

تبیین جایگاه «اصل آزادی» در عدالت اجتماعی با رویکرد اسلامی

دریافت: ۹۹/۷/۲۴ تأیید: ۹۹/۱۱/۶ حسن اسماعیل پور نیازی*

چکیده

اصول عدالت اجتماعی، قواعد تحقق بخش عدالت در توزیع مواهب اجتماعی است. اصول متعددی در تعیین جایگاه واقعی هر چیز و هر کس در جامعه مؤثر است که یکی از آنها «اصل آزادی هدفمند» است. آزادی در قرائت رایج لیبرالیسم به معنای رهایی انسان در تنفیذ خواسته‌های شخصی، بریده از الزامات انسانی و اخلاقی است که بر مبنای انسان‌محوری، ابزار بودن عقل و گسست میان حق و خیر بنا شده است، اما مقتضای آزادی در اسلام بر خلاف لیبرالیسم، فراهم نمودن زمینه‌های رشد و بالندگی و بروز استعداد‌های انسانی و کمالی افراد جامعه است. این معنا بر مبنای یازده‌گانه ذیل که با تأمل در منابع دین اسلام استنباط شده، مبتنی است: اختیاری بودن ایمان، تفاوت مؤمنان در درجات ایمان، رشد اجتماعی، مشارکت مردم، افتتاح باب اجتهاد، امر به معروف و نهی از منکر، تفاوت سلیقه‌ها، رعایت تدریج در هدایت، احکام غیر الزامی دین، وابستگی اجرای قوانین به رضامندی عمومی و قاعده عدم سلطه. تبیین شرایط، لوازم و آثار این مبانی با روش توصیفی و تحلیلی، به تفصیل در این پژوهش آمده است تا زمینه تأملات بیش‌تر عدالت‌پژوهان را فراهم نموده و روشن‌گر مجریان عدالت‌خواه باشد.

واژگان کلیدی

عدالت اجتماعی، اصول عدالت اجتماعی، لیبرالیسم، آزادی هدفمند، مبانی آزادی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت جامعه المصطفی العالمیه: hasan_n313@yahoo.com

مقدمه

به اذعان اندیشمندان، انسان موجودی اجتماعی است (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۱۱۷)^۱ و قوام اجتماع به عدالت است. قرآن کریم «عدالت اجتماعی» و «قیام مردم به قسط و عدل» را یکی از مهم‌ترین اهداف بعثت انبیا : می‌شمارد (حدید (۵۷): ۲۵). راهنمایان آسمانی علاوه بر تأکید و توصیه‌های گسترده برای تثبیت و تحکیم عدالت اجتماعی، در مقام عمل نیز خود را به زحمت‌های فراوان انداخته و برخی در این راه، جان گران‌بهای خود را فدا کرده‌اند (آل عمران (۳): ۱۴۶ و...).

عدالت اجتماعی، مورد تأکید و توصیه غالب اندیشمندان و مکاتب فکری و مذاهب اعتقادی است. همگی بر ضرورت عدالت اجتماعی و اهمیت اجرای آن در جوامع بشری اذعان دارند. اما در این میان، نسبت به جایگاه آن در میان ارزش‌های دیگر و اصول حاکم بر آن و اهداف تثبیت و ترویج آن اختلافات عمیق وجود دارد (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۰-۵۷). همین امر بیان‌گر ضرورت تبیین اصول و مؤلفه‌های تحقق آن بر اساس مبانی محکم عقلی و منابع اسلامی می‌باشد. چرا که اگر اندیشمندان مسلمان به تبیین نظری آن اقدام نکنند، بیم آن می‌رود که اصیل‌ترین حقیقت عقلی و دینی، قربانی تبیین‌های ناصواب بر پایه لیبرالیسم و اومانیزم گردد.

یکی از اصولی که در تحقق عدالت اجتماعی نقش مهمی دارد و با دو تفسیر کاملاً متفاوت، مورد تأکید مکتب اسلام و لیبرالیسم است، اصل آزادی است. هم اسلام بر آزادی تأکید می‌کند و هم لیبرالیسم درون‌مایه اصلی و اساسی خود را بر آن بنا کرده است. اما تفسیری که لیبرالیسم از مبانی، مؤلفه‌ها و اهداف آزادی ارائه می‌دهد، در تضاد با تفسیر اسلام از آن است. از این‌رو، لازم است اندیشمندان مسلمان به تبیین حقیقت آزادی و جایگاه آن در تحقق عدالت اجتماعی به مثابه اصلی از اصول آن اقدام نمایند تا عدالت حقیقی و دینی، قربانی تبیین‌های لیبرالیستی که عامل ظلم سیستمی در حق اجتماع است، نشود.

این پژوهش عهده‌دار تبیین «اصل آزادی هدفمند» از اصول عام عدالت اجتماعی، با

روش توصیفی و تحلیلی و بهره‌گیری از منابع دین اسلام است تا قدمی در مسیر حل یکی از مشکلات نظری حوزه عدالت و تبدیل آن به «گفتمان عمومی» بردارد. البته عدالت اجتماعی اصول دیگری نیز دارد که تبیین آن‌ها، فرصتی دیگر می‌طلبد.^۲

جایگاه آزادی در عدالت اجتماعی از منظر لیبرالیسم

آزادی، ترجیح‌بند مکتب لیبرالیسم در همه ساحت‌های فردی و اجتماعی است. اندیشمندان این مکتب همگی علی‌رغم برخی اختلافات در مبانی و اهداف، آزادی شخصی را مهم‌ترین هدف نظام‌های سیاسی و اجتماعی می‌دانند. در این روی‌کرد، مهم‌ترین اصل عدالت اجتماعی نیز آزادی است.

اما چنان‌که در ضمن مباحث روشن خواهد شد، مبانی و اهداف «آزادی» به مثابه اصلی از اصول عدالت و به تبع آن مفهوم آزادی در این مکتب با آن چه مورد تأکید دین اسلام است، تفاوت عمیق دارد.

هیوم در قامت یک اومانیست کامل، آزادی را بر مبنای جدایی «هست» از «باید»^۳ (Hume, 1987, p.469) بنا کرده و معنا و هدف آن را رهایی انسان در انجام خواسته‌های برخاسته از احساس و عقل‌ابزاری، دانسته است. به همین دلیل، در روی‌کرد وی «عدالت ارزش یا فضیلت یا معیاری مستقل از ذهنیت و خواست و امیال آدمیان نیست که انسان‌ها به آن التزام عقلی یا طبیعی داشته باشند» (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۴).

جان رالز به عنوان مهم‌ترین نظریه‌پرداز عدالت بر اساس اندیشه لیبرالیسم در کتاب مشهور خود، نظریه‌ای در باب عدالت،^۴ اصل محوری نظریه عدالت خود را «آزادی» قرار داده است. از نظر وی آزادی حقیقی مقدم بر اخلاق و خیرات دیگر است. از این مبنا تحت عنوان «تقدم حق بر خیر» تعبیر می‌شود. بر این اساس، نباید عدالت اجتماعی را بر پایه توجه به کمالات معنوی، فرهنگی و فلسفی خاصی تعریف و توجیه کرد. به بیان دیگر، وی معتقد است نظریه عدالت نباید بر هیچ پیش‌فرض و تعریف پیشینی از خیر، کمال و سعادت بشری استوار باشد. رالز تصریح می‌کند: «تقدیم حق بر خیر در نظریه عدالت، به مثابه انصاف، یکی از ویژگی‌های اساسی این برداشت است» (رالز، ۱۳۹۳، ص ۶۸).

نقد و بررسی نظریه عدالت مبتنی بر لیبرالیسم و بیان اشکالات مدعای «قطع ارتباط هست و باید»، «ابزارانگاری عقل» و «تقدم حق بر خیر» که پایه‌های عدالت لیبرالیستی‌اند، مجاللی مستقل می‌طلبند.^۵ این مقاله عهده‌دار جهت اثباتی مسأله؛ یعنی بیان ویژگی‌های آزادی مورد نظر اسلام به مثابه اصلی از اصول عدالت اجتماعی و جایگاه آن و تبیین مبانی، اهداف و مؤلفه‌های آن است. چرا که تأکید بر آزادی بدون تبیین مبانی و اهداف آن می‌تواند موجب تفسیرهای نادرست از آن شود.

