

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سلسله تک‌نگاشت‌های
الگوی اسلام‌ایران پیشرفت

آزادی در الگوی سه‌گانه اسلام

اردیبهشت ۱۳۹۳

رهبر فرزانه انقلاب اسلامی:

**باید در طراحی الگوی اسلامی-ایرانی پیشرفت
بر چهار عرصه‌ی فکر، علم، معنویت و زندگی تکیه شود
که در این میان، موضوع «فکر» بنیانی‌تر از بقیه‌ی عرصه‌ها است**

در دیدار اعضای شورای عالی
مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت
۱۳۹۱/۱۲/۱۴

سرشناسه	: بزرگ، ابراهیم، ۱۳۴۳ -
عنوان و نام پدیدآور	: آزادی در الگوی سه‌گانه اسلام / نگارش ابراهیم بزرگ؛ [به سفارش مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت].
مشخصات نشر	: تهران: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، انتشارات الگوی پیشرفت، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری	: ۶۴ص: جدول، نمودار.
فروست	: سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت؛ [۱۴].
شابک	: ۹۷۸-۶۰۰-۹۴۶۴۹-۹-۹
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۶۰ - ۶۳.
موضوع	: آزادی -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام
موضوع	: اسلام و سیاست
موضوع	: آزادی -- جنبه‌های سیاسی
شناسه افزوده	: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت
شناسه افزوده	: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. انتشارات الگوی پیشرفت
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۳ ب۴/ب۱۴/ب۲۲۰ BP۲۲۰
رده بندی دیویی	: ۴۹۷/۴۸۳
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۵۴۶۸۰۲

**سلسله تک‌نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت:
آزادی در الگوی سه‌گانه اسلام**

نگارش: دکتر ابراهیم بزرگ (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)

ناشر: نشر الگوی پیشرفت، وابسته به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت

نوبت چاپ: اول، اردیبهشت ۱۳۹۳

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹ - ۹ - ۹۴۶۴۹ - ۶۰۰ - ۹۷۸

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

تلفن: ۰۲۱ ۸۸۰۱۴۶۴۸ - ۰۲۱ ۸۸۶۳۴۰۰۸

www.olgou.ir

Email:olgou@olgou.ir

نشانی: تهران، خیابان جلال آل‌احمد، روبه‌روی بیمارستان شریعتی، شماره ۳
تمامی حقوق این اثر متعلق به مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت است.
مسئولیت دیدگاه‌های بیان‌شده در این تک‌نگاشت بر عهده مؤلفان محترم است.

پیشگفتار

تعیین مبانی، ارکان، چارچوب و مسیر پیشرفت کشور در نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران باید با مشارکت گسترده و حضور همه جانبه دانشمندان، محققان، نخبگان دانشگاهی و حوزوی و جوانان این مرز و بوم صورت گیرد. به گواه تاریخ و تجارب گذشته، پیشرفتی همه جانبه و پایدار خواهد بود که مبانی اسلامی و اقتضائات ایرانی در آن توأمان مورد توجه باشد.

اینک مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت در آستانه اتمام سه سال تلاش‌های علمی، تخصصی و فکری درباره پیشرفت اسلامی ایرانی، برگزاری نشست‌های علمی و تخصصی، تاسیس اندیشکده‌های مرکز، انتشار صدها مقاله ارزشمند و تهیه نقشه راه تدوین الگو و انجام برخی از مراحل آن، در نظر دارد با هدف تولید دانش و گسترش و تعمیق ادبیات موضوعی در حوزه الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، آثاری را به صورت تک نگاشت‌های علمی فاخر منتشر نماید. تک نگاشت نوشتاری تخصصی و نیمه مبسوط است که توسط یک پژوهشگر خبره در یک موضوع خاص نگاشته می‌شود. تک نگاشت از نظر حجم و محتوا حد فاصل مقاله و کتاب است و نویسنده با پردازش و تحلیل یافته‌ها و مطالعات تخصصی پیشین و افزودن یافته‌های پژوهشی جدید خود و تحلیل جامع و منسجم آنها افق‌های تازه‌ای را در زمینه مورد بررسی می‌گشاید.

سلسله تک نگاشت‌های الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت که در مجلدات مختلف منتشر می‌شوند، حاصل تلاش جمعی از استادان، اندیشمندان و محققان دانشگاهی و حوزوی است که مراحل مختلف نگارش، ارزیابی، ویراستاری، تدوین و انتشار را با نظارت متخصصان و اهل فن گذرانده است و در اختیار صاحب‌نظران قرار می‌گیرد. در پایان از مساعدت‌ها و تلاش‌های ارزنده نویسندگان تک نگاشت‌ها و داوران و مراکز مختلف علمی و پژوهشی که ما را در تهیه، تدوین و انتشار این سلسله یاری رساندند، تقدیر و تشکر می‌شود. امید است این محتوای علمی بتواند افق‌های نو و روشنی را در پیش چشم متخصصان دانشگاهی و حوزوی بگشاید و هر روز در طی مسیر تدوین و تحقق الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت گام‌های بلندتر و استوارتری برداشته شود.



فهرست

۷	خلاصه
۹	فصل اول: منظومه اندیشه سیاسی اسلام
۹	مقدمه
۱۱	چارچوب نظری
۱۴	منظومه سه‌گانه معرفت سیاسی در اسلام
۱۴	عقاید سیاسی
۱۵	اخلاق سیاسی
۱۵	فقه سیاسی
۱۶	تعاملات و ارتباطات ارکان سه‌گانه
۱۷	تأثیر اعتقادات بر اخلاق سیاسی
۱۹	تأثیر عقاید بر فقه سیاسی
۲۱	تأثیر اخلاق بر عقاید سیاسی
۲۳	تأثیر اخلاق بر فقه سیاسی
۲۶	تأثیر فقه بر اخلاق سیاسی
۲۹	تأثیر فقه بر عقاید سیاسی
۳۰	امتیازها و کاربردهای الگوی پیشنهادی
۳۳	جمع‌بندی
۳۵	فصل دوم: آزادی در الگوی سه‌گانه اسلام
۳۵	مقدمه
۳۵	طرح مسئله
۳۶	مفروضات
۴۰	تعریف، مفهوم و انواع آزادی
۴۰	آزادی فکری-کلامی
۴۱	آزادی اخلاقی-گرایشی یا معنوی
۴۲	آزادی فقهی-کنشی



۴۳	تعاملات شش گانه در بحث آزادی
۴۳	تأثیر آزادی اعتقادی بر آزادی اخلاقی
۴۴	تأثیر آزادی اعتقادی بر آزادی رفتاری
۴۶	تأثیر آزادی اخلاقی (خلقیات) بر آزادی اندیشه‌ای
۴۸	تأثیر آزادی اخلاقی بر آزادی سیاسی
۵۱	تأثیر فقه بر آزادی اعتقادی
۵۴	تأثیر فقه بر اخلاق معطوف به آزادی (آزادی اخلاقی)
۵۶	جمع بندی
۵۸	نتیجه گیری
۶۰	منابع



چکیده

یکی از کاستی‌های نظریه‌پردازی در حوزه اندیشه سیاسی اسلام، کمبود چارچوب‌های نظری و الگوهای تحلیلی برای همبسته‌سازی انبوه اطلاعات و محتوای اندیشه در قرآن کریم و روایات و سیره معصومین علیهم‌السلام و نیز اندیشه متفکران یا مذاهب و جریان‌های گوناگون در قلمرو اسلامی است. چارچوب‌ها یا الگوهایی که ما را در فهم اندیشه‌های تولید شده یا تولید اندیشه و یا نقد و ارزیابی اندیشه‌ها یاری دهد، و یا ما را در انطباق مفاهیم و به‌روزرسانی آن‌ها بر مبنای چشمه همیشه جوشان قرآن مجید و روایات و سیره معصومین علیهم‌السلام و یا حتی اندیشه متفکران گذشته در مراتب بعدی یاری دهد. در موقعیت موجود، برخی از پرسش‌ها و مفاهیم سیاسی و اجتماعی از مغرب‌زمین به ما عرضه می‌شود. می‌توان از پرسش‌های پالایش شده که قابلیت طرح در منظومه اسلامی را دارد، استفاده کرد؛ اما این کار باید با رعایت «اصل احتیاط» انجام گیرد. برای این کار، وجود یک «سکوی نظری» مستحکم و استوار که بر پایه ادبیات دینی شالوده‌ریزی شده باشد، ضروری است. این شالوده تئوریک باید از محک‌های شروع کند. اگر این شالوده استوار طراحی شود، آنگاه پرسش‌ها، شبهات و مسائل و دشواری‌های زندگی سیاسی عملی به آن دستگاه تئوریک عرضه می‌شود و آن دستگاه در حکم یک «کارخانه تولید پاسخ» عمل می‌کند.

وجود این دستگاه تئوریک می‌تواند از بسیاری از خطاهای روش‌شناسانه در اندیشه سیاسی معاصر که در کشورهای گوناگون اسلامی بعضاً مشاهده شده است، پیش‌گیری کند. در صورت بهره‌گیری از این سامانه نظری برای ایجاد اجماع‌نظر فکری و سیاست‌گذاری در مباحث گوناگون آزادی، عدالت، درونی‌سازی و یا برونی‌سازی ارزش‌های اسلامی در جمهوری اسلامی، در مقام سیاست عملی، می‌توان گام‌های بلندی برداشت.



این مجموعه مشتمل بر دو مبحث است: مبحث اول پردازش «بحث نظری» و خالص است. در این بخش سازه نظری یا نظریه سیاسی اسلام شرح داده شده است. این سازه نظری دغدغه‌ای است که ذهن نگارنده را از سال ۱۳۶۸ تاکنون را به خود مشغول کرده است، و اول بار در کتاب «مبانی تصمیم‌گیری سیاسی امام خمینی» (۱۳۷۳) این چارچوب نظری و الگوی سه‌گانه اسلام را مبنا قرار داده‌ام. بعد از آن نیز در کتب و مقالات خود همواره آن را در مصادیق گوناگون در دستور کار قرار داده و پروراند‌ام. هرچند تقسیم‌بندی سه‌گانه اسلام در سه حوزه اعتقادات و اخلاقیات و احکام، از کلینی تا خمینی، همواره مقبول و مبنای اندیشه‌ورزی و سیاست‌ورزی و حتی تبویب کتب و سیاست‌گذاری عملی بوده است، با این همه، نویسندگان کوشیده است آن را به حوزه اندیشه سیاسی تسری دهد و رگه‌های آن را در متفکران گوناگون مسلمان نشان دهد. فراتر از آن در تعاملات شش‌گانه و فروعات هریک از آن‌ها شاخ و برگ کاربردی و گذار از سطح مفاهیم به مصادیق و جنبه کاربردی مفاهیم را که به آن تکنولوژی یا فناوری می‌گویند، به سامان رساند.

در مبحث دوم، محقق کوشیده است تا سازه نظریه تولیدی را در کاربردی کند. برای این منظور، آن سامانه نظری را در بحث آزادی تطبیق داده است. البته در نظریه‌پردازی این دو کاملاً دو حوزه مستقل‌اند. یکی نظریه‌پردازی و تئوریزه می‌کند و بعضاً یا دغدغه کاربردی‌سازی را ندارد و یا فرصت چنین کاری را پیدا نمی‌کند؛ دیگری در زمان دیگری آن نظریه را از سطح مفهومی به سطح مصداقی می‌رساند و تطبیق نظریه بر مورد می‌کند. به فضل و حول‌وقوه الهی این دو کار در این مجموعه انجام شده است. این کار همچون «مطروحه» شاعرانه می‌تواند علاوه بر بحث «آزادی» در موضوعات دیگری هم اجرایی و کاربردی شود.

فصل اول منظومه اندیشه سیاسی اسلام

مقدمه

چگونه می‌توانیم فهم بهتری از محتوای اندیشه سیاسی اسلام یا مسلمین در گذشته یا حال داشته باشیم و به توضیح بهتری از این اندیشه‌های سیاسی دست یابیم؟ نظریه‌سازی می‌تواند با سؤالی دربارهٔ مطلب و چیزهایی که می‌خواهیم بهتر بفهمیم آغاز شود. این مقاله با بهره‌گیری از آموزه‌های بین‌الذهانی متفکران مسلمان، از روش قیاسی، و سپس با رجوع به اجزای پراکنده و متنوع این اندیشه‌ها در جریان‌ها، متفکران و آثار مرتبط این حوزه از روش استقرائی کوشیده است تا به فهمی دست‌گام‌مند از اندیشه‌های سیاسی اسلام دست یابد. سپس ارکان سه‌گانه دین اسلام، یعنی اعتقادات و اخلاقیات و احکام، به عنوان مسلمات و یقینیات، به مثابه نقطه اطمینان‌بخش و سکویی مطمئن برای جستاری نظری در اندیشه سیاسی اسلامی قرار گرفته است. از این‌رو در اندیشه سیاسی اسلامی نیز اعتقاد سیاسی، اخلاق سیاسی و فقه سیاسی از ارکان تلقی شده است. ضمن شرح مختصر این سه، تعاملات شش‌گانه آن‌ها شناسایی و تأثیرگذاری‌های هر یک از آن‌ها بر دیگری، در متن واقعیات فرد، جامعه و دولت تئوریزه شده است. در درون هر یک از این تعاملات شش‌گانه فروعات دیگری نیز شناسایی و سازماندهی نظری شده است. کثرت موضوعات هر یک از سبدهای سه‌گانه و تعاملات شش‌گانه، در درون سه قالب اسلام حق، اسلام محقق در نظر دانشمندان و اسلام محقق در عمل مسلمانان و اسلام محقق در عملکرد دولتمردان موجب شده است تا جستار نظری حاضر، در مقام توضیح و تولید اندیشه، انعطاف داشته باشد. وجه انتقادی و رهائی‌بخشی آن در قدرت فاصله‌افکنی بین وضعیت موجود مسلمانان و وضعیت مطلوب اسلام است. به این ترتیب، شناسایی قله‌های مطلوب و آرمانی در اسلام حق و نفس‌الامری دین به نوعی ساختن «مفاهیم خالص» می‌ماند که به ما در مطالعات پژوهشی مدد می‌رساند، و فراتر از آن، در کار سیاست‌گذاری



اجرایی و طراحی نظام سیاسی مطلوب یاری می‌دهد، به نحوی که پژوهشگر یا سیاست‌گذار بداند در هر سبب معرفتی و تعاملات شش‌گانه به‌دنبال چیست؟ و چه تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌هایی را می‌توان انتظار داشت؟

در اندیشه سیاسی غرب، الگوها، نظریه‌ها و چارچوب‌های نظری فراوانی است که به دانش‌پژوه در انسجام‌بخشی و ساماندهی نظری محتوای اندیشه مدد می‌رساند. به طور مثال، توماس اسپریگنز یکی از این قالب‌های نظری را در بررسی اندیشه متفکران مغرب‌زمین ارائه کرده است. سه محور مشکل‌شناسی، آرمان‌شناسی و راه‌حل‌شناسی از ارکان آن است (اسپریگنز، ۱۳۶۵؛ برزگر، ۱۳۸۳). نویسنده در این نوشتار دغدغه‌ای تئوریک دارد و مسئله وی برداشتن گامی مقدماتی در جهت رفع کاستی یک قالب نظری در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی است. همان‌سان که شومیکر و همکاران بیان می‌کنند، یک نقطه شروع برای نظریه‌سازی عبارت است از پرداختن به حوزه‌ای، که در خصوص آن، یا نظریه‌ای وجود ندارد و یا در صورت وجود داشتن، ارتباطات اجزاء کاملاً شفاف و دست‌گام‌مند نیست (شومیکر، ۱۳۸۷: ۱۷۲). حداکثر کاری که در این باب وجود دارد، از جنس تئوریزه کردن و دسته‌بندی پسینی آثار در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی است. لمبتون در مقاله خود، این آثار را به دسته شریعت‌نامه، سیاست‌نامه و فلسفه‌نامه سیاسی تقسیم‌بندی کرده که به ترتیب از سوی فقیهان، کارگزاران دولتی و فیلسوفان خلق شده است (لمبتون، ۱۳۷۰: ۲۱۹-۱۹۷). روزنتال هم تقریباً همین تقسیم‌بندی را در اثر خود به کار گرفته است (Rosenthal, 1962).

علی‌اصغر حلبی (حلبی، ۱۳۷۵: ۴۰) قادری (قادری، ۱۳۷۸: ۳) سیدجواد طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۶۷) همین طبقه‌بندی لمبتون را پذیرفته و محل اعتبار دانسته‌اند. فرهنگ رجایی هم با اندکی تغییر، در اثر خود از آن الهام گرفته و از پنج قالب فکری فقاهتی، شیوه ادبا (اندرزنامه‌نویسی)، شیوه تاریخی، شیوه عرفانی و شیوه فلسفی نام برده است (رجایی، ۱۳۷۳: ۱۲۹). بنابراین، کاستی یک قالب نظری که از دسته‌بندی‌های صوری و شکلی گذر کند، به بررسی رگه‌های محتوایی اندیشه‌ها بپردازد، در عین حال میان اجزای آن اندیشه‌ها تعامل و هم‌وزنی برقرار کند، یک کل همبسته و همگون ایجاد کند، و برای بیان سرشت اندیشه سیاسی معاصر هم توانایی داشته باشد، همچنان مشهود است.

به نظر نویسنده پس از دو دهه دغدغه تئوریک، جستار یا قالب نظری حاضر می‌تواند

گامی مقدماتی برای ارائه یک چارچوب نظری در این حوزه تلقی شود. وی در پاسخ به این سؤال مقدّر در باب وجود یا فقدان یک چارچوب نظری در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی، این فرضیه یا ادعا را مطرح می‌کند که می‌توان کلیت محتوای اندیشه سیاسی اسلام و متفکران مسلمان (اسلام حق یا اسلام محقق) را در تعاملات سه محور کانونی عقاید سیاسی، اخلاق سیاسی، احکام سیاسی تثویز کرده. البته هر یک از محورهای اصلی پیش‌گفته دارای محورهای فرعی و فرعی فرعی است و این محورها ضمن استقلال در یکدیگر متداخل و دارای تعامل و هم‌وزنی‌اند و در نهایت یک کل همبسته را تشکیل می‌دهند، و دارای هدفی واحد یعنی هدایت است. از مجرای ارتباطات و تعاملات شش‌گانه آن‌ها، معرفت سیاسی تولید می‌شود و یا معرفت تولید شده، توضیح داده می‌شود.

«روش‌شناسی» این کار شیوه قیاسی است و از کل به سمت جزء حرکت می‌شود و ارکان سه‌گانه اسلام را نقطه عزیمت قرار می‌دهد. البته در ضمن تطبیق آن بر مواد و حیانی، اعم از آیات و روایات و یا اندیشه یا رفتار مسلمانان در پرتو خطوط کلی ترسیم شده آن منطق قیاسی، خطوط جزئی و تعاملات واقعی و منطقی به روش استقرائی استخراج و تثویز می‌شود. حُسن این کار در این است که به اجزای پراکنده و قطعات به‌ظاهر نامرتب و گوناگون، انسجام نظری و منطقی دست‌گام‌مند شده‌ای می‌دهد. بعد از عبور از طبقه سه‌گانه، به الگوی سه‌گانه و تعاملات شش‌گانه و فروع و اصول موضوعه دیگر آن دست یافته و قدرت معنابخشی به اجزای پراکنده فراهم می‌شود. بنابراین، مجدداً منطقی قیاسی می‌شود و از کل ثانویه به سوی جزء حرکت می‌شود.

