

The relationship between divine sovereignty and human sovereignty

In accepting or rejecting God's legislative will

Received: 2020-03-18

Accepted: 2020-07-10

Ahmad Vaezi *

Abdullah Assareh **

One of the important foundations of Islamic democracy is the issue of human sovereignty and the right to self-determination. The main question of the research is whether the right of sovereignty and determination of human destiny in the system of Islamic education allows individuals to form a government outside the framework of divine will and documented in their right? Examining this issue with a descriptive-analytical method and using the analysis of the concept of right shows that in the Islamic legal system right necessarily appears to actualize the existing talents of the rightful owner, and its source is the divine will. Therefore, no right, including the right to self-determination, can be opposed to the ultimate goal of the universe. In other words, the exercise of the right to self-determination cannot lead to such consequences as lack of accepting the divine will and the rules of the Shari'a. Man's right to sovereignty finds meaning under his legislative freedom not developmental freedom. Although human beings are inherently free to choose any direction for their social life, they do not have such a right according to religious law.

Keywords: Sovereignty, Developmental Freedom, Legislative Freedom, Ultimate Cause, Right to Be Wrong.

* Professor, Faculty of Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. (vaezi@bou.ac.ir).

** PdD Student, Department of Law Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. (Corresponding Author) (abdollahassareh@gmail.com).

نسبت میان حاکمیت الهی و حق حاکمیت انسان در پذیرش یا عدم‌پذیرش اراده‌ی تشریحی خداوند

تاریخ دریافت: ۹۸/۱۲/۲۸

تاریخ تأیید: ۹۹/۳/۲۹

احمد واعظی *

عبدالله عصاره **



نسبت میان حاکمیت الهی و حق حاکمیت انسان

یکی از مبانی مهم مردم‌سالاری اسلامی، مقوله‌ی حق حاکمیت انسان و حق تعیین سرنوشت اوست. مسأله‌ی اصلی پژوهش این است که آیا حق حاکمیت و تعیین سرنوشت انسان در منظومه‌ی معارف اسلامی این اجازه را به افراد می‌دهد تا خارج از چارچوب اراده‌ی الهی و مستند به حق خود، تشکیل حاکمیت دهند؟ بررسی این مسأله با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از تحلیل مفهوم حق نشان می‌دهد که در نظام حقوقی اسلام، حق، لزوماً در جهت فعلیت‌دادن به استعدادهاى موجود صاحب حق پدیدار می‌شود و منشأ آن نیز اراده‌ی الهی است. لذا هیچ حقی، از جمله حق تعیین سرنوشت، نمی‌تواند با غایت استکمالی عالم معارض باشد. به عبارت دیگر، استیفای حق تعیین سرنوشت نمی‌تواند نتیجه‌ای هم‌چون عدم پذیرش اراده‌ی الهی و مقررات شریعت را موجب شود. حق حاکمیت انسان ذیل آزادی تشریحی او معنا پیدا می‌کند نه آزادی تکوینی. اگرچه انسان‌ها تکویناً آزاد و مختارند تا برای زندگی اجتماعی خود هر جهتی را انتخاب کنند، ولی تشریحاً چنین حقی ندارند.

کلیدواژه‌ها: حق حاکمیت، آزادی تکوینی، آزادی تشریحی، علت غایی، حق بر خطا بودن.

* استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (ahmadvaezi01@hotmail.com).

** دانشجوی دکتری فلسفه‌ی حقوق، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (نویسنده‌ی مسؤول) (abdollahassareh@gmail.com).

در اندیشه‌ی توحیدی، حاکمیت به صورت مطلق در انحصار خداوند است. از آن جاکه حق تعالی نسبت به همه‌ی موجودات، مالکیت حقیقی دارد هرگونه اعمال قدرتی، دائرمدار اراده‌ی اوست؛ در نتیجه هیچ فردی حق تصرف و ولایت بر دیگری ندارد، مگر آن که از جانب خداوند مأذون و منصوب باشد. بحث از حاکمیت الهی و نسبت آن با حق حاکمیت مردم، از طلیعه‌ی انقلاب اسلامی ایران، در میان معارف اسلامی جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است. تاکید امام خمینی(ره) بر اندیشه‌ی مردم‌سالاری و حقوق مردم، و اصرار بر واگذاری تصمیمات مهم در کوران حوادث انقلاب به آن‌ها، نشان از عمق راهبردی مردم‌گرایی در مکتب اسلامی دارد. امام در سخنرانی‌های متعدد، بر حق حاکمیت و حق تعیین سرنوشت مردم تاکید کرده و قوام جامعه‌ی اسلامی را متکی به رأی و نظر مردم دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص. ۳۶۷).



اگرچه پیرامون مفهوم مردم‌سالاری اسلامی و ویژگی‌های آن در کتب، رسائل و مقالات علمی متعددی بحث شده و از زوایای مختلفی به این موضوع پرداخته شده است، ولی به نظر می‌رسد از منظر دستگاه حق در اسلام، نگاه ویژه و ممتازی به مقوله‌ی حاکمیت الهی و نسبت آن با حق حاکمیت مردم صورت نگرفته است. بحث از دستگاه حق و اوصاف و آثار آن در مساله‌ی مردم‌سالاری می‌تواند نظام مناسبات اراده‌ی الهی و اراده‌ی مردم را در حاکمیت اسلامی به شکل علمی و اقناع‌کننده صورت‌بندی کند. اگرچه این امر مجال گسترده‌ای می‌طلبد، اما در این تحقیق به یکی از سوالات مهم و بنیادین در رابطه با این موضوع خواهیم پرداخت و تصور رایج از آن را با استمداد از مفهوم و معنای حق در اسلام به چالش خواهیم کشید. پرسش تحقیق این است که قلمرو اعمال حق مردم در نسبت با حاکمیت الهی چه مرزی دارد؟ آیا به اعتبار آزادی و قدرت انتخاب انسان، حق تعیین سرنوشت می‌تواند در تقابل با حاکمیت الهی قرار گیرد؟ آیا مردم در مسیر استیفای حق سرنوشت خویش، حق دارند تا حکومتی برخلاف اراده‌ی شارع مقدس تشکیل دهند؟ اگرچه عده‌ای از اندیشمندان تلاش کرده‌اند تا پاسخی در خور و متناسب با اندیشه‌های اسلامی به این پرسش ارائه کنند، ولی به نظر می‌رسد این مساله جز با استفاده از تحلیل دستگاه حق در نظام حقوق اسلامی واضح نمی‌شود. بدون توجه به مفهوم حق، نحوه‌ی ساخت آن و نسبت میان حق و مقوله‌ی علت غایی، نمی‌توان مناسبات میان اراده‌ی الهی و حق انسان در تعیین سرنوشت خویش را به روشنی تبیین کرد. ناگفته نماند با توجه به

منشأ حق تعیین سرنوشت انسان و حق حاکمیت او، که مساله‌ی آزادی و اختیار انسان است، تحلیل مفهوم آزادی و تفاوت میان آزادی تکوینی و آزادی تشریحی به‌عنوان اساس حق حاکمیت انسان، جزو مقدمات پاسخ به سوال اصلی خواهد بود.

۱. چارچوب مفهومی

۱.۱. معنای حق

همان‌طور که اشاره شد، فهم نسبت میان حاکمیت الهی و حق حاکمیت انسان، در بستر درک صحیحی از مفهوم «حق» میسر است. این مفهوم توسط بسیاری از اندیشمندان اسلامی و غربی مورد بحث قرار گرفته و نظرات پراکنده و متفاوتی نیز ارائه شده است. بنابراین شایسته است در وهله‌ی اول، مفهوم کلی حق را که یکی از مصادیق آن حق تعیین سرنوشت است مورد توجه قرار دهیم. شناخت این مفهوم و آثار آن، به‌صورت طبیعی راه را برای اتخاذ موضع و ارائه‌ی پاسخی قانع‌کننده باز خواهد کرد. روشن است که تحلیل مفهوم حق و نحوه‌ی ساخت آن در تناسب با علت غایی، در همه‌ی حق‌ها جریان دارد و توجه به این ذاتیات می‌تواند ما را به شناخت درستی از مصادیق مختلف حق رهنمون سازد.

