

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال یازدهم، شماره ۱۹،

بهار و تابستان ۱۳۹۹

صص ۸۳-۱۰۸

مبانی فلسفی آزادی‌های سیاسی در اسلام

محمد ناطقی*

چکیده

نوشتار حاضر با رویکرد اسنادی - تحلیلی «مبانی فلسفی آزادی‌های سیاسی در اسلام» را بررسی نموده و به این نتیجه دست یافته است که اسلام آزادی‌های سیاسی را بر مبنای حاکمیت الهی به رسمیت شناخته است. هدف آن رسیدن انسان مسلمان به خداباوری و تحقق عدالت اجتماعی، به منظور برخورداری شهروندان از حقوق اساسی خویش است که جوهره آن، رهایی انسان از سلطه‌ی مستکبران در راستایی سعادت و کمال انسانی در جامعه سیاسی است. بدین منظور، مبانی فلسفی آزادی‌های سیاسی را در سه بخش «مبانی معرفت‌شناختی»، «مبانی هستی‌شناختی»، «مبانی انسان‌شناختی» طرح نموده و مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که چرایی آزادی‌های سیاسی را تبیین می‌کند، مانند «حاکمیت مطلق الهی بر جهان و انسان»، «هدفداری خداوند در آفرینش جهان و انسان»، «اراده و اختیار انسانی»، «مسئولیت انسانی»، «کرامت انسانی» و «برابری طبیعی» به عنوان دستاوردهای تحقیق، استخراج و بررسی نموده است.

واژگان کلیدی: اسلام، حاکمیت، آزادی، آزادی‌های سیاسی، مشارکت سیاسی، نظام سیاسی.

* دانش‌پژوه دکترای حقوق عمومی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
M.nateqi17@gmail.com

مسئله آزادی را به لحاظ سرشت ویژه‌اش از زوایای گوناگون می‌توان بررسی کرد، جوامع بشری بنابر اقتضائات زمان و یا ضرورت، با تنوع بسیاری آزادی را تجربه کرده‌اند. با نظری به تاریخچه بحث آزادی می‌توان مدعی شد که این مفهوم در رویکردهای گوناگون، اشکال متنوعی به‌خود گرفته و در تجربه جوامع مختلف، انواع آزادی بنابر زمینه و ضرورت، در فضاهای متفاوتی به‌منصه‌ی ظهور رسیده است (پازارگاد، ۱۳۵۹: ۷۵۸-۷۶۰). در این میان آزادی‌های سیاسی یکی از شناخته شده‌ترین نوعی است که امروزه بحث پیرامون آن، از اهمیت خاص برخوردار است، زیرا آزادی‌های سیاسی مهم‌ترین نیاز زندگی اجتماعی امروز بشر است. انسان ذاتاً تمایل دارد که در حوزه‌های فردی و اجتماعی، آزاد، مستقل و به‌دور از دخالت و اجبار دیگران زندگی کند. اما اینکه آزادی‌های سیاسی چیست؟ می‌توان گفت؛ آزادی‌های سیاسی در برگیرنده فضاهای است که فی‌الواقع نهادهای واسطه بین مردم و دولت را تشکیل می‌دهد. به‌دیگر سخن، طرح بحث آزادی‌های سیاسی مستلزم توجه به بحث از ارکان جامعه است، ارکان اصلی جامعه، که تشکیل دهنده هر جامعه انسانی به‌شمار می‌آیند، شامل دولت، به‌معنای نظام سیاسی و مردم می‌باشد. توجه به این دو رکن، یعنی رکن دولت و مردم، بحث بسیار مهمی را پیش می‌آورد: «روابط میان مردم و دولت». بدین معنا که هر نظام سیاسی تلاش می‌کند روابط میان آن‌ها را به‌گونه‌ای خاص طراحی و تنظیم نماید. این روابط ابعاد گوناگونی پیدا می‌کند؛ روابط اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، نظامی و نهایتاً روابط سیاسی که موضوع بحث ما است.

در بُعد روابط سیاسی، در هر جامعه‌ی ما شاهد شکل‌گیری خرده نظام‌هایی هستیم که در مجموع وقتی کنار هم قرار می‌گیرند، نظام و سیستم روابط میان مردم و دولت را شکل می‌دهند؛ یعنی، زمانی که خرده سیستم‌هایی به‌نام اقتصاد، فرهنگ، اجتماع، سیاست و... کنار هم قرار بگیرند، ما می‌توانیم از نظام روابط میان دولت و مردم سخن بگوئیم، در واقع اگر روابط دولت و مردم را در ابعاد گوناگون تنظیم

کنیم، ما را به یک نظام و سیستم کلان حاکم بر روابط مردم و دولت می‌رساند. یکی از این خرده نظام‌ها، که دولت‌ها سعی در طراحی آن دارند، خرده نظام سیاسی است که بحث آزادی‌های سیاسی در ارتباط با این خرده نظام شکل می‌گیرد. بدین معنا که اگر به نحوه تنظیم روابط سیاسی مردم و دولت توجه کنیم، این توجه ما را به این پرسش‌ها سوق می‌دهد که آیا در جامعه مورد مطالعه ما، آزادی‌های سیاسی وجود دارد؟ اگر وجود دارد از چه مفهوم و ابعادی برخوردار است؟ مبانی و اهدافش چیست؟ گستره‌اش تا کجاست؟ بنابراین هرگونه داوری و قضاوت درباره وجود یا عدم وجود آزادی‌های سیاسی در یک جامعه، یا قضاوت درباره‌ی میزان آزادی‌های سیاسی موجود در آن جامعه، به تنظیم روابط میان مردم و دولت در عرصه‌ی سیاسی توجه دارد. از این منظر می‌توان گفت؛ آزادی‌های سیاسی، در تکوین و تداوم نظام سیاسی حاکم بر روابط مردم و دولت نقش اساسی دارد. در نوشتار حاضر، تلاش می‌شود پس از تعریف، مبانی فلسفی آزادی‌های سیاسی، با استفاده از منابع و متون اسلامی بررسی شود.

