



حدود آزادی

از نگاه کلام

و فقه و عرفان

عباس ظهیری

مقدمه

آزادی مفهومی کشدار و در عین حال بسیار کلیدی است که همواره مورد توجه محافل مختلف اجتماعی سیاسی و صاحب نظران علوم سیاسی و اجتماعی قرار گرفته است. یکی از محورهای عمده در تحلیل و تبیین حکومت علوی همین مقوله می باشد. دو گرایش عمده ای که در اصل موضوع آن وجود دارد، در بررسی آزادی در حکومت علوی نیز مشاهده می گردد. مقاله ای که در پیش روی دارید به هدف تبیین همین موضوع تدوین شده است؛ البته چنانکه ملاحظه خواهید کرد بحث به صورت عام دنبال شده و اختصاصی به حکومت علوی نیافته است؛ لایذ با این عذر که حکومت علوی، مصداقی اتم از حکومت اسلامی است و از منظر دینی در سه بعد فقه، کلام و عرفان، باید به آزادی این گونه نگریست. مقاله ای که پس از این با عنوان «آزادی مخالفان سیاسی در حکومت علوی» خواهد آمد، اجمالاً برداشتی متفاوت را ارائه خواهد کرد. و این دو گرایش اصلی است که در تحلیل و ارزیابی جایگاه آزادی در حکومت علوی به شکل خاص و در اسلام به شکل عام، در میان صاحب نظران وجود دارد. برای مجله حکومت اسلامی نیز شیوه مطلوب همین است که دیدگاههای مختلف را در صورتی که در چارچوب موازین مطرح شده



باشد، پیش روی صاحب‌نظران قرار دهد و پرواضح است که همواره پرونده موضوعاتی چنین را باز بگذارد تا دیدگاه‌های مختلف مطرح شود. در آینده نیز مجله همچنان برای طرح دیدگاه‌های مختلف در اندیشه سیاسی آمادگی دارد، کمالینکه از نقد مباحث مطرح شده نیز استقبال می‌کند. «مجله حکومت اسلامی»

آزادی واژه‌های با معانی گوناگون

آزادی، واژه‌ای بسیار آشنا و دلکش و دلربایی است که همواره، در طول تاریخ بشر، به صورتهای گوناگون مطرح بوده و در همه ادوار تمدن بشری، به صورت مثبت یا منفی، رخ نمایانده است.

آزادی، از واژگانی است که در فرهنگ همه اصناف آدمی، از دربار ملوک و کاخ فرمانروایان تا کوخ رعیت و کوچه و بازار، از محفل اهل دانش و بزم ارباب ادب و سروده سراینندگان و چکامه نازک‌اندیشان، تا حکمت و فلسفه ژرف‌اندیشان، از ارباب کلام قدیم تا نوآوران کلام جدید، از ندای رهایی‌بخش رهبران آسمانی تا فتاوی‌ای حیاط‌مند و سعادت‌مند دین‌شناسان، از فریاد برق شمشیر ظلم‌ستیزان تا زمزمه سویدای بندنشینان و بالاخره تا صحنه جدال‌انگیز جراید و مطبوعات معاصر، همواره، مورد گفت و گو بوده است.

در این میان، آنچه بیشتر از هر چیز، در نوشتار و گفتار اهل دانش و فرهنگ، به طور جدی، مشکل‌ساز و حتی منتهی به باورهای متضاد شده، اشتراک لفظی یا معنوی این واژه، میان مفاهیم مختلف و مصادیق گوناگون آن است.

عدم توجه عمیق به این واقعیت، سبب خلط میان مفهوم و مصداق گردیده و برداشتهای کاملاً متناقضی را از سوی صاحبان فکر و اندیشه در پی داشته و جدلهای بی‌نتیجه‌ای را همراه داشته است.

این نوشته، بر آن است تا ضمن ارائه تعریف ماهوی از آزادی و واژگان مرادف آن در فرهنگ غرب، اقسام و مصادیق آن را بررسی کرده و حکم هر یک را از نگاه فقه و کلام و عرفان مورد‌گند و کاو عمیق و به دور از هرگونه تعصب و جدال قرار دهد، و مرز آزادبها را از منظر کلام و فقه و عرفان مشخص سازد.



تعریف آزادی

آزادی، از مفاهیم بسیار مانوس و رایجی است که می‌توان از جهتی، آن را از سلسله مفاهیم بدیهی و بسیار روشن معرفی کرد که اگر هر واژه‌ای را به عنوان معرف و بیان‌کننده حقیقت آن برگزینیم، باز یا به روشنی خود آزادی نیست و یا دست کم مساوی آن است. بسیاری از مفاهیم که در نگاه بدوی و برخورد آغازین، روشن و بدیهی می‌نماید، هنگامی که با تأمل عمیق و نگاه تحلیلی بدان می‌نگریم و بر بونه تحقیق می‌نهمیم، چهره‌ای مجهول و ناشناخته از خود می‌نماید و پاره‌ای از مصادیق آن مشتبه و ناآشنا می‌آید، نظیر آنچه شیخ انصاری، رضوان الله تعالی علیه، در تعریف واژه «ماء مطلق» فرمود:

و هو من أوضح المفاهیم العرفیة إلا أن تعریف المصنّف کغیره له ... لأجل الأشارة إلى امتیاز أفراد غیره عند الاشتباه^۱؛

لفظ «ماء مطلق» از روشنترین مفهوهای عرفی است، ولی در عین حال برای اینکه افراد آب مطلق با غیر مطلق، مشتبه نگردد، نیازمند تعریف است و از این رو مصنف (علامه) مانند دیگر فقها، آن را تعریف کرده‌اند.

مفهوم آزادی نیز از این سنخ مفاهیم است، از این رو، در باره آن، تعاریف مختلفی، ارائه شده و آزادی پژوهان بر اساس باورها و یا پیش‌فرضهایی، قیودی را در تعریف آن وارد ساخته که گاه مباین و بیگانه با دیگر تعاریف می‌نماید که شاید باور این حقیقت، مشکل و یقیناً مایه شگفتی باشد که از دانشمند غربی، آیزا برلین، بشنویم که تاکنون، دوست تعریف در باره آزادی، مطرح شده است.^۲

برخی مانند لاک، آزادی را آن قدرت و نیرویی می‌داند که آدمی برای انجام یا ترک عمل خاصی، برخوردار است.^۳

و برخی مانند جان استوارت میل، می‌گوید:

«آزادی، عبارت است از اینکه هر انسانی بتواند مصلحت خویش را به شیوه مورد نظر خود،

دنبال کند، مشروط به اینکه به مصالح دیگران، آسیبی نرساند.»^۴

و بعضی مانند کانت، می‌نویسد: «آزادی، استقلال انسان از هر چیز به جز قانون اخلاقی

است.»^۵





حضرت استاد، آیت‌الله جوادی آملی، آزادی از نگاه اسلام را چنین تعریف می‌کند: «آزادی، از دیدگاه اسلام، یعنی رها شدن از بردگی و اطاعت غیر خدا».^۶

ریشه‌پیدایش این همه تعاریف گوناگون در باره آزادی را، در اختلاف اهداف تعریف‌کنندگان باید جست و جو کرد؛ زیرا، برخی از آزادی‌پژوهان، در صدد تعریف ماهیت آزادی با قطع نظر از جهات مثبت و منفی آن بوده‌اند و جمعی، در پی تعریف آزادی با قیود و حدودی که بر وفق باورهای خود، آنها را ارزش و کمال شناخته‌اند.

بر این اساس، آنکه در مقام معرفی اصل ماهیت آزادی، بدون نظر به بُعد اثباتی و ارزشی و ضد ارزشی آن بود، مانند لاک، گفته است، آزادی، همان توان بر فعل و ترک عمل خاص است، ولی آنان که خواسته‌اند آزادی مثبت و سازنده و مقبول از منظر عقلا را برای وصول به سعادت و خوشبختی عمومی جامعه یا خصوصی همه آحاد، معرفی کنند، تمام قیودی را که در دست یازیدن به این اهداف، دخیل می‌دانسته‌اند، در تعریف خود، گنجانده‌اند.

از این رو، جان استوارت میل، در تعریف آزادی، قید «مشروط به اینکه به مصالح دیگران آسیب نرساند» را آورده است؛ زیرا، در نگاه او، آن آزادی که مزاحم با مصالح دیگران باشد، آزادی مقبول و پذیرفته عقلا نخواهد بود.

و باز از این رو است که کانت، آزادی را مستغنی از اعمال قانون اخلاقی نمی‌شناسد و رعایت آن را در تحقق آزادی مقبول، ضروری می‌شمارد. استاد آیت‌الله جوادی آملی، نیز چون در صدد ارائه تعریف آزادی از نگاه دین است، حقیقت آزادی را منفک از عبودیت و بندگی خداوند متعال ندانسته است.

به نظر می‌رسد که تعریف مذکور، از نگاه عرفان و اخلاق اسلامی است و نه فقه و یا کلام. این جا است که ضروری می‌نماید آزادی تکوینی را از آزادی تشریحی، از نگاه فقه و عرفان، جدا سازیم و برای هر یک، تعریفی مناسب با مقتضای آن ارائه دهیم و دلایل آن را، مستقلاً، مورد بررسی قرار دهیم. زیرا، در آزادی تکوینی، هیچ گونه توجهی به بُعد اثباتی و ارزشی و یا جهت منفی و ضد ارزشی نخواهد بود، ولی در آزادی تشریحی، تمام توجه، به حدود و قیود ارزشی و ضد ارزشی، از نگاه شرع و قانونگذار است. برای روشن شدن خاستگاه هر بحثی، لازم است قبل از ورود در آنها، محور اصلی نزاع در مبحث آزادی را تعیین کنیم.



تعیین محل نزاع در مبحث آزادی

آزادی، شاخه‌های مختلفی دارد که برخی، مورد وفاق و پاره‌ای، مورد خلاف است:

۱- آزادی تکوینی انسان در افعال و بویژه در اصل اندیشه

۲- آزادی تشریحی و قانونی

۳- آزادی انسان از تعلقات نفسانی و هوا و هوس

در بسیاری از گفتارها و نوشتارها، آزادی تکوینی با آزادی تشریحی و قانونی، خلط شده، چنان‌که میان آزادی تشریحی از نگاه فقه، و آزادی تشریحی از نگاه عرفان، تفکیک لازم صورت نگرفته است، تا آنجا که برخی، آیات و روایاتی را که آزادی تکوینی را به اثبات می‌رساند، به عنوان دلیل بر آزادی قانونی آورده و حتی آیه شریف «لا إكراه فی الدین»^۶ را - که به تقریب زیبایی که در پیش رو داریم، دقیقاً، ناظر به آزادی تکوینی انسان در اندیشه و اینک باورهای اعتقادی، اجبار بر دار نیست، است - برخی، به عنوان دلیل بر آزادی تشریحی و قانونی می‌آورند و بر آن اصرار فراوان می‌ورزند.

از این رو، برای شفاف شدن محور اصلی نزاع در مبحث آزادی، در مدنیت معاصر، توجه به این نکته، مفید، بلکه ضروری می‌نماید که آزادی تکوینی، بحثی است کلامی و مورد وفاق ژرف‌اندیشان قدیم و جدید کلام و اکثریت فرقه‌های مسلمانان، و نیز مورد اجماع مطرح‌کنندگان مبحث آزادی در مدنیت معاصر، چه آنان که آزادی را به سبیل مطلق یا با کمترین محدودیت پذیرفته‌اند و چه آنان که آزادی مقبول را همگام و همپای با شرایط و قیود خاص شرعی یا عقلایی می‌اندیشند.

آنچه مورد نزاع و اختلاف آزادی‌پژوهان در حوزه تفکر دینی است، قلمرو آزادی از نگاه شرع و قانون است.

نکته دیگری که در تبیین محور نزاع، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و متأسفانه، بر اثر بی‌توجهی به آن، جدالهای بی‌پایان و بی‌ثمری را به همراه داشته، این است که آنچه می‌سزد تا در تعیین قلمرو آزادی از نگاه شرع، مورد بحث و گفت‌وگو قرار گیرد، آزادی انسان در مرحله تشریح - که بی‌شک، منحصر به مستحبات و مکروهات و مباحات است - نخواهد بود، بلکه آزادی او، در مرحله امتثال و عصیان تکالیف الزامی (واجبات و محرمات) است.





به سخن دیگر، آنچه شایسته است مورد کند و کاو فقهی قرار گیرد، این است که «آیا آنچه در شرع، به عنوان واجب و حرام مشخص شده، در مرحله عمل، شخصیت حقوقی ای مانند حاکم شرع یا شخصیت حقیقی ای مانند آحاد جامعه، می توانند او را بر امتثال و وظایف خود در برابر همان تکالیف الزامی، اجبار کنند و بدین سان، آزادی او را محدود سازند؟»

عجیب اینکه برخی، دامنهٔ مبحث آزادی را، تا اختلاف اصولی و اخباری در جریان براثت در شبهات حکمی و موضوعیه، گسترش داده و اصل براثت و اباحهٔ اصولی را، به معنای اصالت آزادی انسان حمل کرده، با اینکه با نظر به آنچه گفته شد، اختلاف اصولی و اخباری در این مسأله، هیچ گونه ارتباطی به مبحث آزادی ندارد و با خاستگاه آن، بیگانه است.

آزادی انسان در نگاه کلام

یکی از مباحث کلامی که از دیرزمان، میان ارباب کلام، بویژه عالمان دینی، مطرح بوده، مبحث آزادی تکوینی انسان در مورد تمام افعال او از کردار و گفتار تا پندار و باورهای او است. این بحث، منشأ پیدایش سه مکتب اساسی شده است:

- ۱- مکتب اشاعره که در سراسر افعال آدمی، جبر را حاکم می دانند
- ۲- مکتب مفاوضه که اختیار مطلق را اعتقاد دارند
- ۳- مکتب عزلیه که مسلک بین الامرین (حد وسط میان جبر مطلق و اختیار مطلق) را باور دارند.

طرح آزادی از نگاه کلام در این نوشتار، بیشتر جنبهٔ تطفلی دارد و از این رو، در حد مقدمه‌ای برای مبحث «حدود آزادی از نگاه فقه»، بدان می پردازیم و تنها به ذکر آیات و روایاتی که به گونه‌ای، اصل آزادی انسان را تثبیت می کند، بسنده می کنیم.