چارچوب نظری

اندیشه سیاسی در اسلام نسبتی با دین اسلام و پیش‌نیازی به نام دین یا اسلام دارد. از این‌رو، این پرسش طرح می‌شود که اجزای دین اسلام و عناصر مقوم آن چیست؟ پاسخ به این پرسش در کالبدشکافی اندیشه سیاسی مهم است. از دیرباز دین اسلام در یک تقسیم کلاسیک، به سه بخش عمده اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی و عملی طبقه‌بندی شده است. به طور مثال، کتاب «اصول کافی» کلینی در حدود هزار سال قبل، بر مبنای این ساختار سه‌گانه به تدوین روایات و احادیث پس از غیبت کبری پرداخته است. جلد اول به اصول دین، جلد دوم به دستورات اخلاقی، و جلدهای بعدی با عنوان فروع کافی به



فروع دین و فقه اختصاص یافته است (کلینی، ۱۳۶۵). احمد نراقی نیز از این سه نوع به عنوان علوم واجب یاد کرده است (نراقی، ۱۳۸۰: ۱۰۸-۹۹). همچنین، صاحب‌نظران و کارشناسان برجسته اسلامی آن را در مباحثات علمی خویش در طول تاریخ پرورده‌اند. علامه طباطبائی با صراحت و توجهی خاص در کتب و مقالات و در تفسیر المیزان به این الگوی سه‌گانه پرداخته‌اند و دین را شامل سه بخش عقاید، اخلاق و احکام (عملی) دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۱۰-۹). امام خمینی رضوان‌الله‌علیه با سندیت قراردادن یکی از روایات در کتاب «چهل حدیث»، علوم را در سه بخش کلی آیه محکمه (علوم عقلیه و عقاید حقه معارف اسلامی)، فریضه عادلّه (علم اخلاق و تصفیه قلوب)، و سنه قائمه (علم ظاهر و علوم آداب قالبیه) می‌داند و سپس متکفل هر یک از این دانش‌ها را نیز بر می‌شمارد (خمینی، ۱۳۶۸: ۳۲۶). ایشان در گفتار و نوشتارهای دیگر خود نیز این الگوی سه‌گانه را در کانون توجه قرار می‌دهد (برزگر، ۱۳۷۳). از دانشمندان معاصر، مرتضی مطهری نیز وجوه سه‌گانه اسلام یعنی عقاید، اخلاق و احکام را به ترتیب با ابعاد سه‌گانه شناختی، عاطفی و کنشی سازگار و منطبق ساخته است (مطهری، ۱۳۸۲: ۶۶). این تقسیم‌بندی سه‌گانه متناسب با ابعاد وجودی انسان است. به عبارت دیگر، چون اسلام برای انسان آمده است و موضوع علم انبیاء، انسان و مخاطب تعلیمات پیامبران و تعالیم پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله انسان است، در نتیجه، این تعالیم معطوف به ابعاد وجودی انسان است. می‌توان از سه‌بخشی بودن اجزای دین اسلام، سه بُعدی بودن انسان را نتیجه‌گیری کرد. فهم عقلانی، گرایش‌های عاطفی، و رفتارهای ظاهری به ترتیب به مغز و عقل انسان، قلب انسان، و اعضا و جوارح انسان تعلق می‌گیرد. شگفت‌آور آن که این طبقه‌بندی کلاسیک سه‌گانه از اسلام با ویژگی‌های شناختی، ویژگی‌های عاطفی و ویژگی‌های رفتاری انسان که از محورهای اساسی و پارادایم علم روانشناختی است، در تطابق و همسانی است (برزگر، ۱۳۷۳ و ۱۳۸۸).

جوادی آملی عقاید را اصول دین، اخلاق را متوسطات و احکام را فروع دین می‌داند. ایشان دین حق و تجسم عینی آن را در دو مصداق می‌داند:

الف) مجموعه معارف قوانین و دستوراتی که وجود نوشتاری آن در کتاب و سنت آمده است.

ب) وجود شخصی پیامبران و امامان علیهم‌السلام که معارف اسلامی، اخلاق و احکام الهی را

ادراک کرده و به آن معتقد، متصف و عامل شده‌اند. از این رو قرآن و عترت هر دو مصداق صراط مستقیم‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۹۵).

به این ترتیب، «دین حق» یا اسلام آرمانی در این دو مصداق است. اما «اسلام محقق» یا دین محقق آن چیزی است که به ادراک و اجتهاد عالمان مسلمان رسیده است (در نظر) و آن چیزی است که در عملکرد مسلمانان عادی یا دولتمردان مسلمان در طول تاریخ و زمان حاضر محقق شده است (در عمل).

یکی از ویژگی‌های نگاه نظام‌مند برخاسته از این مدل سه وجهی آن است که به نحوی جمع اضداد صورت می‌گیرد. بنابراین، راه‌های سه‌گانه فلاسفه (راه عقل) و عرفا (راه دل) و فقها (راه عمل به ظواهر و جوارح و راه شریعت) می‌تواند در این مدل به وحدت برسند. تقریباً همه صاحب‌نظرانی که از این مدل بهره گرفته‌اند، به طور تلویحی این موضوع را پذیرفته‌اند. پذیرش اجتماع این سه راه معرفتی به آن معنا نیست که لزوماً همه دانشمندان قدیم و جدید این کار را به طور متوازن به پیش برده‌اند. ممکن است در نزد یکی از متفکران، فقه سیاسی وجه غالب باشد، در حالی که در دیگری عرفان سیاسی یا کلام سیاسی بر دیگر وجوه برجسته شود. بنابراین، این مدل منعطف است و می‌تواند فربه بودن یک وجه از وجوه را به نمایش بگذارد. از این رو، در متفکری فقه حداکثری و در متفکری دیگر کلام یا اخلاق حداکثری است.

تقسیم‌بندی اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی و عبادی، طبقه‌بندی جاافتاده‌ای است. دانشمندان مسلمان همواره از آن، جهت معاصر سازی بهره‌مند شده‌اند و برای شرح و بسط دیدگاه‌های خود از آن استفاده کرده‌اند. علامه طباطبائی، جوادی آملی، مرتضی مطهری، امام خمینی رضوان الله علیه، محمدباقر صدر، یحیی نوری، مصباح یزدی، علی مشکینی و نویسندگانی چون فیض، ضیاء آبادی، ابوالفضل عزتی و حتی متفکران اهل سنت نظیر یوسف قرضاوی و جز آن، این طبقه‌بندی به دفعات در گفتار و نوشتار آنان به کار گرفته شده است (صدر، ۱۳۵۹؛ پیشوایی، ۱۳۵۷؛ فیض، ۱۳۸۰؛ قرضاوی، ۲۰۰۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸). این شواهد و مؤیدات از جایگاه بسیار مستحکم الگوی سه‌گانه در متون اسلامی و روایات، و نیز در توافق بین‌الذهانی صاحب‌نظران خبر می‌دهد. در جدول ذیل می‌توان چکیده مطالب را خلاصه کرد.



جدول شماره ۱-۱- ارکان ابعاد سه‌گانه اسلام

ابعاد سه‌گانه	ابعاد انسان	ویژگی‌ها	منطق	معارف مرتبط	حوزه سیاست
عقاید	بینش‌ها	شناختی	ذهن	فلسفه و حکمت و کلام	اندیشه و کلام سیاسی
اخلاق	گرایش‌ها	عاطفی	قلبی	اخلاق و عرفان عملی	اخلاق و عرفان سیاسی (سیاست اخلاقی)
احکام	کشش‌ها	رفتاری	اعضا و جوارح	فقه و اصول	فقه سیاسی و رفتار سیاسی

منظومه سه‌گانه معرفت سیاسی در اسلام

گفته شد که دین اسلام دارای ارکان سه‌گانه (اعتقاد، اخلاق و احکام) است. اکنون مدعا آن است که در معرفت سیاسی اسلام نیز این ارکان سه‌گانه تکرار می‌شود و ما به ترتیب عقاید سیاسی، اخلاق در سیاست و احکام سیاسی برخورد می‌کنیم. پژوهشگر اندیشه سیاسی در اسلام می‌تواند با این محک‌ها سه‌گانه، محتوای معرفت سیاسی را در سبدهای سه‌گانه قالب‌ریزی، ساماندهی و به‌روزرسانی کند. اکنون به شرح مختصر هر یک از این اجزای سه‌گانه پرداخته می‌شود.

عقاید سیاسی

عقاید سیاسی، جزء اول الگوی اندیشه سیاسی در اسلام است. مرزشناسی آن با اجزای دیگر روشن است. عقاید سیاسی در حکمت نظری است؛ در حالی که اخلاقیات و احکام سیاسی هر دو در حکمت عملی قرار دارند. از عقاید به عنوان اصول دین یاد می‌شود و باید کسب آن‌ها توسط فرد به صورت اجتهادی و یقین‌آور باشد. درحالی‌که در فروع دین که همان احکام باشد، تقلید جائز است. به همین دلیل عقاید سیاسی در موقعیت برتری نسبت به دو بسته معرفتی دیگر قرار می‌گیرد و جنبه مبانی و پایه برای آن‌ها پیدا می‌کند. دانش‌های مرتبط با آن‌ها، فلسفه و کلام سیاسی است. در اندیشه سیاسی اسلام،



آثار مرتبط با آن‌ها با عناوین فلسفه‌نامه‌نویسی سیاسی یا کتب کلام سیاسی شناخته شده است. نمونه بارز آن اندیشه‌ها و آثار فارابی است. در این سبب نیز باید بین عقاید سیاسی حق و عقاید سیاسی محقق در دیدگاه‌های علمای مسلمان (محقق) تفکیک قائل شد. برخی از این مضمون با عنوان «در اندیشه سیاسی اسلام» که (مستند به قرآن و سنت است) و «اندیشه سیاسی در جهان اسلام» که (اندیشه سیاسی مسلمانان است) یاد کرده‌اند (علیخانی، ۱۳۸۶: ۴۳).

اخلاق سیاسی^۱

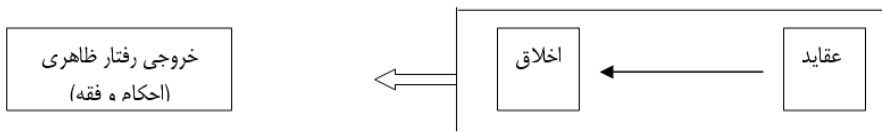
دومین رکن از ارکان سه‌گانه، الگوی حاضر است. مرزشناسی آن با سبب اول یعنی اعتقادات آسان‌یاب است، زیرا اعتقادات در حکمت نظری است؛ اما مرزشناسی آن با احکام و فقه سیاسی اندکی نیازمند دقت است، زیرا هر دو به اعمال انسانی می‌پردازند و هر دو در حکمت عملی قرار می‌گیرند. از دیرباز، یونانیان حکمت عملی را به سه عرصه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست تقسیم کرده‌اند.

اخلاق سیاسی خود به دو بخش تقسیم شده است: الف) اخلاق سیاسی حکومت‌کنندگان (ب) اخلاق سیاسی حکومت‌شوندگان. برخی با توجه به اهمیت قسمت حکومت‌کنندگان و نقش تعیین‌کننده آنان، اصولاً اخلاق سیاسی را اخلاق کارگزاران در دولت اسلامی دانسته‌اند و کتب «سیاست‌نامه‌نویسی»، مرکز ثقل خود را توصیه به زمامداران و اصلاح رفتار و ملکات اخلاقی آنان قرار داده است (شریعتمدار، ۱۳۸۰: ۹۰).

فقه سیاسی

جزء یا بخش سوم آموزه‌های سیاسی اسلام، فقه سیاسی است. فقه سیاسی بخشی از فقه است که عهده‌دار سیاست و تدبیر امور جامعه اسلامی است. فقه سیاسی از نظر شکلی، یکی از ارکان سه‌گانه الگو را تشکیل می‌دهد و دست کم یک سوم محتوای معرفت سیاسی اسلام در این بخش نهفته است. اما در واقع فقه سیاسی، فربه‌ترین بخش و بیشترین حجم معرفت سیاسی را به خود اختصاص می‌دهد. از حیث اثرگذاری، ابتدا فقه سیاسی، سپس اخلاق سیاسی و کتب اندرزنامه‌نویسی، و سپس کلام و فلسفه

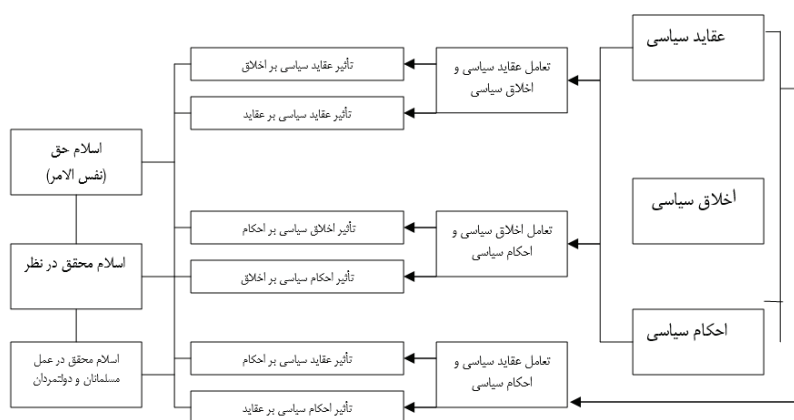
سیاسی در زمره نازل‌ترین اثرگذاری در سیاست عملی ارزیابی می‌شود (رجایی، ۱۳۷۳: ۱۳۱). فقه سیاسی در قیاس با دو شاخه دیگر الگو یعنی عقاید و اخلاق سیاسی قرابت بیشتری با «سیاست» دارد؛ زیرا در فقه سیاسی، «رفتار سیاسی» مسلمانان به عنوان یک مکلف ساماندهی می‌شود. به تعبیری دیگر، ارکان قبلی یعنی اعتقادات و اخلاقیات اموری باطنی و مافی‌الضمیر اشخاص است و تظاهر بیرونی ندارد. تظاهر بیرونی آن‌ها تنها زمانی است که در قالب صادرات رفتاری بروز می‌کند. بنابراین، رفتار صرفاً در قلمرو فقه و رفتار سیاسی متعلق فقه سیاسی است در این صورت «افعال مکلفین» و «موضوعات خارجی» باید در فقه سیاسی تعریف شود. در واقع در فقه سیاسی است که ما با صادرات و خروجی رفتاری انسان مواجهیم. اعتقادات (بینش‌ها) و اخلاقیات (گرایش‌ها) در فرد زمینه‌هایی را فراهم می‌کنند و این دو پیش نیاز لازم برای رفتار سیاسی و ظاهری را فراهم می‌کنند. می‌توان با نمودار زیر آن را نشان داد.



شکل ۱- پیش نیازهای رفتاری سیاسی

تعاملات و ارتباطات ارکان سه‌گانه

هر یک از سبدهای معرفتی عقاید سیاسی، اخلاق سیاسی و احکام سیاسی با یکدیگر ارتباطات و تعاملات دارند. آنچه تاکنون گفته شد، شرح مستقل هر یک از ارکان در الگوی سه‌گانه بود؛ اما این ارکان در یک فضای انتزاعی بحث نمی‌شوند؛ بنابراین، بر یکدیگر اثرگذاری و اثرپذیری دارند. این تعاملات هم در اسلام حق آن‌گونه که در آیات قرآن و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و معصومین تشریح شده، قابل تصویرپردازی است؛ و هم در اسلام نظری آن‌گونه که عالمان مسلمان در نحله‌های سه‌گانه عقاید، اخلاق و احکام به آن پرداخته‌اند؛ و هم در اسلام محقق در عمل و عملکرد مسلمانان و دولتمردان که به طور عینی در جریان بوده یا هست، پژواک پیدا می‌کند.



شکل ۲- ساحت‌های ظهور عینی اسلام

به این ترتیب شبکه‌ای از تعاملات و ارتباطات شش گانه شکل می‌گیرد و از مجرای این تعاملات، معرفت سیاسی تولید می‌شود و یا معرفت تولیدشده توضیح داده می‌شود. هر یک از این تعاملات شش گانه در اسلام حق (آیات قرآن و سیره معصومین)؛ اسلام محقق نظری (آراء دانشمندان مسلمان)؛ اسلام محقق در عمل (مسلمانان عادی) و نیز عملکرد دولتمردان قابل پیگیری است. بنابراین، این تعاملات در فرد و جامعه، وضعیت مطلوب و آرمانی (حق) و یا وضع محقق یا موجود (در نظر و عمل) قابل پیگیری است.

تأثیر اعتقادات بر اخلاق سیاسی

یکی از راه‌های فهم نسبت این دو، طرح موضوع در همان قالب طبقه‌بندی کلاسیک حکمت است. دانشمندان مسلمان پس از تقسیم‌بندی حکمت به نظری و عملی، از حکمت عملی وارد بحث اخلاق و احکام می‌شوند. به طور مثال ابن‌سینا، حکمت عملی را به سه بخش علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌کند (شریف، ۱۳۶۲). حکمت یا عقل عملی به کارهایی که انسان باید انجام دهد، مربوط می‌شود (مطهری، ۱۳۶۲: ۳۶)؛ یعنی آن نوع حکمتی که به فعالیت‌های در اختیار بشری می‌پردازد و متعلق به فهم کردار و عمل است (میرتاج‌الدینی، ۱۳۷۴: ۱۹). در مقابل، حکمت نظری در قلمرو و درک چیزهایی است که مربوط به کائنات و جهان است که وجود آن‌ها از فعل و



اختیار ما خارج است. از این طبقه‌بندی که حکایت از تقدم رتبی و مرتبتی حکمت نظری (اعتقادات) بر اخلاقیات (در بخش حکمت عملی) است، تأثیرگذاری اعتقادات به طور عموم و در حیطه سیاست به طور خاص روشن می‌شود.

یکی از شواهد تأثیرگذاری پیش‌گفته «حسن ظن به خداوند» یا بر عکس «سوءظن به خداوند» است که به عنوان یک موضوع مربوط به «توحید افعالی» دارای تبعاتی در ارزیابی پدیده‌ها، از جمله پدیده‌های سیاسی می‌باشد؛ زیرا به اعتقاد امام علی علیه‌السلام بسیاری از صفات رذیله اخلاقی از جمله بخل‌ورزی، ترسویی و حرص‌ورزی در سوءظن به خداوند ریشه دارد، یعنی حسن یا سوءظن به خداوند در فرد علت بروز فضیلت اخلاقی یا رذیلت اخلاقی می‌شود (حائری ۱۳۶۳: ۴۳). داستان هم‌سفری موسی و خضر علیه‌السلام در قرآن کریم (کهف: ۶۷) اعتراضات سه‌گانه به اعمال خضر در سه موقعیت به‌ظاهر بحث‌انگیز نیز می‌رساند که ریشه اعتراضات در نقصان معرفت و آگاهی اندک، از کنه و باطن امور بوده است (برزگر، ۱۳۷۳: ۳۷-۳۳).

قرآن کریم همواره مؤمنان را با تخلص به اخلاق نیکو معرفی کرده است: مؤمنان صفت اخلاقی توکل دارند (تغابن: ۱۳؛ مجادله: ۱۰؛ ابراهیم: ۱۱). مؤمنان خداوند را دوست دارند (مائده: ۵۴) و به یکدیگر مودت می‌ورزند (مریم: ۹۶) و عقاید اسلامی مؤمنان، ایجاد‌کننده ملکه‌های اخلاقی خشوع در نماز، اعراض از لغوگویی، عفت، امانت‌داری و وفاداری به عهد است (مؤمنون: ۱۰) (قرضاوی، ۲۰۰۱: ۸۸-۸۷).

یکی از بازتاب‌های عینی اعتقادات بر اخلاقیات سیاسی، آن است که مؤمنان نمی‌توانند برای رسیدن به غایت الهی که بر همه هستی از جمله رفتار سیاسی حاکم است، از ابزارهای خلاف بهره‌گیری کنند. امام علی علیه‌السلام در این باب می‌فرماید: «أتأمرونی ان اطلب النصر بالجور» (نهج البلاغه، ۱۳۸۲: ۱۶۸) و قرضاوی با ذکر حدیثی از مسلم در صحیحہ ذکر می‌کند که «ان الله طیب لایقبل الاطیباً» و بنابراین، هدف وسیله را توجیه نمی‌کند (قرضاوی، ۲۰۰۱: ۹۴).