«حق» از آن دسته مفاهیمی است که معانی متعددی در رابطه با آن بیان شده است. میان آرای اندیشمندانی که پیرامون حق تحقیق کرده‌اند، نمی‌توان به‌راحتی پیوند برقرار کرد. سلطه، ملکیت ضعیف‌شده، اعتبار، اختصاص، اراده و منفعت، از جمله‌ی معانی مطرح شده است (نبویان، ۱۳۹۰، صص. ۲۸۴-۳۳۷). به‌نظر می‌رسد اختلاف نظر گسترده در «معنای حق» ریشه در ماهیت آن دارد. برخی از مفاهیم در عین این‌که بدیهی‌اند، در مقام تعریف و توضیح با اشکال و پیچیدگی مواجه می‌شوند. برای مثال، مفهوم وجود که اعراف‌المعارف است و مفهومی بدیهی است، از آن‌جاکه دارای جنس و فصل نیست، قابل تعریف حقیقی هم نیست؛ به‌همین دلیل برخی فلاسفه‌ی اسلامی تعاریف وجود را شرح‌الاسمی می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ص. ۱۰). مفاهیمی هم‌چون وجود، وحدت و کثرت جزو مفاهیم بدیهی محسوب می‌شوند و قابلیت تعریف ندارند. زیرا برای تعریف، جنس و فصل حقیقی لازم است. «حق» نیز یکی از این مفاهیم است.

اگر از شخصی پرسیم آیا تصویری از حق حیات یا حق آزادی بیان دارد، قطعاً پاسخ مثبت خواهد داد؛ درعین حال اگر از او درباره‌ی معنای حق یا تعریف آن سوال کنیم، با امر





بسیار دشواری روبه‌رو خواهد شد. زیرا مفاهیمی که جزو معقولات ثانیه هستند، به‌سادگی در چارچوب تعاریف حدی و حتی رسمی قرار نمی‌گیرند. به‌همین دلیل می‌توان ادعا کرد تعاریف و معانی‌ای که از حق ارائه شده، بیش از آن‌که تعریف منطقی باشند، تعاریفی شرح‌الاسمی‌اند تا به‌واسطه‌ی آن‌ها مفهوم حق، وضوح بیش‌تری پیدا کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص. ۷۵).

باین‌حال در میان تعاریف ارائه‌شده برای حق، مفهوم سلطنت یکی از پرتکرارترین معانی است؛ و در کنار آن، معانی نزدیکی هم‌چون مالکیت، اختصاص و امتیاز مطرح شده است. با توجه به آن‌چه در باب تعریف حق ذکر کردیم، می‌توان ادعا کرد مفاهیم سلطنت، اختصاص و امتیاز، یا حتی منفعت، تفاوت قابل‌توجهی با هم ندارند و هرکدام تعبیری از یک واقعیت واحد هستند. در صورتی که واژه‌ی حق در یک کفه‌ی ترازو و واژه‌ی سلطنت یا اختصاص در سوی دیگر باشد، به‌راحتی نمی‌توان پیش‌بینی کرد که کدام کفه سنگین‌تر است. از نظر عرف و از منظر عقلا هم این چند مفهوم تفاوت معناداری با هم ندارند و همه به یک واقعیت روشن اشاره می‌کنند. به‌همین دلیل کسانی که سلطنت را معنای حق نمی‌دانند، در عین حال آن را به‌عنوان اثر حق قبول کرده‌اند. یعنی حق را چیزی تعریف کرده‌اند که در امتداد آن، تسلط صاحب حق بر مورد حق ثابت می‌شود (نائینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص. ۴۲). به‌این ترتیب می‌توان مفهوم حق را تسامحاً مرادف مفاهیمی هم‌چون سلطنت و اختصاص دانست و ویژگی‌های حق را با توجه به این مفاهیم، تحلیل و بررسی کرد. اگر حق را به‌معنای سلطنت بدانیم، در این صورت عالی‌ترین مصداق سلطه، از آن خداوند متعال است و منشأ همه‌ی سلطه‌ها و تصرفات دیگر، قدرت و قاهریت اوست. چون اصل هر سلطه از خداوند است، پس اصل هر حقی نیز از اوست. در این صورت هر حقی - اعم از حقوق طبیعی و حقوق قراردادی - ریشه در اراده و اذن الهی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص. ۱۳۴-۱۳۱).

۱،۲. حق و علت غایی

به‌نظر می‌رسد یکی از کلیدهای مهم وضوح مسأله‌ی حق در منظومه‌ی معارف اسلامی، توجه‌داشتن به مقوله‌ی علت غایی در ساخت حق است. فلاسفه تأکید دارند که همه‌ی موجودات مادی، واجد علل چهارگانه هستند: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی؛ و علت غایی نیز در میان حکما به افضل اجزای حکمت تعبیر شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، صص. ۲۵۷ و ۳۰۰). مطابق با ایده‌ی حکمای اسلامی، هر فعل و حرکتی در عالم،

مطلوب و نتیجه‌ای را دنبال می‌کند. به این ترتیب نسبت غایت به فاعل، نسبت کمال است به نقص؛ و در جهان طبیعت که قانون تکامل عمومی حکم فرماست، همه‌ی علل طبیعی، غایت و آرمانی را پیش روی خود دارند.

همه‌ی موجودات مادی، قوه و قابلیت فعلیت پیدا کردن را دارند و نقطه‌ی کمال آن‌ها، مقصد بالفعل آن‌هاست. موجودات علمی و ارادی نیز در مسیر حرکت خود به سوی کمالات و غایت نهایی، از یک مسیر طبیعی می‌گذرند که در آن بستر باید شرایط دست‌یابی به مقصد مهیا باشد. برای مثال، یکی از مهم‌ترین شروطی که انسان با تحصیل آن می‌تواند این سیر را آغاز کند، داشتن حیات و امکان حراست از آن است. روشن است که تعرض بدون دلیل به حیات انسان، موجب انحراف از سیر ارادی و علمی او به سمت کمالات خواهد شد.

تقریر عالم صنع با توجه به بحث از علل و اهداف نشان از آن دارد که در هر موجودی استعدادی نهفته است و هر استعدادی نیز مبنای حقی قرار می‌گیرد. زیرا حق، مفهومی است که در جهت تسهیل حرکت و بالفعل کردن قوا معنا می‌شود. با این توضیح، حقوق طبیعی عبارت است از نوعی پیوند و ارتباط تکوینی میان حق و ذی‌حق، که از جنس رابطه‌ی غایی است؛ یعنی آن شیء برای این فرد آفریده شده و در طبیعت، وسیله‌ی استکمال او قرار داده شده و ذی‌حق که مستحق است، واجد نوعی استعداد و قابلیت برای دریافت این فیض است. هر موجودی در نظام آفرینش برای این که به هدف غایی خود دست پیدا کند، نیاز به ابزار و امکاناتی دارد و نظام خلقت، آن را در اختیار او قرار داده است. این امکانات در قالب حقوق موجودات به آن‌ها اعطا می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ص. ۱۵۸).

این برداشت از نسبت میان غایت و حق در کلام حکمای متقدم نیز نمود دارد. فخر رازی رابطه‌ی میان این دو مفهوم را در قالب مثال، به شکل واضحی تبیین کرده است. از نگاه وی، کمالی که برای خانه در نظر گرفته می‌شود، تنها از طریق احقاق حق آن شیء به دست خواهد آمد؛ و تا حقوق پیرامونی منزل استیفا نشود، منافع و مقاصدی که خانه به آن منظور بنا شده، تحصیل نخواهد گردید. برای مثال، یکی از مواردی که برای تحصیل منفعت و غایت خانه باید به‌عنوان حق شمرده شود، حق عبور و مرور از مسیر منتهی به خانه است. همچنین خیار و رهن و شفعه نیز چون در تحصیل کمال مطلوب موثر است، موضوع حق است (دغیم، ۲۰۰۱م، ص. ۲۷۶).





به این ترتیب، همه‌ی آن‌چه که با عنوان حقوق تکوینی یا فطری و طبیعی در ادبیات فلسفه‌ی حقوق رایج است، در این بستر معنا پیدا می‌کند؛ یعنی حقوقی که متناسب با ساخت و بافت موجودات است. بسیاری از مضامین اسناد حقوق بشری، مثل حق حیات، حق تعیین سرنوشت، حق آزادی و ... به این‌دست از حقوق ذاتی و اولی اشاره دارند. با پذیرش این نکته، که معنا و نحوه‌ی ساخت حق در حقوق طبیعی با حقوق اعتباری و قراردادی تفاوتی ندارد، می‌توان مدعی شد حقوق ناشی از قراردادهای انسانی که برای تسهیل روابط بشری وضع می‌شوند، باید به غایت و کمال انسانی توجه داشته و نظام تکوین را نفی نکنند.