آزادی تکوینی انسان در آیات

در قرآن کریم، آیات بسیاری وجود دارد، که آزادی تکوینی انسان را به عناوین مختلفی، مطرح ساخته است:

الف) تحت عنوان آزادی انسان در انتخاب هدایت و ضلالت:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا؛



راه را به انسان نشان دادیم، او یا سپاسگزار است و یا ناسپاس.

قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه و من عمى فعليها و ما أنا عليكم بحفيظ^۹؛
تحقیقاً، رهنمودهایی از سوی پروردگارتان، برای شما آمده است. پس هر کس به
دید بصیرت نگردد، به سود خود اوست و هر کس از دیدن آن چشم پوشد، به زیان او
است؛ من، بر شما نگاهبان نیستم.

قل يا أيها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فإنما يهتدى لنفسه و من ضلَّ
فإنما يضلَّ عليها و ما أنا عليكم بوكيل^{۱۰}؛

بگو: ای مردم! حق، از جانب پروردگارتان برای شما آمده است. پس هر کس به راه
آید، به یقین، به سود خویش هدایت می یابد، و هر کس از راه به در رود، به یقین، به
زیان خود، گمراه می گردد؛ من، بر شما، نگاهبان نیستم.

قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر^{۱۱}؛

بگو: حق، [آن چیزی است که] از [سوی] پروردگارتان [آمده] است. اینک، هر کس
خواست، بدان ایمان آورد و هر کس نخواست به آن کفر ورزد.

(ب) تحت عنوان انتخاب کنندگی او در کسب اعمال جسمی یا قلبی چه نیک و چه بد:

لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم و الله
غفور رحيم^{۱۲}؛

خداوند، شما را به سوگندهای لغوتان (که از روی بی توجهی یاد می کنید) مؤاخذه
نمی کند، ولی شما را به آنچه دلهايتان (از روی عمد) کسب کرده، مؤاخذه می کند؛
خداوند، آمرزنده بردبار است.

فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون^{۱۳}؛

پس بچشید عذاب الهی را در برابر آنچه کسب کرده اید (و اعمالی که به دست
آوردید).

كل امرئ بما كسبت رهين^{۱۴}؛

هر کس در گرو اعمالی است که به دست آورده است.

أولئك لهم نصيب مما كسبوا و الله سريع الحساب^{۱۵}؛

آنان، از اعمالی که کسب کرده اند، بهره ای دارند و خدا، زودشمار است.



و تُؤَفِّي كُلَّ نَفْسٍ مَا عَمَلَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ^{۱۶}؛

و هر کس، بی‌کم و کاست، به اعمالی که انجام داده است، پاداش داده می‌شود و هرگز ستم نمی‌شود.

و بدین مضمون است کریمه:

ثُمَّ تُؤَفِّي كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ^{۱۷}،

و نیز آیه‌های شریف

و وَوَقَّيْتُ كُلَّ نَفْسٍ مَا عَمَلَتْ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ^{۱۸}،

و نُوَدُّوْا أَنْ تَلَكُمُ الْجَنَّةُ أَوْ رَتَّمُوْهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ^{۱۹}؛

آنان ندا می‌شوند که این، همان بهشتی است که آن را در برابر اعمالی که انجام می‌دادید، به ارث بردید.

در بخش دیگری از آیات، فسادگری انسان را در زمین و نیز همه اعمال او را، به خود او استناد داده است که این امر، به خوبی، حکایت از بُعد اختیار و انتخاب‌کنندگی و آزادی تکوینی انسان می‌کند:

فَلَمَّا أَتَجَاهَم إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَعَيْتُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ^{۲۰}،

و مَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبْهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * وَ مَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَزِمْ بِهِ بَرِيئًا فَقَدْ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَ اِثْمًا مُبِينًا^{۲۱}،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ^{۲۲}.

ج) آیات متعددی، ثواب و عقاب، پاداش و کیفر انسان در دنیا و عقبارا، نتیجه اعمال نیک و بد خود انسان می‌شمرد و این، خود، دلیل محکمی بر آزادی تکوینی او است؛ زیرا، کیفر و پاداش، هرگز بر عملی که به سبیل جبر، از انسان صادر می‌شود، معنای معقولی نخواهد داشت، بلکه در باره پاداش و کیفردهنده حکیمی مانند خداوند متعال، محال خواهد بود.

در زیر، چند نمونه از این آیات، ذکر می‌شود:

فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَ مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَ مِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَ مِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَ لَكِن كَانُوا



أنفسهم يظلمون^{۲۳}؛

ما هر یک از آنان را به گناهشان گرفتیم: از آنان، کسانی بودند که بر آنان شن بادی فرو فرستادیم و از آنان، کسانی بودند که بانگ مرگبار آسمانی، آنان را فرو گرفت و از آنان، کسانی بودند که آنان را، در زمین فرو بردیم و از آنان، کسانی بودند که غرقشان کردیم. خداوند، هرگز، به آنان ستم نکرد، بلکه خودشان، بر خود ستم کردند. آیه‌های شریف زیر، نیز همین پیام را دارد:

مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا^{۲۴}.
ظهر الفساد في البرِّ والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون^{۲۵}.

اليوم تُجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم إن الله سريع الحساب^{۲۶}.

د) شیطان نیز در روز رستاخیز، خطاب به پیروانش، خود را تبرئه کرده و هرگونه اعمال جبری را در مورد آنان، نفی کرده و پیروی آنان را نتیجه آزادی و انتخاب خودشان تلقی می‌کند: و قال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي إني كفرت بما أشركتمون من قبل إن الظالمين لهم عذاب أليم^{۲۷}؛

و شیطان، هنگامی که کار تمام می‌شود، می‌گوید: تحقیقاً، خداوند، به شما وعده حق داد و من، به شما، وعده‌ای دادم و با شما خلاف کردم. و برابر شما، هیچ تسلطی نبود، جز اینکه شما را دعوت کردم و شما اجابت کردید! پس مرا سرزنش نکنید و خود را سرزنش کنید! نه من، فریادرس شما هستم و نه شما، فریادرس من! من، به آنچه پیش از این، مرا شریک (خدا) می‌دانستید، کافر. تحقیقاً، ستمکاران، عذابی پر درد، خواهند داشت.

راستی اگر انسان، در پیروی خویش از شیطان، مانند همه اعمالش آزاد نباشد، بلکه آن چنان که اشاعره گویند، مجبور باشد، اجابت کردن دعوت شیطان چه معنا دارد و ملامت کردن خویش را بر این اجابت و پیروی، چگونه قابل تصویر و پذیرش است؟





آزادی تکوینی انسان در روایات

اخباری که بُعد اختیار و خصیصه انتخاب‌کنندگی تکوینی انسان را در اعمال و افکار خویش، مطرح ساخته، مستفیض، بل در حد تواتر است. به منظور پرهیز از گسترش بحث، به ذکر چند نمونه آن بسنده می‌کنیم. علی علیه‌السلام فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ أَمَرَ عِبَادَهُ تَخْيِيرًا وَ نَهَاہُمْ تَحْذِيرًا وَ كَلَّفَ يَسِيرًا^{۲۸}؛

تحقیقاً خداوند، بندگان خود را به صورت اختیاری و گزینشی (و نه از روی جبر)، فرمان داده است و آنان را به گونهٔ برحذر داری (که حاکی از آزادی آنان است) نهی کرد. و بندگان را (به تکالیفی که امثالش برای آنان آسان است و حرجی در آن نیست) تکلیف کرده است.»

و باز امام علی (ع) ضمن نامهٔ خود به حضرت مجتبی (ع) فرمود:

«لا تکن عبد غیرک و قد جعلک حُرًّا^{۲۹}.»

در خبر دیگری امام رضا (ع) از پدرش (ع) و او از امام صادق (ع) نقل فرمود:

«مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يُجْبِرُ عِبَادَهُ عَلَى الْمَعَاصِي أَوْ يَكْلِفُهُمْ مَا لَا يَطِيقُونَ، فَلَا تَأْكُلُوا ذَبِيحَتَهُ وَ لَا تَقْبَلُوا شَهَادَتَهُ وَ لَا تَصَلُّوا وَرَاءَهُ وَ لَا تُغْطُوهُ مِنَ الزَّكَاةِ شَيْئًا^{۳۰}؛

کسی که گمان کند که خداوند متعال، بندگان خود را بر ارتکاب معصیتها، مجبور می‌کند، یا آنان را به آنچه فوق قدرت و توان آنان است تکلیف می‌کند، هرگز، مذبح او را تناول نکنید و شهادتش را نپذیرید و در نماز، به او اقتدا نکنید و از زکات، به او ندهید. (کنایه از اینکه او با این تفکر، از اسلام خارج شده است).»

در روایت دیگری، مفضل، از امام صادق (ع)، مسلک عدلیه را که نافی جبر مطلق و اختیار مطلق است و حدّ وسط این دو را تثبیت کرده، این چنین تبیین می‌سازد:

«لا جبر و لا تفویض و لکن أمرٌ بین أمرین.»^{۳۱}

در خبر دیگر، فضل بن سهل، با حضور مأمون، از امام رضا (ع) می‌پرسد:

«یا أبا الحسن! الخلقُ مجبورون؟ فقال: اللهُ أعدل من أن يجبر خلقه ثم يُعَذِّبُهُمْ. قال:

فمطلقون؟ قال: اللهُ أحکم من أن يُهْمِلَ عبده. و يكله إلى نفسه؛^{۳۲}

ای اباحسن! آیا انسانها بر اعمال خود مجبورند؟ حضرت پاسخ داد: خداوند، عادل‌تر



است از اینکه از یک سو بندگان خود را (بر ارتکاب معاصی) مجبور سازد و سپس (به کیفر ارتکاب معاصی) آنان را عذاب کند. فضل پرسید: آیا در همه اعمال خود آزادند؟ فرمود: خداوند، حکیم تر است از اینکه بندگان خود را مهمل گذارد و آنان را به حال خویش وا نهد».

اشکال

اگر انسان، به حکم آیات و روایات مذکور، موجودی است مختار و جبر مطلق پروردگاری بر او حاکم نیست، چگونه خداوند متعال، در ضمن آیات فراوان، ضلالت و گمراهی بندگان را، مستقیماً، به خود نسبت داده است؟ برخی از این آیات چنین است:

فمن یهدی مَنْ أَضَلَّ اللهُ وَ مَالِهِمْ مِنْ نَاصِرِينَ ۳۳،

وَ مَنْ يُضِلِّ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ۳۴،

وَ لَا تَطْعَمَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا ۳۵.

پاسخ

آن چنان که مرحوم علامه طباطبایی فرموده است، اضلال و اغفال، دو نوع است:
 ۱- ابتدایی؛ ۲- پاداشی.

آنچه از این دو، منافی با بُعد اختیاری انسان است و با آن، قابل جمع نیست، اضلال و اغفال ابتدایی است که خداوند سبحان، قبل از اینکه انسانی در عرصه عبودیت و بندگی، خود را نشان دهد، او را گمراه کند و قلب او را از یاد خدا، غافل سازد، ولی گمراه کردن و غافل ساختنهای خداوند متعال، همگی، از نوع پاداشی است. پاداشی، به این معنا است که پس از اینکه بنده‌ای، خود را در میدان امتحان می‌نهد و پیایی، تکالیف و هدایت‌های تشریحی الهی را عصیان کرده و زیر پا می‌گذارد، تا آنجا که خویش را از قابلیت شمول توجهات و توقعیات حضرت احدیت، خارج می‌سازد، آنگاه است که خداوند متعال، بر قلب او، مهر ضلالت و گمراهی می‌زند و بدین سان، پاداش و کیفر بی‌اعتنایی‌های او را نسبت به هدایت‌های تشریحی، به فعلیت می‌رساند.

پاسخ مذکور، پاسخی بسیار متین و متقن است که در روایات اهل بیت عصمت و طهارت (ع) نیز ریشه دارد.

فردی از امام رضا (ع) در باره آیه شریف «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم» می‌پرسد که «آیا مهر زدن خداوند بر دل و گوش کافران، جبر نیست؟» حضرت در پاسخ او می‌فرماید:





الْخَتْمُ هُوَ الطَّبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْكَفَّارِ عِقَابٌ عَلَى كُفْرِهِمْ كَمَا قَالَ تَعَالَى: (بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا)؛^{۳۶}

مُهری که خداوند متعال، بر دل و گوش کافران نهاد، هرگز مُهر ابتدایی نبود، بلکه پاداشی و به عنوان کیفر کفر انتخابی آنان بود، چنان که در آیه شریف بل طبع الله علیها بکفرهم به صراحت، مُهر نهادن بر دلهای آنان را، معلول انتخاب کفر آنان معرفی کرده است.

نتیجه اینکه انسان، در نگاه سخنان و حیانی آفریدگار و مرتبطان به وحی (ع)، موجودی است که از نظر تکوینی، آزاد و انتخاب کننده، و در تمام کردار و گفتار و پندار خویش، از آزادی تکوینی برخوردار، و در سراسر افعال، حتی باورهای ذهنی و اعتقادی خود، تکویناً، آزاد است. البته، این بدان معنا نیست که از حیطة قدرت و ارادة الهی، خارج باشد، بلکه مقصود اثبات اصل آزادی و بُعد اختیار تکوینی انسان و نفی مسلک اشعری است که همه پدیده‌های برخاسته از انسانها را نتیجه فعل الهی و معلول ارادة الله می‌شمارد و می‌گوید، ما سوی الله، معلول خداوند است، حتی نور خورشید، اثر خورشید نیست، بلکه فعل خداوند است، منتها عادت او، بر این جریان یافته که به هنگام طلوع خورشید، نورافشانی کند.

آیات و روایات یاد شده، دلیل محکمی بر رد این بینش است، همچنان که مسلک تفویض نیز به حکم دلایل عقلی و نقلی که پاره‌ای از آن ملاحظه شده و تفصیل آن در فلسفه و کلام مطرح است، مردود و غیر قابل قبول است.