غزالی در کتاب «نصیحه الملوک» با تشبیه ایمان به درخت، اصول اعتقادی (توحید، نبوت و معاد) را ریشه درخت ایمان می‌داند و می‌گوید در صورتی که ریشه اعتقادات سست و ضعیف باشد، پیامدهای منفی در شاخ و برگ خواهد داشت و آن‌گاه با ذکر روایاتی ضرورت عدالت و انصاف در حکمرانی برای سلطان را متذکر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۰:

۳۵-۳۲). به نظر غزالی اعتقاد سلطان به آخرت و اینکه «دنیا منزلگاه است نه قرارگاه»، آبشخور درخت ایمان است و منشأ تعدیل رفتار و موجب شکل‌گیری فضیلت اخلاقی عدالت است (غزالی، ۱۳۶۱: ۵۴).

به نظر مرحوم مطهری، اعتقادات مادی بر اخلاقیات تأثیر می‌گذارد. وی که در صد علل گرایش جوانان به مارکسیسم است می‌گوید اولاً بنیان اخلاق و تقوا بر عقاید استوار است، زیرا وقتی انسان از نظر اعتقادات جهان را بدون هدف و پرونده انسان‌ها را هم بعد از مرگ مختومه پنداشت، طبعاً در زندگی به دنبال دم را غنیمت شمردن است و چنین تفکری پایه‌های اخلاقیات را لرزان می‌کند؛ ثانیاً تفکر اعتقادی مادی‌گری، زندگی را برای فرد بسیار رنج‌آور و آزاردهنده می‌کند و برای رهایی از این افکار رو به عیش و عشرت و مخدرات و مسکرات می‌آورد تا آن اندیشه‌ها را فراموش کند و طبعاً خلقیات جدیدی شکل می‌گیرد (مطهری، ۱۳۵۷: ۲۲۹).

تأثیر عقاید بر فقه سیاسی

نمونه‌ای از این تأثیرات را می‌توان در محورهای ذیل بیان کرد:

کلام سیاسی به عنوان دانش متکفل عقاید اسلامی بر فقه سیاسی تقدم و اولویت دارد، زیرا وظیفه و دفاع از دیدگاه‌های سیاسی اسلام، از جمله دیدگاه‌های فقهی را در برابر دیدگاه‌های رقیب برعهده دارد. برخی از اصول کلامی در فقه سیاسی به عنوان اصول موضوعه به کار می‌رود. این اصول باید ابتدا در کلام سیاسی بررسی، و سپس در فقه سیاسی استفاده شود. در فلسفه فقه هم بحث این است که دانش فقه بعد از مسلم گرفتن بسیاری از مسائل دیگر فقه شکل می‌گیرد، و در واقع دانش فقه بر دانش‌های بیرون از فقه متکی است؛ مانند مباحث کلامی، فلسفی، زبان و الفاظ (شبستری، ۱۳۸۲: ۵۹). بنابراین، علم فقه متأخر از سایر دانش‌هاست؛ زیرا علم فقه به سایر علوم نیازمند است ولی آن علوم از علم فقه بی‌نیازند (فیض، ۱۳۸۰: ۱۲۱). حجیت قرآن کریم (اصل ربوبیت) و سنت و احادیث (اصل عصمت) و عقل (عدم تعارض عقل و وحی) به عنوان منابع اصلی اجتهاد و فقاقت، باید در کلام اسلامی بررسی و به اثبات رسد (میراحمدی، ۱۳۸۵؛ ضیائی فر، ۱۳۸۲).



آملی ولایت و امامت را یک مسئله کلامی می‌داند یعنی امامت و سیاست در جایگاه اصول دین و اعتقادات اصولی قرار می‌گیرد. برخلاف اهل سنت که امامت را جزء فروع دین و فقه می‌دانند، در گذشته و قبل از امام خمینی رضوان‌الله‌علیه نیز در شیعه در لابه‌لای ابواب فقهی بررسی شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۵-۲۴۰). اثر مترتب بر این مسئله آن است که «هنگامی که ولایت به عنوان یک مسئله کلامی و در قلمرو علم کلام مطرح شد، این کلام، فقه را مشروب کرده، سایه‌ای روی آن می‌افکند. آن‌گاه انسان سراسر فقه را با دیدگاه کلامی نگریسته و برای مطالب فرعی فقه احب و مسئول می‌بیند، و در نتیجه مسائل فقهی سازماندهی شده و از آشفتگی بیرون می‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۰). به نظر ایشان رمز اینکه امام خمینی رضوان‌الله‌علیه به طور مکرر در گفتار و نوشتار خود، می‌گفت «اگر کسی سراسر دین را بررسی کند، خواهد دید که دین، سیاست را به همراه دارد و همواره مجری و صاحب و کارگزار را از نظر دور نداشته است»، همین است که ایشان از دیدگاه کلام به فقه نگریسته و از افق بلند کلام مسائل فقهی را تحلیل کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۴۰).

همچنین پس از دگرگونی موقعیت شیعیان زیدی در یمن به دلیل تصدی‌گری قدرت، علمای زیدی با تنزل دادن جایگاه امر به معروف و نهی از منکر از اصول دین به عنوان جزئی از احکام فقهی (فروع دین) و با محدود کردن دائره امر به معروف و نهی از منکر، خروج‌کنندگان را به عنوان یاغی در نظر گرفتند و از ابعاد انقلابی اصل مذکور کاستند (علی بن عبدالکریم، ۱۹۹۱: ۲۰۳).

جابجایی شأن کلامی موضوعات فقهی مانند «نماز جمعه» نیز موجب تأثیرات فقهی و تغییر احکام فقهی آن می‌شود. توضیح آن که نماز جمعه از اختلافی‌ترین مسائل در فقه شیعه است. وجوب عینی آن در عصر حضور امام و بسط یدوی مسلم است؛ ولی در عصر غیبت، اقوال پراکنده‌ای از وجوب تا حرمت وجود دارد. ریشه اختلاف در شئون ولایت بودن یا نبودن نماز جمعه یعنی بحث «کلامی» آن است. از این زاویه بحث سه حالت پیدا می‌کند: الف) از شئون ولایت نمی‌باشد (عصر حضور و عصر غیبت)؛ ب) از شئون ولایت می‌باشد (در عصر حضور) اما در عصر غیبت از شئون ولایت نمی‌باشد؛ ج) از شئون ولایت می‌باشد (در عصر حضور و یا عصر غیبت).

به نظر مرحوم مطهری، اصل عدل و عدالت یک بحث کلامی باید به عنوان یک معیار

میزانی برای استنباط‌های فقهی در نظر گرفته شود. عدالت در سلسله علل احکام است و نه در سلسله معلولات. بنابراین، عدل حاکم بر احکام است و نه تابع احکام. به نظر وی «اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است و این در حالی است که از آیاتی چون «بالوالدین احسانا» و «وفوا بالعقود» عموماً در فقه به دست آمده است. ولی با این همه تأکید که در قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد با این حال یک قاعده و اصل عام از آن استنباط نشده است» (مطهری، ۱۴۰۹: ۱۴). مباحث مستقلات عقیده که عقل بدون دخالت شرع و به طور مستقیم بدان دست می‌یابد، در صورتی که یقین‌آور باشد در آن جا ملازمه عقل و شرع ساری و جاری است. بنابراین، مجتهدی که در مباحث مهم فلسفه سیاسی همچون آزادی، قدرت، تفکیک قوا، توزیع قدرت، برابری، عدالت و مشروعیت به نتیجه خاصی رسیده باشد، متون دینی (کتاب و سنت) را به طور خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه در قالب خاصی می‌فهمد (حقیقت، ۱۳۸۱: ۹۴-۹۳).

تأثیر اخلاق بر عقاید سیاسی

در متون اسلامی و اسلام حق، واقعیت‌های اخلاقی مساعد یا نامساعد فرد مسلمان یا جامعه بر عقاید آرمانی فرد یا جامعه تأثیرگذار است. یکی از شواهد تاییدکننده گزاره مذکور «رابطه تقوا و روشن بینی» است. قرآن کریم می‌فرماید: «اگر تقوای الهی پیشه کنید، خداوند برای شما مایه تمیز و تشخیص (فرقان) قرار می‌دهد» (انفال: ۲۹). این منطق مسلم قرآن است که در آیات متعدد بر آن تأکید می‌ورزد (مطهری ۱۳۶۸: ۴۱). مطهری در تحلیل علی آن می‌گوید «تقوا موجب می‌شود که احساسات و تمایلات و شهوات کنترل و عقل عملی بتواند فعالیت طبیعی خود در تشخیص خوب و بد و تصمیم‌گیری انجام دهد» (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۱). بنابراین، یکی از منابع معرفتی، معرفت شهودی و راه دل است، و آن در گرو تهذیب نفس و کسب تقوا است؛ و به همین دلیل، کسی که تقوا را از دست بدهد، یک نوع علم را از دست داده است. رسول الله در دو آیه شریفه نیز می‌فرماید: «مَنْ فَقَدَ تَقْوَى فَقَدَ عِلْمًا» و «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ» (بقره: ۲۸۲) «اگر تقوای الهی پیشه کنید، خداوند به شما تعلیم می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸: ۱۳۴-۱۳۱). علاوه بر تقوا، اخلاص نیز دارای قدرت بصیرت‌بخشی است و از مؤیدات تأثیرگذاری



اخلاقیات بر عقاید و بینش‌ها، از جمله در قلمرو سیاست است. در روایت از اصول کافی است که «هر کس چهل روز، خود را خالص برای خدای قرار دهد، چشمه‌های حکمت از زمین قلبش به مجرای زبانش جاری می‌شود» (مطهری، ۱۳۶۸: ۴۱). ابزار شهودی شناخت از جمله ابزارهایی است که از راه تهذیب نفس و باطن به دست می‌آید و فرد خود را آماده الهامات درونی می‌کند (علامه طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۹۷). طریقه کشف هم موهبتی است که جز به آحادی از اهل اخلاص و یقین نمی‌دهند (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۴۳۲). بنابراین، جریان‌های شناختی-اعتقادی شعبه‌ای از یکی از جریان‌های (الف) وحی (دین و قرآن) (ب) عقل (فلسفه و برهان) (ج) کشف (ریاضت و عرفان) می‌باشند (حکیمی، ۱۳۷۷: ۵۴).

دستاویزهای سیاسی از مباحث کلامی:

شکل دیگر تأثیرگذاری اخلاقیات نخبگان سیاسی بر عقاید سیاسی را می‌توان در قالب جستجو برای اندیشه‌های تأمین‌کننده مشروعیت پیدا کرد، به این صورت که منافع سیاسی نخبگان سیاسی گاه موجب سوء بهره‌برداری از برخی عقاید اسلامی شده و می‌شود. به طور مثال مسئله «جبر و اختیار» و «قضا و قدر» همیشه دستاویز سیاسی سیاستمداران گوناگون از جمله سیاستمداران اموی و عباسی قرار گرفته است. آنان اندیشه جبری‌گری را اشاعه و تقویت، و حتی مخالفان آن را سرکوب می‌کردند؛ زیرا وجود دولت و سلسله خود را نوعی اراده الهی تلقی می‌کردند و در راستای جبر الهی در صدد توجیه آن برمی‌آمدند. این اندیشه تا آن جا پیش رفت که عقاید جبر و تشبیه را از مختصات عقاید اموی و عدل و توحید را از مختصات اندیشه شیعیان برمی‌شمردند (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۴). دولت عباسیان نیز از آغاز تا روی کار آمدن متوکل، اندیشه اختیار و بعد از آن اندیشه جبریت را اندیشه رسمی کردند (کریمی، ۱۳۶۱: ۱۳۷).

جالب آن که استقرار این «اعتقادات کاذب»، به نوبه خود، «اخلاقیات ثانویه» را در نزد نخبگان و مردم به دنبال دارد؛ موضوعی که خبر از دور شدن گام به گام واقعیت‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی مسلمانان از اسلام می‌دهد. در جهت معکوس نیز این گزاره صادق است؛ یعنی بستر اخلاقی نامساعد، زمینه رشد اعتقادات اسلامی از جمله در عرصه سیاسی را مهیا نمی‌کند. مطهری در باب اشاعه اندیشه‌های اعتقادی نظیر مارکسیسم به متناهی معلول می‌گوید یکی از دلایل گسترش این اندیشه‌ها، جو روحی و اخلاقی نامساعد

فرد یا افراد با اندیشه توحید و خداشناسی است. خداشناسی و خداپرستی مستلزم یک نوع تعالی روحی ویژه است. «بذری است که در زمین‌های پاک، رشد می‌کند. زمین‌های فاسد و شورزار این بذر را فاسد می‌کند و از بین می‌برد» سپس در قاعده‌ای کلی می‌گوید «هر فکر و اندیشه‌ای برای اینکه رشد کند و باقی بماند، زمینه روحی مساعدی می‌خواهد». چقدر زیبا و عالی در آثار دینی گفته شده است که «لا یدخل الملائکه بیتاً فیه کلب» و «او صوره کلب» فرشتگان به خانه‌ای که در آن سگ یا تصویر سگ وجود داشته باشد، وارد نمی‌شود (مطهری، ۱۳۵۷: ۲۲۶-۲۲۵).

واقعیت اخلاقی در سطح اجتماع نیز نظیر سطح فردی آن بر عقاید اسلامی تأثیرگذار است. البته این تأثیرگذاری غیر مستقیم است؛ یعنی جو اجتماعی فاسد، ابتدا اخلاق فرد را تضعیف و فاسد می‌کند و آن‌گاه اندیشه‌های عالی وی تضعیف می‌گردد (مطهری ۱۳۵۷: ۲۲۶). به همین دلیل دولت‌های اسلامی دارای کارکردی تربیتی علاوه بر کارکردهای متعارف می‌باشند. به همین دلیل، با تغییر گرایش‌های اخلاقی اکثریت جامعه و نخبگان سیاسی، وضعیت ثبات سیاسی دستخوش تحول می‌شود، زیرا به دنبال وضعیت متجانس خویش است.

تأثیر اخلاق بر فقه سیاسی

واقعیت‌های اخلاقی نهفته در فرد و ذخائر منفی در اشخاص، تأثیرات ژرفی در سیاست و رفتار سیاسی که در قلمرو فقه سیاسی است، از خود بر جای می‌گذارند. به‌ویژه آن‌که این فرد از عالمان دینی یا سیاستمداران باشد. در آن صورت، کل قلمرو تحت سیطره و نفوذ فرامین وی به نوعی متأثر از خلیات فردی وی می‌شود و در واقع فقه سیاسی یا سیاست، شخصی می‌شود، و به میزانی که قلمرو نفوذ وی گسترش می‌یابد بازتاب تأثیرات خلقی و روحی و شخصیتی وی نیز گسترش می‌یابد.

اخلاق و تقوا بر فرایندها و سازوکارهای فقهی که به صدور حکم و بروز رفتار سیاسی می‌انجامد، نقشی تعیین کننده دارد، از این رو علاوه بر رعایت تخصص‌های مرتبط با اجتهاد، داشتن نیروی عدالت، تقوا، ملکه ترک هوی شرط اساسی است، و روایات فراوانی در این باب وارد شده است. در مرحله عمل به تکلیف فقهی شناخته شده نیز هواهای نفسانی لجام گسیخته موانع جدی ایجاد می‌کنند. نقش نیروهای مثبت و منفی نهفته در



اخلاقیات فرد بر بینش‌ها و رفتارهای وی را می‌توان در جدول ذیل ملاحظه کرد.

جدول ۲- نقش اخلاق در عمل

۱. تکلیف را می‌داند	←	عمل می‌کند (حالت مطلوب)
۲. تکلیف را می‌داند	←	عمل نمی‌کند (تعلقات مانع عمل است)
۳. تکلیف را نمی‌داند	←	عمل نمی‌کند (جهل به تکلیف دارد)
۴. تکلیف را نمی‌داند	←	نمی‌خواهد که بداند ← عمل نمی‌کند (تعلقات مانع شناخت می‌شود)

دو حالت از سه حالتی که فرد به تکلیف عمل نمی‌کند، ریشه در صفات رذیله اخلاقی و هواهای نفسانی فرد دارد (برزگر، ۱۳۷۳). در حالت دوم، فرد، تکلیف را شناخته و به آن آگاهی دارد؛ اما چون تمایلات نفسانی‌اش با آن آگاهی هم‌سو نیست و قدرت تمایلات بیشتر است، پا روی آگاهی‌اش می‌گذارد و مرتکب کاری می‌شود که می‌داند گناه است. قرآن کریم در این باب می‌فرماید «بل یرید الانسان لیفجر امامه» (قیامت: ۵).

در حالت چهارم، ضربات تعلقات منفی کاری‌تر و قوی‌تر است؛ زیرا اساساً تعلقات مانع شناخت وی می‌شود و راه را بر ادراکات او می‌بندد. در حالت قبل، می‌توانست آگاهی کسب کند؛ اما نمی‌توانست بر مبنای آگاهی عمل کند؛ اما در اینجا قلب و مرکز ادراکات فرد قفل شده است و چشم و گوش او نمی‌تواند ببیند و بشنود «ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاه» (بقره: ۷).

با اخلاق، فقه سیاسی صبغه‌ای اخلاقی پیدا می‌کند و عمل سیاسی به مثابه عمل اخلاقی تلقی می‌شود. هر عمل سیاسی که مطابق فضیلت موافق عقل صورت پذیرد، عملی اخلاقی است. غزالی، سیاست و فقه را متکفل دنیا و امور دنیوی و سیاست می‌داند، در صورتی که ربط به آخرت و سعادت دنیوی و اخروی پیدا کند و وظیفه خود را به عنوان مزرعه آخرت، خیر دنیوی و اخروی بداند و در صدد ایجاد جامعه اخلاقی باشد، در این صورت هر عمل سیاسی، یک عمل اخلاقی خواهد بود (خراسانی، ۱۳۸۳: ۱۸۶).

با توجه به تأثیرگذاری بسیار زیاد نخبگان سیاسی، برخی اصولاً اخلاق سیاسی را همان اخلاق کارگزاران سیاسی دانسته‌اند؛ یعنی مخاطب آن جماعت حکومت‌کنندگان‌اند و یا این‌که در عمل چنین می‌شود؛ زیرا اخلاق سیاسی در بین شهروندان و حکومت‌شوندگان

هم می‌تواند مصداق داشته باشد. اخلاق کارگزاران با توجه به تنوع کسانی که با کارگزار به تعامل می‌پردازند، خود به چهار نوع تقسیم می‌شود:

(۱) اخلاق کارگزاران با مردم؛

(۲) اخلاق کارگزاران در ارتباط با مافوق؛

(۳) اخلاق کارگزاران در ارتباط با هم‌سطح؛

(۴) اخلاق کارگزاران در ارتباط با زیردستان (میرتاج‌الدینی، ۱۳۷۴: ۹۰).

کتاب «اندرزنامه‌های سیاسی»، «سیاست‌نامه‌نویسی‌ها» چنین محتوایی را در بردارد. سیاست‌نامه خواجه‌نظام‌الملک طوسی، قابوس‌نامه عنصرالمعالی و نصیحه‌الملوک غزالی در محور تأثیرگذاری اخلاق سیاسی بر سیاست و فقه سیاسی قرار دارند. به همین دلیل، این قسم را «مرآت» هم نامیده‌اند؛ گویی مانند آینه‌ای است تا سلاطین و حاکمان در آن درنگرند و بر پایه مندرجات آن، رعایای خود را اداره کنند (حلبی، ۱۳۷۵: ۴۰).