معنا و مبنای آزادی به مثابه اصل عدالت اجتماعی در نگاه اسلام

با دقت در منابع دینی روشن می‌شود، یکی از اصول مهمی که رعایت آن برای تحقق عدالت اجتماعی در جامعه ضروری است، اصل آزادی است. اما چنان‌که اشاره شد، اسلام و لیبرالیسم علی‌رغم اشتراک در تأکید بر آزادی، در تفسیر و تبیین حقیقت و هدف آن اختلاف اساسی دارند. برای تبیین حقیقت آزادی و شناخت حدود و مؤلفه‌های آن لازم است مبانی آزادی بر اساس منابع دین اسلام استخراج و تبیین شود تا مرز اسلام و لیبرالیسم در این مقوله مشخص گردد.

اندیشمندان، آزادی را در دو معنای اصلی به کار می‌برند که به هر دو معنا اصل عدالت اجتماعی محسوب می‌شود.

اول: آزادی سلبی یا آزادی منفی (negative freedom): به این معنا که انسان نسبت به عوامل دیگر تحت فشار و قهر و غلبه نباشد. کسی به او ظلم روا ندارد و تحت استبداد کسی نباشد. کسانی که بدون سببِ موجه، مورد تعقیب قرار می‌گیرند و یا تحت آزار و شکنجه قرار می‌گیرند و یا از مواهبی محروم می‌شوند، در واقع آزادی سلبی خود را از دست داده‌اند.

دوم: آزادی ایجابی یا آزادی مثبت (positive freedom): به این معنا که انسان بتواند در جامعه و نسبت به شرایط اطراف خود تصمیم بگیرد و تصمیم خود را اجرا نماید. کسانی که در تعیین حاکمان جامعه نقشی ندارند و یا نمی‌توانند خواسته‌های خود را عملی سازند، در واقع از آزادی ایجابی محروم هستند.^۶

تأثیر آزادی به معنای اول در تحقق عدالت اجتماعی بسیار روشن است؛ چرا که رهایی از ظلم ظالمان، مصداق واضح بهره‌مندی از عدالت اجتماعی است. اما تأثیر آزادی به معنای دوم در تحقق عدالت در اجتماع نیازمند تبیین است. جامعه‌ای که برای افراد خود زمینه تأثیرگذاری بر حاکمان و تصمیم‌سازان را فراهم می‌سازد، در واقع موقعیت رشد افراد را فراهم کرده است. افراد در چنین جامعه‌ای خود را نسبت به رفتارهای حاکمان، ناظر و مسؤول می‌بینند و می‌توانند از انحراف آنان جلوگیری نمایند که خود زمینه‌ساز تکامل فردی و اجتماعی خواهد شد. بنابراین، آزادی به معنای ایجابی شرط لازم تکامل افراد در جامعه است. به عکس در جامعه‌ای که مردم نقشی در تعیین حاکمان نداشته باشند؛ فساد و انحراف حاکمان که آفت تکامل و رشد اخلاقی افراد جامعه است، در شرایط فقدان نظارت عام و بیگانگی حاکمیت از مردم، نهادینه خواهد شد.

کمالات انسانی تنها از طریق اراده آزاد که موهبت تکوینی از جانب خداوند متعال به انسان است، قابل اکتساب است. آزادی همان‌طور که در مسائل فردی و شخصی زمینه‌ساز تکامل و رشد عقلانی و انسانی است، در مسائل اجتماعی نیز باعث رشد فکری و تعالی شعور اجتماعی افراد جامعه می‌شود. بنابراین، حاکمیت عادل موظف است؛ هم خود از هرگونه تعدی و تجاوز به حقوق افراد اجتناب کند و هم از تجاوز دیگران جلوگیری نماید. علاوه بر آن باید زمینه‌های برخورداری از انواع آزادی‌ها را نیز در جامعه فراهم نماید.

آزادی‌هایی که لازم است یک جامعه عادل از آن برخوردار باشد، باید مستند به مبنایی عادلانه باشد. عدالت عبارت است از قرارداد هر چیزی در جای خود و «جای هر چیزی» با توجه به اهداف و مبانی، معین می‌شود. اصل عالم خلقت عادلانه است؛ چرا که خداوند متعال بر اساس حکمت کامل خود، آن را ایجاد کرده است. از پیامبر اعظم ﷺ نقل شده که فرموده‌اند: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۶۶؛ احسائی، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۲ و فیض کاشانی، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۱۰۷). عادلانه بودن خلقت به این معنا است که همه اجزای عالم به گونه‌ای آفریده شده‌اند که به بهترین شکل در خدمت هدف نهایی خداوند متعال قرار دارند.

هدف خداوند متعال از خلقت عالم ماده، ایجاد زمینه‌های تحقق کمالات اختیاری انسان است. با توجه به نیاز انسان به اجتماع و قانون، وجود اجتماع و قانون برای انسان امری عادلانه است؛ چرا که بدون آن، تحقق کمال انسانی ممکن نخواهد بود. با این ملاک روشن می‌شود که اجتماع و قانونی عادلانه است که برآیند آن، تحقق حداکثر کمال برای حداکثر انسان‌ها باشد. یعنی اجتماع عادلانه اجتماعی است که در اثر آن، فضایل انسانی تحقق یابد و رذایل از بین برود. با این معیار می‌توانیم جایگاه آزادی در جامعه عادلانه را تا حدی بشناسیم. آزادی‌های مختلف افراد در جامعه باید به گونه‌ای باشد که به تحقق کمالات انسانی مدد برساند و یا لاقلاً مخالف کمالات افراد جامعه نباشد. اما شناخت مواردی که آزادی‌ها زمینه‌ساز تکامل افراد جامعه هستند، نیازمند بررسی مبانی آزادی با نگاه تحلیلی است.

مبانی آزادی هدفمند

آزادی‌هایی که مبتنی بر مبانی قابل دفاع هستند، قادرند هدف فوق را در جامعه محقق نمایند. موارد ذیل را می‌توان به عنوان مبانی آزادی با رویکرد اسلامی معرفی کرد. هر یک از این موارد، ارمغان‌آور بخشی از آزادی‌های مورد نظر اسلام است و با توجه به مجموع آن‌ها، منظومه‌ای از آزادی‌های مورد نظر اسلام در هر دو بخش سلبی و ایجابی مشخص خواهد شد. لازم به ذکر است که موارد ذیل بر اساس استقرا به دست آمده‌اند و ممکن است اندیشمندان، با تأملات بیشتر، موارد دیگری را نیز از منابع استخراج نمایند.

اختیاری‌بودن ایمان و لزوم یقین به صدق گزاره‌های ایمانی

مهم‌ترین ویژگی ارزشی انسان که تعیین‌کننده ارزش مثبت یا منفی اوست، نوع ایمان وی است. ایمان، حقیقتی و رای علم و یقین و معلول اراده آزاد انسان است. ایمان را می‌توان به «نوعی دل‌دادگی و تعلق خاطر به آنچه که از نظر شخص، دارای تعالی و عظمت است» تعریف کرد. بنابراین، صرف علم به تعالی و عظمت یک چیز، به معنای ایمان به آن نیست، بلکه حتی علم و یقین، شرط تحقق ایمان هم نیست. انسان می‌تواند

بدون علم و یقین و صرفاً به اقتضای میل قلبی و درونی، به گزاره‌ای ایمان بیاورد.^۷ وجه مشترک همه ایمان‌ها علاوه بر همراهی آن‌ها با نوعی دل‌دادگی، درونی و اختیاری بودن آن است که هرگز قابل اجبار نیست. آیات قرآن کریم نیز بر این حقیقت تأکید می‌کند که ایمان قابلیت اکراه و اجبار ندارد (بقره (۲): ۲۵۶). پیامبر اسلام ﷺ را تنها، بیان‌کننده حقایق و غیر مسیطر (غاشیه (۸۸): ۲۲-۲۱)، غیر جبار (ق (۵۰): ۴۵) معرفی می‌کند و با صراحت، ایمان را به مشیت انسان‌ها وابسته می‌داند (تکویر (۸۱): ۲۸ و انسان (۷۶): ۳).

از سوی دیگر، بر خلاف نظریه برخی ایمان‌گرایان مسیحی؛ مانند کرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م.)^۸ که بر ناسازگاری ایمان با دلیل تأکید می‌کنند و معتقدند ایمان بر معرفت مبتنی نیست (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۸۵-۷۸ و حسین زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲)، از نظر اسلام، ایمان باید با پشتوانه علم و یقین و معرفت و همراه با ادله عقلی باشد. اگر چه قوام ایمان به دل‌دادگی و دل‌بستگی است، اما لازمه دل‌بستگی به چیزی، این نیست که آن چیز، مبهم یا فراعقل و یا به گفته کرکگور ضد عقل باشد! بلکه لازم است که انسان در باره گزاره‌هایی که به عنوان موضوع ایمان مطرح‌اند، به تلاش عقلانی بپردازد تا در پرتگاه ایمان به گزاره‌ای ناصواب سقوط نکند. به ویژه که در بسیاری از موارد گزاره‌های مطرح، متناقض و غیر قابل جمع‌اند. خطر کردن در انتخاب گزاره‌های ایمانی که مورد تأکید برخی ایمان‌گرایان است، کاملاً نامعقول است.^۹ بنابراین، انسان باید به اصول اساسی دین با یقین ایمان بیاورد و در حد وسع خود به تحقیق و بررسی بپردازد، از تقلید نیاکان و بزرگان پرهیز کند و برای رسیدن به حقیقت و آنگاه ایمان به آن تلاش نماید.