تعریف

برای «آزادی‌های سیاسی» تعریف‌های گوناگونی ارائه شده که در مقام بررسی مشاهده می‌کنیم هر یک از آن‌ها به بُعدی از ابعاد موضوع توجه دارد. برای نمونه می‌توان به تعاریف زیر اشاره کرد:

«آزادی سیاسی این نیست که هرکس هر چه دلش می‌خواهد بکند، بلکه در جامعه و حکومتی که قوانین حکم فرماست، آزادی معنای دیگری دارد؛ آزادی آن است که افراد آنچه را باید بخواهند، بخواهند و بکنند و آنچه موظف به خواستن آن نیستند، مجبور نباشند انجام دهند» (منتسکیو، ۱۳۶۲: ۲۹۳). «منظور از آزادی سیاسی عبارت از: آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضا می‌کند. این کارها اصولاً شامل آزادی استفاده از ابزارهایی است که از طریق آن‌ها شهروند بتواند صدای خود را به گوش دیگران برساند و در حکومت تأثیر عملی

داشته باشد» (کوهن، (بی‌تا): ۱۸۴). «آزادی سیاسی قسمتی از حقوق افراد است که به‌موجب آن می‌تواند حق حاکمیت داشته باشند، خواه به‌طور مستقیم و خواه از طریق انتخاب نمایندگان» (جعفری، ۱۳۷۲: ۳۱). «مراد از آزادی سیاسی مجموعه امتیازاتی است که شهروندان یک نظام سیاسی برای مشارکت در سرنوشت سیاسی خویش به آن نیاز مبرم دارند. این امتیازات به صورت حقوق مدنی «حق رأی داوطلبی و حق عضویت در احزاب سیاسی» و حقوق سیاسی (آزادی رقابت اندیشه‌ها، انتخابات و آزادی تعیین زمامداران) تجلی می‌یابد (هاشمی، ۱۳۷۴: ۱۶۹). «آزادی سیاسی آن است که فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود، از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی کشور شرکت جوید و یا در مجامع، آزادانه، عقاید و افکار خود را به‌نحو مقتضی ابراز نماید» (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۰: ۹۶).

با توجه به تعاریف فوق، مشاهده می‌شود که اجماع و اتفاق نظری در تعریف آزادی‌های سیاسی همچون دیگر مفاهیم و اصطلاحات حقوقی - سیاسی وجود ندارد. به نظر می‌رسد مشکل اصلی عدم این اتفاق نظر، به این نکته باز می‌گردد که ما در فرایند ارائه تعریف در واقع زنجیره‌ای از قضاوت‌ها و داوری‌های خود را درباره یک مفهوم ارائه می‌نماییم، در حقیقت هیچ تعریفی بدون قضاوت و داوری ما نیست. به‌عنوان نمونه، هنگامی که واژه آزادی را به‌کار می‌بریم و می‌پرسیم مفهوم آزادی چیست؟ در پاسخ می‌گوئیم مفهوم آزادی آن‌چیزی است که از آزادی فهمیده می‌شود؛ اما آن‌گاه که به پرسش از تعریف آن‌چیزی که فهمیده می‌شود می‌پردازیم، فی‌الواقع ما درگیر نوعی قضاوت می‌شویم. به عبارت دیگر، آن مفهوم را بر یک دسته مبانی و پیش‌فرض‌ها مبتنی می‌کنیم و بر اساس همان مبانی و پیش‌فرض‌های خود، تعریفی از مفهوم ارائه می‌نمائیم. با توجه به این نکته می‌توان گفت؛ تعاریف فوق از آزادی سیاسی در چارچوب مکاتب فکری، با مددگیری از مبانی و پیش‌فرض‌های مطرح در هریک از مکاتب ارائه شده است. بنابراین با لحاظ این واقعیت، نویسنده در این مقاله تلاش نموده، تعریفی از آزادی‌های سیاسی که نسبتاً از معایب و نقایص

کمتری برخوردار است پیشنهاد نماید.

آزادی‌های سیاسی عبارت از: فقدان دخالت و ممانعت مستکبران، در برابر فعالیت و رفتارهای سیاسی انسان‌ها، با هدف تحقق خداباوری (حاکمیت الهی) و عدالت در جامعه، به‌منظور برخورداری شهروندان از حقوق اساسی خویش است.