در این باره، حقوق طبیعی تفاوتی با حقوق موضوعه و قراردادی ندارند؛ بلکه گره‌خوردن مفهوم حق با علت غایی، به این معناست که در حقوق قراردادی و موضوعه نیز، امری که در تعارض با غایات کمالی باشد، نمی‌تواند موضوع حق قرار گیرد؛ زیرا به‌طور کلی حق جزو مفاهیم فلسفی است و با مساله‌ی علت و معلول و وجود شی و غایت آن، نسبت روشنی دارد (جاویدی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۷). با این نگاه به مفهوم حق، روشن است که محدوده‌هایی برای تعیین حق موجودات معین خواهد شد. در نتیجه دیگر نمی‌توان با قرارداد صرف، هر حقی را اثبات یا اسقاط کرد؛ بلکه لازم است هرآن‌چه که عنوان حق بر آن صدق می‌کند، معارض با نظام استکمالی عالم و موجود صاحب حق نباشد. در چنین منظومه‌ای، حقی که نافی آزادی دیگران یا عامل اضرار به غیر باشد، تولید نمی‌شود؛ مهم‌تر این که موضوع حق نمی‌تواند سلب‌کننده‌ی سیر استکمالی موجودات باشد.

مفهوم‌شناسی حق و معنای سلطه‌ای که مرادف حق است، هم‌چنین توجه به نحوه‌ی ساخت حق و موضوعیت علت غایی در جعل حق، ما را به پاسخ سوال تحقیق نزدیک‌تر می‌کند. با تعمقی مفهوم‌شناسانه به این نکته دست می‌یابیم که حق نمی‌تواند با نظام تکوین و تشریح منافات داشته باشد؛ یعنی هرآن‌چه که عنوان حق پیدا می‌کند، باید در این چارچوب مفهومی قرار بگیرد. البته واکاوی مفهوم حق و نسبت آن با علت غایی، همه‌ی پاسخ تحقیق نیست، بلکه بخشی از پاسخ را روشن می‌کند. از آن‌جاکه حق تعیین سرنوشت برخلاف بسیاری از حقوق دیگر در اختیار، اراده و آزادی انسان ریشه دارد، چنین تصور می‌شود که آزادی مطلق انسان در انتخاب سرنوشت خویش، منافاتی با نظام تکوین ندارد و منشأ عدم پذیرش حاکمیت الهی می‌تواند حق تعیین سرنوشت انسان باشد. به همین دلیل برای تحکیم نسبت میان اراده‌ی الهی و اراده‌ی مردم ذیل مفهوم حق، باید به تحلیل

حق حاکمیت و منشأ آن، یعنی آزادی انسان، توجه کنیم. تحلیل نسبت حق حاکمیت و مفهوم آزادی، یک گام دیگر ما را به پاسخ تحقیق نزدیک‌تر خواهد کرد.

۲. حق حاکمیت انسان و نسبت آن با مفهوم آزادی

منشأ حق حاکمیت انسان، قدرت انتخاب و اختیاری است که خداوند در وجود انسان به‌ودیعه نهاده است. البته این مساله پیچیدگی‌های خاصی دارد. این که منشأ و مبدأ حق حاکمیت انسان کدام آزادی است؟ آزادی و اختیار تکوینی یا آزادی تشریحی؟ آیا چون انسان تکویناً مختار است و این اختیار ممیزه‌ی او از دیگر موجودات است، حق دارد هرگونه بخواهد سرنوشت خویش را تعیین کند؟ برخی از اندیشمندان اسلامی چنین تصویری از حق حاکمیت انسان ارائه داده‌اند، به این معنا که انسان با استفاده از حق تعیین سرنوشت خود، آزاد است تا مسیرش را به هر طرف که تمایل داشته باشد؛ جهت دهد؛ ولو اخلاقاً در راهی اشتباه گام بگذارد. مثلاً گفته شده است که: مبنای حاکمیت ملت، همانا «آزادی و اختیار تکوینی» انسان است که از سنت‌های الهی است و مبنای مسوولیت انسان به‌شمار می‌رود. خداوند خواسته است تا انسان، خودش سرنوشت خویش را رقم بزند (باقرزاده، ۱۳۹۵، ص. ۶۷). در این صورت، پذیرش حق حاکمیت انسان در بستر آزادی تکوینی به این معناست که شخص می‌تواند آزادانه و با اختیار خود از حاکمیت تشریحی خداوند بر زندگی فردی و اجتماعی خویش صرف نظر کند و در عین حال این انتخاب رسمیت داشته و مورد حمایت قرار گیرد. در این دیدگاه، لازمه‌ی انکارناپذیر حق حاکمیت و تعیین سرنوشت این است که انسان بتواند هر دو طرف حق را انتخاب کند؛ در غیر این صورت، حقانیت و آزادی انتخاب مخدوش می‌شود. وقتی گفته می‌شود شما حق دارید هر کدام از دو یا چند مسیر پیش رو را انتخاب کنید (با فرض این که فقط یک مسیر ما را به مقصد می‌رساند) اگر مسیری را برگزینیم که مطلوبیت بالذات ندارد، اخلاقاً عمل صحیحی انجام نداده‌ایم، ولی این انتخاب ما باید محترم شمرده شود.

با این توصیف، آیا حق تعیین سرنوشت به این معناست که انسان آزاد است تا اگر بخواهد حاکمیت الهی را پذیرفته و ذیل قواعد توحیدی، حکومت را اقامه کند، یا این که اراده‌ی الهی را نادیده گرفته و حکومتی انسان‌مدار و سکولار پایه‌گذاری کند؟ اگر چنین محدوده‌ای برای حق تعیین سرنوشت قائل باشیم، آیا حرکت استکمالی بشر، که «حق» ذیل آن معنا می‌یابد، مخدوش نمی‌شود؟



اگرچه آزادی تکوینی انسان، بستر و ظرف حق حاکمیت محسوب می‌شود و زمینه‌ساز چنین حقی است، ولی حق تعیین سرنوشت در محدوده‌ی آزادی تکوینی تعریف نمی‌شود؛ بلکه حق حاکمیت، ناشی از آزادی تشریحی انسان است. پذیرش این نکته که حق حاکمیت در پرتو آزادی تشریحی معنا می‌شود، حدود خاصی را برای اعمال این حق تصویر خواهد کرد.

در ادامه، نسبت آزادی تکوینی و آزادی تشریحی با حق تعیین سرنوشت را بررسی کرده و پاسخ تحقیق را از خلال این نسبت‌سنجی ارائه خواهیم کرد.

۲،۱. اختیار انسان، بستر رشد و تعالی

تفاوت مهم و تعیین‌کننده‌ی انسان با دیگر موجودات، در نحوه‌ی حرکت او به سمت غایات است. بشر در این سیر هم‌چون جمادات، گیاهان یا حیوانات نیست که از طریق گزینه اقدام کند، بلکه چون مختار و آزاد آفریده شده است، همیشه در مقابلش راه‌های متعدد وجود دارد و او می‌تواند هر کدام را که بخواهد، انتخاب کند. انتخاب هر کدام به: نظر، فکر، اراده و مشیت شخصی او باز می‌گردد. اصولاً اختیار در وجود انسان، بستری برای حرکت صعودی او و زمینه‌ای برای تقدم بر فرشتگان است. شهید مطهری (۱۳۸۴) می‌نویسد:

فرشتگان طوری آفریده شده‌اند که جز یک راه نمی‌شناسند و جز در یک راه نمی‌توانند گام بردارند و آن، راه قدس و عبادت و طهارت است. اما آدمی، هم استعداد بالارفتن و پیوستن به ملاً اعلی را دارد و هم استعداد فرورفتن در طبیعت و استغراق در پستی و ذنات. و اگر راه کمال و ترقی را گرفت و با مجاهدت و سعی و عمل با هواپرستی مبارزه کرد، ارزش بیش‌تری دارد؛ که باید با نیروی تصمیم راه صحیح خود را انتخاب کند (ج ۲۲، صص. ۱۷۶-۱۷۵). فضیلت و نیکی که انسان خودش آن را انتخاب نکند و به او تحمیل شود، فضیلتی محسوب نمی‌شود؛ بلکه راستی، درستی و امانت، زمانی برای انسان شایستگی می‌آورد که او بر سر دوراهی‌های متعدد به خوبی میل پیدا کند. فضیلتی که از خارج بر انسان تحمیل می‌شود، او را از دایره‌ی کمال خارج می‌کند. (همان، ج ۲۳، ص. ۶۷۸)

برای این که انسان آن قدر متعالی شود تا به اراده‌ی خود، حتی از فرشتگان نیز پیشی بگیرد، لاجرم باید مسیر غیّ و شقاق در مقابل روی او وجود داشته و او با قصد و نیت خود از آن رو برگرداند. پس این که امکان انتخاب مسیر باطل و قبول عقاید ضاله میسر است،

تنها از این جهت است که شایستگی‌ها و استعدادهای انسانی شکوفا شده، و آدمی با قدم خود مسیر سعادت را طی کند.