با توجه به دو مطلب فوق که در حکم دو اصل در مسأله ایمان مطرح‌اند، می‌توان جایگاه آزادی در ساحت تحقیق و اندیشه‌ورزی نسبت به موضوعات ایمانی را از نظر اسلام به دست آورد. قرآن کریم، آزادی تحقیق در مسائل ایمانی را حق همه انسان‌ها می‌داند و فراهم کردن زمینه آن را وظیفه حاکمان جامعه اسلامی می‌شمارد (توبه (۹): ۶). سیره پیامبر اسلام ﷺ و جانشینان معصوم ایشان نیز ارزش دادن به روحیه پرسش‌گری و

تحقیق و جست‌وجو برای حقیقت، با هدف رسیدن به یقین و آن‌گاه انتخاب ایمان بوده است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۳؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۸۳ و مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۵، ج ۳، ص ۳۱ و ج ۱، ص ۷۸).^{۱۰}

از این رو، یکی از ساحت‌های مهم آزادی که حاکمیت سیاسی جامعه سهم زیادی در تحقق آن دارد، آزادی اندیشه و تحقیق و پرسش در مسائل اصلی بشر؛ یعنی اعتقادات است. مهم‌ترین ویژگی انسان، اندیشه‌ورزی اوست و مهم‌ترین مسائل زندگی هر انسانی مسائل مربوط به جاودانگی و مبدأ و معاد و آرامش و سعادت و ابدیت و راه تشخیص حق و باطل است. بنابراین، حق‌اندیشیدن در این مسائل، از مهم‌ترین حقوق انسانی انسان است. حاکمیت عادل باید مراکز تحقیق و طرح پرسش و بحث و بررسی‌های اعتقادی و فکری را برای شهروندان دایر نماید تا زمینه‌های پژوهش و جست‌وجوی پاسخ‌ها فراهم شود.

البته فراهم‌نمودن زمینه‌های پژوهش به این معنا نیست که حاکمیت با دست‌خود شبهات و ابهامات فکری را در جامعه القا نماید و تزلزل‌های اعتقادی را دامن بزند. بلکه به این معنا است که شرایطی را فراهم نماید که ذهن‌های جست‌وجوگر را به موقعیت ثبات برساند. وظیفه حاکمیت عادل در زمینه آزادی‌های فکری همانند وظیفه‌ای است که مسؤولان بهداشت در زمینه حفظ سلامت جامعه بر عهده دارند. مسؤولان بهداشت باید در هر شرایطی آماده باشند تا در صورت شیوع ویروس‌های بیماری‌زا، با آن مبارزه کنند و افراد را به مراکز تشخیص و معاینه و درمان راهنمایی نمایند و احیاناً با نظارت حساب‌شده ویروس‌هایی را با هدف تقویت مقاومت بدن تحت نظر پزشک حاذق، تزریق کنند. وزارت بهداشت نباید نسبت به گسترش ویروس در جامعه تسامح به خرج دهد و افراد را در اشاعه ویروس‌های بیماری‌زا آزاد بگذارد و یا خود به تکثیر ویروس در جامعه اقدام کند!

بنابراین، اگر چه همه انسان‌ها به لحاظ تکوینی در انتخاب ایمان آزادند و خود باید با تشخیص راه حقیقت، به آن ایمان بیاورند، اما این بدین معنا نیست که حاکمیت اسلامی اجازه اظهار هر گونه مطالب خلاف دین حق را به افراد بدهد و یا افراد را به

صورت علنی در اظهار کفر و ارتداد آزاد بگذارد. این امر، فضای جامعه را متزلزل می‌کند. این رویه، مخالف حقوق شهروندان دیگر است که حق دارند در فضای سالم به اندیشه‌ورزی بپردازند. حاکمیت عادل باید شرایطی فراهم کند که همه افراد جامعه بتوانند با اختیار خود در بهترین شرایط به حد نصاب ایمان که تحقق آن، معیار نجات ابدی و فقدان آن، مایه خسارت دائمی است، دست پیدا کنند. البته انتخاب ایمان یا انتخاب کفر، امری اختیاری است، اما دولت عادل باید شرایط جامعه را به گونه‌ای رقم بزند که زمینه انتخاب ایمان درست، کاملاً مهیا گردد و باید از هر گونه اقدامی که این شرایط را به نفع انحراف از حقیقت تغییر می‌دهد جلوگیری کند.

اجازه ارتداد علنی به افراد و اجازه تبلیغ و ترویج مکاتب باطل و ضد اصول اساسی اسلام، شرایط را برای شهروندان دیگر جهت انتخاب صحیح ایمان با روش اندیشه‌ورزی متزلزل خواهد کرد. از این رو، در نظامی که بر اساس اسلام بنا شده، ورود افراد به دایره اسلام آزاد است، اما خروج علنی کسانی که در دایره اسلام هستند، آزاد نیست. این محدودیت به معنای الزام بر ایمان که یک عمل جوانحی و درونی محسوب می‌شود، نیست، بلکه به معنای ممنوعیت «اظهار بی اعتباری دین حق» که یک عمل جوارحی و تبلیغ زبانی بر علیه دین اسلام است، خواهد بود. اعلان ارتداد به معنای اعلان بطلان اصولی است که «حق مطلق» اند و جلوگیری از آن، علاوه بر این که به نفع خود شخص است، برای جامعه نیز ضروری است. چرا که اگر ارتداد به لحاظ قانونی آزاد باشد، می‌تواند به ابزاری در دست مخالفان اسلام تبدیل شود تا از این طریق با ارتدادهای مکرر و برنامه‌ریزی شده، زمینه تزلزل عمیق در اعتقادات صحیح افراد جامعه را فراهم کند. در حالی که طبق مبانی پیش گفته، اساساً هدف از حاکمیت در اسلام، فراهم نمودن زمینه‌های تکامل انسان‌ها در جامعه است و یکی از مبانی مؤثر در اصول عدالت اجتماعی با رویکرد اسلامی نیز همین است.

به بیان دیگر، اصل آزادی تفکر و تحقیق و اندیشه، از اصول مسلم و قطعی اسلام است. این اصل؛ هم در ابتدای اسلام و هم بعد از پذیرش اسلام ثابت است. اما ارتدادی که در اسلام ممنوع است و شدیداً مورد مؤاخذه می‌باشد، به معنای تجری در اعلان

خروج از اسلام و تجری در اظهار کفر می‌باشد. ارتداد عبارت است از انکار اصول اساسی اسلام و اظهار آن؛ چه این‌که ناشی از علم به حقانیت اسلام باشد و یا از شک در حقانیت اسلام نشأت بگیرد؛ البته تا زمانی که شک و شبهه - حتی در اصول اساسی دین - به جحد و انکار تبدیل نشده موجب کفر و ارتداد نمی‌شود (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۱۷).

بنابراین، یکی از مؤلفه‌های جامعه عادل در اسلام، وجود مراکز برای تحقیق و پژوهش افراد در باره اصول اساسی دین اسلام و هر مسأله اعتقادی دیگر است تا هر فردی بتواند به تحقیق پردازد.

تفاوت مؤمنان در درجات ایمان

یکی دیگر از مبانی آزادی در اسلام، تفاوت افراد در درجات ایمان است. ایمان یک حقیقت دارای مراتب و تشکیکی است. همه کسانی که در دایره ایمان به خدا قرار دارند، در یک درجه نیستند. برخی در درجات بالای ایمان و برخی پایین و برخی متوسط‌اند. وجه اشتراک همه، ایمان است. اختلاف در درجات ایمان موجب اختلاف در برداشتها و رفتارها و موضع‌گیری‌ها خواهد شد. بنابراین، در جامعه‌ای که بر اساس ایمان به خدا بنا شده افراد جامعه باید سطح انتظارات خود را به تناسب سطح ایمان و ویژگی‌های شخصیتی افراد تنظیم نمایند. رفتارهای دیگران را تا جایی که در یکی از درجات ایمان می‌گنجد، تحمل کنند و آنان را در انجام آنچه تشخیص می‌دهند، در دایره وسیع ایمان آزاد بگذارند. صاحبان درجات بالای ایمان نباید صاحبان درجات پایین‌تر را به خاطر رفتارهایی که متناسب با سطح ایمان آنان است، در محدودیت قرار دهند و یا آنان را به کاری فراتر از سطح خویش وادار نمایند. امام صادق 7 در روایتی می‌فرماید:

«إن الإيمان عشر درجات بمنزلة السلم يصعد منه مرقاة بعد مرقاة فلا يقولنَّ صاحب الاثنين لصاحب الواحد لست على شيء حتى ينتهي إلى العاشر فلا تسقط من هو دونك فيسقطك من هو فوقك و إذا رأيت من هو أسفل منك

بدرجه فارغه إليك برفق و لا تحملنّ عليه ما لا يطيق فتكسره - فإن من كسر مؤمنا فعليه جيره» (كلینی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۴۵ و حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۶۲).