اخلاق سیاسی که اخلاق معطوف به کارگزاران است، می‌تواند با تقویت پایگاه اخلاق درونی در سیاستمداران، قبل از کسب قدرت یا بعد از آن، از استبدادورزی، ستم‌گری، جاه‌طلبی، شهرت‌طلبی، تکبرورزی، غرور، سوءظن، خودشیفتگی، خشم و عصبانیت نابه‌جا، دروغ‌گویی، تجمل‌گرایی، تحقیر مردم، خلف وعده، مال‌اندوزی، منت‌گذاری، استقبال از تملق و چاپلوسی، بخل و تنگ‌نظری، نفاق و دورویی و جز آن بازدارد (میرتاج‌الدینی، ۱۳۷۴: ۲۵۹-۲۴۵). «معراج‌السعاده» از نراقی برخی از راه‌های اخلاقی برای مهار و محدودسازی قدرت سیاسی کارگزاران را بر پایه مفهوم محوری عدالت ارائه کرده است. جاه‌طلبی و شهرت‌طلبی از جمله امراض سیاستمداران است که وی در راه‌حل‌شناسی و تجویز اخلاقی آن کوشیده است (نراقی، ۱۳۸۰: ۵۷۵-۵۶۳؛ نجفی، ۱۳۷۵).

انسان مهذب و خودساخته از نظر اخلاقی دارای توازن و تعادل شخصیتی است (نجاتی ۱۳۷۷: ۳۳۴ و ۳۳۸). وی بر همه انفعال‌ها، ترس از مرگ، واهمه از قدرت‌های سیاسی ظالم، و ترس از فقر، با تکیه بر ملکات اخلاقی، غلبه می‌کند (نجاتی، ۱۳۷۷: ۱۶۶-۱۶۱). مستی در روز قدرت، زبونی در روز ضعف هیچ‌یک در او راه ندارد. انسان‌های مهذب در روز قدرت و توانایی مغرور نمی‌شوند و سر از طغیان در نمی‌آورند؛ و در روز ضعف و ناتوانی و بحران‌ها و مصائب نیز خود را نمی‌بازند و در هر دو وضعیت به دلیل قدرت روحی بالا، با مالکیت نفس، بر خود و بر محیط مسلط هستند. انسان مهذب در روز قدرتمندی،



از قدرت در چارچوب ضوابط اخلاقی و شرعی بهره می‌گیرند «والذین ان مکناهم فی الارض اقام الصلوه و اتوا الزکات..» «از قدرت او، دوستان و مردم در امانند. ظلمی بر کسی روا نمی‌دارد...» (اعراف: ۱۰). انسان مهذب در روز ضعف و غلبه شوکت ظالمان خود را نمی‌بازد و تن به پذیرش ظلم نمی‌دهد. همان‌گونه که ظلم کردن بر دیگری ناشی از ضعف اخلاقی است، پذیرش ظلم دیگری نیز ناشی از ضعف نفس و هوای نفسانی است، امام خمینی رضوان الله علیه می‌گوید: «زیر بار ظلم رفتن... مثل ظلم کردن، هر دو از ناحیه عدم تزکیه است...» (خمینی، ۱۳۶۲، ج ۱۵: ۱۹).

نراقی در معراج السعاده با دیدگاه «اخلاق حداکثری»، بسیاری از موضوعات فقهی نظیر حج، روزه، خمس، زکات، امر به معروف و نهی از منکر و جز آن را در ذیل مباحث اخلاقی وارد کرده است (نراقی ۱۳۸۰: ۴۱۳-۴۰۵ و ۸۵۲-۸۴۹). این همان «قاعده انعطاف» در الگوی سه‌گانه اندیشه سیاسی است. این نوع نگاه را می‌توان در تأثیر مستقیم اخلاق بر قانون‌گذاری دولت‌ها ملاحظه کرد. قانون‌گذار باید قواعد و هنجارهای اخلاقی جامعه را رعایت کند (کیخا، ۱۳۸۶: ۳۵).

انسان مؤمن با محقق کردن ارزش‌های اخلاقی اسلامی درون خود و رسیدن به عبودیت، در واقع آمادگی روحی و روان‌شناسانه ایجاد مردم‌سالاری دینی را مهیا می‌کند. اسلام با تکریم انسان و گرمی داشت «لقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء: ۷۰) و با توصیه به او در شباهت‌جویی از اخلاق الهی «تشبهوا باخلاق الله» به عنوان خلیفه خداوند در زمین (صدر، ۱۳۵۹: ۱۷؛ جمشیدی، ۱۳۷۷) در واقع با اخلاقیات، بنیان فردیت و دموکراسی را تدارک می‌بیند. انسان با حس دموکراسی فردی است که هم نفی‌کننده عبودیت و بردگی خود و هم نفی‌کننده به بردگی گرفتن دیگران است. با عبودیت و تکریم انسان هم این حس تکریم به خود و دیگران را اعمال می‌کند (علیخانی، ۱۳۸۴، جلد ۲: ۱۱۵-۱۱۳؛ بن‌نبی، ۲۰۰۲: ۱۴۸-۱۳۸).

تأثیر فقه بر اخلاق سیاسی

اعمال عبادی یا سیاسی‌عبادی مندرج در فقه یا فقه سیاسی بعضاً دارای اهدافی اخلاقی است و این مطلب با صراحت در قرآن کریم به آن اشاره شده است. بنابراین، فلسفه این عبادات خودسازی و جامعه‌سازی و پرورش فضائل اخلاقی است.

فلسفه نماز، بازداری از صفات زشت و آراستگی به صفات نیک است «ان الصلوه تنهی عن الفحشاء والمنکر» (عنکبوت: ۴۵). فلسفه زکات و انفاقات مالی، تطهیر و تزکیه اخلاقی است (توبه: ۱۰۳). فلسفه حج (بقره: ۱۹۷) تمرین نفس برای تحمل سختی‌ها، فاصله‌گیری از زخارف دنیوی، ایجاد روحیه عطوفت و همدردی با دیگران و کسب ملکه تقوا است (قرضاوی، ۲۰۰۱: ۸۷؛ شریعتمدار ۱۳۸۰: ۸۹). فلسفه روزه (بقره: ۸۳) تمرین نفس برای خودداری از شهوات و آمادگی برای کسب تقوا به عنوان عصاره اخلاق اسلامی است (قرضاوی، ۲۰۰۱: ۸۹). به همین ترتیب، «امر به معروف و نهی از منکر» و «تولی و تبری» نیز دارای بازتاب‌هایی در اخلاق سیاسی مسلمانان است.

نکته دیگر آن که اخلاق و فقه مکمل‌ساز یکدیگرند. با این‌که عمل ناشی از ملکه استوار اخلاقی است، اما ملکه‌های اخلاقی هم بر اثر تکرار عمل شکل می‌گیرند و بنابراین، باید بستر اجتماعی مساعدی برای ملکات اخلاقی فراهم شود. از این جهت هرچند اخلاق در مقام نظری مقدم بر فقه است؛ اما فقه سیاسی در عمل مقدم و در اولویت است. فعلیت یافتن اخلاق نیازمند بسترهای مساعدی است که بر عهده سیاست به مثابه ابزار است. به همین دلیل در سوره حدید، ارسال انبیاء و فرستادن آهن و سیاست، مقدمه‌ای برای هدف اجرای قسط در جامعه است (کیخا، ۱۳۸۶: ۳۴).

نکته دیگر آن که توصیه‌های اخلاقی برای بیماری فرد و جامعه و رفع رذائل اخلاقی و آراستن به فضائل اخلاقی، فاقد ضمانت اجرایی بیرونی است؛ اما فقه و فقه سیاسی این نقصان را بر طرف می‌کند و نصیحت‌های اخلاقی را در قالب احکام فقهی طرح می‌کند و در ذیل حرام و واجب قرار می‌دهد. به این ترتیب، با اجرای قوانین فقهی که در گُنه خود اخلاقی هستند، کارگزاران و جامعه به سوی تحقق نظام سیاسی مطلوب پیش می‌روند (شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۳۵-۱۳۴). بنابراین، اخلاقیات و توصیه‌هایی نظیر کمک به محرومان و مساکین از طریق واجب کردن صدقات، به صورت «اخلاق نهادینه شده» درآمده است (ناس ۱۳۸۲: ۲۶). در واقع در این قسمت مجدداً «فقه حداکثری» می‌شود؛ زیرا حتی تجویزهای اخلاقی نیز در قالب احکام فقهی طرح می‌گردد. به نظر علی‌رضا فیض، به عنوان هوادار رهیافت فقهی، بر عکس احمدنراقی که احکام فقهی را اخلاقی می‌کرد، اینجا اخلاقیات در قالب احکام فقهی طرح می‌شوند. از این‌رو، زمانی که احکام اخلاقی وارد اسلام و فقه شدند، آن ویژگی اصلی خود را از دست دادند و جزء احکام فقهی قرار



گرفتند. بنابراین، احکام فقهی در حال حاضر صرف احکام اخلاقی در اسلام نیست (فیض، ۱۳۸۰: ۷). به همین ترتیب، عدالت در مباحث ماوردی، حلقه واسط بین اخلاق و فقه سیاسی عمل کرده است. وی آن را «اکمل فضائل اخلاقی» دانسته است. این عدالت در قالب قواعد فقهی مطرح و به عنوان یکی از شرایط تصدی حکومت و زمامداری و حتی نخستین شرط آن طرح شده است. با این شرط، اولاً حاکم باید عادل باشد تا استحقاق کسب قدرت را پیدا کند. ثانیاً بعد از کسب قدرت هم با زوال عدل در شخص حاکم، او عزل می‌شود (خراسانی، ۱۳۸۳: ۱۶۹-۱۶۸؛ شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۳۳). غزالی نیز همواره بر عدالت حکمران تأکید و آن را مهم‌ترین شرط حاکم می‌داند. این شرط به آن معنا است که هم باید مواظب ظلم خود بر مردم باشد و هم اینکه مواظب اعمال زبردستان و کارگزاران خود باشد تا مبادا آنان مرتکب ظلمی بر مردم شوند (خراسانی، ۱۳۸۳: ۱۸۸). همین عدالت‌ورزی حاکم به عنوان یک ارزش اخلاقی و سپس دستور فقهی سبب ماندگاری دولت وی می‌شود.

نکته دیگر در این محور، آن که واقعیت‌های عرصه سیاست که در حوزه دانش فقه و فقه سیاسی و اعمال ظاهری قرار دارد، و همچنین الزامات سیاست در عمل، سیاستمدار اخلاقی را عملاً در موقعیت‌های دردناکی قرار می‌دهد و بعضاً گام‌به‌گام وی را به سمت تنازل از ارزش‌های اخلاقی می‌راند. در نتیجه همین امر است که ماکیاول در نهایت به تفکیک سیاست از اخلاقیات برای کارگزاران دست می‌زند. مصلحت‌گرایی در سیاست دارای ظرافت‌های خاص خود است. «دروغ مصلحت‌آمیز» هر چند در فقه و فقه سیاسی در شرایط خاصی مجاز دانسته شده است؛ اما برای آن که فرد به دروغ گفتن عادت نکند، باید دروغ را به ذهن راه ندهد، و به اصطلاح فقهی «توریه» انجام دهد؛ یعنی سخنی بگوید که دو معنا دارد، یک معنا راست و دیگری دروغ است (دستغیب، بی تا: ۳۶۱-۳۵۴) به این ترتیب در موارد بسیار استثنائی نظیر اصلاح ذات بین، نجات جان یک مسلم از شر سلطان و جنگ با دشمن، سیاستمدار می‌کوشد هم با بیان دیپلماتیک از منافع ملی کشور دفاع کند و هم خودش از نظر اخلاقی سقوط ننماید. با این همه، هنوز پرسش‌های زیادی در این باب وجود دارد که نیازمند مباحث عمیق‌تری است.

تأثیر فقه بر عقاید سیاسی

فقه و فقه سیاسی، رفتار یا رفتار سیاسی فرد و جامعه را ساماندهی می‌کند. انسان با عمل خود، واقعیت‌های شخصیتی و روحی خود را می‌سازد، و به نوبه خود در ساختن واقعیت‌های جامعه اثر گذاری می‌کند. بنابراین، هر عمل، خود به منزله یک بلوک در ساختار روانی ما - به طور مستقیم - و در جامعه - به طور غیرمستقیم - خواهد بود. بنابراین، مجموعه مباحثی که در ذیل عنوان «تأثیر اخلاق بر عقاید سیاسی» بیان شد، به نوعی در اینجا نیز معنا پیدا می‌کند. مرتضی مطهری نیز به طور یک‌جا به بررسی واقعیت‌های عملی و اخلاقی بر عقاید پرداخته است. «همان‌طور که مادیت اعتقادی منجر به مادیت اخلاقی می‌شود، مادیت عملی و اخلاقی نیز در نهایت امر به مادیت اعتقادی می‌انجامد؛ یعنی همان‌طور که فکر و اندیشه بر روی اخلاق و عمل اثر می‌گذارد، اخلاق و عمل نیز بر روی فکر و اندیشه تاثیر دارد» (مطهری ۱۳۵۷: ۲۳۰).

دلیل ادغام اخلاق و عمل اولاً در این است که هر دو حکمت عملی را تشکیل می‌دهند و به عمل مرتبطند؛ ثانیاً به این دلیل است که با عمل فرد در درازمدت، در اثر تکرار عمل، خُلق و ملکه اخلاقی در انسان‌ها شکل می‌گیرد و آن‌گاه در یک تأثیر متقابل و زنجیره‌ای، ملکه اخلاقی شکل گرفته و به طور ساختاری رفتار و عمل فرد را شکل می‌دهد. بنابراین، ملکه اخلاقی در یک وضعیت حلقه واسطی بین عقاید و عمل فرد قرار می‌گیرد. «ثم کان عاقبه الذین اسأوا السوآی ان کذبوا بآیات الله» (روم: ۱). فرمول زیر در این ارتباط قابل توجه است:

فرد مؤمن ← ارتکاب عمل گناه ← تکرار گناه ←
 شکل‌گیری ملکه اخلاقی منفی ← تغییر عقیده از ایمان به کفر

در جهت مثبت نیز این اتفاق رخ می‌دهد؛ یعنی ممکن است یک عمل نیک و تکرار آن موجب اصلاح و تغییر عقیده فرد شود. عمل ممکن است، موجب تعمیق بینش فرد شود: در روایت است که هر کس به آنچه می‌داند، عمل کند، خداوند، او را به آنچه نمی‌داند، آگاه می‌سازد و بر علم‌اش می‌افزاید. عمل در راه خداوند، موجب هدایت‌یابی فرد می‌شود «والذین جاهدوا فینا، لنه‌دینهم سبیلنا» «کسانی که در راه ما، جدوجهد می‌کنند، آنان را به راه خود هدایت می‌کنیم» (عنکبوت: ۶۹). عمل در قالب گفتار، یعنی ذکر، موجب تقویت اعتقاد می‌شود «انما المؤمنون الذین اذا ذُکر الله وَجَلَّتْ قلوبهم و اذا



تلیت علیهم آیاتهُ زادتهم ایماناً» (انفاق: ۴-۲). اهمیت «عمل» در ادبیات قرآنی به نحوی که ایمان (عقیده و اخلاق) را در یک طرف و عمل را در طرف دیگر همواره به طور توأمان ذکر می‌کند و در واقع هم‌وزنی و مکمل‌سازی آن‌ها را متذکر می‌شود «الذین آمنوا و عملوا الصالحات» (آیات مکرر).

رفتارهای اجتماعی و جوّ اجتماعی حاصل از آن چه در جهت مساعد و چه در جهت نامساعد بر اعتقادات فرد تأثیر می‌گذارد. این تأثیرات اجتماعی به طور غیرمستقیم است؛ یعنی ابتدا اخلاق و ملکات اخلاقی فرد را منفی می‌کند و سپس خُلق ایجاد شده با اندیشه‌های متعالی و توحیدی ناسازگار می‌شود و فرد را دچار تناقض رفتاری، اخلاقی و اعتقادی می‌کند؛ اما این تناقض یک امر موقتی است و در دراز مدت اندیشه‌های فرد تغییر می‌کند و با واقعیت‌های رفتاری فرد همسو می‌شود.

امتیازها و کاربردهای الگوی پیشنهادی

الگوی سه‌گانه پیشنهادی در این نوشتار اگرچه دارای پیشینه تاریخی بوده و مشابه آن را می‌توان نزد برخی از اندیشمندان سراغ گرفت، اما کاربرد آن در حوزه اندیشه سیاسی و توجه به مباحث معرفت‌شناختی و تعاملات شش‌گانه تازگی دارد. در مجموع، می‌توان برای این الگو هشت وجه ممیز و کاربردی برشمرد:

۱: شکاف بین «سیاست آن‌گونه که باید باشد» و «سیاست آن‌گونه که هست» را برجسته می‌کند. این فاصله‌اندازی در جای خود ابزار پژوهشی مناسبی به دست پژوهشگر می‌دهد تا همچون «مفاهیم خالص» با آن به گونه‌شناسی جریان‌ها، متفکران و یا متفکری واحد یا مفاهیم و آثار سیاسی در دوره‌های زمانی متفاوت بپردازد و یا آن را در بررسی مقوله‌ای مشخص و یا مفهومی خاص به کار گیرد.

۲: ارکان سه‌گانه اصلی و فروع هر بسته معرفتی و تعاملات شش‌گانه و بسامدهای فرعی هر مدخل امکانات پژوهشی مناسبی به دست دانش پژوه اندیشه سیاسی می‌دهد تا در پژوهش موردی خود، این قطعات تئوریک و مدخل‌ها را وارسی کند و از این الگو به مثابه یک نقشه راهنما مدد بگیرد. به طور مثال، در محور عقاید سیاسی به بررسی مدخل فرعی «توحید» و فروع این فرع بر فرض توحید افعالی بپردازد و بازتاب آن را در واقعیت‌های سیاسی زمان‌های خاص بررسی کند و سهم معضلات سیاسی و حوادث

را در مسئله خیزی آن و موضع گیری های سیاسی مبتنی بر این اصل را توضیح دهد. آن گونه که به طور مثال در جریان های سه گانه معتزله، مرجئه و خوارج چنین وضعیتی قابل درک است.

۳: این قابلیت را دارد تا با نشان دادن ارکان و قطعات کمرنگ، و یا حتی از پرسش های بی پاسخ این الگو در نظرات یک متفکر یا جریان خاص و از «نیست ها» هم نکته گیری و الهام گیری کند. پژوهشگر با مدنظر قرار دادن این چارچوب پژوهشی بر قدرت حساسیت نظری خود در پژوهش موردی می افزاید و پرسش هایی را جهت کندو کاو بیشتر و تعمیق در مفهوم یا نظرات اندیشمند یا جریان شناسی مورد مطالعه در دستور کار قرار می دهد. به این ترتیب بر مبنای محورهای اصلی، فرعی و فرعی فرعی و تعاملات چندگانه، اندیشه متفکر را به نطق وامی دارد.

۴: «قدرت انعطاف» خاص الگوهای اندیشه ای را دارد. از این رو، در همه متفکران و جریانات و مذاهب شیعه و سنی و شعب فرعی آن، قدرت توضیح دهنده گی دارد. به طور مثال نشان می دهد که چگونه اصلی واحد به نام امر به معروف و نهی از منکر در نحله ای چون معتزله جزء اصول دین است و در نحله ای دیگر چون شیعه جزء فروع دین محسوب می شود و یا در نحله ای چون زیدیه در دوره ای جزء اصول دین و در دوره ای دیگر به فروع دین و فقه انتقال یافته است. این قدرت انعطاف نشان می دهد به رغم آن که همه متفکران به این سه سبد معرفتی توجه دارند، چگونه در متفکری چون غزالی، اخلاق و وجه غالب الگو و در متفکری دیگر چون فارابی وجه عقلانی و کلامی و فلسفی وجه غالب و یا در ماوردی فقه سیاسی وجه غالب است؛ یعنی در یکی فقه حداکثری، در دیگری اخلاق حداکثری و در دیگری کلام حداکثری است و یا متفکری در یک دوره با رویکرد غالب فقهی و در دوره ای دیگر دارای تمایلات اخلاقی و عرفانی است.