یکی از دلایلی که انسان به مقام خلیفه‌اللهی دست پیدا می‌کند، مسئولیت‌پذیری انسان و حرکت اختیاری خود به سوی حضرت حق است (صدر، ۱۴۲۱ ق، ص. ۲۰). ارزش عمل انسان زمانی نمودار می‌شود که در دو راهی حق و باطل، انسان به اراده‌ی خود، مسیر حق را انتخاب کند؛ حتی اگر در این مسیر به ظاهر متضرر شود. «این اختیار که هماهنگ با دانش و عقل و اندیشه‌ی عملی است، تنها وسیله‌ی ارتقا و عروج و نیل به مدارج عالیه و دست‌یابی به صفات خداگونه‌ی انسان‌هاست که در نهاد آنان پیش‌سازی شده است» (حائری یزدی، ۱۳۷۴، ص. ۱۶۳).

در این جا، که انسان به حکم فطرت‌اش نسبت به فعل و ترک لابه‌شرط است و امکان اختیار و انتخاب مسیر را دارد، آزادی تکوینی معنا پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص. ۵۵۴). علامه طباطبایی (۱۳۸۸) تکوینی‌بودن اراده را این‌گونه تقریر می‌کند:

علاقه‌ی انسان به حریت مانند سایر علاقه‌های او ریشه‌ی تکوینی دارد و منشأ آن، وجود «اراده» در اوست. انسان مطالب را درک می‌کند و اراده‌ی وی به اموری تعلق می‌گیرد و میل دارد آزاد باشد و به آن چه مورد علاقه و نظر اوست، عمل کند و هیچ‌گونه مانعی بر سر راه او نباشد. و چون اراده از انسان جدا نیست، لذا علاقه به حریت و آزادی همواره با او هست. (ج ۱، ص. ۱۱۶)

با پذیرش این بُعد از وجود انسان، در رابطه با نسبت میان اختیار مطلق و افعال شایسته و ناشایسته‌ی او این سوال مطرح می‌شود که اگر انسان نسبت به فعل و ترک، مطلق‌العنان است و انتخاب او، نه در طرف فعل و نه در طرف ترک، مقید و معلول هیچ علتی غیر از انتخاب خودش نیست، آیا می‌توان چنین نتیجه گرفت که فعل موافق اختیار او صحیح است؟

توجه به بحث اختیار و اراده‌ی انسان، مقدمه‌ای است برای تشریح مفهوم آزادی تکوینی و تشریحی، و توضیح این مطلب که اختیار و اراده‌ی انسان، بیش‌تر با آزادی تکوینی او نسبت دارد و درمقابل، حق حاکمیت انسان ذیل آزادی تشریحی معنا پیدا می‌کند.





۲.۲. آزادی تکوینی و تشریحی

آزادی تکوینی، آزادی مطلق از هر قیدی است؛ کارویژه‌ی آن، مهیا کردن بستر انتخاب انسان در جهت رشد استعدادهای اوست. در مقابل این آزادی مطلق، قیود مختلفی وجود دارد که می‌تواند برای عمل انسان محدودیت ایجاد کند. شریعت، قانون، اخلاق و ... از جمله چارچوب‌های محدودکننده‌ی آزادی هستند. نکته‌ی مهم این‌که آزادی تکوینی منحصرأ وسیله و ابزاری است تا انسان با استفاده از آن به مسیر حق پیوندد و هرگز به این معنا نیست که همه‌ی اطراف انتخاب او مشروع و صحیح است. به تعبیر حضرت امام(ره):

این مقدار آزادی که خدای تبارک و تعالی به مردم داده است، بیش از آن آزادی‌هایی است که دیگران داده‌اند. آن‌ها آزادی غیرمنطقی داده‌اند و اینجا آزادی منطقی است. آن‌هایی که آن‌ها داده‌اند آزادی نیست؛ آزادی باید منطقی باشد، روی قانون باشد. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۲۸۳)

بنابراین، آزادی در چارچوب شریعت است که موجب شکوفایی و توانمندی می‌شود و به سرعت رشد انسان شتاب می‌دهد. آزادی تشریحی برخلاف آزادی تکوینی، در محدوده‌ی قوانین و در جایی که وظیفه و تکلیفی وجود دارد، معنا پیدا می‌کند. آزادی تشریحی یعنی انسان کار خود را از آن جهت که مورد رضایت خداوند است، با اراده‌ی خود پیش ببرد. به تعبیر دیگر، اعمال اراده، داشتن قدرت انتخاب در محدوده‌ی اراده‌ی الهی، آزادی تشریحی محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۷، ص ۳۷۵).

برخی از اندیشمندان مسلمان که در این فضا قلم زده‌اند، تفکیک میان آزادی تکوینی و آزادی تشریحی را ضمن مثال به‌خوبی بیان کرده‌اند:

در بررسی آزادی انتخاب، باید میان آزادی تکوینی و تشریحی فرق نهاد. آزادی تکوینی به این معناست که در نظام آفرینش، انتخاب راه و عقیده، اجبارپذیر نیست و اصولاً دین، مجموعه‌ای از اعتقادات ویژه است که هرگز نمی‌توان آن‌ها را بر کسی تحمیل کرد و اگر اصول و مبادی دیانت برای کسی حاصل نشود، دین نیز به قلمروی جانش پای نمی‌نهد. اما از آزادی تکوینی نمی‌توان چنین برداشت کرد که انسان، در مرحله‌ی انتخاب عقیده، مجاز و محق است که به هر سو میل کند و خداوند هم به این انتخاب مطلقاً ارج می‌نهد! روشن است که هرگز خداوند، انسان را در میان بهره‌برداری از گُل و آتش، یا غسل و سَم، آزاد نمی‌پسندد. در انتخاب حق و

باطل، انسان نه تنها باید حق را برگزیند، بلکه باید با نیرویی مثال زدنی از آن پاسداری کند.

(جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص. ۱۹۰)

به این ترتیب هر توانستنی، مجوزی برای روابودن و مشروعیت عمل نیست. نمی توان از وجود قدرت بر انجام هر کاری، مجازبودن آن فعل را برداشت کرد. انسان در قلمرو تکوین می تواند هر آن گونه که اراده کرده، مومن یا کافر باشد و سرنوشت خویش را به دست خویش معین کند؛ اگر بخواهد مطیع اوامر الاهی باشد و اگر بخواهد عاصی شود. لکن در محدوده ی شریعت، حتماً باید سرنوشت خویش را به سوی مقام خلیفه الاهی جهت دهد. البته این محدودیت نه تنها نقیصه ای برای ذات انسان محسوب نشده، بلکه عین فضیلت و کمال است (همو، ۱۳۸۴ الف، ص. ۳۰۴).

۲،۳. حق حاکمیت ناشی از آزادی تکوینی

پس از تفکیک معنای آزادی تکوینی از آزادی تشریعی، لازم است تا بحث حق حاکمیت را از نگاه فیلسوفان مدرن بررسی کنیم. زیرا بحث حق حاکمیت و حق تعیین سرنوشت - با این عنوان - بحثی است که در سپهر اندیشه ی تمدن غرب مطرح شده است. در ادامه، نسبت حق تعیین سرنوشت با آزادی تکوینی و آزادی تشریعی را به صورت مقایسه ای، میان تمدن اسلامی و تمدن غرب مورد بررسی قرار خواهیم داد.