در روایت دیگری امام صادق 7 به یکی از اصحاب فرمود:

«إن الله وضع الإسلام على سبعة أسهم على الصبر والصدق واليقين والرضا والوفاء والعلم والحلم ثم قسم ذلك بين الناس فمن جعل فيه هذه السبعة الأسهم فهو كامل محتمل ثم قسم لبعض الناس السهم وبعضهم السهمين وبعض الثلاثة الأسهم وبعض الأربعة الأسهم وبعض الخمسة الأسهم وبعض الستة الأسهم وبعض السبعة الأسهم فلا تحملوا على صاحب السهم سهمين ولا على صاحب السهمين ثلاثة أسهم ولا على صاحب الثلاثة أربعة أسهم ولا على صاحب الأربعة خمسة أسهم ولا على صاحب الخمسة ستة أسهم ولا على صاحب الستة سبعة أسهم فتثقلوهم وتنفروهم ولكن ترفقوا بهم وسهلوا لهم... [و آن گاه امام 7 شخصی را مثال می‌زنند که همسایه غیر مسلمان خود را مسلمان کرده بود، ولی بدون ملاحظه ظرفیت و شرایط او، وی را به اعمال عبادی زیاد وادار کرد و به همین دلیل آن شخص از مسلمان شدن خود پشیمان شد. امام 7 در آخر روایت به یک قاعده کلی و مهم در تعاملات اجتماعی اشاره می‌کنند:] أما علمت أن إمارة بنی أمیة كانت بالسيف والعسف والجور وأن إمامتنا بالرفق والتألف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد فرغبوا الناس في دينكم وفي ما أنتم فيه» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶، ص ۱۶۴).

بنابراین، انسان باید دایره تعاملات اجتماعی را آن قدر وسیع بداند که همه مؤمنان در آن قرار بگیرند، نه این که تنها خودش و کسانی که مانند او هستند قادر بر حضور در تعاملات با وی باشند. این نگاه می‌تواند مبنای آزادی عمل در بسیاری از مسائل فردی و اجتماعی باشد. البته باید توجه داشت که این مبنای به صورت اجمال بر اصل تحمل تأکید می‌کند، بنابراین، تعیین حدود و ثغور آن باید با لحاظ ادله و مبنای دیگر صورت پذیرد.

رشد اجتماعی افراد جامعه

جامعه از افرادی تشکیل شده که در مزایا و مشاکل جامعه سهیم هستند. هر یک از افراد جامعه بخشی از وظایف را به دوش می‌کشد و در قبال آن از امتیازاتی بهره‌مند می‌شود. این تعامل که تحت عنوان «موازنه میان حق و تکلیف» به عنوان اصل دیگر عدالت اجتماعی مطرح است، در صورتی که عادلانه باشد؛ یعنی بر اساس قواعد موازنه به همراه اصول دیگر عدالت تنظیم شود، جامعه‌ای عادلانه را رقم خواهد زد. اما همه افراد در همه شرایط از حد نصاب رشد برخوردار نیستند تا در همه تعاملات خود بهترین شیوه را انتخاب نمایند. انتخاب بهترین شیوه در بسیاری از موارد، نیازمند ورود در میدان آزمون و خطا است. ورود در میدان آزمون و خطا نیز نیازمند میدان وسیع و به نوعی رسمیت بخشیدن به برخی از خطاها با هدف آزمون‌سازی و تحصیل رشد اجتماعی است. اگر میدان هرگونه آزمون و خطا بسته باشد، بسیاری از افراد به رشد متناسب انسانی نمی‌رسند و قدر شرایط آرمانی را در صورتی که بدون تلاش و زحمت و رنج به دست آمده باشد، نمی‌دانند. آزادی از این منظر یک ضرورت است. آزادی هدفمند، شرایط مناسبی را برای پختگی انسان‌های خام فراهم می‌کند و موجب رشد اجتماعی افراد و ارتقای قدرت تشخیص منافع فردی و اجتماعی می‌شود. حاکمیت عادل باید مرحله‌ای از خطاها را به رسمیت بشناسد و شهروندان را در بهره‌گیری مثبت از خطاهای شان یاری رساند و حتی در مواردی خطاهای آنان را پوشش دهد. اگر هر فردی از جامعه به محض ارتکاب یک خطا از مزایای اجتماعی محروم شود، دیگر روحیه خطرکردن و ریسک‌پذیری که لازمه بسیاری از پیشرفت‌ها در زمینه‌های علمی، اقتصادی و ... است را از دست می‌دهد و این روحیه مانع رشد و ارتقای فرد خواهد بود.

شهید صدر معتقد است حاکمیت عادل باید افرادی را که در اثر اقدام به فعالیت اقتصادی دچار ورشکستگی شده‌اند، مورد حمایت قرار دهد تا قدرت خطرکردن اقتصادی را در جامعه به وجود آورد و آنان را در اقدامات اقتصادی تشویق نماید (شهید صدر، ۱۳۷۵، ص ۶۲۹). البته حدود این حمایت نیز با توجه به هدف آن، که همان کمک به رشد افراد است، تعیین می‌شود. بنابراین، حاکمیت تنها در مواردی از خطرکردن افراد حمایت می‌کند که این امر عامل رشد افراد شود.

مشارکت و همراهی مردم با حاکمیت سیاسی جامعه

برای هر حاکمیت سیاسی، همراهی مردم و حمایت آنان امری ضروری است. حاکمیت‌های سیاسی بدون مشارکت و حمایت و همراهی مردم غالباً قابل دوام نیستند و در صورت دوام نیز قادر به انجام وظایف حاکمیتی خود نخواهند بود. از نظر اسلام نیز اگر چه رأی مردم عامل مشروعیت حکومت نیست و مشروعیت حکومت از جانب خدا است، اما تحقق حکومت اسلامی بدون رضایت و همراهی مردم، نه مطلوب است و نه ممکن. ابتدا باید زمینه‌های پذیرش حکومت از سوی مردم فراهم شود و آن‌گاه فردی که از جانب خدا مأذون است، زمام امور را به دست بگیرد. امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب ⁷ که از جانب خدای متعال با واسطه پیامبر اسلام ⁹ برای امامت و حاکمیت جامعه اسلامی منصوب شده بود نیز هنگامی که شرایط عمومی جامعه را برای پذیرش حاکمیت مناسب ندید و همراهی مردم را مشاهده نکرد، از حکومت ظاهری کناره‌گیری کرد و هنگامی که پس از بیست و پنج سال، با مراجعه خیل عظیم مردم مواجه شد نیز ابتدا از آنان تعهد بر همراهی گرفت و آن‌گاه حکومت را پذیرفت (نهج البلاغه، خطبه ۳).

جلب رضایت و همراهی مردم نسبت به حاکمیت از دو طریق امکان‌پذیر است: یکی از طریق رفق و مدارا و تلاش و تعهد حاکمان و رفتار عادلانه آنان با مردم و دیگری، از طریق مشارکت دادن مردم در انتخاب حاکمان و مدیران و صاحب‌منصبان. مشارکت دادن مردم در امر حکومت، لااقل در مواردی نیازمند آزادی دادن به آنان در انتخاب حاکمان است. این امر؛ هم موجب رشد اجتماعی مردم می‌شود که پیش از این بیان شد و هم عامل همراهی مردم با حاکمیت خواهد شد. مردمی که حاکمان خود را انتخاب کرده و به حاکمیت او رضایت داده‌اند، حکومت را از خود می‌دانند و در مشکلات و سختی‌ها و کمبودها با آن همراهی خواهند کرد.

البته چنان‌که اشاره شد، انتخاب مردم، مشروعیت‌بخش حاکم غیر صالح نخواهد بود و به همین دلیل، هر انتخابی که از جانب مردم باشد، لزوماً موجه و مورد تأیید نیست. ولی حاکم صالح نیز بدون همراهی مردم نمی‌تواند توفیق مطلوب را به دست آورد.

