صورت‌بندی آزادی در اندیشه فقهای نوگرا

عبدالوهاب فراتی[1]

چکیده

بی‌تردید، یکی از آرمان‌های انقلاب اسلامی، دستیابی به آزادی و متفرعات آن بود. این آرمان، که سهم در خور توجهی در شعارهای این انقلاب داشت، بیشتر به وضعیتی سلبی اشاره می‌نمود که در آن استبداد و وابستگی به قدرت‌های بیگانه از میان رفته باشد. با این حال، آنچه به تدریج در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اهمیت یافت، جنبه‌های ایجابی آزادی بود که تصویر روشنی از آن وجود نداشت. مهم‌ترین پرسش‌های فراروی انقلابیون عبارت بود از: آزادی در ذیل حکومت اسلامی چه مفهومی می‌یابد و سرنوشت متفرعات آن، مانند آزادی عقیده و بیان چه می‌شود؟ محدودیت‌ها و موانع آن، چه تمایزی با عرف جهانی دارد؟ و بالاخره اینکه الگوی این حکومت در ترسیم «وضعیتی آزاد» چیست؟ انقلابیونی که نه تجربه‌ی زیستن در حکومت دینی داشتند و نه علاقه‌مند به تکرار مدنیت جدید در تجربه‌ی جدید خود در حکومت دینی بودند. این نوشتار با استفاده از تمایز میان روشناسانه مفهوم» Concept و «برداشت» Conception تلاش می‌کند به این گونه پرسش‌ها از منظر فقهای نوگرای شیعی پاسخ روشنی دهد و برداشت آنان از آزادی را تبیین نماید. میرازی نائینی، امام خمینی و آیت‌الله جوادی آملی، جزو فقیهانی هستند که با درکی نو از مفاهیم سیاسی در دوره‌ی جدید، از فقهای سنتی جدا و روایت دقیق‌تری از مفهوم آزادی دارند. بی‌تردید، تبیین نگرش فقهی به آزادی به دلیل بافت فقهی حکومت دینی در ایران اهمیت بسیاری دارد و می‌تواند در ترسیم قوانین و سیاست‌های مربوط به آزادی‌های سیاسی و اجتماعی تأثیر بسزایی گذارد.

کلیدواژه: آزادی، فقه، فقها، نوگرایی، سکولاریسم، اقتدارگرایی.

---

۱ . دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

درآمد

برخلاف توجه فیلسوفان و متکلمین بـه مسـئله‌ی آزادی، بـه نظـر می‌رسـد اساسـاً مفهوم آزادی و مشتقات آن در فقه اسلامی مطرح نشده‌اند. از نظر برخی، فقدان طرح مفهوم آزادی در فقه، به معنای نفی آن در این دانش است. این بدین معناست کـه فقـه اسلامی با توجه به توان، مبانی و پیش‌فرض‌ها، امکان طرح مسـئله‌ی آزادی در مفهـوم جدیدش را ندارد. در مقابل، برخی دیگر معتقدند نپرداختن فقه به مسـئله‌ی آزادی بـه معنای ابتنای فقه بر آزادی است؛ به سخنی دیگر، دلیل اصلی نبود طرح آزادی در فقـه این است که آزادی مفروضی در فقه تلقی و اخذ شده است؛ از ایـن رو، آزادی در فقـه یکی از مفروضات اسـت، نـه یکـی از مباحـث آن. (میراحمـدی ۱۳۸۱، شـماره ۱) بـدون تردید، دلیل مفروض انگاشته شدن آزادی در فقه سیاسی شیعه آن است که بسـیاری از فقها، آزادی و اختیار انسان را جزو مباحث اعتقادی می‌دانند کـه در دانشـی مقـدم بـر فقه، یعنی علم کلام مورد بررسی قرار می‌گیرد و موضـع اتخاذشـده در همـان دانـش، مبنای تحلیل بسیاری از احکام و گزاره‌های فقهی است. (مطهری ۱۳۸۵، ص ۶۰۷)

بنابراین، موضوع جبر و اختیار، که در دانش‌های مختلفی، به ویژه علم کلام بحث می‌شود، می‌تواند پایه‌ی مناسبی برای مباحث فقهی فقیهان درباره‌ی حدود آزادی رفتار انسان شود و آنان را در ترسیم محدودیت‌های شرعی آزادی یـاری رسـاند. ایـن نشـان می‌دهـد کـه موضـوعاتی از قبیـل آزادی، جـایی در کـانون مباحـث فقهـی ندارنـد و شاخه‌های دیگری از دانش‌های اسلامی متولی بررسی آنها به شـمار می‌آینـد؛ از ایـن رو، فقه اسلامی با نگـاهی بـه گفـت‌وگوهـای متکلمـین دربـاره‌ی آزادی، آن را اصـل موضوعه دانسته و به جـای بحـث دربـاره‌ی اثبـات آزادی، بـه محـدودیت‌ها و حـدود فراروی آزادی و اختیار انسان پرداخته اسـت. بـا ایـن همـه، فقـه تلاشـی دوسـویه بـا مسئله‌ی آزادی دارد؛ از سویی، می‌کوشد با برطرف کردن پاره‌ای از این محدودیت‌ها، بر دامنه‌ی آزادی‌های انسان بیفزاید و از سوی دیگر، با تأکید بر لـزوم پـاره‌ای دیگـر از محدودیت‌ها، از دامنه‌ی آنها بکاهد؛ برای نمونه، فقه اسـلامی بـه منظـور حراسـت از

آزادی انسان، سلطه‌ی انسان را بر دیگری نفی می‌کند و هیچ امتیازی برای فردی از افراد بر دیگران قائل نمی‌شود و همه را برابر و یکسان تلقی می‌نماید. این مسئله آنچنان اهمیت دارد که به گفته‌ی کاشف‌الغطا در فقه اسلامی، به «اصل» مبدل شده است:

> اصل این است که هیچ کس پس از خداوند بر دیگری سلطه‌ای ندارد، زیرا همگی در بندگی مساوی‌اند و هیچ یک از بندگان بر دیگری تسلطی ندارد، بلکه به طور کلی کسی که صاحب چیزی نیست، بدون اجازه‌ی صاحب آن چیز سلطه‌ای ندارد. پس اگر به واسطه نبوت، امامت یا علم و ارتباط نسب یا با انجام عقد یا ایقاعی یا تصرف اولیه یا ارث و مانند آن سلطه و تسلطی به شخصی داده شود، او بر دیگری تسلط پیدا می‌کند، والا هیچ سلطه‌ای ندارد. (کاشف‌الغطا، کشف الغطا، باب فیما یتعلق ببیان بعض المطالب الاصول الفرعیه، بحث ۳۹)

از سویی دیگر، همین دانش نیز در پاره‌ای از موارد با بیان احکام ارتداد، حرمت نشر افکار ضاله و غیر از آن، از دامن فراخ آزادی عقیده و اندیشه می‌چیند و بر آن محدودیت می‌آفریند. نکته‌ی مهم دیگری که در تحلیل رویکرد فقهی به آزادی وجود دارد و در چشم‌انداز فقیهان به آزادی تأثیر بسزایی می‌نهد، رابطه‌ی احکام و گزاره‌های فقهی با دو اصل «تکلیف» و «اباحه» است. تبیین رابطه‌ی فقه با این دو اصل، مستلزم پاسخگویی به این قبیل پرسش‌هاست که آیا اصل در فقه بر تکلیف است یا بر اباحه؟ در پاسخ به این پرسش برخی از فقیهان معتقدند در فقه، اصل بر تکلیف است و اساساً فقه به دنبال ایجاد محدودیت‌هایی در زندگی انسانی است، ولی از آنجا که این محدودیت‌ها را شارع وضع کرده است، خالی از حکمت و مصلحت نیستند و در سعادت و رهایی او از قید و زنجیرهای درونی و بیرونی نقش بی‌شماری دارند. در مقابل، برخی دیگر از فقیهان، اصل در فقه را اباحه می‌دانند که به آدمی آزادی عمل بیشتری می‌دهد و احکام فقهی تنها بخشی از این آزادی را محدود می‌سازند؛ به سخنی دیگر، از منظر این رویکرد، تکالیف شرعی لطفی از الطاف الهی‌اند که انسان را جهت دستیابی به سعادت اخروی یاری می‌رسانند.