۵: به واقعیات فرد و بستر عینی و زمینه های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی جامعه توجه نشان می دهد. این بستر می تواند مساعد و یا نامساعد باشد. هر چند این توجه به واقعیات و مدخلیت آن در اندیشه سیاسی متفکران گوناگون همچون ارکان سه گانه و عناصر فرعی آن ها، یکسان و یکنواخت نیست. به طور مثال در نحله های فلسفی، این توجه کمتر و در نحله های فقهی بیشتر است. اما قدر متیقن آن، توجه حداقلی به واقعیات است.



۶: جستار حاضر قدرت توضیح‌دهندگی گوناگونی و تنوع جریان‌ها، نحله‌ها و متفکران را دارد. مشابه الگوی اسپریگنز، این الگو نیز نشان می‌دهد که متفکران از کجا با یکدیگر متفاوت می‌شوند. اختلاف در اصول عقاید است؟ در اصول عقاید و تعداد آنهاست؟ در جابجایی اصول اعتقادی در زمان‌های مختلف یا نحله‌های متفاوت است؟ یا در تفسیر این اصول علی‌رغم یکسانی تعداد و محتوای آنهاست؟ گاه اختلافات در اخلاقیات و گاه در احکام سیاسی است. گاه نیز اختلاف بسیار عمیق است و این اختلافات همه عرصه‌های عقاید، اخلاق و احکام را در برمی‌گیرد. طبیعی است که اختلاف در اعتقادات، اختلاف عمیق‌تری است تا اختلاف در فروع و فقه سیاسی. گاه نیز اختلاف و تنوع در تعاملات شش‌گانه و فروع آنهاست.

۷: متعلق الگوی سه‌گانه گاه «دین اسلام» و نفس‌الامر و وضع مطلوب است که از آن به عنوان «اسلام حق» تعبیر می‌کنیم. گاه متعلق الگوی سه‌گانه گاه «فرد» مسلمان است. به این معنا که فاصله عقاید، اخلاقیات و کنش‌های وی به محک هنجار معیار یعنی اعتقادات، اخلاقیات و احکام اسلام حق زده می‌شود. گاه متعلق الگوی سه‌گانه جامعه و دولت است، هرچند به نظر می‌رسد این الگو فردگرایی خاص خود را دارد. زیرا تأثیرات از طریق حلقه واسط جامعه و دولت با ساختار نظام بین‌الملل بر فرد انجام می‌شود و آن‌گاه، به طور مثال، بستر اخلاقی نامساعدشده فرد، عرصه را بر اعتقادات اسلام حقانی تنگ می‌کند.

۸: با توجه به تأکید بر فرد و فردیت و هماهنگی ارگان سه‌گانه اعتقادات، اخلاقیات، احکام با ارکان سه‌گانه ویژگی‌های شناختی، ویژگی‌های عاطفی و ویژگی‌های کنشی در روان‌شناسی مدرن، الگویی به‌روزشده است. کاربرد آن در اندیشه متفکران برجسته مسلمان شیعی و سنی نشان از قدرت توضیح‌دهندگی اندیشه سیاسی اسلام معاصر و قدرت تولیدکنندگی اندیشه سیاسی در عصر جدید دارد. وجه انتقادی و رهایی‌بخشی الگوی مذکور در قدرت فاصله‌اندازی بین وضعیت موجود مسلمین و وضعیت مطلوب و هنجارین اسلام قدرت پرکردن شکاف بین نظریه و عمل سیاسی مسلمین را دارد. این قدرت فاصله‌اندازی در اندیشمندانی چون سیدقطب و مودودی با اصطلاح «جاهلیت مدرن» مفهوم‌سازی شده است.

جمع بندی

اگرچه حوزه اندیشه سیاسی در گستره اسلامی از دامنه و عمق در خور توجهی برخوردار است، اما ملاحظات روش شناختی و به ویژه تلاش برای جستار گشایی از ساختار اندیشه سیاسی اسلام کمتر مورد توجه بوده است. در این خصوص مقولات عامی چون طبقه بندی های کلاسیک از مقبولیت نسبی برخوردارند، اما عطف توجه به موضوع مهم «نحوه تعامل اجزاء اندیشه سیاسی اسلام» در آن ها کم رنگ است و همین امر منجر شده تا بخش های مختلف اندیشه سیاسی به صورت یکسان و متناسب رشد و تحول نیابند. الگوی پیشنهادی نگارنده در این نوشتار با برجسته سازی اصل تعامل و طراحی شاخص هایی برای تعریف و عملیاتی نمودن مناسبات بین حوزه های معرفتی، اخلاقی، فقهایی... توانسته است «شبهه تعاملات اندیشه سیاسی» را ترسیم، و از این طریق به تصویری به روز و جدید از ساختار اندیشه سیاسی اسلام دست یابد که از قابلیت بالایی برای جلب نظر مثبت اندیشمندان مختلف این حوزه برخوردار است. این که منطق حاکم بر این شبکه چه می باشد و نتایج کاربرد آن در آینده اندیشه سیاسی اسلام چیست، از سؤالات مهم و تازه ای به شمار می آید که لازم است در نوشتارهای پژوهشی مستقلی به آن ها پرداخته شود.



فصل دوم : آزادی در الگوی سه گانه اسلام^۲

مقدمه

این نوشتار می‌کوشد تا مفهوم آزادی را در هندسه معرفتی اسلام و اندیشه سیاسی آن طرح کند. بر مبنای طبقه‌بندی شناخته‌شده اسلام، یعنی اعتقادات، اخلاقیات و احکام و به تبع آن اندیشه سیاسی اسلام، سه نوع آزادی اعتقادی، آزادی معنوی و آزادی سیاسی فقهی را گونه‌شناسی می‌کند و سپس از تعاملات این سه گانه، به تاثیر گذاری‌های شش گانه آزادی‌ها بر یکدیگر می‌پردازد. از خلال چنین بررسی کل گرایانه، آزادی را در یک چارچوب نظری اسلامی - بومی طرح می‌کند و برای پرسش‌های مدرن آزادی پاسخی اسلامی تولید و ادبیات آن را روزآمد می‌سازد. در عین حال همه شبهات در باب «آزادی در اسلام» را نه در یک موقعیت تدافعی، که در یک موقعیت فعال طرح و تولید پاسخ می‌کند و نوعی اقتناع فکری برای جوانان در بحث آزادی ایجاد می‌کند. در عین حال، سامان‌مندی یا سیستماتیک بودن بحث آزادی در دستگاه الگوی سه گانه و تعاملات شش گانه می‌تواند برای سیاست گذاری در بحث آزادی در نظام سیاسی جمهوری اسلامی توانایی داشته باشد.

طرح مسئله

مسئله آزادی در طول تاریخ همواره یکی از دغدغه‌های اساسی بشر در زندگی اجتماعی و سیاسی است. هرچند آزادی یکی از آرزوها و رابطه‌های عاطفی و همزاد بشر بوده است، اما در طول تاریخ به اشکال مختلف و با موانع گوناگون درونی و بیرونی اعم از هوای نفس یا طاغوت‌های داخلی و قدرت‌های خارجی از افراد سلب شده است. برخورد تمدن جدید



مغرب‌زمین با جهان اسلام به طرح پرسش‌های نوینی در حوزه آزادی انجامیده است و لزوم پاسخ‌گویی به آن‌ها، اولویت بیشتری پیدا کرده است. فراتر از آن، ایجاد نظام جمهوری اسلامی در ایران و تجارب عملی چند دهه مملکت‌داری و موقعیت کشورداری به‌نوبه‌خود به طرح پرسش‌های جدیدی پرداخته است و نیازمند پردازش نظری است. موقعیت عملی جمهوری اسلامی روز‌به‌روز به میزان گذر عمر آن، ضمن تحکیم ریشه‌ها و شجره طیبه، آن را با پیچیدگی‌های جدیدی مواجه می‌کند و مملکت‌داری را وارد مراحل پیچیده‌تری می‌سازد. به‌ویژه، در یک محیط متعاملانه با نظام بین‌الملل متخاصم، به‌خصوص در ارتباطات با مطالبات غیرقابل جذب برخی از مخالفان و آزادی مخالفت و مخالفان در جمهوری اسلامی، سیاست‌گذاری کلان و مرحله‌ای نظام جمهوری اسلامی در ابعاد نظریه‌پردازی و سیاست‌گذاری در مسائل و محذورات عینی و تراجم مفاهیم گوناگون را ضروری می‌کند.

پرسش‌های معطوف به آزادی، چه از خاستگاه غربی آن و چه از خاستگاه موقعیت آزمون عملی اسلام در جمهوری اسلامی، نمی‌تواند پاسخ خود را از اندیشه‌های سیاسی غرب مدرن اخذ کند. پاسخ این پرسش‌ها باید در دستگاه نظری اسلامی به‌روزشده تولید شود. از این مقدمات کپسولی، مسئله‌وارگی موضوع متولد می‌شود و بنابراین پرسش پژوهشی آن است که در دستگاه نظری و میراث غنی و گران‌مایه اسلامی اعم از قرآن و سنت و سیره معصومین، مفهوم آزادی، انواع، ابعاد و شاخص‌های گوناگون آن چگونه تصویر پردازی می‌شود؟ آزادی چگونه تولید و چگونه محدود می‌شود؟

فرضیه یا مدعای پژوهش آن است که آزادی در اسلام معطوف به الگوی سه‌گانه اعتقادات، اخلاقیات و احکام و تعاملات شش‌گانه آن‌ها و معطوف به ظرفیت و واقعیت فرد (اعم از نقاط قوت و ضعف) و واقعیت‌ها و ظرفیت‌های جامعه (اعم از فرصت یا تهدید) تولید یا محدود می‌شود و پرسش‌های خاص و مسئله‌واره روز آزادی در این دستگاه سه‌گانه به تولید پاسخ و راه حل عملی می‌رسد.

مفروضات

این نوشتار بر مفروضات ذیل استوار است:

۱- برخلاف برخی از مفاهیم که خاستگاه آن در مغرب‌زمین است، آزادی در میراث

اسلامی که دارای قدمت طولانی است و مفهومی وارداتی از مغرب زمین نیست، و در ذات اسلام و متون دینی و سیره معصومین به مثابه اسلام مجسم وجود داشته است. رهبر معظم انقلاب اسلامی در این باب می فرمایند:

«اینکه بعضی تصور کرده‌اند، آزادی با چنین مفهومی، دو سه قرن است که در دنیا پیدا شده، اشتباه است. آیات و روایات اسلامی مبین این است که آزادی، درست با همین مفهوم کلی در اسلام سابقه دارد.» (خامنه‌ای ۱۳۸۷: ۳۱).

۲- پرداخت نوین از آزادی نیازمند مطالعه اندیشه سیاسی مدرن غرب در باب آزادی است. مطالعه آراء صاحب نظران کانت، لاک، مونتسکیو، بدن، آدام اسمیت، جمیز میلز، نوزیک، توکویل، رولز، برلین و سون اریک لیدمن برای صیقل زدن بحث آزادی و تولید پرسش‌های نوین و تحریر محل نزاع مفید است. به دلیل ضیق وقت در این نوشتار این ادبیات مفروض گرفته می‌شود.

با این همه، بسیاری از ابعاد نظری و عملی آزادی در مغرب‌زمین برای ما الهام بخش است: وجود منظومه‌ها و چارچوب‌ها و سازه‌های نظری متفاوت در پرورش آزادی؛ مباحث غنی و عقبه‌های تئوریک طولانی؛ علاوه بر پرسش‌های الهام‌بخش در بحث آزادی، متدلوژی‌ها و روش‌شناسی‌های متعدد متفکران گوناگون در این بحث؛ ملاحظه آزمون و خطاهای گوناگون نظری، و در سیاست عملی عبرت‌گیری از این افراط و تفریط‌ها؛ ملاحظه ناسازگاری نظریه‌پردازها و بازتاب اجرای عملی آن‌ها در سیاست عملی و مشاهده سبک فکر آزادی و سنگینی واقعیت آزادی در عمل؛ مشاهده تعارض مفاهیم آزادی با عدلت، تراحم آزادی با امنیت، تراحم آزادی با دین‌داری، تراحم آزادی فرد و قدرت دولت، تراحم آزادی با وحدت، تراحم آزادی با آرامش (آنگونه که مورد اخیر را اریک فروم در «گریز از آزادی» (۱۳۸۱) به تصویر کشیده است، در بررسی آزادی در اسلام و جهان اسلام بسیار تأمل برانگیز است).

۳- پرسش‌های غرب در آزادی پس از پالایش و قابلیت طرح داشتن، باید در درون یک منظومه اصیل اسلامی طرح شود. باید پرسش از آنجا و پاسخ از درون دستگاه و سازه بومی داده و تولید شود. یکی از دستگاه‌های پاسخ‌ساز منظومه سه‌گانه اسلام است. اسلام دارای بخش‌های سه‌گانه اعتقادات، اخلاقیات و احکام است. این بخش‌های سه‌گانه متناسب است با ابعاد وجودی انسان، یعنی ویژگی‌های شناختی، ویژگی‌های عاطفی و



ویژگی‌های رفتاری. به دلیل محدودیت اثبات آن طبقه‌بندی و انطباق آن با نیازهای انسان و ادبیات روز دنیا مفروض گرفته می‌شود.

۴- واقعیت دگرگونی ژرف جهان مدرن، به‌ویژه بعد از فروپاشی شوروی و دگرگونی در شیوه اطلاع‌رسانی و ایجاد و گسترش فضای مجازی و تکنولوژی ارتباطات، نحوه مواجهه با مفهوم آزادی فرد و قدرت دولت را به‌شدت متحول کرده است و صورت‌بندی جدیدی از بحث آزادی در اسلام را اقتضاء می‌کند. به تعبیر دیگر، یا موضوع آزادی در موضوع‌شناسی فقهی آن متحول شده است، و یا اینکه اصولاً پرسش‌های جدیدی در رابطه فرد، دولت و حاکمان تولید کرده است و به‌ناچار تولید پاسخ جدید را می‌طلبد و دست‌کم نیازمند آن است که منطق اسلام در بحث آزادی به زبان روز دنیا و با ترمینولوژی روز، روزآمد شود.

۵- مفهوم «آزادی» در درون دستگاه‌های نظری و جهان‌بینی گوناگون، دارای معانی متفاوتی می‌شود. آزادی در دستگاه نظری سوسیالیسم یا دستگاه نظری لیبرالیسم دو معنای کاملاً متفاوت دارد. آزادی در اسلام نیز دارای معانی خاص و نظام ترجیحاتی ویژه است.

۶- محدود بودن آزادی. یکی از نکاتی که از سرنوشت و تجربه تاریخی مغرب‌زمین در بحث آزادی و حتی پس از آزمون و خطای تئوریک به صورت یک اصل اجماعی قابل نتیجه‌گیری است، محدود بودن آزادی است، عبارتی که به ظاهر متناقض‌نما است. آزادی مطلق افراد و اجتماعات امکان‌پذیر نیست. «هیچ یک از دعاوی آزادی، بدون قید و شرط نیست. همه لیبرال‌ها قبول دارند که دعاوی آزادی بی‌قید و شرط نیست. یک نمونه روش آن محدودیت، این است که کاربرست آزادی فرد، نباید مداخله در آزادی دیگران شود. در این مقدار از محدودسازی آزادی، هیچ مناقشه‌ای نیست» (کیکس، ۱۳۷۶: ۷). شاید یکی از پیشگامان تولید این قاعده در آزادی، جان استوارت میل است. وی این نکته را طرح کرد که انسان آزاد است تا زمانی که آزادی او در عمل، آزادی دیگر انسان‌ها را خدشه‌دار نکند. به این ترتیب بی‌درنگ آزادی مطلق به آزادی محدود و مقید تبدیل می‌شود.

به همین دلیل این شاخص در همه تعاملات شش‌گانه، با عنوان «محدود کننده آزادی» در کنار تولیدکننده آزادی، عملیاتی شده است.

۷- موانع آزادی. در هر تعریف آزادی، «کارگزار، هدف و مانع» مشترک است. آزادی چه کسی (فاعل)؟ در قبال چه و آزادی از چه؟ و در چه امری و برای انجام دادن چه

امری (هدف)؟ مک کالوم این سه عنصر را عناصر مشترک آزادی می‌داند: آزادی کسی از چیزی (مانع) برای انجام دادن چیزی یا برخورداری از چیزی (هدف یا غایت) (میراحمدی ۱۳۸۱: ۲۵). عامل (A) مانع (B) انجام دادن عمل خاص (C) (پری، ۱۳۷۹: ۳۰)

مانع آزادی نوعی ناتوانی و نتوانستن فاعل و کار گزار خواهان آزادی است. این نتوانستن در دو مفهوم بنیادین آزادی مثبت و آزادی منفی، متفاوت است. این دو مفهوم را اول بار تی.اچ. گرین ارائه کرد و بعدها توسط آیزایا برلین و دیگران توسعه یافت (گرانث، ۱۳۸۷: ۱۲۰)

الف) نوع نتوانستن در آزادی منفی از جنس مقولات بیرونی است: طبیعت (غلبه با تکنولوژی) دیکتاتوری‌ها و دولت‌ها (غلبه با انقلاب و ایجاد مردم سالاری)؛ اربابان و فئودال‌ها و کلیساها؛ حتی استبداد اکثریت (راه حل مراعات حقوق اقلیت‌ها) و سرانجام دخالت قدرت‌ها در کشورهای غیر غربی مانع اختصاصی در کشورهای غیر غربی و جهان اسلام است. مانع و نوع نتوانستن گاه ساختار در مقابل کار گزار است.

ب) نوع نتوانستن در آزادی مثبت از جنس مقولات درونی است نه از جنس مداخله دیگران. نداشتن فرصت و امکانات و پول و تبلیغات؛ نداشتن شناخت و دانش؛ سیطره غریزه‌ها و ترس و بیماری‌های عصبی و روانی نظیر اضطراب غیرعقلانی که قدرت انتخاب را از درون نابود می‌کند (گری، ۱۳۷۹: ۲۸-۲۷). در اینکه کدام یک از نتوانستن‌ها و کدام یک از آزادی مثبت یا منفی از اهمیت بیشتری برخوردارند میان صاحب نظران اختلاف است. به طور مثال، برلین آزادی منفی را اصیل می‌داند و ترجیح می‌دهد و آزادی مثبت را معیوب و مستعد سوء استفاده می‌پندارد (گری ۱۳۷۹: ۱۵). این دو نوع آزادی با نام‌های Liberty (رهایی) و Freedom (آزادی مثبت) نامگذاری شده است. (کیکس، ۱۳۷۶: ۶-۷)

آزادی مثبت که از سوی لیبرال‌های جدید به کار می‌رود به نقش مثبت دولت برای حمایت و توانمندسازی افراد اشاره دارد. آزادی افراد بدون مقداری مداخله دولت امکان پذیر نیست، در حالی که آزادی منفی مورد حمایت لیبرال‌های کلاسیک به شدت با مداخله دولت مخالفند و بزرگترین مانع آزادی را دولت و مداخله دولتی می‌دانند (گرانث، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۱).



تعریف، مفهوم و انواع آزادی

آزادی در اندیشه سیاسی غرب معمولاً به دو نوع آزادی منفی و آزادی مثبت تعریف و تقسیم می‌شود؛ اما در الگوی سه‌گانه اندیشه سیاسی اسلام به سه نوع یا سه سطح آزادی می‌توان دست یافت.

آزادی فکری - کلامی

این نوع از آزادی از چگونگی رابطه انسان و خداوند تولید می‌شود و موجودیت می‌یابد. این نوع از آزادی در ادبیات دینی با مفهوم و دو گانه «جبر/ اختیار» پیوند خورده است. لازمه آزادی وجود اختیار و اراده آزاد است. در عین حال این وضعیت به آزادی مطلق انسان نمی‌انجامد.