ازاین‌رو، یکی از مبانی آزادی، جلب مشارکت و همراهی مردم در اداره کشور است. این مبنا ارمغان‌آور آزادی در مشارکت‌های سیاسی است.

بازبودن باب اجتهاد در مسائل ظنی و اجتهادی

معلومات یقینی بشر در مقایسه با مجهولاتش بسیار اندک است. روحیه کنجکاوی و حقیقت‌طلبی انسان اقتضا دارد که وی همواره به دنبال کشف حقیقت باشد و با کمک معلوماتش برای کشف مجهولات تلاش کند. روشن است که همه کسانی که به دنبال کشف مجهولات هستند، به نتیجه قطعی نمی‌رسند و گاهی قرن‌ها زمان لازم است تا بشر بتواند مسأله‌ای را به صورت یقینی حل کند. ازاین‌رو، باید در مسائل غیر یقینی باب تلاش‌ها و پژوهش‌های علمی باز باشد. همه افراد بتوانند مجهولات را به بحث بگذارند و در باره آن‌ها فرضیه بسازند و برای اثبات فرضیه خود شواهدی به دست بیاورند و آن‌ها را در مجامع علمی مطرح نمایند و یا فرضیه‌های دیگر را ابطال کنند و یا در مسیر ابطال آن‌ها تلاش نمایند. همه این تلاش‌ها که زمینه‌ساز رشد و بالندگی علمی و پیشرفت کاروان دانش است، نیازمند فضای آزاد بحث و بررسی و طرح و تلاش و نقد و انتقاد و تکاپو است.

اگر حاکمان جامعه فضای باز و آزاد علمی و پژوهشی ایجاد نکنند و فقط بر مقبولات متعارف و سنتی تکیه نمایند، هرگز شاهد پیشرفت نخواهند بود. لذا آزادی‌های گسترده؛ چه در مسائل تجربی و چه در مسائل اعتقادی برای جامعه یک ضرورت است.

البته این ضرورت که ناشی از لزوم پیشرفت علمی و فتح قله‌های جدید دانش است، با مبانی پیشین که ناشی از ضرورت یقین به اصول اساسی دین بود، متفاوت است. این مبنا، مجوز آزادی در محدوده‌هایی است که بشریت به پایگاه محکم و ثابت نرسیده و هنوز در جست‌وجو و تکاپو است. ازاین‌رو، در مسائل یقینی و واضح و روشن؛ اگرچه باز هم فضای بحث باید فراهم باشد، اما منشأ و هدف آن، نکته دیگری است که پیش از این اشاره شد.

امر به معروف و نهی از منکر

یکی دیگر از مبانی آزادی در اسلام، مسؤولیتی است که هر یک از اعضای جامعه نسبت به دیگران دارد. با توجه به این که نفع و ضرر افراد جامعه بر یکدیگر مؤثر است و اعضای یک جامعه هم‌چون اعضای یک پیکر هستند (بخاری، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۳؛ مسلم، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۱؛ متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۹ و ۱۵۴ و محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۸۳۷). هر فردی باید نسبت به افراد دیگر احساس مسؤولیت کند. یک جامعه طبق تعبیر پیامبر اکرم ﷺ همانند کشتی است که جمعی در آن نشسته‌اند. هیچ کس نمی‌تواند جایگاه خود را با این استدلال که به او تعلق دارد، سوراخ کند (ابن ابی فراس، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۹۲).^{۱۱} بنابراین، هر فردی، حتی اگر تنها مصلحت شخصی خودش را می‌خواهد نیز نمی‌تواند نسبت به انحرافات فکری و اخلاقی و اعتقادی دیگران بی‌تفاوت باشد.

علاوه بر آن، احساس مسؤولیت نسبت به انحرافات دیگران از جهت دیگر نیز مورد تأکید عقل است و آن این‌که حتی اگر فرض کنیم انحراف دیگران به ما ضرر نمی‌رساند، در صورتی که توان جلوگیری از انحراف را داشته باشیم، عقل و اخلاق اقتضا می‌کند که چنین کنیم و نسبت به انحراف او بی‌تفاوت نباشیم. یکی از احکام قطعی عقل عملی این است که رهاکردن دیگران در انحراف، در صورتی که قادر به نجات وی باشیم قبیح است. به لحاظ رهنمودهای دینی نیز اصل امر به معروف و نهی از منکر از ضروریات دین و واجبات روشن آن است.

یکی از مهم‌ترین معروف‌ها خدمت به بندگان خدا و اجرای عدالت در حق آنان و یکی از بزرگ‌ترین منکرات، ظلم در حق آنان است. در میان خادمان و ظالمان، کسانی که صاحبان حکومت و قدرت هستند؛ هم می‌توانند خادمان بزرگی باشند و هم ظالمان بزرگ. بنابراین، یکی از مهم‌ترین ساحت‌های امر به معروف و نهی از منکر تلاش در راه ایجاد حاکمیت عادل و تأیید و تحسین حاکمان عادل از یک سو و تلاش در راه اسقاط حاکمیت ظلم و سعی در جلوگیری از ظلم حاکمان ظالم است. این حقیقت در روایات متعددی از پیشوایان معصوم بیان شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۴، ص ۳۸۱).^{۱۲}

بنابراین، همه افراد در یک جامعه باید از آزادی نقد و انتقاد و اصلاح نسبت به حاکمان و صاحبان قدرت برخوردار باشند. این آزادی یکی از مهم‌ترین حقوق شهروندی است. چرا که قدرت، لغزشگاه مهمی است و اگر قدرت‌مندان تحت نظارت و مراقبت نباشند، به سادگی دچار انحرافات بزرگ و خطرناک خواهند شد.

تفاوت سلیقه‌ها

مسائلی که انسان‌ها با آن‌ها سروکار دارند، دو دسته‌اند:

دسته اول: مسائلی که واقعاً و با قطع نظر از احساس انسان‌ها، واجد وصف خوبی یا بدی هستند. چنان‌که در جای خود به اثبات رسیده، تمام احکام عقل عملی که در اخلاق و حقوق مطرح می‌شوند، بر اساس مکتب اخلاقی و حقوقی اسلام این چنین‌اند. یعنی در نفس الامر و واقع، بدون در نظر گرفتن احساس یا قرارداد و یا امر الهی، واجد وصف خوبی یا بدی هستند. به عبارت دیگر، خود فعل، دارای این ویژگی است که در خدمت هدف اخلاق یا حقوق قرار دارد و به همین دلیل، خوبی و بدی وصف واقعی این دسته از افعال بوده و از طریق عقل یا وحی یا تجربه یا شهود قابل استکشاف خواهد بود. همان‌طور که احکام عقل نظری این چنین هستند. مثلاً قضیه «مثلث سه ضلع دارد»، دارای حکمی است که از نفس الامر حکایت می‌کند و با قطع نظر از بیان قضیه، در واقع و نفس الامر برای مثلث ثابت است.

برخی از فیلسوفان اخلاق، گزاره‌های اخلاقی را حاوی احکامی احساسی می‌دانند که حکایتی از نفس الامر و واقع ندارند و تنها از احساس خوشایند یا ناخوشایند گوینده حکایت می‌کنند. این مبنا که شاخه‌ای از مکتب «غیر واقع‌گرایی» در اخلاق است، کاملاً مردود است. از نظر مکتب اخلاقی اسلام، احکام اخلاقی و حقوقی از واقعیتی نفس‌الامری حکایت می‌کنند.

دسته دوم: مسائلی هستند که خوبی و بدی در آن‌ها صرفاً به معنای ابراز احساس خوشایند و ناخوشایند نسبت به آن‌ها است و حکایتی از واقع و نفس‌الامر ندارند. اگرچه از نظر ما احکام اخلاقی و حقوقی این‌گونه نیستند که صرفاً حاکی از احساس

باشند، اما احکامی وجود دارند که این چنین‌اند و ورای احساس گوینده واقعیتی ندارند. مثل خوبی یا بدی مزه و طعم غذاها، شهر و محل سکونت، رنگ و نوع اتومبیل و لباس و لوازم خانه، دکور خانه یا محل کار، بسیاری از ویژگی‌های همسر مطلوب و... این گونه مسائل که خوبی و بدی در آن‌ها به معنای ابراز خوشایندی و ناخوشایندی شخصی و احساسی است را «مسائل سلیقه‌ای» می‌نامند.