بحث بسیار دقیق «امر بین الامرین» و تصویر چگونگی این حقیقت که انسان، در افعال خویش، حدّ وسطی از جبر و اختیار را داراست و پاسخ دلایل و شبهات اشاعره و مفضّله، بحث مبسوطی است که از وضع این نوشته به دور است و رساله‌ای مستقل می‌طلبد.

حدود آزادی از نگاه فقه

عمده‌ترین بحث در مدنیت معاصر و محور اصلی اختلافها در باب آزادی، آزادی تشریحی یا حدود آزادی انسان از منظر شرع و قانون است.

آزادی تشریحی، به معنای آزادی انسان از نگاه شرع و نظام قانونگذاری او است. خاستگاه این بحث، آن است که آیا شهروندان که در سراسر افعال خویش و باورهای ذهنی و



اذعان و انکار قلبی خود، از آزادی تکوینی برخوردارند، آیا بدین سان، در برنامه زندگی، از نگاه شرع و قانون نیز آزادند؟ و اگر آزادند آزادی انسان، مطلق و خالی از هرگونه قید و مرز است و هر شهروندی، با هر شکل و شیوه‌ای که در چگونه زیستن خود انتخاب کرده، می‌تواند در جامعه مسلمانان نمایان شود؟ آیا از نگاه شرع، شهروند نظام اسلامی، در جامعه مسلمانان آزاد است تا با نادیده گرفتن احکام الهی، به هر منکری دامن زند و هیچ کس، اعم از شخصیت حقیقی و حقوقی، حق اعتراض و اظهار واکنش در برابر کنشهای او را ندارد یا اینکه همچنان که در مرحله تشریح، آزاد مطلق نیست و واجبات و محرمانی متوجه او است، در مرحله امثال نیز آزاد نیست و از طرف حاکم شرع یا آحاد جامعه مسلمانان، آزادی او، قابل کنترل است و حدود و مرزهایی دارد؟ اگر چنین است این حدود و مرزها کدامند و چه مرجعی باید این مرزها را مشخص کند؟ اینجا است که برای شفاف شدن نگاه شرع و قانون در این باره، لازم است همه جوانب و شقوق موضوع، بررسی شود و حکم هر یک، از نگاه فقه، تبیین گردد.

بر این اساس، آزادی انسان را در مرحله پیش از بلوغ و پس از بلوغ و نیز در هر دو بخش، آزادی انسان را در برابر خانواده و جامعه و حکومت اسلامی، مورد بحث و کند و کاو فقهی قرار می‌دهیم و حکم هر یک را از منظر شرع و قانون با تکیه بر منابع اجتهاد، روشن می‌سازیم.

حدود آزادی انسان پیش از بلوغ

می‌دانیم در قاموس شریعت، انسان، پیش از آنکه به حد بلوغ برسد، آزاد و رها است و هیچ‌گونه واجب و حرامی، متوجه او نیست و تا جایی که ضرر و مفسده‌ای برای دیگران یا آثار سوء تربیتی برای خود نداشته باشد آزاد است، هم در مرحله تشریح و هم، به طریق اولی، در مرحله عمل، ولی هرگاه اقدام به عملی کند که برای دیگران زیان آور است یا برای خود او مفسده و آثار سوء اخلاقی و تربیتی به همراه دارد، هم اولیای او موظفند ضمن نظارت بر رفتار او، آزادی او را محدود سازند و هم حاکم شرع موظف است ضمن درخواست جبران زیانها و خسارتهای مالی که بر دیگران وارد ساخته، از سوی اولیائش، در مواردی او را تنبیه بدنی کند.

بنابراین، آزادی انسان، پیش از بلوغ، از سوی دو عامل، محدود می‌شود:

الف) از یک سو، شرع به ولی فرزند، فرمان مراقبت شدید نسبت به مسایل روحی و معنوی فرزند و تعلیم آموزه‌های دینی و جلوگیری از مفسد اخلاقی را می‌دهد، تا آنجا که ضمن اعمال





تمام نازک‌اندیشی‌ها در مورد کیفیت تربیت و برخورد با فرزند که علی (ع) فرمود: «مَنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ صَبِيًّا؛ کسی که کودکی دارد، باید برای تربیت او، کودکانه رفتار کند»، برای تعلیم و تمرین برخی از آموزه‌های دینی و عادی شدن آن، اجازه سخت‌گیری تا حد تنبیه بدنی را به پدر می‌دهد. در خبر معتبر امام باقر و امام صادق (ع) فرمودند:

«ثُمَّ يُتْرَكُ حَتَّى يَتِمَّ لَهُ تِسْعُ سَنِينَ، فَإِذَا تَمَّتْ لَهُ عُلْمُ الْوُضوءِ وَ ضَرْبِ عَلَيْهِ وَأَمْرٌ بِالصَّلَاةِ وَ ضَرْبِ عَلَيْهَا؛^{۳۸}

هنگامی که کودک، نه سال او تمام شد، کیفیت وضو، به او تعلیم می‌شود و بر انجام وضو، در صورت نافرمانی کردن، تنبیه می‌شود و باید در چنین سنی، ولی فرزند، او را به نماز فرمان دهد و در صورت نافرمانی، او را تنبیه بدنی کند.»

و باز، به منظور پیشگیری از آلودگی‌های اخلاقی و جنسی فرزندان، بانگاهی بسیار ظریف و لطیف، ایجاد برخی محدودیتها را در همزیستی با جنس مخالف یا موافق، تجویز، بلکه اولیای فرزندان را مسؤول رعایت آن، می‌شمارد و بدین سان اعمال آزادی تکوینی آنان را، در مرحله تشریح، محدود می‌سازد. رسول خدا (ص) بر اساس صحیحۀ عبدالله میمون فرمود:

«الصَّبِي وَ الصَّبِيَّةُ، وَ الصَّبِيُّ وَ الصَّبِيَّةُ، وَ الصَّبِيَّةُ وَ الصَّبِيَّةُ، يُفَرَّقُ بَيْنَهُمْ فِي الْمَضَاجِعِ لِعَشْرِ سَنِينَ؛^{۳۹}

بستر خواب پسران و دختران که به سن ده سالگی رسیده‌اند، چه پسر با پسر و چه دختر با دختر و چه پسر با دختر، باید از هم جدا شود.»

صحیحۀ مذکور، تکیه‌گاه فتوای فقهای عظام است، چنانکه در عروۀ الوثقی، مسأله چهل و چهار از احکام النکاح، آمده است: «يُفَرَّقُ بَيْنَ الْأَطْفَالِ فِي الْمَضَاجِعِ إِذَا بَلَغُوا عَشْرَ سَنِينَ». فتوای مذکور را، همه محشیان عروه و از آن جمله امام راحل، پذیرفته‌اند.

ب) از سوی دیگر، به حاکم شرع نیز فرمان می‌دهد که در صورت مشاهده برخی از منکرات اجتماعی، او را تعزیر و تنبیه بدنی کند، چنانکه در مورد دزدی فرزند نابالغ، روایات معتبر فراوانی وارد شده، مبنی بر اینکه در مرتبۀ نخست، بخشیده می‌شود و در مرتبۀ بعدی، حاکم شرع، او را طبق صلاحدید خود، تنبیه بدنی خواهد کرد، حتی اگر با نوازش تازیانه از عمل زشت خود دست بردار نبود، می‌تواند پوست سر انگشتان او را بچیند و اگر باز هم مؤثر نیفتاد، در مراتب بعدی، می‌تواند برخورد شدیدتری با او کند.





در صحیحۀ عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) آمده است:

«في الصبي يسرق، قال: «يُعفى عنه مرّةً فإن عاد قُطِعَتْ أُنامله أو حُكَّتِ حَتَّى ترمي، فإن عاد، قُطِعَتْ أصابعه، فإن عاد، قطع أسفل من ذلك.»^{۴۰}

فقهایی عظام، اعم از قدما و متأخران و معاصران، بر تأدیب بدنی صبی سارق، وفاق دارند، گرچه در کیفیت تنبیه حاکم شرع و حدود آن، فی الجمله، اختلاف دارند. امام راحل، در کتاب فتوای خود، چنین نوشته است: «فلو سرق الطفل لم يحدّ و يؤدّب بما يراه الحاكم»^{۴۱}

این امر، نیز نشانه آن است که نابالغان، به لحاظ خودشان، گرچه از آزادی تشریحی برخوردارند و هیچ واجب و حرامی بر آنان نیست، ولی این، به معنای برخوردار بودن آنان از آزادی مطلق و عدم محدودیت، از سوی هیچ شخصیت حقیقی و حقوقی نخواهد بود.

فقیه محقق، صاحب عروه، ضمن عبارت جامعی، محدودیتهایی که بر اولیای اطفال واجب است تا نسبت به فرزندان خود، اعمال کنند، این گونه بازگو می‌کند:

يجب على الولي منع الأطفال عن كُلِّ ما فيه ضررٌ عليهم و على غيرهم من الناس و عن كُلِّ ما عُلمَ من الشرع إرادةٌ عدم وجوده في الخارج، لما فيه من الفساد كالزنى و اللواط و الغيبة، بل و الغناء على الظاهر و كذا عن أكل الأعيان النجسة و شربها ممّا فيه ضررٌ عليهم.

همۀ محشيان عروه، و از آن جمله امام راحل، متن مذکور را به صورت فتوا با احتیاط (نسبت به غنا) پذیرفته‌اند.

جان سخن آنکه، همۀ فقها و دین‌شناسان، بر این نکته وفاق دارند که آن دسته از محرّمات شرعی که از ادله آن، می‌توان چنین استفاده کرد که غرض و هدف شارع این است که ذات عمل، به دست هیچ کس، چه مکلف و چه غیر مکلف، تحقق نیابد، همانند قتل و زنا و لواط و شراب‌خواری، بی‌شک کودکان نسبت به این گونه اعمال، آزاد نخواهند بود و بر همگان بخصوص اولیای آنان، واجب است از بروز آن جلوگیری کنند، ولی آن دسته از محرّماتی که از دلیل آنها، مبعوضیت ذات عمل، استفاده نمی‌شود بلکه تنها منع صدور آنها از مکلفان استفاده می‌گردد، ارتکاب آن، برای غیر بالغان منعی نخواهد داشت و آزاد خواهند بود و دیگران، وظیفه‌ای جهت جلوگیری از ارتکاب آنها نخواهند داشت.



حدود آزادی، پس از بلوغ در نگاه فقه

هنگامی که انسان به حد بلوغ و رشد می‌رسد، آزادی او را شرع در نظام قانونگذاری خود، محدودتر از پیش از بلوغ می‌سازد و او را موجودی مسؤول می‌شناسد و بر عهده او، بایدها و نبایدها می‌نهد و از او حفظ ارتباط با آفریدگار در قالب نماز و روزه و توجه به ضعفای مستمندان و ترسیم چالشهای موجود در جامعه را به صورت ادای زکات و خمس و دفاع و جهاد با دشمن را می‌طلبد و بر او هر عملی فردی یا اجتماعی که حیات معنوی و رشد و تکامل او را تهدید می‌کند، مانند دروغ، غیبت، زنا، تعدی به حقوق دیگران را حرام می‌سازد و در برابر مسؤولیتهایی که بر عهده انسان نهاده، هیچ گونه تقصیر و کوتاهی را در مرحله امتثال نمی‌پذیرد و تخلف از آنها را تجویز نکرده و از قلمرو انتخاب و اختیار انسان، خارج می‌داند. در قرآن آمده است:

«و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم
و من يعصى الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً؛^{۴۲}

هیچ مرد و زن مؤمنی، حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش، به کاری فرمان دهند، برای آنان، در آن، اختیاری باشد و هر کس خدا و رسولش را نافرمانی کند، قطعاً دچار گمراهی آشکاری شده است.»

با این وجود، هرگز، به هیچ شخصیت حقیقی و حقوقی و حتی حاکم شرع، اجازه نمی‌دهد که بر سبیل مطلق، نسبت به تک تک واجبات و محرمات، از نیروی جبر و قهر، تا حد جرح، بهره گیرد و آحاد رعیت را بر امتثال تکالیف و وظایف شرعی خویش وادار سازد.

احکام الهی را از این نگاه، می‌توان دو قسم کرد و حکومت اسلامی، تنها نسبت به بخشی از آن، اختیار توسل به جبر و زور تا مرحله جرح و قتل را دارد:

۱- پاره‌ای از احکام است که حکومت اسلامی در برابر آن وظیفه‌ای جز امر به معروف و نهی از منکر تا مرحله‌ای که به قتل و جراحت نرسد، ندارد و این ویژگی، از آن احکامی است که تنها جنبه فردی الهی، مانند وجوب نماز و روزه، دارد و هیچ گونه مفسده اجتماعی و تعدی به حقوق دیگران و هتک به مقدسات و تظاهر به منکرات و اقدام بر خلاف مصالح نظام، همراه ندارد. اینجا است که بحث، به جای بسیار دقیق و باریکی می‌رسد و بر مخاطبان دین‌تلمذ که سوز دین، به دل دارند، شاید باور و پذیرش این امر کمی مشکل آید که چگونه ممکن است که انسانی که در



نگاه شرع، محدود و در برابر تکالیف الهی خویش، مسؤول است و با تخلف از آن، مستحق عذاب و کیفر ابدی می‌گردد، اما در برابر حکومت الهی، نسبت به تکالیف آزاد باشد به این معنا که شهروندان و همزیستان مذهبی او و حاکم شرع، نتواند او را بر انجام وظایف الهی خویش، ولو بلغ ما بلغ، مجبور سازد، ولی از منظر فقهی، گریزی از تفکیک میان این دو نخواهد بود که انسان مسؤول از یک سو، در نگاه شرع در برابر واجبات و محرمات فردی الهی خود، محدود است و فاقد آزادی، ولی از سوی دیگر، از نظر حدود اختیارات حکومت اسلامی، آزاد خواهد بود و کسی را حق هیچ‌گونه تحمیل بر او نخواهد بود؛ زیرا تحت هیچ عنوان فقهی‌ای، نمی‌توان دلیلی، بر تجویز توسل به جبر و زور تا مرحله جرح و قتل، حتی از باب امر به معروف و نهی از منکر در باره این بخش از تکالیف، یافت، مگر عنوان ثانوی الهی بر آن مترتب شود؛ زیرا اگرچه بسیاری از فقها، مرتبه سوم امر به معروف (توسل به جبر و زور) را برای غیر حاکم شرع نیز حتی در باره این دسته از تکالیف که جنبه فردی الهی دارد، تجویز کرده‌اند، ولی حقیقت این است که گذشته از اینکه در مواردی موجب هرج و مرج می‌شود، دلیلی متقن و نقدناپذیری نمی‌توان بر این مدعا اقامه کرد و وجوهی که بر آن اقامه شده، جای نقد و سخن دارد که بی‌شک از حوصله این نوشته به دور است و بحث مستقلی را می‌طلبد.

البته استفاده از مرتبه سوم امر به معروف (در حد جرح و قتل) برای حاکم شرع در مورد آن دسته از تکالیفی که جنبه اجتماعی دارد، مانند تعدی به حقوق دیگران یا اعمالی که موجب إشاعة فحشا یا اخلال به نظام یا توهین به مقدسات و مانند آنها است، امری مسلم خواهد بود که در بخش بعدی از آن بحث خواهیم کرد.

فرا تر آنکه در باره این سنخ احکام که حیث فردی - الهی دارد، نه تنها جبر و تحمیل در اختیار شهروندان و همزیستان مذهبی، و در مراحل حتی حکومت اسلامی نیست، بلکه آنان حق هر گونه تجسس و کنجکاوای از زندگی خصوصی افراد رعیت و شهروندان، به منظور استعلام رعایت و عدم رعایت آنان نسبت به احکام یاد شده را نیز نخواهند داشت؛ زیرا به حکم آیه شریف «و لا تجسسوا»^{۴۳} و روایات فراوان، به سبیل مطلق، هر گونه تجسس، حرام شده است. تجسس، همان جست و جو به منظور لغزش یابی است.

در قانون اساسی نیز آمده است:

«بازرسی و نرساندن نامه‌ها و ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی و افشای مخابرات





تلگرافی و تلکس، سانسور و عدم مخابره و نرساندن آنها و استراق سمع و هر گونه تجسس، ممنوع است، مگر به حکم قانون.»^{۴۴}

امام راحل نیز در بیانیه خود خطاب به ستاد پیگیری تخلفات قضایی و اداری، می نویسد: «تجسس از احوال اشخاص در غیر مفسدین و گروههای خرابکار، مطلقاً ممنوع است و سؤال از افراد به اینکه چند معصیت نمودی - چنانچه بنا به بعضی گزارشات، این نحوه سؤالات می شود - مخالف اسلام و تجسس کننده، معصیت کار است. باید در گزینش افراد، این نحوه امور خلاف اخلاق اسلامی و خلاف شرع مطهر، ممنوع شود.»^{۴۵}

تنها مرجعی که از آحاد امت و شهروندان بعید نیست بتوان گفت شرعاً، مجاز است از جبر و زور جهت تعهد عملی و پایبندی به واجبات و محرمات الهی بهره گیرد، آحاد خانواده‌ها بویژه اولیای آنان است، آن هم تنها در حوزه افراد تحت پوشش کانون خانواده خویش. مستند و تکیه گاه فقهی این مطلب، دو امر است:

الف) آیه شریف «یا ایها الذین آمنوا قوا انفسکم و اهلیکم ناراً و قودها الناس و الحجارة»^{۴۶}

ای کسانی که ایمان آورده اید، خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن، مردم و سنگها است، حفظ کنید.»

پیدا است وقایه اهل (حفظ خویشان) از عذاب الهی، تنها به تذکر زبانی میسر نمی گردد، بلکه ناگزیر از رعایت تکالیف الهی در صحنه عمل است. پدری که فرزند یا برادر خود را غوطه ور در معاصی می بیند، هرگاه به صرف تذکر و نهی از منکر لسانی، بسنده کند، هرگز در باره او فرمان «حفظ از عذاب الهی» را رعایت نکرده است، بلکه ناگزیر است برای تحقق امتثال این فرمان، او را عملاً از منکرات باز دارد. بر این اساس، در مواردی که حفظ خانواده از معاصی، مبتنی بر استفاده از جبر و تحمیل باشد، جایز خواهد شد، زیرا پیام آیه شریف، وجوب وقایه الأهل - برگرفته از ظهور قوا أنفسکم و اهلیکم - است. بنابراین، هرچه مصداق وقایه الأهل و حفظ او از عذاب الهی است، واجب خواهد شد، و بی شک، در پاره‌ای موارد، عنوان وقایه الأهل، بر جلوگیری جبرگونه عملی از ارتکاب محرمات، منطبق است.

ب) صحیحه عبدالله بن سنان که از امام صادق (ع) روایت می کند:



«جاء رجل إلى رسول الله (ص)، فقال: «إِنَّ أُمِّي لَا تَدْفَعُ يَدَ لِمَسَّ». فقال: «فَاخْبِسْهَا!». قال: «قَدْ فَعَلْتُ». قال: «فَاثْنَعْ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا». قال: «قَدْ فَعَلْتُ». قال: «قَيْدُهَا فَإِنَّكَ لَا تَبْرُهَا بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ أَنْ تَمْنَعَهَا مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عِزَّ وَجَلَّ»؛^{۴۷}

مردی، خدمت رسول خدا (ص) آمد و عرضه داشت: «من، مادری دارم هرزه و ناپاک که دست رد بر سینه کسی نمی زند.» حضرت فرمود: «او را حبس کن.» او، در جواب گفت: «او را حبس کردم [ولی اثر نبخشیده است]». رسول خدا (ص) فرمود: «هر کسی را که به سراغ او می آید، جلوگیری کن.» او در پاسخ گفت: «جلوگیری کردم [و باز بی فایده بود]». فرمود: «پس او را ببند که در حق او، هیچ خدمتی بهتر از این نیست که او را از حرامهای خداوند بازداری.»

در ذیل صحیحۀ مذکور، جمله «قَيْدُهَا فَإِنَّكَ لَا تَبْرُهَا بِشَيْءٍ أَفْضَلَ...» تعلیلی است بر این حکم که به سبیل قاعده کلی، حَقِّ استفاده از جبر و تحمیل را در مورد خویشان نزدیک، مانند مادر، برای جلوگیری از ارتکاب معاصی، تجویز می کند و به سخن دیگر، یک نحوه ولایتی برای انسان نسبت به آنان جعل می کند.

۲) دسته دیگر، احکامی است که شارع حکیم، همچنان که در مرحله تشریح، استفاده از آزادی تکوینی انسان را ممنوع کرده، در مرحله عمل نیز، حکومت اسلامی را ناظر اجرای آن قرار داده و به منظور اجرای دقیق آن، استفاده از جبر و تحمیل و برخورد جدی با متخلفان را، تجویز، بلکه واجب شمرده است و در برخی موارد، حد یا تعزیر و تنبیه بدنی و مالی و در مواردی قتل، برای آن در نظر گرفته است و بدین سان، آزادی انسان را محدود ساخته است.

در نگاه کلی، می توان آزادی انسان را از منظر فقهی، در مواردی که یکی از این عناوین کلی بر آن منطبق است، ممنوع شمرد:

الف) تعدی به مال و جان و ناموس و عِزِّ دیگران؛

ب) تعدی به حقوق دیگران؛

ج) ایجاد مزاحمت برای دیگران؛

د) تظاهر به منکرات؛

ه) تخلف از مقررات حکومتی و عدم رعایت مصالح نظام؛

و) اهانت به مقدسات.





در اینجا صبغة فقهی هر یک از آنها را مورد بررسی قرار داده و با تکیه بر مبانی اجتهادی، دلایل آن را از نگاه فقهی روشن می‌سازیم.

الف) تعدی به مال و جان و ناموس و عِرْض دیگران

فرمانی که در کتاب و سنت مبنی بر اجرای قصاص و حدود و تعزیرات در این موارد وارد شده گواه محکمی است بر محدودیت آزادی قانونی انسان.

در مورد تعدی به جان دیگران فرموده است:

«و لکم فی القصاص حیاة یا أولى الألیاب؛^{۴۸}»

برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد.

«و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیه سلطاناً؛^{۴۹}»

کسی که از روی ظلم و تعدی، کشته شود، تحقیقاً، ما برای ولی او، سلطه (حق قصاص) قرار دادیم.»

و در مورد تعدی به اموال دیگران فرموده است:

«السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما؛^{۵۰}»

دست مرد و زن دزد را قطع کنید.»

در مواردی که یکی از شرایط قطع ید، وجود نداشته باشد، به اتفاق فقها، حاکم شرع، می‌تواند سارق را تعزیر کند. و اما تعدی و اهانت به عِرْض دیگران، یا موجب استحقاق حد می‌شود و یا تعزیر. هرگاه اهانت به مسلمان، به شکل قذف (نسبت زنا یا لواط) باشد، در مورد آن، حد قذف (هشتاد تازیانه) تشریح شده است:

«و الذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدةً و لا

تقبلوا لهم شهادةً أبداً و أولئک هم الفاسقون؛^{۵۱}»

کسانی که زنان پاک‌دامن را نسبت زنا می‌دهند، سپس چهار شاهد بر مدعای خود، نمی‌آورند، آنان را هشتاد تازیانه بزنید و شاهدشان را هیچ‌گاه نپذیرید که آنان فاسقند.»

با توجه به این آیه شریف و روایات معتبری که در باب دو و سه از ابواب حد القذف کتاب وسائل الشیعه^{۵۲} وارد شده، حکم مزبور، مورد وفاق همه فقها است.



اگر اهانت به مسلمان، به شکل دیگری (غیر قذف) باشد، موجب استحقاق تعزیر است، چنانکه محقق حلی، رضوان الله علیه، در شرایع فرموده است:

«کل تعریض بما یکرهه المواجه و لم یوضع للقذف لَعْنَةً و لا عرفاً، یتبث به التعزیر، لا الحد.»^{۵۳}

فقیه جواهری، بر این مطلب، ادعای اجماع کرده و فرموده است: «بلا خلاف أجده فيه بیننا.»^{۵۴}

بی شک، اتفاق فقها، برگرفته از روایات معتبری است که در این باب وارد شده است. صاحب وسائل، بابی را تحت نام «باب أَنْ مَنْ سَبَّ و عرض و لم یصرح بالقذف، فلا حدّ علیه و علیه التعزیر»^{۵۵} به آن اختصاص داده است که به ذکر نمونه‌ای از آنها بسنده می‌شود. عبدالرحمان بن اَبی عبدالله، - که خود از روایان مؤثق است - به سند صحیح نقل می‌کند:

«سألْتُ أبا عبدالله (ع) عن رجلٍ سَبَّ رجلاً بغير قذف یعرض به هل یجلد؟». قال: «علیه تعزیر»؛^{۵۶}

از امام صادق (ع) در باره مردی که شخصی را فحش داده، ولی نه به صورت قذف (نسبت به زنا یا لواط) پرسید که آیا شلاق زده می‌شود (حدّ قذف بر او جاری می‌گردد؟). حضرت فرمود: «استحقاق تعزیر دارد.»

نتیجه اینکه از نگاه فقهی، یکی از حدود و مرزهای آزادی انسان، در همزیستی با دیگران، این است که هرگونه حرکتی، چه در قالب سخن و چه در شکل نوشتار، که موجب تعدی به جان یا مال یا ناموس یا عرض و حیثیت دیگران است، ممنوع خواهد بود و حاکم شرع، با آن برخورد جدی به صورت اجرای حد یا تعزیر خواهد داشت.

ب) تعدی به حقوق دیگران

عنوان دیگری که از نگاه فقهی، آزادی انسان را محدود می‌سازد، عنوان تعدی به حقوق دیگران است. در سراسر ابواب معاملات، از حقّ قبض و اقباض در بیع و اجاره و مانند آن و حقّ اِعمالِ خِیارات تا حقّ مطالبه منافع مستوفات و ضمان تالف و حق نفقه و حق حضانت و ... که به اتفاق همه فقها، در هر موردی که شخصی بخواهد حق معاملی طرف خود را زیر پاگذارد، حاکم شرع، موظف است او را بر عمل به تعهدات و وظایف شرعی خویش، اجبار کند و حق طرف



حد و مرز آزادی انسان در برابر حقوق حیوانات

در بینش علوی، نه تنها انسان در برابر حقوق شهروندان و همزیستان خود، آزاد نیست، بلکه در برابر حقوق حیوانات - که از نگاه فقهی، واجب شمرده شده - نیز آزادی او محدود است. از این رو، به اتفاق فقها، انسانی که به آب و علف حیوان ملکی خود، به هیچ شکلی نمی‌رسد، حاکم شرع، او را اجبار می‌کند بر اینکه یا آن را بفروشد و یا ذبح کند و یا به آب و علف آن رسیدگی کند. مرحوم محقق حلی در شرایع می‌نویسد:

«وَأَمَّا نَفَقَةُ الْبِهَائِمِ الْمَمْلُوكَةِ، فَوَاجِبَةٌ سِوَاءَ كَانَتْ مَأْكُولَةً أَوْ لَمْ تَكُنْ. وَالْوَاجِبُ الْقِيَامُ بِمَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ. فَإِنْ اجْتَرَتْ بِالرَّعَى وَالْإِعْلَافِ، فَإِنْ امْتَنَعَ، أُجْبِرَهُ الْحَاكِمُ عَلَى بَيْعِهَا أَوْ ذَبْحِهَا إِنْ كَانَتْ تَقْصِدُ بِالذَّبْحِ أَوْ الْإِنْفَاقِ.»^{۵۷}

صاحب جواهر، در پی نقل عبارت بالا، می‌گوید:

«فَإِنْ تَعَدَّرَ اجْبَارَهُ، نَابَ الْحَاكِمُ عَنْهُ فِي ذَلِكَ عَلَى مَا يَرَاهُ»^{۵۸}

اگر حاکم شرع، نتوانست، مالک حیوان را بر یکی از امور مذکور، اجبار کند، خودش، به نیابت از او بر وفق صلاحدید خویش باید اقدام کند.