با توجه به رویکرد پژوهش، به‌نظر می‌رسد این تعریف پیشنهادی جامع‌تر بوده و از معایب کمتری برخوردار باشد، ضمن آنکه با توجه به آموزه‌های قرآنی و روایی، مورد تأیید قرآن و اسلام نیز می‌باشد. دلیل مطلب این است که در یک مورد قرآن می‌فرماید: هیچ انسانی نمی‌تواند خود را ارباب دیگری دانسته و بر او

مسلط گردد. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۵۴). در آیه دیگر رسالت رسولان را دور ساختن مردم از طاغوت در کنار دعوت به توحید معرفی نموده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ» (نحل:

۳۶). در جایی دیگر به ضرورت تحقق عدالت در زندگی اجتماعی و رفتارهای سیاسی اشاره نموده می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). با توجه به این موارد می‌توان گفت؛ قرآن کریم مهم‌ترین رسالت رسولان الهی را کنار زدن طاغوت و برداشتن سلطه مستکبران، به‌منظور تحقق توحید و خداباوری معرفی می‌کند. تا اینکه درچنین جامعه توحیدی، امکان تحقق عدالت به‌عنوان مهم‌ترین ارزش در زندگی جمعی و رفتارهای سیاسی فراهم گردد.

گونه‌شناسی مبانی در آزادی‌های سیاسی

تحقیق در باره آزادی‌های سیاسی، بدون شناخت پیش‌فرض‌های معرفتی آن ممکن نیست. پیش‌فرض‌های معرفتی آزادی، که در واقع زمینه‌ساز توصیف و توسعه پژوهش در باره آزادی است، در تعریف، تبیین، چیستی، حدود و ثغور، پویایی و

پایداری آن نقش اساسی دارد. از دیدگاه اسلام پیش فرض های معرفتی آزادی های سیاسی، دست کم در سه حوزه کلان «فلسفی - کلامی»، «اخلاقی - معنوی»، «فقهی - حقوقی»، قابل طرح و نیازمند بررسی است. این نوشتار عهده دار بررسی پیش فرض های معرفتی آزادی های سیاسی، در قالب «مبانی فلسفی آزادی های سیاسی در اسلام» است و به پرسش هایی از این قبیل: آیا آزادی مقوله ای با ارزش است؟ دلایل با ارزش بودن آن چیست؟ آیا باید از آزادی دفاع کرد؟ پاسخ می دهد. در مقام پاسخ، دیدگاه های گوناگونی مطرح می شود که هریک، بیانگر گونه های مختلفی هستند که اصل آزادی سیاسی را به منزله یک اصل موجه اثبات می کنند. بنابراین بحث از مبانی فلسفی آزادی، در واقع بحث از «چرایی» آزادی است که در صدد توجیه و تبیین این اصل است (نظری، ۱۳۹۶: ۳۷-۴۳). در این جا گونه های فلسفی آزادی های سیاسی را در سه بخش «مبانی هستی شناختی»، «مبانی انسان شناختی»، «مبانی معرفت شناختی» در نظر گرفته، مهم ترین اصول و مؤلفه هایی را که به «چرایی» مسأله آزادی های سیاسی پاسخ می دهد، بررسی خواهیم کرد. به نظر نویسنده، فهم نگاه اسلام در باره آزادی های سیاسی، در گرو تبیین درست از این دست مبانی است، زیرا روشن است که نوع نگاه کسی که امکان دستیابی به معرفت حقیقی را انکار می کند، با کسی که به چنین امکانی معتقد است، بسیار متفاوت است. تلقی ما از مبانی معرفت شناختی آزادی های سیاسی این است که چگونگی تصمیم گیری را در باره انتخاب نظام سیاسی، نحوه مشارکت در اداره حکومت، نحوه نظارت بر عملکرد حکومت فراهم می سازد. کسی که انسان را موجود مادی و این جهانی می داند، در مطالعات خود در باره کنش های انسانی نمی تواند هدفی فراتر از مسائل مادی و دنیوی داشته باشد. یا نگاه کسی که انسان را بی نیاز از هدایت های وحیانی می داند، با کسی که ابزارهای ادراکی انسان را محدود و انسان را نیازمند هدایت های آسمانی می داند، خیلی متفاوت است. نوع نگاه ما به رابطه انسان و خدا، خالق و مخلوق، نه تنها در هدف گذاری آزادی های سیاسی نقش آفرین است که در تحلیل و تبیین

بسیاری از رفتارهای آدمی نیز نقش آفرین است (شریفی، ۱۳۹۴: ۲۷۸). در ادامه تلاش خواهیم کرد، مهم‌ترین مبانی فلسفی آزادی‌های سیاسی را از دیدگاه اسلام، بررسی نمایم.

الف) مبانی معرفت‌شناختی

معرفت‌شناسی یا نظریه شناخت، پایه و مبنای دانش‌های بشری است که به وسیله آن هریک از شاخه‌های معرفتی سنجیده می‌شود، از دیدگاه اسلام دست‌کم، چهار منبع بنیادی برای معرفت و ادراک هستی، انسان و جهان وجود دارد؛ منبع عقلانی، وحیانی، تجربی و شهودی. هریک از این منابع در شعاعی خاص کاربرد دارند و به لحاظ کمی و کیفی میان آنها تفاوت و تمایزی اساسی وجود دارد. (ر. ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۱: ۷/۲). در میان ابزارهای معرفت، عقل جایگاه مهمی دارد و در معرفت‌شناسی اسلامی توجه خاصی به آن می‌شود، هرگونه بحث از مبانی معرفت‌شناختی آزادی‌های سیاسی در اسلام، بدون توجه به جایگاه عقل، کامل نخواهد بود.