به طور خلاصه، بیشتر احکام الهی با مقتضای فطرت مطابق است، یعنی مربوط

به آن است که حجاب‌های نفس را برداشته، مقتضای فطرت را زنده کند و مقصود اصلی و مقصد اصلی آن است که معرفت حاصل شود و آدمی خود را به آستانه‌ی دوست برساند و این تفضل‌ها، از عنایات خدای تعالی است بر بندگانش تا آنان را از زندان طبیعت آزاد نموده به جایگاه مقربین و قرارگاه مخلصین بازگرداند. پس تکالیف الهی - همه- الطاف الهی است و داروهایی است زمانی برای درمان روح‌های بیمار و دل‌های ناخوش و پیامبران الهی اطبای نفوس و مربیان ارواح‌اند که شاگردان حق را ز تاریکی‌ها به نور برند و از نقص به کمال رسانند. (امام خمینی ۱۳۶۲، سیداحمد فهری، ص ۱۵۷-۱۵۵)

چه اصل در فقه را اباحه بدانیم و چه تکلیف، در هر دو فرض، آزادی عمل انسان به صورت ایجابی یا سلبی مفروض انگاشته می‌شود و نفس‌الامر آزادی تبدیل به گفت‌وگوی فقهی نمی‌شود. البته بسیار روشن است که طرفداران اصاله‌الاباحه و اصولی دیگری مانند «برائت عقلیه» و «قبح عقاب بلا بیان»، آزادی بیشتری به مؤمنان می‌دهند و تنها در پاره‌ای از موارد، که مستند به نصی روشن باشد، آن را محدود به احکام شرعی می‌سازند. برعکس، حامیان «اصاله‌التکلیف» و اصول دیگری مانند اشتغال‌الذمه، افعال و کردار آدمی را از همان ابتدا محدود می‌دانند و تنها در فرض فقدان نصی صریح، به آدمی آزادی عمل می‌دهند و البته در موارد مشکوک نیز همان اصل اشتغال‌الذمه را جاری و بر محدودیت‌های احتمالی آن می‌افزایند؛ از این رو، در هر دو رویکرد فقهی، بدون اینکه تحلیلی تئوریک درباره‌ی مفهوم آزادی صورت پذیرد، بیشتر به «آزادی‌های رفتاری» توجه می‌شود که می‌تواند به طور مستقیم آزاداندیشی را تولید یا محدود سازند. در واقع، برخی از گفت‌وگوهای فقهی آنگاه که به اختیار و کرامت انسانی توجه می‌کند و از دخالت دیگر افراد و نهادها، به ویژه نظام سیاسی، در احوال شخصی مؤمنان ممانعت به عمل می‌آورد، به بسط آزادی‌های فردی می‌انجامد و در مواردی که آزادی مؤمنان را در درون ساختاری از تکالیف شرعی مستقر می‌سازد، آن را محدود می‌نمایند. این نشان می‌دهد که گزاره‌های فقهی هم

تولیدکننده و هم محدودکننده‌ی آزادی‌اند و رابطه‌ای دوسویه با آزاداندیشی دارند. این محدودیت‌ها، که در تحلیل‌های فقهی به منظور صیانت از آزادی‌های متنوع انسانی ترسیم شده‌اند، عینی و بیرونی‌اند که خود به سه دسته تقسیم می‌شوند:

- محدودکننده‌ی اول، روابط فرد با دیگران و مزاحمت دیگر افراد است که آزادی او را محدود می‌کند.
- محدودکننده‌ی دوم، دولت است. دولت می‌تواند با توجه به کارکردهای تربیتی‌اش، برخی از آزادی‌ها را محدود سازد و البته در برخی موارد هم دولت به ناحق به اقتضای طبع اقتدارگرایانه و استبدادی‌اش، آزادی‌های مطلق و مضاف را محدود می‌کند.
- محدودکننده‌ی سوم آزاداندیشی، تکالیف شرعی است. افراد و جامعه‌ی اسلامی به دلیل بهره‌ای که از ایمان دارند، آزادی‌های تکوینی خویش را در چارچوب تکالیف شرعی پی می‌گیرند و آن را محدود به احکام اولیه و ثانویه شریعت می‌نمایند.[۱]

این تکالیف شرعی که در قالب موضوعاتی همچون ارتداد، کتب ضاله، امر به معروف و نهی از منکر و... مورد توجه فقیهان قرار می‌گیرند، به نوعی بر گستره‌ی فراخ آزادی‌های مؤمنان تأثیر می‌نهند و آنها را در سامانه‌ای از حدود الهی چارچوبمند می‌سازند. با این همه باید تأکید کرد که معمولاً فقهای نوگرا تمایل بیشتری به اصاله الاباحه در سامانه‌ی فقه دارند و کاربست اصاله‌التکلیف در آموزه‌های فقهی را موجب احتیاط‌های بی‌شمار و در نتیجه، محدود ساختن آزادی‌های فردی، به ویژه آزادی اندیشه و عقیده، می‌دانند. با این همه، درباره‌ی اینکه آیا آزادی در مفهوم مدرنش، تباری در منابع دینی ما دارد یا نه، مجادله‌ی متأخری نیز رخ داده است که توجه به آن اهمیت دارد؛ از این رو، در پاسخ به پرسش مذکور، در میان فقیهان دو رویکرد وجود دارد: نخست آنکه برخی معتقدند که همه‌ی آنچه امروزه درباره‌ی آزادی وجود دارد،

۱. برزگر، ابراهیم، آزادی در الگوی سه‌گانه اسلام، چهارمین جلسه‌ی اندیشه‌های راهبردی جمهوری اسلامی ایران در محضر رهبر معظم انقلاب اسلامی.

تباری در متون اسلامی دارد(میراحمدی۱۳۸۱، ص۱۸) و دیگر اینکه برخی دیگر معتقدند که تنها پاره‌ای از مضامین و محتوای چنین مباحثی را می‌توان در منابع اسلامی رصد کرد. بسیار روشن است که نگرش اول، منطقاً نمی‌تواند درست باشد، زیرا مباحث و مسائل عصر کنونی با آنچه در ادوار پیشین در جریان بوده، به‌کلی متفاوت بوده یا از میان رفته است؛ برای نمونه، امروزه، بحث آزادی بیان، منحصر در آزادی گفتار نیست، بلکه عرصه‌های قلمی، تصویری و شنیداری را دربرگرفته است، ولی رویکرد دوم به نظر می‌رسد پذیرفتنی‌تر باشد. در واقع کلیاتی درباره‌ی آزادی و بیشتر در محتوا و مضمون آن در منابع دینی وجود دارد که موجبات اجتهاد در عرصه‌ها و فضاهای جدیدِ مربوط به آزادی را به روی ما می‌گشاید و سازگاری یا ناسازگاری مباحث و اشکال آزادی با متون دینی را برای مسلمانان مورد سنجش قرار داده، احکامی برای بهره‌وری یا کنار نهادن آنها صادر می‌کند. فقیهان نوگرایی که مبتنی بر این دو رویکرد درباره آزاداندیشی به داوری پرداخته‌اند، بسیارند که پرداختن به یکایک آنها از حوصله‌ی این اثر خارج است. به همین دلیل تلاش می‌شود به آرای آیات عظام میرزای نائینی، امام خمینی و آیت الله جوادی آملی بسنده کنیم.

الف. میرزای نائینی؛ آزادی و مانعی به نام دولت تملیکیه

بدون تردید، میرزای نائینی نخستین فقیهی است که در آستانه‌ی ورود مفهوم مدرن آزادی به ایران، به تحلیل آن در دستگاه فقهی پرداخته است. این مفهوم، که در «تنبیه الامه و تنزیه‌المله» مورد بررسی قرار گرفته است، بنای مهمی در تفسیر نوگرایان ایرانی در باب آزادی اندیشه و عقیده از دوره‌ی مشروطه تاکنون نهاده است. گرچه بسیاری از فعالان سیاسی در نهضت مشروطه با تأکید قانون اساسی مشروطه، مبنی بر آزادی و برابری همه‌ی شهروندان در برابر قانون موافق بودند، ولی در تفسیر دو واژه‌ی «مساوات» و «آزادی» اختلاف بسیاری داشتند. از نظر برخی از روشن‌فکران آن دوره، «آزادی به معنای نبودن قید و شرط است در اعمال آدمی» و این تنها آزادی دیگران