در مسائل سلیقه‌ای الزام دیگران به دست کشیدن از سلیقه خود و انتخاب سلیقه دیگران، اقدامی بی دلیل و فاقد منطق است؛ چرا که بر مبنای واقعی تکیه ندارد. از این رو، همه افراد باید در مسائل سلیقه‌ای آزاد باشند. افراد، دارای سلیقه‌های متفاوت هستند و نمی‌توان به استناد مخالفت یک سلیقه با سلیقه دیگر، مادامی که موجب سلب حقوق دیگران نشود، محدودیتی را اعمال کرد. انسان‌ها در عین اشتراکات بسیار در نیازمندی‌های پایه، تفاوت‌های زیادی در کیفیت تأمین نیازمندی‌های خود دارند و حاکمیت عادل باید این تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسد و افراد را در این گونه موارد آزاد بگذارد، مگر در جایی که انتخاب سلیقه‌ای خاص موجب مخدوش شدن حقی از حقوق جمعی یا فردی شود که در این صورت اعمال محدودیت به خاطر رعایت حقوق خواهد بود.

بر این اساس، عامل دیگری که دولت را به فراهم نمودن زمینه‌های آزادی در جامعه ملزم می‌کند، تفاوت انسان‌ها در سلیقه‌های فردی و اجتماعی است.

رعایت اصل تدریج در هدایت

یکی از اصول مهم حاکم بر تربیت، اصل تدریج است. نمی‌توان همه مراحل تربیتی را یک‌جا به مربی آموخت. هدایت نیز تربیت است. برای هدایت افراد به سوی حق نیز باید شیوه تدریج مورد توجه جدی قرار گیرد.

تدریج به معنای بیان قدم به قدم وظایف و تکالیف به افراد، به تناسب ظرفیت‌ها و شرایط و روحیات و آمادگی‌های روحی و جسمی است. پیامبر اسلام ﷺ و همه پیشوایان دین به مقتضای این شیوه عمل می‌کردند. به عنوان مثال، حکم حرمت خمر^{۱۳}

و وجوب پوشش برای بانوان و حکم وجوب روزه و زکات و ... به تدریج و به تناسب ظرفیت‌ها و موقعیت‌ها به مردم اعلان شد. قرآن کریم، اهل کتاب را به «کلمه سوا» دعوت می‌کند: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران (۳): ۶۴).

اقتضای اصل تدریج این است که نسبت به احکامی که به اقتضای تدریج، هنوز شرایط اعلان و عمل به آن‌ها فراهم نشده، آزادی داده شود. حاکمیت عادل باید با رعایت اصل تدریج نسبت به بیان و ترویج و تثبیت احکام دین اقدام نماید. البته تشخیص موقعیت‌ها و شناخت زمینه‌های مساعد؛ به گونه‌ای که از افراط و تفریط به دور باشد، مشکل است و تلاش‌های بیش‌تر کارشناسان آگاه و متعهد را می‌طلبد.^{۱۴}

احکام غیر الزامی در دین

همه احکام دین جزء احکام الزامی نیستند. از نظر فقها، احکام دین به پنج قسم واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌شود. از این میان، تنها احکام واجب و حرام الزامی‌اند و در مورد بقیه احکام، رخصت و جواز به معنای خاص وجود دارد. با توجه به این مبنا دایره آزادی حقوقی در جامعه بسیار وسیع خواهد بود. مثلاً افراد می‌توانند پس از انجام وظایف مالی، در اموال خود آزادانه تصرف کنند و تا جایی که به حقوق عمومی لطمه‌ای نخورد، سبک زندگی خود را به گونه‌ای که بخواهند تنظیم نمایند. البته هم حاکمیت و هم مؤمنان نسبت به تربیت و هدایت جامعه به سوی بهترین شیوه زندگی و انتخاب بهترین کارها و وظیفه دارند، اما این به معنای الزام مردم در امور غیر الزامی نیست.

وابستگی اجرای قوانین به رضامندی

اگرچه ویژگی احکام حقوقی، الزامی بودن آن است، اما الزامی که در این قوانین وجود دارد، به دو شیوه قابل اجرا است: شیوه اول این‌که حاکمیت سیاسی بدون لحاظ رضایت و حمایت مردم نسبت به قوانین، با قوه قهریه و شیوه الزام، به اجرای آن اقدام نماید. همانند روشی که حاکمان مستبد در پیش می‌گیرند و تلاش می‌کنند حکومت و

سلطنت خود را با این شیوه که حاوی قهر و غلبه و زندان و شکنجه است، حفظ نمایند. شیوه دوم برای اجرای قوانین الزامی این است که حاکمیت سیاسی با عنایت به رضایت اکثریت و حمایت آنان از قانون، متخلفان را مجازات نماید و قوانین را با جدیت اجرا کند. در این شیوه به دلیل پشتیبانی اکثریت شهروندان از قانون، نیاز به روش‌های قهریه حداقل خواهد بود. خود شهروندان به دلیل رضامندی نسبت به قانون، غالباً خود را ملزم به عمل به آن می‌دانند. برای اجرای قوانین حقوقی راه سوم وجود ندارد.

بسیار روشن است روشی که اسلام برای نظام حکومتی ترسیم کرده، اجرای احکام حقوقی بر اساس رضامندی اکثریت و بر اساس التزام آنان به نظام حقوقی اسلام است. دلیل این ادعا؛ اگر چه روشن است، اما می‌توان به چگونگی پذیرش حکومت از جانب امیرالمؤمنین 7 استناد نمود. امیرالمؤمنین 7 هنگامی که جامعه را آماده پذیرش حاکمیت خود ندید، آن را بر عهده نگرفت و سال‌های سال خانه‌نشینی اختیار کرد و تنها به ارائه مشورت به حاکمان اکتفا نمود. هنگامی که پس از سال‌ها مطالبه عمومی در مردم شکل گرفت و انبوه جمعیت به ایشان مراجعه نمودند، ابتدا از مردم نسبت به همراهی با خود تعهد گرفت و پس از آن که حجت را بر خود تمام‌شده یافت، حکومت را پذیرفت.

امام صادق 7 طبق روایتی که پیش از این نقل کردیم، فرمود: «أما علمت أن إمارة بنی أمیة كانت بالسیف والعسف والجور و أن إمامتنا بالرفق والتألف والوقار والتقیة و حسن الخلطة والورع والاجتهاد فرغبوا الناس فی دینکم و فی ما أتم فیہ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۱۶۴).

دلیل دیگر این‌که مبنای حاکمیت در اسلام، فراهم‌نمودن شرایط تربیت و تزکیه و تکامل انسان‌ها است و این هدف، بدون تحقق حد نصابی از رضامندی مردم، نسبت به حکومت محقق نخواهد شد.

رضامندی مردم نسبت به حکومت و قوانین آن، زمانی تحقق می‌یابد که مردم در انتخاب حاکمان و پذیرش قوانین نقش داشته باشند. اگر مردم در انتخاب حاکمان و

انتخاب قوانین هیچ نقشی نداشته باشند، رضایت آنان حاصل نخواهد شد. ایفای نقش توسط مردم، تنها از طریق آزادی دادن به آنان ممکن است. بنابراین، آزادی از این زاویه یک ضرورت است.

البته ضرورت نقش مردم در موارد فوق به معنای مشروعیت بخشی رأی مردم به قوانین و به حاکمیت نیست. چنان که در جای خود به اثبات رسیده و پیش از این نیز اشاره شد، مشروعیت حاکمیت سیاسی از جانب خداست و مشروعیت قانون نیز وابسته به واقعیت و به اذن و جعل خدا است. اما نقشی که آزادی در این موارد دارد، این است که امکان تحقق و اجرای قوانین عادلانه و فعلیت حاکمیت حاکم عادل را فراهم می‌سازد.

قاعده عدم سلطه

مبنای دیگری که آزادی افراد را در امور فردی و اجتماعی موجب می‌شود «اصل عدم سلطه» است. بر اساس مبانی فلسفی و دینی، هیچ انسانی بر انسان دیگر حق حاکمیت و سلطه ندارد. سلطنت حقیقی که مبنای سلطنت سیاسی و حاکمیتی است، از آن خداست. بنابراین، تنها کسانی حق اعمال حاکمیت در جامعه؛ چه به صورت اجتماعی و گسترده و چه به صورت فردی و محدود را دارند که مشروعیت خود را از خدا کسب کرده باشند.