به لحاظ لغت‌شناسی، واژه عقل به معنای فهم، معرفت، قوه و نیروی پذیرش علم، تدبیر، نیروی تشخیص حق از باطل و خیر از شر آمده است (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق: ۶۹/۴). در باره اهمیت و ضرورت عقل در اسلام، هرچند در قرآن کریم واژه عقل به کار نرفته، اما مشتقات فعلی آن (مانند یعقل، نعقل، تعقلون و یعقلون) فراوان به کار رفته و بارها با نهیب «افلا یعقلون» و «افلا تعقلون» انسان را به تعقل و تفکر فراخوانده و بی‌اعتنایان به این موهبت الهی را به شدت توبیخ و سرزنش کرده است (یس: ۱؛ بقره: ۴۴؛ انعام: ۳۲؛ یونس: ۱۶). خداوند متعال در قرآن، عقل را نیرویی دانسته که انسان در دینش از آن بهره‌مند می‌شود و به وسیله آن، راه را به سوی حقایق معارف و اعمال صالحه می‌یابد. پس اگر عقل انسان در چنین مجرای قرار نگیرد و محدود به خیر و شرهای دنیوی شود. دیگر عقل نامیده نمی‌شود (ملک: ۴۶). در احادیث فراوانی نیز از منزلت آن سخن گفته شده، امام صادق(ع)، در پاسخ

به سوال از ماهیت عقل می‌فرماید: العقل ماعبد به الرحمن و اكتسب به الجنان (کلینی، بی‌تا: ۱۱/۱) «عقل آن گوهری است که با آن خداوند رحمان پرستش می‌شود و با آن بهشت حاصل می‌شود». تقسیم‌های فراوانی درباره عقل انجام شده، در یک تقسیم‌بندی کلی، عقل به نظری و عملی تقسیم شده است. در مراتب بعدی، به عقل بالقوه یا هیولایی، عقل بالملکه، عقل مستفاد، عقل فعال و... تقسیم شده است (فارابی، ۱۹۸۶م: ۱۰۲-۱۰۳). اما آنچه در اینجا مورد نظر است؛ عقل نیرویی است که توسط قضایای بدیهی یا نظری مکتسب از بدیهی و با رعایت داده‌های منطقی، به درک حقایق کلی می‌رسد.

اما در باب اینکه عقل چه جایگاه و نقشی در کسب معرفت دارد می‌توان گفت؛ وجود عقل در انسان، از وی موجود انتخاب‌گر و صاحب اختیار و اراده می‌سازد و بدین ترتیب بر مبنای آن می‌توان به انواع آزادی‌های سیاسی انسان حکم کرد. به تعبیر شهید مطهری، «بشر مختار و آزاد آفریده شده، یعنی به او عقل و فکر و اراده داده شده است» (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۸۵). همچنین عقل حکم می‌کند که هر مخلوقی، باید مطیع خالق خود و هر معلولی، مطیع علتش باشد، عقل می‌گوید: کمال هر موجودی، در این است که از نظام تکوین پیروی کند، خدای سبحان مهم‌ترین کمالی را که در قرآن کریم مطرح می‌کند، همین عبودیت انسانی است، لذا در قرآن کریم هم عروج انسان کامل را بر اساس عبودیت می‌داند (اسراء: ۱) و هم نزول وحی و کتاب الهی را بر مدار عبودیت وی یاد می‌کند (کهف: ۱، نجم: ۱۰). ولی از آنجایی که در باره حقیقت خود، جهان، ارتباط انسان با جهان، همچنین از هدف آن اطلاع کامل ندارد، عقل حکم می‌کند که خدای دانا و عالم مطلق، باید او را راهنمایی کند. بنابراین عقل در اسلام و قرآن از منابع مهم در کشف معرفت محسوب شده و نقش اساسی در رسیدن به حقیقت دارد. این دیدگاه تأثیر زیادی در برداشت خاصی از انسان و ویژگی‌های او، در عرصه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی به جا می‌گذارد. در اسلام انسان موجودی است که ضمن برخورداری از یک سلسله امیال و خواست‌ها، از قوه‌ای به نام عقل نیز

برخوردار است که وی را از موجودات دیگر متمایز کرده، موجودی انتخابگر می‌سازد و نهایتاً در زمینه آزادی‌های سیاسی، امکان دسترسی به انواع آزادی‌های سیاسی از قبیل؛ حق آزادی در انتخاب نظام سیاسی، حق آزادی تصمیم‌گیری در اداره حکومت، حق آزادی نظارت بر عملکرد حکومت، که فرد در عرصه اجتماع و سیاست در برابر حکومت دارد، فراهم ساخته و در چگونگی آن نقش اساسی دارد.