است که محدودیت آن را مشخص می‌کند، وگرنه هیچ محدودیت دیگری ندارد؛ از این رو، آدمی در همه‌ی متفرعات آزادی مانند آزادی فکر، قلم، بیان، دین، کسب و کار، لباس، مسکن، ازدواج، مال و آداب و رسوم و تابعیت، آزاد است و به تعبیر فتحعلی آخوندزاده، هر انسانی از بدو تولد باید از «حریت کامله» برخوردار باشد و در دو بعد جسمانی و روحانی آزاد گردد. (آدمیت۱۳۴۹، ص ۱۴۰ و ۲۵۹) این برداشت از متفرعات آزادی، که ریشه‌های غربی داشت و «اولیای دین» را مانع تحقق آن می‌دانست، می‌توانست واکنش‌های متعددی در میان فقیهان برانگیزد. مشروعه‌خواهانی مانند شیخ فضل‌الله نوری، بخشی از متفرعات چنین آزادی مانند «اشاعه‌ی منکرات» و «آزادی ارباب ادیان باطل» را نامشروع برمی‌شمردند (ترکمان ۱۳۶۲، ص۳۶۶-۳۶۲) و با آزادی به روایت مشروطه‌خواهان روشنفکر مخالفت نموده، آن را مخالف با اسلام می‌دانستند. در برابر تلقی و مواضع شیخ فضل‌الله نوری و همفکرانش درباره‌ی آزادی، فقیهان مشروطه‌خواه، به ویژه میرزای نائینی و محمداسماعیل غروی محلاتی هیچ منافاتی میان اصل آزادی با اسلام نمی‌یافتند و وجود برخی تضادهای میان آن دو را ناچیز و در خور اغماض می‌دانستند؛ از این رو، به حمایت از متفرعات آزادی در نظام مشروطه برخاستند و اتفاقاً «سلطنت تملیکیه» را بزرگ‌ترین مانع آن می‌دانستند. البته میان آنان با شیخ فضل‌الله نوری درباره‌ی لزوم انطباق مشروطه و مفاهیمی مانند آزادی و مساوات بر شریعت محمدیﷺ اختلافی وجود نداشت، بلکه برداشت متضاد آنان درباره‌ی اسلامی بودن یا اسلامی نبودن آزادی و مساوات، منجر به مناقشه میان آنان شد. در واقع، مشروطه‌خواهان نیز معتقد بودند آزادی به معنای رهایی از بندگی خداوند نیست و تنها به معنای آزادی از نظام استبدادی است. به همین دلیل، میرزای نائینی در تنبیه الامه، آزادی را چیزی نمی‌دانست که از مغرب‌زمین آمده باشد، بلکه اندیشه‌ی آزادی در اسلام تباری قدرتمند دارد و در هیچ یک از ادیان و مذاهب اصیل نیز استبداد وجود نداشته است.

(نائینی ۱۳٦۱، ص ۱۲۷) به همین دلیل، وی از اقدامات حاملان شعبه‌ی استبداد دینی اظهار تأسف می‌کند و ضمن تقبیح رفتارشان، آنها را ناآگاه از کتاب و سنت می‌انگارد: «زهی اسف و حسرت که ما ظلم‌پرستان عصر و حاملان شعبه‌ی استبداد دینی، چقدر از مدالیل کتاب و احکام شریعت و سیره‌ی پیغمبر و امام خود بی‌خبریم؟! و به جای آنکه شورای عمومی ملی را هذه بضاعتنا ردت الینا بگوییم، با اسلامیت مخالفش می‌شماریم و حتی آیه‌ی واضح الدلاله‌ی سابقه [و شاورهم فی الامر] را هم گویا در کتاب مجید الاهی عز اسمه هرگز نخوانده؟! یا به مفادش بر نخورده؟!» (همان، ص ٥٦) او آزادی را خدادادی و مرتبه‌ای از شئون توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت خداوند و تبعاً اطاعت از مستبدین را شرک به خدا به شمار می‌آورد.

تمکین، از تحکمات خودسرانه طواغیت امت و راهزنان ملت، نه تنها ظلم به نفس و محروم داشتن خود است از اعظم مواهب الاهیه عزّ اسمه، بلکه به نصّ کلام مجید الهی تعالی شأنه و فرمایش‌های مقدسه معصومین علیهم‌السلام عبودیت آنان از مراتب شرک به ذات احدیت تقدّست اسمائه است. (همان، ص ۲۷)

در واقع، وی به صراحت مهم‌ترین محدودکننده‌ی ناحق را «دولت تملیکیه» می‌داند که به طور گسترده مانع آزادی‌های فردی انسان می‌شود. وی، با تأکید بر اینکه «تمام منازعات و مشاجرات واقعه فی‌مابین هر ملت با حکومت تملیکیه خودش، بر همین مطلب خواهد بود، نه از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب»، (همان، ص ٦٤) معتقد است که ریشه‌ی همه‌ی منازعات تاریخی تنها به جهت رهایی و آزادی از این نوع دولت‌ها شکل گرفته است؛ از این رو، آزادی یعنی رهایی از حکومت‌های تملیکیه. از نظر وی شریعت ماندن در اطاعت آن را حرام کرده است؛ به همین دلیل، آزادی از نظر وی، نه آزادی از مذهب یا بی‌بند و باری -هم چنانکه برخی از معاصرین او چنین برداشتی داشتند-، بلکه مبارزه برای رهایی از استبداد است. وی در پاسخ به مخالفان مشروطه، که معتقد بودند آزادی یعنی بی‌بند و باری، معتقد است مبارزه‌ها و جان‌بازی‌های عقلا و دانایان و غیرتمندان کشور در به

دست آوردن «حریت و مساوات»، که ارکان مشروطیت‌اند، «رأی فرستادن نوامیس خود بی‌حجاب به بازار و مواصلت با یهود و نصاری و تسویه فی‌مابین امثال بالغ و نابالغ و نحو ذلک در تکالیف و بی‌مانعی فسقه و مبدعین در اجهار به منکرات و اشاعه کفریات و اشباه و ذلک نخواهد بود»؛ (همان، ص۳۸) بنابراین، آزادی در نگاه نائینی نه ابتذال، بلکه عنصری است پیش‌برنده که جامعه را مترقی می‌کند. این بدین معناست که هرگاه جوامع اسلامی با این دو عنصر؛ یعنی آزادی و مساوات، قرین بوده‌اند بر دیگران تفوق و برتری داشته و هرگاه این عنصر از جامعه اسلامی رخ بربسته است، زمینه‌های رکود و توقف مسلمانان فراهم شده است؛ از این رو، تنها راه نجات وضعیت منحط کنونی مسلمانان، آن است که به آزادی گردن نهند و شرایط خروج خود از رقیت استبداد را فراهم آورند. لازمه چنین برون‌رفتی، «توجه و آگاهی» مردم به این امر مهم است. در واقع، اگر «جهل» بدترین آفت برای برقراری استبداد به شمار آید، بدون تردید، «آگاهی» مهم‌ترین عنصر خروج از استبداد است، (همان، ص ۲۷) ولی آنچه در تحلیل داهیانه‌ی میرزای نائینی اهمیت بسزایی دارد، آن است که وی برای اینکه مردم به چنین آگاهی دست یابند، به دفاع از آزادی‌های مضاف یعنی «آزادی قلم و بیان» می‌پردازد و آن را همانند آزادی مطلق از مراتب آزادی خدادادی می‌داند و بر این اعتقاد است که حقیقت آزادی بیان و قلم، عبارت از «رها بودن از قید و تحکمات طواغیت» (همان، ص۱۲۵-۱۲۲) است. فقدان موانع در راه آزاداندیشی، موجبات تنبه و گشایش چشم و گوش مردم، پی بردن آنان به مبادی مترقی و استقلال، قومیت شناسی، اهتمام به حفظ دین و آیین، انسجام در کسب آزادی خدادادی، اخذ حقوق غصب‌شده، برخورداری از تحصیل معارف و تهذیب اخلاق و... می‌شود. البته نائینی یادآوری می‌کند که افرادی، آزادی بیان و قلم را وسیله‌ی «هتک اعراض محترمین و گرفتن حق‌السکوت از زید یا اجرت تعرض به عمر یا کینه‌خواهی از بکر و نحو ذلک ننمایند». (همان)

هر کس در این وادی (استفاده از آزادی بیان و قلم) قدم نهد و در این صدد برآید،

خواه جریده باشد یا اهل منبر یا غیر ایشان، هر که باشد، باید بر طبق شیوه‌ی انبیا و اولیا مردم نادان را به حریت و خلع طوق رقّیت ظالمان به نص آیات و اخبار بخواند و کوشش کند که ملایمت و عدم خشونت در بیان و حفظ اذهان از شوائب و غرضانیت و تحرّز از موجبات تنفر و انزجار قلوب و تحفّظ از رمیدن و مشوب شدن اذهان را کاملاً مراعات کند و در اجرای این وظیفه، این آیه از قرآن را همواره در نظر داشته باشد: ﴿ ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِى هِى أَحْسَنُ... ﴾؛ مردم را به راه پروردگارت با براهین حکیمانه و پند نیک بخوان و با آنان به روشی نیکوتر به جدال بنشین. (همان، ص۱۲۱-۱۲۰)