هائبر یکی از مهم ترین فیلسوفان سیاسی مدرن، که نظرات او پشتوانه ای برای پیشبرد اندیشه های فلسفه ی سیاسی است، در کتاب معروف خود «لویاتان» با نگاهی انسان شناسانه سعی در ارائه ی تصویری معقول از جامعه دارد. از نظر او انسان ها از حیث قوای بدنی و فکری در نگاه کلی در یک سطح قرار دارند؛ اگرچه برخی استعدادها و توانای بالاتری نسبت به بقیه دارند، ولی در جمع، همه ی افراد بشری تفاوت قابل ملاحظه ای با هم ندارند؛ تفاوتی که موجب شود شخصی امتیازی بیش تر از دیگران برای خود مطالبه کند (هائبر، ۱۳۸۰، ص. ۱۵۶).

او بنیادی ترین حق طبیعی انسان را آزادی می داند. از نظر هائبر، ریشه ای ترین و اصلی ترین حق انسان، آزادی اوست و همین حق است که با یک سازوکار خاص، موجب تشکیل جامعه می شود. اراده ی آزاد موجب می شود انسان به میل خویش، قدرت اش را برای حفظ زندگی به کار گیرد و به تبع آن و طبق داوری عقل خود، هر امری را که برای دست یابی به هدف خود مناسب تر ببیند، انجام دهد (همان، ص. ۱۶۰). در این صورت همه ی آدمیان در یک وضع طبیعی، خود را محق می بینند که جان و مال دیگران را به نفع خود



برگیرند. توقف در این وضع طبیعی که ناشی از آزادی اراده‌ی انسان است، امنیت افراد را با خطر جدی مواجه می‌کند؛ در نتیجه انسان‌ها ناگزیرند در جهت حفظ آزادی‌ها و منافع خود، بخشی از آزادی خود را به نفع یک اقتدار مرکزی هزینه کنند.

توجه به اندیشه‌های *هابز به‌عنوان* مبدایی برای تحول فلسفه‌ی سیاسی غرب، بی‌وجه نیست. با وجود این که حدود چهارصد سال از تحریر کتاب معروف *هابز* در زمینه‌ی فلسفه‌ی سیاسی - یعنی *لوباتان* - گذشته، ولی برخی از نویسندگان غربی معتقدند اصول بنیادی واقعی لیبرالیسم را در همین اثر *هابز* می‌توان یافت؛ بلکه کتاب او نمادی برای مفهوم آزادی غربی است (گاراندو، ۱۳۸۳، ص. ۱۷).

لاک نیز به‌عنوان یکی از اندیشمندان مهم فلسفه‌ی سیاسی غرب، درباره‌ی آزادی انسان و حق او در برپایی حکومت، ایده‌ای ارائه کرده است که تا حدودی در مقابل نظر *هابز* قرار دارد. او معتقد است وضع نخستین، وضعیت جنگ نیست. برداشت *لاک* از وضع طبیعی بسیار خوش‌بینانه‌تر از *هابز* است. وی برخلاف *هابز* بر این باور است که قانونی ذاتی و اصیل که حاکم بر رفتار انسان است، در وضع طبیعی وجود دارد و این‌گونه نیست که در وضع طبیعی یک ستیز درمان‌ناپذیر میان افراد و منافع انسان‌ها حاکم باشد. از منظر او، هر فردی در حالت طبیعی، فرمانروایی سیاسی بر خود دارد. یعنی هر شخصی فرمانروایی و قدرت هدایت اعمال خود را طبق تفسیرش از اقتضائات طبیعت دارد (همان، ص. ۱۰۸). انسان‌ها به حکم طبیعت، آزاد، برابر و مستقل هستند. این آزادی یک حق طبیعی است و هیچ‌کس را نمی‌توان از این حق طبیعی محروم ساخت و بدون خواست و میل اش او را تحت سلطه‌ی دیگری درآورد. تنها راهی که به‌واسطه‌ی آن، فرد می‌تواند خود را از آزادی طبیعی محروم کند، توافق و اتحادی صلح‌آمیز با دیگران در جهت سهولت زندگی فردی است (*لاک*، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۹). *لاک* در رساله‌ای در باب ادراک بشری، آزادی را چنین تعریف می‌کند: «تا آن‌جا که انسان قدرت فکر کردن یا فکر نکردن براساس ترجیح یا هدایت ذهن خود را داراست، تا آن حد انسان آزاد است» (محمودی، ۱۳۷۶، ص. ۱۶۷).

نقطه‌ی ثقل اندیشه‌ی *لاک* نیز مفهوم آزادی است. وجه اشتراک نظریه‌ی *هابز* و *لاک*، تکیه بر آزادی‌های فردی و حمایت از آن‌هاست. *لاک* تصریح می‌کند: «انسان‌ها بنا بر طبیعت، همه آزاد و برابر و مستقل هستند. هیچ‌کس را نمی‌توان از این حال بیرون آورد و تابع قدرت سیاسی شخص دیگری کرد؛ مگر با رضایت خود او» (همپتون، ۱۳۸۵، ص. ۱۰۷). *کانت* نیز در تحلیل بنیادین روابط مردم با هم، انسان و عقل او را محور مرکزی



همه‌ی ارزش‌های اخلاقی می‌داند. به نظر او، انسان غایت فی نفسه رفتار اخلاقی است و لذا خود واضع قوانینی است که باید از آن‌ها اطاعت کند. از نظر کانت، فقط یک حق فطری برای انسان وجود دارد و آن «اختیار» است. اختیار تنها حقی است که به انسان بما هو انسان تعلق می‌گیرد (کانت، ۱۳۸۰، ص. ۷۴). اختیار از نظر کانت به معنای تصمیم‌گیری است و این اراده از عقل عملی ناشی می‌شود. به تعبیر دیگر، اراده چیزی جز عقل عملی نیست.

از این منظر، وقتی ویژگی منحصر عقل عملی، اراده و اختیار انسان است، مسأله‌ی استقلال شخصیت و آزادی - در این تلقی - مهم‌ترین عنصر خواهد شد. استقلال نیز این‌گونه معنا می‌شود که هیچ اراده‌ی خارجی و تحمیلی، آزادی شخص را نمی‌تواند تحت تاثیر قرار داده و امری را به او تحمیل کند (صانعی دره‌بیدی، ۱۳۷۸، ص. ۹۵). کانت با استفاده از این معنای استقلال، راه را برای ورود هرگونه حکومت دیکتاتوری و مطلقه سد می‌کند. زیرا از نظر او، انسان موجودی است مستقل و اعمال او برخاسته از ذات انسانی او، یعنی عقل محض و اراده‌ی شخصی اوست که طردکننده‌ی هر عاملی خارج از ذات است.

به این ترتیب یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین حقوق انسان‌ها در مکتب لیبرالیسم، بلکه مهم‌ترین آن‌ها، حق آزادی اوست. این که انسان صاحب اراده است و به واسطه‌ی این اراده نسبت به آن چه که مورد میل اوست، حق دارد؛ مشروط به این که آزادی و اراده‌ی دیگران را مخدوش نکند (واعظی، ۱۳۸۲، ص. ۳۱). در یک جمله می‌توان گفت: فلسفه‌ی آزادی در تمدن غرب، خواست و اراده‌ی انسانی است. اگرچه این آزادی با قانون محدود می‌شود، لکن قانون نیز سربرآورده از اراده‌ی انسانی و خرد خودبنیاد اکثریت است و این اراده‌ها و تمنیات اکثر جامعه است که در قالب قانون مجسم می‌شود (همان).

با این توصیف از مفهوم آزادی و حق حاکمیت ناشی از آن، به نظر می‌رسد این حق در مفهوم مدرن خود، با اصطلاح «آزادی منفی» قرابت داشته و ریشه در آزادی تکوینی انسان دارد. آزادی تکوینی هم به این معناست که خداوند انسان را مرید آفریده است. او ذاتاً مختار است و هیچ‌گاه از این اختیار خود نمی‌تواند صرف‌نظر کند. بلکه هر فعل و ترک فعل او ناشی از اختیار و اراده‌ی اوست.