(ب) مبانی هستی‌شناختی

پرسش اصلی در رابطه با مبانی هستی‌شناختی آزادی‌های سیاسی این است که در اسلام حق حاکمیت از آن کیست؟ پاسخ به پرسش فوق، در گرو بحث از هستی‌شناختی اسلامی است. در اسلام هستی‌شناختی و جهان‌بینی، بر پایه‌ی خدامحوری و فرجام‌باوری استوار است، توحید مبنا و محور تمام اندیشه‌ها، نظریه‌ها، و کنش‌های فردی و اجتماعی است، زیرا خداوند متعال محور هستی و آفریننده آن است. جهان و انسان را تنها او آفریده (سجده: ۴) آنها را در مسیر حرکت تکاملی به سوی خویش قرار داده است (آل‌عمران: ۲۸). از همین‌روی آفرینش او به این دنیای فانی خلاصه نمی‌شود و در ورای آن، آخرت باقی را نیز برپا می‌کند (انفال: ۶۷). این نوع باور به شکل‌گیری نظام سیاسی اسلامی، در اجتماع می‌انجامد و به حاکمیت احکام، قوانین و مقررات الهی در جامعه منجر خواهد شد. بنابراین در عرصه اجتماعی، مباحثی مثل انواع آزادی‌های سیاسی، همگی متأثر از جهان‌شناسی اسلامی بوده و در طول حاکمیت مطلق خداوند و در راستای تحقق عدالت اجتماعی و برخورداری انسان‌ها از حقوق اساسی خویش، به منظور رسیدن به سعادت و کمال نهایی معنا و مفهوم پیدا می‌کند. توضیح و تحلیل این مطلب، در گرو تبیین اصول و مؤلفه‌های است که در ادامه به توضیح آن‌ها می‌پردازیم و تا حد امکان از آیات قرآن کریم که مهم‌ترین منبع شناخت اسلامی است، برای درک دقیق و درست این اصول و مؤلفه‌ها استفاده خواهیم کرد.

۱- حاکمیت مطلق الهی بر جهان و انسان

منظور از مطلق بودن حاکمیت بدین معنا که خداوند بر جهان و انسان هم حاکمیت تکوینی دارد و هم تشریعی. اساساً حاکمیت تکوینی خداوند، به عنوان ریشه، مبنا، سرچشمه اصلی و پشتوانه اساسی، بیش از حاکمیت تشریعی خداوند مورد توجه است، چرا که اصولاً ملاک حقانیت انحصاری خداوند در داشتن حاکمیت تشریعی، همان داشتن حاکمیت تکوینی است. اینکه در قرآن کریم به دهها آیه با تعبیر مختلف، بر می‌خوریم که با استدلال‌های گوناگون، بر حاکمیت تکوینی خداوند بر جهان و انسان تأکید می‌کنند، بیانگر این نکته اساسی است که خدای متعال ما را در همه ابعاد زندگی، به‌سوی اهداف نهایی که در متن خلقت برای ما در نظر گرفته است، راهنمایی نموده و نیروهای ما را در این مسیر بسیج می‌کند (آیاتی مثل؛ ۱۲ سوره غافر، ۴۱ سوره رعد، ۴۰ سوره نحل، ۳۹ سوره انفال، ۲۶ و ۱۸۹ سوره آل عمران، ۴۹ سوره شورای، و دهها آیه دیگر، همگی بر حاکمیت تکوینی خداوند تأکید دارند).

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت؛ براساس جهان‌بینی الهی خداوند مالک تمام هستی است (بقره: ۲۸۴). سر رشته‌ی ربوبیت همه‌ی موجودات به‌دست اوست، همانطور که سرپرستی همه‌ی انسان‌ها حق انحصاری خداوند است (شوری، ۶). این مالکیت تام و ولایت عام، اقتضا می‌کند، کلیه عرصه‌های تدبیر و اداره جامعه، در اختیار خدا باشد، یعنی افزون بر ولایت تکوینی و حقیقی او که سراسر هستی را فرا گرفته، ولایت تشریعی هم در همه‌ی زمینه‌ها به او انتساب داشته است. در قرآن کریم آیات زیادی بر حاکمیت مطلق خداوند اشاره دارد، از جمله می‌فرماید: «أليس الله باحكم الحاكمين» این آیه که در پایان سوره تین است، بعد از اشاره به خلقت انسان و مراحل تکامل یا انحطاط او، علل و عواملی که زمینه‌ساز تکامل یا انحطاط انسان هستند، بر وقوع قطعی روز جزا و غیر قابل انکار بودن آن تأکید می‌کند و در نهایت قضاوت در باره حاکمیت مطلق خداوند در روز قیامت را بر وجدان سالم بشر و

می‌گذارد. بنابراین می‌توان گفت؛ ولایت به حکم عقل، مخصوص ذات باری تعالی است، تنها اوست که حاکمیت بالذات دارد، حاکمیتی که مستند به جعل دیگران نیست و اصالتاً حق دارد برای انسان‌ها و اداره امورشان تدبیر کند، دیگران تنها با جعل و نصب او می‌توانند متصدی امر ولایت باشند (اسکندری، ۱۳۹۳: ۵۷-۶۹).