امام راحل نیز در این باره می‌فرماید:

«لَوْ امْتَنَعَ الْمَالِكُ مِنَ الْإِنْفَاقِ عَلَى الْبَهِيمَةِ وَ لَوْ بَتَخْلِيَتِهَا لِلرَّعَى الْكَافِي لَهَا، أُجْبِرَ عَلَى بَيْعِهَا أَوْ الْإِنْفَاقِ عَلَيْهَا أَوْ ذَبْحِهَا، إِنْ كَانَتْ مِمَّا يَقْصِدُ اللَّحْمَ بِذَبْحِهَا.»^{۵۹}

مرحوم آیت‌الله سیداحمد خوانساری نیز اصل وجوب نفقه حیوان بر مالک را پذیرفته و بر آن ادعای عدم خلاف کرده، و فرموده است:

«وَأَمَّا الْبِهَائِمِ الْمَمْلُوكَةِ فَتَنْفَقُهَا وَاجِبَةٌ بِلَا خِلَافٍ ظَاهِرًا سِوَاءَ كَانَتْ مَأْكُولَةً أَوْ لَمْ تَكُنْ وَ سِوَاءَ انْتَفَعَتْ بِهَا أَوْ لَا.»^{۶۰}

مستند وجوب نفقه حیوان بر مالک، روایات متعددی است که صاحب وسائل در باب نه از ابواب أحكام الدواب، تحت نام «باب حقوق الدابة المندوبة والواجبة»^{۶۱} ذکر کرده است.

اما اینکه حاکم شرع می‌تواند مالک حیوان را بر یکی از این امور (یا آب و علف حیوان را تهیه کند یا آن را بفروشد یا آن را ذبح کند) مجبور کند، گرچه با این خصوصیات در هیچ روایتی



وارد نشده، ولی از باب اینکه حاکم شرع، حق دارد هر کس را که از وظایف واجب خود، تخلف می‌کند، بر انجام دادن آن، اجبار کند، می‌توان صبغه فقهی این مسأله را نیز تمام کرد و اگر این مبنا، پذیرفته نشود، وجه دیگری نمی‌توان بر این حکم، کند و کاو کرد.

ج) ایجاد مزاحمت برای دیگران

در نظام اسلامی، از نگاه فقهی، به هیچ کس اجازه استفاده از آزادی جهت ایجاد مزاحمت برای دیگران (چه مسلمان و چه کفار ذمی) داده نشده است، حتی مالکی که از طریق تصرف در مال خویش، برای دیگران ایجاد مزاحمت می‌کند، از نگاه فقهی، حق چنین کاری را ندارد و حاکم شرع، موظف است با اِعمال چنین آزادی‌ای برخورد جدی کند و بدینسان، آزادی او را محدود سازد. فلسفه ضرورت اصل وجود حکومت بویژه لزوم اداره آن به دست فقیه جامع الشرایط، خود، دلیل روشنی است بر اینکه حاکم شرع، موظف است این گونه آزادی‌ها را از جامعه زدوده و برای برقراری کامل امنیت و آسایش شهروندان، برخورد جدی با آنان داشته باشد.

علاوه بر این، حدیث معتبر نبوی (ص) «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»^{۶۲} شاهد محکمی است بر نفی آزادی انسان در اموری که برای دیگران ایجاد مزاحمت می‌کند.

عجیب اینکه برخی از بزرگان ما، سلمه الله تعالی، روایت مذکور را به عنوان دلیل بر آزادی مشروع می‌آورد، با اینکه تناسب آن با تحدید آزادی، با نظر به متن و مورد صدورش، بیشتر است تا تشریح آزادی، گرچه می‌توان به تقریبی، از روایت مذکور، آزادی انسان را در محیط منزل خویش نیز استفاده کرد که البته، این مرتبه از آزادی، چندان ابهامی ندارد و مورد جدال موافق و مخالف در باب آزادی پژوهی نیست.

به نظر می‌رسد که لازم است برای شفاف تر شدن بحث، ابتدا، با متن دقیق و شأن صدور این روایت آشنا شویم. مرحوم صدوق، روایت را به سند معتبر از ابن بکر و او از زراره، چنین نقل می‌کند:

«عن أبي جعفر (ع)، قال: إنَّ سمرَةَ بن جندب كان له عذق في حائط رجلٍ من الأنصار و كان منزلُ الأنصاري فيه الطريقُ إلى الحائط، فكان يأتيه فيدخل عليه و لا يستأذن. فقال: إنَّك تجيء و تدخل و نحن في حالٍ نكرهُ أنْ ترانا عليه. فإذا جئت فاستأذن، حتى نتحرَّز، ثم نأذن لك و تدخل: قال: «لا أفعَل؛ هو مالي أدخل عليه و لا استأذن.»



فأتى الأنصاري رسول الله (ص) فشكا إليه و أخبره. فبعث إلى سمرة. فجاء فقال:
«استأذن عليه!». فأبى وقال له مثل ما قال للأنصاري.

فعرض عليه رسول الله (ص) أن يشتري منه بالثمن، فأبى عليه. وجعل يزيد، فأبى أن
يبيع. فلما رأى رسول الله (ص) قال له: «لك عذق في الجنة.» فأبى أن يقبل ذلك. فأمر
رسول الله (ص) الأنصاري أن يقطع النخلة فيلقبها إليه وقال: «لا ضرر ولا ضرار.»^{۶۳}
امام باقر (ع) فرمود: سمرة بن جندب، درخت خرمايي، در باغ يکي از انصار داشت که
راه آن، از منزل انصاری می‌گذشت. سمرة، هرگاه به سراغ درخت خود می‌رفت،
سرزده و بدون اجازه وارد منزل انصاری می‌شد. مرد انصاری (از روی اعتراض) به
او گفت: «تو، بی‌اجازه و سرزده، وارد منزل ما می‌شوی و ما، در حالتی هستیم که
هرگز دوست نداریم ما را در آن حالت ببینی. از این پس، با اجازه وارد شو تا ما خود
را (از آنچه ناخوشایند است) حفظ کنیم و سپس اجازه ورود به منزل دهیم.» سمرة
گفت: «من، اجازه نخواهم گرفت؛ [زیرا]، نخل، مال من است و به آن سر می‌زنم و
اجازه هم از شما نخواهم گرفت.»

مرد انصاری، به خدمت رسول خدا (ص) شکایت کرد. حضرت (ص) کسی را دنبال
سمرة فرستاد. او آمد. حضرت به او فرمود: «از این پس، با اجازه وارد شو!» سمرة،
نپذیرفت و آنچه را به مرد انصاری، گفته بود (باکمال گستاخی) به رسول خدا (ص)
عرض کرد. حضرت پیشنهاد فرمود درخت خود را با قیمت مناسبی به او بفروشد،
باز امتناع کرد. هر چه پیامبر (ص) به قیمت آن می‌افزود، سمرة باز امتناع می‌کرد.
رسول خدا (ص) با دیدن این گونه سماجت از او، فرمود: «[در برابر این نخل] نخلی
در بهشت از آن تو است.» او، باز امتناع ورزید. رسول خدا (ص) پس از احراز اینکه
او حاضر نیست به هیچ وجه دست از مزاحمت خود برای مرد انصاری بردارد، به
انصاری دستور فرمود که درخت او را بکند و پیش او اندازد. سپس فرمود: «(در
اسلام) حکم ضرری نیست و کسی را حق ضرر رساندن به دیگران، نخواهد بود.»

ملاحظه می‌کنید که شأن صدور «لا ضرر و لا ضرار»، انسان گستاخی (سمرة بن جندب) است
که از آزادی خود سوء استفاده می‌کند و با دستاویز کردن شعار «احترام مالکیت» بی‌خبر و
سرزده، وارد منزل مسلمانی می‌شود و بدین سان موجب اذیت و مزاحمت برای او و خانواده‌اش



می‌گردد. رسول خدا(ص) با جمله بسیار بلند و ارزشمند «لا ضرر و لا ضرار»، عملاً، به عنوان حاکم مسلمانان، فرمان می‌دهد که آن درخت را ریشه کن ساخته و با کندن درخت، زمینه مزاحمت و ایدای او را برای همیشه، نابود می‌کند.

بنابراین، خاستگاه اصلی روایت مذکور، نفی مشروعیت آزادی مزاحمت آمیز سمرة بن جندب است، گرچه از نگاه دیگر، می‌توان از روایت مذکور، احترام آزادی مرد انصاری و خانواده‌اش را در محیط منزل - که حرکت گستاخانه سمرة، آن را تهدید می‌کرد - نیز استفاده کرد، ولی پیدا است که ضرورت این نوع آزادی، مورد وفاق همه آزادی‌پژوهان است و چندان واضح و آشکار است که نیازی به استدلال و ارائه برهان نخواهد داشت.

د) تظاهر به منکرات

مورد دیگری که آزادی انسان، شرعاً، محدود می‌شود، تظاهر به منکرات در محیط جامعه است؛ زیرا، شارع، علاوه بر اینکه در مرحله تشریح، ارتکاب منکرات را تحریم کرده، در موقف عمل نیز تظاهر به آن را ممنوع شمرده است، بلکه حاکم شرع را نیز به شکل‌های مختلفی، موظف به برخورد جدی در برابر آن کرده و بدین سان، آزادی انسان را محدود، می‌سازد. با تتبع و بررسی فراگیر، از این نگاه، چنین به دست می‌آید که تظاهر به منکرات، سه دسته است:

- ۱- تظاهر به برخی از منکرات، موجب استحقاق حد می‌گردد؛
 - ۲- در مورد پاره‌ای از آنها، مستقلاً و به عنوان خاص در نصوص و روایات، تعزیر وارد شده است؛
 - ۳- در باره دسته‌ای از آنها هم، مستقلاً، استحقاق تعزیر در روایات وارد نشده، ولی مندرج در ضابطه‌ای کلی است که مورد وفاق همه فقها است.
- ضابطه کلی، این است که حاکم شرع، می‌تواند در باره هرگناه کبیره‌ای، در صورت صلاحدید، تعزیر کند.
- اما دسته یکم، یکی از مصادیق آن، شراب‌خواری است که به اتفاق فقها، بر اساس نصوص متواتر^{۶۴}، حد آن، هشتاد تازیانه است.

مصدق دیگر، زنا غیر محصن است که حد آن، به صراحت قرآن کریم - الزانیة و الزانی



فاجلدواكل واحد منهما مائة جلدة^{۶۵} - صد تازیانه است، علاوه بر این حاکم شرع، می تواند زانی را نفی بلد (تبعید) کند. در وسایل الشیعه (ج ۸، ص ۳۹۳) بابی را تحت عنوان «باب حد نفی الزانی» اختصاص داده است.

و نیز زناى محصنه، که حد آن به اتفاق فقها، بر اساس نصوص مستفیض یا متواتر^{۶۶}، رجم است، مورد دیگر، مساحقه (هم جنس بازی زنان) که به اتفاق فقها، بر اساس روایات معتبره، موجب حدّ (صد تازیانه) می شود.^{۶۷}

اما دسته دوم، که در مورد آن، مستقلاً به عنوان خاصی، فرمان اجرای تعزیر به حاکم شرع می دهد، یکی از مصادیق آن، کسی است که از روی علم و عمد، بی آنکه معذور باشد، در ماه رمضان، تظاهر به روزه خواری کند. به اتفاق فقها، چنین شخصی، آزاد نیست و استحقاق تعزیر دارد، بلکه اگر چندین بار نسبت به فریضة الهی روزه، حرمت شکنی کند و دو بار (به نظر مشهور) یا سه بار (به نظر غیر مشهور) تعزیر شده باشد، در مرتبه سوم یا چهارم، مستحق قتل خواهد شد. محقق حلی، رضوان الله علیه، در این باره می نویسد: «مَنْ أَفْطَرَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ عَالِماً عَامِداً، عَزَّرَ مَرَّةً، فَإِنْ عَادَ كَذَلِكَ، عَزَّرَ ثَانِيًا، فَإِنْ عَادَ قَتَلَ.»^{۶۸}

فقیه جواهری^{۶۹} نیز در شرح متن مذکور، ضمن قبول فتوای محقق، آن را با کمال قوت، مبرهن ساخته است.

صاحب عروه نیز فتوای مذکور را پذیرفته و می نویسد: «مَنْ أَفْطَرَ فِيهِ، مُسْتَحِلًّا عَالِماً عَامِداً، يَعْزَّرُ بِخَمْسَةِ وَعَشْرِينَ سَوْطًا، فَإِنْ عَادَ عَزَّرَ ثَانِيًا، فَإِنْ عَادَ قَتَلَ عَلَى الْأَقْوَى وَإِنْ كَانَ الْأَحْوَطُ قَتَلَهُ فِي الْأَرْبَعَةِ.»^{۷۰}

همه فقهای که بر عروه حاشیه دارند، فتوای یاد شده را تلقی به قبول کرده اند. تکیه گاه فقهی حاکم مذکور، روایات اهل بیت عصمت و طهارت (ع) است که به ذکر برخی از آنها بسنده می شود. در صحیحۀ برید عجللی آمده است:

«سئل أبو جعفر (ع) عن رجل شهد عليه شهود أنه أفطر شهر رمضان ثلاثة أيام. قال: «يُسْتَلُّ هَلْ عَلَيْكَ فِي إِفْطَارِكَ شَهْرَ رَمَضَانَ إِثْمٌ؟ فَإِنْ قَالَ لَا، فَإِنَّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَهُ، وَإِنْ قَالَ نَعَمْ، فَإِنَّ عَلَى الْإِمَامِ أَنْ يَنْهَكَ ضَرْبًا.»^{۷۱}

از امام باقر (ع) در باره حکم مردی سؤال شد که جمعی، شهادت داده بودند که سه روز از روزه ماه رمضان را خورده است. فرمود: از او باید سؤال کرد آیا روزه خواری گناه



است؟ اگر گفت نه، (معلوم می شود او منکر ضروری دین شده و اصل روزه را واجب نمی داند) بر امام است که او را بکشد و اگر گفت بلی، بر امام است که او را با تازیانه تنبیه کند..»

و در موثقه سماعه آمده است:

«سألتُهُ عن رجلٍ أخذ في شهر رمضان وقد أفطر ثلاثَ مَرَّاتٍ و قد رفع إلى الامام، ثلاثَ مَرَّاتٍ. قال (ع): «يقتل في الثالثة؛^{۷۲}»

از امام (ع) حکم مردی را پرسیدم که در ماه رمضان، دستگیر شده در حالی که سه مرتبه روزه خواری کرده و هر سه بار به نزد حاکم شرع، برده شده (و بر او تعزیر اجرا شده). فرمود: در مرتبه سوم باید (بر اثر حرمت شکنی حکم الهی و لجاجت) کشته شود.»

البته نگارنده، فعلاً در صدد قضاوت نهایی در اینکه آیا اکنون، با نظر به شرایط ویژه اجتماعی جهان، موقعیت مناسبی برای اجرای چنین حکمی هست یا نه؟ نیست و هدف، تنها روشن ساختن ممنوعیت و حد و مرز برخی از آزادیها از نگاه فقهی است که متأسفانه در جامعه فعلی ما، قبول آن بر بسیاری از عوام، بل خواص، مشکل می نماید.

یکی دیگر از منکراتی که باز مانند موارد مذکور، در خصوص آن اجرای تعزیر وارد شده، موضوع رابطه نامشروع زن و مرد نامحرم است. گرچه هرگونه تجسسی در این باره حرام است، ولی هرگاه بدون تجسس، به اثبات رسید که زن و مرد نامحرمی، در جایی خلوت کرده اند، حاکم شرع آن دو را تعزیر خواهد کرد. در موثقه ابی بصیر از امام صادق (ع) آمده است:

«إذا وجد الرجلُ مع امرأةٍ في بيتٍ ليلاً و ليس بينهما رحم، جلدًا؛^{۷۳}»

یعنی هرگاه مرد و زنی، شب هنگام، به اتفاق هم در منزلی یافته شوند و در میان آن دو، محرمیتی نباشد، تعزیر می شوند.»

موارد دیگری که در خصوص هر یک، به عنوان خاصی، روایات معتبر مبنی بر اینکه حاکم شرع باید اجرای تعزیر کند، وارد شده که اکثر آنها، مورد وفاق فقها است. به منظور پرهیز از گسترش دامنه بحث، تنها به ذکر عناوین آنها با ذکر مأخذ بسنده می شود.

۱- بوسیدن کودک از روی شهوت؛^{۷۴}

۲- شهادت دروغ دادن؛^{۷۵}





۳- طلاق دادن به غیر سنت؛^{۷۶}

۴- ایدای مسلمانان؛^{۷۷}

۵- خوابیدن دو مرد در بستر واحد؛^{۷۸}

۶- خوابیدن دو زن با حال برهنه در بستر واحد؛^{۷۹}

۷- دزدی غیر بالغ؛^{۸۰}

۸- متهم کردن دیگران؛^{۸۱}

۹- آمیزش کردن با همسر روزه‌دار؛^{۸۲}

۱۰- زدودن بکارت اجنبیه به غیر آمیزش؛^{۸۳}

۱۱- کشتن حیوان از روی عبث؛^{۸۴}

۱۲- آمیزش با حیوان؛^{۸۵}

۱۳- استمناء کردن؛^{۸۶}

۱۴- قذف صبی (نسبت دادن نابالغی، مسلمانی را به زنا یا لواط)؛^{۸۷}

۱۵- اعتراف به کمتر از چهار بار به اعمال ضد اخلاقی.^{۸۸}

و اما دسته سوم، منکراتی است که در مورد آنها مستقلاً در نصوص و روایات، به عنوان خاص، تعزیر وارد نشده، ولی به صورت کلی، تحت عنوان «تخلف از واجب و ارتکاب حرام» برای حاکم شرع، اجرای تعزیر تجویز، بلکه در مواردی، واجب شمرده شده است. یکی از مصادیق بارز این دسته، تظاهر به بی‌حجابی است که متأسفانه برخی از هوسرانان و ناباوران حرام و حرام الهی، آرزوی آزادی مطلق در این باره به دل دارند، و دینداران و معادباوران، همواره نگران آثار شوم و ره‌آوردهای دین‌زدای آن هستند. اصل ثبوت اجرای تعزیر برای حاکم شرع، در برابر تظاهر به این گونه منکرات، از منظر فقها، امری مسلم و از نظر ادله، بسیار شفاف و روشن است.

محقق حلی در این باره می‌نویسد:

«كُلُّ مَنْ فَعَلَ مُحَرَّمًا أَوْ تَرَكَ وَاجِبًا، فَلْأَمَامَ تَعْزِيرُهُ بِمَا لَا يَبْلُغُ الْحَدَّ. وَ تَقْدِيرُهُ إِلَى

الْإِمَامِ؛^{۸۹}

هر کس، حرامی را مرتکب شود یا واجبی را ترک کند، حاکم شرع، می‌تواند او را به کمتر از حد، تعزیر کند. تعیین مقدار آن، به صلاحدید او است.»



فقیه جواهری، حکم مذکور را مورد وفاق فقها و روشن و بی‌اشکال از نظر نص و فتوا دانسته و فرموده است:

«لا خلاف ولا اشکال نصاً و فتوی»^{۹۰}.

امام راحل نیز در این باره می‌فرماید:

«مَنْ تَرَكَ وَاجِباً أَوْ ارْتَكَبَ حَرَاماً فَلَأَمَامَ (ع) وَ نَائِبِهِ تَعْزِيرُهُ، بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْكِبَائِرِ. وَ التَّعْزِيرُ دُونَ الْحَدِّ. وَ حُدُّهُ بِنَظَرِ الْحَاكِمِ.»^{۹۱}

و اما مستند فقهی مسأله، وجوهی است:

۱- اگر مرتبه سوم امر به معروف و نهی از منکر (دخالت عملی و توسل به جبر) را تجویز کنیم، چنانکه اکثر اصحاب و از آن جمله، امام راحل، بر آن است، می‌توان به استناد ادله آن، اجرای تعزیر را برای حاکم شرع، در صورت صلاحدید، تجویز کرد.

و اگر این مبنا پذیرفته نشد، به استناد اینکه دلایل آن، جای نقد و سخن دارد و قاصر از اثبات این مدعا است، می‌توان به دلیل ذیل تمسک جوییم.

۲- فقیه جواهری، در این باره، به روایاتی استدلال می‌کند که می‌گوید، هر چیزی حدّ دارد و هر کس از حدّ آن تجاوز کند، حد و عقوبت خواهد داشت. مانند صحیحۀ داود بن فرقده که از امام صادق (ع) نقل می‌کند که رسول خدا (ص) فرمود:

«إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حُدًّا وَ جَعَلَ لِمَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حُدًّا»^{۹۲}

ولی استدلال به این گونه اخبار، مبتنی است بر اینکه واژه «حدّ» در ذیل روایت، به معنای تعزیر فعلی باشد.

ممکن است گفته شود، حدّ به معنای «مرز» است چنانکه حدّ اول و دوم، قطعاً به معنای تعزیر نیست، بلکه در هر عملی، به ویژه با نظریۀ عموم «جعل لكل شیء»، به معنای مناسب با آن است. مثلاً، حدّ در قتل عمدی، قصاص است و در قتل خطایی، دیه است و در مورد تعدّی به اموال دیگران، حد و مرز وجود دارد و حدّ آن، وجوب ردّ مال غصبی و در صورت اتلاف، ضمان به مثل یا قیمت است. و بدین معنا است حدّ در جمله دوم، یعنی «وَلِمَنْ تَعَدَّى الْحَدَّ».

۳- دلیل دیگری که فقیه جواهری، در این باره بدان تمسک جسته، نصوص و روایات فراوانی است که در موارد مختلفی که در بخش پیش، به تفصیل مطرح شد، وارد شده و اجرای تعزیر را در آنها، برای حاکم شرع، تجویز کرده است. از استقرای این نصوص، می‌توان اطمینان





یافت که خصوصیتی در موارد منصوص نخواهد بود، بلکه هر معصیت کبیره‌ای از این حکم، برخوردار خواهد بود:

«مضافاً إلى إمكان استفادته أيضاً من استقراء التصوص.»^{۹۳}

هرگاه فقیه، از این استقراء، اطمینان به عمومیت حکم یافت، بی‌شک بر حجت دست یازیده است و گرنه باید کند و کاو دیگری برای وصول به حجت شرعی کند.

۴- با عدم قبول وجوه سابق، به نظر نگارنده می‌توان به این وجه تمسک کرد که یکی از وظایف حکومت اسلامی، این است که فضای حاکم بر جامعه را فضایی آکنده از معنویات و سایه‌انداز اسلام و پیراسته از تمام آلودگیها و آراسته به احکام الهی قرار دهد، تا آنجا که حتی برای آسیب ندیدن این هدف، در معاهده‌ای که با کفار ذمی برقرار می‌شود، یکی از شرایط قطعی ذمه - که به هیچ وجه قابل چشم‌پوشی نیست - این است که کفار باید در عمل، ملتزم شوند که در جامعه مسلمانان، به هیچ یک از اموری که در نگاه اسلام، منکر و معصیت است تظاهر نمایند. این امر، چندان محکم و استوار است که حتی نقض آن، موجب نقض و فرو ریختن عقد ذمه می‌گردد، هر چند در ضمن آن، شرط نشده باشد.

از این رو، گرچه ممکن است که کفار، شراب و زنا و گوشت خوک و بی‌حجایی و قماربازی و مانند آنها را از نگاه مذهب خود حلال شمرند، ولی هرگز در جامعه مسلمانان، مجاز به حرمت‌شکنی و تظاهر به این گونه معاصی، نخواهند بود.

این مطلب، مورد وفاق فقهای شیعه، از قدما تا متأخران و معاصران است، چنانکه مرحوم محقق حلی می‌نویسد:

الرابع، أن لا يتظاهروا بالمناکير كشرب الخمر و الزنى و أكل لحم الخنزير و نكاح المحرمات و لو تظاهروا بذلك نقض العهد.^{۹۴}

فقیه جواهری نیز بر این مطلب از سرائر ابن ادریس نقل اجماع کرده است.^{۹۵}

امام راحل نیز سومین شرط عقد ذمه را چنین تبیین می‌کند:

«الثالث، أن لا يتظاهروا بالمنكرات عندنا كشرب الخمر و الزنى و أكل لحم الخنزير و

نكاح المحرمات.»^{۹۶}

مستند روایی حکم مذکور، صحیحه زراره از امام صادق (ع) است که فرمود:

«إن رسول الله قبل الجزية من أهل الذمة على أن لا يأكلوا الربا و لا يأكلوا لحم الخنزير



و لا ینکحوا الأخوات و لا بنات الأخ و لا بنات الأخت. فَمَنْ فعل ذلك منهم برئت منه ذمّة الله و ذمّة رسول الله؛^{۹۷}

رسول خدا(ص) جزیه را از اهل ذمه (اهل کتاب) به این شرط پذیرفت که تظاهر به رب‌اخواری و خوردن گوشت خوک و ازدواج با خواهر و دختر برادر و دختر خواهر نکنند، و فرمود: هر کس یکی از اینها را انجام دهد، از ذمه خدا و رسول خدا خارج شده است.»

راستی چگونه می‌توان باور کرد، شرعی که اینچنین برای نیالودن محیط جامعه به منکرات، اهتمام می‌ورزد که حتی به کفار، اجازه تظاهر به منکراتی که در باور مذهبی خویش، ممکن است آن را حلال شمرند، نمی‌دهد و بدین سان آزادی آنان را محدود می‌سازد، اما برای آحاد مسلمانان، تنها در مرحله تشریح، حرام کرده ولی در موقف عمل، آزاد باشند و به حاکم شرع اجازه برخورد جدی برای جلوگیری از اشاعه فحشا و منکرات و زدودن ریشه‌های آن را از طریق تعزیر و اعمال جبر ندهد.

این نکته، به تنهایی، گواه محکی است بر این که همچنان که شارع، در مرحله تشریح، آزادی انسان را در مورد منکرات و از آن جمله بی‌حجابی، ممنوع کرده، در مرحله عمل نیز آزادی انسان را در محیط جامعه، محدود ساخته و حاکم شرع را مسؤول برخورد با آن می‌شناسد.

اما اینکه در موقعیت فعلی جامعه ما، تا چه اندازه شرایط برای تحقق این آرمان بلند الهی فراهم است و آیا برخورد جدی تا سر حد تعزیر با بی‌حجابی، رهاورد سوئی به همراه دارد یا نه؟، تشخیص آن، بی‌شک، با حاکم شرع است و این مطلب دیگری است که از خاستگاه این نوشته که تعیین حدود آزادی شرعی از نگاه فقه است، خارج می‌باشد.

هـ) تخلف از مقررات حکومتی و عدم رعایت مصالح نظام

ضرورت حفظ نظام جامعه، نه تنها فریضة الهی است که در نگاهی، امری عقلایی و عقلی است و توجه به آن، مستلزم تصدیقش است.

در منظر عقل و شرع، هر نوع آزادی که به نظام امت (بویژه نظام الهی) ضربه‌ای وارد سازد، ممنوع خواهد بود. از این رو، در قلمرو آزادی عقلایی و شرعی، باب هر نوع تخلف از مقررات که حفظ نظام، به گونه‌ای، بر آن استوار است، چه از سوی شهروندان و چه متولیان امور، از پرداخت





مالیات و رعایت قوانین راهنمایی و رانندگی، تا وظایف اولیای امور در ارتباط با ارباب رجوع، و خلاصه، تمام مقررات قانونی، بسته است.

محدودیت آزادی شهروندان در برابر مقررات، ویژه حکومت اسلامی نیست، بلکه مورد تصدیق و تأکید فراوان همه نظامهای حکومتی جهان است.

بر این اساس، فقهای عظام و مراجع عالی قدر، در پاسخ استفتائاتی که به گونه‌ای، به تخلف از مقررات مربوط است، چنین مرقوم می‌فرمایند: «تخلف از مقررات حکومتی، جایز نیست»، یا «تخلف از مقرراتی که حفظ نظام بر آن مبتنی است، جایز نیست».

توجه به اهمیت رعایت مصالح مسلمانان و نظام جمهوری اسلامی، در گفتار و نوشتار امام راحل، جلوه‌ای خاص دارد، آنجا که در باب آزادی قلم و مطبوعات می‌فرماید:

«آزادی قلم و آزادی بیان، معنایش این نیست که کسی بر ضد مصلحت کشور، قلمش آزاد است که بنویسد، بر خلاف انقلابی که مردم خون پایش داده‌اند، بنویسد. همچو آزادی، صحیح نیست ... ما برای مطبوعاتی احترام قائل هستیم که بفهمد آزادی بیان و آزادی قلم یعنی چه.»

و) اهانت به مقدسات

بدون شک، در بینش علوی، از نگاه فقهی، عناصری وجود دارد که از حرمت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و شکستن آن حرمت، حرام و تحت هیچ عنوانی تجویز نمی‌گردد. از این رو، برای آن عناصر، عنوان تقدس انتزاع می‌گردد. در رأس این سلسله، شخصیت بی‌بدیل حضرت خاتم انبیا، نبی مکرم اسلام (ص) است و نیز عترت معصوم او (ع) و انبیای الهی (ع) و قرآن کریم و کتب آسمانی و اسلام و کعبه در مراتب بعدی، مساجد و اماکن مقدسه است. در این محور، آزادی مطلق انسان، حتی کسی که معتقد به قداست عناصر مذکور نباشد، به اتفاق همه فقها، ممنوع است.

این نکته، منحصر به مکتب اسلام نیست که در نگاه کلی می‌توان گفت، اهانت به مقدسات، در تمام امتهای و جوامع مدنی، امری منکر و ناپسند است و با آن، برخوردی جدی می‌شود و در قلمرو آن، باب آزادی مسدود است.

در بینش علوی، با این موضوع، برخورد جدی‌تر شده است، تا آنجا که هرگاه اهانت به رسول



خدا(ص) و ائمه معصوم(ع) به شکل سب (ناسزا) باشد، به اتفاق فقها، موجب استحقاق قتل می‌گردد، چنان‌که فقیه جواهری، رضوان الله علیه، پس از طرح مسأله از متن شرایع، می‌نویسد: «بلا خلاف اُجده فيه بل الإجماع بقسمیه علیه».^{۹۸}

بی‌شک، وفاق فقها بر این حکم، برگرفته از نصوص معتبری است که صاحب وسایل، آنها را در بابی با نام «باب قتل من سب النبی(ص) أو غیره من الأنبیاء(ع)»^{۹۹} و در باب دیگر با نام «باب قتل من سب علیاً(ع) أو غیره من الائمه(ع) و مطلق الناصب مع الأمن»^{۱۰۰} جمع کرده است. و اما اگر اهانت - العیاذ بالله - به رسول خدا(ص) یا یکی از ائمه(ع) یا صدیقه کبرا(س) به شکل دیگری (غیر سب) باشد، بی‌شک، موجب استحقاق تعزیر می‌گردد.

لزوم برخورد جدی حاکم شرع تا سرحد تعزیر، در برابر اهانت، و ویژه این بزرگواران(ع) نیست، بلکه در باره هر امری که در نگاه فقهی، از مقدسات به شمار می‌رود، مانند انسان مؤمن، یا از شعائر مذهبی شناخته شده، جاری خواهد بود. اساساً، میزان تقدس از نگاه فقهی، این است که در یکی از منابع فقهی، اهانت و بی‌حرمتی به آن، حرام شده و یا تعظیم و بزرگداشت آن، واجب باشد.

با نظر به این میزان، انسان مؤمن، بویژه اگر انتسابی به مذهب و زعامت دینی داشته باشد، از تقدس برخوردار بوده، هتک و اهانت به او، حرام است و حاکم شرع، می‌تواند در صورت صلاحدید، به عنوان کیفر آن، تعزیر کند و برای جلوگیری از گسترش آن، هر نوع چاره بازدارنده‌ای را بیندیشد.

نکته قابل توجه اینکه، گاه، عنوان تعظیم شعائر در عملی که بنفسه مستحب است چندان تأثیر می‌گذارد، که آن را مبدل به واجب عینی یا کفایی می‌سازد و در این ظرف، حاکم شرع، می‌تواند، بل موظف است که امت را بر انجام آن، وادار کند.

یکی از مصادیق بارز این مطلب، زیارت رسول الله(ص) است. مرحوم علامه حلی، در ارشاد الأذهان خود، در باره آن می‌فرماید:

«و یُجبر الامام الناس علی زیارة النبی(ص) مع ترکهم».^{۱۰۱}

زیارت حریم نبوی(ص)، فی نفسه، امری مستحب است و لکن از آنجا که از شعائر الهی به شمار می‌رود، بر حاکم است که در صورت مشاهده بی‌توجهی امت نسبت به آن، آنان را، بر انجام آن مجبور سازد.





مقدس اردبیلی، رضوان الله عليه، ذیل عبارت مزبور، فتوای مرحوم علامه را به صحیحه فضلا (حفص بن بختری، هشام بن سالم، حسین الاحمسی، حماد و معاویه بن عمار) مستند می‌کند^{۱۲} که از امام صادق (ع) روایت می‌کنند:

«و لو ترکوا زیارة النبی (ص) لکان علی الوالی أن یجبرهم علی ذلك و علی المقام عندہ. فإذا لم تکن لهم أموال، أنفق علیهم من بیت مال المسلمین»^{۱۳}
اگر امت، زیارت رسول خدا (ص) را ترک کند، حاکم شرع، موظف است آنان را بر زیارت و اقامت نزد او، مجبور سازد. هرگاه با مشکل مالی مواجه شدند، بر حاکم شرع است که آنان را از بیت‌المال، تأمین کند.»

سپس مرحوم اردبیلی، بر این استدلال، اشکال می‌کند به اینکه «چگونه ترک زیارتی که مستحب است، می‌تواند مجوز ضرب و جبر حاکم بر امتثال آن، شود؟». جمع بین این دو، خالی از شبهه نیست که غیر ممکن می‌نماید.

به نظر می‌رسد، فرمایش مرحوم مقدس اردبیلی، قابل نقد است؛ زیرا، اگر زیارت پیامبر (ص) در موقعیتی که امت آن را ترک کرده‌اند، باز بر استحباب باقی باشد و عنوان دیگری به خود نگیرد، قطعاً، با تجویز اجبار حاکم شرع امت را بر انجام زیارت، قابل جمع نخواهد بود، ولی با نظر به این نکته که «زیارة الرسول»، از شعائر الله است، و تعظیم آن، بر امت واجب است، بی‌شک، صبغه وجوب به خود می‌گیرد و از این رو با جواز اجبار کردن حاکم، کاملاً هم‌سو و سازگار خواهد بود.

«لا اکراه فی الدین» یعنی چه؟

اینک، جای این پرسش است که «اگر آزادی، از نگاه شرع، این چنین محدود است، پس «لا اکراه فی الدین» یعنی چه؟ اگر در دین، اکراهی نیست، این همه حدود و مرزهایی که باب آزادی در آنها مسدود است و حاکم شرع می‌تواند، با حدّ و تعزیر برخورد کند، چه توجیهی دارد؟».

مکرر، در برخی نوشته‌ها و صحبتها شنیده و خوانده‌ایم که برای تبیین جایگاه آزادی تشریحی از نگاه دین، به آیه شریف «لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی»^{۱۴}، تمسک می‌جویند و بی‌آنکه با درنگ ژرف‌اندیشانه، آیه را مورد تجزیه و تحلیل عمیق قرار دهند، با برداشتی ترجمه‌گونه - که پیام دین، آزادی انسان است، یا دین، هرگونه اکراه و توسل به زور، را محکوم



می‌سازد - خیزان و شتابان، از آن می‌گذرند، با اینکه در اینجا، چند نکته دقیق قابل توجه وجود دارد که با نظر به آن خواهیم یافت که اصلاً، آیه شریف، ربطی به آزادی قانونی و شرعی نخواهد داشت.

نکته عمده، اینجاست که جمله‌های خبریه قرآن و روایات، دو گونه است:

۱- گاهی، در مقام اخبار و حکایت از یک واقعیت خارجی است؛

۲- گاهی، در صدد انشا و تشریح یکی از احکام تکلیفی یا وضعی است.

نکته دیگر اینکه واژه «دین» در فرهنگ قرآن و روایات، گاهی، به معنای «مجموعه قوانین

شرع» است و گاهی، به معنای «خصوص اصول اعتقادی مذهب» است.

با نظر به دو نکته مذکور، آیه «لا اکراه فی الدین» را مورد مطالعه دقیق قرار داده و می‌پرسیم:

آیا لا اکراه، اخبار است یا انشا؟ آیا واژه «دین» در اینجا، به معنای «مجموعه قوانین و احکام

اسلام است یا خصوص اصول اعتقاد آن؟»

اگر مفاد آن، پیام انشایی یا اخباری است و دین، به معنای مجموعه قوانین شرع باشد،

بی‌شک، آیه، بدان معنا است که در آیین مقدس اسلام، هیچ نوع حکم و قانون اکراهی وجود

نخواهد داشت؛ زیرا، واژه «اکراه»، نکره است و در سیاق نفی واقع شده که بر اساس قاعده بلاغی،

مفید عموم خواهد بود.

بر این تقدیر، ده‌ها سؤال از جای جای فقه در ابواب مختلف برمی‌خیزد؛ چراکه موضوعات

فراوانی، در سراسر فقه پراکنده است که احکام مسلم آنها، عجین و آمیخته با اکراه و اجبار است،

چه در ابواب کیفری، مانند حدود و دیات و قصاص و چه در ابواب معاملی، مانند بیع، اجاره،

مضاربه، مساقات، مزارعه، دین، قرض، رهن، نکاح و طلاق و آنگاه است که مخاطبان خام و تشنه

یا برخی مدعیان فضل و دانش مغرض، خیزان و شتابان به استقبال می‌آیند، و به پندار خام خویش

تناقضات کتاب الله و سنت رسول (ص) و عترت او (ص) را عرضه کرده و چه بسا با حمل «لا

اکراه فی الدین»، بر پیام انشایی، مغرورانه، چنین می‌پرسند:

اگر در دین، به حکم «لا اکراه فی الدین» اکراهی نیست پس حدّ سرقت و شرب خمر یعنی

چه؟ حدّ زنا و رجم و قذف به چه معنا است؟ اگر در دین اکراهی نیست، پس اجبار همسر تازه

مسلمان بر جدایی از شوهر کافر خود، چه توجیهی دارد؟ اجرای حدّ و تعزیر بر روزه‌خوار و

رباخوار به چه میزان است؟ اگر در دین اکراهی نیست، پس اجبار اسیر جنگی بر قبول اسلام



چگونه است؟ و ممنوعیت فروش کتابهای گمراه کننده چرا؟ اجرای قتل به عنوان کیفر مرتد فطری، از چه رو است؟ اصولاً، نهی از منکر و برخورد عملی با عاصیان به چه معیار است؟ آیا جمع میان این گونه احکام و آیه «لا اکراه فی الدین» تناقض نیست؟

نکته بسیار دقیق و باریکی که در اینجا، وجود دارد این است که اساساً، «لا اکراه فی الدین» از سنخ جمله‌های انشایی نیست و از پیام تشریحی، برخوردار نخواهد بود و هرگز، در مقام اعلام آزادی انسان در حوزه اجرای احکام فردی و اجتماعی و ترخیص امت برای انتخاب برنامه زندگی طبق خواسته خویش، نیست تا این همه پرسش و مجال تخیل تناقض، در جای جای فقه به وجود آید، بلکه «لا اکراه فی الدین» از نوع اخبار و در صدد حکایت از یک واقعیت تکوینی و خارجی، به نام آزادی تکوینی انسان در قلمرو باورهای ذهنی و اعتقادی و تفهیم اینکه دین - که روح آن، باور اصول اعتقادی است - اکراه‌بردار نیست و تکویناً، جبر در آن راه ندارد، است. برای روشن شدن پیام آیه شریف، توجه به نکته‌ای که ما را در فهم آن یاری می‌بخشد، ضروری می‌نماید.

آن نکته، این است که اساساً انسان همچنان که در اعمال و تلاشهای جسمی خود، مختار است، در باورهای ذهنی و اعتقادی نیز از آزادی تکوینی برخوردار است، بلکه در این گونه امور، آزادی و اختیار انسان به صورت شفافتر و دقیق تری نمایان است؛ زیرا در قلمرو افعال جسمانی و ظاهری انسان، جبر، محال نخواهد بود، به این معنا که ممکن است انسانی، بر اثر معارضه یا عامل قویتر، بر خلاف خواسته اش، از انجام کاری، باز داشته شود و یا بر ترک کاری، اجبار گردد، ولی در مسایل اعتقادی، جبر و زور، عقلاً راه نخواهد داشت و هرگز نمی‌توان انسانی را بر تصدیق قلبی و باور اعتقادی نسبت به چیزی اجبار کرد. ممکن است که انسانی، در هنگامی که خورشید را می‌بیند، اجبار شود بر اعتراف به اینکه «الان، شب است»، ولی در عمق جان خویش، همواره گفته خود را نادرست می‌بیند و محال است حتی با جبر و تهدید، بدان اذعان کند.

بر این اساس، مسایل اعتقادی، چه حق و چه باطل، جبر‌بردار نخواهند بود و اعمال جبر در باورهای قلبی، محال است و همواره، تکیه بر انتخاب و اختیار خواهد داشت. انتخاب، مبتنی بر مقدساتی است که البته، ممکن است آن مقدمات، قرین صحت بوده و اذعان حاصل از آن، صحیح و مطابق با واقع باشد و ممکن است که مقدمات آن، ناتمام و تصدیق حاصل از آن، باطل باشد.



با توجه به نکته مذکور، به خوبی خواهیم یافت که «لا إكراه فی الدین» هرگز، در صدد پیام تشریحی انشایی نخواهد بود، بلکه در مقام حکایت از یک واقعیت خارجی و تکوینی به نام آزادی تکوینی انسان در قلمرو مسایل اعتقادی و باورهای قلبی است، به این ترتیب که مقصود از «دین» در آیه، مجموعه اصول اعتقادی (توحید، نبوت، امامت ...) است، نه همه قوانین شرعی، و پیدا است که ذهنیت انسان نسبت به اصول اعتقادی، از دو حال خارج نیست: یا برای او روشن و برهانی است، که بی شک، از عمق جان می پذیرد و از روی اختیار بدان اذعان می کند و یا در نگاه او، مبهم و ناتمام و یا دست کم مشکوک است، که قطعاً بدان اعتقاد نمی یابد. در هر دو صورت اکراه و اجبار، غیر ممکن می نماید؛ زیرا با نظر به نکته ای که تقدیم شد، اساساً در قلمرو مسایل اعتقادی و باورهای ذهنی، هرگز جبر راه ندارد و اصلاً اکراه بردار نیست. کسی که مثلاً بر اثر شبهاتی وجود خداوند متعال را نپذیرفته و به آن اعتقاد نیافته، نمی توان او را بر تصدیق و باور قلبی به وجود او اجبار کرد، گرچه ممکن است بر اثر جبر قوه غالبی به زبان اعتراف کند به وجود او ولی در درون محال است بدان اذعان یابد.