۲،۴. حق «بر خطا بودن» و نسبت آن با آزادی تکوینی

در امتداد اندیشه‌ای که حق انسان را محصول آزادی تکوینی و اراده‌ی او می‌داند، برخی از ۴۷



اندیشمندان مسلمان مفهوم «حق برخطا بودن» را ذیل آزادی تکوینی پذیرفته و سعی کرده‌اند آن را با آموزه‌های اسلامی تطبیق دهند (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۲، صص. ۱۳۰-۱۲۷). از منظر قرآنی، عدم پذیرش راه حقی که پیشنهاد رسول گرامی اسلام ﷺ است، اگرچه عمل خطا و نادرستی است، ولی درعین حال حق اوست؛ چون انسان در بستر مفهوم «حق داشتن» میان پذیرفتن و نپذیرفتن یک سیستم ارزشی، آزاد است. از برخی آیات قرآن (غاشیه، ۲۱ و ۲۲) این نتیجه استفاده می‌شود که هرگونه قیمومت پیامبر گرامی اسلام نسبت به مردم مورد نهی قرآن است. مفاد برخی از آیات، نفی قیمومت پیامبر گرامی اسلام ﷺ بر دیگران، و به عبارت دیگر، نفی حق تحمیل سیستم ارزش‌های قرآنی توسط ایشان بر افراد است (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۲، ص. ۱۲۸).

این تحلیل در چارچوب نظری تفکیک میان «حق بودن» و «حق داشتن» معنا پیدا می‌کند. با این استدلال که در تشخیص سعادت و مسیر آن، بدون تردید پیامبر اسلام ﷺ از مومنان اولی و سزاوارتر است؛ و در این سطح، مومنان اختیاری در مقابل پیامبر ندارند. زیرا او متصل به منبع وحی است. ولی در سطح «حق داشتن» نمی‌توان منکر اختیار و آزادی حقوقی انسان در ارتکاب خطا شد؛ شاهد آن که برای نیامودن راه راست یا راه حق، مجازات یا پیامد دنیایی پیش‌بینی نشده است (همان، صص. ۱۳۰-۱۲۹).

از این منظر، مقوله‌ی «حق بودن» به ساحت ارزش‌ها تعلق دارد، درحالی‌که مفهوم «حق داشتن» ناظر بر حق انتخاب و تصمیم‌گیری افراد است؛ صرف‌نظر از این که محتوای ارزشی آن، چه باشد.

درخصوص بی‌طرفی اخلاقی حق‌ها نیز مدعیان معتقدند که حق‌ها از این لحاظ بر امور خیر و اخلاقی مقدم هستند. چون حق‌ها مبتنی بر اراده‌ی افراد هستند، درحالی‌که امور اخلاقی یا مبتنی بر اراده‌ی خداوند بوده یا عوامل دیگری خارج از فاعلیت و اراده‌ی انسان آن‌ها را تولید می‌کند. افراد با برخورداری از آزادی انتخاب و تصمیم‌گیری می‌توانند در ظرف‌هایی که نظامات حقوق بشری معین کرده، هر محتوایی را بریزند؛ دولت نیز باید نسبت به اهداف و غایاتی که افراد ممکن است از تصمیمات خود دنبال کنند، بی‌طرف باشد. به‌دیگرسخن، افراد «حق بر خطا بودن» دارند و می‌توان آن‌چه را که از نظر دین یا فرهنگ جامعه، غیراخلاقی محسوب می‌شود، به‌واسطه‌ی «قرارداد» مشروعیت بخشید. یکی از طرف‌داران نظریه‌ی مذکور چنین تصریح می‌کند:

می‌توان گفت که حق داشتن، یا حق به معنای مدرن کلمه، با اقدام در جهت منفی قابل جمع است؛ و حق انجام خطا یا حق ناحق بودن را - که عنوانی ظاهراً پارادوکسیکال است - به ما می‌دهد. پس نتیجه می‌گیریم که در دوران مدرن، افراد می‌توانند تصمیم بگیرند کارهایی انجام دهند که ممکن است آن کارها از لحاظ ارزشی و اخلاقی نادرست باشد. (راسخ، ۱۳۸۱، ص. ۷۰۴)

در این تحلیل اگر بخواهیم شخصی را متصف به انجام فعلی اخلاقی کنیم، باید به او قدرت انتخاب بدهیم؛ قدرت انتخاب نیز همیشه نتیجه‌اش انجام عملی اخلاقی نیست. اگر این قدرت به شخص اعطا شود، گاهی ممکن است انتخابی عقلانی کند و گاهی به انتخابی غیرعقلانی دست بزند:

تفاوت کلیدی دوران مدرن با دوران کهن در این است که در این دوران، انسان به زمینه‌ی فعل اخلاقی خود، آگاه شده و متوجه گردیده که اگر بخواهد اخلاقی شود یا اخلاقی بماند، باید در ابتدا اراده‌ی آزاد او تضمین شود؛ و این هم چیزی نیست جز همان مفهوم «حق». چنان‌که قبلاً هم ذکر کردم، گوهر لیبرالیسم نیز همان تضمین اراده‌ی آزاد فرد است؛ همین و بس. (همان، صص. ۷۰۴-۷۰۵)

این اندیشه، دعوت انبیا را در همین چارچوب معنا می‌کند. با این تقریر که پیامبر در قرآن، مبشر و منذر شناخته شده و خداوند مستقیماً ایشان را خطاب فرموده که تو فقط دعوت‌کننده‌ی مردم به سوی خدا هستی و بر آن‌ها سیطره و سلطه نداری. معنای دعوت هم این است که من برای طرف دعوت‌کننده، حق انتخاب قائلم و در صورت عدم پذیرش دعوت، حق او را به رسمیت می‌شناسم (همان، ص. ۳۰۵).

قبلاً توضیح دادیم که آن‌چه از واکاوی معنای حق و به تبع آن «حق داشتن» به دست می‌آید، این است که انسان امتیاز، سلطه و ارفاقی را در جهت تحصیل کمالات خود دارد و از حق خود در این مسیر بهره‌مند می‌شود. به این ترتیب هیچ حقی نمی‌تواند در تعارض با کمال موجود صاحب حق باشد. با این توصیف، هیچ «حق داشتنی» نمی‌تواند نافی حرکت استکمالی موجود ذی‌حق باشد لذا حق برخطا بودن در این منظومه معنا پیدا نمی‌کند، بلکه حق انتخاب انسان ذیل آزادی تشریحی او رسمیت می‌یابد.

البته آزادی‌های تکوینی یا آزادی‌هایی که در چارچوب شریعت نیست، می‌تواند منشأ انتخاب مسیر خطا باشد؛ ولی چنین انتخابی در دایره‌ی حق انسان نخواهد بود. زیرا حق فقط در محدوده‌ی ارزش‌ها، احکام و قوانین شارع معنا پیدا می‌کند.



۲،۵. حق حاکمیت ناشی از آزادی تشریحی

اگرچه در اسلام، اختیار و انتخاب انسان پذیرفته شده و به‌عنوان بستری برای همه‌ی کمالات انسان لحاظ شده است، ولی آزادی تکوینی لزوماً به‌معنای اعطای حق انتخاب و تعیین سرنوشت در مسیر دلخواه نیست. نقطه‌ی عزیمت اختلاف فلسفه و تمدن غرب با تمدن اسلامی در مقوله‌ی حق حاکمیت انسان از این‌جا آغاز می‌شود. این‌که حق حاکمیت انسان به‌معنای هم‌ارزش بودن، انتهای هر دو طرف انتخاب نیست؛ بلکه راه حق، به سعادت ابدی و بهشت ختم می‌شود و راه باطل به دوزخ؛ نه این‌که هر دو طرف امن باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص. ۶).

آزادی تکوینی در اسلام ارزش فی‌نفسه و استقلالی ندارد، بلکه طریقی است برای به‌دست آوردن کمالات دیگر. اساساً، آزادی تکوینی در جهت رشد و کمال انسان اعطا شده است. در این مسیر، اگر این آزادی موجب شود که همه‌ی آدمیان به‌جای راه کمال، به سوی پستی و سقوط گرایش یابند و به کفر و شرک روی آورند، هدف آفرینش نقض خواهد شد. از این‌رو حکمت الهی اقتضای چنان آزادی بی‌حدّ و حصری را ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، الف، ص. ۳۶).

میان آزادی تکوینی و آزادی حقوقی و تشریحی، تفاوت وجود دارد. این‌که خداوند انسان را آزاد آفریده و به او اراده‌ی هر فعل ممکن را داده، به این معنی است که انسان از نظر تکوینی مجبور نیست و می‌تواند امری را بپذیرد و یا آن را رد کند. اما آزادبودن انسان به این معنا نیست که تمام امور، اعم از وضع قانون و تعیین حاکم و سایر مسایل در اختیار او است (همو، ۱۳۸۳، ب، ص. ۸۴).