نتیجه آنکه؛ از دیدگاه اسلام خداوند متعال، هم شأن ربوبیت دارد و هم شأن خالقیت، یعنی هم خالق و آفریننده موجودات و جهان است و هم پس از خلقت برای آنها برنامه دارد. زیرا مبدأ، منشأ و غایت هستی اوست و هر چه هست، هم از اوست و هم متحرک به سوی او، بایدها و نبایدهای زندگی بشری یک سره بر مدار اراده او معنا می‌شود. بنابراین آنچه بر معارف دینی حاکم است، پذیرش روح توحید است که همه آموزه‌های اسلامی بر آن مبتنی می‌باشد. مسئله آزادی نیز با این اصول در ارتباط است و با آن معنا می‌شود. اگر خداوند افزون بر خالقیت و الوهیت، شاریت و ربوبیت نیز دارد، پس معین کننده بایدها و نبایدهای زندگی آدمی، نیز او خواهد بود، زیرا خدا منبع تمام کمال، جمال است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۲۱۲). به‌طور کلی، آزادی‌های سیاسی نیز که بیانگر رابطه متقابل حاکمان و شهروندان است، به نقش مردم، بایدها و نبایدهای زندگی مردم، برای مشارکت در حیات سیاسی جامعه می‌پردازد.

۲- هدفداری خداوند در آفرینش جهان و انسان

اینکه خداوند حکیم است و از آفرینش جهان و انسان هدفی داشته، یک حقیقت روشن است. علاوه بر آیات (غاشیه: ۱۷-۲۲)، روایات (نهج البلاغه: حکمت ۱۲۶)، براهین عقلی و استدلال‌های فلسفی نیز پشتوانه محکم آن هستند. یکی از براهین که بر پایه‌ی آن استدلال شده، برهان نظم است. برهان نظم را می‌توان به صورت‌های مختلف مطرح کرد که تمام آنها، یک هسته‌ی مشترک دارند: الف) عالم طبیعت، پدیده‌ای منظم است. ب) هر نظامی بر اساس بدهات عقلی از ناظمی حکیم و با شعوری ناشی شده، که از روی علم و آگاهی خویش، اجزای پدیده‌ای منظم را

با هماهنگی و آرایش خاص، برای وصول به هدف مشخصی در کنار هم نهاده است. (ج) بنابراین، عالم طبیعت بر اثر طرح و تدبیر ناظم با شعوری پدید آمده است. فیلسوفان و متکلمان هرکدام با بیان خاصی به این حقیقت پرداخته و تقریرهای مختلفی از برهان نظم ارائه کرده‌اند. یکی از تقریرها، برهان هدفمندی است، در این برهان بر جنبه‌ی هدفداری موجودات منظم تأکید شده است. «ما مشاهده می‌کنیم؛ پدیده‌های منظمی را که همواره به سمت غایتی در حرکت‌اند و از سویی، آنچه فاقد علم و آگاهی است نمی‌تواند به سوی غایتی حرکت کند، مگر اینکه موجودی برخوردار از علم، هوش و تدبیر آن را هدایت کند. موجودات منظم، خود فاقد علم و آگاهی‌اند، بنابراین موجودی آگاه و با تدبیر، آنها را به سمت غایت شان هدایت می‌کند. مصداق این موجودات منظم می‌توانند، هم حیوانات و هم گیاهان باشند (سعیدی‌مهر، ۱۳۷۶: ۱۴۵-۱۴۶). قرآن مجید نیز در آیاتی به این تقریر از برهان نظم اشاره می‌فرماید: این خداست که با هدایت خویش چنان تدبیر می‌کند که گیاهان همواره، میوه‌های زیبا و گوارا تولید کنند (انعام: ۹۹).

حال پرسش آن است که اگر در جامعه‌ای افراد به‌انجام رفتارهای سیاسی اشتغال ورزند، حضور آنها در عرصه‌ها، بر اساس کدام اهدافی تحقق می‌یابد؟ پاسخ به این پرسش، نگاه دو مکتب اسلام و لیبرالیسم را از یکدیگر متمایز می‌کند، بلکه برداشت‌های آنها را از مقوله‌ی آزادی سیاسی نیز با یکدیگر قابل مقایسه‌تر می‌کند. در اندیشه اسلامی اهداف آزادی‌های سیاسی، دارای سطوح و لایه‌های گوناگون است، برخی از لایه‌ها به مبانی آزادی‌های سیاسی، نزدیک‌تر و برخی دورترند که به آنها اهداف قریبه و بعیده اطلاق می‌گردد. اهداف قریبه در سه سطح قابل بررسی است؛ در سطح کلان، تحقق خداباوری و حاکمیت الهی، در سطح میانه، تحقق عدالت اجتماعی، در سطح خُرد، برخورداری انسان‌ها از حقوق اساسی خویش مدنظر می‌باشند. یعنی اسلام آزادی انسان‌ها را از سلطه ارباب‌ها و طاغوت‌ها، به رسمیت شناخته، تا اینکه توحید تحقق یابد و در این جامعه توحیدی عدالت

به عنوان مهم ترین ارزش زندگی سیاسی برقرار گردد و در پرتو آن انسان ها از حقوق اساسی خود برخوردار گردند. اگرچه این حقوق متعدد است، به نظر می رسد بتوان آن ها را در سه حق اساسی؛ (حق آزادی در انتخاب نظام سیاسی، حق آزادی مشارکت در اداره حکومت، حق آزادی نظارت بر عملکرد دولت) خلاصه کرد. البته حقوق اساسی به این سه مورد محدود و منحصر نمی باشد، تلخیص آن ها به این سه مورد، بدلیل اهمیت زیاد حقوق مذکور در عرصه زندگی سیاسی و نیز به جهت رعایت اختصار در مقاله است.