ب. امام خمینی؛ انقلاب، یعنی آزادی و لزوم پاسداری از الزامات آن

امام خمینی همانند میرزای نائینی، نهضتی را رهبری کرده بودند که «آزادی» به یکی از اهداف آن بدل شده بود. امام خمینی با بیان اینکه «هیچ انقلابی مانند انقلاب اسلامی ایران نبود که به مجرد پیروزی راه‌ها را باز و فعالیت حزب‌ها و گروه‌ها را آزاد گذارد»، (همان، ج۱۸، ص۷۳) عملاً ماهیت چنین انقلابی را باز شدن راه‌ها و آغاز فعالیت احزاب و گروه‌ها می‌دانستند و اختلاف سلیقه و نظرها را مخل مبانی انقلاب نمی‌دانستند و آن را سنت حسنه در تاریخ تشیع یاد می‌کردند و علاقه‌مند بودند تا چنین سنتی در جمهوری اسلامی به رویه تبدیل شود:

از آنجا که در گذشته این اختلافات در محیط درس و بحث و مدرسه محصور بود و فقط در کتاب‌های علمی آن هم عربی ضبط می‌گردید، قهراً توده‌های مردم از آن بی‌خبرند و اگر باخبر هم می‌شدند، تعقیب این مسائل برایشان جاذبه‌ای نداشت. حالا آیا می‌توان تصور نمود که چون فقها با یکدیگر اختلاف‌نظر داشته‌اند ـ نعوذبالله ـ خلاف حق و خلاف دین خدا عمل کرده‌اند؛ هرگز. (همان، ج۲۱، ص۱۷۶)

این انقلاب اسلامی بود که موجب شد اختلاف دیدگاه فقها از لابه‌لای اوراق کتاب‌ها به رسانه و روزنامه کشیده شود و موجبات خرسندی انقلابیون را فراهم آورد: «امروز با کمال خوشحالی به مناسبت انقلاب اسلامی حرف‌های فقها و صاحب‌نظران

به رادیو و تلویزیون و روزنامه‌ها کشیده شده است؛ زیرا نیاز عملی به این بحث‌ها و مسائل است». (همان) در واقع، نیازمندی‌های تئوریک انقلاب اسلامی تنها می‌توانست از مسیر عمومی شدن گفت‌وگوهای عالمان دینی و دیگر صاحب‌نظران تأمین گردد و بدین گونه موجب کمال خوشحالی بنیان‌گذار انقلاب شود. دلیل چنین خوشحالی امام، نیز به کارنامه‌ی مثبت علمی عالمان گذشته بازمی‌گشت که بدون افترا و تهمت، به نقد اقوال یکدیگر می‌پرداختند و موجب بالندگی تفکر دینی می‌شدند. در گذشته، فقهای شیعه در بسیاری از آموزه‌های دینی؛ «مانند مسئله‌ی مالکیت، در مسئله‌ی زمین و تقسیم‌بندی آن در انفال و ثروت‌های عمومی، در مسائل پیچیده‌ی پول و ارز و بانکداری، در مالیات در تجارت داخلی و خارجی، در مزارعه و مضاربه و اجاره و رهن، در حدود و دیات در قوانین مدنی، در مسائل فرهنگی و برخورد با هنر، در حفظ محیط زیست و سالم‌سازی طبیعت و جلوگیری از قطع درخت‌ها حتی در منازل و املاک اشخاص و ... که همه‌ی اینها گوشه‌ای از هزاران مسئله‌ی مورد ابتلای مردم و حکومت است که فقهای بزرگ در مورد آنها بحث کرده‌اند و نظراتشان با یکدیگر مختلف است و اگر بعضی از مسائل در زمان‌های گذشته مطرح نبوده است یا موضوع نداشته است، فقها امروز باید برای آن فکری بنمایند». (همان) طبیعتاً اندیشیدن در مورد مسائل و موضوعات امروز نیازمند تکرار همان تجربه‌ی پیشینیان در امروز است که جز با آزاداندیشی و تن دادن به تبعات آن مسیر نیست.

۱. تعریف آزادی و متفرعات آن

اما اینکه آزادی و متفرعات آن در اندیشه امام چه مفهومی دارد و بر فضاهایی دلالت می‌کند؟ به نظر می‌رسد ایشان با وجود اینکه در مقام فیلسوف به بررسی بسیاری از مفاهیم پرداخته‌اند، به دلیل قرارگرفتن ایشان در رأس نهضت اسلامی، از پردازش مطلوب مفاهیم، آن‌گونه که نزد اندیشمندان سیاسی متداول است، جلوگیری کرده است. (قادری ۱۳۸۷، ص ۳۱۳) به همین دلیل، ایشان در پاسخ به پرسش اوریانا

فالاچی می‌گویند:

آزادی مسئله‌ای نیست که تعریف داشته باشد. مردم عقیده‌شان آزاد است؛ کسی الزامشان نمی‌کند که شما باید حتماً این عقیده را داشته باشید؛ کسی الزام به شما نمی‌کند که حتماً باید این راه را بروی؛ کسی الزام به شما نمی‌کند که باید این را انتخاب کنی؛ کسی الزامتان نمی‌کند که در کجا مسکن داشته باشی یا در آنجا چه شغلی را انتخاب کنی. آزادی یک چیز واضحی است. (امام خمینی، صحیفه‌ی نور، ص۸۸)

و در بیان سلبی از آزادی نیز می‌فرماید:

معنی آزادی این نیست که کسی بخواهد توطئه کند یا حرف‌هایی بزند که شکست ملت است، شکست نهضت است. این آزادی نیست. در چارچوب این نهضت انقلاب اسلامی همه‌ی مردم آزاد هستند. کسانی که حرف دارند، حرف‌هایشان را می‌زنند. حتی هر فرقه‌ای هم که باشند، ولی اگر بخواهند توطئه کنند و بخواهند اسلام را بشکنند؛ بخواهند نهادهایی را که الان مشغول فعالیت اسلامی هستند، اینها را بشکنند، یک همچو چیزی نمی‌شود. (همان، ج۱۲، ص۱۰۳)

همچنانکه می‌بینید، امام در این دو تعریف به متفرعات آزادی مانند آزادی عقیده، نوع زندگی، شغل، مسکن و... از سویی و نیز مرزها و محدودیت‌های آزادی یعنی نبود اخلال در مبانی دینی و دوم فقدان اخلال در دولت‌ها و نهادهای مدنی از سوی دیگر، اشاره و به محتوای آزادی در فضای «نهضت انقلاب اسلامی» تأکید وافر دارند؛ فضایی که برای همه‌ی متفرعات آزادی، هویت و محدودیت‌های روشنی بیان می‌کند. این نشان می‌دهد که امام خمینی بیش از آنکه به تعریف آزادی بپردازند، بیشتر از محدودیت‌هایی سخن می‌گویند که در دانش فقه وجود دارد. گرچه آزادی مضاف قلمروهای گسترده‌ای دارد، ولی آنچه به آزادی اندیشه تعین بیشتری می‌دهد، همان آزادی عقیده، اندیشه و بیان است که بررسی اجمالی آن از اهمیت زیادی برخوردار است.

۲. آزادی عقیده و بیان

این آزادی هم شامل آزادی داشتن یا پذیرفتن دین و مذهب می‌شود و هم آزادی ابراز مذهب یا معتقدات و مراسم و فرایض دینی. مراد از آزادی عقیده «یعنی اینکه شخص بتواند آزادانه و به طور آشکار یا در خفا معتقدات مذهبی خود را از راه بیان یا نوشته ابراز نماید و هیچ کس مانع آزادی او نشود»؛ (طباطبائی مؤتمنی ۱۳۹٤، ص ۹۵) از این رو، از منظر حقوق اساسی، فرد حق دارد هرگونه مذهبی را انتخاب نماید، بی‌آنکه متحمل صدمات و ضررهایی در زندگی اجتماعی‌اش شود؛ به عبارت دیگر، هر شهروند به دلیل آنکه در جامعه زندگی می‌کند، از حقوق اساسی برخوردار است. این حقوق در جامعه براساس مذهب تقسیم و توزیع نمی‌گردد، بلکه تابعیت کشور، این حقوق را برای وی به ارمغان می‌آورد. افزون بر این، پذیرش مذهبی برخلاف مذهب رسمی جامعه نباید سبب محروم شدن وی از حقوق اساسی‌اش گردد. عطف به چنین اصلی، مهم‌ترین پرسشی که مطرح می‌شود آن است که آیا اقلیت‌های مذهبی، آزادی انجام فرایض مذهبی را دارند؟ وظیفه‌ی حکومت اسلامی در برابر آنها چیست؟ هر چند پاسخ به این دو پرسش مهم براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آسان و امکان‌پذیر است، تحلیل امام خمینی از اهمیت بیشتری برخوردار است. از نظر ایشان:

اولاً «همه‌ی اقلیت‌های مذهبی در حکومت اسلامی می‌توانند به همه‌ی فرایض مذهب خود آزادانه عمل نمایند». (امام خمینی، صحیفه‌ی نور، ج ۳، ص ۷۵)