از نظر فقهای اسلام، اصل بر عدم ولایت است، مگر در مواردی که ولایتی به دستور خدا ثابت شود. بر این اساس، کسی حق اعمال محدودیت و سلب آزادی از دیگران را ندارد و همه افراد طبق اصل اولی آزادند. البته هم هویت اجتماعی بودن انسان و هم هویت بندگی انسان نسبت به خدا و هم ویژگی اخلاقی بودن انسان، اقتضا می‌کند که محدودیت‌هایی را به رسمیت بشناسد و حدودی را مراعات کند و از آن‌ها تجاوز نکند. این محدودیت‌ها که در حقیقت محدوده آزادی‌های فردی و اجتماعی انسان را تعیین می‌کند، باید مستند به پایه‌های عقلانی باشد. بنابراین، تنها محدودکننده آزادی انسان، آزادی دیگران نیست، بلکه علاوه بر آن، مبانی دیگری نیز وجود دارد که مجوز

برخی محدودیت‌ها در آزادی است. مانند دین حق، اخلاق و اقتضائات اجتماعی و تربیتی. البته محدودیت‌هایی که از دین حق ناشی می‌شود، با هدف رشد و تکامل فرد و جامعه است؛ چنان‌که اعتبار محدودیت‌های دیگر نیز باید به عقل قطعی یا دین حق مستند باشد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آن چه در این مقاله بررسی شد، اصولی که یاری‌گر تشخیص جایگاه واقعی افراد و اشیا در جامعه هستند، متعدّدند که از جمله آن اصول، اصل آزادی هدفمند است.

آزادی؛ چه به معنای سلبی (یعنی فقدان ظلم) و چه به معنای ایجابی (یعنی تأثیر تصمیمات انسان بر شرایط جامعه) برای تثبیت عدالت اجتماعی در جامعه و رشد افراد و تحقق کمالات مختلف انسانی ضروری است. این اصل مورد تأکید اندیشمندان لیبرال نیز هست، بلکه مهم‌ترین اصل عدالت اجتماعی از نظر برخی از آنان هم‌چون رالز، همین اصل آزادی است. اما آزادی مورد تأکید اسلام با آن چه صاحب‌نظران لیبرالیسم بر آن تأکید می‌کنند، تفاوت‌های جدی و اساسی دارد. در این مقاله برای تبیین این تفاوت‌ها، به تفصیل به مبانی آزادی از نظرگاه اسلام پرداخته‌ایم و آزادی در اسلام را مستند به یازده مبنا دانسته‌ایم که از آیات و روایات و دلیل عقل استخراج شده‌اند. این مبانی که در تبیین هویت آزادی مورد نظر اسلام و تفاوت آن با آزادی مورد نظر لیبرالیسم، نقش برجسته‌ای ایفا می‌کنند، عبارت‌اند از: «اختیاری بودن ایمان و لزوم یقین به گزاره‌های ایمانی»، «تفاوت مؤمنان در درجات ایمان»، «رشد اجتماعی افراد جامعه»، «مشارکت و همراهی مردم با حاکمیت سیاسی جامعه»، «بازبودن باب اجتهاد در مسائل ظنی و اجتهادی»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «تفاوت سلیقه‌ها»، «رعایت اصل تدریج در هدایت»، «احکام غیر الزامی در دین»، «وابستگی اجرای قوانین به رضامندی» و «قاعده عدم سلطه».

یادداشت‌ها

۱. «و كل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه و في ان يبلغ افضل کمالاته الى اشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه و كل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال الذي لاجله جعلت الفطرة الطبيعية الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين...».
۲. عدالت اجتماعی به معنای توزیع متناسب خیرات و مواهب اصیل اجتماعی؛ یعنی «حاکمیت»، «تربیت»، «آموزش»، «مالکیت»، «امنیت» و «سلامت» است. برای دستیابی به این هدف لازم است این مواهب، بر پایه چهار مفهوم بنیادین «استحقاق»، «نیاز»، «لیاقت» و «قابلیت» توزیع شوند. این مفاهیم، تحلیل مفهوم ترکیبی «اعطای حق به ذی حق» یا «به‌جا» است. اصول حاکم بر توزیع مواهب فوق با عنایت به مفاهیم بنیادین چهارگانه، به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: اصول عام عدالت اجتماعی که عهده‌دار ارائه قواعدی است که ناظر به همه یا اکثر مواهب اجتماعی است و بنا بر استقرا، شش اصل اند: «موازنه حق و تکلیف»، «آزادی هدفمند»، «نظارت عام»، «مبارزه با ظلم»، «رعایت حقوق نسل‌ها» و «اولویت‌بندی الزامات عدالت» و اصول خاص که به تنظیم برخی از مواهب اجتماعی نظر دارند که به سه شاخه کلی «اصول تنظیمی»، «اصول حفظی و خدماتی» و «اصول حمایتی» تقسیم می‌شوند. آزادی هدفمند که موضوع این مقاله است، در ساختار پیشنهادی فوق، یکی از اصول عام عدالت اجتماعی است.
۳. هیوم از جمله مدافعان قطع رابطه میان «باید» و «هست»، بلکه سردمدار این روی‌کرد است. وی این دو دسته از گزاره‌ها را دو سنخ بی‌ارتباط با یکدیگر که یکی قابل استنتاج از دیگری نیست می‌پندارد.
(David Hume, *A Treatise of Human Nature*, p.469).
۴. تاکنون دو ترجمه فارسی از این کتاب منتشر شده است: ابتدا توسط محمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی تحت عنوان «نظریه عدالت» از انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی در سال ۱۳۸۲ و اخیراً توسط مرتضی نوری تحت عنوان «نظریه‌ای در باب عدالت» از نشر مرکز در سال ۱۳۹۲ به بازار عرضه شده است. استناد ما در این مقاله به ترجمه اخیر است.
۵. برای نمونه نقد روی‌کرد قطع رابطه هست و باید در مقاله ذیل انجام یافته است (حسن اسماعیل پور نیازی، «تبیین نیازمندی عقل عملی به عقل نظری در اعتبار و استقلال در ادراک»، فصلنامه علمی - پژوهشی *آئین حکمت*، ش ۳۳، ص ۱۸۰-۱۵۵).
۶. ظاهراً ابداع این اصطلاح که به «آزادی از» و «آزادی در» نیز معروف شده، توسط آیزایا

برلین (۱۹۹۷-۱۹۰۹) انجام یافته. وی در کتاب «چهار مقاله درباره آزادی» این تقسیم را مطرح کرده است. البته به گفته برخی محققان اندیشه‌های سیاسی «آزادی مثبت در نظریه برلین چند معنا دارد و همین تعدد معانی، تقابل آزادی مثبت با آزادی منفی و به طور کلی بحث او را مبهم کرده است. آزادی مثبت اولاً به معنای خودمختاری فردی و ثانیاً به مفهوم عمل بر حسب مقتضیات عقل و ثالثاً به معنای حق مشارکت در قدرت عمومی به کار رفته است... آزادی منفی عبارت است از اعمال خودمختاری و توانایی انتخاب بدون مداخله عوامل بیرونی» (حسین بشیریه، تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه کاری، ج ۲، ص ۱۰۵). خود برلین نیز در جایی از کتابش می‌گوید: «مفهوم مثبت و منفی آزادی به معنایی که من به کار می‌برم، فاصله منطقی زیادی با یکدیگر ندارند» و در جای دیگر می‌گوید: «[این دو] دو تعبیر متفاوت از مفهومی واحد نیست، بلکه دو نگرش عمیقاً متفاوت و سازش‌ناپذیر به غایات زندگی است» (همان، ص ۱۰۸). به هر حال، معنایی که اکنون مورد نظر ما است، عبارت است از آزادی شخص از محدودیت‌هایی که ممکن است دیگران برای وی ایجاد کنند (آزادی منفی) و آزادی شخص در اعمال اراده‌های خود، نسبت به اطراف خود؛ اعم از خود، اشیای دیگر و انسان‌های دیگر (آزادی مثبت). بنابراین، یک آزادی ممکن است با دو نگاه؛ هم مثبت و هم منفی تلقی شود. مثلاً آزادی بیان، از این جهت که کسی مانعی برای من در «بیان ایده‌ها» ایجاد نمی‌کند، آزادی منفی است و از این جهت که با بیان آزادانه ایده‌ها می‌توانم در دیگران تأثیر بگذارم، آزادی مثبت است.

۷. ایمان بت پرستان به بت و کرنش و عبادت در برابر آن و به طور کلی ایمان کسانی که به باطل ایمان آورده و به خدا کافر شده‌اند (عنکبوت (۲۹): ۵۲)، غالباً ناشی از ظن و گمان‌های بی‌پایه و استحسان‌های ناشی از جهالت است و محصول یقین و علم به تأثیر بت در نفع و ضرر آنان نیست. آیات شریفه قرآن به این حقیقت اشاره دارد. مانند: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (یونس (۱۰): ۶۶) و «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ» (نجم (۵۳): ۲۸).