اما اهداف بعیده در اسلام ذیل مفاهیمی نظیر سعادت و کمال مطرح می شود، به دلیل آنکه در اندیشه اسلامی بحث غایت و فرجام فرد و جامعه نیز ذیل مفاهیمی نظیر سعادت و کمال مطرح می شود و می توان گفت هدف نهائی و بعیده از وجود آزادی های سیاسی، تحصیل کمال و سعادت اُخروی است. لذا در نگاه اسلام، یک پیوستگی میان دنیا و آخرت برقرار می شود و گفته می شود فرجام انسان در این دنیا رسیدن به کمالی است که خود، در نهایت، مقدمه ای می شود برای سعادت اخروی. غربیان در مقابل، چنین نگاه غایت گرایانه و پیوستگی میان دنیا و آخرت را ندارند و آن ها فرجام انسان و جامعه را در آخرت نمی دانند؛ بلکه نگاهی این جهانی دارند و فرجام انسان را در این دنیا دنبال می کنند. طبعاً، ذیل چنین رویکردی، دیگر بحث سعادت مطرح هم نمی شود (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۱۵۶). در حالی که اسلام سرنوشت را به شیوه ای فرجام گرایانه رقم می زند که مطابق آن آدمی برای دستیابی به غایتی تلاش می کند که در نهایت به کمال و سعادت وی منعکس شود. بنابراین در سطوح مختلف (خُرد، میانه، کلان) آن چیزی اولویت پیدا می کند که تأمین آن منجر به کمال و سعادت فرد و جامعه شود. در نتیجه اگر یکی از این رفتارهای سیاسی بر خلاف مصالح باشد محدودیتی در برابر آزادی های سیاسی شکل می گیرد که باید مراعات گردد. در حالی که در نگاه لیبرالیستی، پذیرش چنین محدودیتی در برابر آزادی های سیاسی، صحیح نمی باشد. ذیل چنین ملاحظه ای است که بحث حقوق الهی و شریعت

طرح می‌گردد. در واقع مطابق نظر اسلام لازم است، نقشی بسیار مهم برای دین و نظام حقوقی آن، در تعیین حدود آزادی در نظر گرفته شود. براین اساس باید محدوده آزادی به‌گونه‌ای خاص تعیین شود، تا مغایر آموزه‌های دینی نباشد. در چنین نظامی آزادی سیاسی تا آنجا است که مردم از حقوق اساسی موافق با اراده الهی برخوردار باشند. بدین ترتیب وجه تمایز میان محدوده آزادی‌های سیاسی در اسلام و غرب (به‌رغم وجود برخی اشتراک‌ها در مصادیق آزادی‌های سیاسی) به هدف فرجام‌شناسانه انسان و جهان در نگاه اسلامی بر می‌گردد. همین نکته سبب شده است که هریک از این دو نظام قلمرو متفاوتی برای آزادی‌های سیاسی به‌رسمیت بشناسند.

ج) مبانی انسان‌شناختی

به‌طور کلی هر منظومه معرفتی که به‌بررسی انسان یا بُعدی از ابعاد وجودی انسان پردازد، می‌توان انسان‌شناسی نامید. از دیدگاه اسلام، انسان یک‌حیوان تکامل یافته و بی‌هدف نیست، بلکه آفریده خداوند علیم، بهره‌مند از روح الهی، برخوردار از کرامت خدادادی است، تا آنجا که مسجود فرشتگان بوده و محور آفرینش که همه آسمان‌ها و زمین‌ها و آنچه در آنهاست، برایش آفریده شده، او خود برای تکامل معنوی از راه عبادت انحصاری خدا خلق شده است (تین: ۴. سجده: ۹. اسراء: ۷۰. بقره: ۲۶ و ۳۰؛ لقمان: ۲۰). اما از آنجایی که سرمایه علمی انسان اندک است، لذا نیازمند تعلیم الهی است. از همین‌روی، خداوند متعال از سر لطف، رحمت و حکمت بی‌پایان خود، پیامبرانی را برانگیخته، تا انسان را در همه عرصه‌ها، به‌ویژه در راه نافرته‌ی آخرت و سعادت جاوید آن هدایت کنند (بقره: ۱۵۱). بنابراین، انسان‌شناسی نیز در موضوع بحث ما نقش تعیین‌کننده دارد؛ کسی که انسان را موجودی مادی و این‌جهانی می‌داند و هدفی فراتر از مسائل مادی و دنیوی، برای آن قایل نیست، با کسی که ابزارهای ادراکی انسان را محدود و انسان را نیازمند هدایت‌های وحیانی و آسمانی می‌داند، خیلی متفاوت است. از دیدگاه اسلام، انسان موجودی است دو ساحتی، با ویژگی‌های اراده و اختیار، عاقل، مسئول، با کرامت،

دارای حق برابر و... که در آفرینش او هدفِ فراتر از مسائل مادی و دنیوی در نظر گرفته شده است. در اسلام، انسان دارای روح مجردی است که انسانیتش به آن بستگی دارد؛ ملاک برتری انسان از دیگر موجودات، عاقل و مختار بودن اوست، سعادت و کمال انسان در پرتو رفتارهای آزادانه او شکل می‌گیرد، خیر و کمال او در تبعیت از احکام تشریعی الهی و پیروی از دستورات وحیانی است. انسان در قرآن موجودی تکلیف‌محور توصیف شده که در پرتو عمل به احکام و بیانات قرآنی می‌تواند به جایگاه رفیع معنوی برسد. به همین دلیل، آزادی‌های انسان در چارچوب احکام تشریعی الهی مفهوم و معنا می‌یابد. این نوع نگاه به انسان و رابطه انسان با خدا، نه تنها در هدف‌گذاری آزادی‌های سیاسی نقش آفرین است، که در تحلیل بسیاری از رفتارهای آدمی و تنظیم روابط اجتماعی و آزادی‌های سیاسی نیز نقش اساسی دارد. توضیح و تحلیل این مطلب، در گرو تبیین اصول و مؤلفه‌های است که در ادامه به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱- اراده و اختیار انسانی