ثانیاً «اقلیت‌های مذهبی آزادند و دولت اسلامی موظف است از حقوق آنان دفاع کند.» (همان، ص ۱۵۹) و «حکومت اسلامی موظف است از حقوق آنان به بهترین وجه حفاظت کند». (همان، ص ۷۵)

ثالثاً «هر ایرانی حق دارد که مانند همه‌ی افراد از حقوق اجتماعی برخوردار باشد. مسلمان، مسیحی، یهودی یا مذهب دیگر فرق ندارد.» و «اسلام بیش از هر دینی و بیش از هر مسلکی، به اقلیت‌های مذهبی آزادی داده است. آنان نیز باید از حقوق

طبیعی خودشان، که خداوند برای همه‌ی انسان‌ها قرار داده است، بهره‌مند شوند. ما به بهترین وجه از آنان نگه‌داری می‌کنیم». (همان، ص۱۵۹)

رابعاً «اسلام همیشه حافظ حقوق مشروع اقلیت‌های مذهبی بوده است. آنان در جمهوری اسلامی آزادند و آزادانه به مسائل خود می‌پردازند و در پناه حکومت اسلامی مانند بقیه‌ی افراد، در اظهار عقیده آزادند». (همان، ص۳۳)

خامساً «در حکومت اسلامی، همه‌ی افراد دارای آزادی در هرگونه عقیده‌ای هستند، و لیکن آزادی خرابکاری ندارند». (همان، ص۱۰۰)

این نشان می‌دهد که از نظر امام خمینی، تمام اقلیت‌های مذهبی از حقوق اجتماعی، به ویژه آزادی در عمل و بیان عقیده، برخوردارند و بر حکومت اسلامی نیز فرض است که از آنها محافظت به عمل آورد. تنها محدودیت چنین آزادی، خرابکاری است که البته مرجع تشخیص مصداق آن در این بیانات روشن نشده است.

ب. آزادی بیان: آزادی بیان، که فراتر از آزادی اندیشه و عقیده است، جزو مصادیق بارز آزاداندیشی است که مورد توجه امام راحل قرار گرفته است. براساس این حق، مردم و گروه‌های مدنی و سیاسی در بیان دیدگاه‌ها و نظرات خود آزاد بوده، از حق انتشار دیدگاه‌های خود در کلام و نوشتار برخوردار هستند.

> در جامعه‌ای که ما به فکر استقرار آن هستیم، مارکسیست‌ها در بیان مطلب خود آزاد خواهند بود، زیرا اطمینان داریم که اسلام دربردارنده‌ی پاسخ به نیازهای مردم است. ایمان و اعتقاد ما قادر است که با ایدئولوژی آنها مقابله کند. در فلسفه‌ی اسلامی از همان ابتدا مسئله‌ی کسانی مطرح شده است که وجود خدا را انکار می‌کرده‌اند. ما هیچ‌گاه آزادی آنها را سلب نکرده و بدان لطمه وارد نیاورده‌ایم. هر کس آزاد است اظهار عقیده کند، ولی برای توطئه کردن آزاد نیست. (همان، صحیفه‌ی امام، ج۳، ص۳۷۱)

۳. محدودیت‌های شرعی آزادی بیان

با این همه، ظاهراً «آنچه در آزادی بیان اهمیت بسیار دارد، تشخیص حدود آن

مانند توهین و افترا، شکستن حریم خلوت و تنهایی افراد، تجاوز بـه حقـوق دیگـران، افشای اسرار دولتی، انتشار نوشته‌ها و صور قبیحه، کفر و ناسـزاگویی بـه مقدسـات و تجاوز به حقوق اقلیت‌هاست». (بوشهری ۱۳۹۰، ص ۳۳) که مورد توجه فقـه قـرار گرفتـه است؛ به سخنی دیگـر، اصـل آزادی بیـان، یکـی از حقـوق اساسـی مـردم بـوده، در حکومت و قانون اساسی به رسمیت شناخته شده و اختلاف، تنها دربـاره‌ی حـدود آن است که در ادامه، به اصلی‌ترین حدود این آزادی از منظر امام راحل اشاره می‌کنیم:

۳/۱. لزوم مراعات منافع مردم

از نظر امام خمینی، یکی از مهم‌ترین محدودیت‌های آزادی بیان، «مضر بودن» آن به منافع و حال ملت است. اگر بیان موضوع و نظری همسو با منافع ملت نبوده، بلکـه مضر به حال مردم بوده، مفاسدی به دنبال داشته باشد، بیان آن مطلب جایز نیست. بـه همین دلیل، امام خمینی(قدس سره) در اوایل انقلاب در پاسخ بـه پرسشـی دربـاره‌ی حدود آزادی بیان می‌فرماید:

> «اگر چنانچه مضر به حال ملت نباشد، بیان همه چیز آزاد اسـت. چیزهـایی آزاد نیست که مضر به حال ملت ما باشد». (امام خمینی، صحیفه‌ی نور، ج ٤، ص۲۵۹)

۳/۲. توطئه

امام خمینی در بسیاری از بیانات خود مرتب آزادی بیان را مقید به پرهیـز از توطئـه نموده است و مکرر نیز اظهار کردند که ملت ما طرفـدار آزادی اسـت؛ طرفـدار همـه جور آزادی است، ولی طرفـدار توطئـه نیسـت، طرفـدار تبـاهی نیسـت. (همـان، ج ۱۰، ص ۲۳٤) همچنانکه در گفت‌وگو با فالاچی ذکر می‌کنند که ما ابتدا به مخالفان پنج ماه آزادی مطلق دادیم، ولی توطئه و خرابکاری دیدیم. به همین دلیل، مجبور به تقیید ایـن آزادی گشتیم. (همـان، ج۹، ص ۸۵) به همین دلیل، «در اسلام، دموکراسی مندرج اسـت و مردم آزادند در اسلام، هم در بیان عقاید و هم در اعمال، مادامی کـه توطئـه در کـار نباشد و مسائلی را عنوان نکنند که نسل ایران را منحرف بکنند». (همـان، ج٤، ص ۲۳٤)

از سوی دیگر، همان گونه که در قانون اساسی ـ اصل بیست و سوم ـ تفتیش عقاید ممنوع شده است، امام خمینی هم بر این ممنوعیت جز در موارد مقابله با توطئه‌ها، پافشاری می‌کنند و حتی تحمیل عقیده را رد می‌نمایند: «احکام اسلام در تمام ابعادش باید اجرا شود، یعنی نه جاسوسی شود و نه تفتیش عقاید». (همان، ج ۱۷، ص۱۱۸) «در جمهوری اسلامی جز در موارد نادری که اسلام و حیثیت نظام در خطر باشد، آن هم با تشخیص موضوع از طرف کارشناسان دانا، هیچ کس نمی‌تواند رأی خود را بر دیگری تحمیل کند و خدا آن روز را نیاورد». (همان، ج۲۱، ص۲۱)

«آزادی آرا در اسلام از اول بوده است. در زمان ائمه‌ی علیهم‌السلام ما، بلکه در زمان خود پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آزادی بود، حرف‌هایشان را می‌زدند. حجت داریم... کسی که حجت دارد، از آزادی بیان نمی‌ترسد، ولی توطئه را اجازه نمی‌دهیم». (همان، ج ۵، ص ۱۳۰)

۳/۳. انتقام‌جویی

سومین محدودیت آزادی بیان از منظر امام، آن است که باید از آزادی بیان برای انتقاد حکومت و مسئولان استفاده شود، نه برای انتقام‌جویی. امام خمینی با تفکیک انتقاد سالم و انتقام‌جویی، ضمن تأکید بر به‌کارگیری شیوه‌های درست در انتقاد از دیگران، انتقام‌جویی را انکار می‌کنند و آن را محدودیت آزادی بیان می‌دانند: «مسئله‌ی دیگر درباره‌ی انتقاد، [این است که] البته روزنامه‌ها باید مسائلی را که پیش می‌آید، نظر کنند. یک‌وقت انتقاد است، یعنی انتقاد سالم است؛ این مفید است. یک‌وقت انتقام است، نه انتقاد؛ این نباید باشد. این با موازین جور درنمی‌آید. انسان چون با یکی خوب نیست، در مطبوعات او را بکوبد؛ کار درستی نیست، ولی اگر کسی خلاف کرده است، باید او را نصیحت کرد، پرده‌دری نباشد، ولی انتقاد خوب است. باید در این امور خیلی ملاحظه بفرمایید تا مطبوعات مرکزی باشد برای استفاده عموم و اینکه مردم بفهمند باید چه بکنند و باید چه بشود». (همان، ج ۱۹، ص۲۱۶)