بنابراین، پیام اخباری آیه شریف «لا إكراه فی الدین» بویژه با نظر به جمله «قد تبین الرشد من الغی» این است که در قلمرو دین - که روح آن، اصول اعتقادی (توحید، نبوت، امامت ...) است - هرگز تکویناً، اکراه راه ندارد و جبر نمی پذیرد. از این رو، اگر بخواهیم باور قلبی ای در عمق جان مخاطب خود نسبت به دین پدید آوریم، ناگزیریم که رشد و کمال بودن دین را، برای او شفاف و آشکار سازیم: «قد تبین الرشد من الغی».

بدین سان، بر این نکته ارزشمند، دست یازیدیم که «لا إكراه فی الدین»، هیچ گونه نگاهی، به صورت اخبار یا انشاء، به اکراهی نبودن قوانین و احکام دینی، در مرحله تشریح یا اجرا ندارد، تا با دهها موردی که در قوانین شرع، توسل به جبر و زور برای حاکم شرع تجویز شده، متناقض باشد و آنگاه در صدد کند و کاو و تخصیص مستهجن یا توجیهی برای آیه، برآییم، بلکه این آیه، در صدد اخبار از یک واقعیت تکوینی، مبنی بر اینکه دین - که همان اصول اعتقادی است - اکراه بردار نیست و هرگز در قلمرو آن، جبر راه ندارد، است.

حدود آزادی انسان در نگاه عرفان

از نگاه کلامی، دانستیم که انسان، موجودی است تکویناً آزاد و انتخاب کننده، و از نگاه فقهی،





یافتیم که آزادی انسان در مرحله تشریح و عمل، محدود است و نه مطلق. به سخن دیگر، دایره آزادی تکوینی او - که از دید کلامی به اثبات رسیده - در نظام قانونگذاری شرع، محدود به حدود و قیودی و مرزهایی است که به تفصیل تعیین شد.

اینک آزادی انسان را از نگاه عرفان، به تحقیق می‌نشینیم.

از این نگاه، حدود آزادی، حتی از حدود و مرزهای فقهی نیز فراتر است. به تعبیر دقیق‌تر، هرچه حرمان انسان از آزادیهای فیزیکی نفسانی بیشتر گردد، گوهر نفس و جان او، آزادی بیشتر می‌یابد. از این رو، گزاف نیست اگر بگوییم آزاد واقعی از نگاه عرفان، کسی است که اسیر معشوق حقیقی شود.

از منظر عرفان علوی، بایسته است که انسان، از تمام خواسته‌ها و انتخابهای نفسانی، دل‌کند و با قطع تعلقات و آرزوهای ملال‌آور زودگذر، خود را اسیر معشوق ابدی سازد و نه تنها از حرام خدا چشم‌پوشد، که از مکروه او نیز می‌گریزد، و نه تنها واجب خدا را امتثال کرده و در مقام عمل، زیباترین جامه اخلاص را بر اندام آن می‌پوشد، که مستحب او را نیز ارج می‌نهد. انسان عارف، پیوسته در پی کسب رضای معشوق است، لذا آنچه را او پسندد، می‌پسندد و آنچه را او مکروه دارد، مکروه می‌دارد. به فرموده امام العارفين علی (ع)، متقی، آن فردی است که «عظم الخالق في أنفسهم فصغر ما دونه في أعينهم».^{۱۰۵}

و به فرموده امام صادق (ع):

«العارف شخصه مع الخلق و قلبه مع الله تعالى و لو سها قلبه عن الله تعالى طرفة عين ل مات شوقاً إليه؛^{۱۰۶}

عارف، کسی است که جسم او با خلق است، ولی قلبش، با خدا است و اگر لحظه‌ای، قلب او از یاد خداوند متعال غافل شود (چندان دلش از) روی شوق به او (پر می‌کشد) که تو گویی جان داده است.»

ویژگی انسان آزاد از نگاه عرفان علوی

دست یازیدن بر آنچه گفته شد، جز به رعایت دو رکن - که در بینش علوی، جوهره عرفان

است - غیر ممکن می‌نماید:

۱- پیراستن؛ ۲- آراستن.



اما پیراستن، همان زدودن تمام پیرایه‌های نفسانی است که سبب زنگار قلب می‌گردد. امام صادق(ع) فرمود:

«إِنَّ لِلْقُلُوبِ صِدَاءً كَصِدَاءِ النَّحَاسِ فَاجْلُوهَا بِالِاسْتِغْفَارِ؛^{۱۰۷}

تحقیقاً، برای دل‌های آدمیان، زنگاری است مانند زنگار مس، پس آن را با استغفار (از درگاه خداوند) بزداييد.»

در این مرحله، انسان آزاد، از نگاه عرفان، سعی و تلاش فراوان بر این دارد که همه رذایل و تیرگیها را از خویش بزدايد، و جان خود را از تمام آلودگیها و ظلمتها بیالاید. در عرفان علوی، آزاد، کسی است که نفس خویش را شناسد و او را از تمام علقه‌ها و پیرایه‌ها، آزاد سازد.

«الْعَارِفُ مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَاعْتَقَهَا وَ نَزَّهَهَا عَنِ كُلِّ مَا يُبْعَدُهَا وَ يُوَقِّعُهَا؛^{۱۰۸}

عارف، کسی است که نفس خویش را بشناسد و او را از همه علقه‌های غیر خدایی، آزاد سازد و از تمام اموری که سبب دوری از معشوق می‌گردد، پالایش کند.»

«أَلَا حَرٌّ يَدْعُ هَذِهِ اللَّمَاطَةَ لِأَهْلِهَا؟ إِنَّهُ لَيْسَ لِأَنْفُسِكُمْ ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تُبَيِّعُوها إِلَّا بِهَا؛^{۱۰۹}

آیا آزاده‌ای پیدا می‌شود که این ته‌مانده دنیا را به اهلش واگذارد؟ بدانید جان شما، تنها بهای آن، بهشت است پس به غیر آن نفروشیدش.»

اما آراستن، آراستن صفحه جان خویش است به آرایشهای معنوی، به آرایش ذکر خدا و یاد او، به عبادت و کرنش و طاعت خالصانه در برابر او. در این مرحله، انسان آزاد، بر آن است تا در قدمی دیگر، روان خویش را پس از پالایش از ظلمت تعلقات دنیوی، به نور حضور پروردگار متعال بیاراید و در جهشی مبارک و ارجمند، عشق به حضرتش را در میکده جان خویش، خمیر سازد، تا آنجا که به چیزی جز او نیندیشد، و نه تنها غیر او را بندگی نکنند، بل او را به شوق بهشت و ترس از آتشش نیز بندگی نکنند، بلکه تنها و تنها، او را به عشق ربوبیت و جمال و جلالش بندگی کنند. امام‌العارفین حضرت علی(ع) فرمود:

«إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً، فَتَلَكَ عِبَادَةُ التَّجَارِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً، فَتَلَكَ عِبَادَةُ

الْعَبِيدِ، وَإِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا، فَتَلَكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ؛^{۱۱۰}

گروهی، خدا را به خاطر میل (به بهشت او) پرستش می‌کنند که این، عبادت تاجران (و در حقیقت یک نوع داد و ستد است) و گروهی، او را به خاطر ترس (از عذاب)





می‌پرستند که این، عبادت بردگان است، و گروهی، خدا را به خاطر شکر نعمتها می‌پرستند که این، عبادت آزادگان است.»

کوتاه سخن آنکه، حقیقت آزادی، از نگاه عرفان، آزاد شدن از عنصری و اسارت و وابسته شدن به عنصر دیگری است: آزاد شدن و رها شدن از ماسوی الله، و وابستگی مطلق به ذات الله. به سخن دیگر، آزادی انسان، عین تعلق و اسارت او به خدا است و به هر مقدار که بیشتر اسیر خدا شود، آزادی او بیشتر خواهد بود.

□ □

بی‌نوشت‌ها:

- ۱- کتاب الطهاره، ص ۲.
- ۲- ر.ک: چهار مقاله در باره آزادی، آریا برلین، ترجمه محمدعلی موحد.
- ۳- تحلیلی نوین از آزادی، موریس گرنستون، جلال‌الدین اعلم، ص ۱۳.
- ۴- رساله آزادی، جان استوارت میل، ترجمه جواد شیخ الاسلامی.
- ۵- تحلیلی نوین از آزادی، همان، ص ۱۳.
- ۶- فلسفه حقوق بشر، آیت‌الله جوادی آملی، ص ۱۸۹.
- ۷- بقره، آیه ۲۵۶.
- ۸- انسان، آیه ۳.
- ۹- انعام، آیه ۱۰۴.
- ۱۰- یونس، آیه ۱۰۸.
- ۱۱- کهف، آیه ۲۹.
- ۱۲- بقره، آیه ۲۲۵.
- ۱۳- اعراف، آیه ۳۹.
- ۱۴- طور، آیه ۲۱.
- ۱۵- بقره، آیه ۲۰۲.
- ۱۶- نحل، آیه ۱۱۱.
- ۱۷- بقره، آیه ۲۸۱.
- ۱۸- زمر، آیه ۷۰.
- ۱۹- اعراف، آیه ۴۳.
- ۲۰- یونس، آیه ۲۳.
- ۲۱- نساء، آیه ۱۱۱-۱۱۲.
- ۲۲- مائده، آیه ۱۰۵.
- ۲۳- عنکبوت، آیه ۴۰.
- ۲۴- نساء، آیه ۱۲۳-۱۲۴.
- ۲۵- روم، آیه ۴۱.
- ۲۶- غافر، آیه ۱۷.
- ۲۷- ابراهیم، آیه ۲۲.
- ۲۸- نهج البلاغه، حکمت ۷۸.
- ۲۹- همان، نامه ۳۱.
- ۳۰- بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۱.
- ۳۱- همان، ج ۵، ص ۱۷.
- ۳۲- همان، ج ۵، ص ۵۹.
- ۳۳- روم، آیه ۲۹.
- ۳۴- غافر، آیه ۳۳.
- ۳۵- کهف، آیه ۲۸.
- ۳۶- بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۱.
- ۳۷- وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۰۳.
- ۳۸- همان، ج ۳، ص ۱۳.
- ۳۹- همان، ج ۱۵، ص ۱۸۲.
- ۴۰- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۴، ح ۷۰.
- ۴۱- تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۸۲.
- ۴۲- احزاب، آیه ۳۶.
- ۴۳- حجرات، آیه ۱۲.
- ۴۴- قانون اساسی، اصل ۲۵.
- ۴۵- بیانیه ۱۳۶۱/۱۰/۱۵ خطاب به ستاد پیگیری تخلفات قضایی و اداری.
- ۴۶- تحریم، آیه ۶.
- ۴۷- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۱۴.
- ۴۸- بقره، آیه ۱۷۹.
- ۴۹- اسراء، آیه ۳۳.





- ۵۰- مائده، آیه ۳۵.
۵۱- نور، آیه ۴.
۵۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۳۲- ۴۳۳.
۵۳- شرایع الاسلام، ج ۴، ص.
۵۴- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۰۹.
۵۵- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۲.
۵۶- همان.
۵۷- جواهر الکلام، ج ۳۱، ص ۳۹۵.
۵۸- همان.
۵۹- تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۳۲۴.
۶۰- جامع المدارک، ج ۴، ص ۴۹۰.
۶۱- وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۳۵۰.
۶۲- کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۴۷.
۶۳- همان.
۶۴- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۵۶.
۶۵- نور: آیه ۲.
۶۶- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۷۴.
۶۷- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۸.
۶۸- همان، ج ۱۶، ص ۳۰۷.
۶۹- همان.
۷۰- العروة الوثقی، ج ۲، ص ۱۶۶.
۷۱- وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۱۷۹.
۷۲- همان.
۷۳- همان، ج ۱۸، ص ۴۱۰.
۷۴- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۸۶.
۷۵- همان، ص ۲۵۲.
۷۶- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۳۳.
۷۷- همان، ص ۴۵۸.
۷۸- همان، ص ۳۶۷.
۷۹- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۹۱.
۸۰- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۲۳۹.
۸۱- همان، ص ۲۰۳.
۸۲- وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۳۷.
۸۳- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۲۸۰.
۸۴- همان، ص ۲۴۹.
۸۵- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۶۳۷.
۸۶- همان، ص ۶۴۷.
۸۷- همان، ص ۴۱۳.
۸۸- همان، ص ۳۷۷.
۸۹- شرایع الاسلام، ج ۴، ص ۱۶۸.
۹۰- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.
۹۱- تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۴۷۷.
۹۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۳۱۰.
۹۳- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.
۹۴- همان، ج ۲۱، ص ۲۷۰.
۹۵- همان.
۹۶- تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۵۰۱.
۹۷- وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۹۵.
۹۸- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۴۳۲ و ۴۳۵.
۹۹- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۵۸.
۱۰۰- همان، ص ۴۶۱.
۱۰۱- مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الأذهان، ج ۷، ص ۴۲۶.
۱۰۲- همان.
۱۰۳- وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۱۶.
۱۰۴- بقره: آیه ۲۵۶.
۱۰۵- نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳.
۱۰۶- مصباح الشریعه، ص ۵۱۹.
۱۰۷- عدة الداعی، ص ۲۴۹؛ میزان الحکمة، ج ۳، ص ۲۶۱۶.
۱۰۸- غرر الحکم، ش ۱۷۸۸.
۱۰۹- نهج البلاغه، حکمت ۴۵۶.
۱۱۰- همان، حکمت ۲۳۷.