انسان از نظر تکوینی آزادی عمل دارد و برخلاف سایر موجودات می‌تواند به راه‌های گوناگونی حرکت کنند. باین‌همه، با توجه پذیرش مفروضات هستی‌شناسانه و اسلامی انسان مومن، آزادی تکوینی انسان با تشریح و فقه محدود می‌شود و از این حیث «آزادی مسئولانه» مفهوم‌سازی می‌شود. انسان آزاد است اما باید پاسخ‌گوی انتخاب‌های خود در قبال خداوند باشد.

این نوع از آزادی به طور «غیر مستقیم» بر سیاست اثرگذاری دارد و نه به طور «مستقیم». به طور مثال، اگر فردی جبرگرا شود این اعتقاد به جبرگرایی به طور واسطه‌ای رفتار سیاسی فرد را تحت تاثیر قرار می‌دهد.

اصل نفی ولایت انسان بر انسان دیگر، مگر به اذن الهی، آزادی کلامی تولید می‌کند. با توجه به سنت آزمایش الهی، ضرورت آزادی عمل انسان تبیین می‌شود. آزمایش الهی دارای مفروضی به نام آزادی است.

مفاهیم خلافت الهی انسان بر زمین نیز خبر از آزادی عمل انسان و استعداد دو گانه وی برای تحقق یا عدم تحقق عینی آن می‌دهد.

نظارت مومنان بر رفتار یکدیگر و امر به معروف و نهی از منکر نیز نشان از آزادی عمل انسان‌ها دارد و اینکه این نظارت می‌تواند بر رفتارها اثرگذاری داشته باشد.

آزادی در اندیشه سیاسی اسلام، ارزش مطلق نیست. آزادی بر خلاف مفاهیمی چون عدالت که ارزش مطلق است، یک ارزش نسبی است؛ یعنی آزادی فی‌نفسه هدف نیست،

بلکه وسیله است. «آزادی» در ارتباط با مفهوم دیگر نظیر «رشد و کمال» معنا پیدا می‌کند و آزادی برای رشد و کمال انسان، جامعه، دولت و نظام بین‌الملل لازم است. بنابراین، آن نوع آزادی که تاثیری منفی بر رشد و کمال داشته باشد، پذیرفته نیست.

آزادی اخلاقی - گرایشی یا معنوی

نوع ویژه آزادی در اندیشه سیاسی اسلام است. این نوع آزادی، آزادی از تعلقات نفسانی، آزادی از امیال و تمنیات نفسانی و آزادی انسان از اسارت و قیود نفسانی خودش است. استاد مطهری آن را با عنوان «آزادی معنوی» مفهوم‌سازی کرده است.

مالکیت نفس نیز با آزادی معنوی پیوند دارد. فردی که مالکیت نفس ندارد، آزادی معنوی هم ندارد. «حب دنیا»، به عنوان یک مقوله گرایشی، می‌تواند مالکیت نفس فرد بر خود را از کف فرد برباید، اختیار را از او سلب کند، او را به مرکبی تبدیل کند و او را به هر سوئی که علاقه‌مند است ببرد. امام علی علیه‌السلام خطاب به دنیا می‌گوید:

«ای دنیا... از من دور شو، سوگند به خدا رام تو نخواهم شد تا مرا خوارسازی. زمام اختیارم را به دست تو نخواهم سپرد، که به هر جا می‌خواهی ببری (نهج البلاغه، ۱۳۸۲: ۳۹۷)

این نوع آزادی به‌طور غیر مستقیم بر آزادی سیاسی و رفتار سیاسی تاثیرگذاری دارد. بنابراین، بسته به آنکه آزادی معنوی تحقق بیابد یا نیابد و در صورت تحقق، فعال یا منفعل باشد، آزادی سیاسی و رفتار سیاسی متحول خواهد شد. در واقع ذخیره مثبت یا ذخیره منفی ناشی از آزادی معنوی، آزادی در سیاست را به دو مسیر متفاوت هدایت می‌کند.

ممکن است گفته شود «آزادی معنوی» ربطی به آزادی سیاسی اجتماعی ندارد، و بنابراین، در جایی که سخن از «آزادی اجتماعی و سیاسی» است، نباید از آن سخن گفت. اتفاقاً در تعاملات شش‌گانه همین نکته مد نظر بوده و همین وجه سیاسی شدن آزادی معنوی نشان داده شده است. هنگامی که یک امر باطنی نظیر آزادی معنوی زمینه‌ساز یک امر سیاسی می‌شود، آن آزادی معنوی متعلق بحث ما در آزادی سیاسی قرار می‌گیرد. این اتفاق هم در تعاملات شش‌گانه رخ می‌دهد. بنابراین، می‌توان از دو نوع آزادی معنوی سخن گفت:

الف) «آزادی معنوی معطوف به خود» که غیر سیاسی است.



ب) «آزادی معنوی معطوف به دیگری» که سیاسی است.

آزادی فقهی - کنشی

نوع سوم آزادی، آزادی رفتاری است که متعلق آن اعضاء و جوارح انسان است، در حالی که نوع اول با فکر رابطه دارد و نوع دوم به عواطف و گرایش‌های انسان مرتبط است. با وجود اینکه آزادی‌های نوع اول و دوم به‌طور غیرمستقیم تولید آزادی سیاسی می‌کردند، این نوع از آزادی، به‌طور مستقیم به سیاست و رفتار سیاسی و آزادی سیاسی مربوط است؛ یعنی به‌طور مستقیم آزادی سیاسی را تولید یا آن را محدود می‌کند. در حالی که نوع اول آزادی در ادبیات اسلامی با مفهوم «جبر / اختیار» و نوع دوم آزادی با «نفس و پرستش نفس و شهوت» تداعی می‌شود، نوع سوم آزادی با دوگانه «حر / عبد» هم‌داستان و هم‌سخن می‌شود.

در حالی که مانع آزادی نوع اول، برداشت‌های نادرست اعتقادی نظیر اعتقاد به جبر الهی است، و در آزادی نوع دوم، هوای نفس و تمایلات درونی، در نوع سوم آزادی، موانع و محدودکننده‌های آزادی متعدد و عینی و بیرونی می‌شود که عبارتند از: محدودکننده‌های اول روابط فرد با دیگران و مزاحمت دیگر افراد است که آزادی وی را محدود می‌کنند. این نوع محدودکننده بین اندیشه سیاسی غرب و اسلام مشترک است. محدودکننده دوم، دولت است. دولت می‌تواند به نوبه خود به حق (با توجه به کارکرد تربیتی خود) و یا به ناحق (به اقتضای طبع دیکتاتورگونه احتمالی‌اش) آزادی را محدود کند.

محدودکننده سوم آزادی، تکالیف شرعی است. هرچند انسان دارای آزادی تکوینی است؛ اما انسان مومن از حیث آزادی تشریحی باید در چارچوب تکالیف الهی و شرعی عمل کند. این محدودکننده خود حاوی صورتهای ذیل است:

- محدودکننده‌های اولیه (ذاتی) فقهی نظیر حرمت ربا، شرب خمر و اسراف، که اینگونه محدودکننده‌ها ثابت و غیر قابل تغییرند (حکم اولیه).

- محدودکننده‌های ثانویه که هنگام تعارض و تزامم احکام در یک متعلق خارجی بروز می‌کنند. مانند قاعده «لاضرر». این بخش از محدودیت‌ها، ثابت و همیشگی نیستند.

- محدودکننده‌های شرعی در صورتی که متعلق آزادی به زیان فرد باشد. بنابراین در

اسلام حتی فرد در ارتباط با خودش هم آزادی عمل ندارد که با خود هر کاری کند و به خود زیان برساند.

تعاملات شش گانه در بحث آزادی تأثیر آزادی اعتقادی بر آزادی اخلاقی

پرسش این است که با فرض سبدهای سه گانه اعتقادات و اخلاقیات و احکام، و بازتاب آن بر بحث آزادی، آزادی اعتقادی (اعتقادات کلی و اعتقادات سیاسی)، اولاً چگونه آزادی اخلاقی و معنوی در سیاست را تولید می کند؟ ثانیاً چگونه آزادی اخلاقی و معنوی در سیاست را محدود می کند؟

تولیدکننده آزادی

- اعتقادات توحیدی و خدامحوری می تواند هنجارهای اخلاقی تولید کند و این هنجارهای اخلاقی رفتارها را قاعده مند می سازد و به رفتار منصفانه و اخلاقی حتی با مخالفان سیاسی و اعتقادی می انجامد: «اگر خدا نباشد هر کاری مجاز است».

- اعتقادات در موقعیت حکمت نظری بر اخلاقیات در موقعیت حکمت عملی به صورت سلسله مراتبی اثرگذاری دارد.

- اعتقادات الهی، فرد را در تعامل با «مخالفان سیاسی» خود در مقیاس فردی، حزبی و دولتی یا بین المللی و ادار می کند تا مطابق با هنجارهای اخلاق اسلامی عمل کند.

- اعتقاداتی چون حسن ظن به خداوند، حسن خلق فرد با مردم را به دنبال دارد و خود سازوکار تولیدکننده آزادی است.

- اعتقادات الهی - اسلامی به فرد وسعت نظر می دهد و اینکه هستی را محدود به این دنیا نکند و متوجه باشد ذره ای از اعمال انسان بدون محاسبه نمی ماند. این نوع نگاه، نوعی بستر مساعد اخلاقی برای فرد فراهم می کند و این امر اولاً تولیدکننده آزادی در خود فرد و آزادسازی درونی اوست؛ ثانیاً تولیدکننده آزادی دیگران از سوی او می شود. به ویژه اگر این فرد دولتمرد باشد، در شعاع وسیع تری به رعایت آزادی دیگران می انجامد.

- اعتقاد به آخرت، فرد را از بند تعلق به دنیا می رهاند. این امر موجب می شود در عمل آزادی دیگران را محترم شمارد. زیرا انسان تا زمانی که دوست دار دنیا باشد، اسیر شهوات،



خشم و حرص خود باشد، نمی‌تواند پاسدار آزادی دیگران شود (مطهری ۱۳۷۱: ۲۶). اعتقاد به معاد، سرچشمه همه آزادی‌های واقعی است. او را از اسارت و بندگی هوای نفس می‌رهاند و راه را برای آراستگی به اخلاق جاودانه و آزادی معنوی فراهم می‌کند (اسحاقی ۱۳۸۴: ۱۳۵).

- اعتقاد به کرامت و شرافت انسان («لقد کرما بنی آدم» اسراء: ۷) از یک سو مبنایی برای تولید آزادی معنوی است، زیرا این باور موجب می‌شود که انسان قدر ارزش خود را بداند؛ و از سوی دیگر، این باور تولیدکننده آزادی از سوی فرد نسبت به رعایت کرامت دیگر انسان‌ها و رعایت حرمت آزادی آنان می‌شود (اسحاقی، ۱۳۸۴: ۱۳۶).

محدودکننده آزادی فرد خاطی یا تولیدکننده آزادی دیگران

اعتقادات الهی، در محورهای توحید، معاد، نبوت موجب شکل‌گیری ملکه "عدالت" در فرد می‌شود. ملکه عدالت در فرد، آزادی لجام‌گسیخته فرد را، که موجب خدشه‌دار کردن آزادی دیگران می‌شود، مهار می‌کند. این مهار از سوی یک نیروی قدرتمند درونی است. بنابراین عدالت به مثابه یک ملکه اخلاقی که خود از سرچشمه‌های معرفتی ناشی می‌شود، رفتارهای عادلانه و منصفانه معطوف به دیگران و زبردستان تولید می‌کند. این نوع «محدودیت آزادی» معطوف به فرد در واقع به گونه متناقض‌نمایی به «تولید آزادی» برای دیگران می‌انجامد. نکته جالب آنکه حتی این نوع محدودکننده‌ها هم نسبت به خود فرد محدودکننده‌اند و نسبت به دیگران محدودکننده نیستند، بلکه تولیدکننده آزادی‌اند.

تاثیر آزادی اعتقادی بر آزادی رفتاری

آزادی اعتقادی (اعتقادات کلی و یا اعتقادات سیاسی) اولاً چگونه آزادی فقهی، آزادی رفتاری و آزادی سیاسی را تولید می‌کند؟ ثانیاً چگونه آزادی فقهی، آزادی رفتاری و آزادی سیاسی را محدود می‌کند؟

تولیدکننده آزادی رفتاری

- اعتقاد به نفی ولایت انسان بر انسان و نفی عبودیت انسان نسبت به انسان، موجب

فضای آزادی برای انسان مومن می‌شود.

- اعتقاد به توحید افعالی، موجب می‌شود که فرد مومن در قبال سلطه دیگران به عنوان محدودکننده به مقابله برخیزد.

- در بخش اعتقادات معطوف به آزادی، وظیفه دفاع عقلانی از آزادی‌های مشروع انجام می‌شود. اصالت اصل آزادی انسان می‌تواند تمام ابواب فقه را مشروب کند و بر آن‌ها اثرگذاری کند.

- قول به «اختیار» می‌تواند آزادی فرد را تولید کند. مباحث آزادی به مفهوم هستی‌شناسانه آن، به نحوی بنیادین به تولید آزادی فردی، اجتماعی و سیاسی می‌انجامد. این آزادی بدون پیش فرض انسان خودمختار و مسئول نسبت به انتخاب‌هایش وجود نخواهد داشت.

محدودکننده آزادی رفتاری

- اعتقاد به اینکه انسان «ذات نامستقل» است و به طور مستقل نمی‌تواند به سعادت و خوشبختی دست یابد. او محتاج هدایت الهی با واسطه پیامبران الهی است و در نتیجه، شریعت، آزادی انسان را از این حیث محدود می‌کند و فرد مومن آزادی عمل مطلق ندارد. - اعتقاد به عدالت به عنوان یک اصل اعتقادی و به عنوان یک «ارزش مطلق» (یعنی در همه زمان‌ها، مکان‌ها و وضعیت‌ها) بر آزادی به عنوان یک «ارزش نسبی»، به‌ویژه در هنگامه تراحم آزادی و عدالت، به محدود شدن آزادی به نفع عدالت می‌انجامد. - اعتقاد به حق بودن و طرح دوگانه حق و باطل موجب می‌شود که آزادی دارای پیش فرض حقانیت و حق بودن باشد و بنابراین موجبات محدود کردن آزادی در عرصه باطل‌ها می‌شود.

- اعتقاد به اصل «آزادی مسئولانه» یعنی مسئولیت انسان در قبال خداوند، موجب محدود شدن آزادی عمل انسان می‌شود؛ زیرا انسان در هنگام آزادی باید بیندیشد و باید پاسخ‌گوی اعمال خود باشد.

- اعتقاد به «فطرت اجتماعی» انسان به عنوان یک بحث کلامی و فلسفی و اعتقادی به آنجا می‌انجامد که فرد باید تن به ضرورت زندگی اجتماعی دهد و این امر موجب می‌شود که برخلاف آزادی تکوینی و اولیه‌اش، به ناچار «اراده اش را با اراده و فعالیت‌های دیگران، همراه و سازگار کند. نتیجه آن می‌شود که انسان در برابر یک سری از قواعد و



قوانین که اراده‌ها و فعالیت‌هایش را محدود می‌کنند، خاضع و تسلیم شود. در واقع همان تکوین و طبیعتی که به وی آزادی اراده و عمل بخشیده است، خود محدود کننده اراده و عمل انسان هم شود و آن آزادی طبیعی اولیه را محدود کند (طباطبائی، ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۱۷-۱۱۶).

- اعتقاد به نفی غایت بودن آزادی و نفی ارزش مطلق آزادی و نقش ابزاری آزادی برای نیل به اهداف عالی تر نظیر رشد و کمال و سعادت دنیوی و اخروی، خود به نوعی، محدود کننده آزادی است.

- اعتقاد به اصل «سودمندی» آزادی برای انسان، به نوعی آزادی را مشروط می‌کند. بنابراین در صورت مضر بودن آزادی، فرد حتی نمی‌تواند در رفتار با خود، آزادی مطلق عملیاتی داشته باشد.

تاثیر آزادی اخلاقی (خلقیات) بر آزادی اندیشه‌ای

پرسش این است که اولاً خلقیات فضیله چگونه آزادی اندیشه‌ای را تولید می‌کند؟ یا آن را متأثر می‌کند؟ ثانیاً خلقیات رذیله چگونه آزادی اندیشه‌ای را محدود می‌کند؟

تولید آزادی

۱. «تقوا» موجب تاثیرات مثبتی بر آزادی اندیشه، و موجب «روشن بینی» و ایجاد قدرت فرقان حق و باطل در فرد می‌شود. «ان تتقوا الله يجعل لکم فرقانا».
۲. اخلاص ورزیدن موجب تاثیرات مثبتی بر آزادی تفکر و اندیشه ورزی می‌شود، اخلاص در چهل روز موجب جاری شدن حکمت بر زبان مخلص می‌شود.
۳. تهذیب نفس و ورود «علم» به قلب فرد مهذب اخلاقی «لیس العلم بالتعلیم، انما هونور یقذف الله فی قلب من یشاء» (امام صادق ع)
۴. تهذیب نفس موجب ماندگاری علم و اندیشه ناب در شخص مهذب می‌شود. و در واقع بستر اخلاقی مساعد، زمینه مثبتی برای آزادگی فکری و اندیشه‌ای و پرورش اندیشه‌های ناب فراهم می‌کند.

خلقیات محدودکننده آزادی اندیشه

- تعصبات و خلیات منفی قبیله‌گرایانه و حب و بغض‌های نابه‌جا، چشم و گوش فرد را از کارکرد می‌اندازند و تعطیل می‌کنند. در نتیجه فرد به درستی نمی‌تواند تفکر و اندیشه کند. «حب الشی یعمی و یصم».

- عدم ورود اندیشه‌های ناب و اصیل در بستر اخلاقی نامساعد فرد یا جامعه یا عدم ماندگاری آن. «لا یدخل الملائکه فیه کلب اوصوره الکل».

- اندیشه معطوف به هوس یا اندیشه غیرقابل احترام به دلیل اتکای غیرفکری آن مشمول آزادی نمی‌شود. صرفاً اندیشه‌های حقانی از آزادی برخوردارند و اندیشه‌های باطل‌گرا، شایسته احترام و حمایت و آزادی نمی‌باشند.

این همان تفکیک استاد مطهری بین اندیشه (اعتقاد مبتنی بر تفکر) و عقیده (اعتقادی که مبنای فکری ندارد بلکه مبنای آن وراثت، تقلید، عادت، تعصب، خصومت و هوی و هوس است - اندیشه‌ای که بعضاً نسل به نسل منتقل می‌شود) قائل می‌شود. به نظر وی اندیشه فقط می‌تواند قابل احترام باشد و مشمول آزادی شود. اما عقیده نمی‌تواند قابل احترام و شایسته حمایت باشد و مشمول آزادی قرار گیرد. (مطهری، ۱۳۶۸)

مشابه تفکیک «عقیده» از «اندیشه» مرحوم مطهری در مغرب‌زمین نیز وجود دارد. به طور مثال، یکی از دلالتی که نهادهای قضایی مغرب‌زمین در اروپا و کمیته حقوق بشر از رسیدگی به اهانت به ادیان و نقض آزادی دینی اجتناب می‌ورزند این است که عقاید مذکور را به عنوان یک عقیده قابل احترام تلقی نمی‌کنند. در واقع این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا اعتقاد مورد نظر از عقاید شناخته شده است؟ آیا اعتقادات مورد ادعا، شایسته حمایت هستند یا نه؟ پس از احراز «شایسته بودن عقیده مربوط به حمایت»، نهادهای قضایی اروپایی درصدد بر می‌آیند مراحل قضایی و رسیدگی را آغاز کنند. به طور مثال، کمیته حقوق بشر علیه کانادا و بنا به تقاضای خواهان‌ها که اعضای یک گروه مذهبی به نام «مجمع کلیسای جهانی» بودند، به موضوعی رسیدگی کردند. خواهان‌ها بر این اعتقاد بودند که «ماری‌جوانا» یک گیاه مقدس است و آن را «درخت الهی حیات» می‌شمارند. به این سبب، تولید، نگهداری و پخش آن را از مراسم عبادی خود می‌دانند. برخورد پلیس کانادا با آنان باعث دستگیری خواهان‌ها شده است و موضوع شکایت آنان از پلیس به دلیل نقض «آزادی دینی» بود. کمیته حقوق بشر پس از ارزیابی، اظهار داشت



که اعتقاد به «مقدس بودن مواد مخدر» و استعمال، تولید و پخش آن، از حیث موضوعی، نمی‌تواند در حوزه آزادی دینی و ماده ۱۸ میثاق جای گیرد. (رهائی، ۱۳۸۹: ۶۶-۶۴). بنابراین، هر عقیده‌ای قابل احترام نیست و به تبع آن آزادی عقیده و آزادی گفتاری و رفتاری ندارد و برخورد رفتاری با آن در صورت تبدیل شدن به رفتار قابل پذیرش است. نکته مرحوم مطهری، نکته‌ای است که در عمل در مغرب‌زمین اجرا می‌شود.

تاثیر آزادی اخلاقی بر آزادی سیاسی

آزادی اخلاقی و معنوی یا روحی در قالب مدخل‌هایی چون تهذیب نفس و مالک نفس شدن، تقوا و خویش‌داری، اخلاص، عبادت، زهد و تمایلات خیرخواهانه می‌تواند به طور مستقیم بر آزادی سیاسی در دو قالب تولیدکننده یا محدودکننده آزادی فرد تاثیرگذاری داشته باشد.

تولیدکننده آزادی

- آزادی معنوی یا روحی از دیرباز در کانون توجه حکیمان و عارفان از جمله حکیمان رواقی یونان و عالمان بودایی و قدیسان مسیحی و عارفان و زاهدان یهودی و مسلمان بوده است. استاد مطهری آن را در حد اعلای خود توصیف کرده است.

- هرچند این نوع از آزادی به نوعی منطق فردگرایانه دارد، ولی به طور غیرمستقیم بر آزادی سیاسی و اجتماعی اثر می‌گذارد؛ زیرا فردی که صاحب آزادی معنوی و روحی شده باشد و صاحب روح بلند و همت والا و رهیده از وابستگی‌های حقیر باشد، به راحتی می‌تواند با پرداخت هزینه جان و مال و وقت و اعتبار برای رسیدن به آزادی خود و آزادسازی دیگران اقدام نماید و علیه سلب‌کنندگان آزادی خود و مردم قیام کند.

- تربیت اخلاقی اسلام مبتنی است بر محور احساس کرامت انسان نسبت به خود و دیگران، به وجه عام آن، و به مقتضای آیه شریفه «ولقد کرما بنی آدم» (۱۷: ۷۰) و نیز حس تکریم خاص که یک فرد مومن از آن برخوردار می‌شود. فردی که حامل تکریم و گرمی داشت الهی است، اولاً این احساس کرامت او را بعدها در آزادی سیاسی مدد می‌کند تا از حریم آزادی سیاسی به عنوان بخشی لازم از عزت و کرامت خود پاسداری کند، و ثانیاً همین احساس کرامت را نسبت به هم‌نوعان و نسبت به مومنان دیگر اعمال

می‌کند و آزادی سیاسی آنان را لگدمال نمی‌کند (مالک بن نبی: ۱۱۵).

- هنجارهای اخلاقی می‌تواند اعطاءکننده آزادی به فرد باشد و فرد را از درون آزاد کند. این فرد از درون آزادشده، دارای ذخیره مثبت و زمینه مساعدی برای اکتساب آزادی بیرونی یا آزادی سیاسی است. وقتی آزادی معنوی در آزادسازی سیاسی و بیرونی اثر گذاری مثبت داشته باشد، می‌توان از آن به «آزادی معنوی فعال» یاد کرد.

- در آزادی معنوی می‌توان نکات زیر را بیان کرد:

اولاً فرد خود را از بند هوی و هوس‌های خود می‌رهاند و آزادی درونی به دست می‌آورد. این امر فی نفسه سیاسی نیست، اما می‌تواند تبعاتی در سیاست و آزادی سیاسی داشته باشد.

ثانیاً: این آزادی معنوی معطوف به دیگری، دارای بازتاب سیاسی و با آزادی سیاسی مرتبط می‌شود.

ثالثاً: با نفی انظلام، اجازه ظلم از جانب دیگری را نمی‌دهد و نمی‌گذارد دیگری آزادی او را به ظلم و به ناحق محدود سازد.

رابعاً: آزادی دیگران را محدود نمی‌سازد و به آزادی دیگران به ظلم و به ناحق دست‌درازی نمی‌کند.

خامساً: آزادی معنوی، آمادگی فکری و گرایشی فرد برای پرداخت هزینه حداکثری برای نیل به آزادی سیاسی و عزت فردی و ملی فراهم می‌کند.

محدودکننده آزادی فرد

- محدود کننده‌های آزادی نسبت به فرد محدودکننده تلقی می‌شود و نسبت به غیر، فرصت برای آزادی تولید می‌کند.

- آزادی‌های سیاسی باید همواره دارای یک «پیوست اخلاقی» باشد. بدون تحقیق آزادی اخلاقی در فرد و جامعه، آزادی سیاسی برای فرد و دیگران زیان‌آور خواهد بود. به این ترتیب، آزادی اخلاقی و آزادی سیاسی مکمل‌ساز یکدیگرند.

- آزادی معنوی و ملکه شدن هنجارهای اخلاقی در فرد می‌تواند به عنوان یک اهرم قوی بازدارنده برای فرد، به‌ویژه حاکم، در قالب عدم تجاوز به حقوق و آزادی دیگران و عدم ظلم به دیگران عمل کند. در نتیجه دو نقش توأمان محدودکننده آن نوع از آزادی فردی



که تجاوز به آزادی دیگران است و در عین حال ایجادکننده آزادی برای غیر است، را ایفاء می‌کند.

- آزادی معنوی و آزادی از قید شهوت و غضب در سیاست و آزادی سیاسی نقش‌آفرین است: «دستگاه‌های جاسوسی دنیا مشغولند در همه جای دنیا ... شخصیت‌هایی را که .. فکر می‌کنند ممکن است برایشان مزاحمتی ایجاد کنند، این‌ها را با تدابیر خاصی، با شیطنت‌های خاصی هل می‌دهند در دام یک امر شهوانی، در دام زن، در دام پول، در دام‌های گوناگون این‌ها را می‌اندازند؛ آن انسانی که آن‌جا آزاد بود؛ آن‌جا جور فریاد می‌کشید؛ آن‌جا جور اظهار وجود می‌کرد، ناگهان می‌بینید مثل یک برده و اسیر، مثل یک غلام می‌شود مطیع آن‌ها. پس شهوات اسیر کننده انسان است و آزادی را از انسان می‌گیرد (رهبر انقلاب اسلامی، ۱۳۶۵/۱۰/۵).

- آزادی معنوی و روحی می‌تواند یکی از قوی‌ترین ضمانت‌های اجرایی برای پاسداری از حریم آزادی افراد از سوی حکومت‌کنندگان در مرتبه اول و از سوی حکومت‌شوندگان در مرتبه دوم باشد.

- آزادی روحی و معنوی، آسیب‌های احتمالی کاربرد آزادی سیاسی در عمل را مصونیت می‌بخشد و نوعی بیمه کردن رفتار سیاسی است، آن‌هم از نوع بازدارندگی، و در مرتبه بعدی، جبران خسارت احتمالی و اعلام توبه سیاسی از خدشه‌دار کردن آزادی دیگران در گذشته.

- آزادی معنوی، به معنای آزادی مثبت، به گونه‌ای که از آزادی صرف نظر کند، نیست. بلکه آزادی معنوی خود بسترساز و مشوق فرد و جامعه برای اکتساب آزادی سیاسی است. از این روست که می‌توان از آن به‌عنوان «آزادی معنوی فعال» و نه «منفعل» یاد کرد. نوعی عرفان اصیل است که فرد را از جامعه دور نمی‌کند، بلکه برعکس او را به مبارزه برای ایجاد مدینه فاضله و رشد سیاسی - الهی سوق می‌دهد.

- اخلاقیات اسلامی فرد مومن، نوعی نظارت درونی، کنترل درون یا خودکنترلی را به صورت خودکار بر فرد اعمال می‌کند و او را از دست‌یازی به آزادی دیگران باز می‌دارد. حتی سازوکارهای بیرونی نظیر قوانین رسمی در صورتی کارآمد است که به طور توأمان با سازوکارهای درونی به منظور حفظ آزادی سیاسی دیگران همزمان اعمال شود.

تأثیر فقه بر آزادی اعتقادی

در دو سبب ۵ و ۶ که از تأثیر گذاری فقه بر اعتقادات و اخلاقیات حکایت می کند، نکته کلی آن است که به واسطه زور و اجبار و تحمیل صرفاً در قلمرو ظاهر انسان‌ها می توان اعمال قدرت کرد و اثر گذاری داشت؛ اما زور و اجبار نمی تواند بر باطن اثر داشته باشد و آن را تصرف کند. باطن هم دو وجه دارد: یکی وجه اخلاقی و دیگر وجه اعتقادی. رفتارها و واقعیت‌ها و بسترهای عینی به عنوان متعلق فقه و احکام چگونه می تواند بر اعتقادات و آزادی اعتقادی اثر گذاری داشته باشد؟

محدودکننده یا تولیدکننده آزادی

احکام فقهی چگونه می تواند به تولید آزادی معطوف به اندیشه و اعتقاد بینجامد؟ چگونه به حفظ اعتقادات مدرسانی می کند؟

۱- **جهاد ابتدائی.** جهاد ابتدائی یکی از مباحث مناقشه برانگیز در بحث آزادی است. جهاد به عنوان یک دستور فقهی، تلاش برای رفع موانع ایمان آزاد است؛ یعنی افراد یا حاکمیت‌هایی مانع رساندن پیام فطرت و توحید و دعوت اسلامی به فرد می شوند، در این وضعیت، جهاد ابتدائی نه به قصد اظهار قولی ظاهری و اجباری بر اسلام، بلکه به منظور نجات دادن انسان‌ها از ساختار شرک آمیز و کفر آمیز است و پس از از بین رفتن این ساختار، و آزادسازی فطرت مشرکان و کافران در سرزمین‌های آزاد شده مجبور به پذیرش اسلام نمی باشند (سروش، ۱۳۸۱: ۱۹۱؛ سیدقطب، ۱۹۹۴: ۸۹-۸۸ و ۷۳-۷۱).
 ۲- **هجرت.** هجرت به عنوان یک دستور فقهی در مواضع مکرر و آیات متعدد قرآن کریم به عنوان سازوکاری برای بستر مساعد برای اظهار عقاید و آزادی عقیده و امکان اجرای قوانین اسلامی است. هجرت از سرزمینی که در آن آزادی اندیشه و عمل وجود ندارد به سرزمینی که در آن آزادی ایمان وجود دارد در کانون توجه است.

۳- **تقیه.** تقیه به عنوان یکی از سازوکارهای فقه شیعی خود اهرمی است برای حفظ اعتقادات و آزادسازی اعتقاد. (داعی نژاد ۱۳۸۶: ۱۷۴).

۴. **حرمت نشر و مطالعه کتب ضلال.** این دستور فقهی نیز سازوکاری جهت حراست از ایمان و اعتقادات است. هرچند به دلیل تحولات ژرف در تکنولوژی ارتباطی برخی به جای «کتب ضاله» از «امواج ضاله» یاد می کنند (رفیع ۱۳۹۲: ۳۲۲). با این همه



حرمت کتب ضلال برای حفظ اعتقادات شخصی همچنان می‌تواند کارساز باشد. به‌بهبانۀ تسهیلات ارتباطی نمی‌توان آن را کنار نهاد. در عین حال باید به طرح مطالب آن‌ها در محیط‌های علمی که توانایی پاسخ‌گویی به آنان را دارند و تولید نقدهای عالمانه پرداخت.

۵- ارتداد. حکم فقهی ارتداد نیز یکی دیگر از سازوکارهای حفظ اعتقادات و آزادی اعتقادی است. (قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۵۰-۱۳۴) ارتداد به معنای برگشت از ایمان به کفر با اختیار و پس از وجوه بنیه و وضوح راه حق است. این کار در قالب دیگر انکار یکی از ضروریات دین اسلام است. البته ارتداد اگر صرفاً به داشتن عقیده بدون اظهار و تبلیغ باشد، مصداق پیدا نمی‌کند. ارتداد زمانی است که این برگشت خود را اظهار کند. لذا به بحث آزادی عقیده مربوط نیست. بلکه به آزادی بیان و رفتار ربط پیدا می‌کند (شیرخانی، ۱۳۸۶: ۲۴۸).

ارتداد برای جلوگیری از ضربه زدن «نفوذی‌ها» و دشمنان به نظام اسلامی و جامعه اسلامی و توهین به مقدسات و بازیچه قرار ندادن آن است. ارتداد مصونیت بخشی از نفوذ دشمنان است. این کار با ظاهر کردن اعتقادات مرتدی امکان‌پذیر است؛ یعنی شخص مرتد، ارتداد خود را ظاهر کند و مخالفت خود را با اسلام علنی و یا حتی به مخالفت با اسلام دعوت کند (داعی نژاد، ۱۳۸۶: ۱۷۹). بنابراین، ارتداد نوعی واکنشی در مقابله با توطئه دشمنان است. در جمهوری اسلامی یکی از موارد نادر آن صدور حکم سلمان رشدی توسط امام خمینی است که به دلیل نگارش رمان «آیات شیطانی» و رمان علیه پیامبر اسلام و توهین به اهل بیت ایشان صادر شد و مورد تأیید عموم مسلمانان جهان و حتی به تأیید سازمان کنفرانس اسلامی رسید.

در مجموع، ارتداد به‌منظور حفظ و مصونیت‌بخشی به جامعه و نظام اسلامی از طرح‌های دشمنان، جلوگیری از اینکه این امر موجب اخلال و گمراهی مردم شود، تعبیه شده، و نوعی عمل بازدارنده جهت عدم توهین و اهانت به مقدسات است. ارتداد به آزادی عقیده ربط ندارد. بلکه محدودیت در آزادی بیان و آزادی رفتار است. ارتداد و احکام شدیدش در عمل در فقه اهل‌بیت اجرا نشده است. ارتداد در جمهوری اسلامی هم مسئله نیست. در مورد کمونیست‌های اوایل انقلاب هم که در عمل مرتد بودند، این احکام اجرا نشد.

۶- عدم تکفیر. یکی از سازوکارهای فقهی تولید آزادی معطوف به اندیشه، محدودیت‌های

تکفیر مسلمانان است. خوارج و تکفیری‌های زمان ما به راحتی دیگر مسلمانان را به دلیل داشتن عقاید متفاوت در فروع اسلام تکفیر کرده و می‌کنند. خوارج حتی مسلمانان را به دلیل ارتکاب گناه یا گناه کبیره از دایره ایمان خارج و به دایره کفر منتقل می‌کردند. در حالی که ایمان با گناه، به فسق و فاسق می‌انجامد و نه کفر.

یکی از بیماری‌های اندیشه سیاسی و آزادی اندیشه، تکفیر مخالفان فکری است. در قرآن کریم به این بیماری توجه داده شده و از آن نهی شده است: «یا ایهاالذین آمنوا اذا ضربتم فی سبیل الله فتبینوا ولا تقولوا لمن القاء الیکم السلام، لست مؤمناً: ای کسانی که ایمان آورده اید چون در راه خدا سفر می‌کنید، بررسی کنید و به کسی که نزد شما اظهار به اسلام می‌کند، نگویید تو مؤمن نیستی» (نساء: ۹۴).

در روایتی، امام صادق علیه السلام در مذمت تکفیر مسلمانان، پیامدهای مخرب تکفیر دیگری را مانند کشتن او می‌داند: «ملعون ملعون من رمی مؤمناً بکفر و من رمی مؤمناً بکفر فهو قتلته» (قمی، ۱۳۷۹: ۹۷).

نکته بسیار جالب آنکه امام علی علیه السلام مخالفان خود را در جنگ‌های سه گانه، متهم به کفر و ارتداد نکرد. امام باقر علیه السلام در این باب می‌فرماید: «ان علیاً لم یکن ینسب احداً من اهل حربه الی الشرك والالی النفاق و لکنه کان یقول هم اخواننا بغوا علينا: علی علیه السلام هیچ یک از افرادی را که با او جنگیدند به شرک و نفاق متهم نکرد بلکه می‌گفت آنان برادران ما هستند که به ما ستم کردند» (به نقل از ایازی، ۱۳۷۹: ۹۸).

سخت کردن دستگاه تنوریک در باب تکفیر و مبارزه با فرهنگ تکفیر، یکی از سازوکارهای فقهی مهم برای تولید آزادی اندیشه سیاسی و بسترسازی برای تضارب آراء می‌باشد.

۷ - تاثیر رفتار و اقدامات دولت‌ها در شکل‌گیری اعتقادات خاص. به طور مثال، پیدایش اعتقاد به جبر در دوره معاویه و امویان یا مسلط شدن این اندیشه‌ها ریشه در واقعیات عینی سیاسی و منافع حاکمان آن زمان داشت.

۸- سوء استفاده از آزادی. تجارب تاریخی و بازخوردهای آزادی در سیاست عملی نیز به نوبه خود در قبض و بسط آزادی‌های سیاسی اثرگذار است. به طور مثال، افراط و تفریط‌ها در نحوه کاربرد آزادی سیاسی در دوره‌های مشروطه و نیز سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ و یا ۱۳۵۷ تا ۱۳۶۰ و بعضاً در دوره اصلاحات منجر به احتیاط‌کاری‌هایی در باب گسترش آزادی شده و می‌شود. این وضعیت حتی در کشورهای دیگر هم صادق



است. به طور مثال، بی‌درنگ بعد از هر بار کشتار در مدارس و دانشگاه‌های آمریکا، بحث محدودسازی حمل سلاح و آزادی حمل سلاح در دستور کار سیاست‌گذاران آمریکا قرار می‌گیرد.

تاثیر فقه بر اخلاق معطوف به آزادی (آزادی اخلاقی)

- **عدم تاثیرگذاری فقه بر اخلاق و آزادی اخلاقی.** اجبار و زور فقط در قلمرو ظاهر افراد کارساز است، که قلمرو فقه است؛ در حوزه اخلاق و عقاید افراد کارساز نیست. عقیده و ایمان در منطقه‌ای قرار دارد که از دسترس تحمیل و اجبار خارج است. با ابزار زور نمی‌توان فکری را به کسی قبولاند و نه می‌توان اعتقادی را به او انتقال داد و نه می‌توان خلقیات فردی را دچار تغییر کرد. این نکته‌ای است که در تفسیر آیه شریفه «لا اکراه فی الدین» از سوی علامه طباطبائی (ج ۱۶: ۱۶۶) اظهار شده است. «علاقه و مهر و محبت را به زور نمی‌شود ایجاد کرد، گرایش باطنی را به زور نمی‌شود ایجاد کرد» (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۹). بنابراین باید از این سبب به عنوان عدم تاثیرگذاری فقه بر اخلاق آزادی یاد کرد. با اقدامات ظاهری و تسلط بر ظاهر نمی‌توان باطن را تصرف کرد. «در جمله «لااکراه فی الدین»، دین اجباری نفی شده است. چون دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی، که معارف عملی به دنبال دارد و جامع همه آن معارف، یک کلمه است و آن عبارت است از «اعتقادات»؛ و اعتقاد و ایمان هم از امور قلبی است و اکراه و اجبار در آن راه ندارد. چون کارایی اجبار، تنها در اعمال ظاهری است، که عبارت است از حرکات مادی و بدنی؛ و اما اعتقاد قلبی، برای خود، علل و اسباب دیگری از سنخ خود اعتقاد و ادراک دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۳۴).

- **نفاق و ریا.** اثر معکوس و زیانبار کاربرد زور در قالب بروز پدیده نفاق یا ریاکاری یکی از پیامدهای کاربرد زور در امور اعتقادی و اخلاقی است. موضوعی که نه تنها به بهبود ساختار سیاسی-اجتماعی و فرهنگی کمک نمی‌کند، بلکه پیچیدگی برخورد با موضوع را دشوارتر می‌سازد. بروز این عارضه خطرناک، به‌ویژه در موقعیت کسب قدرت، نظیر دولت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و دولت جمهوری اسلامی ایران امکان‌پذیر است. تولید موضع‌گیری در برابر آن به مراتب دشوارتر است.

- **مذمت اشاعه فحشاء.** پیرو آیه شریفه «ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین

آمنوا لهم عذاب الیم: کسانی که دوست دارند، فحشا و منکر در میان مردم اشاعه پیدا کند، برای آنان عذاب دردناکی است (نور: ۱۹) و روایات متعددی که در این مضمون وجود دارد (قدردان، قراملکی، ۱۳۸۲: ۱۷۰؛ مهدوی کنی، ۱۳۹۰: ۲۶۸) مومنان را از اینکه قبح امور ناپسند با بیان آزاد و مکرر ریخته شود و این تکرار در درازمدت خلیات جامعه را تغییر دهد، بر حذر داشته‌اند. در اینجا نیز رابطه رفتارهای تکراری بر اخلاق معطوف به آزادی بیان مشهود است.

- **واقعیات بحرانی و ظهور آزادی روحی و معنوی.** تجربه تاریخی نشان داده است که انسان‌ها همواره در برابر شداثت و بحران‌ها به درون هجرت می‌کنند و بستر مساعدی برای پرورش «آزادی روحی و معنوی» فراهم می‌شود. رواج صوفی‌گری و ظهور فریق صوفی و عرفانی در زمان بعد از تهاجم مغول به ایران یکی از مصادیق آن است. (بیانی، ۱۳۸۱) هر چند که این آزادی معنوی می‌تواند در دو قالب «فعال» و «غیر فعال» عمل کند و در آزادی سیاسی تاثیر داشته یا نداشته باشد.

- **واقعیات به عنوان متعلق فقه.** در این سبب به جای تأثیر فقه بر اخلاق معطوف به آزادی، از واقعیات به عنوان متعلق فقه و فقه سیاسی یاد شده است. ساختارهای اجتماعی سیاسی و فرهنگی می‌تواند خلیاتی را در کوتاه‌مدت یا درازمدت ایجاد کند که این خلیات به تولید آزادی معنوی می‌انجامد. اگر «آزادی معنوی معطوف به غیر» شود و عارف به درون خود صرفاً نرود و به اجتماع و سیاست و سرنوشت عموم مسلمانان یا جامعه خود توجه کند، در آن صورت به حوزه آزادی سیاسی وارد می‌شود.



جمع بندی

آزادی در اندیشه سیاسی اسلام، مفهوم، دلالت و منطق ویژه و منحصر به خود را دارد. آزادی به مثابه یک جزء معرفتی در دنیای مدرن باید با کل دستگاه معرفتی اسلام رابطه برقرار کند. دستگاه نظام‌مند اندیشه سیاسی اسلام، سه نوع آزادی را در سه قلمرو فکری، عاطفی و رفتاری هم تولید و هم به تعبیری محدود یا ریل‌گذاری می‌کند. از خلال تعاملات سه‌گانه و شش صورت‌بندی به دست آمده، راهنمایی برای تحقق عینی و عملی آزادی در رفتار سیاسی فراهم می‌کند. این تعاملات چندگانه، بحث آزادی را با واقعیت عینی فرد، جامعه، دولت و نظام بین‌الملل پیوند می‌زند، آسیب‌شناسی می‌کند و قدرت تولید پاسخ برای پرسش‌های جدید در محور آزادی را فراهم می‌سازد.

در این سازه نظری، هر پرسش و ابهام در موضع‌گیری در باب آزادی جایگاه‌یابی می‌شود. هم نیازهای نظری و هم نیازهای کاربردی فرد، جامعه، دولت و نظام بین‌الملل در سیاست عملی در دو وضعیت موجود و وضعیت مطلوب مورد توجه قرار می‌گیرند. بنابراین، سه آزادی متفاوت در تعاملات با یکدیگر به شش و در دو وضعیت تولیدکننده یا محدودکننده آزادی به دوازده می‌رسند. و در چهار وضعیت موجود فرد، جامعه، دولت و نظام بین‌الملل به چهل و هشت و سپس در چهار وضعیت محدود یا مطلوب به نود و شش سناریو می‌رسند. البته همان‌گونه که ملاحظه شد در هر یک از تولیدکننده‌ها یا محدودکننده‌ها بعضاً به ده محور فرعی برخورد می‌شود و به این ترتیب در موضوع آزادی در الگوی سه شاخه اسلام تقریباً به هزار شاخه فرعی می‌توان دست یافت. البته در این نوشتار مختصر، فرصت شرح و بسط آن‌ها میسر نیست و هر یک از آن‌ها در حد چند سطر به صورت گزاره‌های کوتاه و کپسولی اشاره‌وار بیان شد.

در سیاست‌گذاری آزادی باید هستی‌شناسی انسانی مد نظر قرار گیرد. انسان «آنگونه که هست». «انسان آنگونه که می‌تواند باشد» که از آن به عنوان ولادت ثانویه یاد می‌کنند. بین افزایش نگرش بدبینانه به انسان و افزایش محدودیت‌ها نوعی رابطه وجود دارد و برعکس. با این وجود، در هر جامعه‌ای درصدی از افراد شرور وجود دارند که همواره از فرصت‌های آزادی سوء استفاده می‌کنند و این تنوع مخاطبان کار را بر سیاست‌گذاران دشوار می‌سازد.

در سیاست‌گذاری در باب آزادی باید «تجارب بعد از وقوع» در جهان مغرب‌زمین و ایران

را مد نظر قرار داد: وقوع ناامنی درونی و بحران هویت (اریک فروم، ۱۳۸۱)، استبداد اکثریت (توکوپیل، جان استوارت میل) سوءاستفاده از آزادی (مادام رونالد در جمله مشهورش: «آزادی، چیزی است که جنایت‌ها و جرائم به نام آن انجام می‌شود (گرانث، ۱۳۸۷: ۱۲۵))، تعارض گسترش آزادی‌ها و بعضاً پدیده حرمت شکنی به ارزشهای دینی در جوامع اسلامی و ایران.

در سیاست‌گذاری آزادی، باید فراز و نشیب‌های آن را مد نظر داشت و آن‌ها را به تجارب انباشته نسل‌ها تبدیل کرد. به طور مثال، در غرب ابتدا آزادی منفی به طور افراطی در کانون توجه قرار داشت؛ اما بعد از آسیب دیدن محیط‌زیست (طبیعت به عنوان مانع آزادی) و بعد از ظهور بحران‌های تنهایی و احساس ناامنی و هویت (اریک فروم) و بعد از تضییع حقوق عموم افراد زیر چرخ‌های سرمایه‌داری، آزادی مثبت و پذیرش نوعی مداخله دولت تجویز شده است. با ظهور پدید تروریسم، خود به خود، آزادی‌های شخصی محدودتر شده است.

در سیاست‌گذاری آزادی باید توجه داشت که شکوفائی انسان مؤمن و ایمان و درونی‌سازی ارزش‌های والای دینی در پرتو آزادی امکان‌پذیر است. در غیر این صورت، ویروس مهلک نفاق و تظاهر جامعه اسلامی را بیمار می‌کند. با این همه، به آزادی باید در درون بسته واحدی توجه کرد که در آن مفاهیم دیگر مثبت و رقیب همچون وحدت، هویت، امنیت، نظم، قانون، حقوق و عدالت هم قرار دارند و باید نوعی رشد متوازن و توأمان و همزمان بین آن‌ها رعایت شود.

همان‌سان که ملاحظه شد، اکثر مسئله‌خیزی و مسئله‌وارگی و دشواری‌های آزادی در اسلام در سبب پنجم است. اصولاً می‌توان با دیدگاهی مسئله محوری این سبب را در کل دستگاه سه گانه و تعاملات شش گانه در کانون توجه قرار داد. به‌عنوان نمونه می‌توان به عنوان یکی از مسئله‌واره‌های آن، به رابطه عقیده با بیان آن عقیده به مثابه رفتار اشاره کرد. عقاید باطل و گمراه‌کننده و فاسد و یا لهو و لعب‌گونه فی‌نفسه امری باطنی است. این عقاید تا با گفتار و نوشتار و یا فیلم به مرحله ظهور تبدیل نشود و وجه بیرونی پیدا نکند وجود یا عدم آن یکسان است و تا از باطن به ظاهر در نیاید، مسئله‌واره نخواهد شد. عقاید ناحق تا در باطن اذهان و قلوب است، مسئله نخواهد شد. وقتی بیان می‌شود به مسئله می‌انجامد.



در گذشته با توجه به تکنولوژی ارتباطی محدود به شعاع و برد صدا و زبان گوشتی و یا محدود به نوشتار و کاغذ و کتاب بود، برای جلوگیری از بروز مسئله، بیان شفاهی ارتداد ممنوع و تولید و نشر و خرید و فروش و نگهداری کتب ضاله حرام شده بود. اکنون با تحول موضوع و تغییر شرایط و اوضاع و احوال و نیز تحول شگرف در تکنولوژی‌های ارتباطی، با راهکار حرمت کتب ضاله نمی‌توان از نشر آن جلوگیری کرد.

از سوی دیگر برخی به رابطه ناگسستنی میان آزادی عقیده و آزادی بیان (در رکن رفتاری و فقهی) اشاره کرده‌اند. آزادی عقیده بدون آزادی بیان (رفتاری متعلق فقه) بی‌معنا خواهد بود (ایازی، ۱۳۷۹: ۱۵۰). این موضوع نیازمند تدبیر بیشتری است و در نوسان بحث ارتداد و مقولات مشابه در سبب اعتقادات یا سبب احکام و رفتارها مؤثر می‌باشد.

نتیجه گیری

منظومه سه‌گانه اسلام و تعاملات شش‌گانه می‌تواند یکی از منظومه‌ها در حوزه اندیشه سیاسی اسلام و معارف اسلامی باشد. این منظومه تنها منظومه ممکن نیست. می‌توان منظومه‌های متعددی را تصور و طراحی کرد. منظومه‌سازی یکی از لوازم مواجهه متفکرانه و نه مقلدانه با اندیشه‌ها و مقوله‌ها و مفاهیم و پرسش‌ها و شبهات و دشواری‌های تمدن غرب است (نک: بیانات رهبر معظم انقلاب: ۱۳۹۱/۸/۲۴)

منظومه‌سازی راهکاری برای پرهیز از ارائه معرفت‌های پاره پاره و طراحی سامانه‌ای که معرفت‌های پاره‌پاره در باب موضوعات تخصصی را در یک کل نظام مند وارد کند و جایگاه هر قطعه از قطعات را مشخص سازد، به‌نحوی که این قطعات در مجموع یک کل را ارائه کنند. ارتباط اجزاء در یک کل منظومه‌ای به‌گونه‌ای است که اجزاء به‌طور منفرد در کنار یکدیگر قرار نگرفته‌اند، بلکه این اجزاء با یکدیگر تعامل و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری دارند. منظومه‌سازی می‌کوشد با ارائه سبدهای خالی و عرضه آن‌ها به صورت نمونه‌های عالی پژوهشگر را در کشف داده‌ها، قالب‌ریزی محتوا و ایجاد ارتباط میان آن داده‌ها یاری دهد. حتی اگر در بررسی اندیشه متفکری یا مفهومی خاص، آن سبب خالی بماند و یا در سبب دیگر لبریز از داده شود، خود این خالی بودن نکته‌ای الهام بخش است.

هنگام تطبیق منظومه سه‌گانه بر مطالعات موردی گوناگون نظیر بحث «آزادی» باید به اصل انعطاف توجه داشت. باید از تنبلی فکری پرهیز کرد و به جای آن خلاقیت و



نوآوری را فعال ساخت. به طور مثال، هنگام تطبیق منظمه به مفهوم آزادی، به اقتضای مبحث آزادی دو مدخل «تولیدکننده آزادی» و «محدودکننده آزادی» در همه تعاملات شش گانه اضافه شد. در مفاهیم دیگر نیز درصدی انعطاف و خلاقیت و نوعی دست کاری در فروع منظمه سه گانه و تعاملات شش گانه ضرورت دارد.



منابع

- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۹)، تفسیر المیزان، قم، دفتر نشر اسلامی.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۶۵)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه.
- برزگر، ابراهیم، (۱۳۸۹)، ساختار فهم اندیشه سیاسی در اسلام، دو فصلنامه دانش سیاسی، شماره ۱۲.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۷۳)، مبانی تصمیم‌گیری سیاسی از دیدگاه امام خمینی(ره)، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی
- برزگر، ابراهیم، (۱۳۸۳)، مسئله فلسطین در اندیشه اسلام معاصر و روش جستاری اسپریگنز، پژوهش حقوق و سیاست، شماره ۱۲.
- برزگر، ابراهیم، (۱۳۸۸)، روانشناسی سیاسی، تهران، سمت.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۲م)، القضايا الكبرى، دمشق، دارالفکر.
- بیانی، شیرین، (۱۳۸۱)، دین و دولت در ایران عهد مغول، تهران، نشر دانشگاهی، جلد دوم.
- جمشیدی، محمدحسین، (۱۳۷۷)، اندیشه سیاسی شهید رابع؛ سیدمحمدباقر صدر، تهران، چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تنسیم؛ تفسیر قرآن کریم، تنظیم علی اسلامی، قم، مرکز نشر اسراء، جلد اول،
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، سخنرانی، همایش سیره شناختی پیامبراعظم(ص)، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، بنیان مرصوص امام خمینی(ره)، قم، نشر اسراء.
- حائری، محی الدین (۱۳۶۳)، مقدمه‌ای بر علوم اسلامی، شیراز، نوید.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۱)، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، نشر هستی نما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۷)، مکتب تفکیک، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۵)، مبانی اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی، تهران، انتشارات بهبهانی.
- خامنه‌ای، سید علی (۱۳۸۷) آزادی در نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
- خراسانی، رضا (۱۳۸۳)، اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام، قم، موسسه بوستان کتاب.



- خمینی، روح‌اله (۱۳۶۲)، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- داعی نژاد، سید محمد علی. (۱۳۸۶). ایمان و آزادی در قرآن، تهران، کانون اندیشه جوان.
- دستغیب، عبدالحسین. (بی تا)، گناهان کبیره، شیراز، کانون تربیت، جلد اول.
- رجایی، فرهنگ. (۱۳۷۳)، معرکه جهان بینی‌ها، تهران، شرکت انتشارات احیاء کتاب.
- رفیع، جلال. (۱۳۹۲). فرهنگ مهاجم، فرهنگ مولد، تهران، مؤسسه اطلاعات.
- رهایبی، سعید (۱۳۸۹) آزادی دینی از منظر حقوق بین الملل، قم، دانشگاه مفید.
- سروش، محمد. (۱۳۸۱)، عقل و ایمان، تهران، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
- سید قطب. (۱۹۹۴)، معالم فی الطریق، قاهره، دار الشروق.
- شبستری، محمد و دیگران. (۱۳۸۲)، گفتگوهای فلسفه فقه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- شریعتمدار، نورالدین. (۱۳۸۰)، کارایی فقه سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۰.
- شریعتی، روح الله. (۱۳۸۲)، اخلاق سیاسی و قواعد فقه سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، سال ششم، شماره ۲۳.
- شریف، میان محمد. (۱۳۶۲)، تاریخ فلسفه در اسلام، نصرالله پورجوادی و همکاران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شومیکر، پاملاجی. (۱۳۸۷)، نظریه‌سازی در علوم اجتماعی، ترجمه محمد عبداللهی، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان.
- صدر، محمدباقر. (۱۳۵۹)، خلافت انسان و گواهی پیامبران، ترجمه جمال موسوی، تهران، روزبه.
- طباطبائی، سیدجوادی. (۱۳۶۷)، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴)، تفسیرالمیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی‌همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدرضا. (۱۳۸۰)، پیوند اخلاق و سیاست در اندیشه غزالی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۰.
- علی بن عبدالکریم، شرف الدین. (۱۹۹۱م)، الزیديه نظريه و تطبيق، بيروت، العصرالحدیث.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران. (۱۳۸۴)، مالک بن‌نبی، در: اندیشه سیاسی در جهان اسلام، جلد ۲، تهران، جهاد دانشگاهی.
- غزالی، محمد. (۱۳۶۱)، نصیحه‌الملوک، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران، شهر بابک.
- فروم، اریک. (۱۳۸۱) گریز از آزادی، ترجمه عزت الله فولادوند، چاپ نهم، تهران، مروارید.
- فیض، علیرضا. (۱۳۸۰)، گفتگو، متین، شماره ۱۰، بهار ۱۳۸۰.
- قادری، حاتم. (۱۳۷۸)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت.
- قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۸۲). آزادی در فقه و حدود آن. قم، بوستان کتاب.
- قرضاوی، یوسف. (۲۰۰۱م)، مدخل لمعرفة الاسلام، قاهره، مکتبه وهبه.



- کریمی، حسین. (۱۳۶۱)، دستاویزهای سیاسی در مسائل اسلامی، تهران، جهاد دانشگاهی دانشگاه صنعتی شریف.
- کلینی، ابی جعفر. (۱۳۶۵)، الاصول من الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کیخا، نجمه. (۱۳۸۶)، مناسبات اخلاق و سیاست در اندیشه اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- گران، مویرا. (۱۳۸۷). مفاهیم کلیدی در سیاست ترجمه امیر عباس لطفی، تهران، مهر وحید گری، جان. (۱۳۸۹). فلسفه سیاسی آیزایابریلین. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- لمبتون، آک.س. (۱۳۷۰)، اندیشه سیاسی دوره اسلامی، ترجمه عبدالرحمن عالم، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی تهران، ش ۲۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸)، احتیاط، اصل روش‌شناسی دین پژوهی، دو فصلنامه پژوهش، شماره اول، بهار.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸)، آزادی معنوی، قم، صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹)، جهاد، قم، صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۷)، علل گرایش به مادی‌گری، قم، صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲)، فلسفه اخلاق، تهران، دفتر انتشارات اسلامی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸)، ده گفتار، قم، صدرا، چاپ پنجم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰)، انسان و سرنوشت، قم، صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲)، انسان و ایمان، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۹ ق)، مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، انتشارات حکمت.
- مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۹۰) نقطه‌های آغاز در اخلاق عملی، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۵)، مبانی کلامی فقه سیاسی در اسلام، آینه معرفت، شماره ۷.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۱) آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، قم، بوستان قم.
- میرتاج‌الدینی، محمدرضا (۱۳۷۴)، اخلاق کارگزاران حکومت از دیدگاه اسلام، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ناس، جان بی (۱۳۸۲)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی‌اصغر حکمت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- نجاتی، محمدعثمان (۱۳۷۷)، قرآن و روانشناسی، ترجمه عباس عرب، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ چهارم.
- نجفی، موسی (۱۳۷۵)، ضرورت اخلاق الهی در تحدید قدرت سیاسی؛ اندیشه سیاسی نراقی: در تأملات سیاسی در تاریخ تفکر اسلامی، جلد ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نراقی، احمد (۱۳۸۰)، معراج السعاده، تهران، انتشارات پیام آزادی، چاپ پنجم.
- نهج البلاغه (۱۳۸۲) ترجمه دشتی، قم، موسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
- نهج البلاغه (۱۳۸۲)، ترجمه محمد دشتی، قم، موسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.



Westen, Peter. (1985) The concept of Equal Opportunity”

Gomberg, Paul. (2007) How to make opportunity Equal : Race and Contributive & Juslic , Oxford, UK, Blackwell Publishing.

Kekes, John. (1997) against Liberalism , London , Cornell University Press.