نقطه‌ی قانونی در اسلام، که همه‌ی معارف و اصول اعتقادی از آن سرچشمه می‌گیرد، توحید است. مفهوم حق حاکمیت انسان نیز در سلسله‌ی ارزش‌ها و معارف اسلامی ذیل مفهوم توحید معنا پیدا می‌کند. ممکن است چنین تصور شود که با سریان توحید، محدوده‌ی آزادی عمل و حقوق انسان، نسبت به آزادی به مفهوم غربی آن مضیق می‌شود و اراده‌ی انسانی ذیل معارف غرب بسط ید بیش‌تری دارد. برای رفع این شبهه به‌اختصار معنای متعالی آزادی در اسلام را توضیح می‌دهیم.

برای این‌که نسبت میان آزادی و اصل اعتقادی توحید فهم شود، باید به مفهوم توحید با دقت بیش‌تری نگریست. توحید منحصر در اعتقاد به خدا نیست، بلکه عبارت است از اعتقاد به خدا و کفر به طاغوت؛ و به تعبیردیگر، عبودیت خداوند و عدم عبودیت غیرخدا

(خامنه‌ای، ۱۳۹۷، صص. ۲۰۷-۱۷۵) اطاعت از خدا به معنای عمل به احکام الهی و تشکیل حاکمیتی است که مبتنی بر اراده‌ی الهی است. جامعه و حاکمیتی که همه‌ی قوانین و مقررات آن ذیل اراده‌ی خداوند مقرر می‌شوند. انسان نیز به‌عنوان موجودی که دارای استعدادها و قوای پایان‌ناپذیری است، ذیل چنین ساختاری می‌تواند در میدان‌های گوناگون مادی و معنوی وارد شده و خود را به اوج برساند.

پس آزادی حقیقی ذیل توحید و معرفت به خداوند معنا پیدا می‌کند. در این چارچوب، انسان دارای ارزشی ذاتی است و این ارزش، موجب می‌شود بندگی غیرخدا را نپذیرد و بالتبع نمی‌تواند از آن‌چه که مورد رضایت حق تعالی نیست، تبعیت کند. نفی عبودیت غیر، به معنای نفی هوا و هوس و خودخواهی انسان است. به این معنا، نفی عبودیت غیرخدا، انسان را از رشته‌ی تعلقات مادی آزاد کرده و هرآن‌چه که به واسطه‌ی آزادی انسان موجب شکوفایی او می‌شود، فقط در این محدوده مجاز و مشروع می‌شود. اسلام که شالوده و اساس اش بر توحید و نفی شرک است، ممکن نیست که مردم را در مخالفت با اصل توحید آزاد بگذارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۱۱۸).

از آن‌جا که خداوند متعال مالک و اختیاردار انسان است، به‌صورت تشریحی اموری را که دارای مصلحت واقعی هستند بر انسان واجب کرده است؛ به‌گونه‌ای که انسان نمی‌تواند آن‌ها را انکار کند یا خود را نسبت به آن‌ها بی‌نیاز ببیند. به این ترتیب طبیعی است که قانون‌گذار در مسیر نیاز مردم به حضور در یک جامعه، مردم را از یک‌سری آزادی‌ها محروم می‌کند تا برخی دیگر از آزادی‌های‌شان حفظ شود.

آزادی در این منظومه، وسیله‌ای است برای کمال انسان؛ که در عین اختیار، مسئول است و بایستی پاسخ‌گو باشد و این آزادی چیزی جز آزادی تکوینی است. این آزادی بر پایه‌ی پذیرش توحید و دین حق بنا می‌شود. از این‌رو آزادی تشریحی برخلاف آزادی تکوینی، یک ارزش مطلق و شاخص حق و باطل نیست و حدود مشخصی دارد. درحالی‌که پاسخ لیبرالیسم به مسأله‌ی «آزادی برای...»، حداکثر رشد، حداکثر رفاه و حداکثر خوشنودی است؛ اسلام آن را در مسیر کسب ارزش‌های دیگری چون رشد آگاهی، کسب ایمان و تحقق عدالت قرار می‌دهد، به‌طوری‌که همگی در راستای تعالی انسان و ایصال الی‌الله قرار گیرند.

مفهوم حق داشتن، حق حاکمیت و حق تعیین سرنوشت، نسبت روشنی با این تقریر از آزادی تشریحی دارد. به این معنا که حق حاکمیت و تعیین سرنوشت، مفهومی است که بعد





از ارزش متعالی توحید قرار گرفته و از اراده‌ی الهی منشعب شده است. به تعبیر دیگر، معلول اراده‌ی الهی است و در علت خود اثر نمی‌کند. نتیجه این که نمی‌توان حق حاکمیت را محل اراده‌ی الهی دانست و به بهانه‌ی آزادی انسان در تعیین سرنوشت خویش، حقی برای انسان قائل شد که مخدوش‌کننده‌ی حاکمیت الهی باشد. استدلال دیگر نیز بر این معنا، توجه به مفهوم حق و نسبت آن با غایت عالم است. گفته شده که هیچ حقی که معارض و نافی حرکت استکمالی موجودات باشد، معنا ندارد و لذا حق تعیین سرنوشت جز در محدوده‌ی پذیرش حاکمیت الهی مفهومی نخواهد داشت.

به این ترتیب می‌توان مدعی شد «حق داشتن» انسان به این معناست که انسان، امتیاز، سلطه و ارفاقی را در جهت تحصیل کمالات خود دارد و از حق خود در این مسیر بهره‌مند می‌شود. دایره‌ی ارزش‌های اخلاقی و مبانی هستی‌شناسی عالم، محدوده‌ی وضع و اعتبار حق است و هیچ حقی نمی‌تواند این اصول کلی را نادیده بگیرد. به صورت کلی، هیچ شخصی حق انجام عملی را که برخلاف ارزش‌های اخلاقی است یا معارض با حرکت استکمالی عالم است، ندارد.

نتیجه

عدم توجه عمیق به آموزه‌های اسلامی در مبحث حق، از یک سو؛ و غلبه‌ی گفتمان حق مدرن از سوی دیگر، این اندیشه را در میان برخی حقوق‌دانان مسلمان تحکیم کرده که حق حاکمیت مردم و تعیین سرنوشت آن‌ها، راه را برای انتخاب هر نوع الگوی حکومتی باز می‌کند. زیرا خداوند انسان را آزاد و مختار آفریده و در دین نیز هیچ اجبار و تحکمی وجود ندارد. پس انسان‌ها در این بستر حق دارند تا طبق اراده‌ی خود، آن‌چه را که مصلحت می‌دانند، انتخاب کنند؛ و اگر چنین انتخابی خطا باشد، باز هم حق انتخاب آن‌ها رسمیت دارد و مورد حمایت است.

واکاوی مفهوم حق و توجه به نحوه‌ی ساخت آن از یک سو، و تفکیک میان مفهوم آزادی تکوینی و آزادی تشریحی از سوی دیگر، اختلاف ظریفی را با نتیجه‌گیری فوق نشان می‌دهد. همه‌ی مصادیق حق، در بستر منظومه‌ی اعتقادی اسلامی معنا پیدا می‌کنند؛ با این تقریر که منشا همه‌ی حقوق، اعم از حقوق طبیعی و حقوق قراردادی، با توجه به معنای سلطه‌ای که در حق وجود دارد، اراده‌ی الهی است و هر حقی با توجه به غایت و مقصد نهایی موجود ذی‌حق، وجود پیدا می‌کند. حق حاکمیت انسان نیز از این چارچوب

خارج نیست و بعد از پذیرش چارچوب ارزشی و استکمالی عالم معنا می‌یابد. ممکن نیست حق را به گونه‌ای تقریر کنیم که استیفای آن، موجب نقض غرض و نفی حاکمیت الهی شود. هدف و غرض خداوند متعال از ایجاد حقوق، ایصال موجودات به نقطه‌ی کمال‌شان است و این، با بازگذاشتن دست انسان در پذیرش یا عدم‌پذیرش دین حق منافات دارد. نتیجه این که حق حاکمیت انسان فقط در چارچوب حاکمیت الهی و پذیرش مبانی هستی‌شناسی دینی رقم می‌خورد و انسان فقط در همین محدوده، اختیار تشریحی در تعیین سرنوشت خویش دارد. در اسلام، برخلاف حقوق مدرن، آزادی تکوینی منشا حق حاکمیت انسان و حق تعیین سرنوشت او نیست، بلکه آزادی تکوینی فقط بسترساز دست‌یابی به حق حاکمیت است. در این صورت اگر شخص، اراده‌ی خود را در جهت خلاف حاکمیت الهی به کار گیرد، عمل او مصداق استیفای حق تعیین سرنوشت و حق حاکمیت نیست؛ بلکه عمل او نتیجه‌ی آزادی تکوینی اوست. با این تصویر، اختیار و آزادی انسان محملی برای توجیه خطاهای انسان نیست و انسان در این موقف نسبت به انتخاب مسیر باطل حقی ندارد. البته جامعه‌ی اسلامی با کسانی که به اختیار خود به آیین مبین گردن نمی‌نهند، مدارا کرده و اجبار و الزام را به کار نمی‌گیرد؛ به شرط این که فضای عمومی جامعه‌ی اسلامی تحت‌الشعاع عمل آن‌ها قرار نگیرد.