ج. آیت‌الله جوادی آملی؛ آزادی وصفی محدود

۱. آزادی و ابهامات مفهومی در متفرعات آن

آیت‌الله جوادی نیز از فقیهانی است که همانند بسیاری از نوگرایان دینی، به بررسی سازگاری یا ناسازگاری آزادی با آموزه‌های دینی پرداخته است. از نظر آیت‌الله جوادی، آملی، عنوان «آزادی» جزو اصول و مبادی بسیاری از فروع فقهی، اخلاقی، حقوقی و مانند آن است و معنای آزادی هم بسیار شفاف و روشن است، ولی حقیقتِ آزادی چیست؟ بسیار مستور و مخفی است.(همان، ج ۱۹، ص۲۱۶) بررسی برخی از مکتوبات آیت‌الله جوادی نشان می‌دهد که ایشان ابهامات زیادی در باب آزادی به مفهومی دارد که در مغرب زمین به کار می‌رود که باید مرتفع گردند. گر چه ایشان به طورکلی تعریف کلی آزادی را، که در بیان مک کالوم آمده بود، اجمالاً می‌پذیرد و به عناصر آزادی یعنی فاعل، مانع و متعلق آزادی اشاره می‌کند، ولی شاخصه‌هایی که برای هر یک از این سه عنصر تعریف می‌کند، به محدودیت‌هایی در تعریف آزادی، به ویژه آزاداندیشی می‌رسد که در انسان‌شناسی ایشان ریشه دارد. از نظر ایشان، انسان موجود محدودی است و آزادی که از اوصاف او به شمار می‌آید، نمی‌تواند نامحدود باشد؛ به همین دلیل، در حوزه‌ی آزاداندیشی، شریعت به بیان محدودیت‌هایی می‌پردازد که البته مورد تأیید عقل برهانی نیز هست. شرح کلی رویکرد آیت‌الله جوادی به آزادی، در پیام ایشان به کنگره‌ی مسلمانان امریکای شمالی، بدین گونه آمده است:

> درباره‌ی آزادی ما با چند ابهام روبه‌رو هستیم: یکی اینکه باید روشن بشود آزادیِ انسان از چه چیزی؛ یکی اینکه باید معلوم بشود آزادی انسان در چه چیزی و دیگر اینکه باید شفاف بشود آزادی انسان به سوی چه چیزی. آنچه از منابع اسلامی به دست می‌آید، عبارت از این است که انسان وجود محدودی دارد (این مطلب اول) و هر وجود محدودی، قدرت او و پرواز او و سیر و سلوک او و قیام و قعود او و نطق و سکوت او و حرکت و سکون او و بالاخره جمیع شئون او محدود است؛ ممکن نیست شیئی وجودش محدود باشد، ولی اوصافش

نامحدود و آزادی‌اش نامحدود. این امتناع عقلی دارد؛ عقل هم یکی از ادلّه‌ی شرع است. عقل در مقابل شرع نیست؛ عقل در مقابل نقل است؛ همان طوری که نقلِ معتبر از شرع حکایت می‌کند، عقلِ برهانی هم از شرع حکایت می‌کند؛ بنابراین، انسانی که وجودش محدود است، نمی‌تواند آزادیِ نامحدود داشته باشد؛ این ممتنع است. مطلب دوم آن است که اصلاً انسان آزاد خلق شد یا نه؟ طبق شواهد فراوان دینی، انسان آزاد و مختار خلق شد، یعنی هم می‌تواند قبول کند هم می‌تواند نکول؛ در همه‌ی موارد چه در بخش اعتقاد، چه در بخش اخلاق و اوصاف، چه در بخش گفتار و رفتار و نوشتار، او صاحب دو بال است: بالِ قبول و بالِ نکول؛ می‌تواند نفی، می‌تواند اثبات، می‌تواند جذب، می‌تواند دفع، می‌تواند بپذیرد؛ می‌تواند رد بکند. خدا انسان را آزاد و مختار خلق کرد و این آزادی، عطیه‌ی الهی است و هیچ کس نمی‌تواند آزادی را از خود سلب بکند، یعنی بخواهد بگوید من کاری را بدون آزادی انجام می‌دهم؛ محال است. همان طوری که دو دوتا پنج‌تا محال است، انسان بخواهد کاری را بی‌اراده انجام بدهد، بی‌اختیار انجام بدهد، محال است؛ چه طنزش چه جِدّش حتماً با اراده و اختیار است و این هم کمالی است که خدای سبحان به انسان داد و با این کمال انسان را می‌آزماید؛ اگر انسان مجبور بود به اطاعت یا انسان معذور بود، هرگز به کمال نمی‌رسید. چون وجود انسان محدود است (یک) و همه‌ی اشیا و امور برای او یکسان و مناسب نیست (دو)، نه خواص اشیا برای او روشن است، نه خواص اجرام برای او روشن است نه خواص افعال و نوشتار و گفتار برای او روشن است، بسیاری از امور است که گذشته‌اش روشن نیست، آینده‌اش روشن نیست؛ بنابراین، انسان اگر بخواهد بگوید همه‌ی کارها برای من رواست، این غفلت است. گرچه اصلِ اختیار را خدا به انسان عطا کرد، ولی همان طوری که وجودش محدود است و محال است که او آزادیِ نامتناهی داشته باشد [و] وجودش با بعضی اشیا هماهنگ است و با بعضی اشیا هماهنگ نیست، بنابراین، آزادی به معنای رهایی ممنوع است، نه ممتنع؛ گرچه انسان می‌تواند رها

باشد و امتناع ندارد، ولی منعِ عقلی و نقلی دارد که عقل و نقل دو بالِ شریعت و دو چراغ شریعت‌اند. شریعت، صراط و راه است و این دو یعنی عقل و نقل، دو چراغ شفاف‌اند که ما را از صراط آگاه می‌کنند؛ بنابراین، انسان آزاد خلق شد (یک)، جمیع اشیا برای او یکسان نیست (دو)، درباره‌ی آزادیِ نامتناهی این ممتنع است (سه)، درباره‌ی رهاییِ محدود هم ممنوع است (این چهار) که انسان بتواند هر کاری را انجام بدهد، هر حرفی را بزند، هر چیزی را مصرف بکند، هر جایی برود (این‌طور نیست). اگر نامتناهی فرض شد، امتناعِ عقلی حکمِ آن است و اگر رهایی فرض شد، منعِ نقلی و عقلی به سراغ آن می‌آید، نه امتناع؛ بنابراین، انسان از نظر تکوین، آزاد خلق شده است که فرمود: «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ». گذشته از اینکه عقیده اجبارپذیر نیست. انسان با اختیار خلق شد، چه اینکه فرمود خدا حق را به شما اعلام کرد، پیامبر حق را به شما اعلام می‌کند: ﴿ قُلِ الْحَقُّ مِن رَبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ یا ﴿ انَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ﴾. این مضمون‌ها با تعبیرهای گوناگون در آیات آمده است که اینها ناظر به آزادیِ تکوینی است، ولی چون همه‌ی اشیاء و امور برای او یکسان نیست و کسی که عالَم را آفریده از مصالح و مفاسد باخبر است و از مِلاک‌ها باخبر است، او را محدود می‌کند و در حقیقت او را از خطر و سقوط و هلاک مصون می‌کند و آنچه برای او زیان‌بار است، منع می‌کند و آنچه برای او نافع است، تجویز می‌کند. آزادی در اسلام عبارت از این شد که انسان تکویناً آزاد است، تشریعاً محدود است، این محدودیت برای مصونیت اوست و مهم‌ترین آزادی، آزادی اخلاقی و آزادی علمی است که در بخش اندیشه، از گزند وهم و آسیبِ خیال آزاد باشد و در بخش انگیزه هم از آسیب و اُفت و آفت شهوت و غضب آزاد باشد. وقتی این آزادی‌های اخلاقی و مانند آن فراهم شد، آنگاه به آزادی‌های سیاسی ـ اجتماعی که می‌رسد، کاملاً موفق است.[1]

۱. پیام آیت‌الله جوادی آملی به کنفرانس مسلمانان امریکای شمالی در کانزاس ایالات متحده‌ی امریکا، به نقل از سایت شفاف، مورخ ۱۳۹۰/۵/۹.

