوید:

از یک طرف می گویند فکر و عقل بشر باید آزاد باشد، از طرف دیگری می گویند عقیده هم باید آزاد باشد، بت پرست و گاوپرست هم باید عقیده اش آزاد باشد و حال آن که این گونه عقاید ضد آزادی فکر است، همین عقاید است که دست و پای فکر را می بندد. اعلامیه حقوق بشر همین اشتباه را کرده است؛ اساس فکر را این قرار داده است که حیثیت انسانی محترم است، بشر از آن جهت که بشر است محترم است (ما هم قبول داریم)، پس هر چه برای خودش انتخاب کرد محترم است، عجباً! ممکن است بشر برای خودش زنجیر انتخاب کند و به دست و پای خودش ببندد. لازمه محترم بودن بشر آن است که او را هدایت کنیم یا این که آن زنجیر را محترم بشماریم. این محترم شمردن زنجیر بی احترامی به استعداد انسان و حیثیت انسانی اوست که فکر کردن باشد. (۳۴۹)

بنابراین آزادی فکری و نه آزادی عقیده صحیح است. هر زمان که پذیرش موهوماتی تحت نام آزادی عقیده در ذهن تثبیت شود دریچه درک آدمی بر روی حقایق رفیع و ارزشمند در پهنه هستی بسته خواهد شد. قرآن یکی از اهداف مهم انبیا را برداشتن همین موانع فکری معرفی کرده است: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ



وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴿٣٥٠﴾ و بارهای سنگین، و زنجیرهایی که بر آن‌ها بود (از دوش و گردنشان) برمی‌دارد».

## فصل چهارم: آزادی عقیده در اسلام

مقدمه

مکتب اسلام از سه بخش تشکیل شده است:

۱. اعتقادات: اصولی که یک مسلمان باید به آن‌ها عقیده داشته باشد. عقیده از عقد به معنای گره است، یعنی روح و جان او به این اصول و باورها گره خورده باشد؛

۲. احکام عملی اسلام (شریعت): یک مسلمان علاوه بر پیوند قلبی به اصول اعتقادی اسلام، باید به یک سری دستورهای نیز عمل کند؛

۳. اخلاق: این بخش مربوط به تربیت روح مسلمان است، یعنی بعد از پذیرش اصول دین و عمل به احکام شرعی اسلام، باید روح خود را تحت تربیت دستورهای اخلاقی دین قرار دهد. شایان ذکر است که اعتقادات مهم ترین بخش به شمار می رود و نقش فوق العاده ای در تدین یک مسلمان می تواند داشته باشد.

از مسلمانات شیعه، وجوب کسب یقین در اصول عقاید و جایز نبودن تقلید در آن‌هاست و این مطلب را در ابتدای رساله‌های عملیه مراجع تقلید می توان مشاهده کرد. تفکر مربوط به مسیری است که ما طی می کنیم و بعد از طی آن مسیر به نتیجه ای می رسیم و ذهنیت در ذهن ما تثبیت خواهد شد که به آن عقیده گفته می شود و آن زمان است که عقد و پیوندی در وجود ما گره می خورد.

«آزادی عقیده» به معنای «عدم اکراه»

با پذیرش اصول اعتقادی مکتبی مثل اسلام، دیگر آزادی عقیده در این حال و وضعیت معنا ندارد؛ از این رو باید در آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(۳۵۱)</sup> اکراهی و

اجباری در دین نیست» دقت کنیم. آزادی عقیده به معنای «عدم اکراه» است، یعنی عقیده قابل تحمیل نیست و دین در پی آن است که زمینه دین باوری را فراهم کند و موانع سد راه پذیرش آن را با روشن گری بردارد؛ پس تعبیر به «آزادی عقیده» امری مسامحی است. استدلال به آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» در مورد آزادی عقیده در اسلام از روی عدم شناخت است، زیرا توحید اساس تمام قوانین و احکام اسلامی است و با این حال چطور ممکن است اسلام آزادی در عقیده را تشریح کرده باشد؟ اگر آیه بالا چنین دیدگاهی را مجاز کند آیا تناقض صریح نخواهد بود؟ قطعاً تناقض است. این مسئله مانند این است که در مجالس قانون گذاری قوانینی به تصویب برسد و در آخر آن، قانونی را هم اضافه کنند که مردم در عمل به این قوانین آزادند.

علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

عقیده عبارت است از درک تصدیقی، اگر در ذهن انسان پیدا شود، این حاصل شدنش عمل اختیاری انسان نیست، تا بشود فلان شخص را از فلان عقیده منع و یا در آن عقیده آزاد گذاشت. آنچه در مورد عقاید می شود تحت تکلیف درآید لوازم عمل به عقاید است نه خود عقاید، و معلوم است که وقتی لوازم عمل نامبرده، با مواد قانون دایر در اجتماع مخالفت داشت و یا با اصلی که قانون متکی در آن است ناسازگاری داشت، حتماً قانون از آن جلوگیری خواهد کرد؛ پس آیه شریفه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، تنها در این مقام است که بفهماند اعتقاد اکراه بردار نیست و لذا حریت تنها در این سه اصل اعتقادی است و نمی تواند در غیر آن باشد، زیرا آزادی در غیر این اصول یعنی ویران کردن اصل

دین. (۳۵۲)

## آزادی، محور عقیده

در صورتی عقد و گره صدق می کند که قبل از آن مفهوم رها و آزاد وجود داشته باشد و اتصالی که بین آن دو برقرار می کنیم عقد محقق می شود، مثل پیوند بین دو زوج، و اگر این مطلب اول واقع نشود مفهوم «عقد و اعتقاد» وجود خارجی پیدا نمی کند.

ذات اقدس اله دل انسان را به گونه ای آفریده است که تنها به برهان، سر می سپارد و لذا می فرماید: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾؛ <sup>(۳۵۳)</sup> همانا گمان، بی نیاز نمی کند از حق چیزی را». این آیه بیانگر این حکم ارشادی است که سخن مضمون نگوئید، زیرا اثری در دل دیگران ندارد. اگر مقدمات یک عقیده برای انسان روشن نشده باشد نه کسی می تواند آن عقیده را بر ما تحمیل کند و نه خود می توانیم بر خویش تحمیل کنیم. عقیده با «عقد» و «گره خوردن» ارتباط دارد و خود عقد، با تصدیق علمی و یقینی مرتبط است. در اعتقاد، دو عقد و گره لازم است: یکی میان موضوع و محمول - که به همین جهت «قضیه» را «عقد» می نامند - دیگری میان محصول قضیه و نفس انسان که این عقد دوم را اعتقاد می نامند. البته می شود انسان با تصوراتی خیالی زندگی کند، بدون آن که آن ها را از طریق دلیل و برهان به دست آورده باشد. خدای سبحان درباره اندیشه و عقیده، آزادی را محور قرار داده و اکراه در دین را جایز نمی داند و وظیفه انبیا را عرضه و ابلاغ دین می داند: ﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾؛ <sup>(۳۵۴)</sup> و بر عهده ما چیزی جز ابلاغ آشکار نیست»، و به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می فرماید: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ \* إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾؛ <sup>(۳۵۵)</sup> گویا تو قالب تهی می کنی بر این اندوه که چرا اینان ایمان نمی آورند، اگر ما بخواهیم، چیزی را از آسمان نازل کنیم تا

ایشان برای آن خاضع و فروتن شوند». پس خدای سبحان، ایمان اجباری را سعادت نمی داند و برای آن، اثری در کمال انسان قائل نیست. (۳۵۶)

اگرچه اراده تشریحی خداوند به این است که آدمی همراه حق و ثواب باشد، ولی ایمان تحمیلی را نمی پسندد. در صورتی این پذیرش استوار خواهد بود که ریشه در اعماق جان آدمی داشته باشد و از روی علم و آگاهی باشد.

اگر خداوند می خواست انسان را در دنیا به داشتن ایمان مجبور کند او را به هیأت ملایکه خلق می فرمود و اراده و اختیار را از او می ستاند، ولی حکمت الهی اقتضای آن را دارد که انسان آزاد و مختار باشد، عقلش را به کار بندد و اراده اش را به کار زند و راهش را خودش برگزیند نقش انبیا نیز در یادآوری و راهنمایی است و نمی توانند از اجبار استفاده کنند. (۳۵۷)

قرآن کریم در موارد متعدد، وظیفه پیامبر ﷺ را تنها تذکر و یادآوری ذکر کرده و در بعضی موارد تصریح نموده که الزام و اجباری نباید در بین باشد، از جمله:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾؛ (۳۵۸) پس تذکر ده که تو فقط

تذکر دهنده ای، تو سلطه گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی.

﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَيْدٍ﴾؛ (۳۵۹) و تو مجبور به

اجبار آن ها (به ایمان) نیستی، پس به وسیله قرآن کسانی که از عذاب من می ترسند متذکر ساز. وظیفه تو همین است.

﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾؛ (۳۶۰) آیا تو می خواهی مردم را

مجبور سازی که ایمان بیاورند (ایمان اجباری چه سودی دارد؟).

نکته: اسلام آزادی عقیده را به رسمیت شناخته است؛ یعنی هیچ کس در

اسلام به جرم عقیده ای که دارد در این دنیا مجازات نمی شود؛ اما قبول آزادی

عقیده در اسلام به معنای یکسان بودن عقاید نیست. این نکته را از آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ می توان استفاده کرد. «رشد» و «غی» با یکدیگر تفاوت دارند و ما در مقابل انتخاب ها و عقاید خود مسئولیم، زیرا آزادیم؛ آزادی هم ملازم با مسئولیت است.

حق و باطل و صحیح و خطا وجود دارد، مسئولیت وجود دارد، یعنی حقیقت و خطا از یک سو و آزادی از سوی دیگر و مسئولیت از سوی دیگر، این ها سه ضلع یک مثلث اند. اگر انسان با استفاده از آزادی خود، عقیده باطل را انتخاب کند باید در پیشگاه خداوند پاسخگوی این انتخاب باشد و این امر در آخرت خواهد بود؛ اما در این دنیا تعامل اسلام با سایر ادیان و عقاید و صاحبان مکتب ها و عقاید گوناگون غیراسلامی و باطل مبتنی بر اصل آزادی و حق بهره مندی و پای بندی به عقیده هایی است که حق تشخیص داده اند و در مسیر شناخت و جست و جو و انتخاب خود به آن رسیده اند. <sup>(۳۶۱)</sup>

### رابطه آزادی عقیده و آزادی بیان

«عقیده» شامل باور ذهنی انسان است و ممکن است که فردی هیچ گاه مکنونات ذهن را بروز ندهد و در اعمالی که تجلی اعتقاد است تظاهر نکند؛ اما «بیان» می تواند مطالبی را بروز دهد که پایه اعتقاد درونی ندارد و سخنگوی باورهای درونی نیست. ولی با وجود تفاوت، باید گفت آزادی بیان تجلی بیرونی آزادی عقیده است.

آزادی عقیده، با آزادی بیان تا حدودی متفاوت است؛ آزادی بیان تجلی بیرونی آزادی عقیده است. عقیده وقتی که تعیین خارجی پیدا کند با مجموعه ای از حقوق فردی و اجتماعی مواجه می شود، اما به هر حال اگر آزادی عقیده به آزادی بیان منتهی نشود اساساً هیچ فایده ای بر آن مترقب نخواهد بود؛ یعنی اگر

فردی عقیده داشته باشد و نتواند آن عقیده را بیان کند آزادی عقیده، چه فایده و ثمری می تواند داشته باشد؟ عقیده در صورت عدم طرح و تبیین بیرونی، می میرد و نابود می شود؛ بنابراین موقعی می توانیم بگوییم که اسلام آزادی عقیده را به رسمیت شناخته است که معتقد باشیم اسلام بیان آن عقیده را هم به رسمیت شناخته است. (۳۶۲)

در اینجا سؤال مطرح می شود که آزادی عقیده در اسلام تا چه اندازه ای پذیرفته شده است؟ آیا این آزادی به صورت رسمی اعتبار دارد یا خیر؟ درباره آزادی آیات و روایات بسیاری وجود دارد، البته این مفهوم را با واژه های مختلفی چون حریت، عدم اکراه و اختیار بیان کرده است. نکته دیگر این که آزادی آمده در آیات و روایات، آزادی کلامی و فلسفی است، چون این مسئله در آن زمان خیلی مبتلا به مردم بوده که انسان مسئول اعمال خودش است یا نه، ولی مسئله مبتلا به امروز، آزادی حقوقی است، در اینجا ما از «فلسفه آزادی حقوق» بحث می کنیم که می توان به صورت عقلانی از آن دفاع کرد. ظاهر آیاتی از قبیل ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ یا ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ این است که اسلام آزادی در عقیده را پذیرفته است، به این معنا که هیچ کس در اسلام به جرم عقیده ای که دارد در این دنیا مجازات نمی شود و حتی عمل مسلمانان نیز همین را نشان می دهد؛ رفتار مسالمت آمیز مسلمانان با دیگر ادیان مؤید این است. در طول تاریخ ظاهر قرآن این است که زمان ظهور امام زمان علیه السلام یهودی ها و مسیحی ها نیز هستند: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾؛ (۳۶۳) از این رو در میان آن ها تا دامنه قیامت عداوات و دشمنی افکنديم». این آیه نشان می دهد که زمان امام زمان علیه السلام هم این ها وجود دارند و تا روز قیامت ادامه پیدا خواهد کرد.

## شرایط آزادی ترویج عقیده

احکام و دستورهای اسلام عمدتاً به یکدیگر وابسته اند و در یکدیگر اثر می گذارند. ما اگر بخواهیم آزادی عقیده را در جامعه اسلامی مطرح کنیم باید زمینه مناسب آن را هم فراهم کنیم، نه این که هر کس هر عقیده ای هر چند خرافی و منحرف را به صورت مطلق العنان ترویج کند، در حالی که جامعه ظرفیت آن را نداشته و دچار انحراف می گردد.

با توجه به آیه ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾<sup>(۳۶۴)</sup>، بیان نظرها و عقاید مختلف در جامعه منعی ندارد. نهادهای دینی اگر با تبلیغات مناسب روشنگری کنند و ذهن ها را با حقیقت اسلام آشنا کنند، دیگر ترویج عقاید و مکاتب مختلف نمی تواند منعی داشته باشد.

بنابراین ترویج عقاید مختلف در جامعه اسلامی با دو شرط آزاد است: اولاً، تبلیغات اسلامی فراوان باشد و بتواند حقیقت اسلام را نشان بدهد؛ ثانیاً، دروغ و تحریف در آن نباشد، چون اسلام اجازه واژگون کردن حقایق و فراهم کردن اسباب گمراهی را به هیچ کس نمی دهد.

از آیه فوق هر دو شرط را می توان استفاده کرد: اولاً، مطالب صحیح و جامع به سمع او برسد که یکی از آن ها اسلام است و باید آن را به اطلاع برسانیم، ثانیاً، فرموده: «فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» که بدیهی است دروغ و افترا و خرافات حسن ندارد که ما احسن را از آن ها انتخاب کنیم و با فرض وجود احسن، مطلب روشن است.



## چگونگی برخورد قرآن با عقاید باطل

۱. قرآن بارها از مخالفان خود تقاضای استدلال می‌کند: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾؛ <sup>(۳۶۵)</sup> بگو اگر راست می‌گویید دلیل خود را (بر این موضوع) بیاورید».

۲. ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ﴾؛ <sup>(۳۶۶)</sup> بگو پس چرا شما را در برابر گناهانتان مجازات می‌کنند، بلکه شما هم بشری هستید از مخلوقات که آفریده شده‌اید».

۳. اسلام بر پایه استدلال‌های قوی استوار است که هیاهوی بی‌محتوای کفار نمی‌تواند خورشید نورانی و با عظمت آن را خاموش کند:

﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾؛ <sup>(۳۶۷)</sup> آنان می‌خواهند نور خداوند را بادهان خود خاموش سازند، ولی خدا نور خود را کامل می‌کند هر چند کافران خوش نداشته باشند.

۴. پیامبر ﷺ از هیچ سخن مخالفان واهمه ندارد، لذا به دستور خدای متعال فرمود:

﴿فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾؛ <sup>(۳۶۸)</sup> بگو اگر راست می‌گویید (که تورات و قرآن از سوی خدا نیست) کتابی هدایت بخش تر از این دو از نزد خدا بیاورید تا من از آن پیروی کنم.

## گستره آزادی عقیده در صدر اسلام

اسلام برای فرد جوایای حقیقت که در پی مباحث و استدلالات علمی است برای مباحثه اش حدّ و مرزی قائل نیست؛ در این راستا در زمان رسول خدا ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام نمونه‌های فراوانی از مباحثات و مناظرات مشرکان و کفار با آن حضرات را سراغ داریم، بدون آن که با آنان برخوردی شود.

از قرآن که به نحو مطلق دعوت به تفکر و تعقل می کند استفاده می شود که اندیشه و تفکر در اسلام آزاد است و محدودیتی ندارد. در بسیاری موارد این تدبیر و تعقل به صورت مطلق آمده است، یعنی تمام شؤون را شامل می شود استنباط احکام از نصوص دینی هم یکی از این شؤون است. ما برای فهم دین، راهی جز تدبیر و تعقل نداریم، بنابراین آزادی اندیشه در امور سیاسی و فقهی و استنباط احکام و فهم شؤون دینی هیچ حدّ و مرزی ندارد. (۳۶۹)

نکته مهم و شایان ذکر این است که مطالعه در هر حوزه ای از مسائل در صورتی محقق را به نتیجه متقن و صحیح و قابل اعتماد می رساند که محیط بر چارچوب آن موضوع باشد و الاً تفکر بدون آشنایی با مسیر ممکن است نه تنها او را به حق نزدیک نکند، بلکه از حق دور نماید. امروز این چالش را در شیوه مطالعاتی بعضی از نویسندگان و متفکران مسلمان می توان دید که مطالب و نتیجه گیری های مربوط به دین را بیشتر از اطلاعات متفرقه سطحی خود استنباط می کنند.

مبحث آزادی عقیده در صدر اسلام - همان گونه که قبلاً اشاره شد - در عملکرد رسول خدا و ائمه علیهم السلام مشاهده می کنیم:

گاهی شخصی زندیق و ملحد به حضور امام صادق علیه السلام می آمد، با کمال آزادی می نشست و سخنش را می گفت، از طبیعت می گفت و خدا را منکر می شد، آیا از این بالاتر می شود؟ امام علیه السلام هم با کمال محبت و صمیمیت بدون آن که بگوید بیرونش کنید یا او را کتک بزنید با او بحث می کرد و بعد هم اگر قانع نمی شد باز در شهر آزادانه زندگی می کرد و هیچ مسئله ای هم نبود. این می شود آزادی بیان، عقیده و فکر، ولی همین افرادی که آزادی عقیده به این معنای فوق را در جامعه اسلامی دارند و حتی از نظر امنیتی مورد حمایت حکومت

اسلامی می باشند. اگر از این آزادی عقیده و آزادی زندگی سوء استفاده بکنند و با دشمن نظام اسلامی همکاری نمایند اسلام با شدت با آنان برخورد خواهد کرد. (۳۷۰)

یک مورد از برخورد شدید حکومت اسلامی با کفار، برخورد شدید پیامبر ﷺ با قبیله یهودی بنی قریظه است. یهودیان بنی قریظه که در مرکز مدینه با آسایش زندگی می کردند، برخلاف عهد خود با حکومت اسلامی، به مثابه ستون پنجم مشرکان که با تمام ابزار و ادوات جنگی به مدینه یورش آورده بودند، عمل کرد. پیامبر بعد از شکست مشرکان، تمام مردان آنان را اعدام و اموال آنان را مصادره کردند.

### چگونگی آزادی اقلیت های مذهبی در جامعه اسلامی

در جامعه اسلامی، آزادی عقاید اقلیت های مذهبی عین آزادی مسلمانان است؛ آنان می توانند کلیسا بسازند، دین خود را تبلیغ کنند، به احکام دین خودشان عمل کنند، حتی در روایاتی هست که این ها می آمدند به مسجد پیامبر و در حضور آن حضرت ﷺ ناقوس کلیسا را می زدند و عبادت می کردند؛ پس می توانند در مسجد مسلمانان حضور پیدا کنند و به عبادت پردازند و تبلیغ دین بکنند. در روایات زیادی آمده که بعضی از مسلمانان مسیحی یا یهودی می شدند؛ مثلاً در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام مسیحی ها می آمدند و به مسلمانان می گفتند شما هر روز در نماز می گوید ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾، پس معلوم می شود که هنوز راه مستقیم را پیدا نکرده اید. بعضی هم این ادعا را باور کردند و مسیحی شدند. در اینجا حضرت علی علیه السلام «اهدنا» را به «تبتنا» معنا و تفسیر کردند. پس به یهودی ها و مسیحی ها این مقدار آزادی دادند و

دینی هم که قوی است و معتقد است جوابگوی همه مسائل است، لذا نباید از بیان عقاید دیگران در جامعه اسلامی هراس داشت.

بنابراین حکم اولی این است که این موارد بر اقلیت ها جایز است و ساختن کلیسا و کنیسه و تبلیغ در صدر اسلام برای آنان وجود داشت؛ مگر این که حکم ثانوی پیدا کند و مسلمانی مسیحی یا یهودی بشود که در این صورت ملاک ثانویت؛ یعنی کافر شدن بروز کرد و این از ترویج این ها جلوگیری می کند. هنگامی که اسلام سایر ادیان و گرایش ها را در محدوده جامعه و حکومت خود می پذیرد، آزادی را نیز در پرداختن به شعائر دینی و انجام سنت های عبادی و اجرای احکام به آنان می دهد بدون آن که شعائر و احکام خود را به آنان تحمیل یا در امور دینی شان دخالت کند؛ برای مثال پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متعهد شد آزادی دینی مسیحیان نجران را در عبادات و شعائر ضمانت کند و این در نصّ معاهده با آنان و نامه حضرت به ابوالحارث بن علقمه، اسقف نجران، آمده است.

(۳۷۱)

این حقایق تاریخی حتی در منابع خاورشناسان نیز آمده است؛ برای نمونه لویس ویلیام هنری هال در کتاب تاریخ و فلسفه می نویسد:

بیش از یکصد سال از رحلت پیامبر نگذشته بود که در سرتاسر امپراتوری اسلامی از رود سند گرفته تا رشته کوه های پرنر، علم و فلسفه یونانی، پزشکی یهودی و ریاضیات هندی مورد مطالعه و آموزش قرار گرفته، گسترش یافته و قدر آنان شناخته شده بود و بسیاری که اسلام آوردن را از پرداختن جزیه گواراتر می دیدند به این روی گرویدند؛ اما هیچ کس از کسانی که ایمان سابق خود را ترک نگفته بودند نگرانی زیادی احساس نمی کرد. هیچ سعی جدی به کار نرفت تا کیش خاصی را در همه جا بگسترانند و هیچ سببی نبود تا آزادی اندیشه را محدود کند. گاهی اوقات با مسیحیان بدرفتاری می کردند، اما این

بدرفتاری بیشتر به سبب آن دشمنی بود که مسیحیان پیش می گرفتند برای آن که دستورات قرآن و سیره پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام به خوبی نشان می دهد که در هیچ موردی گروهی یا فردی از اقلیت های مذهبی را مجبور به پذیرش اسلام نکردند. در اوج قدرت حکومت اسلامی اقوام یهودی در خارج و داخل شهر مدینه زندگی می کردند و مورد حمایت جانی و مالی حکومت اسلامی نیز بودند؛ البته بحث توطئه و همکاری کردن با دشمن مطلب دیگری است که اگر از خود مسلمانان نیز فعالیت های جاسوسی و نظامی بر علیه حکومت اسلام می کردند، به همین مجازات دچار می شدند. <sup>(۳۷۲)</sup>

از آنجا که اسلام اصل والای قرآنی «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» را مقرر کرده است، بنابراین اهل کتاب ساکن در کشورهای اسلامی الزامی در پذیرفتن اسلام نداشته و می توانند برای همیشه دین خود را حفظ کنند و در میان مسلمانان و تحت حمایت حکومت اسلامی به آسودگی زندگی نمایند.

در همین باره حسن الصفار در کتاب چند گونگی و آزادی در اسلام می گوید اسلام جامعه و نظام خود را بر اساس آزادی دینی بنیان می نهد؛ اسلام اصول خود را عرضه می دارد و احکامش را روشن می سازد، حال مردم آزادند که آن را بپذیرند یا نپذیرند: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾. <sup>(۳۷۳)</sup> اسلام ادیان دیگر و اصول و آیین های دیگران را تهدید نمی کند، بلکه قرآن با اعتراف به وجود آن ها این اختیار را به دیگران می دهد که با آزادی، دین خود را برگزینند: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾. حتی اسلام قوانینی را برای حمایت از ادیان دیگر و رفتار با پیروان آن در محدوده حکومت اسلامی وضع نموده است.

<sup>(۳۷۴)</sup>

شایان ذکر است به طور کلی گستردگی و عمق آزادی بیان به شدت در گرو رشد و تعالی فرهنگی جامعه است؛ از سوی دیگر، رشد و توسعه فرهنگی جامعه

نیز متوقف بر فضای آزاد و امن فرهنگی و علمی است. قرآن نه تنها آزادی بیان را به پیروان ادیان داده، بلکه حتی به مشرکان و بت پرستان نیز چنین آزادی داده بود تا مطالب خود را با استدلال محکم شرح دهند:

﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾؛ <sup>(۳۷۵)</sup> آیا آن ها معبودانی جز خدا برگزیدند؟ بگو دلیلتان را بیاورید.

﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾؛ <sup>(۳۷۶)</sup> آن ها گفتند هیچ کس جز یهود یا نصارا هرگز داخل بهشت نخواهد شد، این آرزوی آن هاست: بگو اگر راست می گوئید دلیل خود را بیاورید.

کتب ضلال که خرید و فروششان ممنوع است، ملاک در ضلالت و گمراهی آن ها چیست؟ در پاسخ می توان گفت ملاک در ضلالت یکی از دو چیز است: نویسنده نیت سوء داشته باشد؛ دوم، نویسنده نیت سوء ندارد ولی آن نوشته بالقوه می تواند موجب گمراهی شود. وجود این ملاک ها در کتابی موجب حرمت خرید و فروش آن می شود؛ مگر برای محققان و متفکرانی که با هدف نقد آن اقدام به خرید می کنند.

در باره کتب ضلال ذکر این نکته ضروری است که در مصادیقی چون تلویزیون و اینترنت نمی توان حکم قطعی بر ضلال بودن کرد و باید حاکم شرع به آن حکم دهد. به هر حال عدم امکان جلوگیری از این ابزار گمراه کننده <sup>(۳۷۷)</sup> یک مطلب است و حکم خدا مطلبی دیگر.

### جایگاه عقیده در جوامع غربی و اسلامی

فرهنگ دینی اسلام به اصول و مبانی اعتقادی بسیار حساس است، به طوری که حاضر نیست ذره ای کوتاه بیاید و لذا فرموده است:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾؛<sup>(۳۷۸)</sup> خداوند شرک را نمی بخشد! و پایین تر از آن را برای هر کس بخواهد می بخشد و آن کس که برای خدا شریکی قرار دهد، گناه بزرگی مرتکب شده است.

در نظام های غربی «عقیده» فرد مثل لباس پوشیدن، سنت های اجتماعی و آداب غذا خوردن است، حال آیا قانون کشوری حق دارد مردم را مجبور کند که چگونه غذا بخورند. بعضی کشورها عقیده را مثل همین سنت ها و مراسم اجتماعی می دانند، از این جهت آن دین را قبول دارند که آبا و اجدادشان از هزاران سال پیش معتقد به آن بوده اند و از صحت و بطلان آن تحقیق و تفحص نمی کنند؛ از این رو وقتی آزادی مذهب و عقیده را مطرح می کنند آن را امری فردی و درونی می دانند که در متن زندگی نیست و برخلاف قانون، حکومت، ارتش و فرهنگ، نقشی در زندگی اجتماعی ندارد و نمی تواند مسیر آن جامعه را عوض کند و معتقد به این عقیده فردی در ترویج آن آزاد است. اما در اسلام عقیده تنها به صورت یک سنت و تشریفات مطرح نیست، بلکه به عنوان یک اصل، زیربنا و مبدأ انرژی و تحرک برای فرد مطرح است.<sup>(۳۷۹)</sup>

آزادی اندیشه، در قالب امر به تفکر، تعقل، تدبر و مانند آن در بیش از سیصد آیه از قرآن کریم مطرح شده و مهم تر آن که نزول قرآن را برای هدف تعقل و تدبر معرفی کرده است: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾؛<sup>(۳۸۰)</sup> ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، شاید شما درک کنید» و ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾؛<sup>(۳۸۱)</sup> آیا در [معانی قرآن نمی اندیشند یا بر دل هاشان قفل ها] غفلت [افتاده است]. خداوند در این آیه علاوه بر توییح بی تدبران، مانع تفکر و تدبر را نیز معرفی می کند.

بحث تفصیلی در باره آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...»

در استدلال به آزادی اندیشه در قرآن و به خصوص آزادی عقیده به آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾<sup>(۳۸۲)</sup> فراوان تمسک شده است. برای روشن شدن مسئله و تبیین مقصود باری تعالی از عدم اکراه در دین و جلوگیری از سوء برداشت از آن، به بیان دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می پردازیم:

«اکراه» به معنای آن است که کسی را به اجبار و بدون رضایت وادار به کاری کنند. کلمه «رشد» به معنای رسیدن به واقع مطلق و حقیقت امر و وسط طریق است. مقابل «رشد»، کلمه «غی» قرار دارد که عکس آن را معنا می دهد؛ بنابراین «رشد» و «غی» اعم از هدایت و ضلالت هستند، برای این که هدایت به معنای رسیدن به راهی است که آدمی را به هدف می رساند و ضلالت هم نرسیدن به چنین راهی است، ولی ظاهراً استعمال کلمه «رشد» در رسیدن به راه اصلی و وسط آن از باب انطباق بر مصداق است.

به عبارت دیگر، یکی از مصادیق «رشد» یا لازمه معنای «رشد» رسیدن به چنین راهی است، چون «رشد» به معنای رسیدن به امر واقع است و معلوم است که رسیدن به واقع امر، مشروط بر این است که راه راست و وسط طریق را پیدا کرده باشد، پس رسیدن به راه، از مصادیق وجه الامر است. پس حق این است که کلمه «رشد» معنایی دارد و کلمه هدایت معنایی دیگر، مگر این که با اعمال عنایتی خاص به یکدیگر منطبق شوند.

همچنین کلمه «غی» و «ضلالت» به یک معنا نیستند، بلکه هر یک برای خود معنایی جداگانه دارند، اما این دو نیز با اعمال عنایتی مخصوص، در موردی هر دو با یکدیگر منطبق می شوند؛ ضلالت به معنای انحراف از راه



راست، ولی «غی» به معنای انحراف از راه با نسیان و فراموشی هدف است. پس انسان غوی نمی داند که چه اراده کرده و مقصودش کجاست. در جمله ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ دین اجباری نفی شده است، چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارفی عملی به دنبال دارد و جامع همه آن معارف یک کلمه است و آن «اعتقادات» می باشد و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد، چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است که عبارت از حرکات مادی و بدنی است.

در جمله ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ دو احتمال هست: یکی این که جمله خبری باشد و بخواهد از حال تکوینی خبر دهد؛ یعنی خداوند در دین اکراه قرار نداده و نتیجه اش این حکم شرعی می شود که: اکراه در دین نفی شده است و اکراه بر دین و اعتقاد جایز نیست؛ دوم این که جمله انشایی باشد و بخواهد بفرماید نباید مردم را بر اعتقاد و ایمان مجبور کنید، در این صورت نیز نهی مذکور متکی بر یک حقیقت تکوینی است و آن این که اکراه تنها در مرحله افعال بدنی اثر دارد نه اعتقادات قلبی.

مقصود خدای تعالی از ذکر جمله ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ پس از ﴿لَا إِكْرَاهَ...﴾ این است که اکراه و اجبار که معمولاً از قوی علیه ضعیف سر می زند، وقتی مورد حاجت قرار می گیرد که قوی و مافوق - البته به شرط این که حکیم و عاقل باشد و بخواهد ضعیف را تربیت کند - مقصد مهمی در نظر داشته باشد، که نتواند فلسفه آن را به زبردست خود بفهماند، حال یا فهم زبردست قاصر از درک آن است و یا این که علت دیگری در کار است و ناگزیر متوسل به اکراه می شود و یا به زبردست دستور می دهد که کورکورانه از او تقلید کند. اما امور مهمی که خوبی و بدی و خیر آن ها واضح است و حتی آثار سوء و

آثار خیر مترتب بر آن هم معلوم است در چنین جایی نیازی به اکراه نخواهد بود، بلکه خود انسان یکی از دو طرف خیر و شر را اختیار کرده و عاقبت آن را هم (چه خوب و چه بد) می پذیرد و دین از این قبیل امور است، چون حقایق آن روشن، و راه آن با بیانات الهی واضح می باشد و سنت نبوی نیز آن بیانات را روشن تر کرده است؛ پس معنای «رشد» و «غی» روشن شده، و معلوم می گردد که رشد در پیروی دین و غی در ترک دین و روگردانی از آن است؛ بنابراین دیگر علت ندارد که کسی را بر دین اکراه کنند. <sup>(۳۸۳)</sup>

آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ یکی از آیاتی است که دلالت می کند بر این که مبنا و اساس دین اسلام شمشیر و خون نیست و برای پذیرش دین اکراه و زور تجویز نکرده است و قتال و جهادی هم که مسلمانان را به سوی آن فرا خوانده، قتال و جهاد به ملاک زورمداری نیست، بلکه به ملاک حق مداری است و اسلام به این جهت جهاد را رکن شمرده تا حق را زنده کند و از نفیس ترین سرمایه های فطرت یعنی توحید دفاع کند؛ اما پس از گسترش توحید در بین مردم، و گردن نهادن همه به آن، هر چند آن دین، اسلام نباشد بلکه دین یهود یا نصارا باشد، دیگر اسلام اجازه نمی دهد مسلمانی با یک موحد دیگر نزاع و جدال کند. بنابراین آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» به وسیله آیات جهاد و قتال نسخ نشده است. یکی از شواهد آن، تعلیلی است که در خود آیه وجود دارد و می فرماید: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»؛ «رشد» و «غی» از هم جدا شده اند و معقول نیست آیه جهادی که می خواهد این آیه را نسخ کند، فقط حکمش (حرمت) را نسخ کرده، ولی علت حکم باقی بماند؛ این که علت حکم در آیه باقی مانده، برای این است که مسئله روشن شدن «رشد» از «غی» چیزی نیست که برداشته شود.

به عبارت دیگر، در آیه شریفه بر جمله «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» این طور تعلیل می شود که چون حق روشن است، بنابراین قبولاندن حق روشن، اکراه نمی خواهد و این معنا چیزی است که وضعیت آن قبل از نزول حکم قتال و بعد از آن فرقی پیدا نمی کند. پس روشنایی حق امری است که در هر حال ثابت است و نسخ نمی پذیرد. (۳۸۴)

### شأن نزول آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»

سیوطی، از علمای اهل سنت، در شأن نزول آیه می نویسد:

نقل شده [است که در زمان پیامبر اسلام ﷺ بازرگانانی که از خارج به مدینه می آمدند، گاهی علاوه بر تجارت، اغراض دیگری نیز داشتند که از آن جمله ضعیف کردن مسلمانان بود. شخصی به نام «حصین» به حضور رسول اکرم ﷺ شرفیاب شد [و] ابراز داشت: افراد یکی از کاروان ها «دو پسر» را با فریب به مسیحیت دعوت کرده اند و آنان پس از پذیرش به همراهی کاروان به شام رفته اند. اجازه دهید تا آنان را با زور و جبر به اسلام بازگردانم. در این هنگام این آیه قرآن نازل شد: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾. (۳۸۵)

نیازی به تذکر نیست که مورد مخصص نمی باشد. (۳۸۶)

اسلام [با همین آیه گویاتر از قانون، آزادی عقیده را اعلان کرده است. به علاوه اسلام علت و جهت این آزادی را هم بیان کرده که: «راه رشد از راه غی» و گمراهی مشخص و آشکار شده است. با توجه به این که مکتب اسلام، دارای منطق و استدلال قوی در همه زمینه هاست و] به علاوه در مسائل اعتقادی اجبار مفهوم ندارد، طبیعی است که عقیده در اسلام آزاد باشد و مسلمانان در تمام فتوحات مردم را در انتخاب عقیده آزاد گذاشتند، فقط مقداری جزیه برای تأمین امنیت می گرفتند. این جاست که وقتی مسلمانان بعد از فتح شام به ناچار

با رومی‌ها درگیر شدند، فرمانده مسلمانان به این علت که نمی‌تواند امنیت معهود را اجرا کند دستور داد جزیه‌هایی [را] که از شامی‌ها اخذ شده بود تا زمان برقراری امنیت برگردانند. <sup>(۳۸۷)</sup>

خداوند در قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾؛

<sup>(۳۸۸)</sup> اگر (در برابر فرمان و منطق حق) تسلیم شوند، هدایت می‌یابند و اگر سرپیچی کنند (نگران مباش زیرا) بر تو، تنها ابلاغ (رسالت) است و خدا نسبت به (اعمال و عقاید) بندگان، بیناست.

بنابراین اگر منطق و استدلال را نپذیرند و در غرور جهالت باقی ماندند، نمی‌شود آنان را به پذیرش اعتقادات اسلامی و صحیح مجبور کرد.

اسلام آزادی تفکر و اندیشه را در کلیه عرصه‌ها به رسمیت شناخته و هیچ محدودیتی برای آن قائل نشده است. بهترین دلیلش هم وقوع آن است؛ شما به حوزه کلام اسلامی نگاه کنید می‌بینید که مسلمانان تقریباً در تمام مسائل کلامی اختلاف نظر و عقیده دارند؛ از توحید و صفات الهی بگریزد تا نبوت و معاد، صاحبان این عقاید همه مسلمانند. اساساً تأکید ما بر وحدت اسلامی، ناشی از همین عقیده است که آزادی عقیده را کاملاً به رسمیت شناخته ایم، دایره این آزادی به آرای مختلف در عرصه کلام و فقه اسلامی محدود نمی‌شود، بلکه اساساً از نظر اسلام انسان در پذیرش دین و عقیده، آزاد است. قرآن می‌فرماید:

﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾؛ <sup>(۳۸۹)</sup> در کار دین اکراه روا نیست، زیرا راه از بیراهه به روشنی آشکار شده است. <sup>(۳۹۰)</sup>

با دقت در عبارت بالا معلوم می‌شود که اولاً، نویسنده بین آزادی اندیشه و آزادی عقیده فرق گذاشته است؛ ثانیاً، همان طور که قبلاً توضیح دادیم، شالوده

اسلام بر مبارزه با شرک، بت پرستی و اعتقادات خرافی بنا شده است و با این حال چگونه می شود ادعا کرد که اسلام آزادی عقیده را به این معنا به رسمیت شناخته است؛ ثالثاً، بحث درباره اعتقادات - همان طور که در عبارت بالا به تاریخ اشاره شده - یک مطلب است و پذیرش آن موضوعی دیگر می باشد. سپس نویسنده در ادامه نظر خود می گوید:

اساساً عقیده و فکر بر خلاف عمل، از جنس امور اکراه پذیر نیست و اگر چه این آیه ممکن است در مقام بیان همین حقیقت باشد، اما تحلیلی که در ادامه آیه آمده است، نشان می دهد که مقصود، تشریح یک حکم و تجویز و انتشار آن است. در واقع این آیه می فرماید هیچ اکراه و اجباری در پذیرش دین نباید به دیگران تحمیل شود، زیرا راه رشد و حقیقت از راه باطل و گمراهی روشن شده است؛ مانند این آیه ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>(۳۹۱)</sup> بگو حق از ناحیه پروردگارتان است پس هر کس خواست ایمان بیاورد و هر کس خواست پس کافر شود» یا این آیه شریفه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾<sup>(۳۹۲)</sup> آیا پس تو مجبور می کنی مردم را تا این که مؤمن باشند». در قالب استفهام انکاری استفاده از زور و جبر برای مؤمن ساختن مردم نهی می کند.<sup>(۳۹۳)</sup>

شایان ذکر است آزادی عقیده ای که از آن دفاع می شود، به این معنا نیست که «عندالله» آزاد و مختاریم که هر کدام را بپذیریم، بلکه به این معناست که انسان تکویناً آزاد آفریده شده که هر چه را خواست می تواند اختیار کند، ولی تشریحاً آزاد نیست، بلکه باید با جست و جو، خود را به حق برساند و اسلام را بپذیرد بنابراین آیه مورد بحث یک حکم تکوینی را بیان می کند نه تشریحی. علاوه بر این، همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد، سخن آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾

این است که عقیده قابل تحمیل نیست مگر این که خود به آن نتیجه برسد. بنابراین جمله «اسلام آزادی عقیده را به رسمیت شناخته است» صحیح نیست، چگونه آن را به رسمیت شناخته با آن که آن همه با انحرافات اعتقادی مبارزه کرده است. قرآن به یک موضوع تکوینی و طبیعی در ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ اشاره کرده و ادامه آیه نیز در تبیین همین حقیقت می باشد، نه به آن صورت که نویسندگان آن را دلیل بر به رسمیت شناختن آزادی در عقیده گرفته است.

در تأیید نظر ما، قرآن کریم می فرماید:

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾؛ (۳۹۴)

و هر کس جز اسلام (و تسلیم در برابر فرمان حق) آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیان کاران است.

در صورتی که آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ را به صورت یک حکم تشریحی تفسیر کنیم با این آیه قابل جمع نیست.

خداوند برای این که این هدایت توأم با آگاهی و آزادی انجام گرفته باشد، فرماید:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾؛

(۳۹۵) با حکمت و اندرز نیکو، به راه پروردگارت دعوت نما و با آن ها به روشی که نیکوتر است استدلال و مناظره کن.

اسلام با اصل ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ روش تبلیغی و تربیتی خود را بر اساس آزادی افکار و عقاید و احترام متقابل بنیان نهاد. البته درباره افکار و عقایدی که از پایه و اساس باطل می باشد، اسلام به نصیحت اکتفا نمی کند و در صورت لزوم با قدرت با آن برخورد فیزیکی می کند.

نکته مهم در این جا این است که معنای ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، پلورالیسم نیست. ممکن است برخی تصور کنند - همان گونه که در بعضی مجلات و کتب این نظریه ابراز شده - که مقصود، بندگی خداست، حال فرقی بین کلیسا و مسجد نیست و اگر غیر از این باشد با هدایت عامه خدا سازگار نمی باشد، ولی ما این ایده را باطل می دانیم.

استاد مطهری در نقد تکثر گرایی دینی می نویسد:

درست است که در دین، اکراه و اجباری نیست: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ولی این سخن به این معنا نیست که دین خدا در هر زمانی متعدد است و ما حق داریم هر کدام را که بخواهیم انتخاب کنیم. چنین نیست، در هر زمان یک دین حق وجود دارد و بس؛ در این زمان اگر کسی بخواهد به سوی خدا راهی بجوید باید از دستورات دین خاتم الانبیا راهنمایی بجوید. قرآن کریم می فرماید: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾؛ <sup>(۳۹۶)</sup> هر کس غیر از اسلام دینی بجوید، هرگز از او پذیرفته نمی شود و او در جهان دیگر از جمله زیان کاران خواهد بود». اگر گفته شود که مراد از اسلام، دین ما نیست، بلکه منظور تسلیم خدا شدن است، باید گفت که حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته است و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه ای است که به دست حضرت خاتم الانبیا ظهور یافته است و قهراً کلمه اسلام بر آن منطبق می گردد و بس. <sup>(۳۹۷)</sup>

#### جهاد ابتدایی، موافق آزادی عقیده

قطعاً هیچ کس نمی تواند بر جهاد دفاعی که هدف آن جلوگیری از هجوم دشمن است، خدشه ای وارد کند؛ ولی در مورد جهاد ابتدایی که «آغاز جنگ از ناحیه مسلمانان» است و فقها با اجازه معصوم علیه السلام آن را جایز می دانند، برخی

آن را منافی آزادی عقیده می‌دانند، در حالی که جهاد ابتدایی به معنای تحمیل عقیده نیست. علاوه بر آن، با رفع موانع انسان بهتر می‌تواند بیندیشد و اعتقادات صحیح را قبول کند. از همه مهم‌تر بعضی از مورخان اسلامی ادعا کرده‌اند که تاکنون جهاد ابتدایی به معنای واقعی کلمه در تاریخ اسلام رخ نداده و ریشه همه جنگ‌ها توطئه‌های علنی و غیر علنی کفار بوده‌اند.

آیه‌الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

جنگ و جهاد ابتدایی، برای تحمیل دین بر مردم نیست، بلکه ستیزی با سران بی‌منطق کشورهای بی‌دین و فتنه‌گر و تبلیغات فریبنده و بی‌اساس آنان است: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾؛ <sup>(۳۹۸)</sup> با آنان پیکار کنید تا فتنه (شرک و سلب آزادی) برچیده شود. پس جنگ ابتدایی، نه تنها برای تحمیل عقیده نیست، بلکه موافق آزادی عقیده و برای مهیاسازی آن است. پیامبران الهی همگی پاسداران دل‌های مردم و شکوفاسازان فطرت آنان هستند: ﴿وَيُثْبِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ﴾؛ <sup>(۳۹۹)</sup> گنج‌های پنهان عقل‌ها را آشکار سازند. مردم امانت‌های الهی هستند که پیامبران از آنان محافظت می‌کنند. مرحوم طباطبایی <sup>(۴۰۰)</sup> در این باره تحلیلی دارند که بازگشت جنگ ابتدایی به جنگ دفاعی است. <sup>(۴۰۰)</sup> دستور جنگ ابتدایی برای از میان برداشتن فتنه و آشوب صادر می‌شود تا به دنبال آن و پس از رفع موانع یعنی سردمداران کفر، فطرت اسیر شده مردم آن دیار آزاد شود و سخن منطقی دین به صورت «بلاغ مبین» به آنان عرضه شود: ﴿وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ <sup>(۴۰۱)</sup> . <sup>(۴۰۲)</sup>

تهمتی ناروا به مسلمانان!

هدف اسلام در جهاد ابتدایی، رفع موانع و آماده کردن زمینه هدایت برای دل‌های پاک است؛ اما مسیحیان همیشه این اتهام را به مسلمانان وارد کرده‌اند که



اسلام با زور شمشیر پیش رفته است، یعنی مردم در انتخاب عقیده آزاد نبوده اند.

معمولاً هر حکومت و مکتبی که به وسیله زور و قدرت پیش روی می کند، تا آن هنگام که آن نیرو و قدرت را دارد، عقیده مطلوب آن حکومت نیز هست، اما اولاً، وقتی فشار برداشته شد باید برود، ولی اکنون قرن هاست که دیگر اثری از شمشیر اسلام و حکومت آن نیست، پس چرا اسلام از بین نرفته است؟ ثانیاً، تا سالیان طولانی در صدر اسلام، هر کس مسلمان می شد، کفار او را به شدت مورد شکنجه و آزار قرار می دادند و از خانه خود بیرون می کردند، با این حال دین اسلام بدون شمشیر در جان و اعماق وجود افراد نفوذ کرد؛ ثالثاً، اگر دیروز اسلام با زور و شمشیر پیش رفت، پس چرا امروز نیز از ترقیات آن کاسته نشده و اسلام در جهان، به خصوص در میان دانشمندان در حال گسترش است؟ رابعاً، جنگ های اسلامی برای گرفتن حکومت بود نه تحمیل دین. وقتی اسلام موفق می شد حکومت آزاد و عادل خود را مستقر کند، آن وقت مردم آزاد بودند که با این حکومت هم عقیده شوند. (۴۰۳)

مسئله مورد غفلت خاورشناسان، محتوا و پیام بسیار پرنفوذ سربازان اسلام است که در جان های مردم تحت ستم رسوخ کرده و آنان را به اسلام جذب کرده است، نه شمشیر آنان. هیچ موردی نداریم که احدی را با زور وادار کرده باشند که شهادتین را بگوید، بلکه بعد از فتح، پیام اسلام را به گوش آنان می رساندند:

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛ (۴۰۴) اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود (و در آن بیندیشد) پس او را به محل امنش برسان، چرا که آنان گروهی ناآگاهند.

در تاریخ روایت شده است که فرمانده لشکریان ایران با لشکر اسلام به فرماندهی سعد بن ابی وقاص مواجه شد و از او نماینده ای خواست تا ببیند مسلمانان چه می خواهند و چگونه می شود آنان را تطمیع کرد و از جنگ منصرف نمود. سعد و قاص مردی به اسم زُهره را به سراپرده فرمانده کل قوای ایران، رستم فرخزاد، با همه تشریفات و مدال هایش فرستاد. وقتی وارد شد ابتدا فرش های قیمتی را با نوک شمشیرش کنار زد و روی زمین نشست و اجازه نگرفت. وقتی همه تهدیدها و تطمیع ها بیان شد، زهره سر خود را بلند کرد و جمله ای کامل و بسیار پرمحتوا بیان کرد: «نَحْنُ قَوْمٌ بَعَثْنَا لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادَةِ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ وَمِنْ ذُلِّ الْأَدْيَانِ إِلَى عِزِّ الْإِسْلَامِ؛ ما قومی هستیم که برانگیخته شده ایم برای آن که خارج بسازیم مردم را از بندگی بندگان به سوی بندگی خدا، و از پستی ادیان باطل به سوی عزت اسلامی». پس جهاد در اسلام برای رفع استبداد و آزاد کردن جوامع انسانی از قید و بندهاست. (۴۰۵)

این کلمات بسیار زیبا و جالب نشان دهنده ذهنیت فرماندهان و سربازان اسلام در جهاد بوده است که چیزی جز رهایی و آزادی مردم از قید و بندهای درون و برون نیست. تفسیر این طرز تفکر و تلاش مجاهدان اسلام به عنوان تحمیل عقیده، ظلم بزرگی به تاریخ است.

### آزادی مخالفان در اسلام

اسلام در ابتدای ظهور خود با انواع مخالفت ها روبه رو بود. بی شک سخت ترین موضع گیری ها در برابر حق، برخورد معتقدان به عقاید باطل است و اسلام با چنین مواردی فراوان مواجه بوده، در حدّی که در ابتدا همه در برابر آن بودند و پیامبر ﷺ با کمک وحی توانست قدم به قدم مخالفت ها را تحمّل کند و یکی یکی پاسخ دهد، برای مثال قرآن مخالفان معاد را به چهار دسته تقسیم

کرده است: ۱. آنان که معاد را محال دانستند؛ ۲. افرادی که بعید می شمردند؛ ۳. کسانی که شک داشتند؛ ۴. گروهی که از روی لجاجت و عناد مخالفت می کردند. قرآن به شکل های مختلف به آرای مخالفان پاسخ گفته است. شاید در هیچ کتاب آسمانی به اندازه قرآن، نظرات، سؤالات و مخالفت های معاندان با اسلام، حتی در اساسی ترین مسائل دینی نظیر خدا و قیامت طرح نشده باشد. قرآن به نحوی منطقی اظهارات را مطرح کرده و با پاسخ گویی به انتقادات و سؤالات منکران، انسان ها را به تعمق و تفکر در آن ها فرا خوانده و از وجدان و فطرت آن ها برای قضاوت، استمداد طلبیده است. به تعبیر استاد شهید مطهری، در اندیشه دینی منطقه ممنوعه ای که عقل و تدبر انسان اجازه ورود به آن و کند و کاوی عالمانه در آن را نداشته باشد وجود ندارد. ایشان درباره ممنوعیت از نشر کتاب های گمراه کننده می گوید:

من کتاب ها را از ابتدا دو دسته کردم؛ یکی کتاب هایی که ولو ضد دین، ضد اسلام و ضد خدا هستند ولی بر یک منطق و یک طرز تفکر خاص استوارند یعنی واقعاً کسی به یک طرح و به یک فکر خاص رسیده و با نوشتن کتاب، آن طرز فکر را عرضه می دارد، از این نمونه ها، زیاد دیده می شوند، یعنی هستند بعضی افرادی که بر ضد خدا و بر ضد اسلام و بر ضد پیغمبر حرف می زنند، ولی در حرف خودشان صداقت دارند، یعنی این گونه فکر می کنند به همین دلیل راه مبارزه با این گروه ارشاد است و هدایت و عرضه کردن منطق صحیح.

(۴۰۶)

اصولاً رونق بعضی از مکاتب موجود دنیا از جهل و عدم آگاهی مردم است، ولی برعکس اسلام رشد و موفقیتش در صورتی است که مردم از علم بهره مند باشند.

استاد شهید مطهری می نویسد:

مکتبی که به ایدئولوژی خود باورمندند طرفدار آزادی تفکر برای همه انسان هابند و هیچ گونه محدودیتی را - حتی برای مخالفانشان - ایجاد نمی کنند. هر مکتبی که به ایدئولوژی خود ایمان و اعتقاد داشته باشد ناچار باید طرفدار آزادی تفکر، اندیشه باشد و برعکس هر مکتبی که ایمان و اعتقادی به خود ندارد جلوی آزادی اندیشه و آزادی تفکر را می گیرد. این گونه مکاتب ناچارند مردم را در یک محدوده خاص فکری نگه دارند و از رشد افکارشان جلوگیری کنند.

ایشان در ادامه می گوید:

شما کسی در تاریخ عالم دیده اید که در مملکتی که همه مردمش احساسات مذهبی دارند به غیر مذهبی ها آن اندازه آزادی بدهند که بیایند در مسجد پیامبر یا در مکه بنشینند و حرف خودشان را آن طور که دلشان می خواهد بزنند و خدا را انکار کنند و منکر پیامبری پیامبر بشوند، نماز و حج و... را انکار کنند و بگویند ما این ها را قبول نداریم، اما معتقدان مذهب با نهایت احترام با آن ها برخورد کنند. (۴۰۷)

## بخش چهارم: اشکالات و پاسخ آن ها

### فصل اول: جایگاه اختیار انسان در مسئله هدایت و ضلالت از دیدگاه قرآن

#### مقدمه

سؤالی در اینجا مطرح می شود و آن این است که جایگاه اختیار انسان در مسئله هدایت و ضلالت از دیدگاه قرآن کجاست؟  
برای پاسخ به این سؤال، ابتدا لازم است مفهوم سه واژه ذیل تعریف و تبیین شود:

۱. اختیار: اختیار به معنای آزادی می باشد و مقصود از آن در این جا، آزادی تکوینی است. با توجه به بررسی کامل از مسئله اختیار در بخش اول، حال این سؤال مطرح است که جایگاه این توانایی (اختیار) در موضوع هدایت و ضلالت چگونه می باشد.

۲. هدایت: «الهدایة دلالة بلطف»<sup>(۴۰۸)</sup> هدایت عبارت است از آن نوع راهنمایی که همراه با لطف باشد». بر اساس همین معنا، فردی که راهنمایی می کند و پیشاپیش حرکت می نماید را «هادی» می گویند.

هدایت اصالتاً به دلالت بر خیر، صواب، طریق حق و کمال، و مجازاً به دلالت به سوی شر و فساد، اطلاق می گردد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾<sup>(۴۰۹)</sup> به همین حالت مجازی اشاره کرده است.<sup>(۴۱۰)</sup>

۳. ضلالت: «الضلال و الضلالة: ضد الهدی و الرشاد»<sup>(۴۱۱)</sup> و «الضلال العدول عن طریق المُستقیم و یضاده الهدایة».<sup>(۴۱۲)</sup>

در آیات زیادی از قرآن مشتقات این ماده به کار رفته است و در همه این آیات، معنای مشترک و اصیلی که مقابل معنای هدایت قرار دارد، همان گسستن

و انحراف از طریق حق است که این انحراف گاهی به صورت خطاست: ﴿إِنَّ أَبَانَ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾<sup>(۴۱۳)</sup> و گاه با بطلان اعمال: ﴿أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾<sup>(۴۱۴)</sup>، گاهی در نسیان: ﴿فَعَلَّهَا إِذَا وَاَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾<sup>(۴۱۵)</sup> و گاه نیز در محبت مفرط به چیزی است: ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾<sup>(۴۱۶)</sup>.

تفاوت هدایت و ضلالت با «رشد» و «غی»: در قرآن کلمات متقابل متعددی به کار رفته است؛ از جمله دو مورد فوق است. علامه طباطبایی در باره این مفاهیم می نویسد:

رشد یعنی یافتن راهکار و جاده مستقیم و «غی» مقابل آن است؛ بنابراین رشد و غی، اعم از هدی و ضلال است، زیرا هدی، چنان که گفته اند، عبارت است از یافتن راهی که به منزل می رسد و ضلال عبارت است از نیافتن آن، و ظاهراً یافتن جاده مستقیم از مصادیق همان معنای اول یعنی یافتن راه کار است؛ زیرا یافتن راه کار نسبت به راه پیما این است که جاده مستقیم را پیش گیرد و از آن دور نشود.<sup>(۴۱۷)</sup>

### اقسام هدایت در قرآن

۱. ان تكون بمعنى الدلالة و الارشاد: خداوند خود را متعهد دانسته است که همه انسان ها را به سوی تکالیف شان راهنمایی کند: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾<sup>(۴۱۸)</sup> ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس.

۲. ان يكون بمعنى زيادة اللطاف التي بها يثبت على الهدى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾<sup>(۴۱۹)</sup> و کسانی که در مسیر هدایت گام بردارند خداوند آنان را کمک و یاری می کند و در مسیر هدایت قدم آنان را تثبیت می کند.

۳. ان يكون بمعنى الاثابة: ﴿يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾؛ <sup>(۴۲۰)</sup> پروردگارشان آن ها را در یرتو ایمانشان هدایت می کند؛ از زیر (قصرهای) آن ها در باغ های بهشت، نهرها جاری است». خداوند به دلیل ایمانشان به آنان اجر و ثواب می دهد.

۴. الحكم بالهداية: ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾؛ <sup>(۴۲۱)</sup> هر کس را خدا هدایت کند، هدایت یافته واقعی اوست». کسی که خدا او را هدایت نموده و به خاطر کارهای نیکش او را در این راه تثبیت کرده است، خدا چنین کسی را هدایت یافته قلمداد می کند.

۵. ان تكون بمعنى جعل الانسان مُهْتَدِيًا بَانَ يَخْلُقُ الْهَدَايَةَ فِيهِ: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ <sup>(۴۲۲)</sup> پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی، آنچه را لازمه آفرینش او بوده است داده، سپس هدایت کرده»، و این همان هدایتی است که خداوند در درون اشیا قرار داده تا آنان را به حرکت درآورد.

شایان ذکر است که خدای متعال قسم اول و پنجم را برای همه قرار داده است، ولی آن سه مورد میانی را مخصوص مؤمنان دانسته است، زیرا این مؤمنان هستند که خدا آنان را تثبیت می کند و از روی لطف، ایمان و طاعات آنان را زیاد می کند و حکم به هدایت آنان می نماید.

#### هدایت از ناحیه خدا

هدایت تنها از ناحیه خدای متعال است و در آن احدی با او شریک نیست و جز او به هیچ کس دیگر منتسب نمی شود، مگر به تبع او. همچنان که خود او در قرآن مجید خطاب به پیامبر گرامی اش فرمود: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ

وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴿٤٢٣﴾ تو نمی توانی کسی را که دوست داری هدایت کنی، ولی خداوند هر کس را بخواهد هدایت می کند».

این مطلب مستلزم جبر و اضطرار نیست، که بنده دخالتی در آن نداشته باشد، بلکه مقدمات آن به اختیار خود عبد است: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾؛ ﴿٤٢٤﴾ و آن ها که در راه ما (با خلوص نیت) جهاد کنند، قطعاً به راه های خود، هدایتشان خواهیم کرد و خداوند با نیکوکاران است».

براساس این آیه، هدایت الهی طریقی است در دسترس خود انسان و آن طریق عبارت است از احسان در عمل که اگر احسان کند، خدا با اوست و نمی گذارد گمراه شود.

در مقابل، آن هایی هستند که ضلالت بر آنان ثابت و لازم شده است و این ضلالتی است که خود انسان به سوء اختیارش برمی گزیند، نه آن ضلالتی که خدا به عنوان مجازات آدمی را بدان مبتلا می سازد، به دلیل این که درباره آن، تعبیر به اثبات و لزوم کرده و در آیه بعدی این ضلالت را به خود نسبت داده و فرموده است: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَن يَضِلُّ﴾؛ ﴿٤٢٥﴾ خدا کسی را که گمراه ساخت، هدایت نمی کند». پس معلوم می شود قبلاً ضلالتی بوده که خدا آن را اثبات و لازم کرده و به خود نسبت داده، و فرموده: ﴿فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾؛ ﴿٤٢٦﴾ خداوند گروهی را هدایت کرد و گروهی ضلالت و گمراهی دامانشان را گرفت» و این همان ضلالت ذاتی است. ﴿٤٢٧﴾

### شناخت انسان

از دیدگاه دین، انسان حیوان بالفعل و اما انسان بالقوه به دنیا می آید؛ بدنش با تغذیه رشد می کند و با ورزش و کار نیرومند می شود و روحش (که انسانیتش به آن است) با ایمان و عمل صالح و اختیاری رشد می کند و به کمال



می رسد. رابطه بین کمال و اعمال اختیاری ضروری است و امکان ندارد انسان بدون آن به کمال انسانی نایل آید.

قرآن با تأکید می فرماید که برای انسان بهره ای جز سعی و کوشش خودش نیست: ﴿لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾<sup>(۴۲۸)</sup> برای انسان بهره ای جز سعی و کوشش او نیست». مراد از سعی همان کوشش در عبادت و طاعت است که غایت خلقت و هدایت می باشد.

پس کمال انسان از راه افعال اختیاری اوست و فعل اختیاری دو سویه می باشد: یک سو به بدی و یک سو به خوبی؛ یک طرف هوای نفس و طرف دیگر عشق به خدا. این جاست که هدایت معنا پیدا می کند. اگر فقط یک راه بود، دیگر هدایت و ضلالت مفهوم نداشت، زیرا گناهی متصور نبود تا طاعتی محقق شود.

### هادی و مضلّ از نظر قرآن

با توجه به سؤال ابتدای فصل، ما در پی تبیین جایگاه اختیار انسان از دیدگاه قرآن هستیم، لذا باید ابتدا آیات مربوط به موضوع را بررسی کنیم تا ببینیم قرآن بر حسب ظاهر، هدایت و ضلالت را به چه کسی نسبت می دهد، با جمع بندی آیات، موقعیت انسان را در این خصوص روشن کنیم.

از آن جا که نظام فکری و فرهنگی ما مبتنی بر توحید افعالی و اعتقاد به قاعده «لا مُؤثِّرَ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» می باشد، شکی نیست که هرگونه تأثیر و تأثر و فعل و انفعال و فعلیت و فاعلیتی از جانب خداست، در نتیجه بازگشت هدایت و ضلالت انسان و سایر موجودات نیز مثل هر فعل دیگر، به علی است که مبدئیت هر تأثیری و تأثر از اوست، اما از آن جا که در قرآن کریم گاهی هدایت و ضلالت به خدا منتسب شده و گاه به قرآن و انبیا و در پاره ای از

آیات بحث از مشیت و خواست انسان به میان آمده و گاه از ضلالت به وسیله شیطان سخن به میان رفته است، [باید] جایگاه هر یک را مشخص کرد. (۴۲۹)

### هادیان قرآنی

در قرآن کریم آیات فراوانی در این خصوص وجود دارد:

۱. خداوند:

﴿بَلِ اللّٰهِ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾؛ (۴۳۰) بلکه

خداوند بر شما منت می نهد که شما را به سوی ایمان هدایت کرده است.»

۲. قرآن:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾؛ (۴۳۱) ماه رمضان آنچنان است که قرآن، برای راهنمایی مردم و نشانه

های هدایت و فرق میان حق و باطل در آن نازل شده است.»

۳. انبیا علیهم السلام:

﴿... فَيَهْدَاهُمْ سَبِيلًا﴾؛ (۴۳۲) پس به هدایت آنان اقتدا کن.»

۴. ائمه علیهم السلام:

﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾؛ (۴۳۳) آنان را

پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می کردند.»

### گمراه کنندگان از دیدگاه قرآن

#### مقدمه

قبل از بررسی و جمع بندی آیات هدایت، آیاتی را که مسئله ضلالت و ضلال

را متذکر شده اند، بیان می کنیم:

۱. خداوند:

﴿كَذَلِكَ يَضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ﴾؛ <sup>(۴۳۴)</sup> این گونه خداوند هر کس را بخواهد گمراه می سازد و هر کس [را که] بخواهد هدایت می کند».

۲. شیطان:

﴿وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مَنِيَّتْهُمْ وَلَا مَرَّتْهُمْ...﴾؛ <sup>(۴۳۵)</sup> [شیطان گفت و آن ها را گمراه می کنم و به آرزوها سرگرم می سازم و به آنان دستور می دهم...].  
﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ﴾؛ <sup>(۴۳۶)</sup> این (نزاع شما) از عمل شیطان بود که او دشمن و گمراه کننده آشکاری است».

۳. بعضی از انسان ها:

﴿... قَالَتْ أَخْرَاهُمْ لِأَوْلِيَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَاتَيْهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ النَّارِ...﴾؛ <sup>(۴۳۷)</sup> گروه پیروان درباره پیشوایان خود می گویند که خداوندا این ها بودند که ما را گمراه ساختند، پس کیفر آنان را از آتش دو برابر کن.

۴. هوای نفس:

﴿... وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيَضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ...﴾؛ <sup>(۴۳۸)</sup> و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف می سازد».

اسباب هدایت و ضلالت

چنان که اشاره شد، با توجه به «توحید افعالی» ما معتقدیم «لا مُؤْتَرَفِ فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ»؛ هدایت و ضلالت از جانب خداوند متعال است، اما این بدین معنا نیست که برخی بدون مقدمه و بدون عوامل و اسباب خاص هدایت شوند و برخی دیگر گمراه گردند، بلکه از نظر قرآن کریم، در اثر زمینه سازی هایی که خود فرد یا فرد دیگری انجام می دهد و قرآن آن ها را بیان کرده، هدایت یا گمراهی به دست می آید.

پس باتوجه به بیان قرآن و سخنان پیامبر و ائمه علیهم السلام در هدایت و ضلالت الزام و اجباری نیست و این خود انسان است که به استقبال هدایت یا ضلالت می رود.

### الف) عوامل هدایت

استاد جعفر سبحانی عوامل هدایت را از دیدگاه قرآن کریم چنین بر شمرده است:

۱. ایمان و اعتقاد به خداوند:

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِّنْهُ وَفَضْلٍ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمًا﴾؛ <sup>(۴۳۹)</sup> خداوند کسانی را که به او ایمان آورده و اعتصام ورزند، مشمول فضل و رحمت خود قرار داده و به صراط مستقیم هدایتشان می کند».

۲. ایمان و عمل صالح:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾؛ <sup>(۴۴۰)</sup> خداوند کسانی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند، به وسیله ایمانشان هدایت می کند».

۳. پیروی از رضای خداوند:

﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ﴾؛ <sup>(۴۴۱)</sup> از جانب خداوند برای شما نور (پیامبر) و کتابی (قرآن) آشکار آمد، خداوند به وسیله آن کسانی را که رضای او برگزیدند هدایت می کند».

۴. مجاهده در راه خداوند:

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾؛ <sup>(۴۴۲)</sup> کسانی را که در راه ما جهاد نمودند به راه خود هدایت می کنیم».

۵. انابه و تضرع به سوی خداوند:

﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾؛ <sup>(۴۴۳)</sup> خداوند هر کس را بخواهد برای خود برمی‌گزیند و کسانی را که به درگاه او انابه و تضرع نمایند، به سوی خود هدایت می‌کند. <sup>(۴۴۴)</sup>

از راه عوامل ذکر شده می‌توان هدایت الهی را جذب کرد و خویش را مورد لطف پروردگار متعال قرار داد و در این راه خود را چنان پیش برد که به تعبیر بعضی عرفا به عصمت اختیاری رسید؛ چنان که قرآن می‌فرماید:

﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّشِدُونَ﴾؛ <sup>(۴۴۵)</sup> ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل هایتان زینت بخشیده و (به عکس) کفر و فسق و گناه را منفورتان قرار داده است و کسانی که دارای این صفاتند هدایت یافتگانند. با توجه به آیات ذکر شده، روشن می‌شود که این گونه عنایات خدا، نتیجه تلاش‌های یک بنده در راه رضای الهی است.

## ب) عوامل زمینه ساز ضلالت

### ۱. دوستی با دشمنان خدا:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ... وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾؛ <sup>(۴۴۶)</sup> ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید... هرکس از شما چنین کاری کند، از راه راست گمراه شده است.

### ۲. پیروی جاهلانه:

﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَّرَاءَنَا فَاصَلُّنَا السَّبِيلَا﴾؛ <sup>(۴۴۷)</sup> و می‌گویند که پروردگار ما، از سران و بزرگان خود اطاعت کردیم لذا ما را گمراه ساختند.

۳. پیروی از هوای نفس:

﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾؛ <sup>(۴۴۸)</sup> و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف می سازد».

۴. اکثریت را ملاک قرار دادن:

﴿وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾؛ <sup>(۴۴۹)</sup> اگر از بیشتر آنان که روی زمینند، پیروی کنی تو را از راه خدا گمراه می کنند، [زیرا] آنان از گمان پیروی می کنند و تخمین و حدس [واهی] می زنند».

۵. شرک:

﴿وَمَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾؛ <sup>(۴۵۰)</sup> و هر کس برای خداوند همتایی قرار دهد در گمراهی دوری افتاده است».

### اضلال الهی و اقسام آن در قرآن

طبرسی در مجمع البیان آیات ضلال که ضلالت را به خدا نسبت داده اند، به چهار دسته تقسیم کرده است:

۱. ﴿تَشْدِيدُ الْأَمْتَحَانِ الَّذِي يَقُولُ عِنْدَهُ الضَّلَالُ...﴾؛ خداوند بندگانش را در دنیا سخت امتحان می کند و لذا خیلی به سبب امتحان خداوند مردود شده و گمراه می شوند؛

۲. ﴿وَقَدْ يَكُونُ الضَّلَالُ بِمَعْنَى التَّخْلِيَةِ عَلَىٰ جَهْتَةِ الْعُقُوبَةِ...﴾؛ خداوند گاهی به علت این که بنده ای زیاد گناه می کند، او را به خودش وامی گذارد و لطف و رحمت خود را شامل حال او نمی کند و این سبب ضلالت بیشتر برای بنده معصیت کار می شود.

این همان مطلبی است که علامه طباطبایی در المیزان آن را ضلالت مجازاتی می نامد. خلاصه این که در صورت ادامه گناه، استعداد هدایت را از دست

خواهد داد که در این صورت خدا عنایت خود را از او سلب می کند و همین باعث ضلالت بیشتر او خواهد شد؛

۳. ﴿وَقَدْ يَكُونُ الضَّلَالُ بِمَعْنَى التَّسْمِيَةِ بِالضَّلَالِ وَالْحُكْمِ بِهِ﴾؛ گاهی اضلال به معنای حکم کردن به گمراهی افراد و نام بردن گمراهان می باشد. که البته حکم کردن به گمراهی و یا کفر یک فرد یا یک قوم، به معنای گمراه کردن و کافر کردن نیست؛

۴. «وَقَدْ يَكُونُ الضَّلَالُ بِمَعْنَى الْإِهْلَاكِ وَالْعَذَابِ وَالتَّدمِيرِ وَمِنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعْرٍ»؛ و گاهی اضلال به این معناست که خدا مجرمان را عذاب می کند. (۴۵۱)

بنابراین تقسیم بندی، باید تمام آیات مربوط به اضلال را به یکی از این چهار قسم منطبق ساخت و صحیح نیست که اضلال را به معنای اصطلاحی آن، به طور مستقیم به خداوند متعال نسبت دهیم، زیرا با اساس آموزه های قرآنی در تضاد است.

### جایگاه اختیار انسان در مسئله هدایت و ضلالت

آیات متعددی در قرآن ضلالت انسان را به خدا اسناد می دهد، مانند:

﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ﴾؛ (۴۵۲) خداوند هر کس را بخواهد گمراه می سازد و هر کس را که بخواهد هدایت می کند پس جانت به خاطر شدت تأسف بر آنان از دست نرود.

﴿مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يَضِلُّهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾؛ (۴۵۳) هر کس را خدا بخواهد [و مستحق بداند] گمراه می کند، و هر کس را که بخواهد [و شایسته بداند] بر راه راست قرار خواهد داد.

با توجه به اساس رسالت انبیا و کتب آسمانی که ذات و ماهیت آن، مبتنی بر اصل هدایت و انذار مخاطبان است، به هیچ وجه نمی توان این اسنادها را بر حسب ظاهر آن پذیرفت، لذا باید به تحلیل صحیح این آیات پردازیم و الا در تضاد آشکار با بسیاری از آیات قرآن خواهد بود؛ برای مثال چهار آیه مشابه - هم در لفظ و هم در معنا - که هدف رسالت از دیدگاه قرآن را بیان می کنند، با آیات مورد بحث متضاد می شود؛ از جمله آیه دوم سوره جمعه است:

﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾؛ <sup>(۲۵۴)</sup> او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آن ها می خواند و آن ها را تزکیه می کند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت می آموزد، هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

لطف، عدل و قدرت خداوند و تأکیدات فراوان او برای راهنمایی بشر به خوبی روشن می سازد که آیات مورد بحث باید با دقت و با توجه به اصول مسلم دینی و قرآنی تفسیر شوند. مفسران در تفسیر این گونه آیات به روش های مختلفی دست یازیده اند که به بعضی از آن ها اشاره می کنیم.

علامه طباطبایی در باره نوزده آیه اول سوره بقره که در مورد متّقین، کفّار و منافقین است، بیان جامعی دارد که بسیاری از محققان آن را پذیرفته اند. در اینجا بخشی از آن را ذکر می کنیم:

متّقین محفوف به دو هدایتند: یکی هدایت اولی که به سبب آن متقی شدند و یک هدایت ثانوی که خدای سبحان به پاس تقوایشان کرامت فرموده است. در این صورت (و با این تفسیر) مقابله بین متّقین که گفتیم دارای دو هدایت است، با کفار و منافقین درست می شود، چون کفار هم دارای دو ضلالت و منافقین دارای دو کوری هستند: یکی ضلالت و کوری اول که باعث اوصاف خبیثه آنان



از کفر و نفاق و غیره شد، دوم ضلالت و کوری که ضلالت و کوری اولشان را بیشتر کرد؛ اولی را به خود آنان نسبت می دهد و دومی را به خودش که به عنوان مجازات دچار ضلالت و کوری بیشتری شدند، اسناد داد و در خصوص کفار فرمود: ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً﴾؛ (۴۵۵) مهر بر دل ها زدن را به خودش نسبت داده، ولی پرده بر گوش و چشم داشتن را به خود کفار نسبت داده و فرموده: خدا مهر بر دل هایشان زده، و بر گوش ها و چشم هایشان پرده است. (۴۵۶)

قرآن همان طور که در آیه ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ...﴾ به دو هدایت اشاره فرموده، و در آیه ﴿حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...﴾، دو ضلالت را برای کفار یادآوری می کند و در مرحله سوم در بحث منافقان دو مرض و بیماری را برای آنان ذکر می کند: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾، مرض اول را به خودشان نسبت داده و دومی را به عنوان کیفر الهی یاد می کند. این هم به صورت قطع عنایت و لطف الهی خواهد بود.

آیات زیادی برداشت فوق را تقویت می کند؛ مثل آیاتی که به سبک و سیاق این آیه شریفه است:

﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾؛ (۴۵۷) (آری) خدا جمع زیادی را با آن گمراه و گروه بسیاری را هدایت می کند، ولی تنها فاسقان را با آن گمراه می سازد.

با توجه به این که در ادبیات عرب گفته می شود که وصف مُشعر به علیت است، این معنا را روشن می کند که فرد در انجام گناه آزاد و مختار است، اما در صورت پرده دری و ارتکاب فسق، خدا او را مجازات و گمراه می کند.

آیه دیگر در سوره «صف» می فرماید: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾؛ (۴۵۸)  
هنگامی که آن ها از حق منحرف شدند، خداوند قلوبشان را به انحراف بیشتر  
می کشاند».

راغب اصفهانی در مفردات ذیل این آیه می نویسد: ﴿لَمَّا فَارَقُوا الْإِسْتِقَامَةَ  
عَامِلَهُمْ بِذَلِكَ﴾؛ (۴۵۹) زمانی که از استقامت در راه ثواب منحرف شدند، خداوند  
نیز قلوب ایشان را از حق منحرف تر خواهد نمود».

ماده «زیغ» به معنای منحرف کردن از استقامت است که لازمه این، انحراف  
از حق به باطل است.

زاغه کردن خدای تعالی به این است که رحمت خود را از صاحبان [دل های  
این چینی دریغ داشته، هدایت خود را از آنان قطع کند، چون از تعلیل، (جمله  
آخر آیه) این معنا به خوبی استفاده می شود، برای این که از اغه خدا را تعلیل  
کرده به هدایت نکردن، البته باید توجه داشت این زاغه ابتدایی نیست، بلکه بر  
سبیل مجازات است، زیغ خود آنان را تثبیت کردن است، همچنان که گمراه  
کردن خدا هم هیچ وقت ابتدایی نیست، [و] از جمله آخر این آیه: ﴿يُضِلُّ بِهِ  
كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾؛ (۴۶۰) به خوبی استفاده می شود  
که گمراه کردن فاسقان به وسیله قرآن از باب مجازات فاسقان به خاطر فسق  
شان است. (۴۶۱)

از ساحت مقدس خدای متعال به دور است که انسان ها را بدون جرم گمراه  
و مجازات کند؛ این انسان است که گاهی با انجام گناهی، خود را مستحق  
مجازات خدای متعال می کند و هدایت نکردن خدا از جمله مجازات های  
سخت الهی است.

## آزادی در هدایت و ضلالت از دیدگاه عقل

در خصوص آیات هدایت و ضلالت و آزادی انسان در این راه به خوبی می توان از براهین و استدلالات عقلی و فلسفی استفاده نمود و بحثی عمیق را ارائه کرد؛ برای تبیین مسئله، به توضیح زیر دقت کنید:

خدا مالکیت مطلقه دارد و حق دارد هر نوع تصرفی در ملک خود بکند، این تعرف تصرفی است از مالک حقیقی و در مملوک واقعی، و از سوی دیگر می بینیم که خدای تعالی خود را در مقام تشریح و قانون گذاری قرار داده و در این قانون گذاری خود را عیناً مانند یکی از عقلا به حساب آورده که کارهای نیک را نیک می داند و بر آن مدح و شکر می گذارد و... و این در حقیقت امضای روش عقلا در مجتمع انسانی است و همچنین اساس احکام شرعی که خدا مقنن آن نیز است، از جمله احکام عقلا این است که هر عملی باید مُعَلَّل به اغراض و مصالح عقلانی باشد وگرنه نکوهیده است و باز یکی دیگر از احکام عقلاً این است که امر و نهی را تنها متوجه افراد مختار می کنند نه مجبور. نتیجه این که اگر خدای سبحان بندگان خود را مجبور به اطاعت یا معصیت کرده بود دیگر معنا نداشت که برای اطاعت کاران بهشت و برای معصیت کاران دوزخ قرار دهد.

(۴۶۲)

اساساً از نظر قرآن، رسالت پیامبر ﷺ و نزول قرآن برای شناخت نیک و بد اعمال است و بسیاری هستند که با علم به گناه به استقبال گمراهی و انحراف می روند.

﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾؛ (۴۶۳) تا بعد از این پیامبران

حجّتی برای مردم بر خدا باقی نماند (و بر همه اتمام حجّت شود).

﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾؛ <sup>(۴۶۴)</sup> تا آن ها که هلاک (و گمراه) می شوند از روی اتمام حجّت باشد و آن ها که زنده می شوند (و هدایت می یابند) از روی دلیل روشن باشد و خداوند شنوا و داناست.»

### آیات هدایت و ضلالت از دیدگاه اشاعره

اشاعره مشی «جبرگرایانه» دارند، از این رو این روش را به مسئله هدایت و ضلالت انسان هم، که از مهم ترین موضوعات است، سرایت می دهند. اشاعره بر اساس بینش خود آیات را توجیه و تفسیر می کنند. فخر رازی، از متفکران برجسته اشاعره، در تفسیر کبیر طبق مسلک خویش، ذیل آیه ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾؛ <sup>(۴۶۵)</sup> (راسخان در علم می گویند) پروردگارا! دل هایمان را، بعد از آن که ما را هدایت کردی [از راه حق] منحرف مگردان و از سوی خود رحمتی بر ما ببخش، زیرا تو بخشنده ای» آورده است:

قلب آدمی صلاحیت دارد که هم مایل به ایمان شود و هم مایل به کفر، و میل به یکی از این دو لازمه اش داعی و اراده ای است که خداوند آن را حادث می سازد و ایجاد می کند و این داعیه اگر داعیه کفر باشد خذلان، ازاعه، ختم، طبع و صدّ نامیده می شود و اگر انگیزه ایمان باشد، توفیق، رشاد، هدایت، سدید و عصمت است. <sup>(۴۶۶)</sup>

اشاعره با استدلال بر تسلسل داعی، هدایت را فقط به خدا نسبت می دهند: چون قدرت ایمان و کفر برای بنده علی السویه است، پس داعیه ای لازم است که کدام فعل مشتمل بر مصلحت زاید و منفعت راجحه است و این داعی به ناچار باید از جانب خداوند باشد. <sup>(۴۶۷)</sup>

## نقد اشاعره

اشاعره به این مطلب توجه نکرده اند که بین اعتقاد به تأثیر مطلق و بالاستقلال بودن خداوند و در عین حال نسبت دادن امور به اسباب و علل قریبه منافاتی نیست؟ هر امری زائیده یک سری علل دور و متوسط و نزدیک است که معمولاً به آن علت نزدیک نسبت داده می شود و این علل چون طولی هستند این گونه نسبت به هر یک مانعی ندارد.

هر پدیده ای در عین این که حقیقتاً صاحب تأثیر است، اما چون در وجود و خواص و آثار وابسته و قائم به خداوند است، لذا هم می توان این فاعلیت را به خودش استناد داد، هم به خدا. در نتیجه هدایت و ضلالت نیز هم به خدا نسبت داده می شود و هم به انسان، و از اینجا روشن می شود که ضلالت ابتدایی و بدون مقدمات و زمینه های قبلی و اسباب و علل خاص خود اضلال نیست که به خدا نسبت داده شود، بلکه آن اضلالی که منسوب به حق تعالی است، اضلال مشروط به وجود شرایط و تحقق اسباب و علل خاصی است که در سلسله طولی خود به ذات خداوند منتهی می گردد.<sup>(۴۶۸)</sup>

بعلاوه، مجبور کردن به عنوان مجازات، اجبار به اختیار است که با اختیار منافات ندارد و نظیر اجباری است که شخص سقوط کننده از یک ساختمان مرتفع نسبت به افتادن دارد؛ در آغاز خود را به اختیار می اندازد، ولی در وسط راه مجبور به افتادن است و این جبر با این که ما معتقد به اختیار باشیم منافاتی ندارد؛ جبری با اختیار منافات دارد که جبر ابتدایی باشد.

## اضلال تکوینی

مفسران برای تنزیه ذات اقدس الهی از «اضلال» و تبیین اختیار و آزادی انسان که پایه و اساس رسالت و هدایت است، هر یک ادله و تعابیر خاص خود

را ذکر می کنند، مانند اضلال مجازاتی، اضلال کیفری، اضلال تکوینی و به تعبیر مجمع البیان «التَّخْلِيَةُ عَلَىٰ جَهَةِ الْعُقُوبَةِ». در اینجا دو نمونه آن را ذکر می کنیم:

استاد جعفر سبحانی در این خصوص می نویسد:

تنها اضلالی که به خداوند سبحان استناد دارد، اضلال تکوینی است و آن هم نه اضلال ابتدایی و اغوای بدوی، بلکه اضلال کیفری که مترتب بر ضلالت بدوی و گمراهی خود انسان با اراده و اختیار می باشد... خداوند او را به عنوان کیفر تلخ گرفتار گمراهی می کند، یعنی نورانیت اهتدا و توفیق فراگیری معارف را به او نمی دهد. (۴۶۹)

ایشان در پایان چنین اظهار نظر می کند:

هر پدیده ای معلول اسباب و علل معینی است، ولی سلسله علل در نهایت به آفریدگار منتهی می گردد: «لا حول ولا قوة إلا بالله العلی العظيم»، بنابراین اگرچه انسان خود مسؤول گمراهی خویش است و اراده و خواست او عامل این گمراهی به شمار می رود، ولی اراده و توانایی او وابسته به اراده و قدرت نامحدود الهی است و لذا از این جهت گمراهی انسان به خدا نیز نسبت داده می شود. (۴۷۰)

اراده ای را که ما در اختیار داریم و به وسیله آن اراده می کنیم و برای انجام یا ترک یک عمل تصمیم می گیریم، خدا به ما داده است؛ پس اصل کلی اراده را خدا به ما داده و از این جهت اراده می کنیم که او اراده کرده که ما دارای این نعمت باشیم. بنابراین به خوبی این معنا روشن می شود که اراده ما در طول اراده خداوند متعال است. خدا خواسته است که ما با اختیار و اراده خود به سوی تکامل که یا در مسیر هدایت به سوی خوبی ها و یا در راه ضلالت به سوی

بدی هاست، گام برداریم؛ به عبارتی، ما مجبوریم که با آزادی این راه را طی کنیم.

یکی از مفسرین قرآن ذیل آیه ۳۰ سوره انسان، که آیه بسیار دقیقی در این زمینه است، در جمع بندی بحث می نویسد:

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾<sup>(۴۷۱)</sup> و شما هیچ چیز را نمی خواهید مگر آن که خداوند بخواهد، خداوند دانا و حکیم بوده و هست». از این آیه استفاده می شود که تحقق یافتن مشیت بنده موقوف بر خواست خدای تعالی است؛ اگر خدا بخواهد عملی از بنده سر بزند، نخست در او مشیت و خواست ایجاد می کند، پس مشیت خداوند به مشیت عبد تعلق می گیرد، نه به فعل عبد و به عبارت دیگر، مستقلاً و بدون واسطه به مشیت عبد تعلق می گیرد و با واسطه به فعل خداوند تعلق می گیرد؛ پس تأثیر مشیت خدا طوری نیست که مستلزم جبر در بنده شود و چنان هم نیست که بنده در اراده خود مستقل باشد و هر کاری خواست بکند، هر چند که خدا نخواست باشد. پس فعل بنده اختیاری است، چون مستند به اختیار و اراده خود اوست، و اما اختیار بنده، مستند به اختیار دیگری نیست.<sup>(۴۷۲)</sup>

بر این اساس باید آیه بعد: ﴿يَدْخُلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ﴾<sup>(۴۷۳)</sup> را این گونه معنا کنیم «یدخل فی رحمته من یشاء دخوله فی رحمته». با این بیان جایگاه اختیار انسان در مسئله هدایت و ضلالت محفوظ می ماند و آیات قرآن نیز هماهنگ معنا خواهد شد، اختیار ما در طول اختیار خداوند متعال است.

### عدم تلازم هدایت با علم

خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾<sup>(۴۷۴)</sup> آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار

داده و خداوند او را با وجود آگاهی اش، بیراه گذارد». خداوند در این آیه با استفهام تعجیبی سؤال می کند که آیا عجیب نیست از کسی که از هوای نفس خود تبعیت می کند، در حالی که باید آفریدگار خود را معبود قرار دهد؟! بعد می فرماید: «وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ»؛ خدا او را بر سبیل مجازات گمراه کرده است؛ این مجازات به این علت است که وی از روی علم و آگاهی مسیر گمراهی را در پیش گرفته است و اگر در اثر عدم آگاهی بود، مستحق مجازات نبود. بنابراین علم لازمه هدایت نیست، بلکه ممکن است انسان راه را بداند و در عین حال به بیراهه برود.

علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

منافات ندارد که آدمی راه را بداند و در عین حال به بیراهه برود و یا به چیزی یقین داشته باشد و در عین حال آن را انکار هم کند: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾؛<sup>(۴۷۵)</sup> برای این که علم ملازم هدایت نیست، همچنان که ضلالت ملازم با جهل نیست، بلکه آن علمی ملازم هدایت است که توأم با التزام عالم به مقتضای علمش باشد، یعنی عالم ملتزم به لوازم علم خود نیز باشد و به آن عمل کند تا دنبالش هدایت بیابد، و اما اگر عالم باشد، ولی به خاطر این که نمی تواند از هوای نفس صرف نظر کند، ملتزم به مقتضا و لوازم علم خود نباشد، چنین علمی باعث اهتدای او نمی شود، بلکه چنین علمی در عین این که علم است، ضلالت هم هست و همچنین یقین، اگر توأم با التزام به لوازم آن نباشد، با انکار منافات ندارد.<sup>(۴۷۶)</sup>



## فصل دوم: برنامه اسلام در ریشه کنی برده داری

### مقدمه

همواره یکی از سؤالاتی که در خصوص برده داری و دیدگاه اسلام در باره آن مطرح می شود این است که چرا اسلام برده داری را از ابتدا به طور کلی نفی نکرده است؟

در اینجا به تبیین مسئله و علل اتخاذ روش گام به گام از سوی اسلام برای ریشه کنی برده داری می پردازیم.

از گذشته های دور همواره بعضی انسان ها بعضی دیگر را به استخدام در می آوردند و این مسئله به صورت مالکیت برخی بر بعضی دیگر ظهور یافته بود. مسئله برده داری به گونه ای نهادینه شده بود که حتی فیلسوفان بزرگی چون ارسطو در مباحث سیاسی خود آن را مفروض گرفته اند. برده داری را در گذشته باید جزئی از فرهنگ ملت ها تلقی کرد که حتی خود بردگان نیز ادعای آزادی نداشتند. نکته جالب این که یکی از وخیم ترین مقاطع تاریخی برای بردگان، در دوره شکوفایی تمدن یونان و روم باستان بود که گلاادیاتورها در همین زمان برای سرگرمی اربابان خود همدیگر را می دریدند. اما با تحولات علمی و اجتماعی در اروپا، مسئله بردگان نیز به تدریج مطرح شد تا این که در سال ۱۸۸۵ در کنگره برلین برده داری ملغا اعلام گردید.

بردگی تا اوایل قرن نوزدهم، به قوت خود باقی بود، ولی از آن به بعد نهضت دامنه داری برای الغای آن در سراسر جهان آغاز گردید و شاید انگلستان در این موضوع پیش قدم بود، به طوری که در سال ۱۸۴۰ میلادی، برده فروشی حتی در مستعمرات آن ملغا شده بود. [برده داری در فرانسه تا انقلاب ۱۸۴۸ و در هلند تا سال ۱۸۶۳ رایج بود و سپس ممنوع گردید و در آمریکا [در] سال

۱۸۶۰ بعد از چهار سال مبارزه بین شمالی ها و جنوبی ها، سرانجام شمالی ها فاتح گردیدند و بردگی در سراسر آمریکا ملغاً شد و بالأخره در سال ۱۸۸۵ در برلین کنگره ای تشکیل شد و کلیه دولت ها متفقاً آن را قدغن نمودند. ولی اسلام جلوتر از همه، چهارده قرن قبل، از اولین روزهایی که اولین جامعه و دولت خود را تشکیل داد، به صورت جدی از طرق مختلف برای از بین بردن برده داری اقدام کرد. (۴۷۷)

### روند الغای برده داری در جهان اسلام

اسلام در جامعه ای ظهور کرد که برده داری امری شایع و متداول بود و اصلاً بخشی از زندگی و واقعیت های اقتصادی و اجتماعی آن جامعه [به شمار می رفت و این امر اختصاص به جامعه عربستان نداشت. تغییر این واقعیت نهادینه شده، آن هم در فاصله زمانی اندک ممکن نبود. اینجا باید به جهت گیری ضد برده داری اسلام توجه کرد، جهت گیری احکام اسلام به گونه ای است که در طول زمان، برده داری را اساساً ریشه کن می کند و از بین می برد. درست است که ما حکم صریحی درباره نفی برده داری نداریم، اما وقتی جهت احکام را می بینیم و به احکام اجتماعی و حتی احکام عبادی توجه می کنیم، درمی یابیم که سیستم حقوقی اسلام در جهت نفی برده داری است؛ مثلاً فلان گناه را مرتکب می شوی، باید برده آزاد کنی، یا فلان عمل را انجام می دهی، باید برده آزاد کنی؛ یعنی جهت گیری احکام اجتماعی و حتی اخلاقی، به سمت از بین بردن این پدیده اجتماعی است که در مقطعی از تاریخ امری شایع بوده است. (۴۷۸)

با مطالعه ای تفهیمی مسئله برده داری در عصر ظهور اسلام، روشن می شود که برده داری در آن زمان، امری مطلوب تلقی می شد و حتی بردگان، ادعایی برای آزادی نداشتند و آن را به عنوان یک واقعیت پذیرفته بودند. بنابراین در

چنین فضایی ممکن نبود برده داری به طوری کلی نفی شود؛ از این رو جهت گیری احکام اسلام به سمت ریشه کنی برده داری قرار گرفت. در این راستا نخستین کار، اصلاح نگرش مسلمانان به بردگان و تلقی بردگان به عنوان انسان بود که محترم بودند و دارای حقوق یکسانی با دیگران بودند.

اسلام تصریح کرد که هیچ مالکی به عنوان مالکیت بر بنده خویش برتری و فضیلت ندارد، بلکه فضیلت و برتری فقط در تقوا و کرامت نهفته است.

اسلام آمد تا به جهانیان بگوید که روابط مالک و مملوک رابطه آقایی و نوکری نبوده و ارتباط تسخیر و حقارت [هم نیست، بلکه علاقه پیوندی و برادری است و] اسلام آن‌ها را اهل یک خانواده می‌داند، حتی در بعضی روایات پیامبر ﷺ تعبیر به غلام و کنیز را منع کرده است. این از جهت آزادی روحی بردگان بود که با بیدار نمودن حس رشادت، آن‌ها را به سوی انسانیت کامل رهبری کرده و با این گروه محکوم، مانند یک بشر سعادت‌مند رفتار می‌کرد، به طوری که در میان مالک و مملوک و بنده و آزاد، از نظر اصول کلی انسانیت فرقی نمی‌ماند، بلکه می‌گوید بردگی در جهان از یک رشته عوارض خارجی دوام ناپذیری به وجود آمده و در ظاهر در اجتماع آن روز برای آزادی یک طایفه از بشر تحمیل شده و در غیر این نقطه بردگان باید از کلیه حقوق انسانی استفاده نمایند. (۴۷۹)

نکته مهم این که پدیده بردگی دو جهت داشت: یکی مربوط به اربابان آنان می‌شد که معتقد بودند می‌شود انسانی را به تملک خود درآورد؛ دوم مربوط به غلامان و بردگان بود که به مالکیت ارباب معتقد بودند و خود را طبقه بسیار پایین و پست جامعه تصور می‌کردند. معجزه فرهنگی اسلام این بود که این بینش را به نقطه مقابل آن تبدیل نمود. در این راستا بخشی از زمینه سازی

فرهنگی، اجتماعی اسلام این بود که به خود بردگان بباوراند که مثل اربابان خود، انسان و ارزشمند هستند. اگر تفکر و ذهنیت آنان در مورد بردگی خودشان دست نخورده باقی می ماند، امکان نداشت این پدیده زشت از بین برود.

بشر موجودی مترقی است که برای تسخیر نیروهای طبیعت و رسیدن به جمیع کمالات آفریده شده است، از این رو باید برای رسیدن به این مقصود، فکر و جسم او آزاد باشد؛ ولی با توجه به شرایط صدر اسلام نمی شد یک مرتبه این مرض مزمن را از بین برد، لذا اسلام منع برده داری را مرحله به مرحله اجرا کرد:

۱. در اولین مرحله تکالیف را عمومیت بخشید تا شامل بردگان هم بشود و این اعتبار قائل شدن برای آنان و یکسان دانستن آنان با دیگران است؛  
۲. همه امتیازات جز تقوا لغو شد تا جایی که اگر فرد آزادی برده ای را می کشت، قصاص می شد؛

۳. برادری را شدیداً تأکید کرد: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾؛<sup>(۴۸۰)</sup> همانا مؤمنین برادرند»؛

۴. دستوره‌های فراوانی برای مدارا کردن با آنان صادر کرد تا جایی که پیغمبر اکرم ﷺ مردم را از صدازدن بردگان به لفظ غلام و کنیز نهی فرمود.<sup>(۴۸۱)</sup>  
«سؤک» از خاورشناسان، درباره آزادی بردگان در اسلام می گوید:

یکی از نعمت های پروردگار برای بردگان، انتقال آن ها به مسلمین می باشد و اروپاییان که گمان می کنند برده ها در اسلام همانند سیاه پوستان در آمریکا می باشند، سخت در اشتباهند، بلکه بردگان مسلمان، مانند کارمندان اروپایی هستند. مسلمانان بسیاری از بردگان را پس از مدت کوتاهی آزاد می کنند.<sup>(۴۸۲)</sup>

با امعان نظر در مراحل چهارگانه، روشن می شود که اسلام در جهت زمینه سازی آزادی اجتماعی بردگان، به پاک کردن ذهنیت برده بودن از خود بردگان نیز پرداخته است، به طوری که در این راستا سه مورد از چهار مرحله فوق به خود بردگان باز می گردد: آن ها مثل دیگران مکلف به تکلیف هستند، مال و شهرت و موقعیت اجتماعی ملاک ارزش نیست بلکه تقواست و قرآن به آنان تلقین می کند که رابطه شما با اربابان مسلمان خود رابطه برادری است و رابطه برادری هم اوج مساوات و دوستی و خیرخواهی است.

### آزادی ذاتی و حقیقی فرد

آزاد بودن جسم و تن یک فرد و مملوک نشدن انسان به دست انسان دیگر جزء ذاتیات وجودی انسان است و کسی حق تملک و تسخیر آن را ندارد؛ خود فرد نیز اجازه ندارد که خود را به دیگری بفروشد و برده دیگران گردد. آزادی مصادیق فراوانی دارد که مهم ترین آن ها «آزادی شخصی» است. منظور از آزادی شخصی این است که هر کسی حق دارد همان طوری که خدا او را آزاد آفریده و به او اراده و اختیار داده، سرنوشت زندگی خود را شخصاً تعیین کند. وقتی فرعون بر حضرت موسی منت گذارد که تو در میان ما بزرگ شده ای و حال نمک شناسی می کنی، حضرت موسی علیه السلام در پاسخ او مسئله سلب آزادی را مطرح کرد:

﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾؛ <sup>(۴۸۳)</sup> این چه نعمتی است که به من داده ای، با آن که فرزندان بنی اسرائیل را به بندگی خود در آورده و از آنان سلب آزادی نمودی؟

حضرت علی علیه السلام به فرزندش امام حسن علیه السلام می فرماید:

﴿لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا﴾؛ (۴۸۴) خود را برده دیگران مساز و حال آن که به تحقیق خدا تو را آزاد قرار داده است.

اسلام بندگی غیر خدا را امضا نمی کند، خواه بت باشد یا ماه و ستاره و یا زورمند و حاکم و فرمانده، زیرا حکومت ها برای حفظ نظام اجتماعند نه برای استشمار افراد اجتماع و پایمال کردن حقوق آنان.

حضرت علی علیه السلام می فرمود:

﴿أَلَا حُرٌّ يَدْعُ هَذِهِ الْمَازَةَ لِأَهْلِهَا إِنَّهُ لَيْسَ لِأَنْفُسِكُمْ ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةَ فَلَا تَبِيعُوهَا إِلَّا بِهَا﴾؛ آیا آزاده ای نیست که این را برای اهلس رها کند. آگاه باشید که قیمت شما جز بهشت نیست، پس به غیر آن معامله نکنید و نفروشید.

گاهی علی بن ابی طالب علیه السلام به یاد گذشتگان خطاب به مردم کوفه می فرمود: ﴿أَيْنَ أَخْيَارِكُمْ وَصَلْحَائِكُمْ وَأَيْنَ أَحْرَارِكُمْ وَسُمَحَائِكُمْ﴾؛ خوبان و شایستگان شما کجایند؟ کجایند آزادگان و بلند همتان شما؟

بنابراین بندگی غیر خدا، فرمان بردن از حکومت های سلطه گر و ستم پیشه، مال دوستی و بی تفاوتی به آزادی با گوهر ذاتی انسان که آزاد آفریده شده منافات دارد. در راستای نیل به آزادی، آدمی باید در مرحله اول، شخصیت انسانی خود را درک کند. حضرت علی در مسیر حرکت از منطقه انبار (از سرزمین های عراق)، عده ای را دید که با پای برهنه ساعت ها منتظر او مانده اند و از پشت مرکب حضرت می دوند. علی علیه السلام در این هنگام ایستادند و فریاد زدند چرا مثل بردگان به دنبال من می دوید، چرا خود را خوار و کوچک می کنید؟ در این داستان، حضرت در پی یادآوری شخصیت واقعی آنان به خودشان بود.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که آیا شرعاً جایز است آدمی حقوق خود از جمله حق آزادی را به دیگری تفویض کند و به طور کامل از او اطاعت کند؟ در تبیین و پاسخ سؤال می توان گفت:

حق اولاً و بالذات قابل چشم پوشی است؛ مثلاً با وقف از مالکیت خود چشم پوشی می کنیم، با طلاق از زوجیت، با عفو از حق قصاص و... اما آن جا که نهی شده، مرتکب گناه می شویم؛ مثلاً می توانم از مال خودم رشوه یا ربا بدهم، لکن چون شارع منع کرده است، مرتکب گناه [می شوم و در جایی که منع قانونی باشد نیز مجازات می شوم. اگر مراد سؤال پیروی ناآگاهانه از رأی دیگران در نظر یا در علم باشد، باید گفت که پیروی از دیگران جز در مواردی که عقلاً رجوع جاهل به عالم محسوب می شود، خلاف عقل [می باشد و] در دین نیز مورد مذمت شدید است، اما رجوع به عالم نه فقط خوب، بلکه عقلاً واجب است. ما زبان را با تقلید می آموزیم و اکثر امور زندگی روزمره را از این طریق سامان می دهیم؛ البته روشن است که این تقلید، هرگز به معنای درست کلمه، واگذاری حق آزادی به دیگران نیست. (۴۸۵)

بسیاری از علمای اسلام در فلسفه اخلاق، بعد از نقل نظر دانشمندان غربی و رد آن، پایه و اساس اخلاق را در اسلام «عزت نفس» و به تعبیر استاد مطهری در کتاب فلسفه اخلاق، «کرامت نفس» می دانند. روشن است که اولین اثر وجودی عزت نفس در یک انسان، عدم پذیرش ذلت و خواری است. بزرگترین کار پیامبران، تلاش ایشان برای ایجاد «توحید در عبادت» بوده است.

اسلام همه را از یک پدر و مادر می داند و هیچ گونه امتیازی برای طبقه و یا افراد خاص قائل نیست و پیروان خود را به علت دارا بودن روح عزت و آزادی می ستاید و در نتیجه آزادی انسان ها را مورد تأکید قرار می دهد و با بردگی

مبارزه می کند و لذا در کتب فقه ما هرگز به باب یا فصلی تحت عنوان «برده گیری» برخورد نمی کنیم، ولی در عوض در فقه باب «عتق» یا باب آزاد کردن بردگان وجود دارد.

[در] صدر اسلام با این که امکان لغو بردگی به هیچ وجه ممکن نبود، ولی مع هذا اسلام برخلاف عقاید ملل یونان و روم و مردم عربستان و بلاد دیگر که بردگان خود را [در] انواع آزارها در مسکن، غذا، لباس، کار و غیره قرار می دادند، می گوید که «خَوَّلُكُمْ إِخْوَانُكُمْ؛ بردگان برادران شمایند»، و می فرماید: ایشان را مراعات کنید، هرچه خود می خورید به آن ها بخورانید و هر چه خود می پوشید به آنان بیوشانید و اگر گناهی مرتکب شدند و نمی خواهید آنان را ببخشید، فقط می توانید آن ها را بفروشید و گرنه حق هیچ گونه شکنجه و عذابشان را ندارید. <sup>(۴۸۶)</sup>

در تاریخ روایت شده که معذور بن سوید می گوید: در ریزه بر اباذر وارد شدیم، در حالی که لباس برده پوشیده بود و غلامش نیز از همان نوع بر تن داشت، گفتیم: اباذر! اگر شما این لباس و لباس غلامت را بفروشی، می توانی برای خود پارچه حله بخری و این بهتر است. وی پاسخ داد:

﴿سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ إِخْوَانُكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعَمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيَكْسِهِ مِمَّا يَلْبَسُ وَلَا يَكْلَفْهُ مَا يَغْلِبُهُ فَإِنِ كَلَّفَهُ مَا يَغْلِبُهُ فَلْيَعْنَهُ﴾؛ <sup>(۴۸۷)</sup> شنیدم از رسول خدا ﷺ که فرمود خدا برادران شما را زیر دست شما قرار داده است، پس هر کس که برادرش زیر دستش باشد، باید او را طعام دهد از آنچه خود می خورد، بیوشاند از آنچه می پوشد و مکلف نکند به چیزی که وی را به زحمت بیندازد مگر این که به او کمک کند.



## آزادی بردگان در فرآیند تدریجی

مشکلات اجتماعی، به ویژه اگر ریشه در سنت‌ها داشته باشد، اغلب به گونه‌ای است که در زوایای اخلاق و فرهنگ جامعه ریشه دار است و با یک دستور و تصمیم نمی‌شود آن‌ها را از بین برد، بلکه نیاز به فرهنگ‌سازی و برنامه‌ریزی دقیق و حساب شده‌ای دارد. مسئله برده‌داری در صدر اسلام از زمره چنین مشکلاتی بود. اسلام برای ریشه‌کنی این معضل اجتماعی نهادینه شده در بین غالب ملت‌ها، به تصویب یک رشته قوانین حکیمانه و نیز ارائه توصیه‌های اخلاقی پرداخت تا راه برای رهایی بردگان از زنجیره ذهنیت‌های بردگی و نیز اربابان هموار شود.

واضح است که اسلام برای تغییر دادن طبیعت بشر نازل نشده، بلکه در امتداد فطرت و طبیعت بشر، برای تهذیب افراد آمده است تا بدون هیچ اجباری انسان را به بالاترین مقام انسانیت برساند. در این راستا این افتخار برای اسلام است که جنبش آزادی بردگان را یازده قرن پیش از آن که غربی‌ها با مزایای آن آشنا شوند، در قلمرو خود شروع کرد و با این اقدام حکیمانه ریشه برده‌داری را در قلمرو اسلام خشکاند.

بردگان ابتدا باید از درون آزاد شوند و شرافت خود را درک کنند و الاً خواهان آزادی نخواهند بود. بردگانی که با تصویب نامه در ظاهر آزاد شده [باشند]، خود تقاضای بندگی خواهند نمود، زیرا در اثر بردگی طوری شده که دستگاه تشخیص درونی و افکار و وجدانشان رنگ محیط بندگی را به خود گرفته و لذا اگر همین برده، همین بشر پرطاعت، هنگامی که مسئولیت به خودش واگذار شود، هیچ کاری از وی ساخته نیست، به جهت آن که نفس او هیچ‌گاه بدون فرمان آماده به کار نبوده و بدون فرمانده نمی‌تواند مشکلات مسئولیت و

وظیفه سنگین زندگی را برای خود هموار سازد. در کشورهای استعمار شده آفریقایی و غیره، بعد از آزادی حس خود کم بینی و ضعف در برابر کارهای مهم وجود دارد. علت روانی مسئله همین مطلب مورد بحث است و اسلام قبل از آزاد کردن جسم بردگان، سعی در آزاد کردن روح آنان کرد که آنان کرامت خود را باور کنند و بتوانند هستی از دست رفته خود را باز یابند. در همین راستاست که پیامبر ﷺ بین بردگان و افراد آزاد اخوت برقرار کرد و بالاترین فرماندهی ارتش پیروز مسلمانان را که همه مهاجر و انصار از بزرگان در آن شرکت داشتند، به بنده خود زید، واگذار نمود و سفارش کرد که اگر زید کشته شد، اسامه فرمانده لشکر است؛ یعنی باید ارتش با عظمت آزادی تحت فرماندهی برده و برده زاده بجنگد. (۴۸۸)

### موانع آزادی دستوری بردگان

گره خوردن وجود کنیزان و غلامان در امور سیاسی و جامعه صدر اسلام، قابل چشم پوشی نیست و اسلام می بایست این واقعیات را در نظر می گرفت. یکی از محققان بخشی از مشکلات آزادی دستوری و دفعی بردگان را بر شمرده است که خلاصه آن عبارتند از:

۱. وجود کنیزان و غلامان زیاد، در دستگاه رئیس قبیله، دلیل عظمت و اقتدار وی به شمار می رفت؛
۲. قسمت مهمی از فعالیت های کشاورزی و اقتصادی کشورهای عربی، در اثر مجاورت با مناطق آفریقایی و غیر آن به وسیله همین بردگان انجام می شد؛
۳. با الغای یکباره بردگی، وضع کشاورزی و به طور کلی وضع اقتصادی مردم، به شدت متزلزل می گردید؛

۴. اعلام آزادی به طور ناگهانی ایجاب می کرد شمار انبوهی از بردگان بیکار شوند و با نداشتن هیچ امکاناتی، آن همه زن، مرد و بچه عواقب وخیمی پیدا می کردند و مانع رشد اسلام می شد؛

۵. جنگ مسلمانان با کفار حربی، مثل بت پرستان و مشرکان و جنگ با اهل کتاب که از پیمان متعهد شده تخلف می کردند، موجب آمدن اسرا و بردگان جدید می شد که روز به روز در حال ازدیاد بودند. (۴۸۹)

در بیانی دیگر می توان گفت معضلات اجتماعی و اقتصادی ناشی از آزادی یکباره بردگان بسیار عمیق و گسترده بود، به طوری که لغو کلی برده داری، نظم اقتصادی مردم آن روز را که بر پایه های ارباب - برده استوار بود، به هم می ریخت. باید توجه داشت که روش برده داری، اربابان را تنبل بار آورده و آنان را به استفاده از دسترنج بردگان عادت داده بود، لذا می بایست:

اولاً، مردم را ترغیب به کار و کوشش و دوری از تنبلی کرد؛

ثانیاً، آزادی یکباره همه آنان، عواقب ناامنی و انتقام جویی را در پی داشت. در کتاب روح القوانین با شرح آزادی یکباره غلامان در ولسینی، معتقد است روی علل اقتصادی و سیاسی باید بردگان به تدریج آزاد شوند؛ (۴۹۰)

ثالثاً، طبق گفته گوستاولوبون در کتاب تمدن اسلام و عرب (۴۹۱)، بردگان به علت زندگی در بردگی، توان و تجربه اداره زندگی خود نداشتند و اگر اسلام دستور آزادی آنان را یکباره صادر می کرد، مانند غلامان قدیم آمریکا که بعد از آزاد شدن به کل نیست و نابود شدند، از بین می رفتند. (۴۹۲)

بنابراین، با توجه به عوامل بردگی، اسلام باید با تدبیری سنجیده کنیزان و غلامان را به تدریج و به گونه ای به آزادی سوق می داد که هم به جامعه آن روز لطمه وارد نمی شد و هم خود آنان نابود نمی شدند؛ لذا اسلام عمدتاً از راه

غیر مستقیم و از طریق اخلاق و احکام عملی زمینه را برای ویران کردن اساس بردگی فراهم ساخت:

۱- تمام امتیازهای نژادی، خونی، اجتماعی و مالی را لغو کرد و ملاک فضیلت و برتری را تقوا و پرهیزکاری در تمام شؤون اجتماعی به شمار آورد: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾؛ <sup>(۴۹۳)</sup> همانا گرامی ترین شما نزد خدا باتقواترین شما می باشد».

پیامبر خدا ﷺ در خطبه الوداع فرمودند: ﴿أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ كُلُّكُمْ لِأَدَمَ مِنْ تُرَابٍ لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ وَلَا لِأَبْيَضٍ عَلَى أَسْوَدٍ إِلَّا بِالتَّقْوَى﴾. <sup>(۴۹۴)</sup>

۲- تکالیف اسلامی، چه فردی و چه اجتماعی، به بردگان نیز تعمیم داده شد و بردگان نیز در مجالس و محافل عبادی، مثل نماز جماعت دوشادوش مالکان خود می ایستادند یا در اجتماعات شرکت می کردند تا جایی که بلال که برده سیاه پوست بود، مؤذن پیامبر ﷺ شد؛ لذا خطابات قرآن عام است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ و ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾.

۳- برای کم کردن فشار بر بردگان، هم قرآن و هم پیامبر ﷺ مرتب مردم را سفارش به احسان به آنان می کردند: ﴿رَفَقًا بِالْمَرْأَةِ وَالرَّقِّ﴾؛ با زن و برده مدارا کنید».

### برنامه عملی اسلام برای محو بردگی

این روشن است که اسلام ملاک امتیازات در میان مردم را علم، جهاد و به خصوص تقوا ذکر کرده و فرموده است: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾؛ ولی آنچه مهم است، برنامه های عملی برای محو برتری های کاذب اجتماعی مانند ارباب بودن و نیز ارتقای شأن اجتماعی بردگان و کنیزان می باشد. پیامبر اکرم ﷺ سعی می کردند به شکل های مختلف برده ها و کنیزها را در ردیف افراد

آزاد قرار دهند و به بعضی از آنان به لحاظ شایستگی های موجود فرماندهی و ریاست می دادند. به برخی از این اقدامات پیامبر اکرم اشاره می کنیم:

در پی بروز اختلاف بین مهاجران و انصار و نیز اختلافات ریشه دار اوس و خزرج، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تدبیری اندیشیدند و بین همه مسلمانان به صورت دو نفر، دو نفر صیغه اخوت خواندند و در این بین بعضی از برده ها را با افراد آزاد برادر کردند. آن حضرت در موارد دیگری نیز شبیه این عمل انجام دادند؛ از جمله:

۱- بلال حبشی که برده بود، با خالد بن رویحه از طبقه بالا.

۲- زید بن حارثه که برده بود، با حمزه عموی خود که از نجبا بود.

۳- به زید بن حارثه که برده زاده بود، در موارد متعددی فرماندهی جنگ داد.

۴- دختر عمه خود را به زید بن حارثه که برده بود، داد.

۵- خود پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با آن عظمت و موقعیت ویژه اش، با یک کنیز به نام «ماریه قبطیه» ازدواج کرد و خدا از او فرزندی به نام ابراهیم به ایشان داد.

۶- صفیه، عمه خود را به عقد مقداد بن اسود که یک برده بود، درآورد.

امامان شیعه عليهم السلام نیز در ادامه این سیاست پیامبر با کنیزانی ازدواج کردند و بعضی از ائمه از فرزندان آن بانوان هستند: امام زین العابدین، حضرت موسی بن جعفر، امام رضا، امام جواد، امام هادی، حضرت امام حسن عسکری و حضرت بقیة الله امام زمان عليه السلام. (۴۹۵)

### عوامل آزادی بردگان در فقه اسلام

اسلام برای ریشه کنی بردگی راهکارهای متعددی را ارائه کرده است؛ در این راستا علاوه بر تقویت کرامت نفس در انسان، با سفارش های فراوان اخلاقی به اربابان و تربیت های صحیح اسلامی، راه را برای احکام فقهی باز کرده و در فقه

به خوبی دستورهای عملی خود را به گونه ای جهت داده است که به تدریج اسباب خلاصی بردگان فراهم شود. فقه اسلام مشحون و مملو از راهکارهای عملی برای آزادی بردگان است که آن ها را می توان به صورت زیر دسته بندی کرد:

الف) آزادی اجباری بردگان: فقه در موارد چندی، کفاره گناهان را که خود یک نوع کیفر است، منوط به آزادی برده دانسته است:

۱. قتل عمد: پس از ثبوت جرم، اگر ورثه مقتول با گرفتن خون بها و غیر آن از اعدام قاتل صرف نظر کنند، باید در اینجا - به طوری که مؤلف ریاض المسائل اجماع نقل می کند - برای این که از عهده حق الله هم برآید، برده ای را آزاد کند؛

۲. افطار به حرام: آزادی برده یکی از سه کفاره است؛

۳. قتل غیر عمد: به صورت بند دوم؛

۴. نذر به آزادی برده، که در این صورت واجب می شود؛

۵. موارد دیگری از قبیلظهار.

ب) آزادی قهری بردگان: به مجرد حصول علت، برده خود به خود آزاد می شود:

۱. مالکیت: هرگاه مسلمانی مالک خویشاوندان از قبیل پدر، مادر، پدر بزرگ، فرزندان و نوادگان خود شود، به طور قهری و بدون رضایت وی آزاد می شود؛

۲. سرایت: اگر جزئی از بنده ای از راه وصیت و غیره آزاد شود، آزادی به

سایر اجزای آن سرایت کرده و آزاد می شود؛

۳. بیماری: به مجرد این که برده ای بیمار، زمین گیر، کور یا به جذام، برص و غیره گرفتار گردد به طور قهری آزاد می شود؛
۴. وراثت: اگر شخصی بمیرد و وارث آزادی نداشته باشد، بردگانش به طور قهری آزاد و وارث ثروت وی می گردند؛
۵. مثله کردن: اگر خواجه ای برده خود را مثله کند، مثلاً گوش او را ببرد، به طور قهری آزاد می شود؛
۶. استیلا: اگر صاحب برده از کنیز خود صاحب اولاد شود، دیگر نمی تواند او را بفروشد و بعد از مرگ او آزاد می شود؛
۷. پذیرفتن اسلام: پذیرفتن اسلام پیش از اسلام خواجه، موجب آزادی می شود. (۴۹۶)
- ج) آزادی اختیاری بردگان: در حقوق اسلام مواردی وجود دارد که هر برده ای می تواند با یکی از راه های زیر به اختیار خود آزاد گردد:
۱. مکاتبه: بردگان به موجب عقدی با خواجه خود (مبنی بر پرداخت ارزش خود تا موعده مقرر) آزادی خود را می خرند؛
  ۲. تدبیر: بردگان در اثر خوش رفتاری و جلب رضایت خواجهان مورد تفقد ایشان قرار گرفته، به وسیله عقد تدبیر (به این صورت که تو پس از مرگ من آزاد می شوی) آزاد می شود و به ملکیت فرزندان مالک منتقل نمی شود؛
  ۳. وصیت: مالک وصیت می کند که بعد از مرگش برده آزاد گردد یا مالی به او منتقل می کند که بعد از مرگ وی برده بتواند خود را آزاد نماید.
- علاوه بر احکام شرعی، اسلام در حوزه اخلاق نیز مسلمانان را پی در پی توصیه و تشویق به آزادی بردگان کرده است تا عمل به دستورهای شرعی در آزادی بردگان تسهیل شود.

دقت در تاریخ مبارزات با برده داری در اروپا و آمریکا نشان می دهد که علت این مخالفت ها جنگ نبوده که ما به عنوان دفاع از اسلام ناچار باشیم در مقابل آنان جوابگو باشیم، بلکه عمدتاً به این دلیل بوده که این برده گیری ها از آفریقا بوده و در آن جا هم جنگی که موجب بردگی افراد شود، وجود نداشته است و اروپایی ها تنها از راه قلدری، زور، غلبه و تسلط بر سیاهان، آنان را به بردگی می بردند که اسلام به طور کلی آن را نفی کرده است. در مورد زنان هم به قول علامه طباطبایی رحمته الله علیه ارفاقی را که اسلام به زنان اختصاص داده، بیش از ارفاقی است که درباره مردان رعایت کرده است، به طوری که در هیچ یک از نظام های قدیم و جدید مانند آن دیده نمی شود. <sup>(۴۹۷)</sup>

### بردگی اسیران جنگی

با وجود ارائه راهکارهای متعدد برای آزادی بردگان و از بین بردن نظام برده داری در اسلام، یکی از زمینه های بردگی همچنان وجود داشت و آن اسیر شدن برخی از افراد دشمن در جنگ ها بود.

عمده اسباب برده گیری سه چیز بوده است: ۱- جنگ، ۲- زور و قلدری، ۳- داشتن ولایت ابوت و شوهری و امثال آن. یکی از کارهای اسلام این بود که این دو سبب اخیر را لغو کرد و حقوق جمیع طبقات بشر را به طور یکسان محترم شمرد و همه را در به کار بردن حقوق محترم خود، در حدّ خود تام الاختیار ساخت و زمینه استرقاق [را] از بین برد. <sup>(۴۹۸)</sup>

اسلام همه منابع بردگی را با همّت عالی خود در جزیره العرب خشک نموده، مگر یک منبع که همان بردگی محصول جنگ بود و اسلام چاره ای جز پذیرفتنش نداشت، [زیرا] در حال جنگ ناچار بود با دشمنانش معامله به مثل کند، زیرا که بردگی تنها به عالم اسلام اختصاص نداشت، بلکه اغلب به دولت ها



و ملت‌هایی مربوط بود که از محیط تسلط آن بیرون بودند و آن‌ها اسیران مسلمان را به بردگی وادار می‌کردند و با شکنجه‌های ضد انسانی برده می‌ساختند. اگرچه اسلام از اول با اصول بردگی مخالف بود، در این مورد ناچار بود تا با این ملت‌ها مانند خود آن‌ها رفتار نماید. (۴۹۹)

از این رو در اسلام اسیران جنگی به ناچار به بردگی گرفته می‌شدند. اسلام می‌خواست با سیاست‌های خودش در جنگ، اولاً، تا آن‌جا که ممکن بود جلوی آزار و اذیت مسلمانان اسیر شده در دست دشمن را بگیرد؛ ثانیاً، با توجه به آیه ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾؛ (۵۰۰) سعی می‌کرد یک فرهنگ صحیحی را در جنگ معمول کند؛ ثالثاً، اسیرانی را به صورت یک طرفه مانند جنگِ بدر آزاد کند. اسلام از حق خود در جنگ استفاده نکرد و هیچ‌گاه کسی را به علت نقصان در انسانیت و انحطاط در عقل و فرهنگ، بنده و برده ساخت، بلکه تنها به قانون معامله به مثل اکتفا کرده، موافقت نمود که هرگاه دولت‌های موجود قانون دیگری را به جای بردگی اسرا بپذیرند، او نیز آن قانون را بپذیرد و محترم بدارد.

قرآن درباره اسرا می‌فرماید: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾؛ سپس بر آن‌ها منت گذارید [و آزادشان کنید] و یا در برابر آزادی از آنان غرامت بگیرید». در این آیه حکم بردگی را درباره اسیران مقرر نداشته است تا بردگی به صورت قانونی دائم برای بشریت در نیاید، بلکه تنها به ذکر خدا (یعنی آزاد ساختن اسیر در برابر مبلغی) و یا آزاد ساختن بدون قید و شرط اکتفا کرده است، زیرا منظور قرآن این است که این دو اصل را به صورت قانون دائم درآورده و درباره اسیران ملاک عمل قرار دهد و موضوع بردگی و اسیران را تا زمانی معمول می‌دارند؛ ولی با وجود این و با آن‌که دشمنان اسلام برده

ساختن اسیران اسلام را ترک نکرده بودند، اسلام همیشه این اعمال را درباره اسیران معمول نمی دانست، چنان که در جنگ بدر پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسیران را به صورت بلاعوض آزاد کرد و اسیران نصارای نجران را بعد از آن که مردم نجران جزیه خود را پرداختند، رها ساخت تا بدین وسیله الگویی برای رفتار با اسیران در اختیار آینده جهان بگذارد. بعلاوه خوش رفتاری با آنان از توصیه های پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود و بردگان مجذوب اخلاق و اعتقادات مسلمانان قرار می گرفتند. همچنین ابواب و اصول آزادی بر رویشان باز بود، حتی افرادی هم که در اصل برده بودند، آزاد می شدند و در مورد زنان، علاوه بر همه سفارشات خود، آنان را از دستبرد هوا و هوس و فحشا حفظ می کرد و تحت حمایت مالک خود قرار می داد و به ایشان حق می داد که از مکاتبه (قراردادی که در نهایت منجر به آزادی می شد) استفاده کنند و از آزادی برخوردار شوند. (۵۰۱)

در مطالعه جنگ ها در گذشته چند نکته را باید در نظر داشت:

- ۱- جهاد در اسلام برای تربیت و انسان سازی است و اگر اسیران رها می شدند، هدف تحقق نمی یافت.
  - ۲- در صورت آزادی آنان بلافاصله بعد از جنگ، ممکن بود با هم تبانی کرده و شورش کنند.
  - ۳- با اخلاق و اعتقادات مسلمانان و رفتار آنان آشنا نمی شدند.
  - ۴- در زندگی با مسلمانان می توانستند با بستن قراردادهایی، قیمت شان را داده، خود را به تدریج آزاد کنند.
- برای اسیران جنگی نزد مسلمانان نیز چند راه وجود داشت:
- الف) رها شدن، که باز می گشتند و همان توطئه را تکرار می کردند این کار عاقلانه نبود؛

ب) کشتن آن‌ها. ولی با توجه به این که امکان داشت این‌ها افراد صالح بی ضرری گردند، کشتن آن‌ها هم در اولویت نبود؛

ج) سپردن آن‌ها به تک‌تک مسلمانان، تا تحت تربیت اسلامی قرار گیرند و معارف اسلام را بپذیرند و به خدمت جبهه اسلام درآیند و به تدریج از راه‌هایی که شرع معین کرده، آزاد شوند.

مسلمانان به دستور اسلام راه سوم را عملی کردند که آثار مثبت زیادی هم داشت. بعضی از زنان اسیر به حدی از کمال نایل شدند که چند نفر از آنان مادران امامان معصوم علیهم‌السلام شدند.

نکته: اما این که چرا اسلام تملک مال را برای بردگان تشریح نکرد و بردگی بردگان را موقت و محدود به اسلام نکرد، به این جهت بود که دشمن در داخل مملکت نتواند نقشه‌های خود را عملی سازد و برای مقاومت و پایداری در مبارزه و به هم زدن نظم اجتماع صالح و دینی قدرتی نداشته باشد. اما این که چرا بعد از اسلام آوردن آنان را آزاد نمی‌کند، به این دلیل است که مبادا با اسلام آوردن ظاهری، در یک موقعیت خاص ضربه خود را بر مسلمانان و اسلام بزنند.

#### سیره و شیوه رفتاری اسلام درباره غلامان و کنیزان

اسیر جنگی که به غلامی یا کنیزی مسلمانی درآمده، منافع آن مربوط به مولاست و در مقابل، اداره زندگی برده وظیفه مولای اوست. اسلام در همین محدوده او را موظف داشته است، ولی از حیث روابط انسانی، او را مانند دیگران گرامی دانسته و به نفع او توصیه‌های فراوانی دارد.

علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

رسول خدا ﷺ با غلامان و خدمتکاران خود غذا می خورد، نشست و برخاست می کرد، در خوراک و پوشاک و امثال آن هیچ تقدیمی برای خود بر آنان قائل نبود، و نیز توصیه کرده که بر غلام و کنیز سخت نگیرند و شکنجه ندهند و ناسزا نگویند و... ارفاق اسلام در حق بردگان به جایی رسید که در جمیع امور با امرا شرکت می کردند، حتی تاریخ صدر اسلام بسیاری از بردگان را یاد می کند که متصدی امر امارات و قیادت لشکر شده اند. در بین صحابه بزرگ رسول خدا ﷺ نیز عده ای از همین بردگان وجود داشتند، مانند سلمان فارسی، بلال حبشی و دیگران. (۵۰۲)

در یک جمله می توان گفت روش اسلام در ریشه کنی برده داری، حکیمانه ترین شیوه ای است که می توان تصور کرد.

## فصل سوم: عدم تقابل حکم ارتداد با آزادی در انتخاب دین

مقدمه

در باره حکم قتل مرتد فطری در اسلام، این شبهه پیش می آید که این حکم چگونه با آزادی در انتخاب دین - که مورد عنایت اسلام است - قابل جمع می باشد؟

در این فصل به تبیین مسئله ارتداد و عدم تقابل آن با آزادی می پردازیم.

### لغت شناسی ارتداد

واژه «ارتداد» و مشتقات آن معمولاً به معانی نزدیک به هم ترجمه شده اند که به بعضی از آن ها اشاره می شود:

راغب اصفهانی می نویسد:

الْإِرْتِدَادُ وَالرَّدَّةُ الرَّجُوعُ فِي الطَّرِيقِ الَّذِي جَاءَ مِنْهُ لَكِنَّ الرَّدَّةَ تَخْتَصُّ بِالْكَفْرِ وَالْإِرْتِدَادُ يَسْتَعْمَلُ فِيهِ وَفِي غَيْرِهِ؛<sup>(۵۰۳)</sup> کلمه ارتداد و رده به معنای برگشت به همان راهی است که از آن آمده، ولی واژه «رده» به برگشت به کفر اختصاص پیدا کرده، اما کلمه «ارتداد» هم در برگشت به کفر و هم غیر آن استعمال می شود.

در مقایسه اللغه نیز آمده است: «ارتداد به معنای رجوع و بازگشت است و مرتد را بدان جهت مرتد می گویند که به کفر [باز گشته است]». <sup>(۵۰۴)</sup>

در قرآن واژه «ارتداد و مرتد» بارها به معنای لغوی آن به کار رفته است، مانند: «فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا»<sup>(۵۰۵)</sup> و از همان راه که آمده بودند بازگشتند.»

## ارتداد در ادبیات فقهی

عبارت های فقهای شیعه و سنی در تعریف ارتداد و مرتد، بسیار نزدیک به هم است که در اینجا از هر کدام یک نمونه نقل می کنیم:

علامه حلی در باره ارتداد می نویسد: «هو (ای الارتداد) قطع الاسلام من مکلف؛ (۵۰۶) ارتداد بریدن مکلف (جدا شدن) از اسلام است». فرقه های مختلف اهل سنت نیز شبیه همین تعبیر را دارند، برای مثال مالکی ها در این مورد گفته اند: «الرَّدَّةُ كُفْرُ الْمُسْلِمِ؛ (۵۰۷) ارتداد کافر شدن مسلمان است».

یکی از محققان در این موضوع به دو نکته اشاره می کند:

- ۱- به صرف خروج از اسلام و دست کشیدن از آن ارتداد صدق می کند و به عامل آن مرتد می گویند؛
- ۲- ارتداد نوع خاصی از کفر می باشد و آن کفر بعد از اسلام است. (۵۰۸)

## اسباب ارتداد

فقها اسباب ذیل را برای ارتداد ذکر کرده اند:

۱. گفتار کفرآمیز (چه از روی عناد و دشمنی باشد و چه جهت استهزا و مسخره کردن و چه از روی اعتقاد)؛
۲. اعمال و کردار کفرآمیز (مثل پاره کردن قرآن و یا در محل کتیف پرتاب کردن آن به قصد اهانت)؛
۳. انکار قلبی یا نیت خروج از اسلام؛
۴. شک و تردید در اسلام یا در اصلی از اصول اسلام یا فرعی از فروع ضروری آن. (۵۰۹)

وهبة زُحیلی نیز پس از بررسی اقوال علما در این خصوص، آرای آن ها را این گونه جمع می کند:

الرجوع عن الدين الإسلام إلى الكفر سواء بالنية أو بالفعل المكفر أو بالقول سواء صدّرت ذلك استهزاءً أو عناداً أو إعتقاداً؛<sup>(۵۱۰)</sup> ارتداد برگشت از اسلام به سوی کفر با نیت یا عمل کفرآمیز یا قول است، چه گفتار او از روی استهزا و مسخره کردن باشد و چه از برای دشمنی و چه برآمده از اعتقاد.

شایان ذکر است که حصول ارتداد به صرف انکار قلبی یا عارض شدن شک بر انسان در یکی از اصول اعتقادی یا فرعی از فروع ضروری دین، قابل خدشه است، زیرا اگر فردی بدون اختیار آن‌ها را از دست دهد، نمی‌توان او را مجازات کرد و از قرآن هم استفاده می‌شود که به صرف گفتن شهادتین مسلمان بودن محقق می‌شود: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا».<sup>(۵۱۱)</sup> بعلاوه سیره معصومین عليهم السلام نشان می‌دهد افرادی که در مسائل اعتقادی دچار تردید می‌شدند از آن حضرت سؤال می‌کردند و ایشان بدون اعتراض و به گرمی آنان را می‌پذیرفتند و پاسخ می‌دادند. اصلاً شک باعث می‌شود انسان بیشتر تحقیق کند و در نتیجه به عقایدش استحکام بخشد.

نکته قابل توجه این که بین فقها در خصوص شرایط تحقق ارتداد، اتفاق و اجماع وجود ندارد، اما همین مقدار که روشن شود، دیگر مسئله از حیث حقوقی مشکلی نخواهد داشت.

#### مشروط بودن ارتداد به اظهار اسلام بعد از بلوغ

با بررسی آثار فقهای شیعه به نظر می‌رسد اولین کسی که با صراحت از نظریه رسمی فقهای شیعه در مورد شرایط ارتداد عدول کرده، فاضل هندی، مؤلف کتاب کشف اللثام است. ایشان علاوه بر شرط مسلمان بودن پدر یا مادر هنگام انعقاد نطفه یا تولد، شرط قبول و اقرار به اسلام پس از بلوغ را نیز اضافه کرده است. او می‌گوید:

والمُرَاد به (مرتد فطری) مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِكُفْرِهِ قَطٍ لِاسْلَامِ اَبُوَيْهِ اَوْ اِحْدَاهُمَا حِينَ وُلِدَ وَصَفَّهُ الْاِسْلَامَ حِينَ بَلَغَ؛ مقصود از مرتد فطری کسی است که هرگز حکم به کفر او نشده باشد، به خاطر مسلمان بودن پدر و مادرش یا یکی از آن دو در هنگام تولد و همچنین اتصاف به اسلام هنگامی که بالغ گردید. (۵۱۲)

محمد حسن نجفی نیز در جواهر الکلام نظریه فاضل هندی را پذیرفته و با ذکر دلایلی آن را تقویت کرده است. ایشان پس از ذکر عبارت کشف اللثام می نویسد:

بل اعتبارُ وصفِ الإسلامِ لو بَلَغَ، فلو بلغ كافراً لم يكن مُرتداً عن فِطْرَةٍ؛ (۵۱۳)  
پس کسی که بالغ شود در حالی که کافر است (یعنی اقرار به اسلام نکند) مرتد نیست، و غیر بالغ نیز اطلاق مرتد فطری بر او نمی شود.

ایشان شرط قبول اسلام پس از بلوغ را از کلماتی مثل «رجل» و «مسلم» برگرفته است که این الفاظ در روایات بر شخص غیربالغ اطلاق نمی گردد.

حتی ایشان به نظر مسالک و قواعد هم اشاره کرده اند که ادعای نفی خلاف در مسئله را دارند: «وَهُوَ مَعَ اَنَّهُ مَنَافٍ لِحَقِيقَةِ الْمُرْتَدِ لَعْنَةُ لَيْسَ فِي حَضْرَانَا مِنَ النِّصُوصِ دَلَالَةٌ حَتَّى الْاِطْلَاقِ». (۵۱۴) جالب است صاحب جواهر، از فقهای بزرگ شیعه، می گوید: کسی که در حالت بلوغ اسلامش اثبات نشده باشد، حقیقتاً مرتد گفته نمی شود و این حرف صحیحی است، برای آن که قبل از بلوغ حکمی بر او ثابت نبوده است تا برگشت بر آن صدق کند.

به غیر از فاضل هندی و صاحب جواهر، امام خمینی ره در دو جای تحریر الوسیله این مطلب را اظهار می کند. ایشان در تعریف مرتد فطری و ملی می نویسند:



والمُرتد وهو مَنْ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ وَاخْتَارَ الْكُفْرَ عَلَى قِسْمَيْنِ فَطْرِي وَمَلِّي  
وَالأَوَّلُ مَنْ كَانَ أَحَدَ أَبْوِيهِ مُسْلِمًا حَالَ انْعِقَادِ نُظْفَتِهِ ثُمَّ أَظْهَرَ بَعْدَ بُلُوغِهِ ثُمَّ خَرَجَ  
عَنْهُ؛ <sup>(۵۱۵)</sup> مُرْتَدٌ (و او کسی است که از اسلام خارج گردیده و کفر را اختیار  
نموده) بر دو قسم است: فطری و ملی. اولی (فطری) کسی است که پدر و یا  
مادرش در حال انعقاد نطفه او مسلمان باشند سپس اظهار اسلام کند، [ولی] بعد  
از بلوغش از اسلام خارج گردد.

پس اگر بعد از بلوغ شهادتین را نگفت مرتد نیست؛ مرتد آن است که مدتی  
مسلمان باشد، بعد از این برگردد. وقتی به سن قانونی رسید و اقرار به اسلام  
کرد، باید بداند که یکی از احکام گفتن شهادتین آن است که دیگر نمی تواند  
برگردد.

علاوه بر مسلمان بودن والدین یا یکی از آن دو و بالغ شدن، التزام عملی به  
احکام دین نیز شرط سوم ارتداد است.

#### عمل به اعتقاد شرایط اثبات دین

عمل به اعتقادات اسلامی از شرایط مسلمان بودن است. اگر کسی به عقیده و  
زبان اسلام را قبول کرد، ولی عملی موافق آن انجام نداد ممکن است بگوییم  
مرتد نیست. وقتی کسی اعتقادی داشت از دو راه می توان صدق آن را تشخیص  
داد: ۱- زبان؛ ۲- عمل. با توجه به این که خطای زبان زیاد است باید در عمل  
روزمره برای ما ثابت شود، اگر اعتراف کرد ولی اصلاً نماز نخواند یا روزه  
نگرفت و عملاً التزام خود را به دین نشان نداد معلوم می شود از ابتدا اعتقادش  
نادرست بوده و به اسلام نگرویده است.

## عدم تقابل آزادی عقیده با ارتداد

پس از بیان مقدمه طولانی در مورد ارتداد، حال سؤال ابتدای فصل را برای بیان پاسخ دوباره مطرح می‌کنم: آزادی عقیده با ارتداد چگونه قابل جمع است؟

۱. پاسخ درون دینی

در پاسخ به این سؤال، نوع دین داران در طول تاریخ پاسخ زیر می‌دهند:

می‌دانیم که اسلام آزادی را پذیرفته است و بر فرض مسئله حکم مرتد را هم نمی‌دانیم که چگونه با آزادی قابل جمع است. به هر حال جواب دارد، لازم نیست که ما بدانیم چگونه قابل جمع است، علم و دین با هم شباهت‌هایی دارند؛ یکی این است که در علم هم یک سری حرف‌های بی‌دلیل را می‌پذیریم و در دین هم چیزهایی را می‌پذیرند که دلیل ندارد: در علم همه چیز عقلی و با دلیل نیست، با این که ما دلیل نداریم آن را قبول داریم، مانند بسیاری از مسائل تجربی، گرچه موارد زیادی آزمایش شده است ولی همه افرادی که تجربه نشده مثل جوش آمدن آب در صد درجه، ولی در عین حال به عنوان یک قانون کلی ما آن را پذیرفته ایم؛ ممکن است در موقعیت خاص آبی با این درجه به جوش نیاید، و مسائل ریاضی و هندسی نیز چنین است، زیرا تا بی نهایت که تجربه نشده است. در مسائل دینی هم این چنین می‌باشد. ما در حقانیت دین اسلام که شک نداریم و اطمینان داریم که یکی از احکام دین همین اعدام مرتد است، از این رو ضرورتی ندارد که برای تمام احکام دین استدلال عقلی داشته باشیم، استدلال عقلی برای اصول دین است، نه فروع دین و این هم از فروع دین است؛ این یک دفاع دینی می‌باشد و منطقی است که به دین داران این جواب درون دینی را بدهیم.

از دیدگاه پلورالیزم نیز این دلیل قابل دفاع است، چون آن هم می گوید همه این مکتب ها بر حق هستند و من اسلام را که یکی از این دین های برحق است، پذیرفته ام و یکی از احکام آن این است، هر چند که دلیل عقلی را ندانم. همین که اسلام را پذیرفتم، اسلام می گوید من بر حق هستم و بقیه باطل هستند. وقتی شما حقانیت را به دین دادید حقانیت بقیه را نفی می کند؛ این جواب درون دینی و جواب دین دارانه است.

پس مقصود ما از این جواب آن است که اگر کسی نتوانست جواب استدلالی به همه بدهد، این نباید موجب شود که حرف مخالف را بپذیریم، بلکه باید این پاسخ درون دینی را بدهیم.

## ۲. پاسخ برون دینی (توطئه بودن اعلان ارتداد)

اگر کسی مسلمان شد و بعد خود با مطالعه و تحقیق به این نتیجه رسید که دین اسلام برحق نیست و عبادات را هم انجام نداد و به احدی هم چیزی نگفت، این توطئه نیست و تضعیف دین هم نیست، چون کسی خبر ندارد که او مرتد شده است. اما زمانی کسی را اعدام می کنند که وی مرتد شود و چند تا شاهد عادل بر ارتداد او شهادت بدهند، یعنی ارتداد خودش را علنی کرده باشد. این توطئه است و باعث تضعیف عقاید دیگران می شود. باید توجه داشت که در توطئه قصد شرط نیست.

پس با این خصوصیات، این روند موجب تضعیف پایه های دین در جامعه بشری است و اسلام سعی بر آن دارد افراد جاهل یا مغرض را که بعد از چند صباحی با خروج خود از دین این گونه تبلیغ می کنند که اسلام یک مکتب تهی و بی ارزش است و ما به راحتی دست از آن می کشیم، کنترل کند. مثال روشن برای این مورد را می توان از قرآن کریم آورد:

﴿وَقَالَتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجِدْ النَّهَارَ  
وَإَكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾؛ <sup>(۵۱۶)</sup> و جمعی از اهل کتاب (از یهود) گفتند:  
(بروید در ظاهر) به آنچه بر مؤمنان نازل شده، در آغاز روز ایمان بیاورید و در  
پایان روز کافر شوید (و باز گردید) شاید آن‌ها (از آیین خود) برگردند (زیرا  
شما را، اهل کتاب و آگاه از بشارت آسمانی پیشین می‌دانند و این توطئه کافی  
است که آن‌ها را متزلزل سازد).

با توجه به سه شرطی که برای تحقق ارتداد آوردیم، این مرتد است که در  
این میان با دادن چک سفید امضا خود را در معرض خطر قرار داده است.

## فصل چهارم: علت جایز نبودن تفکر در ذات خداوند

مقدمه

در این فصل، این سؤال مورد بحث قرار می‌گیرد که چرا تفکر در ذات مقدس خدا جایز نیست؟

برای تبیین مسئله، به بحث‌هایی به عنوان مقدمه می‌پردازیم.

### محدودیت قوه ادراکی انسان

پیشتر اشاره شد که نهی موجود در این سؤال، نهی تکلیفی نیست، بلکه ارشادی است؛ چرا که قدرت فکری ما محدود و ذات باری تعالی نامحدود می‌باشد و بر فرض هم که ما در نهایت به این نتیجه برسیم که به کُنه ذات خدا پی برده ایم، اشتباه کرده ایم و متوجه نیستیم که نفهمیده ایم؛ آن چیزی که ما تصور کرده ایم، خدا نیست و آن که خداست، ما درک نکرده ایم؛ لذا امام باقر علیه السلام فرموده اند: ﴿تَكَلَّمُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَتَكَلَّمُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى﴾؛ <sup>(۵۱۷)</sup> در هر چیز گفت و گو کنید و در ذات خدای بلند مرتبه گفت و گو نکنید.

برای تبیین این بحث به دو نکته اشاره می‌کنیم:

۱. به طور کلی در شناسایی امور جهان با دو سؤال مهم روبه رو هستیم:

الف) هستی یا بود و نبود آن؛ ب) چیستی یا چگونگی آن.

برای شناسایی اصل هستی یک موجود نیازی به احاطه بر آن نیست و تنها وجود نشانه‌ای از آن موجود کافی است که ما را به موجودیت آن رهنمون شود؛ اما برای شناسایی چیستی و چگونگی یک موجود لازم است که بر آن موجود احاطه داشته باشیم.

پی بردن به وجود خداوند از طریق آثار و نشانه‌های او که در سر تا سر جهان آفرینش متجلی است، امری است آسان و امکان پذیر: «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ

وَجْهُ اللَّهِ؛ پس به هر سو رو کنید آنجا روی [به خداست]». اما پی بردن به این که خدا چیست و حقیقت ذات او چگونه است، امری است محال و ناشدنی، زیرا خداوند هستی نامحدود و کمال مطلق است. (۵۱۸)

به همین جهت، وقتی شخصی به نام «عبدالرحیم» گمراهی اعتقادی را در مردم عراق در مورد خدا می بیند و با امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ مکاتبه می کند، امام روی جنبه اول دست می گذارند: ﴿هُوَ اللَّهُ الثَّابِتُ الْمَوْجُودُ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُصِفُهُ الْوَاصِفُونَ...﴾؛ (۵۱۹) اوست خدایی که ثابت و موجود است، بلند مرتبه تر است از آنچه که توصیف کنند».

پس رفتن این مسیر به لحاظ محدودیت ذهن ما و نامحدود بودن خدا، حکم را بر منع، ایجاب می کند.

۲. بررسی این نکته است که این فکر کردن جز نتایج منفی اثری نخواهد داشت، طبیعی است که ما وقتی به یک نتیجه معینی نمی رسیم، یا سر از شرک درخواهیم آورد یا انکار و یا تحیر، در قرآن کریم آمده است: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾؛ (۵۲۰) نشناختند آنان خدا را آن گونه که شایسته بود».

در اینجا به موارد سه گانه یاد شده می پردازیم:

### پیامدهای تفکر در ذات بی نهایت

#### ۱. شرک

اگر متصور خود را واقعاً خدا دانستیم، او قطعاً خدای واقعی نیست و ما دچار شرک شده ایم؛ یعنی در کنار خدای متعال به یک چیز دیگری هم در عرض او معتقد شده ایم که خدا نخواهد بود و در واقع مخلوق ذهنی ما می باشد؛ یعنی چیزی است که ما آن را به وجود آورده ایم. ﴿وَمَنْ يَشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا

عَظِيمًا ﴿٥٢١﴾؛ و آن کس که برای خدا شریکی قرار دهد، گناه بزرگی مرتکب شده است».

## ۲. انکار

بعد از فکر کردن در «کنه ذات خداوند متعال» به دلیل این که ما خود را در این مورد توانا محسوب کرده ایم، ممکن است به این نتیجه برسیم که چون هر چه در مورد چنین هستی ای با این خصوصیات فکر کنیم و به آن پی نمی بریم، آن را منکر شویم. امام صادق علیه السلام در پایان روایتی طولانی در باب «توحید» فرموده است: ﴿... وَلَا تَعْتَدُوا الْقُرْآنَ فَتَضِلُّوا بَعْدَ الْبَيَانِ﴾؛ <sup>(٥٢٢)</sup> از قرآن تجاوز نکنید که پس از توضیح حق گمراه شوید».

## ۳. تحیر

سومین صورت متصور ما ممکن است این باشد که تصویری درباره خداوند در ذهن نقش نبندد و در عین حال به انکار هم روی نیاورد و به این سبب در گیجی و تحیری عظیم فرو خواهد رفت. در همین مورد امام محمدباقر علیه السلام فرموده است:

﴿تَكَلَّمُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَإِنَّ الْكَلَامَ فِي اللَّهِ لَا يَزِدَادُ صَاحِبَهُ إِلَّا تَحِيرًا﴾؛ <sup>(٥٢٣)</sup> گفت و گو کنید در آفرینش خدا و گفت و گو نکنید در ذات خدا، پس همانا بحث در مورد چگونگی ذات خدا تنها به سرگردانی صاحب سخن می افزاید.

## نکته: فراتر بودن مدرک از مدرک

علاوه بر مطالب گذشته این فصل، باید توجه داشت که درک کننده (مدرک) باید نسبت به آن شیء متصور و درک شده (مدرک) قوی تر باشد تا آن را تحت چنبره ذهنی خود درآورد؛ از این رو فکر کردن در کنه ذات الهی از این

جهت نیز عاقلانه نخواهد بود و از نظر فلسفه وجودی امکان نخواهد داشت، چرا که نه تنها متصور ما خدا نخواهد بود، بلکه چیزی خواهد بود از خود ما ضعیف تر و ساخته و پرداخته و مخلوق افکار ما؛ لذا فرموده اند: ﴿مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ كَيْفَ هُوَ هَلَكَ﴾؛ <sup>(۵۲۴)</sup> چه هلاکتی بالاتر از آن که ما مدرکات ذهنی خود را که به مراتب ضعیف تر از ما هستید، به عنوان خالق و آفریدگار این عالم بپذیریم و این ضعیف تر بودن از این باب است که در ظرف ذهنی ما جا گرفته است. پس هر کس بی نهایت را شناخته، نشناخته و اگر کسی گفت نشناختم، شناخته است، یعنی فهمیدن این عدم توانایی خود یک معرفت است.



## کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. آزادی از دیدگاه اسلام، عطائی اصفهانی، عصر ظهور، ۱۳۷۸.
۳. آزادی برای ما، حسین خراسانی، بعثت، ۱۳۵۵.
۴. آزادی عقیده در اسلام و رابطه آن با ارتداد، ترجمه عباسعلی محمدی دهنوی.
۵. آزادی فرد و قدرت دولت، جان لاک، ترجمه محمد رضائی.
۶. آزادی فرد و قدرت دولت، محمود صناعی، چاپ دوم، تهران، هرمس، ۱۳۷۹.
۷. آزادی و دموکراسی در اندیشه امام خمینی علیه السلام، عاطفه پهلوان، تهران، موسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۹.
۸. آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۹. الاحتجاج، ابی منصور احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی.
۱۰. اخلاق ارسطو.
۱۱. ارشاد الاذهان، علامه حلی، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۲. اسفار، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. اسلام پیشرو نهضت ها، محمد مصطفوی کرمانی، کتابفروشی محمدی، ۱۳۴۴.
۱۴. اسلام و حقوق بشر، زین العابدین قربانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.

۱۵. اسلام و حقوق بین الملل عمومی، محمد ابراهیمی و علیرضا حسینی، تهران، سمت، ۱۳۷۲.
۱۶. اسلام و حقوق بین الملل، محمد رضا ضیائی بیگدلی، چاپ پنجم، ۱۳۷۸.
۱۷. اسلام و مسأله آزادی، بردگی و رباخواری، ابوالفضل موسوی زنجانی، قم، شفق، ۱۳۵۲.
۱۸. اسلام و مکتب های اقتصادی، سید محمد باقر صدر، ترجمه محمد نبی زاده، مهر، ۱۳۵۵.
۱۹. اسلام و نابسامانی های روشنفکران، محمد قطب، ترجمه محمدعلی عابدی، چاپ چهارم، مؤسسه نشر انقلاب.
۲۰. اصول کافی، محمد بن محمد یعقوب کلینی.
۲۱. اقتصاد ما، سید محمدباقر صدر، ترجمه محمد کاظم موسوی، ۱۳۴۸.
۲۲. الامام علی صوت العدالة الانسانية، جورج جرداق، ترجمه سید هادی خسروشاهی، قم، ذوی القربی ۱۳۸۱.
۲۳. الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، قم، موسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۴. امر به معروف و نهی از منکر، حسین نوری همدانی.
۲۵. امر به معروف و نهی از منکر والاترین و گرانقدرترین فریضه اسلامی، علی کورانی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۱.
۲۶. اندیشه های کلامی علامه حلّی، ترجمه احمد غانی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۷. الانوار النعمانية، نعمة الله جزائری، تبریز، شرکت چاپ.

۲۸. ایضاح الکفایة، محمد فاضل موحدی لنکرانی، به قلم سید محمد حسینی قمی، چاپ سوم.
۲۹. بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، تهران، چاپ اسلامی، ۱۳۷۸ق.
۳۰. بدایة الحکمة، محمدحسین طباطبایی، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ شانزدهم، ۱۴۱۹ق.
۳۱. برهان قرآن.
۳۲. پرتوی از اندیشه های شهید باهنر، مجموعه سخنرانی شهید محمد جواد باهنر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۳۳. پیرامون جمهوری اسلامی، مرتضی مطهری رحمته الله، تهران، صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۳۴. تاریخ جهان اسلام، حسین عمادزاده، آزاده، ۱۳۶۱.
۳۵. تاریخ علم کلام، شبلی نعمائی، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، ۱۳۲۸.
۳۶. تاریخ فتوح الشام، محمد بن عبدالله الازدی، موسسه سجل العرب.
۳۷. تاریخ و فلسفه علم، لوئیس معلوف و هنری حال، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۶.
۳۸. تاکتیکهای کمونیسم، کانون انتشارات.
۳۹. تحریر الوسیله، سید روح الله الموسوی الخمینی ره، قم، اسماعیلیان.
۴۰. تصحیح الاعتقاد، شیخ صدوق، شارح شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات.
۴۱. التفسیر الکبیر، الفخر الرازی، [تهران، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ق.

۴۲. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی، (زیر نظر ما). دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۴۳. تمدن اسلام و عرب، گوستاولوبون.
۴۴. توحید، شیخ صدوق.
۴۵. الحکمة الخالده، ابوعلی احمد بن محمد مسکویه، مکتبه النهضة المصریه.
۴۶. جبر و اختیار، جعفر سبحانی، قم، موسسه تحقیقاتی سیدالشهداء، چاپ اول.
۴۷. جبر و اختیار، محمدتقی جعفری، قم، دارالتبلیغ الاسلامی.
۴۸. جزوه کلامی، علی ربانی گلپایگانی.
۴۹. جواهر الکلام، محمدحسن النجفی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۲ق.
۵۰. جهان بینی اسلامی (توحید)، سال اول مراکز تربیت معلم رشته های دینی - عربی و امور پرورشی، شرکت چاپ و نشر ایران.
۵۱. چندگونگی و آزادی در اسلام، حسن الصفار، ترجمه حمیدرضا آژیر، نشر بقیع.
۵۲. الحاشیة علی الهیات، الشرح الجدید للتجريد، تحقیق احمد عابدی.
۵۳. حق الیقین فی معرفة اصول الدین، سید عبدالله شبر، بیروت.
۵۴. حکومت در اسلام، حیدرعلی قلمداران، ۱۳۵۸.
۵۵. خلاصه تعالیم اسلام، محمدحسین طباطبایی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
۵۶. خلاصه معراج السعادة یا مقالات العلیة، عباس قمی، قم، موسسه در راه حق، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
۵۷. دائرة المعارف سیاح، احمد سیاح، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۶۸.

۵۸. دائرة المعارف شيعه، محمد جوهرى زاده، انتشارات اسلامى، ۱۳۴۹.
۵۹. دراسات فى الاخلاق، حسين مظاهرى، چاپخانه قدس، ۱۴۱۳ق.
۶۰. الدر المنثور فى التفسير المأثور، جلال الدين السيوطى، قم، دارالفكر.
۶۱. دموكراسى از دیدگاه اسلام، محمدحسن مؤمن، پایان نامه دانشكده علوم سياسى و اجتماعى، ۱۳۵۸.
۶۲. رابطه دين و آزادى، امير رضا ستوده و حميد رضا ناصرى (گردآوری)، مؤسسه نشر و تحقيقات ذكر، ۱۳۷۸.
۶۳. رساله درباره آزادى، جان استورات ميل، ترجمه جواد شيخ الاسلامى، تهران، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، ۱۳۴۸.
۶۴. رموز الشهادة (ترجمه نفس المهموم)، ترجمه محمدباقر كوه كمره اى، چاپ پنجم، انتشارات كتابچى، ۱۳۷۶.
۶۵. روح القوانين، منتسكيو، ترجمه على اكبر مهتدى، تهران، اميركبير، ۱۳۴۳.
۶۶. سخنان حسين بن على عليه السلام از مدينه تا شهادت، محمدصادق نجمى، دفتر انتشارات اسلامى، ۱۳۶۰.
۶۷. سير تحوّل حقوق بشر، اسماعيل منصورى لاريجاني، تهران، تابان، ۱۳۷۴.
۶۸. سير حكمت در اروپا، محمدعلى فروغى، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوآر.
۶۹. السيرة النبويه، ابن هشام، قم، كتابفروشى مصطفىوى، ۱۳۵۵.
۷۰. شرح اصول الخمسة، عبدالجبار بن احمد، چاپ سوم، قاهره، مكتبة رهبة، ۱۴۱۶ق.
۷۱. شرح المقاصد، سعدالدين التفتازانى، ۱۴۰۹ق.

۷۲. شرح چهل حدیث، امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.
۷۳. شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، منشورات مکتبۃ آیة الله العظمی المرعشی النجفی.
۷۴. شمعها از گرمی مجلس حکایت می کنند، نمایندگان مجلس، انتشارات ستاد برگزاری مراسم هفتم تیر، ۱۳۶۱.
۷۵. الطرائف، سید بن طاووس الحسینی، خیام، ۱۳۷۱.
۷۶. عدالت اجتماعی، علی اکبر هاشمی رفسنجانی، سازمان صنایع، ۱۳۶۱.
۷۷. عدل الهی، مرتضی مطهری، چاپ سوم، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی.
۷۸. عروج آزادی در ولایت فقیه، علی موسوی، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۱.
۷۹. العروة الوثقی، سید محمدکاظم یزدی.
۸۰. غرر الحکم و درر الکلم، عبدالواحد آمدی، ترجمه محمدعلی انصاری، چاپ دهم.
۸۱. فرائد الاصول، مرتضی الانصاری، قم، منشورات مکتبۃ المصطفی.
۸۲. فراهایی از اسلام، محمدحسین طباطبایی، چاپ جهان آرا.
۸۳. فروع الکافی، محمد بن محمد یعقوب کلینی، بیروت، دارالاضواء.
۸۴. فرهنگ بزرگ جامع نوین، احمد سیاح، چاپ چهارم، انتشارات اسلام.
۸۵. فقه سیاسی، عباسعلی عمید زنجانی، تهران، امیرکبیر و چاپ سپهر، ۱۳۶۸.
۸۶. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۸۷. قواعد المرام فی علم الکلام، علامه بحرانی، قم، انتشارات مهر.