منابع

- ابن سینا. (۱۴۰۴ ق). الشفا. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- باقرزاده، م.ر. (۱۳۹۵). امکان‌سنجی دوره‌های شدن حاکمیت سیاسی در قانون اساسی. سیاست متعالیه، شماره ۱۲، صص. ۶۵-۸۲.
- جاویدی، م. (۱۳۹۴). حق طبیعی یا حق پوزیتیویستی؛ باز تعریف مفهوم حق در حقوق اسلامی. پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۴۲، صص. ۱۱۵-۱۳۷.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۷۵). فلسفه‌ی حقوق بشر. قم: اسراء.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۸۴ الف). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: اسراء.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۸۴ ب). آزادی اجتماعی از منظر قرآن (م.ر. مصطفی پور، مقرر). پاسدار اسلام، شماره ۲۸۱، صص. ۴۱-۴۵.
- حائری یزدی، م. (۱۳۷۴). حکمت و حکومت. بی‌جا: شادی.
- خمینی، ر. (۱۳۸۹). صحیفه‌ی امام. (جلد ۸). تهران: موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خامنه‌ای، ع. (۱۳۹۷). طرح کلی اندیشه‌ی اسلامی در قرآن. تهران: مؤسسه‌ی ایمان جهادی.
- دغیم، س. (۲۰۰۱ م). موسوعه مصطلحات الامام فخر الدین الرازی. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- راسخ، م. (۱۳۸۱). حق و تکلیف در عصر قدیم و جدید. بازتاب اندیشه، شماره ۳۳، صص. ۱۴-۲۵.
- صانعی دره‌بیدی، م. (۱۳۷۸). اختیار و آزادی در فلسفه‌ی کانت. در نامه‌ی فلسفه، شماره ۸، صص. ۸۹-۱۰۰.
- صدر، م.ب. (۱۴۲۱ ق). الاسلام یقود الحیاة. قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر.
- طباطبایی، م.ح. (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (جلد ۱۰). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامع‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
- طباطبایی، م.ح. (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی (جلد ۱). قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، م.ح. (۱۴۰۲ ق). بدایة الحکمة. قم: مؤسسه‌ی النشر الإسلامی.





- قاری سیدفاطمی، م. (۱۳۸۲). حق تعیین سرنوشت و مساله نظارت بر انتخابات: نظارت تضمینی در مقابل نظارت تحدیدی. مدرس علوم انسانی، شماره ۳۱، صص. ۱۲۳-۱۴۰.
- کانت، ا. (۱۳۸۰). فلسفه‌ی حقوق (م. صانعی دره‌بیدی، مترجم). تهران: نقش و نگار.
- گاراندو، م. (۱۳۸۳). لیبرالیسم در تاریخ اندیشه‌ی غرب (ع. باقری، مترجم). تهران: نشر نی.
- لاک، ج. (۱۳۹۲). رساله‌ای درباره‌ی حکومت (ح. عضدانلو، مترجم). تهران: نشر نی.
- محمودی، ع. (۱۳۷۶). نظریه‌ی آزادی لاک. نامه‌ی فلسفه، شماره ۱، صص. ۱۶۷-۱۹۵.
- مصباح یزدی، م.ت. (۱۳۸۳ الف). جنگ و جهاد در قرآن. قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، م.ت. (۱۳۸۳ ب). در یرتو ولایت. قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، م.ت. (۱۳۹۱). نظریه حقوقی اسلام (جلد ۱). قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، م. (۱۳۸۴). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
- نائینی، م.ح. (۱۳۷۳ ق). منیة الطالب فی حاشیة المکاسب (جلد ۱). تهران: المكتبة المحمدية.
- نبویان، م. (۱۳۹۰). تاریخچه و مفهوم حق. قم: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- واعظی، ا. (۱۳۸۲). اسلام و لیبرالیسم، علوم سیاسی، شماره ۲۲، صص. ۲۹-۴۸.
- هابز، ت. (۱۳۸۰). لویاتان (ح. بشیریه، مترجم). تهران: نشر نی.
- (خ. دیهیمی، مترجم). تهران: طرح نو.

References

- Ayatollah Khamenei. (1397 AP). *Outline of Islamic Thought in the Qur'an*. Tehran: Jihadi Faith Institute.
- Ayatollah Khomeini. (1389 AP). *Sahifa-ye Imam* (Vol. 8). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Baqerzadeh, M. R. (1395 AP). Feasibility study of the period of political rule in the constitution. *Transcendent Politics*, (12), pp. 65-82.
- Daghim, S. (2001). *Encyclopedia of Imam Fakhruddin al-Razi Terms*. Beirut: Lebanese School of Publishers.
- Garando, M. (1383 AP). *Liberalism in the history of Western thought* (A. Bagheri, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney.
- Haeri Yazdi, M. (1374 AP). *Wisdom and government*. n.p: Shadi.
- Hampton, J. (1385 AP). *Political philosophy* (Kh. Dehimi, Trans.). Tehran: Tarh-e No.
- Hobbes, T. (1380 AP). *Leviathan* (H. Bashiriyeh, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney.
- Ibn Sina. (1404 AH). *al-Shifa*. Qom: Ayatollah al-Mara'shi School.
- Javadi Amoli, A. (1375 AP). *Philosophy of human rights*. Qom: Esra.
- Javadi Amoli, A. (1384 AP a). *The real life of man in the Qur'an*. Qom: Esra.
- Javadi Amoli, A. (1384 AP b). Social freedom from the perspective of the Quran (M. R. Mostafapour, Ed.). *Pasdar Islam*, (281), pp. 41-45.
- Javidi, M. (1394). Natural right or positivist right; Redefining the concept of right in Islamic law. *Islamic Law*, (42), 115-137.
- Kant, A. (1380 AP). *Philosophy of Law* (M. Sanei Darebidi, Trans.). Tehran: Naghsh and Negar.
- Locke, J. (1392 AP). *Second treatise of government* (H. Azdanlu, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney.
- Mahmoudi, A. (1376 AP). Locke's theory of freedom. *Letter of Philosophy*, (1), pp. 167-195.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1383 AP a). *War and Jihad in the Quran*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1383 AP b). *In the light of the Wilayat*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1391 AP). *Islamic legal theory* (Vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Motahhari, M. (1384 AP). *Collection of Works*. Tehran: Sadra.
- Nabaviyan, M. (1390 AP). *History and concept of right*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Naeini, M. H. (1373 AH). *Monia al-talib Fi Hashia al-Makasib*. Tehran: Mohammadi Library.
- Qari Seyed Fatemi, M. (1382 AP). The right to self-determination and

the issue of election monitoring: Guaranteed monitoring versus restricted monitoring. *Lecturer of Humanities*, (31), pp. 123-140.

- Rasekh, M. (1381 AP). Rights and duties in the old and new eras. *Reflection of Thought*, (33), pp. 14-25.
- Sadr, M. B. (1421 AH). *Islam shortens life*. Qom: the center of research and specialized courses for the Shahid Sadr.
- Sanei Darebidi, M. (1378 AP). Authority and Freedom in Kant's Philosophy. *Letter of Philosophy*, (8), pp. 89-100.
- Tabatabaei, S. M. H. (1374 AP). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary Teachers Association.
- Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Islamic Studies* (Vol. 1). Qom: Bustaneketab.
- Tabatabaei, S. M. H. (1402 AH). *Bidayat al-Hikmah*. Qom: Islamic Publishing Foundation.
- Vaezi, A. (1382 AP). Islam and Liberalism. *Political Science*, (22), pp. 29-48.