فقرات بالا نشان می‌دهد که آیت‌الله جوادی برداشتی گوناگون از آزادی در مفهوم متداول آن در غرب دارد و آن را مغایر با آزادی‌های تشریعی در فقه اسلامی می‌داند، ولی آنچه در برداشت اثباتی ایشان از آزادی اهمیت دارد، آن است که از نظر ایشان، «معنای آزادی از صنف مفهوم است و نه ماهیت؛ از این رو، حد و رسم ماهوی ندارد و نمی‌توان آن را با جنس و فصل شناخت، بلکه فقط از راه تحلیل مفهومی می‌توان به معنای آن پی برد و حقیقت خارجی، یعنی همان آزادی حقیقی از سنخ هستی است؛ از این رو، مقول به تشکیک و دارای مراتبی فراوان است که از والاترین مرتبه آغاز می‌شود و در منتهی‌الیه خویش، بخش‌هایی از انسان‌ها را دربر می‌گیرد». (جوادی آملی ۱۳۸٤، ص ۱۵۷) براساس این، بالاترین مرحله و مرتبه‌ی آزادی، که هیچ محدودیتی نمی‌پذیرد و نهایتی ندارد، به ذات مقدس ربوبی اختصاص دارد که حریت محض است و هیچ شائبه‌ای از محدودیت در او راه ندارد. در مرتبه‌ی بعدی، آزادی وافر از آنِ فرشتگان بزرگ الهی، عقول عالی و ارواح متعالی انبیا و معصومان است. دیگر فرشتگان، که زیرمجموعه‌ی ملائکه‌ی بزرگ خدایند نیز چنین هستند. پس از آنان نیز در میان انسان‌ها هرکس از بند تن و قید طبیعت رهیده‌تر و با کمالات علمی و عملی هم‌آغوش‌تر باشد، سهم بیشتری از آزادی و حریت حقیقی خواهد داشت. بدین رو، تبعیت از خدا و پیروی از فرستادگان او، گرچه به ظاهر مؤمنان را در چارچوب قوانین الهی قرار می‌دهد، ولی در حقیقت همه‌ی قید و بندهای آنان را پاره می‌کند و از اسارت طولانی و تاریخی نجاتشان می‌بخشد: ﴿ و یضع عنهم إِصرَهم و الأغلالَ الَّتی کَانت علیهم ﴾. (اعراف: ۱۵۷) در مقابل، کفر و عصیان و مخالفت با خدا، عین بردگی و اسارت است که از سویی در دنیا، گردن‌گیر کافران و عاصیان است: ﴿ أولئِکَ الذین کفروا بِربِّهم و أولَئِکَ الأغلالُ فِی أَعنَاقِهم ﴾. (رعد: ۵) این نشان می‌دهد انسان در قلمرو تکوین می‌تواند مؤمن یا کافر، مطیع یا عاصی باشد، ولی در منطقه‌ی تشریع حتماً باید مؤمن و مطیع باشد. البته این محدودیت تشریعی نسبت به ساحت وجود انسان نه تنها نقیصه به شمار نمی‌رود، بلکه عین فضیلت، بزرگداشت و تکریم مقام بلند خلیفه‌اللهی است. (جوادی آملی ۱۳۸٤،

ص۳۰٤) لزوم اطاعت در حوزه‌ی تشریع بـه معنـای آن اسـت کـه شـارع مقـدس آزادی فراخی در حوزه‌ی آزادی عقیده و دیـن بـه انسـان نمی‌دهـد و پیامـدهای آزادی عقیـده را تضمین نمی‌کند. آیت‌الله جوادی با استناد به آیه ﴿ فَإن آمَنوا بِمانند ما آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهتَدَوا و إن تَوَلَّوا فَإنَّما هُم فی شِقَاقٍ فَسَیَکفیکَهُمُ اللهُ و هُوَ السَّمیعُ العَلـیم ﴾(بقـره: ۱۳۷) عقیـده دارد که از این آیه «استنباط می‌شود که خداوند هر عقیده‌ای را نمی‌پذیرد و چنین نیسـت که هرکس هر چه فهمید، معذور باشد، زیرا پس از آگاهی و ابلاغ رسـول، عـذری بـرای کسی نمی‌ماند(جوادی آملی ۱۳۸۹ ، ج۱۳، ص٤۸۷) به همین دلیـل، در پاسـخ بـه گفتـه‌ی برخی از تجددگرایان مذهبی، که مدعی‌اند نمی‌توان نتیجه‌ی تحقیق را از پـیش تحمیـل کرد و اینکه بگوییم افراد آزاد هستند در میان عقاید و ادیان تحقیق کنند، ولی قطعـاً بایـد اسلام را انتخاب کنند، سخنی ناتمام است، ». (کدیور۱۳۸۱، ش۲۳) پاسخ می‌دهد که:

> در آخرت روشن می‌شود که پیروی از هر آیینی غیر از دین خدا (اسلام) زیان‌بـار و سـبب از دسـت رفـتن سـرمایه انسـانی بـوده اسـت: «و هُـوَ فِـی الأخِـرَهِ مِـنَ الخاسِرین»؛ (آل‌عمران: ۸۵) زیرا سرمایه، بیرون از جان انسان نیست و اگر جـان انسان به دین حق نپیوندد، پیامدش خسران آشکار و همیشگی است؛ از ایـن رو، خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿ قُل إنّی اُمِرتُ أن أعبُدَ اللهَ مُخلِصاً لَهُ الدّین و اُمِرتُ لأن أکونَ أوّلَ المُسلِمین قُل إنّی أخافُ إن عَصَیتُ رَبّی عَذابَ یَـومٍ عَظـیم قُلِ اللهَ أعبُدُ مُخلِصاً لَهُ دینی فاعبُدوا ما شِئتُم مِن دونِهِ قُـل إنَّ الخاسِـرینَ الَّـذینَ خَسِروا أنفُسَهُم و أهلیهِم یَومَ القِیامَهِ ألا ذلِکَ هُـوَ الخُسـرانُ المُبـین ﴾ (زمـر: ۱۱-۱۵). (جوادی آملی۱۳۸۹، ج۱٤، ص۷۳۷)

از این رو، تنها مرجع تحدیدکننـده‌ی آزادی انسـان همـان مبـدأ تحدیـد اصـل هسـتی اوست، یعنی آن مبدأ هستی‌بخش، که وجود محدود به انسان عطا کرد، تنها مرجـع تعیـین حـدود آزادی اوسـت؛ چـون غیـر از او هـیچ کـس از حیطـه‌ی هسـتی انسـان آگـاه نیست. (جوادی آملی۱۳۸٦، ص۱۸۳)

۲. محدودیت شرعی آزادی

براساس این، این تنها شریعت است که می‌تواند مرز آزادی را بیان نماید، نه عـدالت.

عدالت چه وصفی از اوصاف انسان یا خُلقی از اخلاق به شمار آید، زیرمجموعه‌ی شریعت است و شریعت را شارع مقدس و ذات اقدس احدیت تعیین و تبیین می‌کند. آزادی، حق انسان است و هر انسانی حق دارد آزاد باشد، ولی انسان در این حق مکلف و امین است، نه صاحب آن. این حق مانند سلطه‌ی مالکیت و سرپرستی مال است؛ بنابراین، خدای سبحان تعیین‌کننده‌ی مرز و حدود و سازنده‌ی قیود است و آزادی نیز حقی است که از جانب خداوند در اختیار ما نهاده شده است و ما پاسدار آن هستیم؛ آن گونه که «استقلال» و «آبرو» نیز این گونه است. همان گونه که اصل هستی ما از ناحیه‌ی خداست، کمال‌های بعد از آن، مانند استقلال و آزادی و عدالت و حقوق دیگر همه از ناحیه‌ی خداوند است و باید در مسیر درست از آن بهره جوییم و آن را پاس داریم؛ (همان، ص۱۸۷) از این رو، باید پرسید که شریعت چه محدودیت‌هایی بر آزادی‌های مضاف انسان روا داشته و آنها را حدود شرعی آزاداندیشی بیان نموده است؟ در پاسخ به این پرسش، آیت‌الله جوادی به ترسیم حدود شرعی آزاداندیشی در دو حوزه‌ی آزادی عقیده و اندیشه پرداخته و روایت دقیق‌تری از این محدودیت‌ها بیان نموده است. آیت‌الله جوادی در پاسخ به این پرسش که «اگر دین اسلام حق است و رویگردانی از آن در آخرت موجب خسران است، حال اگر کسی بعد از پذیرش اسلام از آن برگردد و مرتد شود، چه حکمی دارد؟» به ترسیم صور فقهی آن پرداخته، می‌گوید:

۱. یا ارتداد خود را اظهار نمی‌کند و کسی را از ارتداد خود باخبر نمی‌سازد که در این حال، غیر از عذاب قیامت، که مطلبی کلامی است، حکم فقهی دیگری ندارد.