۸۸. کتاب المحصل، فخرالدين رازى، قاهره، دارالتراث، ۱۴۱۱ق.
۸۹. كشف اللثام، فاضل هندی، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ۱۴۰۵ق.
۹۰. گفتارهای معنوی، مرتضى مطهری، صدرا، ۱۳۶۱.
۹۱. لبّ الاثر فى الجبر و القدر، امام خمينى، نگارش جعفر سبحانى، موسسه امام صادق علیه السلام.
۹۲. لسان العرب، ابن منظور، بيروت، دار صادر.
۹۳. لغت نامه، على اكبر دهخدا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۹۴. مجمع البيان فى تفسير القرآن، الشيخ ابوعلی الفضل بن الحسن الطبرسى، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
۹۵. معراج السعادة، ملا احمد نراقى، تهران، علمیه اسلامیه.
۹۶. مباحثی پیرامون فرهنگ انقلاب اسلامى، محمد جواد باهنر، چاپ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ۱۳۶۸.
۹۷. مجله الوسيط، سمهودى.
۹۸. مجله حكومت اسلامى، دبیرخانه مجلس خبرگان.
۹۹. مجموعه آثار، مرتضى مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.
۱۰۰. محاضرات فى الالهيات، جعفر سبحانى، چاپ هفتم، قم، دفتر انتشارات اسلامى.
۱۰۱. المحجة البيضاء فى تهذيب الاحياء، ملا محسن فيض كاشانى، چاپ دوم، انتشارات اسلامى.
۱۰۲. مدرسه اسلامى، سيد محمدباقر صدر، ترجمه كاظمى خلخالى، عطائى، ۱۳۶۲.

۱۰۳. مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، قم، مؤسسة آل البيت  
عليه السلام.
۱۰۴. مسیر تحول حقوق بشر، اسماعیل منصورى، ترجمه لاریجانی، تابان،  
۱۳۷۴.
۱۰۵. المطالب العالیة، فخر رازی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۰۶. معجم مفردات الفاظ القرآن، الراغب الاصفهانی، الکتب العربی.
۱۰۷. معجم مقاییس اللغة، ابن فارس، چاپ دوم، مصر، ۱۳۹۱ق.
۱۰۸. المفردات لالفاظ القرآن الکریم، الراغب الاصفهانی، المكتبة المرتضوية  
لاحياء الاثار الجعفرية.
۱۰۹. منتهی الارب، عبدالکریم صفی پور، چاپ لاهور، ۱۳۱۵ق.
۱۱۰. المنجد، لويس معلوف.
۱۱۱. موارد السّجن فی النصوص و الفتاوى نجم الدين الطبسی، چاپ اول،  
قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۱۲. میزان الحکمة، محمد محمدی ری شهری، قم، مکتب الاعلام الاسلامی،  
۱۳۶۲.
۱۱۳. میزان فی تفسیر القرآن، محمدحسین طباطبائی، بیروت، منشورات  
مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۱۴. نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)، شمس الدین محمد بن  
محمود شهروزی، ترجمه مقصود علی تبریزی، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱۵. نظریه سیاسی اسلام، محمدتقی مصباح یزدی، چاپ دوم، مؤسسه  
آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹.
۱۱۶. نفس المهموم، شیخ عباس قمی.



۱۱۷. نهاية الحكمة، محمدحسین طباطبایی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۱۸. نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام.
۱۱۹. نهج الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، جاویدان، ۱۳۶۲.
۱۲۰. وحدت و آزادی، محمد طالقانی، بنیاد فرهنگي طالقانی، ۱۳۶۱.
۱۲۱. وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲۲. وطن و سرزمین، عباسعلی عمید زنجانی، چاپ پنجم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۲۳. ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، عبدالله جوادی آملی، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.
۱۲۴. هدایت در قرآن، عبدالله جوادی آملی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۳.
۱۲۵. هدایت و ضلالت در قرآن، کلام و فلسفه، منیژه سیار اطراش لنگرودی، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.
۱۲۶. هفته نامه پرتو، شماره های متعدد.

## پی نوشت ها :

- (۱) اعراف (۷) آیه ۱۵۷.
- (۲) مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۷۵.
- (۳) نفس المهموم، ص ۱۹۴.
- (۴) تاریخ علم کلام، ص ۱۴.
- (۵) حجر (۱۵) آیه ۲۱.
- (۶) المحصل، ص ۴۵۵.
- (۷) بداية الحكمة، ص ۵۹.
- (۸) محاضرات فی الالهيات، ص ۳۲۲.
- (۹) الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۳۱۸.
- (۱۰) آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۹۰.
- (۱۱) المطالب العالیه، ج ۹، ص ۴۶.
- (۱۲) شرح المقاصد، ج ۲، ص ۳۴۹.
- (۱۳) لب الاثر من الجبر و القدر، ص ۱۳۷.
- (۱۴) عدل الهی، ص ۷.
- (۱۵) شرح اصول الخمسة، ص ۷۷۸.
- (۱۶) لب الاثر فی الجبر و القدر، ص ۲۱۳.
- (۱۷) جبر و اختیار، جعفر سبحانی، ص ۲۴۲.
- (۱۸) تصحیح الاعتقاد، ص ۱۴.
- (۱۹) قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۰۸.
- (۲۰) حق الیقین فی معرفة اصول الدین، ج ۱، ص ۱۳۲.
- (۲۱) فصلت (۴۱) آیه ۴۶.
- (۲۲) المیزان، ج ۱، ص ۱۰۴.
- (۲۳) إنَّ نسبة الفعل و الایجاد الی العبد صحیح - و هو مع ذلك شأن من شؤون الحق - فکذلك علمه و ارادته و حرکتہ و سکونه و جمیع ما یصدر عنه منسوباً الیه بالحقیقه «أبالمجاز و الکذب فالانسان فاعل لما یصدرُ عنه و مع ذلك ففعله احد افاعیل الحق علی الوجه الاعلی الاشرف اللائق

بأحدية ذاته بلاشوب انفعال و نقص و تشبيه و مخالطة بالاجسام و الارجاس و الانجاس. (اسفار، ج ٦، ص ٣٧٤).

(٢٤) جبر و اختيار، به نقل از: شرح منظومه، مقصد سوم، ص ٢٠٧.

(٢٥) الميزان، ج ١، ص ١٠٠.

(٢٦) همان، ص ٩٦.

(٢٧) الميزان، ج ١، ص ١١٠.

(٢٨) ر. ك: نهاية الحكمة، ص ٣٦٨.

(٢٩) الميزان، ج ١، ص ١٠٩.

(٣٠) انبياء (٢١) آيه ٦٩.

(٣١) فاطر (٣٥) آيه ١٥.

(٣٢) ايضاح الكفايه، ج ١، ص ٤٦٢.

(٣٣) المطالب العاليه، ج ٩، ص ٥٧؛ ايضاح الكفايه، ج ١، ص ٤٧١.

(٣٤) الميزان، ج ١٥، ص ٢٥١.

(٣٥) شيخ صدوق، توحيد، باب القضاء و القدر، روايت ٢٨.

(٣٦) اسفار، ج ٦، ص ٣٧٩.

(٣٧) ايضاح الكفايه، ج ١، ص ٤٨٧، با تلخيص.

(٣٨) صافات (٣٧) آيه ٩٦.

(٣٩) آل عمران (٣) آيه ٤٩.

(٤٠) مجموعه آثار، ج ١، ص ٣٩٨.

(٤١) الميزان، ج ١٢، ص ١٨٩.

(٤٢) حجر (١٥) آيه ٨٥.

(٤٣) الحاشية على الهيات، الشرح الجديد للتجريد، ص ١٤٨.

(٤٤) ابراهيم (١٤) آيه ٤.

(٤٥) انفال (٨) آيه ١٧.

(٤٦) بحار الانوار، ج ٥، روايت ١٣.

(٤٧) رعد (١٣) آيه ٢٧.

(٤٨) اسراء (١٧) آيه ١٨.

(٤٩) طور (٥٢) آيه ٢١.

- (٥٠) بقره (٢) آيه ٢٨٦.
- (٥١) هود (١١) آيه ١٠٥.
- (٥٢) الميزان، ج ١١، ص ٢٠.
- (٥٣) نظريه سياسى اسلام، ج ٢، ص ١٧٨.
- (٥٤) كهف (١٨) آيه ٢٩.
- (٥٥) المفردات، ماده قضى، ص ٤٢١.
- (٥٦) مجموعه آثار، ج ١، ص ٣٨١.
- (٥٧) جبر و اختيار، ص ١٠٠.
- (٥٨) همان، ص ٢٥.
- (٥٩) المقاييس اللغه، ج ٥، ص ٦٣.
- (٦٠) مجموعه آثار، ج ١، ص ٣٨٤.
- (٦١) جبر و اختيار، جعفر سبحانى، ص ٢٥٥.
- (٦٢) جبر و اختيار جعفر سبحانى، ص ٦.
- (٦٣) شرح الاصول الخمسه، ص ٦١٤ و ٧٧١.
- (٦٤) ايضاح الكفايه، ج ١، ص ٤٥٥؛ فاطر (٣٥)، آيه ١٥ «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله واللّه هو الغنى الحميد».
- (٦٥) غافر (٤٠) آيه ٣٦ و ٣٧.
- (٦٦) شرح الاصول الخمسة، ص ٣٦٢.
- (٦٧) همان، ص ٣٤٥.
- (٦٨) شرح الاصول الخمسة، ص ٤٣١.
- (٦٩) صافات (٣٧) آيه ٩٦.
- (٧٠) الميزان، ج ١٢، ص ١٨٩.
- (٧١) بحار الانوار، ج ٥، ص ٥٧.
- (٧٢) تصحيح الاعتقاد، ص ١٢.
- (٧٣) بداية الحكمة، ص ٥٩.
- (٧٤) لب الاثر فى الجبر و القدر، ص ٢٤١.
- (٧٥) الحكمة المتعالية، ج ٦، ص ٣٧٥.
- (٧٦) جزوه كلامى استاد ربانى گلپايگانى، به نقل از: تحف العقول، ص ٣٥٦.

- ۷۷) صدوق، توحید، باب نفی الجبر و التفویض، ص ۵۹، روایت ۷.
- ۷۸) انفال (۸) آیه ۱۷.
- ۷۹) صافات (۳۷) آیه ۹۶.
- ۸۰) وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۱۰۰۳.
- ۸۱) حمد (۱) آیه ۴.
- ۸۲) جبر و اختیار، ص ۲۰۴.
- ۸۳) المیزان، ج ۱۰، ص ۳۷۱.
- ۸۴) رعد (۱۳) آیه ۱۱.
- ۸۵) المیزان، ج ۱۱، ص ۳۱۰.
- ۸۶) المیزان، ج ۱۰، ص ۳۷۱.
- ۸۷) علی اکبر دهخدا، لغت نامه، ذیل واژه «آزادی».
- ۸۸) نظریه آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک، ص ۱۲۳.
- ۸۹) المیزان، ج ۴، ص ۱۸۲.
- ۹۰) آل عمران (۳) آیه ۶۴.
- ۹۱) شعراء (۲۶) آیه ۱۸ و ۱۹.
- ۹۲) شعراء (۲۶) آیه ۲۲.
- ۹۳) ر.ک: گفتارهای معنوی، ص ۱۱.
- ۹۴) مدرسه اسلامی، ص ۷۵.
- ۹۵) اعراف (۷) آیه ۱۵۷.
- ۹۶) کافی، ج ۸، ص ۸۶.
- ۹۷) رساله درباره آزادی، ص ۲۵.
- ۹۸) آزادی فرد و قدرت دولت، ص ۱۶۱.
- ۹۹) رابطه دین و آزادی، ص ۱۴۰.
- ۱۰۰) آل عمران (۳) آیه ۶۴.
- ۱۰۱) غاشیه (۸۸) آیه ۲۱ - ۲۲.
- ۱۰۲) تاریخ جهان اسلام، ج ۱، ص ۹.
- ۱۰۳) گفتارهای معنوی، ص ۹.
- ۱۰۴) نظریه سیاسی اسلام، ص ۲۹۱.

- ۱۰۵) پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۱۰۱ - ۱۰۴.
- ۱۰۶) المیزان، ج ۴، ص ۱۸۲.
- ۱۰۷) جاثیه (۴۵) آیه ۲۳.
- ۱۰۸) ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، ص ۲۴.
- ۱۰۹) فاطر (۳۵) آیه ۲۴.
- ۱۱۰) نظریه سیاسی اسلام، ج ۲، ص ۱۸۰.
- ۱۱۱) اسلام و حقوق بشر، ص ۲۸۰.
- ۱۱۲) آزادی و دموکراسی در اندیشه امام خمینی علیه السلام، ص ۳۲.
- ۱۱۳) مجموعه این مناظرات در کتابی به نام توحید مفضل گرد آمده است.
- ۱۱۴) تاکتیکهای کمونیسیم، ص ۴۲.
- ۱۱۵) زمر (۳۹) آیه ۱۸ - ۱۹.
- ۱۱۶) یونس (۱۰) آیه ۳۵.
- ۱۱۷) پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۲۷.
- ۱۱۸) آل عمران (۳) آیه ۱۵۹.
- ۱۱۹) شوری (۴۲) آیه ۳۸.
- ۱۲۰) آل عمران (۳) آیه ۱۰۴.
- ۱۲۱) همان، آیه ۱۱۰.
- ۱۲۲) ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۳۹.
- ۱۲۳) علق (۹۶) آیه ۳.
- ۱۲۴) آزادی از دیدگاه اسلام، ص ۴۷.
- ۱۲۵) آل عمران (۳) آیه ۱۸۷.
- ۱۲۶) بقره (۲) آیه ۷۹.
- ۱۲۷) حجرات (۴۹) آیه ۱۳.
- ۱۲۸) یوسف (۱۲) آیه ۵۵.
- ۱۲۹) بقره (۲) آیه ۲۴۶.
- ۱۳۰) حقوق الانسان، ص ۷۲.
- ۱۳۱) الاستیعاب، ج ۳، ص ۱۵۴.
- ۱۳۲) همان.

- ۱۳۳) اقتصاد ما، ج ۱، ص ۳۵۸.
- ۱۳۴) اقتصاد ما، ج ۱، ص ۳۶۰.
- ۱۳۵) التحفة الحسينية، ص ۳۴۰.
- ۱۳۶) نساء (۴) آیه ۹۷.
- ۱۳۷) مائده (۵) آیه ۳۳.
- ۱۳۸) نور (۲۴) آیه ۲۸.
- ۱۳۹) آمدی، غررالحکم، ج ۵، ص ۸۳.
- ۱۴۰) نهج الفصاحه، ص ۲۲۳.
- ۱۴۱) جواهر الکلام، ج ۲، کتاب جهاد، ص ۳۶ - ۳۵.
- ۱۴۲) صوت العدالة الانسانی، ج ۱، ص ۲۰۸.
- ۱۴۳) رابطه دین و آزادی، ص ۲۲.
- ۱۴۴) رابطه دین و آزادی، ص ۳۳.
- ۱۴۵) رابطه دین و آزادی، ص ۳۳.
- ۱۴۶) جائیه (۴۵) آیه ۲۳.
- ۱۴۷) رابطه دین و آزادی، ص ۹۶.
- ۱۴۸) اخلاق نیکوماخوس، ص ۳۹۰.
- ۱۴۹) الاخلاق، ص ۴۰.
- ۱۵۰) ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، ص ۱۲. البته این قیاس می تواند مورد خدشه قرار گیرد، برای آن که خدا انسان را در یک حدی، محدودیت داده است. اما این آزادی را از نظر تکوینی داده که فراتر یا پایین تر رود.
- ۱۵۱) اسرا (۱۷) آیه ۷۰.
- ۱۵۲) روم (۳۰) آیه ۳۰.
- ۱۵۳) نهج البلاغه، خطبه ۳۷.
- ۱۵۴) قیامت (۷۵) آیه ۳۶.
- ۱۵۵) ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، ص ۲۶.
- ۱۵۶) شمع ها از گرمی مجلس حکایت می کنند، ص ۳۷۴.
- ۱۵۷) سیر تحول حقوق بشر، ص ۳۲۲.
- ۱۵۸) المیزان، ج ۶، ص ۳۵۲.

- ۱۵۹) جزوه درس «شناخت ادیان»، استاد احمد عابدی.
- ۱۶۰) رابطه دین و آزادی، ص ۲۰۰.
- ۱۶۱) دموکراسی از دیدگاه اسلام، ص ۸۰.
- ۱۶۲) همان، ص ۹۵.
- ۱۶۳) روح القوانين، ص ۲۹۴.
- ۱۶۴) نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحكماء)، ص ۱۳۱.
- ۱۶۵) حشر (۵۹) آیه ۷.
- ۱۶۶) نزهة الارواح و روضة الافراح، ص ۱۴۷.
- ۱۶۷) [۱۶۷]. اسراء (۱۷) آیه ۲۹.
- ۱۶۸) غاشیه (۸۸) آیه ۲۱ و ۲۲.
- ۱۶۹) انسان (۷۶) آیه ۳.
- ۱۷۰) احزاب (۳۳) آیه ۳۶.
- ۱۷۱) همان، آیه ۶.
- ۱۷۲) نساء (۴) آیه ۱۵۰ - ۱۵۱.
- ۱۷۳) نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۷۲.
- ۱۷۴) قمر (۵۴) آیه ۴۹.
- ۱۷۵) ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت.
- ۱۷۶) بقره (۲) آیه ۲۲۹.
- ۱۷۷) نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۱۹۴.
- ۱۷۸) نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۱۷۸.
- ۱۷۹) نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۸۷.
- ۱۸۰) بقره (۲) آیه ۳۰.
- ۱۸۱) انعام (۶) آیه ۱۱۲.
- ۱۸۲) انفال (۸) آیه ۲۲.
- ۱۸۳) نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۷۷.
- ۱۸۴) توبه (۹) آیه ۶۱.
- ۱۸۵) مجمع البیان، ج ۵، ص ۴۴.
- ۱۸۶) نساء (۴) آیه ۹۴.



- ۱۸۷) المیزان، ج ۵، ص ۶۳.
- ۱۸۸) مجمع البیان، ج ۳، ص ۹۵.
- ۱۸۹) آل عمران (۳) آیه ۱۵۹.
- ۱۹۰) المیزان، ج ۶، ص ۳۵۲.
- ۱۹۱) رابطه دین و آزادی، ص ۲۰۸.
- ۱۹۲) اسلام و حقوق بین الملل عمومی، ج ۱، ص ۳۶۳.
- ۱۹۳) نهج البلاغه، ص ۲۴۷.
- ۱۹۴) الطرائف، ص ۴۰۳.
- ۱۹۵) اسلام و مکتبهای اقتصادی، ص ۱۰۴.
- ۱۹۶) مدرسه اسلامی، ص ۱۱۳.
- ۱۹۷) مدرسه اسلامی، ص ۱۱۷.
- ۱۹۸) مدرسه اسلامی، ص ۴۲.
- ۱۹۹) رابطه دین و آزادی، ص ۱۲۲.
- ۲۰۰) بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۱۶۹.
- ۲۰۱) همان، ج ۱.
- ۲۰۲) زمر (۳۹) آیه ۱۷ و ۱۸.
- ۲۰۳) همان، آیه ۹.
- ۲۰۴) نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۸۵.
- ۲۰۵) مدرسه اسلامی، ص ۱۴۰.
- ۲۰۶) مائده (۵) آیه ۸.
- ۲۰۷) مؤمنون (۲۳) آیه ۱۱۵.
- ۲۰۸) قصص (۲۸) آیه ۱۷.
- ۲۰۹) یس (۳۶) آیه ۲۳.
- ۲۱۰) انفال (۸) آیه ۲۵.
- ۲۱۱) بقره (۲) آیه ۲۵۶.
- ۲۱۲) نحل (۱۶) آیه ۱۲۵.
- ۲۱۳) پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۱۵.
- ۲۱۴) زمر (۳۹) آیه ۱۷ - ۱۸.

- ۲۱۵) فصلت (۴۱) آیه ۳۳.
- ۲۱۶) کهف (۱۸) آیه ۲۹.
- ۲۱۷) انسان (۷۶) آیه ۳.
- ۲۱۸) اعراف (۷) آیه ۱۵۷.
- ۲۱۹) آل عمران (۳) آیه ۶۴.
- ۲۲۰) رابطه دین و آزادی، ص ۲۱۵.
- ۲۲۱) بقره (۲) آیه ۳۰.
- ۲۲۲) بقره (۲) آیه ۳۰.
- ۲۲۳) یونس (۱۰) آیه ۹۹.
- ۲۲۴) عدالت اجتماعی، ص ۱۰.
- ۲۲۵) انسان (۷۶) آیه ۳.
- ۲۲۶) کهف (۱۸) آیه ۲۹.
- ۲۲۷) رابطه دین و آزادی.
- ۲۲۸) قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل سی و هفتم.
- ۲۲۹) مجله الوسيط فی البيع و الایجاد.
- ۲۳۰) اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۴.
- ۲۳۱) جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۲.
- ۲۳۲) اخلاق نیکوماخوس، ص ۳۹۰.
- ۲۳۳) سیر حکمت در اروپا، ص ۶۰.
- ۲۳۴) حجرات (۴۹) آیه ۱۲.
- ۲۳۵) همان.
- ۲۳۶) فرائد الاصول.
- ۲۳۷) موارد السجین فی النصوص و الفتاوی ص ۵۶۶.
- ۲۳۸) نظریه سیاسی اسلام.
- ۲۳۹) سجده (۳۲) آیه ۲۰.
- ۲۴۰) احزاب (۳۳) آیه ۳۶.
- ۲۴۱) ق (۵۰) آیه ۳۵.
- ۲۴۲) الانوار النعمانیه، ج ۳، ص ۲۷۲.

- ٢٤٣) شوری (٤٢) آیه ٢٠.
- ٢٤٤) زخرف (٤٣) آیه ٣٣.
- ٢٤٥) الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٦٣.
- ٢٤٦) وسائل الشیعه، ج ١، ص ٢٩٠.
- ٢٤٧) نساء (٤) آیه ٦٩.
- ٢٤٨) اصول کافی، کتاب فضل علم، باب ١٣، حدیث ٥.
- ٢٤٩) حکومت اسلامی، ص ٩١.
- ٢٥٠) عروة الوثقی، باب تقلید، ج ١.
- ٢٥١) جائیه (٤٥) آیه ٢٣.
- ٢٥٢) رابطه بین دین و آزادی، ص ١٨.
- ٢٥٣) آل عمران (٣) آیه ١٣٤.
- ٢٥٤) توبه (٩) آیه ١٠٨.
- ٢٥٥) بحار الانوار، ج ٧٣، ص ١٦٩.
- ٢٥٦) یوسف (١٢) آیه ٥٣.
- ٢٥٧) غرر الحکم، ص ١٨٨.
- ٢٥٨) ابراهیم (١٤) آیه ٢٢.
- ٢٥٩) نحل (١٦) آیه ١٠٠.
- ٢٦٠) مشکوة الانوار، ص ٢٥٢.
- ٢٦١) نهج البلاغه، ص ٤٩٣.
- ٢٦٢) آزادی معنوی، ص ٢٨.
- ٢٦٣) اسراء (١٧) آیه ٦٢.
- ٢٦٤) بقره (٢) آیه ٣٠.
- ٢٦٥) ص (٣٨) آیه ٨٢ و ٨٣.
- ٢٦٦) نساء (٤) آیه ١١٨ و ١١٩.
- ٢٦٧) نجم (٥٣) آیه ٢.
- ٢٦٨) المیزان، ج ١٩، ص ٢٦ و ج ٢، ص ٣٦٠.
- ٢٦٩) حجر (١٥) آیه ٣٩.
- ٢٧٠) کهف (١٨) آیه ٧ - ٨.

- ٢٧١) طلاق (٦٥) آيه ٣.
- ٢٧٢) انعام (٦) آيه ٤٣.
- ٢٧٣) عنكبوت (٢٩) آيه ٣ - ٢.
- ٢٧٤) اعراف (٧) آيه ٣٢.
- ٢٧٥) انعام (٦) آيه ٤٣.
- ٢٧٦) نساء (١٤) آيه ١١٩.
- ٢٧٧) تفسير نمونه، ج ٤، ص ١٣٧.
- ٢٧٨) اعراف (٧) آيه ١٦ و ١٧.
- ٢٧٩) يس (٣٦) آيه ٦١.
- ٢٨٠) ابراهيم (١٤) آيه ٧.
- ٢٨١) اعراف (٧) آيه ١٧.
- ٢٨٢) جبر و اختيار، ص ٢١٨.
- ٢٨٣) المنجد، ص ٤٨٨.
- ٢٨٤) معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٢٤٣.
- ٢٨٥) شرح جهل حديث، ص ٦١.
- ٢٨٦) كهف (١٨) آيه ١٠٣ - ١٠٤.
- ٢٨٧) نهج البلاغه، كلمات قصار ٣٨.
- ٢٨٨) اصول كافي، ج ٣، ص ٤٢٧.
- ٢٨٩) ميزان الحكمة، ج ٦، ص ٤٧.
- ٢٩٠) همان.
- ٢٩١) خلاصه معراج السعادة، ص ٥٧.
- ٢٩٢) دائرة المعارف سياح، ج ١، ص ٤٧٨.
- ٢٩٣) معراج السعادة، ص ٣٤٧؛ شرح جهل حديث، ص ١٠٧.
- ٢٩٤) نساء (٤) آيه ٥٤.
- ٢٩٥) محجة البيضاء، ج ٥، ص ٣٢٦.
- ٢٩٦) فرهنگ بزرگ جامع نوين، ص ٢٤٩.
- ٢٩٧) دائرة المعارف سياح، ج ١، ص ٤٧٣.
- ٢٩٨) خلاصه معراج السعادة، ص ٩٠ - ٩١.

- ۲۹۹) تکاثر (۱۰۲) آیه ۲ - ۱.
- ۳۰۰) المفردات، ذیل ماده لهو.
- ۳۰۱) منافقون (۶۳) آیه ۹.
- ۳۰۲) محجة البيضاء، ج ۶، ص ۵۰.
- ۳۰۳) محجة البيضاء، ج ۶، ص ۵۴.
- ۳۰۴) خلاصه معراج السعاده، ص ۱۰۵.
- ۳۰۵) بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۱۶۹.
- ۳۰۶) منتهی الارب، ج ۱، ص ۸۲.
- ۳۰۷) خلاصه معراج السعاده، ص ۹۲.
- ۳۰۸) آل عمران (۳) آیه ۱۸۰.
- ۳۰۹) بحار الانوار، ج ۷۳، ص ۳۰۰.
- ۳۱۰) حشر (۵۹) آیه ۹.
- ۳۱۱) المفردات.
- ۳۱۲) تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ۵۲۰.
- ۳۱۳) مدثر (۷۴) آیه ۳۹ و ۴۰.
- ۳۱۴) بحار الانوار، ج ۵۶، ص ۲۲۰.
- ۳۱۵) بلد (۹۰) آیه ۱۳.
- ۳۱۶) ولایت فقیه، ولایت عدالت و فقاہت.
- ۳۱۷) یس (۳۶) آیه ۶۹ - ۷۰.
- ۳۱۸) اعراف (۷) آیه ۲۰۱.
- ۳۱۹) آل عمران (۳) آیه ۱۰۴.
- ۳۲۰) عصر (۱۰۳) آیه ۲ - ۳.
- ۳۲۱) هود (۱۱) آیه ۸۸.
- ۳۲۲) المیزان، ج ۱۰، ص ۵۵۰.
- ۳۲۳) سخنان امام حسین علیه السلام از مدینه تا کربلا، ص ۳۷.
- ۳۲۴) صف (۶۱) آیه ۲.
- ۳۲۵) طه (۲۰) آیه ۴۴.
- ۳۲۶) انفال (۸) آیه ۲۵.

- ۳۲۷) آل عمران (۳) آیه ۱۰۴.
- ۳۲۸) آیت الله نوری همدانی، امر به معروف و نهی از منکر، ص ۱۲۳.
- ۳۲۹) امر به معروف و نهی از منکر والاترین و گرانقدرترین فریضه اسلامی، ص ۱۳.
- ۳۳۰) الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ص ۳۹.
- ۳۳۱) غررالحکم، کلمه ۹۷۹۹.
- ۳۳۲) اسراء (۱۷) آیه ۳۶.
- ۳۳۳) انعام (۶) آیه ۱۱۶.
- ۳۳۴) پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۹۱.
- ۳۳۵) محمد (۴۷) آیه ۲۴.
- ۳۳۶) ص (۳۸) آیه ۲۹.
- ۳۳۷) نحل (۱۶) آیه ۴۳.
- ۳۳۸) چند گونگی و آزادی در اسلام، ص ۱۵۰.
- ۳۳۹) الامام علی صوت العدالة الانسانية، ج ۲، ص ۴۵۸.
- ۳۴۰) زمر (۳۹) آیه ۱۸ - ۱۷.
- ۳۴۱) انعام (۶) آیه ۱۱۰.
- ۳۴۲) بقره (۲) آیه ۱۱۱.
- ۳۴۳) انعام (۶) آیه ۱۱۶.
- ۳۴۴) نمل (۲۷) آیه ۳۴.
- ۳۴۵) اسلام و حقوق بشر، ص ۲۴۸.
- ۳۴۶) غرر الحکم، ص ۴۹۸.
- ۳۴۷) نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص ۱۱۹.
- ۳۴۸) آل عمران (۳) آیه ۱۹۰.
- ۳۴۹) پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۹۴.
- ۳۵۰) اعراف (۷) آیه ۱۵۷.
- ۳۵۱) بقره (۲) آیه ۲۸۶.
- ۳۵۲) المیزان، ج ۴، ص ۱۸۲.
- ۳۵۳) یونس (۱۰) آیه ۳۶.
- ۳۵۴) یس (۳۶) آیه ۱۷.

- ۳۵۵) شعراء (۲۶) آیه ۳ - ۴.
- ۳۵۶) ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، ص ۳۲.
- ۳۵۷) چگونگی آزادی در اسلام، ص ۱۴۸.
- ۳۵۸) غاشیہ (۸۸) آیه ۲۱ - ۲۲.
- ۳۵۹) ق (۵۰) آیه ۴۵.
- ۳۶۰) یونس (۱۰) آیه ۹۹.
- ۳۶۱) رابطہ دین و آزادی، ص ۴۳.
- ۳۶۲) رابطہ دین و آزادی، ص ۲۴.
- ۳۶۳) مائدہ (۵) آیه ۱۴.
- ۳۶۴) زمر (۳۹) آیه ۱۸ - ۱۹.
- ۳۶۵) بقرہ (۲) آیه ۱۱۱.
- ۳۶۶) مائدہ (۵) آیه ۱۸.
- ۳۶۷) صف (۶۱) آیه ۸.
- ۳۶۸) قصص (۲۸) آیه ۴۹.
- ۳۶۹) رابطہ دین و آزادی، ص ۲۰.
- ۳۷۰) مباحثی پیرامون فرهنگ انقلاب اسلامی، ص ۲۴۶.
- ۳۷۱) چند گونگی و آزادی در اسلام.
- ۳۷۲) اسلام و حقوق بین الملل، ص ۱۰۵.
- ۳۷۳) کہف (۱۸) آیه ۲۹.
- ۳۷۴) چند گونگی و آزادی در اسلام، ص ۶۳.
- ۳۷۵) انبیاء (۲۱) آیه ۲۴.
- ۳۷۶) بقرہ (۲) آیه ۱۱۱.
- ۳۷۷) سایت ها و تلویزیون کشورهای بیگانه.
- ۳۷۸) نساء (۴) آیه ۴۸.
- ۳۷۹) مباحثی پیرامون فرهنگ انقلاب اسلامی، ص ۲۴۸.
- ۳۸۰) یوسف (۱۲) آیه ۲.
- ۳۸۱) محمد (۴۷) آیه ۲۴.
- ۳۸۲) بقرہ (۲) آیه ۲۵۶.

- ٣٨٣) الميزان، ج ٢، ص ٥٢٣.
- ٣٨٤) الميزان، ج ٢، ص ٣٤٤.
- ٣٨٥) بقره (٢) آيه ٢٥٦.
- ٣٨٦) الدر المنثور في تفسير المأثور، ج ٢، ص ٢١.
- ٣٨٧) تاريخ فتوح الشام، ص ١٥٦.
- ٣٨٨) آل عمران (٣) آيه ٢٠.
- ٣٨٩) بقره (٢) آيه ٢٥٦.
- ٣٩٠) رابطه دين و آزادي، ص ٢١.
- ٣٩١) كهف (١٨) آيه ٢٩.
- ٣٩٢) يونس (١٠) آيه ٩٩.
- ٣٩٣) رابطه دين و آزادي، ص ٢١.
- ٣٩٤) آل عمران (٣) آيه ٨٥.
- ٣٩٥) نحل (١٦) آيه ١٢٥.
- ٣٩٦) آل عمران (٣) آيه ٨٥.
- ٣٩٧) مجموعه آثار شهيد مطهرى، ج ١، ص ٢٥٥.
- ٣٩٨) انفال (٨) آيه ٣٩.
- ٣٩٩) نهج البلاغه، خطبه اول، بند ٣٧.
- ٤٠٠) الميزان، ج ٢، ص ٦٢.
- ٤٠١) يس (٣٦) آيه ١٧.
- ٤٠٢) ولايت فقيه، ولايت فقاها و عدالت، ص ٣٤.
- ٤٠٣) دائرة المعارف شيعه، ص ١٣١.
- ٤٠٤) توبه (٩) آيه ٦.
- ٤٠٥) وحدت و آزادي، ص ٥٦.
- ٤٠٦) رابطه دين و آزادي، ص ١٨٣.
- ٤٠٧) پيرامون انقلاب اسلامي، ص ٧١.
- ٤٠٨) معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ٥٣٦.
- ٤٠٩) فصلت (٤١) آيه ١٧.
- ٤١٠) الميزان، ج ١٧، ص ٣٧٧.



- (۴۱۱) لسان العرب، ج ۱۱، ص ۳۹۰.
- (۴۱۲) معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۴۰۶.
- (۴۱۳) یوسف (۱۲) آیه ۸.
- (۴۱۴) محمد (۴۷) آیه ۱.
- (۴۱۵) شعراء (۲۶) آیه ۲۰.
- (۴۱۶) یوسف (۱۲) آیه ۹۵.
- (۴۱۷) المیزان، ج ۲، ص ۳۴۲.
- (۴۱۸) انسان (۷۶) آیه ۶.
- (۴۱۹) محمد (۴۷) آیه ۱۷.
- (۴۲۰) یونس (۱۰) آیه ۹.
- (۴۲۱) اسراء (۱۷) آیه ۹۷.
- (۴۲۲) طه (۲۰) آیه ۵۰.
- (۴۲۳) قصص (۲۸) آیه ۵۶.
- (۴۲۴) عنکبوت (۲۹) آیه ۶۹.
- (۴۲۵) نحل (۱۶) آیه ۳۷.
- (۴۲۶) همان، آیه ۳۶.
- (۴۲۷) المیزان، ج ۱۲، ص ۲۴۳.
- (۴۲۸) نجم (۵۳) آیه ۳۹.
- (۴۲۹) هدایت و ضلالت در قرآن، کلام و فلسفه، ص ۱۱۰.
- (۴۳۰) حجرات (۴۹) آیه ۱۷.
- (۴۳۱) بقره (۲) آیه ۱۸۵.
- (۴۳۲) انعام (۶) آیه ۹۰.
- (۴۳۳) انبیاء (۲۱) آیه ۷۳.
- (۴۳۴) مدثر (۷۴) آیه ۳۱.
- (۴۳۵) نساء (۴) آیه ۱۱۹.
- (۴۳۶) قصص (۲۸) آیه ۱۵.
- (۴۳۷) اعراف (۷) آیه ۳۸.
- (۴۳۸) ص (۳۸) آیه ۲۶.

- ٤٣٩) نساء (٤) آيه ١٧٥.
- ٤٤٠) يوسف (١٢) آيه ٩.
- ٤٤١) مائده (٥) آيه ١٥ - ١٦.
- ٤٤٢) عنكبوت (٢٩) آيه ٦٩.
- ٤٤٣) شوري (٤٢) آيه ١٣.
- ٤٤٤) جبر و اختيار، ص ١٥٧.
- ٤٤٥) حجرات (٤٩) آيه ٧.
- ٤٤٦) ممتحنه (٦٠) آيه ١.
- ٤٤٧) احزاب (٣٣) آيه ٦٧.
- ٤٤٨) ص (٣٨) آيه ٢٦.
- ٤٤٩) انعام (٦) آيه ١١٦.
- ٤٥٠) نساء (٤) آيه ١١٦.
- ٤٥١) مجمع البيان، ج ١، ص ٦٨.
- ٤٥٢) فاطر (٣٥) آيه ٨.
- ٤٥٣) انعام (٦) آيه ٣٩.
- ٤٥٤) جمعه (٦٢) آيه ٢.
- ٤٥٥) بقره (٢) آيه ٧.
- ٤٥٦) الميزان، ج ١، ص ٨٣.
- ٤٥٧) بقره (٢) آيه ٢٦.
- ٤٥٨) صف (٦١) آيه ٥.
- ٤٥٩) معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ٢٢٣.
- ٤٦٠) بقره (٢) آيه ٢٦.
- ٤٦١) الميزان، ج ١٩، ص ٢٥٠.
- ٤٦٢) الميزان، ج ١، ص ٩٤.
- ٤٦٣) نساء (٤) آيه ١٦٥.
- ٤٦٤) انفال (٨) آيه ٤٢.
- ٤٦٥) آل عمران (٣) آيه ٨.
- ٤٦٦) التفسير الكبير، ج ٧، ص ١٩٢.

- ۴۶۷) هدایت و ضلالت در قرآن، کلام و فلسفه، ص ۱۳۷.
- ۴۶۸) هدایت و ضلالت در قرآن، کلام و فلسفه، ص ۱۵۰.
- ۴۶۹) هدایت در قرآن، ص ۵۱.
- ۴۷۰) جبر و اختیار، ص ۱۸۶.
- ۴۷۱) انسان (۷۶) آیه ۳۰.
- ۴۷۲) المیزان، ج ۲۰، ص ۲۲۹.
- ۴۷۳) شوری (۴۲) آیه ۸.
- ۴۷۴) جائیه (۴۵) آیه ۲۳.
- ۴۷۵) نمل (۲۷) آیه ۱۴.
- ۴۷۶) المیزان، ج ۱۸، ص ۱۷۲.
- ۴۷۷) اسلام پیشرو نهضت‌ها، ص ۴۸.
- ۴۷۸) رابطه دین و آزادی، ص ۱۶.
- ۴۷۹) اسلام و نابسامانی‌های روشنفکران، ص ۵۸.
- ۴۸۰) حجرات (۴۹) آیه ۱۰.
- ۴۸۱) بحارالانوار، ج ۱۵، ص ۷۲.
- ۴۸۲) اسلام پیشرو نهضت‌ها، ص ۴۸.
- ۴۸۳) شعراء (۲۶) آیه ۲۲.
- ۴۸۴) وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۲۴۳.
- ۴۸۵) رابطه دین و آزادی، ص ۲۴۹.
- ۴۸۶) دموکراسی از دیدگاه اسلام، ص ۱۲۱.
- ۴۸۷) بحارالانوار، ج ۷۴، ص ۱۴۱.
- ۴۸۸) اسلام و نابسامانی‌های روشنفکران، ص ۶۸.
- ۴۸۹) آزادی برای ما، ص ۹۶.
- ۴۹۰) روح القوانين، ص ۴۲۷.
- ۴۹۱) تمدن اسلام و عرب، ص ۴۸۲.
- ۴۹۲) اسلام و حقوق بشر، ص ۲۰۸.
- ۴۹۳) حجرات (۴۹) آیه ۱۳.
- ۴۹۴) سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۲۷۶.

- ۴۹۵) دائرةالمعارف شيعه، ص ۷۹.
- ۴۹۶) جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، ج ۵، ص ۳۵۷.
- ۴۹۷) الميزان، ج ۶، ص ۳۴۵.
- ۴۹۸) الميزان، ج ۶، ص ۳۴۳.
- ۴۹۹) اسلام و نابسامانى هاى روشنفكران، ص ۶۸.
- ۵۰۰) محمّد (۴۷) آيه ۴.
- ۵۰۱) برهان قرآن، ص ۵۹.
- ۵۰۲) الميزان، ج ۶، ص ۳۴۷.
- ۵۰۳) معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۹۸.
- ۵۰۴) مقاييس اللغة، ج ۲، ص ۳۸۶.
- ۵۰۵) كهف (۱۸) آيه ۶۴.
- ۵۰۶) ارشاد الاذهان، ج ۲، ص ۱۸۹.
- ۵۰۷) مختصر خليل، ص ۲۵۱.
- ۵۰۸) آزادى عقیده در اسلام و رابطه آن با ارتداد، ص ۱۵۲.
- ۵۰۹) همان، ص ۱۵۵.
- ۵۱۰) حجرات (۴۹) آيه ۱۴.
- ۵۱۱) حجرات (۴۹) آيه ۱۴.
- ۵۱۲) كشف اللثام، ج ۲، ص ۴۳۴.
- ۵۱۳) جواهر الكلام، ج ۴۱، ص ۶۰۲.
- ۵۱۴) تحرير الوسيله، ج ۲، ص ۴۹۹.
- ۵۱۵) تحرير الوسيله، ج ۲، ص ۴۹۹.
- ۵۱۶) آل عمران (۳) آيه ۷۲.
- ۵۱۷) اصول كافي، ج ۱، ص ۳۸۸.
- ۵۱۸) جهان بينى اسلامى (توحيد)، ص ۱۵۴.
- ۵۱۹) اصول كافي، ج ۱، ص ۱۳۵.
- ۵۲۰) انعام (۶) آيه ۹۱.
- ۵۲۱) نساء (۴) آيه ۴۸.
- ۵۲۲) اصول كافي، ج ۱، ص ۱۳۵.

(۵۲۳) اصول کافی ج ۱، ص ۹۲.

(۵۲۴) همان.

## فهرست مطالب

پیشگفتار .....	۲
مقدمه اول .....	۳
مقدمه دوم .....	۷
اهمیت و ضرورت بحث از آزادی .....	۷
بخش اول: آزادی فلسفی .....	۱۰
فصل اول: جبر و اختیار (از نظر تاریخی و کلامی) .....	۱۰
ترویج جبرگرایی .....	۱۰
تعریف جبر .....	۱۲
تعریف اختیار .....	۱۳
دیدگاه فرق اسلامی درباره جبر و اختیار .....	۱۴
۱. دیدگاه اشاعره .....	۱۴
۲. دیدگاه معتزله .....	۱۵
۳. دیدگاه شیعه .....	۱۶
۴. دیدگاه حکما و فلاسفه اسلامی .....	۱۹
فصل دوم: ادله فلسفی - کلامی اختیار انسان .....	۲۳
مقدمه .....	۲۳
۱. جبرگرایان .....	۲۳
قضا و قدر .....	۴۰
تمایز جبر از قضا و قدر .....	۴۱
سرنوشت .....	۴۳
نتیجه گیری .....	۴۳
۲. مفوضه .....	۴۴

۴۸.....	۳. شیعه.....
۵۷.....	فصل سوم: حدود اختیارات انسان.....
۵۷.....	مقدمه.....
۵۹.....	گستره اختیار تکوینی انسان.....
۶۱.....	بخش دوم: آزادی های اجتماعی.....
۶۱.....	فصل اول: آزادی در مسائل اجتماعی.....
۶۱.....	تعریف آزادی.....
۶۴.....	آزادی اجتماعی.....
۶۵.....	آزادی اجتماعی در اسلام.....
۶۷.....	فلسفه آزادی.....
۶۸.....	آزادی در ادبیات سیاسی اروپا و اسلام.....
۶۹.....	گسترش اسلام در پرتو آزادی.....
۷۰.....	اهمیت و نقش آزادی.....
۷۱.....	دموکراسی و نظر اسلام درباره آن.....
۷۲.....	آزادی اسلامی در مسیر تکامل انسان.....
۷۳.....	تأثیر جهان بینی بر تفسیر آزادی.....
۷۴.....	رابطه آزادی با عقل و دین.....
۷۷.....	فصل دوم: حقوق اجتماعی انسان ها.....
۷۷.....	ضرورت رعایت حقوق اساسی.....
۷۷.....	اقسام آزادی.....
۷۸.....	۱. آزادی سیاسی.....
۷۸.....	آزادی سیاسی.....
۷۸.....	الف) آزادی بیان و قلم.....
۸۱.....	آزادی بیان و قلم در راستای احکام دین.....
۸۵.....	محدوده آزادی بیان و قلم.....

۸۶	ب) آزادی سیاسی وسیله شایسته سالاری
۸۹	۲. آزادی اقتصادی
۸۹	آزادی اقتصادی
۹۰	عدم تقابل محدودیت های اسلام با آزادی اقتصادی
۹۱	۳. آزادی شخصی
۹۱	آزادی شخصی
۹۵	آزادی، نیاز فطری و طبیعی انسان
۹۶	تأثیر تکاملی متقابل دین و آزادی
۹۹	تأثیر دین داری بر انواع آزادی
۱۰۱	فصل سوم: حدود آزادی های اجتماعی
۱۰۱	مقدمه
۱۰۲	ضرورت محدودیت در آزادی
۱۰۵	معیارهای تحدید آزادی
۱۰۶	رابطه دین و آزادی
۱۱۰	آزادی در محدوده قوانین موضوعه
۱۱۱	فرق بین آزادی از نظام و حکم
۱۱۱	محدودیت های دین در قبال آزادی
۱۱۴	طرفداران آزادی مطلق
۱۱۷	گستره آزادی در اسلام و لیبرالیسم
۱۱۸	محدود کننده آزادی
۱۲۱	اصل در آزادی؛ لزوم یا جواز
۱۲۱	آزادی تکوینی و محدودیت اجتماعی
۱۲۳	آزادی از دین؟
۱۲۴	تسامح و تساهل
۱۲۶	گستره آزادی در اسلام و جوامع مدرن
۱۲۷	محدوده آزادی در حکومت دینی



۱۳۰	.....ملاک مدیریت در اسلام و دموکراسی غرب
۱۳۱	.....تفاوت های اصولی بین آزادی در غرب و اسلام
۱۳۳	.....ابتنای آزادی در غرب بر آزادی فردی
۱۳۵	.....بنیاد نظام دموکراسی غرب
۱۳۶	.....موانع آزادی
۱۳۹	.....آزادی های ممنوع
۱۴۱	.....امور مبتنی بر آزادی
۱۴۲	.....اقسام آزادی براساس آیات قرآن
۱۴۴	.....ملاک های جامعه آزاد دینی
۱۴۵	.....نقش آزادی در کرامت انسان
۱۴۷	.....آزادی، زمینه ساز آزمایش و رشد انسان
۱۴۸	.....فصل چهارم: حدود آزادی در فقه و حقوق
۱۴۸	.....محدودیت های حقوقی آزادی
۱۵۰	.....رابطه بین عدالت و آزادی
۱۵۲	.....گستره محدودیت انسان در دین
۱۵۴	.....رابطه تقلید و آزادی
۱۵۵	.....سر سپردگی به ارزش ها در مرجعیت
۱۵۶	.....تقلید در مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی
۱۵۷	.....آزادی از ملاک های فقهی نیست
۱۵۸	.....نتیجه گیری
۱۶۰	.....بخش سوم: آزادی معنوی
۱۶۰	.....فصل اول: آزادی در مسائل اخلاقی
۱۶۰	.....مقدمه
۱۶۲	.....تعامل شیطان و نفس در اسارت انسان
۱۶۳	.....اسارت انسان در بند خویش

۱۶۳	..... اشاره.
۱۶۵	..... الف) راه های سیطره ابلیس بر انسان از دیدگاه قرآن
۱۷۱	..... ب) اسارت در بند نفس
۱۷۸	..... آزادی و حیات انسانی
۱۸۰	..... فصل دوم: رابطه آزادی با امر به معروف و نهی از منکر
۱۸۰	..... مقدمه
۱۸۱	..... زندگی سالم در سایه امر به معروف و نهی از منکر
۱۸۲	..... رابطه امر به معروف و نهی از منکر با آزادی
۱۸۳	..... مسئولیت مشترک
۱۸۴	..... شرایط امر به معروف و نهی از منکر
۱۸۵	..... دلیل عقلی امر به معروف و نهی از منکر در فقه
۱۸۷	..... فصل سوم: آزادی اندیشه
۱۸۷	..... مقدمه
۱۹۰	..... موانع آزادی فکر
۱۹۱	..... فرق بین آزادی فکری و آزادی عقیده
۱۹۴	..... فصل چهارم: آزادی عقیده در اسلام
۱۹۴	..... مقدمه
۱۹۴	..... «آزادی عقیده» به معنای «عدم اکراه»
۱۹۶	..... آزادی، محور عقیده
۱۹۸	..... رابطه آزادی عقیده و آزادی بیان
۲۰۰	..... شرایط آزادی ترویج عقیده
۲۰۱	..... چگونگی برخورد قرآن با عقاید باطل
۲۰۱	..... گستره آزادی عقیده در صدر اسلام
۲۰۳	..... چگونگی آزادی اقلیت های مذهبی در جامعه اسلامی
۲۰۶	..... جایگاه عقیده در جوامع غربی و اسلامی
۲۰۸	..... بحث تفصیلی در باره آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ...»

۲۱۱	.....	شأن نزول آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»
۲۱۵	.....	جهاد ابتدایی، موافق آزادی عقیده
۲۱۶	.....	تهمت‌ی ناروا به مسلمانان!
۲۱۸	.....	آزادی مخالفان در اسلام
۲۲۱	.....	بخش چهارم: اشکالات و پاسخ آن‌ها
۲۲۱	.....	فصل اول: جایگاه اختیار انسان در مسئله هدایت و ضلالت از دیدگاه قرآن ...
۲۲۱	.....	مقدمه
۲۲۲	.....	اقسام هدایت در قرآن
۲۲۳	.....	هدایت از ناحیه خدا
۲۲۴	.....	شناخت انسان
۲۲۵	.....	هادی و مضلّ از نظر قرآن
۲۲۶	.....	هادیان قرآنی
۲۲۶	.....	گمراه‌کنندگان از دیدگاه قرآن
۲۲۶	.....	مقدمه
۲۲۸	.....	الف) عوامل هدایت
۲۲۹	.....	ب) عوامل زمینه‌ساز ضلالت
۲۳۰	.....	اضلال الهی و اقسام آن در قرآن
۲۳۱	.....	جایگاه اختیار انسان در مسئله هدایت و ضلالت
۲۳۵	.....	آزادی در هدایت و ضلالت از دیدگاه عقل
۲۳۶	.....	آیات هدایت و ضلالت از دیدگاه اشاعره
۲۳۷	.....	نقد اشاعره
۲۳۷	.....	اضلال تکوینی
۲۳۹	.....	عدم تلازم هدایت با علم
۲۴۱	.....	فصل دوم: برنامه اسلام در ریشه‌کنی برده‌داری
۲۴۱	.....	مقدمه

۲۴۲	.....	روند الغای برده داری در جهان اسلام
۲۴۵	.....	آزادی ذاتی و حقیقی فرد
۲۴۹	.....	آزادی بردگان در فرآیند تدریجی
۲۵۰	.....	موانع آزادی دستوری بردگان
۲۵۲	.....	برنامه عملی اسلام برای محو بردگی
۲۵۳	.....	عوامل آزادی بردگان در فقه اسلام
۲۵۶	.....	بردگی اسیران جنگی
۲۵۹	.....	سیره و شیوه رفتاری اسلام درباره غلامان و کنیزان
۲۶۱	.....	فصل سوم: عدم تقابل حکم ارتداد با آزادی در انتخاب دین
۲۶۱	.....	مقدمه
۲۶۱	.....	لغت شناسی ارتداد
۲۶۲	.....	ارتداد در ادبیات فقهی
۲۶۲	.....	اسباب ارتداد
۲۶۳	.....	مشروط بودن ارتداد به اظهار اسلام بعد از بلوغ
۲۶۵	.....	عمل به اعتقاد شرایط اثبات دین
۲۶۶	.....	عدم تقابل آزادی عقیده با ارتداد
۲۶۹	.....	فصل چهارم: علت جایز نبودن تفکر در ذات خداوند
۲۶۹	.....	مقدمه
۲۶۹	.....	محدودیت قوه ادراکی انسان
۲۷۰	.....	پیامدهای تفکر در ذات بی نهایت
۲۷۱	.....	نکته: فراتر بودن مدرک از مدرک
۲۷۳	.....	کتابنامه
۲۸۲	.....	پی نوشت ها:
۳۰۲	.....	فهرست مطالب