۸. سورن کرکگور، اندیشمند ایمان‌گرای دانمارکی است. او و تابعان وی هم‌چون رودلف بولتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶)، کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸) و پل تیلیخ (۱۸۸۶-۱۹۶۵) به طور کلی هر گونه دلیلی؛ اعم از دلیل عقلی و تجربی و تاریخی را با ایمان و دین منافی می‌دانند و معتقدند نباید با عقل به ارزیابی اصول اعتقادی دین پرداخت. از نظر کرکگور آزمایش ایمان با عقل، ناشی از فقدان ایمان راستین است. عقاید دینی یا خردستیزند یا خردگریز و در هر صورت آزمایش آن‌ها با عقل، بی‌مورد است. قوام ایمان به خطر کردن است و با طرح مسائل عقلی، این رکن ایمان منتفی خواهد

شد. بهترین موقعیت ایمان، وقتی است که موضوع ایمان، ضد عقل و اخلاق باشد. ایمان نتیجه پذیرش محتوای یک استدلال و تسلیم در برابر آن نیست؛ یک جهش است؛ مانند کسی که بدون آگاهی از وجود آب در استخر، در تاریکی شب از ارتفاع بلند در آن شیرجه می‌زند. شک، نه تنها با ایمان سازگار است که رکن بنیادین آن است. چون ادله عقلی تنها پژوهش‌گر را به واقع نزدیک می‌کنند و هرگز وی را به واقع نمی‌رسانند. تعویق ایمان به خدا به امید بررسی همه ادله عقلی، برای کسی که نگران روح خود است، بسیار خطرناک است؛ چرا که هر لحظه‌ای که بدون خدا سر کند، ضایع شده است (محمد حسین زاده، معرفت دینی، عقلانیت و منابع، ص ۱۳۲ به بعد و مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۸۵-۷۸).

۹. بررسی تفصیلی ادله ایمان‌گرایان و نقد آن‌ها و تبیین گونه‌های مختلف ایمان‌گرایی، مجال وسیعی می‌طلبد. تنها بیان یک نکته در این‌جا مناسب خواهد بود که مراد از «ضرورت ایمان پس از تعقل»، ایمان به گزاره‌های اصلی و ریشه‌ای است، نه ایمان به همه گزاره‌های دینی. پس از اثبات حقانیت گزاره‌های اصلی از طریق عقل، ایمان به بقیه گزاره‌ها، نه تنها نیازی به تعقل ندارد، بلکه مشروط‌نمودن ایمان به آن‌ها به تعقل به معنای بی‌ایمانی نسبت به گزاره‌های اصلی و پایه است. چرا که لازمه ایمان به گزاره‌های پایه، ایمان بی‌چون و چرا به بقیه گزاره‌های پیرو خواهد بود. این موارد، در عین حال که از ویژگی مورد دغدغه ایمان‌گرایان؛ یعنی ایمان به گزاره مهمی که دلیل آن نا معلوم است، برخوردارند، حاوی هیچ‌گونه خطری هم نیستند. البته فهم همان گزاره‌های فرعی نیز نیازمند تعقل است.

۱۰. موارد بحث‌های آزاد میان پیشوایان معصوم : و کسانی که دچار شبهات اعتقادی بوده و یا اساساً اعتقادات مخالف داشته‌اند، در منابع روایی زیاد است. به عنوان نمونه: (ابومنصور احمد بن علی طبرسی، الاحتجاج، ص ۲۱ به بعد). (در این کتاب موارد متعددی از احتجاجات ذکر شده است) و (محمد بن علی بن بابویه قمی، شیخ صدوق، التوحید، ص ۸۳) (پرسش از امیر المؤمنین ۷ در باره مسأله توحید در بحبوحه جنگ جمل توسط یکی از سربازان حضرت) و (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۹، ص ۲۵ به بعد و ج ۳، ص ۳۱ «دخل ابوشاکر الیصانی و هو زندق علی ابی‌عبدالله ۷...» و (محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۷۸) «دخل رجل من الزنادقة علی ابی الحسن ۷...».

۱۱. عن النبی ۹: «ان قوماً ركبوا سفینة فی البحر و اقتسموا فصار کل واحد منهم موضعه فنقر رجل موضعه بفأس فقالوا ما تصنع؟ قال هو مکانی أضع به ماشئت، فإن أخذوا علی یدیه نجا و نجوا و ان لم يأخذوا علی یدیه هلك و هلكوا».

۱۲. از پیامبر اسلام ﷺ: قال قلت له ای الجهاد افضل؟ قال: «کلمة حق عند امام ظالم» (همان، ص ۲۰). از امام حسین ۷: «من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله ناكثا لعهد الله مخالفا لسنة رسول الله ﷺ يعمل في عباد الله بالاثم والعدوان، ثم لم يغير بقول ولا فعل كان حقيقا على الله ان يدخله مدخله» (محمد باقر مجلسی، بحار/الانوار، ج ۴۴، ص ۳۸۱).

۱۳. علامه طباطبایی ذیل آیه ۲۱۹ سوره بقره «يسئلونك عن الخمر و الميسر قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما...» می فرماید: «و لم يزل الناس بقريحتهم الحيوانية يميلون الى لذائذ الشهوة فيشيع بينهم الاعمال الشهوانية اسرع من شيوع الحق و الحقيقة و انعقدت العادات على تناولها و شق تركها و جرى على نواميس السعادة الانسانية، و لذلك ان الله سبحانه شرع فيهم ماشرع من الاحكام على سبيل التدرج و كلفهم بالرفق و الإمهال. و من جملة تلك العادات الشائعة السيئة شرب الخمر فقد اخذ في تحريمه بالتدرج على ما يعطيه التدبر في الآيات المربوطة به فقد نزلت أربع مرات...» (محمد حسين طباطبائي، تفسير/الميزان، ج ۲، ص ۲۰۲).

۱۴. در این قسمت ما در مقام بیان اصل امکان و معقولیت چنین روشی هستیم، اما تعیین مصادیق این روش و کیفیت بهره گیری از آن؛ به طوری که از افراط و تفریط به دور باشد؛ چنان که گفته ایم، نیازمند تأملات و تحقیقات مستقل است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن ابی فراس، ورام، مجموعه ورام، ج ۲، قم: انتشارات مكتبة الفقيه، بی تا.
۴. احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی، عوالی اللئالی العزیزية، ج ۴، قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.
۵. اسماعیل پور نیازی، حسن، «تبیین نیازمندی عقل عملی به عقل نظری در اعتبار و استقلال در ادراک»، فصلنامه آئین حکمت، ش ۳۳، زمستان ۱۳۹۶.
۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۷. بشیریه، حسین، تاریخ اندیشه های سیاسی قرن بیستم، لبرالسم و محافظه کاری، تهران: نشر نی، چ ۶، ۱۳۸۴.

۸. پترسون، مايكل و ديگران، عقل و اعتقاد دينی، ترجمه احمد نراقی و ابراهيم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو، چ ۸، ۱۳۹۳.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۶، قم: مؤسسه آل البيت ،: ۱۴۰۹ق.
۱۰. حسين زاده، محمد، معرفت دينی، عقلانيت و منابع، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ،: ۱۳۸۹.
۱۱. رالز، جان، نظریه‌ای درباره عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۳.
۱۲. شهید صدر، محمد باقر، اقتصادنا، مشهد مقدس: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
۱۳. شيخ صدوق، محمد بن علی بن بابويه قمی، التوحيد، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۴. طباطبائی، محمد حسين، الميزان فی تفسير القرآن، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵، ۱۴۱۷ق.
۱۵. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، الاحتجاج، مشهد مقدس: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۶. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة، تحقيق دکتر البير نصری نادر، بيروت: دارالمشرق، چ ۷، ۱۹۹۶م.
۱۷. فيض كاشانی، محمد بن المرتضی (محسن)، تفسير الصافي، ج ۵، بيروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چ ۲، ۱۴۰۲ق.
۱۸. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ۱، ۴ و ۵، تهران: انتشارات دارالكتب الاسلاميه، چ ۳، ۱۳۶۷.
۱۹. متقی هندی، علاء الدين علی، كنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، ج ۱، بيروت: مؤسسة الرساله، ۱۴۰۹ق.
۲۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۱، ۳، ۴ و ۹، بيروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۲۱. محمدی ری شهری، محمد، ميزان الحكمة؛ ج ۴، قم: دار الحديث، ۱۴۱۶ق.
۲۲. مسلم، ابن حجاج قشیری نیشابوری، صحيح مسلم، ج ۵، بيروت: مؤسسه عز الدين للطباعة والنشر، ۱۴۰۷ق.
۲۳. واعظی، احمد، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ،: ۱۳۸۸.

24. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford university press, 1978.