۲. اگر دیگران از ارتداد او باخبر شدند و معلوم شد که ارتداد او بر اثر پژوهش و تحقیق بود که متأسفانه به کژراهه رفت و واقعاً مصداق شاکّ متفحّص است، در این حال نیز از نظر ایشان حکم فقهی، یعنی حد معهود درباره‌ی او جاری نمی‌شود؛ زیرا حدود در موضع شبهه جاری نخواهد شد. اگر ارتداد او از روی شبهه‌ی علمی نیست، بلکه از روی شهوت عملی است، در صورتی‌که ارتداد او فطری باشد، نه ملی، از نظر ایشان حد معهود را دارد. (همو ۱۳۸۸، ص۷۶)

و همچنانکه پیش از این نیز اشاره شد، فلسفه‌ی چنین حکمی از نظر آیت‌الله جوادی آن است که انسان در نظام تکوین آزاد است که ایمان و کفر را قبول یا رد نماید، ولی در نظام تشریع موظف به ایمان و مکلف به اجتناب از کفر است. به همین دلیل، از نظر وی هیچ یک از ادله‌ی نقلی درصدد آزادی تشریعی انسان نیستند و اباحه‌گری را ترویج نمی‌کنند، زیرا پس از تبیّن رشد از غی، تبلیغ به حد نصاب خود رسیده است و آدمی نباید براثر عناد ایمان نیاورد یا ایمان موجود خود را به کناری نهد. به همین دلیل، معنای آیاتی از قبیل «لکم دینکم و لی دین» به معنای آزادی عقیده نیست و پس از محاجه، نوبت تأدیب و اجرای حد است: «نخست باید عقیده را عرضه کرد و پس از تحقق تبیّن رشد از غی، نوبت به نهی از منکر، اجرای حد و مانند آن خواهد رسید». به همین دلیل، وی با بازخوانی پیشنهاد آزادی مذهب از جانب کفار به رسول اکرمﷺ، روایت می‌کند که آنان پیشنهاد آزادی مذهب دادند و گفتند: ما به عقاید شما احترام می‌گذاریم، شما هم به عقاید ما احترام بگذارید و نشانه‌ی این تکریم و احترام آن باشد که یک سال ما براساس عقیده‌ی شما عمل کنیم و یک سال شما به عقیده‌ی ما عمل کنید. آنها اعتقاد و پرستش را اموری اعتباری می‌پنداشتند که به دست معتبِر است و هر روزی که وی اعتبار کند، معبودی می‌سازد که مورد احترام خواهد بود؛ همان گونه که برای خود الهه می‌تراشیدند و آن را تکریم می‌کردند، گمان می‌کردند که اسلام نیز چنین است. (همو ۱۳۸۵، ص ۱۱۵) در این باره، سوره‌ی کافرون نازل شد و خدای سبحان به رسول اکرمﷺ فرمود: به کافران بگو ما در دین سازش نداریم؛ دین قراردادی و در اختیار ما نیست که گاهی از حق خود بگذریم و گاهی آن را مطالبه کنیم، بلکه دین، حق و حکم خدا بر انسان است و انسان باید به این حکم گردن نهد و مانند سراسر جهان آفرینش، مسلم و منقاد و مطیع حق باشد. (همان، ص۱۱۶) نتیجه‌ی منطقی این استدلال آن است که کسی که دیگران را گمراه می‌کند و انحرافات اندیشه‌ای را ترویج می‌کند، باید توبه نماید. این توبه تنها هنگامی پذیرفته

می‌شود که همه‌ی ویرانی‌های فکری را که به دست خود پدید آورده‌اند، ترمیم سازند و ضمن این حرکت، حق را نیز آشکار کنند و ترویج دهند. توبه همراه با این دو شرط، راه‌حل نجات برای این افراد پیش‌بینی شده است: ﴿ إلاّ الَّذينَ تابُوا و أصْلَحُوا و بَيَّنُوا فَاولئِکَ أتُوبُ عَلَيْهِم ﴾؛ (بقره: ٦٠) توبه آن دسته از ایشان را می‌پذیرم که هم توبه کنند و هم به اصلاح پردازند و هم حق را بیان دارند. (جوادی آملی ۱۳۸۹، ص ۱۸۵)

مقایسه مسئله آزادی در افکار فقیهان نوگرا

شاخصه / نمایندگان	برداشت از آزادی	شرایط و زمینه	محدودیت‌های شرعی	موانع	الزامات
علامه میرزای نائینی	رها بودن از قید و تحکمات طواغیت	آگاهی‌بخشی به توده مردم	هتک حرمت اعراض مؤمنان و کینه خواهی	جهل+ سلطنت تملیکیه و استبداد دینی	رفع جهل عوام‌الناس + وضع قوانین
امام خمینی	باز شدن راه‌های بیان عقاید و افکار	انقلاب و نفی استبداد	توطئه+ پرهیز از اخلال به مبانی دین و نظام اسلامی	تهمت و افتراء	عمومی شدن تفاوت انظار و حراست دولت از آن
آیت‌الله عبدالله جوادی آملی	وصفی محدود برای انسانی محدود	ترویج روحیه خضوع و بندگی	محدودیت‌های شرعی	خیال+ شهوت و غضب	تعهد جامعه به آموزه‌های شریعت

نتیجه‌گیری

با وجود بدبینی برخی از روشن‌فکران، که به دستگاه‌های فقهی درباره‌ی آزادی و دموکراسی وجود دارد، این رویکرد، از ظرفیت‌های بالایی در این باره برخوردار است و می‌تواند ممکنات زیادی فراروی حکومت دینی قرار دهد که اتفاقاً صبغه‌ی فقهی بیشتری دارد. در این منظر، اگر «آزادی احزاب و آزادی بیان شرط تحقق بسیاری از واجبات شرعی مانند امر به معروف و نهی از منکر» در میان تمام فقیهان به هنجار عمومی در فقه مبدل گردد، بنیان متقنی به منظور تسهیل آزاداندیشی نهاده می‌شود که در رویکردهای دیگر وجود ندارد، زیرا در این صورت آزادی‌های مضافی مانند آزادی بیان و احزاب همانند عدالت هم «مقدم» بر احکام شریعت و هم «مقوم» آنها به شمار می‌رود. افزون بر این، اینکه بسیاری از فقها تأکید می‌کنند که بالندگی تفکر دینی، بسته به اجتهاد مطلق است که در آن محدودیتی برای اندیشیدن وجود ندارد، الا روشمند بودن اندیشه، می‌تواند نشانه‌ی خوبی برای آزاداندیشی باشد. با این همه، این رویکرد نیز در بیان برخی از مرزهای آزاداندیشی مانند «توطئه»، «پرهیز از اخلال به مبانی دین»، «مضر به حالت ملت» و «خرابکاری» دچار ابهام است و طبیعتاً تعیین مصادیق و حتی مرزهای مفهومی آن را به دولت واگذار می‌کند که پیشین از این نیز از پیامدهای آن سخن گفتیم.

منابع

۱. آدمیت، فریدون(۱۳٤۹)، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران ، خوارزمی.
۲. بوشهری ، جعفر(۱۳۹۰)، حقوقی اساسی؛ مسائل، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳. ترکمان، محمد(۱۳٦۲)، رسایل، اعلامیه‌ها، روزنامه ها، شیخ فضل‌الله نوری، تهران: رسا.
٤. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷)، مفهوم آزادی در فقه سیاسی، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، ش۱.
٥. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸٤) حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء.
٦. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸٥) سیره‌ی رسول اکرم(صلی‌الله علیه و آله) در قرآن، قم: اسراء.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸٦)وحی و نبوت در قرآن، قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)ولایت فقیه، قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله(۱۳۸۹)، تفسیر تسنیم، ج۱۳، قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، پیام وی به کنفرانس مسلمانان امریکای شمالی در کانزاس ایالات متحده‌ی امریکا، به نقل از سایت شفاف، مورخ ۱۳۹۰/٥/۹ش.
۱۲. خمینی، سید روح الله (۱۳٦۷)، صحیفه نور، تهران،موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۳. خمینی، سید روح الله()، صحیفه امام ، تهران،موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱٤. خمینی، سیدروح‌الله(۱۳٦۲)، طلب و اراده، سیداحمد فهری، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱٥. طباطبائی مؤتمنی۱۳۹٤، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر،تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱٦. قادری، حاتم(۱۳۸۷)، اندیشه‌های دیگر، (مقاله‌ی دموکراسی و تکلیف، مطالعه‌ی موردی امام خمینی-قدس سره-)، تهران: بعقه.
۱۷. کدیور، محسن(۱۳۸۱)، ماهنامه‌ی آفتاب، شماره۲۳.
۱۸. مطهری، مرتضی(۱۳۸٥)، مجموعه آثار، ج٦، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. میراحمدی، منصور(۱۳۸۱)، آزادی در فلسفه‌ی سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب.
۲۰. نائینی، محمدحسین(۱۳٦۱)، تنبیه الامه و تنزیه الملـه، با مقدمه و توضیحات آیت‌اللّه سیدمحمود طالقانی، چ هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار