

# The Outcome of Qur'anic Theological Foundations in 'Establishing Human Rights within the Circle of Divine Rights,' and the Primacy of Religious Social and Political Duties over Human Freedom Rights

(Received: 2024-01-21 Acceptance: 2024-07-29)

Mohammad Abedi<sup>1</sup>

## Abstract

The relationship between divine rights and human freedom in the Qur'an raises several questions, including: Is the right to freedom superior to divine rights and commandments in social and political life? Or do divine rights and commandments take precedence over human freedom in social and political life, and is human freedom established within the framework of divine rights? In the latter case, which Qur'anic theological principles justify this precedence? Against a hypothesis that, based on principles such as the centrality of natural human rights, anthropocentrism, and epistemic relativism in religious knowledge, supports the priority of human freedom, the research hypothesis emphasizes that divine rights, based on theological principles, take precedence over human freedom. Moreover, God's social and political duties also take precedence over human freedom, and freedom is shaped within their framework.

**Keywords:** The Foundational Nature of Rights, Divine rights, Social and political duty, The Right to freedom.

مطالعات قرآنی و فقهی  
مجله علمی و پژوهشی

دوره سوم

شماره اول

پیاپی: ۵

بهار و تابستان

۱۴۰۳

۱۱۶

1. Faculty member, Institute of Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran. Abedi.mehr@yahoo.com



## برآیند مبانی خداشناختی قرآنی در «تأسیس حق بشر در دایره حقوق الهی»، و تقدم تکالیف اجتماعی سیاسی دین بر حق آزادی بشر

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۸)

محمد عابدی<sup>۱</sup>

### چکیده:

توجه به نسبت حقوق الهی با حق آزادی انسان در قرآن، پرسش‌هایی در پی دارد، از جمله: آیا حق آزادی بر حقوق الهی و احکام خداوند در حیات اجتماعی سیاسی مقدم است؛ یا حقوق و احکام الهی در حیات اجتماعی و سیاسی، بر حق آزادی بشر تقدم دارد و حق بشر در مدار حقوق الهی تأسیس می‌شود؟ در صورت اخیر کدام مبانی خداشناختی قرآنی چنین تقدمی را توجیه می‌کنند؟ در برابر فرضیه‌ای که طبق مبناهایی (محوریت حقوق طبیعی انسان؛ انسان‌مداری، نسبی‌گرایی معرفت‌دینی و...) به تقدم حق آزادی بشر معتقد است، فرضیه تحقیق تاکید دارد که حق الهی بر اساس مبناهای خداشناختی برحق آزادی بشر مقدم است و تکالیف اجتماعی سیاسی خداوند نیز بر آزادی بشر سبقت دارد و آزادی بر مدار آنها شکل می‌گیرد. تحقیق با هدف پاسخ به تعارض‌نمایی حقوق خداوند و حق آزادی بشر، گروهی از مبناها همچون «حق خالقیت، حق مالکیت، حق ربوبیت، حق ولایت و حق حکومت» را می‌پذیرد دستاوردش این است که حق آزادی در دایره حقوق الهی تأسیس می‌شود؛ نه این که حقوق پیشینی باشد و در دایره حقوق الهی محدود گردد و این نتایج دست‌آمد که لازمه پذیرش حقوق الهی، محدودسازی اختیار تکوینی انسان است و به انسان در محدوده تحقق عبودیت، آزادی داده می‌شود و این مقدار از آزادی حق او برای تحقق بندگی اجتماعی، سیاسی است ولی آزادی مطلق با عبودیت تعارض دارد. انسان مالک آزادی نیست؛ تأمین حق آزادی با رعایت حقوق الهی و انجام



تکالیف ممکن است؛ و آزادی در حیات اجتماعی و سیاسی، حقی اعطایی و امانتی الهی است. تحقیق که معارف متن قرآن کریم را جهت وصول به پاسخ پرسش مذکور تبیین می کند، به روش تفسیری سامان می باید و از حیث مراجعه به نظریات مختلف توصیفی و تحلیلی است

**کلیدواژه ها:** تاسیسی بودن حقوق؛ حقوق الهی؛ تکلیف اجتماعی، سیاسی؛ حق آزادی؛

**مقدمه:**

بر اساس آیات قرآن کریم، انسان به تکالیف اجتماعی و سیاسی متعددی، مکلف شده است. تعاون بر خیر؛ پرهیز از همکاری در گناه، وفای به عهد و پیمانها؛ و صدها عنوان اجتماعی و سیاسی دیگر بخشی از این تکالیف و دستورهای خداوند به بشر هستند. خداوند مردم را به اموری چون رعایت عدالت مکلف (نحل، ۹۰؛ مائده، ۸. نساء، ۱۳۵. ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴؛ ج ۳، ص ۴۳۱، عمید زنجانی، ۱۳۸۴؛ ج ۲، ص ۱۳۱) و به قیام به عدالت امر می کند (حدید، ۲۵). تکلیف به جنگ و قتال (محمد، ۲۰ و ۲۱ احزاب، ۱۵. ر.ک: توبه، ۸۵.۸۱). رعایت پیمان با مشرکان وفادار (توبه، ۴؛ مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۹۱)؛ جنگ با ائمه کفر در صورت شکستن پیمان (توبه، ۱۲)؛ تهدید نظامی در صورت نپذیرفتن دین حق (نمل، ۳۷ و ۳۰.۳۱. ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴؛ ج ۱۵، ص ۴۶۳)؛ تکلیف جهاد مالی و جانی (توبه، ۱۲) ... نمونه هایی از تکالیفی اند که خداوند در عرصه حیات سیاسی از بشر مطالبه می کند. در قرآن به طور خاص با تکلیف های الهی متعددی به پیامبران نیز مواجه می شویم، مانند تکلیف حضرت موسی علیه السلام در رهانیدن مردم از شرّ فرعون (طه، ۴۲.۴۷. ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴؛ ج ۱۳، ص ۲۰۸؛ شعراء، ۲۲.۱۰؛ طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۷، ص ۲۵۸) و چگونگی انجام آن (دخان ۱۸. ۳۱). یا تکلیف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به تشکیل حکومت که پدیده ای کاملاً اجتماعی و سیاسی است: «إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا» (نساء، ۱۰۵)؛ «خداوند به حکومت و حاکم بودن پیامبر امر فرمود و نیز محور آن را وحی قرار داد ... مفاد بسیاری از آیات الهی، لزوم تشکیل حکومت در زمان پیامبران و اداره جامعه دینی بر محور وحی است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۱؛ ص ۱۶۴). این رویکرد قرآنی در حالی است که در فلسفه سیاسی گروهی بر اصالت آزادی بشر تاکید دارند که بر مبنای آن، حق



دوره سوم  
شماره اول  
پیاپی: ۵  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

آزادی بشر منافی تکلیف مندی اجتماعی و سیاسی وی در برابر الزامات الهی به نظر می رسد، لذا چالش حضور تکلیف های الهی در عرصه حیات اجتماعی و سیاسی از یک سو و وجود حق آزادی بشر در جانب دیگر، این مسئله را پیش آورده و پاسخ به آن را ضروری ساخته است که حق قانون گذاری خداوند در حیات اجتماعی و سیاسی که بر اساس آن تکالیف و وظایف سیاسی اجتماعی تشریح می شود، چه نسبتی با «حق آزادی بشر» دارد؟ و پرسش هایی از این دست مجال بروز یافته است:

۱. آیا حق آزادی بشر، بر حقوقی الهی که بر اساس آن تکالیفی برای بشر تشریح می کند، مقدم است و تکالیف و اوامر الهی در دایره حق آزادی بشر می تواند موجه و قابل پذیرش باشد؟ ۲. آیا حقوق الهی که بر پایه آن خداوند قوانین را ایجاد می کند، بر حقوق بشر مقدم اند و حق آزادی انسان، متاخر از حق قانون گذاری و ایجاد الزام توسط خداوند است؟ و به همین جهت خداوند حق دارد آزادی بشر را محدود نماید؟ ۳. آیا بر مبنای پذیرش حقوق الهی، می تواند گفت «حق آزادی بشر در مدار حق الهی» تاسیس می شود و حق آزادی بشر، حقی پسینی است؟

بررسی و پاسخ به این دست مسائل نیازمند آگاهی از آن دسته مبانی قرآنی است که نگرش قرآن به انسان و حق آزادی او؛ خدای خالق و مالک ورب و ولی؛ و همین طور حقوق ناشی از این صفات؛ و در نهایت کشف تناسب دو دسته از حقوق الهی و انسانی است. بررسی قرآن محور این موضوع از این منظر اهمیت دارد که قرآن کریم متن وحیانی و منبع آموزه ها و مدعیات دینی است و کشف نظر آن نیز با روش تفسیری مقدور می باشد، از این روی روش تفسیری در مورد تبیین و تفسیر آیات در این مقاله مورد عنایت است.

درباره موضوع این پژوهش پیشینه جدی تاکنون گزارش نشده است؛ هرچند می توان از برخی کتب و مقالات همچون کتاب «آزادی سیاسی در قرآن کریم» اثر سید کاظم سید باقری نام برد، ولی نویسنده اساساً درباره مسئله این پژوهش ورود نداشته است. در مقاله «بررسی مقایسه ای نسل اول حقوق بشر جامعه مدنی غرب با مبانی اسلامی» است (عباس مقتدایی؛ جامعه شناسی کاربردی؛ دوره ۲۲، شماره ۳ - شماره پیاپی ۳؛ آذر ۱۳۹۰؛ صفحه ۱۱۵-۱۳۴) سه نسل تقسیم بندی حقوق بشر معرفی شده است: نسل اول که ریشه و مبانی آن مقوله آزادی است؛ نسل دوم که با مفهوم برابری همراهِ است؛ نسل سوم که ریشه و اساس آن بر مقوله برادری مبتنی، و بر مقایسه اومانستی استوار است و



با رویکرد و نگرش اسلامی کمتر سازگاری دارد. این مقاله مواد یک تا ۱۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر را از منظر برخی آیات نقد کند و نشان دهد محورهای نسل اولی حقوق بشر در مواد ابتدایی تا میانه اعلامیه جهانی حقوق بشر در برخی موارد به جهت رویکرد اومانیستی با قرآن ناسازگار است. موضوع پژوهش حاضر نسبت به این تحقیق خاص تر و از منظر توجه بنیادین به آن قابل توجه است. در مقاله ای (محمد بهرامی؛ قرآن و حقوق انسان؛ پژوهش های قرآنی؛ دوره ۴، ۱۵-۱۶ - شماره پیاپی ۱۵؛ بهمن ۱۳۷۷؛ صفحه ۲۲۶-۲۵۳) دو دیدگاه درباره هدف حقوق (۱. تأمین حقوق فردی افراد یعنی اصطلاح مکتب اصالت فرد؛ ۲. تأمین حقوق اجتماع و مکتب اصالت اجتماع) و پیش فرض اصالت فرد (حقوق فطری و عدالت معاوضی) و اصالت اجتماع (انکار حقوق فطری و پذیرش عدالت توزیعی و رد عدالت معاوضی) معرفی می شود و اینکه در نگاه قرآن هدف حقوق تلفیقی از دو مکتب اصالت فرد و اجتماع است؛ پیش فرض های این نگره آن است که در نگاه وحی شخصیت انسان و جامعه و جسم و روحش موضوعیت دارد و در آیات حقوق طبیعی به روح انسانی نیز تعلق دارد. مبنای دیگر عدالت (نه معاوضی صرف و نه توزیعی صرف) و مبانی سوم «مصلح» فردی، دولتی و حکومتی است. این مقاله به محل بحث ما توجه ندارد. در تحقیقی دیگر (سید ابراهیم سجادی، قرآن و آزادی سیاسی؛ منبع: پژوهشهای قرآنی ۱۳۸۲ شماره ۳۵ و ۳۶ ویژه نامه قرآن و حقوق) میان خودسازی و رهایی از اسارت هواها و شهوات، ارتباط در نظر گرفته شده و به بندگی خداوند نقشی اساسی در تحقق آزادی اجتماعی فرد در حیات اجتماعی اش داده شده و تفاوت اندیشه غربی و اسلامی در زمینه محدودیت افکنی های مشروع تبیین، و ادعا شده است قرآن بی طرفی حاکمیت را در رابطه با دین نمی پذیرد. این مقاله به موضوعی غیر از موضوع تحقیق حاضر تمرکز دارد. در مقاله ای (سید صدق حقیقت و دیگران؛ مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب قیسات س ۱۳۷۶، ش ۵ و ۶) اصول و مبانی نظری حقوق بشر از دیدگاه اسلام معرفی و موقعیت انسان غربی در دوره جدید نقد شده است. تحقیق به دو خاستگاه غربی برای حق یعنی قراردادگرایی؛ عینی گرایی (خاستگاه حق، طبیعت و حیثیت ذاتی انسان است که در قالب نظریه حقوق طبیعی از آن یاد شده است) اشاره دارد و تاکید می کند خاستگاه حق در اسلام استعدادهای فطری خدادای است، ولی طبیعت انسان صرف نظر از اتصال با خدا و هدفداری آن موجد حقی نیست و حقوق طبیعی در قرائت دوران نو

توجیه پذیر نیست، اما حقوق طبیعی یا فطری براساس نگاه الهی، به آنچه خداوند اراده فرمود، مقید است. مقاله مذکور تا اینجا که حقوق بشر را (نه به طور خاص حق آزادی سیاسی) را مقید به حق اراده الهی می داند با تحقیق پیش روی موافقت دارد؛ اما تحقیق پیش اولا از نظر مبانی بر یک دسته از مبانی خداشناختی تمرکز دارد؛ ثانیاً به تاسیسی بودن حق آزادی بشر بر مبانی مجموعه حقوق الهی از منظر خداشناختی توجه نموده است و ثالثاً بحث آن کاملاً قرآن بنیاد است.

## الف. مبانی تقدم حق آزادی بر تکالیف اجتماعی. سیاسی خداوند و نقدی بر آنها:

در پاسخ به نسبت حق آزادی و تکالیف اجتماعی. سیاسی الهی، گروهی به تقدم حق آزادی بر تکالیف سیاسی خداوند معتقد شده اند. این اندیشه مبتنی بر برخی مبانی، اصول و لوازم جدانگاری دین و دنیا (ر.ک: میرچا الیاه، ۱۳۷۴، واژه سکولاریسم) است که بر اساس آن دین در عملکرد نظام اجتماعی به حاشیه رانده می شود و کارکردهای اساسی در عملکرد جامعه، عقلانی شده (میرچا الیاده، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹) و دین از ساحت اجتماعی تهی و به امری شخصی، خصوصی و ایمان فردی (آلن بیرو، ۱۳۷۰، ص ۳۳۴) تبدیل و حکومت دینی به کنار نهاده (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۹) و تکلیف مندی سیاسی و اجتماعی الهی شهروندان نفی و بر تقدم آزادی آنان تاکید می شود. از مهم ترین این مبانی می توان به موارد زیر اشاره کرد:

### ۱. محوریت حقوق طبیعی انسان:

حقوق طبیعی (درباره قرائت های گوناگون از حقوق طبیعی ر.ک: قربان نیا، ۱۳۸۳، ش ۱)، قواعد همیشگی است که از اراده حکومت ها برتر و غایت مطلوب بشر و مقتضای طبیعت و فطرت بشری دانسته شده، که عقل هر کس بی واسطه بر آن حکم می کند؛ و گفته شده قانون گذاران باید در قانون گذاری از آنها الهام بگیرند و به صورت قواعد موضوعه درآورند (ر.ک: شایگان، ۱۳۷۵، ص ۲۱ و ۲۲؛ جعفری لنگرودی، بی تا: ص ۸؛ کاتوزیان، ۱۳۷۹؛ ص ۳۸-۴۰) و در مقابلش حقوق موضوعه یا حقوق وضعی (قواعد و مقرراتی که در برهه ای از زمان بر جامعه ای حکومت می کند. و به دلیل تضمین آن از طرف سازمان های اجتماعی، قدرت اجرایی پیدا کرده است) قرار می گیرد. آزادی از جمله این حقوق است. جان لاک بر این باور است که «آزادی طبیعی بشر عبارت از این است که [انسان] از هرگونه



قدرت مافوق زمینی رها باشد و تابع اراده یا اقتدار قانونی بشر دیگری نباشد، بلکه فقط از قانون طبیعت پیروی کند» (جونز، ۱۳۵۸، ج ۲، ص ۸۰).

گروهی با مبنای مذکور به تقدم حقوق طبیعی فردی و اجتماعی انسان مانند حق حیات، حق آزادی و... (ر.ک: طباطبایی مومنی، ۱۳۷۵ ص ۱۸۹؛ مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۴۱) معتقدند. در نظام بین الملل حقوق بشر نیز حقوق و آزادیهای انسانها در وضعیت عادی محدود است و اعمالش متوقف بر شرایطی است. ر.ک: قربان نیا ۱۳۸۶، ش ۱۰)، حتی نسبت به حقوق الهی مانند حق خلقت، ربوبیت، ولایت و حاکمیت، به تقدم حقوق طبیعی انسان معتقدند و طبق آن مشروعیت حکومت را فقط مردمی می دانند؛ اینکه حکومت حق مردم است و خداوند یا پیامبرانش حقی در آن ندارند تا بخواهند تکلیفی ایجاد و آزادی اجتماعی و سیاسی شهروندان را محدود سازند و تنها چیزی که می تواند قدرت مشروع و حکومت حقی را تشکیل دهد، قراردادهایی است که به رضایت طرفین بسته است (روسو، ۱۳۶۸؛ ص ۴۱). و حق حکومت در همه حال از آن مردم است. حکومت بندگان، حکومتی است در خور بندگان نه خدایان که با آرای آدمیان بر می نشیند و با آرای آنان برمی افتد (سروش، ۱۳۷۳؛ ص ۱۲. ر.ک: بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۳ و ۴۴) به باور آنان انسان حق دارد بنده باشد؛ نه آن که مکلف است بندگی کند...؛ حقی که بر اساس آن آزاد است که بندگی خدا را بپذیرد یا رد کند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱ ص ۵۸).

چنین دیدگاهی؛ در تعارض با لوازم انسانی است که قرآن معرفی می کند، این که انسان موجودی دوساحتی (مادی و روحی) است و نیز نگاه مذکور «حقوق الهی» ناشی از خالقیت، مالکیت، ربوبیت و ولایت را نادیده می گیرد که طبق آن انسان در برابر خدای خالق مالک، حاکم (یوسف، ۴۰) مکلف است؛ نه دارای حق (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲). از نظر فلسفه اجتماعی اسلامی نیز تنها اعتقاد به خدا، حاکم را در مقابل اجتماع مسئول می سازد و افراد را ذی حق معرفی می کند و استیفای حقوق را تکلیف لازم شرعی می شمارد. همان گونه که امیر مومنان در مورد حقوق متقابل مردم و حاکم به جعل الهی توجه می دهد:

«أما بعد، فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقاً بولاية امركم، ولكم عليّ من الحقّ مثل الذي لي عليكم... لا يجري لاحد الآجری عليه، ولا يجري عليه الآجری له» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).

## ۲. انسان مداری:

نگره انسان مداری انسان را مدار همه اشیا و میزان ارزشها و ملاکات خیر و شر

و تکالیف می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۵) و انسان مسائل حیات سیاسی را با عقل و علم بدون لحاظ دین حل می‌کند (همان، ص ۵۲) و حکومت عرفی می‌شود و مشروعیتش از حاکمان یا مردم است (نوروزی، ۱۳۸۹، ص ۴۵). همچنین «اومانیسیم» اهمیت ویژه برای آزادی و اختیار انسان قائل است. به اعتقاد ژان پل سارتر اگر انسان را مخلوق خدا بدانیم آزادی او را از بین برده ایم، چون بشر باید آن گونه باشد که در ذهن خالق تصور شده و بر اساس آن آفریده شده است، لذا انسان آزاد و صاحب اراده و اختیار نخواهد بود. (ژان پل سارتر، ۱۳۸۰، ص ۲۶) به اعتقاد وی هر انسانی ماهیت خود را می‌سازد. بشر ابتدا به وجود می‌آید، متوجه وجود خود می‌شود، در جهان سر برمی‌کشد و سپس خود را می‌شناساند؛ یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد (همان، ص ۲۷ و ۲۸) وی می‌گوید: بشر نخست هیچ نیست، سپس چیزی می‌شود، یعنی چنین و چنان می‌گردد و چنان می‌شود که خویشتن را آن چنان می‌سازد. بدین گونه طبیعت بشری (طبیعت کلی بشر) وجود ندارد، زیرا واجب الوجودی نیست تا آن را در ذهن خود پیرورد... بشر نه فقط آن مفهومی است که در ذهن دارد، بلکه همان است که از خود می‌خواهد، آن مفهومی است که پس از ظهور در عالم وجود، از خویشتن عرضه می‌دارد. (همان، ص ۲۸ و ۲۹) بر این اساس بشر اصولاً و امدار کسی و چیزی جز خود نیست و حق کسی بر عهده اش سنگینی و او را محدود به رعایت حقوقی نمی‌کند و از این منظر آزادی مطلق دارد. وی نبوت را نیز انکار می‌کند (همان، ص ۳۵) و با این تبیین از فلسفه خود، انسان را آزاد مطلق می‌داند که اعتقاد به هر تکلیفی که او را به انجام کاری ملزم نماید، با آزادی او تعارض دارد و آزادی و کرامتش را پایمال می‌سازد. برخی هم معتقدند خلافت و حکومت از دیدگاه امام حسین و اسلام نه از آن یزید و خلفا و نه از آن خودشان و نه از آن خدا؛ بلکه از آن امت و به انتخاب خودشان است (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۴۴). این مبنا که به تقدم حق آزادی بر تکالیف سیاسی می‌انجامد، معارض با مبانی حقوق الهی در قرآن مانند حق خدای عالم، غنی، مالک (آل عمران، ۱۸۹) و خالق و حاکم (یوسف، ۴۰، ر.ک: قدردان قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۳. جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۸) می‌باشد.

### ۳. نسبی‌گرایی معرفت دینی:

نتیجه اصالت بخشی به شناخت تجربی در اندیشه سیاسی غرب، تشکیک در معرفت دینی و برخورد نسبی‌گرایانه با قوانین، حقوق و تکالیف دینی و اخلاقی و اجتماعی شد (واعظی، ۱۳۷۷ دین و جامعه مدنی، ص ۲۲۲). طبق این مبنا





حقایق پراکنده است و هر گروهی به بخشی از آن دسترسی دارد، لذا هیچ معرفت دینی مطلق نیست. نتیجه این نگاه، تکثرگرایی و فردی شدن مذهب و در نهایت «آزادی بشر» (همان، ص ۲۲۳) از قید قوانین الهی شد (نوروزی، ۱۳۸۹، ص ۵۸). و پذیرش اکثریت، ملاک قانونی بودن گردید و به مذهب اجازه دخالت در عرصه اجتماعی و سیاسی و تعیین حقوق و تکالیف بر اساس آن داده نشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۸). این در حالی است که ربوبیت تشریحی خداوند اقتضا می‌کند امکان هدایت بشر به سعادت و هدف خلقت فراهم آید و این با نسبی بودن معرفت و پناه بردن به اموری چون اکثریت برای معیار و ملاک وضع قانون و حق و تکلیف ناسازگار است و بر همین اساس آزادی بشر در چارچوب هدف خلقت و قوانین و تکالیف ناظر به تامین این هدف است و تعاملات و مسائل اجتماعی و سیاسی بشر نیز در این چارچوب قابل حل است (نوروزی، ۱۳۸۹، ص ۴۹ و ۴۷). نتیجه این‌که با توجه به مبانی قرآنی نمی‌توان نظریات منجر به تقدم آزادی بر تکالیف الهی در حوزه سیاست را پذیرفت.

## ب. مبانی خداشناختی حقوق الهی نسبت به حیات اجتماعی. سیاسی

### انسان:

با مقدمه فوق به شرح مبانی قرآنی می‌پردازیم که برونداد آنها نظریه «تقدم حق الهی بر حق آزادی» و «معنا شدن آزادی در چارچوب حق الهی» است. برای تبیین حقوق الهی می‌توان از مبانی انسان شناختی، معرفت شناختی و جامعه شناختی و خداشناختی بهره برد، با این حال نزدیک‌ترین مبانی برای تامین این هدف مبانی خداشناختی هستند. مهم‌ترین این مبانی عبارتند از:

### ۱. حق خالقیت:

طبق آیات متعدد خدا یگانه خالق همه موجودات است (صافات، ۹۶. ر.ک: انفال، ۱۷؛ انعام، ۱۰۱ و ۱۰۲، فرقان، ۲؛ مومنون، ۱۴) کسی که خدا را خالق خود و جهان نداند، هویت خود و جامعه را منقطع از او می‌انگارد و نظام حقوق و تکالیفش را بر مبنای انسان محوری می‌گذارد، اما با مبنای خالقیت، لازم است انسان در طراحی نظام حیات اجتماعی و سیاسی به لوازم «رابطه خالق و مخلوقی» پایبند باشد؛ این‌که خداوند در مورد مخلوقاتش حق تکلیف کردن دارد (جوادی، ۱۳۸۴، ص ۸۵) لذا در آیاتی قبل یا بعد از تصریح به رابطه خالق و مخلوقی، مجموعه‌ای از تکالیف مطرح می‌شود، مانند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، ۵۶. ر.ک: انفال، ۱۷؛ انعام، ۱۰۱ و ۱۰۲، فرقان، ۲؛ مومن

ون، ۱۴). در آیتانی از سوره نحل به خالقیت به عنوان یکی از صفات لازم برای اطاعت و عبودیت چنین توجه داده می‌شود:

﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ... وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾؛ (نحل، ۲۰-۱۷. ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۹۱) «آیا کسی که می‌آفریند همچون کسی است که نمی‌آفریند؟ آیا متذکر نمی‌شوید!...! معبودهایی را که غیر از خدا می‌خوانند چیزی را خلق نمی‌کنند بلکه خودشان هم مخلوقند».

### ۲. حق مالکیت:

قرآن مالکیت موجودات را فقط متعلق به خدا می‌داند (فاطر، ۱۳؛ حشر، ۲۳؛ مائده، ۱۲۰؛ یونس، ۳۱) او «مالک» و «مَلِكٌ» (ملک، ۱) است و هر گونه مُلْك و نفوذی تحت سلطه خداست (آل عمران، ۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۱۹).

﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شَرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾ (سبا، ۲۲).

هر کسی صاحب اختیار مملوک خود است و می‌تواند آنها را در صورت تخلف از تکالیف و اوامر و نواهی مجازات کند. خدای مالک نیز حق مالکیت و تصرف تشریعی مالکانه نسبت به بشردارد و انسان در برابر خدای مالک (یوسف، ۴۰). مکلف است؛ نه ذی حق، لذا برخوردار از حق اعمال ولایت بر بشر است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۲). مالکیت در بسیاری از آیات (ملک، ۱؛ نور، ۴۲؛ تغابن، ۱؛ هود، ۱۲۳. به‌گونه مطلق در مورد خداوند استفاده شده است (ر.ک: جوادی، ۱۳۹۱، ص ۵۳۹). لذا تمام قلمروهای اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و... را می‌گیرد، و بشر بی‌اذن او نمی‌تواند سرنوشت سیاسی خود یا دیگران را رقم بزند؛ زیرا هر تصرفی دلیل می‌خواهد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰) و چون هر حکومتی بر اعمال انسان‌ها (دست‌کم در نوع اجتماعی آن و در تنظیم روابط اجتماعی انسان‌ها) تصرف دارد، باید برای تأمین غرض شریعت و اخذ اذن پروردگار مالک به شکلی ضروری با دین هماهنگ باشد (همان، ص ۱۴۲-۱۴۳). قرآن حق ارایه تکالیف و حقوق را به خدا می‌دهد و بر اطاعت مطلق از او، رسولانش و اولی الامر در همه حوزه‌های تکالیف اجتماعی مخصوصاً سیاسی چون جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، بیعت با پیامبر، پذیرش جانشین رسول و... تأکید می‌ورزد (نساء، ۵۹، آل عمران، ۳۱ و ۳۲ و ۱۳۲).

### ۳. حق ربوبیت:

رب مالکی است که امر مملوکش را تدبیر می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۳).



ملک حقیقی جدای از تدبیر فرض ندارد. (همان، ص ۳۴) و به گونه مطلق فقط برای خدا به کار می رود (آل عمران، ۸۰. ر.ک: راغب، ۱۳۹۲، ص ۳۳۷). ربوبیت مملوک تا سرحد کمال (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴) و در همه ابعاد تکوین و تشریح (همان، ج ۱، ص ۴۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸؛ ج ۱، ص ۱۱۹) جاری است. فقط خدا می تواند مستقلاً در شئون مربوط تصرف کند و مالک این شان باشد و بی اجازه تصرف کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، مکرر، ص ۲۱ و ۲۲). ربوبیت تشریحی (قانون گذاری، امر و نهی و واجب الطاعة بودن) (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، مکرر، ص ۶۰) و تدبیر نظام فردی و اجتماعی باید به دست کسی باشد که ربوبیت تکوینی کلّی و جزئی از آن اوست (اعراف، ۵۴. ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۳۰-۲۳۴). شرک ربوبی نیز به تکوینی (یونس، ۳۱) و تشریحی تقسیم می شود. بسیاری از فراعنه می گفتند تأمین سعادت مردم منوط به اطاعت از قوانین ماست. (غافر، ۲۹) مسیحیان نیز (آل عمران، ۶۴. توبه، ۳۱) به حلال و حرام خود ساخته و احکام خلاف علمایشان ملتزم می شدند و تحت ربوبیت آنها درمی آمدند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸؛ ج ۱، ص ۱۲۴). قرآن حتی مسلمانان را اگر از کفار و منافقان اطاعت کنند، مشرک می داند (انعام، ۱۲۱). اگر می شد پذیرفت که خلقت امری دفعی است، بشر در تنظیم و تعیین نظامات و حقوق و تکالیف اجتماعی و سیاسی اش مستقل و آزاد می شد:

«آن که... ربوبیت انحصاری خدا را قبول ندارد، خود را واضع حقوق و تکالیف می داند (جاثیه، ۲۳) و این همان فکر اومانستی است؛ غافل از این که همیشه تمایلات انسان با مصالح او هماهنگ نیست (بقره، ۲۱۶)» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۸۶ و ۸۷).

ربوبیت تشریحی، خدا را مدار تنظیم نظام حقوق و تکالیف می سازد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۵۴-۵۷؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۳۴؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵-۱۵۶) و فقط کسی حق قانونگذاری دارد که علاوه بر خلقت انسان و جهان، رابطه متقابل انسان و جهان را تنظیم کرده است و او، جز خدا نیست و انسان و جهان، در مقام تکوین و در هستی خود، نسبت به خداوند عبودیت دارند و همین، دلیل آن است که انسان، در تشریح نیز باید فقط عبد خداوند باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۵۵). و اثبات این حق ملازم تثبیت «تکلیف پذیرش ربوبیت» و لوازم آن است، و مردم تنها باید به تکالیف سیاسی خداوند ملزم شوند (ر.ک: بقره و ۱۴۷؛ آل عمران ۴۱ و ۴۳؛ ۱۳۱؛ مائده ۲۸ و ۶۷ و ۹۱ و...). همچنین با توحید در ربوبیت (یونس، ۵۹)، بشر در



تشریح هر نوع تکلیف سیاسی، محتاج اذن رب العالمین است (نساء، ۶۴.ر.ک: رعد، ۳۸؛ غافر، ۷۸.ر.ک: بقره، ۲۴۹، حج، ۳۹) و خداوند در امور اجتماعی سیاسی به پیامبران (نور، ۶۲، توبه، ۳، ۴۳-۴۴ و ۸۶، احزاب، ۴۴-۴۷، مائده، ۱۵-۱۶.ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۶۶) و اشخاصی خاص اذن می‌دهد (بقره، ۲۱۳) و جایی هم که به مردم سپرده شود تنها در سایه این اشخاص معنا می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷؛ ج ۱، ص ۲۱۷).

«طبق آیه ۵۶ نساء اولی الامر دوازده امام معصوم اند که اطاعت آنان واجب است؛ البته اطاعت رسول و اولی الامر شامل اطاعت کسانی هم می‌شود که از سوی آنان نصب عام یا خاص می‌شوند، از این رو ولایت تشریحی ولی فقیه هم براساس نصب عام (... و انهم حجتی علیکم و انا حجة الله....) معنا می‌یابد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳؛ ص ۶۵)

#### ۴. حق ولایت و حکومت:

از مصادیق واژه ولایت، ولایت به معنای تدبیر امور غیر و قیام برای کفایت حیات و معاش اوست (مصطفوی، ۱۳۷۵، ج ۱۳، ص ۲۰۴-۲۰۷). ولایت (انواع ولایت. ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۵۳ به بعد؛ ج ۴، ص ۲۷۱-۲۷۳؛ جوادی، ۱۳۸۲، ص ۹۲؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۷۰) مترتب بر ربوبیت (جوادی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۱؛ ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸؛ ص ۱۲۲) است. براساس توحید افعالی، هیچ موجودی توان سرپرست شیئی یا شخصی را ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶؛ ص ۴۲۹) خداوند با ولایت، شایستگی و حق اداره جهان هستی را دارد و ربوبیت خود را جاری می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶-۱۳۹۰؛ ج ۱۷، ص ۱۴۱). آیه «اللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ» (بقره، ۲۵۷) با اطلاق خود ناظر به هر دو ولایت تکوینی و تشریحی است. ولایت تشریحی با هدایت انسان ها در قالب وضع تکالیف و.... معنا می‌یابد: «اِنَّ وَّلِیَّیَّ اللّٰهُ الَّذِیْ نَزَلَ الْكِتٰبَ وَ هُوَ یَتَوَلٰی الصّٰلِحِیْنَ» (اعراف، ۱۹۶) خداوند کتب مقدس را برای ابلاغ محتوای مطالبات تشریحی اش (اعراف، ۱۹۷) و انبیاء و ائمه را از حیث مجری برای اعمال ولایت تشریحی بر انسان ها نصب کرد و این جعل، بخشی از اعمال ولایت الهی است و امکان اعمال ولایت بر مردم، بدون آن، وجود ندارد، همان گونه که بدون جعل ولایت برای جانشین های انبیاء، امکان تداوم اعمال ولایت خدا منتفی است، (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷) برای همین هنگام معرفی ولی از سه مورد (خدا، رسول، اولی الامر) یاد می‌شود. ولایت گاهی به صورت نبوت (ر.ک: قصص، ۷؛ انعام، ۱۲۴؛ شعرا، ۲۱؛ مریم، ۳) و زمانی



به صورت امامت (ر.ک: بقره، ۱۲۴؛ قصص، ۵؛ سجده، ۲۴؛ انبیاء، ۷۳) تجلی می‌کند (جوادی، ۱۳۸۶، ص ۲۲۳ و ۲۶۸؛ همو، ص ۱۸۵). آیه «اولوا الامر» از ولایت تشریحی سخن می‌گوید. (نساء، ۵۹) «چون ولی (فرد دارای لیاقت نبوت و رسالت) ولایت را اعمال می‌نماید و تأمین امور امت اسلامی را بر عهده دارد، «ولی امر مسلمانان» نامیده می‌شود». (جوادی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۵) ولایت تشریحی و اجرایی؛ ولایتی اعتباری برای اجرای تکالیف و احکام در حیطه قانون گذاری خداوند است. جعل ولایت تکوینی برای معصوم (به افاضه اشراقی و جعل وجود خاص) و تشریحی برای معصوم (به جعل اعتباری بالاصالة) و برای غیر معصوم (جعل اعتباری بالتبع) ممکن است (همان، ص ۴۲۸). خداوند «اعمال و اجرایی» ولایت تشریحی را به منصوبانی اختصاص می‌دهد که شایستگی داشتن و اعمال آن را دارند. (جوادی آملی، ۱۳۶۹؛ ص ۱۵۹) به خلاف «محوریت حقوق طبیعی» در حقوق الهی ناشی از ولایت، انسان در مقابل خدا مکلف است؛ نه صاحب حق و تنها خداوند حق ولایت دارد (جوادی آملی؛ ۱۳۷۵؛ ص ۱۱۰) و هر جا ولایت به طور مشروع به غیر خدا نسبت داده شود، منظور ولایت ماذون، غیر استقلالی و تبعی است. اعطای اذن به گروه خاصی (منصوبان) اختصاص دارد و تمام ولایت های دیگر ناحق و... نامشروع و غصب (به دلیل فقدان اذن تشریحی) است (جوادی آملی؛ ۱۳۸۶-۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۶۶۲).

هر چند به ادعای برخی حکومت در جامعه، عرفی و صرفاً مربوط به انسان ها بود (قدردان قراملکی ۷۷، ش ۱۰ و ۹، ص ۲۰۳)، بر اساس توحید در ولایت، اعمال شئون ولایت مانند قضاوت و حکومت در انحصار خداوند و ماذون های او خواهد بود. قرآن حاکمیت را به طور مطلق (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۹) (قانون گذاری، اجرا، قضا) در انحصار خداوند می‌داند و هر کسی را که برای غیر خدا حقی در بعد تشریحی قائل باشد، مشرک معرفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۲۵، ر.ک: توبه، ۳۱، مصباح، یزدی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۷، مسعودی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷). و چون شان خداوند فراتر از این است که بی واسطه حکومت کند، بعد از تشریح مستقیم، و وظیفه اجراء (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۸-۴۲۵) را به بشر عطا می‌کند. البته تفویض به معنای مرجعیت در بیان قوانین و تطبیق کلیات بر موضوعات جزئی و مسائل حکومتی و قضایی و اجتماعی و واجب کردن اطاعت از رسول در این حیطه مانند آیه ۵۹ نساء صحیح است. وضع قوانین کلی «طبق رهنمود وحی و الهام غیبی»، تطبیق احکام الهی، اعلام جنگ و صلح، عزل و نصب افراد و... مانند آیه ۷ حشر به پیامبر اکرم ﷺ واگذار می‌شود. (ر.ک: جوادی

آملی، ۱۳۹۱، ص ۴۸۵-۴۸۹) به این ترتیب اشخاص با صلاحیتی را به این کار نصب می‌کند (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۱۹۸ تا ۲۰۳) و ماذون از سوی خدا به اسم یا وصف و عنوان (مانند علما و فقها که در غیبت نبی یا امام) حق حکومت می‌یابد (سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۷۶).

با ابتدای حاکمیت به ربوبیت و ولایت، چون منشأ حکم و حاکمیت خداست؛ و صدورش مبتنی بر ربوبیت است، انسان مورد حکم و تکلیف است؛ نه مصدر حکم؛ لذا انسان مکلف به الزامات و احکام الهی است. آیاتی چون ﴿ان الحکم الالله﴾ دلیل این نگره است. انسان نمی‌تواند منشأ حکم باشد، زیرا عبد است و صدور حکم، شایسته رب است؛ مگر با اذن و در محدوده‌ای که شارع اجازه دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۲) و چون انسان منشاء حکم نیست، اشکال نمی‌شود که الزامات دینی، آزادی او را محدود می‌کند.

### ج. حق آزادی بشر و نسبت آن با حقوق الهی:

با تبیین مبانی خداشناختی و اثبات حقوق الهی، زمینه لازم برای بررسی نسبت حق آزادی بشر با حقوق الهی در عرصه حیات اجتماعی و سیاسی فراهم شد. حال ابتدا باید بین دو نوع تکوینی و تشریحی آزادی تفکیک قائل شد و در ادامه به بررسی نسبت آزادی تکوینی با تشریحی در سایه مبانی مذکور بپردازیم.

#### ۱. اختیار تکوینی و فلسفی بشر:

دیدگاه‌های متفاوتی بین مسلمانان در باب اختیار و آزادی تکوینی (فلسفی) وجود دارد. به اعتقاد معتزله کارهای انسان از روی اختیار و اراده است و عاملی از درون و بیرون او را وادار نمی‌کند و انسان مطلقاً در تکوین آزاد است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۲۷-۶۲۹). انسان به خود واگذاشته شده و افعالش کاملاً از دخالت اراده حق تعالی آزاد است (همان). اگر بنده در کارهایش مستقل نباشد تکلیف باطل است (جرجانی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۷۲. ر.ک: طباطبایی، بی تا، ص ۶۵). جبریه (اشاعره) بر این اعتقادند که تمام افعال بندگان (خوب یا بد، قابل مدح و ثواب یا ذم و عقاب)، فعل خداست و بنده مجبور است (مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۲۷-۶۲۸؛ مسعودی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۲) و شیعیان طبق آموزه‌های ائمه اهل بیت علیهم‌السلام معتقد به «امر بین الامرین» هستند:

«در این مکتب،... اختیار انسان تأیید شد بدون آنکه انسان بصورت شریکی در «ملك الهی» چهره بنماید و اراده الهی، مقهور و مغلوب اراده انسانی تلقی شود؛ قضا و قدر الهی در سراسر هستی اثبات شد بدون آنکه نتیجه‌اش مجبور بودن



انسان در برابر قضا و قدر الهی باشد». (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۲ و ۵۳ و ج ۳، ص ۱۰۰-۹۹)

«جبر نیست (آنچنان که امروز هم ماتریالیستها می‌گویند و به جبر معتقدند) و تفویض و وانهادگی هم نیست (آنچنان که اگزیستانسیالیست های امروز هم می‌گویند و به تفویض معتقدند)، اختیار است که «امر بین امرین» است» (همان، ج ۲۳، ص ۳۰۹)

آیات متعددی برای نشان دادن ریشه قرآنی امر بین الامرین مورد استناد قرار گرفته است، از جمله:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران، ۲۶. ر.ک: انفال، ۵۳. رعد، ۱۱؛ طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۳۲؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۲۹۹-۳۰۰)

وقتی با توجه به آیه ۲۶ آل عمران از امام صادق علیه السلام سوال شد که آیا خدا به بنی امیه ملک و حکومت نداد؟ فرمود: «خدای عزوجل حکومت را به ما داد و بنی امیه از ما گرفتند؛ مثل لباسی که برای مردی است و فرد دیگری آن را از دستش می‌گیرد، لذا لباس برای کسی نیست که گرفته است». (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۴۲)

علامه طباطبایی با نقل این روایت ذیل آیه، «ملک دادن» را دو گونه می‌داند: الف. تکوینی: به معنای گستراندن سلطه به مردم، و نفوذ قدرت در آنها، چه به عدل باشد یا ظلم، مانند این آیه در مورد نمرود: «أَن آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ» و اثر آن نفوذ کلمه و امضای امر و اراده است. ب. تشریحی: به معنای قضا به این که ملکش مفترض الطاعة باشد، مانند: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا» و اثرش که وجوب اطاعت و ثبوت ولایت است، و نمی‌تواند جز عدل باشد و این مقام نزد خدای سبحان محمود است. آن گاه می‌نویسد:

«بنی امیه ملک تکوینی و اثر آن را داشتند و بر راوی مشتبه شده بود و ملک آنها به معنی اول را گرفته بود و اثر به معنای دوم را اخذ می‌کرد که مقام شرعی، و ستایش دینی بود؛ لذا امام علیه السلام آگاهش کرد که ملک به معنای دوم برای بنی امیه نیست؛ بلکه چنین ملک و اثر آن برای اهل بیت علیهم السلام هست. ملکی که بنی امیه داشتند؛ اگر در دست ائمه علیهم السلام می‌شد، محمود بود؛ ولی در دست بنی امیه مذموم بود؛ چون غصبی بود و بر این اساس به «دادن خدایی» نسبت داده نمی‌شود؛ مگر به صورت مکر و استدراج مانند فی ملک نمرود و

فرعون» (همان، ج ۳، ص ۱۴۳).

ذیل آیتاتی چون «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر، ۴۹) که ممکن است توهم جبر شود، گفته شده طبق مکتب الامر بین الامرین گرچه اعمال ما به تقدیر و مشیت خداست و خارج از محدوده قدرت و اراده او نیست، ولی او مقدر ساخته است که در اعمالمان آزاد باشیم، لذا برای ما تکلیف و مسئولیت قائل شده است، و اگر اختیار نداشتیم، تکلیف و مسئولیت بی معنا می شد، بنا بر این مجبور بودن ما در اعمال، بر خلاف تقدیر الهی است. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳۲، ص ۸۴. نیز ر.ک: ج ۲۵، ص ۳۲۷.۳۳۲، ذیل: انسان، ۲ و ۳).

## ۲. محدودسازی اختیار تکوینی؛ پیامد حقوق الهی:

در بخش اول روشن شد رابطه خدا با هستی و بشر، رابطه خالق و مخلوقی، مالک و مملوکی، رب و مربوبی و اله و معبودی است. بر این اساس اولین حق، حق خالقیت نسبت به مخلوق و حق مالکیت (یس، ۸۲؛ فتح، ۱۱) نسبت به مملوک است و او حق دارد طبق حکمت خود در موجودات تصرف نماید و چون موجودات دیگر در بقا نیازمند او هستند، او رب است و حق ربوبیت و حق فرمان و مولویت از آن اوست (ر.ک: مائده، ۱۱۶.۱۱۷). خداوند نظام تشریح را برای ظهور صفت ربوبیت و تربیت بشر ایجاد کرده است که آن هم مانند نظام تکوین بر حق است:

﴿نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾، (بقره، ۱۷۶) ﴿أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾، (بقره، ۱۱۹) ﴿لَقَدْ جَاءَتْ رِسَالُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ (اعراف، ۴۳)

در برابر این حق تشریح خداوند، تکلیف برای بشر به اثبات می رسد، و او ملزم می شود در محدوده خواست الهی اعمال اختیار و اراده کند، و این گونه است که محور آموزه همه پیامبران «ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت» (نحل، ۳۶) است. طبق مبانی خداشناختی اگر انسان ها در برابر این حق خدا مکلف و در دایره آن آزاد نباشد، حق خدا لغو خواهد بود، لزوم اعمال اراده در محدوده خواست الهی اولین چیزی است که در عالم اعتبار در ارتباط با خدا برای انسان به اثبات می رسد؛ نه حق انسان (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۰۸) و قرآن مخاطبانش را به دلیل وانهادن این تکلیف بارها مواخذه می کند:

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَانِی تَصْرَفُونَ﴾ (زمر، ۶. ر.ک: انعام، ۹۵).

حاصل این که پیش فرض قرآن در نظام تشریح، ثبوت حق برای خدا و تحقق حق آزادی بشر در محدوده حق الهی برای انسان است. برخی اندیشمندان حق مذکور را با اثبات فاعلیت خدا نیز قابل توضیح دانسته اند (ر.ک: مصباح





یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۲، ۱۹۸) و با پذیرش این مبنا که قرآن آزادی و حتی خود انسان را با لحاظ رابطه اش با هستی و خداوند خالق و مالک و رب و حاکم می بیند، می توان توضیح داد که اولاً انسان دارای آزادی تکوینی و هستی شناختی است و قرآن کریم جریان تکوین بشر را که ساختار خلقت او را عهده دار است آزاد معرفی می کند و از این دیدگاه انسان موجودی است آزاد حتی بین توحید و الحاد چه رسد به اطاعت و عصیان و عمل بر خلاف این آزادی تکوینی نه مذموم که محال است و لا اکره فی الدین این حقیقت تکوینی را بازگو می کند؛ نه حق تشریحی را (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵، ۱۷۸)، از سوی دیگر مسئولیت تشریحی (ارزشی) از ویژگی های بشر است و هر چند انسان طبق اختیار تکوینی آزاد است، و می تواند مطالبات و قوانین الهی را بپذیرد یا رد کند، ولی، آزادی تکوینی اش محدود به قوانین الهی است، لذا باید خود را در برابر نظام تشریح مسئول بداند.

### ۳. انطباق نظام تشریح بر عالم تکوین:

نکته کانونی این است که نظام تشریح، به دلیل حکمت الهی، منطبق بر عالم تکوین است؛ لذا در محدوده تحقق عبودیت، به انسان آزادی داده می شود و این مقدار از آزادی حق او برای تحقق بندگی است و فراتر از آن و آزادی مطلق با عبودیت تعارض دارد (ر.ک: بینه، ۵؛ زمر، ۳؛ لقمان، ۲۲؛ نمل، ۳۶) آیات زیادی گویای عبودیت محوری بشر است، از جمله:

﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْانجِيلِ يَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ وَيَضَعُ عَنْهُمْ أَصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (اعراف، ۱۵۷).

این روشن ترین آیه در باب آزادی است. آیه، بعثت پیامبر ﷺ را برای برداشتن غل و زنجیر (بازگرداندن آزادی انسان ها) معرفی می کند؛ اما در همین جا، قبل از طرح هدف آزادی، می فرماید: « یا مَرَهُمُ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَ يَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ » که این به معنای به رسمیت شناختن قوانین الهی سابق و امر و نهی برای احیای آنها از یک سو و تعیین قوانین و محدوده ها و ممنوعیت های جدید است. بنابراین انبیای الهی آزادی در چارچوب تشریح الهی را برای بشر می شناسند: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا﴾ (آل عمران، ۶۴) در آیه اطلاق شیئا، شراکت در هر چیزی (مانند نظام های اجتماعی) را رد می کند. این مبنا در روایات هم قابل رصد است، از جمله:

«الْأَحْرِيُّ دَعُوهُ هَذِهِ الْمَاطَظَةَ لِأَهْلِهَا إِنَّهُ لَيْسَ لِأَنْفُسِكُمْ ثَمَنٌ إِلَّا الْجَنَّةُ فَلَا تَتَّبِعُوهَا إِلَّا

بِهَا» (نهج البلاغه، قصاص ۴۵۶).

تعلیل روایت «قیمت شما فقط بهشت است، پس خودتان را به کمتر از آن نفروشید» نشان می‌دهد عده‌ای متاع پست دنیایی را می‌دادند تا نفس، هستی و هویت مردم را به عنوان قیمت معامله بگیرند. مهم‌تر این که تنها چیزی را که می‌توان به خاطر آن خود را محدود کرد، بهشت معرفی می‌کند که تنها با عبودیت به دست می‌آید (ر.ک: رهبر معظم انقلاب؛ بیانات در چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی؛ ۱۳۹۱/۸/۲۳).

بیانهای دیگری هم برای ضرورت محدود بودن آزادی تکوینی بشر وجود دارد؛ از جمله:

۳/۸. اوصاف هر موجودی، تابع خود آن موجود است، اوصاف کمالی انسان متناهی، از جمله آزادی، قدرت و اراده نمی‌تواند مطلق باشد؛ لذا خداوند اراده و اختیار محدود به او عطا کرده است. اساسا سعه و ضیق حق مرهون درجه وجودی صاحب حق است و انسان هر چند دارای ابعاد وسیع وجودی است؛ ولی محدود و مضبوط است. همه حقوق از جمله حق حریت محدود است و تنها مبدئی که صلاحیت تحدید، تفسیر و تعیین مرز عدالت را به عهده دارد، تا در سایه آن، مطالب حقوقی دیگر، مانند حق آزادی، به خوبی ترسیم شود، خدای سبحان است که با وحی خود مسئله شریعت را تصویر، تدوین و تشریح می‌فرماید (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶).

۳/۲. انسان در حیات اجتماعی نیز با محدودیت روبروست و نمی‌تواند آزادی خود را به‌گونه مطلق اعمال نماید وگرنه جامعه دچار هرج و مرج و محروم از سعادت می‌شود و گرچه انسان حق آزادی دارد، اما وجود قانون نیز برای برقراری نظم ضرورت دارد؛ هرچند سبب محدود گشتن انسان گردد (جوادی آملی؛ ۱۳۷۸؛ ص ۵۳.۵) در کنار این گرایش به قسط و عدل و حق و دین خواهی و توحید در فطرت همه انسان‌ها نهاده شده است «فطرت الله الّتی فطر النّاس علیها لا تبدل لخلق الله» (روم، ۳) و «فألهمها فجورها وتقویها» (شمس، ۸) اگر طبیعت بر زندگی انسان حکومت کند، آزادی مطلق می‌خواهد که همه چیز از آن او باشد و چنین وضع نابسامانی، غیر از هرج و مرج تحمل‌ناپذیر نخواهد بود. از این رو، هیچ قانونی در جهان وجود ندارد مگر آنکه محدودیت‌هایی برای انسان قرار داده و آزادی او را مقید و برای متخلّف مجازاتی مقرر کرده است (ر.ک: تفسیر آیه ۳۶ قیامه: جوادی آملی، ۱۳۷۸؛ ص ۲۸) طبق مبانی خداشناختی تنها خدای قادر خالق عالمی توان علمی و عملی دارد که همان گونه که اصل هستی بشر را محدود آفرید، میزان آزادی متناسب با کمال او را



مقدرسازد(جوادی آملی، ۱۳۷۸؛ ص ۲۹).

۳/۳. هر انسانی عقل عملی (نیروی درونی) دارد که دستگاه ارزشگذاری فراگیری را پایه‌ریزی و بایدها و نبایدهایی را مطرح می‌کند و درک این ارزش‌ها توسط عقل، الزاماتی را پدید می‌آورد که آزادی انسان را محدود می‌سازند؛ اما چون این الزامات مستند به عقل هستند، کسی آن را ضد عقل نمی‌داند. تکالیف دینی در عرصه اجتماع و سیاست نیز تا پشتوانه اجرایی ندارند و مانند اوامر و نواهی عقلی در حد توصیه‌اند، آزادی انسان را تحدید نمی‌کند؛ اما وقتی به قراین متعدد، مانند اندازها «انا ارسلناک بالحق بشیرا و نذیرا و ان من امه الا خلا فیها نذیرا» (فاطر، ۲۴)، هشدارها و مجازات‌های دنیوی و اخروی، روشن میشود اوامر و نواهی دینی دارای الزام‌های عملی‌اند، آزادی محدود می‌شود و اساسا آزادی مطلق از منظر قرآن با جوهره مدنیت انسان ناسازگار است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۳.۱۸۹)

### د. مميزات حق آزادی در مبانی قرآنی و فلسفه اجتماعی، سیاسی غربی:

با توجه به آن چه بیان شد می‌توان تفاوت آزادی انسان در تکوین و تشریح از منظر قرآن و فرهنگ غیر قرآنی را نشان داد.

#### ۱. مطلق نبودن و عدم مالکیت انسان نسبت به آزادی:

قرآن کریم در بخش تکوینی اختیار انسان را به خدا مستند می‌کند و قائل به امر بین الامرین است و قدرت و اختیار بشر را در عین تعلق به بشر داشتن در تحت قدرت و اختیار خدا می‌داند، در بخش تکوینی نیز اجازه انقیاد آن را به خدا می‌دهد که حق خالقیت و مالکیت و ربوبیت دارد و در حقیقت انسان امین آزادی است و اصل و کاربرد آزادی ملک انسان نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۹) اما مبنای حق آزادی در فلسفه اجتماعی و سیاسی غرب، انسان‌گرایی و اومانیسم است (مصباح یزدی؛ ۱۳۸۲؛ ج ۱، ص ۱۶۵-۱۵۳). و انسان بدون لحاظ رابطه با خدا و هستی مطالعه، و حق و تکلیف برای او تجویز می‌شود که یکی از نتایجش این است که آزادی مطلق، حق بشر است و نباید آزادی تکوینی‌اش (فلسفی) را جز با قوانین و تشریعات (باید و نباید) خود مبنا مقید کرد.

#### ۲. آزادی اجتماعی و سیاسی در دایره دستورهای دین الهی:

حاصل نگاه مادی صرف به انسان («ان هی الا حیاتنا الدنیا نموت ونحیا») (مؤمنون، ۳۷)، مطلق‌انگاری آزادی تا مرز عدم تعدی به دیگران است و این که آزادی توان انتخاب هر چیز از جمله بردگی برای انسان‌های دیگر را دارد، اما

آزادی مطلق، در قرآن معلول اسارت در دست هوس هاست) ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (جاثیه، ۲۳)) خداوند انسان را «تکویناً» آزاد آفرید، اما «تشریحاً» موظف کرد دین حق را (خواستۀ فطرت پاک و الهی) بپذیرد و راضی نیست انسان با آزادی مطلق، دین حق را نپذیرد. بنابراین، اگر چه انسان تکویناً موجودی مجبور نیست، ولی آزادی او، در دایره دستورهای دین الهی است نه فوق آن؛ و با نپذیرفتن دین خداوند که مطابق با فطرت انسانی اوست، از انسانیت و عقل‌گرایی خارج می‌گردد. (ر.ک: فصلت، ۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۴۳-۳۳؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۲۴ و ۲۹۲) در حالی که در مبنای مادی انگاری، انسان و آزادی اش اصیل و مطلق است، و محدودیت‌های تجویزی و تکالیف، عارضی و ناسازگار با هویت ذاتی اش ارزیابی می‌شوند، لذا تنها به مواردی باید محدود شوند که انسان خود اجازه می‌دهد و کسی دیگر هیچ حقی برای محدود سازی این آزادی تکوینی ندارد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۱ همان، ص ۱۵۹)

«در لیبرالیسم، منشأ آزادی، به عنوان حق یا به عنوان يك ارزش، عبارت است از تفکر انسان‌گرائی، اومانيسم چون محور عالم وجود و محور اختیار در این عالم کون عبارت است از انسان؛ آن هم بدون اختیار معنی ندارد؛ پس باید اختیار و آزادی داشته باشد». «آنها می‌گویند انسان، محور است؛ یعنی در واقع خدای عالم وجود، انسان است و نمی‌تواند بدون قدرت انتخاب و بدون اراده، وجود داشته باشد. یعنی بدون اعمال اراده که همان معنای دیگر آزادی است امکان ندارد که ما فرض کنیم انسان، صاحب اختیار عالم وجود است. این، پایه بحث آزادی است. این، مبنای تفکر اومانيستی درباره آزادی است». (رهبر معظم انقلاب، ۱۳۹۱/۸/۲۳)

### ۳. تأمین حق آزادی با رعایت حقوق الهی و انجام تکالیف:

آزادی نمونه‌ای از حقوقی است که در سایه «التزام مکلفان به حقوق الهی و در نتیجه عمل به تکالیف سیاسی» تأمین می‌شود. توضیح چگونگی این‌که: انسان از منظر قرآن آزاد آفریده شده است. او نباید اسیر دیگران باشد و تنها در برابر خداوند باید بندگی پیشه کند. (ذاریات، ۵۶؛ یوسف، ۴۰) نیز خدای خالق، آزادی تکوینی را به جهت انسان بودن، به بشر داده و با «تشریح نظام وظایف و تکالیف» راه صیانت از آن را تأمین کرده است؛ به گونه‌ای که بایدهای الهی، راه‌های تأمین حق آزادی و نبایدها موانع و آفات آن را نشان دهند:

«هر چند دین مجموعه‌ای از تکالیف و بایدها و نبایدهاست؛ ولی این بایدها و نبایدها تنها طریق تأمین حقوق فرد و جامعه‌اند. ... دین آفرین برای تضمین



حقوق در راستای احیای منافع و مصالح انسان، تعالیم و تکالیفی تدوین نموده و در مجموعه‌ای به نام دین عرضه کرده است تا بشر به حقوق خود دست یابد... خالق نظام هستی با علم مطلق خود می‌دانست که چه چیزهایی مایه قوام و سعادت جان انسان و چه عواملی باعث تداوم و استمرار مصلحت تن اوست تا آنها را حلال کند و کدامین عوامل به زیان جان یا جسم اوست، آنها را حرام کند. اگر امنیت و آزادی... حق انسان است، منشأ و عوامل آن را باید شناخت و بشر را به آن امور واداشت و به موانع آن باید معرفت پیدا کرد و مردم را از آن بازداشت».

(جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰، ۱۵۹).

حال اگر انسان حقوق الهی و تکالیف ناشی از تشریح الهی در عرصه حیات اجتماعی ـ سیاسی را بپذیرد، بسترهای آزادی او نیز گسترده می‌گردد.

«همه تکالیف به حقوق برمی‌گردد؛ یعنی اگر کسی به تکلیف خویش عمل نکرد، «حق» خود را تضییع کرده است... نشان می‌دهد که تکالیف، راه استیفای حقوقند».

(جوادی آملی؛ فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۲۹ (پاییز ۱۳۸۲)، ص ۵۴ / ص ۵۵).

قرآن از انسان می‌خواهد اعمال خود را در جهت مطالبات خداوند در حوزه سیاسی و... سامان دهد و تکالیفی را اعتبار و در محدوده آنها، به مکلف آزادی عمل می‌دهد. همانسان که عمل نکردن به تکالیف، موجب اسارت و نابودی آزادی تکوینی نیز می‌شود. قرآن کریم بارها نشان می‌دهد حکومت‌های طاغوتی، با جعل تکالیف اجتماعی و سیاسی به میل خود، اسباب اسارت مردم را فراهم می‌آوردند. پدیده‌هایی چون استبداد؛ (اعراف ۱۲۳، ۱۲۴؛ طه ۷۰، ۷۱؛ شعراء، ۲۲ و ۲۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۴۶ - ۴۹) استکبار و برتری جویی، حق ناپذیری از روی عناد و تکبر و خود بزرگ‌پنداری (قصص ۴؛ ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ج ۱، ص ۱۶؛ یونس، ۸۳؛ اعراف، ۸۸. قصص، ۳۹، ۴۰). را از زمینه‌های سلب آزادی شهروندان نشان می‌دهد و گزارش‌های متعددی از سلب آزادی مردم در حکومت‌های مستبد و مستکبر به تصویر می‌کشد؛ (اعراف ۱۲۷؛ شعراء، ۲۲ و ۵۲ - ۵۵؛ یونس، ۸۳؛ کهف، ۱۶، ۲۰) از نبود آزادی برای گروه‌های مختلف مانند پیامبران (ابراهیم، ۱۳؛ ر.ک: شعراء، ۱۶۱ و ۱۶۲ و ۱۶۷؛ انفال، ۳۰؛ هود، ۸۷ و ۸۸ و ۹۱) و مومنان و مسلمان سخن می‌گوید. (بقره، ۲۱۷؛ ر.ک: نساء، ۷۵؛ حج، ۹؛ بروج، ۸۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲۸، ۳۴۰) خداوند به بندگی واداشتن مردم را نمی‌پذیرد، و پرستش غیرخود را محکوم می‌سازد و در مقابل طاغوت‌هایی که در سایه قدرت و حکومت مردم را به رنجیر عبودیت و بردگی کشانده‌اند،

با ارسال پیامبران، امکانات لازم برای گسستن زنجیرهای اسارت را فراهم می‌آورد: «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنَّبُوءَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» (آل عمران ۷۹)

اساساً در فرهنگ قرآن، پیامبران «مکلف» می‌شوند مردم را از عبودیت غیر آزاد سازند: قولوا لا اله الا الله تفلحوا». (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۷، ص ۶۳۱) امیر مومنان علیه السلام فرمود: خداوند بلند مرتبه، محمد صلی الله علیه و آله را به حق، برانگیخت، تا بندگان را از بندگی دیگران، بیرون سازد و به بندگی حق تعالی برساند. از پیمان‌های با مردم به پیمان خدایی راه برد و از گردن نهادن به بندگانش دور سازد، پیرو او کردند و آن‌ها را از سرپرستی مخلوقات بیرون آورد و تحت ولایت خدا قرار دهد. (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۸؛ ص ۳۸۳) از این منظر پیامبران کوشیده‌اند با بازگرداندن بشر به مسیر تحقق تکالیف، او را از غل و زنجیرهای اسارات رها سازند، لذا حکمت تکالیف الهی، رهایی از قید و بندهای بشری است.

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» (اعراف، ۱۵۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۰۰).

«در فرهنگ اسلام، آزادی مرهون تکلیف محوری و اسارت اثر تکلیف‌گریزی است و به همین دلیل در بسیاری از آیات، فلاح و رستگاری و حریت و آزادی وصفی برای مؤمنان و اسارت و بردگی خصلتی برای کافران به شمار آمده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۵-۲۲۶)

خداوند حضرت موسی علیه السلام و هارون علیه السلام را به سوی فرعون طغیانگر فرستاد که آزادی مردم را سلب و آنان را به بندگی خود کشانده بود.

«قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بَايْتَنَا... فَاتِيَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا... ان ارسل معنا بنی اسرائیل. و تلك نعمة تمنها علی أن عبدت بنی اسرائیل» (شعراء: ۱۵ و ۱۷ و ۲۲، ر.ک: اعراف: ۱۰۳-۱۰۵ و ۱۳۰-۱۳۴؛ دخان ۱۸-۱۷)

حضرت موسی علیه السلام نیز مکلف می‌شود مردم را از عذاب‌ها و قید و بندهای حکومت طاغوتی آزاد سازد. (بقره، ۴۹) در تفسیر آیه ۴۲ تا ۴۷ طه بیان شده است که هر چند دعوت موسی تنها برای نجات بنی اسرائیل از چنگال فرعونیان نبوده، بلکه به گواهی سایر آیات قرآن به منظور نجات خود



فرعون و فرعونیان از چنگال شرك و بت پرستی نیز بوده است، ولی اهمیت این موضوع و ارتباط منطقی آن با موسی سبب شده است که او مخصوصاً انگشت روی این مساله بگذارد چرا که استثمار و به بردگی کشیدن بنی اسرائیل با آن همه شکنجه و آزار مطلبی نبوده است که قابل توجیه باشد». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۱۱)

#### ۴. آزادی حق اعطایی و امانتی الهی نزد بشر:

بر مبنای خالقیت و مالکیت، حتی حق آزادی نیز توسط خداوند به بشر عطا شده است است که البته طبق مبنای حکمت الهی با هدف معینی به انسان عطا شده است و نگاه به آن ابزاری است نه استقلالی:

«آزادی یعنی نبودن مانع، نبودن جبر، نبودن هیچ قیدی در سر راه، پس آزاد و می‌توانم راه کمال خودم را طی کنم، نه اینکه چون آزاد هستم به کمال خود رسیده‌ام. آزادی مقدمه کمال است نه خود کمال». (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۴۹)

وی ذیل آیه مربوط به قتل مشرکان ﴿فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ (توبه، ۵) به ابزرای بودن آزادی در مکتب اسلام چنین اشاره دارد:

«شریفترین استعدادهایی که در انسان هست... مشرف شدن به شرف توحید است که سعادت دنیوی و اخروی در گرو آن است... ملاک شرافت و احترام و آزادی انسان این است که انسان در مسیر انسانیت باشد. انسان را در مسیر انسانیت باید آزاد گذاشت نه انسان را در هر چه خودش انتخاب کرده باید آزاد گذاش». (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۶، ص ۳۵۵)

#### نتیجه:

هر چند برونداد مبناهایی چون محوریت حقوق طبیعی؛ انسان‌مداری و نسبی‌گرایی معرفت‌دینی، تقدم حق آزادی اجتماعی-سیاسی بشر بر حقوق الهی از جمله حق اعتبار احکام و ایجاد تکالیف سیاسی را است، محصول مبانی خداشناختی قرآنی اثبات حقوق ناشی از خالقیت؛ مالکیت؛ ربوبیت؛ ولایت و حاکمیت برای خداوند و تقدم آن در حیات اجتماعی-سیاسی بشر است. از منظر این مبانی هر چند بشر آزادی تکوینی و فلسفی دارد که البته آن را نیز خداوند عطا کرده، اما پیامد پذیرش حقوق الهی، لزوم محدودسازی اختیار تکوینی انسان است و به دلیل انطباق نظام تشریح الهی بر عالم تکوین؛ به انسان در محدوده تحقق عبودیت، در حیات اجتماعی و سیاسی اش آزادی داده می‌شود



دوره سوم  
شماره اول  
پیاپی: ۵  
بهار و تابستان  
۱۴۰۳

و این مقدار از آزادی حق او برای تحقق بندگی است و فراتر از آن و آزادی مطلق با عبودیت تعارض دارد. لازمه پذیرش این مبانی قبول ممیزاتی در آزادی بشر در حیات سیاسی در فلسفه اجتماعی و سیاسی غربی و دینی و قرآنی است؛ مانند این که آزادی مذکور مطلق نیست و انسان مالک آزادی نیست؛ آزادی در دایره دستورهای دین الهی پذیرفته و مشروع است؛ تامین حق آزادی با رعایت حقوق الهی و انجام تکالیف ممکن است؛ و آزادی در حیات اجتماعی و سیاسی، حقی اعطایی و امانتی الهی است.





## منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن؛ جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۱۷ق، چ پنجم.
۴. .... نهاییه الحکمه، انتشارات اسلامی، قم، بی تا.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ نسبت دین و دنیا؛ قم؛ اسراء؛ ۱۳۸۱؛ چ دوم.
۶. .... تفسیر تسنیم، (کل دوره)، قم، اسراء، از سال ۱۳۸۶ - ۱۳۹۰.
۷. .... حق و تکلیف در اسلام، قم؛ اسراء؛ ۱۳۸۴.
۸. .... ولایت فقیه، قم؛ اسراء، ۱۳۷۸، چ اول.
۹. .... توحید در قرآن، قم؛ اسراء، ۱۳۹۱، چ هفتم.
۱۰. .... شمیم ولایت، قم، اسراء، ۱۳۸۲، چ اول.
۱۱. .... ولایت در قرآن؛ تهران؛ مرکز فرهنگی نشر رجا؛ ۱۳۶۹؛ چ سوم. جوادی، سیره سیره رسول اکرم ﷺ در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۶، چ اول.
۱۲. .... فلسفه حقوق بشر، قم؛ اسراء، ۱۳۷۵.
۱۳. .... جامعه در قرآن، قم؛ اسراء، ۱۳۸۷، چ اول.
۱۴. .... ادب فنای مقربان قم، اسراء، ۱۳۸۹؛ چ هشتم.
۱۵. مصباح یزدی، خداشناسی در قرآن، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹، چ اول.
۱۶. .... معارف قرآن، قم؛ موسسه در راه حق؛ ۱۳۷۳؛ چ مکرر
۱۷. .... حقوق و سیاست در قرآن قم؛ موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی؛ ۱۳۷۸؛ چ اول
۱۸. .... توحید در نظام عقیدتی و ارزشی اسلام، شفق، قم، ۱۳۷۳.
۱۹. .... نظریه سیاسی اسلام، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰، چ چهارم
۲۰. .... نظریه حقوقی اسلام؛ موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲، چ دوم
۲۱. مطهری، مرتضی، اسلام و نیازهای زمان، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۰، چ اول.
۲۲. .... نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۶۹، چ چهاردهم.
۲۳. .... مجموعه آثار؛ تهران؛ انتشارات صدرا؛ ۱۳۷۲؛ چ دوم.
۲۴. .... انسان کامل؛ تهران؛ انتشارات صدرا؛ ۱۳۷۳؛ چ یازدهم
۲۵. .... ولاها و ولایت ها، تهران؛ انتشارات صدرا، ۱۳۷۰، چ ششم.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴، چ اول.
۲۷. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۴، چ اول.
۲۸. آلن بیرو، فرهنگ و علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.
۲۹. میرچا البیاه، فرهنگ و دین، هیات مترجمان، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
۳۰. فرهنگ آکسفورد، تهران، محراب دانش، بی تا، چ دهم.
۳۱. بازگان، مهدی، آخرت و خدا، تهران، موسسه فرهنگی رسا، ۱۳۷۷.
۳۲. جرجانی، سید شریف؛ شرح المواقف، قاضی عضد الدین ایجی، با شرح سید شریف جرجانی، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۴۱۵.
۳۳. طباطبائی موتمنی، منوچهر، آزادی های عمومی و حقوق بشر، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵؛
۳۴. راغب، حسین بن محمد؛ معجم مفردات الفاظ القرآن؛ دارالکتاب العربی، ۱۳۹۲ق.
۳۵. روسو، ژان ژاک، قرار داد اجتماعی، انتشارات ادیب، تهران، ۱۳۶۸؛
۳۶. رهبر معظم انقلاب، چهارمین نشست اندیشه های راهبردی با موضوع آزادی، ۱۳۹۱/۸/۲۳.

۳۷. سروش، عبدالکریم؛ کیان، ش ۲۱، سال ۱۳۷۳.
۳۸. نوروزی، محمد جواد، فلسفه سیاسی اسلام، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹، چ دوم.
۳۹. قدردان قراملکی، محمد حسن، جامعه مدنی، سکولاریا دینی، کتاب نقد، ۹ و ۱۰، زمستان ۱۳۷۷،
۴۰. واعظی، احمد، دین و جامعه مدنی، کتاب نقد، ۹ و ۱۰، زمستان ۱۳۷۷
۴۱. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران؛ سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ ۱۳۷۵.
۴۲. مسعودی محمد هاشم؛ ماهیت و مبانی تکلیف، ماهیت و مبانی کلامی تکلیف؛ قم؛ موسسه بوستان کتاب؛ ۱۳۸۵؛ چ اول.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الاصول من الکافی؛ تهران؛ دارالکتب الاسلامیه؛ ۱۳۶۱؛ چ پنجم.
۴۴. شایگان، سید علی، حقوق مدنی، قزوین، انتشارات طه، ۱۳۷۵. چ اول،
۴۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، تاریخ حقوق ایران، تهران کانون معرفت، [بی تا]
۴۶. کاتوزیان، ناصر، کلیات حقوق (نظریه عمومی)، تهران شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹. چ اول،
۴۷. جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، جونز، ویلیام تامس، ترجمه علی رامین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۸.
۴۸. ژان پل سارتر، اگزیتانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۰،
۴۹. فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۲۹؛ پاییز ۱۳۸۲،
۵۰. قربان نیا، ناصر تحدید حقوق و آزادیها، فصلنامه حقوق اسلامی، ۱۳۸۶، سال سوم، ش ۱۰.
۵۱. .... حقوق طبیعی، فقه و حقوق، ۱۳۸۳، سال اول، شماره ۱
۵۲. سبحانی، جعفر؛ الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل؛ مقرر: مکی عاملی، حسن؛ تهران؛ مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه؛ ۱۳۸۴؛ چ ششم.
۵۳. نصر، سیدحسین، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی (تهران، طرح نو، ۱۳۷۳).

## References

\* The Holy Quran

\* Nahj al-Balagha

1. Tabatabai, Mohammad Hossein, Al-Mizan fi Tafsir al-Quran; Jamia Madrasain Hozewa Ilmiyyah, Qom, 1417 AH, Ch. 5.
2. .... Nihayya al-Hikmah, Islamic Publications, Qom, Beta.
3. Javadi Amoli, Abdullah; Relation of Religion and World; Qom; Israa; 1381; Ch. 2.
4. .... Tafsir Tasnim, (all volumes), Qom, Israa, from 1386 to 1390.
5. .... Right and Duty in Islam, Qom; Israa; 1384.
6. .... Velayat al-Faqih, Qom; Israa, 1378, Ch. 1.
7. .... Tawheed in the Quran, Qom; Israa, 1391, Ch. 7.
8. .... Shamim Velayat, Qom, Israa, 1382, Ch. 1.
9. .... Velayat in the Quran; Tehran; Raja Cultural Center Publishing; 1369; Part 3.
10. .... Philosophy of Human Rights, Qom; Israa, 1375.
11. .... Society in the Quran, Qom; Israa, 1387, Part 1.
12. .... Literature of the Destruction of the Close Friends, Qom, Israa, 1389; Part 8.
13. Misbah Yazdi, Theology in the Quran, Imam Khomeini Educational and Research Institute, 1389, Part 1.
14. .... Quranic Knowledge, Qom; Institute on the Path of Truth; 1373; Part 2
15. .... Law and Politics in the Quran, Qom; Imam Khomeini Educational and Research Institute; 1378; Part 1
16. .... Monotheism in the Ideological and Value System of Islam, Shafaq, Qom, 1373.
17. .... Political Theory of Islam, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute, 1390, Part 4
18. .... Legal Theory of Islam; Imam Khomeini Educational Research Institute, 2003, vol. 2
19. Motaheri, Morteza, Islam and the Needs of the Time, Tehran, Sadra Publications, 1991, vol. 1.
20. .... The System of Women's Rights in Islam, Tehran, Sadra, 1980, vol. 14.
21. .... Collected Works; Tehran; Sadra Publications; 1993, vol. 2.
22. .... The Perfect Human; Tehran, Sadra Publications, 1994, vol. 11.
23. .... Villas and Provinces, Tehran; Sadra Publications, 1991, vol. 6.
24. Makarem Shirazi, Nasser; Tafsir Nomne, Tehran, Daral Kitab Al-Islami, 1995, vol. 1.
25. Amid Zanjani, Abbas Ali, Political Jurisprudence, Tehran, Amir Kabir, 2005, vol. 1.
26. Alain Birou, Culture and Social Sciences, translated by Baqir Sarokhani, Tehran, Kayhan, 1991.
27. Mircha Eliyah, Culture and Religion, Translators' Council, Tehran, Tarh-e-No, 1374.
28. Oxford Dictionary, Tehran, Mihrab Danesh, 2-ta, 4-dahm.
29. Bazargan, Mahdi, Hereafter and God, Tehran, Rasa Cultural Institute, 1377,
30. Jorjani, Seyyed Sharif; Explanation of Positions, Qadi Azad al-Din Eji, with commentary by Seyyed Sharif Jorjani, Qom, Al-Sharif al-Razi Publications, 1415.
31. Tabatabai Motmani, Manouchehr, Public Freedoms and Human Rights, University of Tehran, 1375;
32. Raghbi, Hossein bin Muhammad; Dictionary of the Words of the Quran; Dar al-Kateb al-Arabi, 1392 AH.

33. Rousseau, Jean-Jacques, The Social Contract, Adib Publications, Tehran, 1368;
34. The Supreme Leader of the Revolution, The Fourth Strategic Thoughts Conference on Freedom, 23/8/1391.
35. Soroush, Abdul Karim; Kian, Vol. 21, 1994.
36. Nowrozi, Mohammad Javad, The Political Philosophy of Islam, Qom, Imam Khomeini Educational and Research Institute, 1990, Part 2.
37. Ghaderdan Qaramalki, Mohammad Hassan, Civil Society, Religious Secularism, Book of Criticism, 9-10, Winter 1998,
38. Vaezhi, Ahmad, Religion and Civil Society, Book of Criticism, 9-10, Winter 1998
39. Mostafaei, Hassan; Investigation of the Words of the Holy Quran, Tehran; Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance; 1996.
40. Masoudi Mohammad Hashem; The Nature and Fundamentals of the Task, The Nature and Theological Fundamentals of the Task; Qom; Boṣṭān Book Institute; 1996; Part 1.
41. Kulaini, Mohammad Ibn Yaqoub; The Principles of Al-Kafi; Tehran; Daral Al-Kutub Al-Islamiyya; 1982; Part 5.
42. Shaygan, Seyed Ali, Civil Law, Qazvin, Taha Publications, 1996. First part,
43. Jafari Langroodi, Mohammad Jafar, History of Iranian Law, Tehran Kanoon Marafat, [bi-ta]
44. Katouzian, Naser, General Principles of Law (General Theory), Tehran Joint Stock Publishing Company, 1990. First part,
45. Jones, The Gods of Political Thought, Jones, William Thomas, translated by Ali Ramin, Tehran, Scientific and Cultural Publishing Company, 1979.
46. Jean-Paul Sartre, Existentialism and the Originality of Man, translated by Mustafa Rahimi, Niloufar Publications, 1981,
47. Islamic Government Quarterly, No. 29; Fall 2003,
48. Ghorban Niya, Naser, Defining Rights and Freedoms, Islamic Law Quarterly, 2007, Year 3, Issue 10.
49. .... Natural Law, Jurisprudence and Law, 2004, Year 1, Issue 1
50. Sabhani, Jafar; Theology on the Guidance of the Book, the Sunnah and the Mind; Author: Makki Ameli, Hassan; Tehran; Al-Marqez Al-Alami L'Dirasat Al-Islamiyyah; 2005; Vol. 6.
51. Nasr, Seyyed Hossein, Young Muslims and the Modern World, translated by Morteza Asadi (Tehran, Tarh-e-Naw, 1994).