یکی از مبانی مهمی که می‌توان بر اساس آن به استنتاج آزادی‌های سیاسی دست یافت، اراده و اختیار است. مقصود از اراده و اختیار این است که انسان به لحاظ خلقت و تکوین، فاعل آزاد (مختار) است و کسی او را در اعمالش مجبور نمی‌کند. مسأله اختیار از کهن‌ترین و بحث‌انگیزترین مباحث دانش فلسفه در معنای عام آن است. در پاسخ به این پرسش که آیا انسان موجودی مختار است یا مجبور، در میان فیلسوفان و متفکران اختلاف نظر وجود دارد. این مسأله در تاریخ تفکر غرب، ابتدا در الهیات مسیحی مطرح شد و اندیشمندانی زیادی در این خصوص سخن گفته‌اند. در اندیشه آگوستین، انسان موجودی مختار است و باید اراده خود را تابع تکلیف اخلاقی گرداند (آگوستین، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸). بر اساس نظر آکویناس نیز، اراده آدمی آزاد است و اگر انسان مختار نبود، توصیه کردن، مشورت کردن، تشویق و تنبیه هیچ مفهومی نداشت. در ضدیت با آگوستین و آکویناس و تعالیم کاتولیک،

رهبران اصلاح دینی مانند لوتر و کالون، آزادی اراده را انکار کردند و به نوعی معتقد به جبر شدند (کرنستون، ۱۳۵۹: ۱۸۵). در مقابل جبرانگاران، فیلسوفان وجودی یا اگزیستانسیالیست‌های مانند کیرکگور و یاسپرس، به مخالفت برخاسته، از آزادی انسان دفاع کرده‌اند (کیرکگور، ۱۳۸۳: ۹۴). هایدگر نیز اراده و آزادی را به منزله ویژگی بنیادین موجودیت موجود تفسیر می‌کند و معتقد است انسان خود می‌تواند انتخاب کند که چگونه باشد (هایدگر، ۱۳۸۱: ۱۴۹).

مسئله جبر و اختیار در فرهنگ اسلامی نیز از چالش برانگیزترین مباحث فلسفی و کلامی است، که در سده‌های دوم، سوم قمری به نیرومندترین موضوع سیاسی در مناقشات اجتماعی تمدن اسلامی تبدیل شد و نحله‌های فکری و کلامی گوناگونی در بستر تاریخی اسلام پدید آمد، که هریک تلقی خاصی از مقوله اختیار انسان داشته و بر مبنای آن نظریه‌های مختلفی را ابراز کرده‌اند. معتزله بر این باور است که انسان با اراده و اختیار خود افعالی را انجام می‌دهد. هر کاری که بندگان انجام می‌دهند، به قدرت و اختیار خود آنان است؛ هیچ انسانی در فعل خود مجبور نیست؛ انسان اختیار دارد، می‌تواند کاری را انجام دهد و می‌تواند آن را ترک کند. از نظر این گروه، کارها و رفتارها به خود انسان واگذار شده و هیچ عامل دیگری در آن تأثیری ندارد، در نتیجه قایل به تفویض‌اند. معتزله به منزه بودن خدا از افعال و صفات ناقص انسان‌ها و با حکمت بودن شریعت معتقدند و به این ترتیب دست خدا را در تأثیرگذاری افعال انسان بسته می‌دانند و انسان را تا سرحد خدا ارتقا داده و قایل به استقلال انسان از خدا و تفویض شده‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱: ۸۱). اشاعره بر این باورند «که انسان فاعل افعال خودش نیست، زیرا که خودش فعل دیگری است و علت فعل دیگری بودن او، حادث بودنش است؛ چیزی که به علت حدوثش مفعول است، چگونه فاعل حدوث دیگری می‌تواند باشد؟ باید علت چیزی باشد که آن چیز سبب معلولیت خود او نبوده باشد» (طوسی، ۱۳۷۰: ۴۳۰). در این صورت بر افعال انسان جبریت حاکم است و انسان آزادی و اراده ندارد. اشاعره با تمسک به آیات و

روایاتی که بیانگر فاعلیت خدا در همه مراحل هستی است، نظام سبب و مسبب را انکار می‌کنند و افعال موجودات ممکن را مستقیم به خدا نسبت می‌دهند. آنان خداوند را تا سر حد ممکن تنزل داده و منکر فاعلیت انسان، و قایل به جبری‌گری‌اند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱: ۸۲).

از نظر امامیه، تفویض به‌گونه‌ای که انسان دارای اختیار، آزادی مطلق، بدون قید و شرط باشد، درست نیست. جبر نیز درست نیست، به این معنا که انسان مجبور و مسلوب‌الاختیار باشد و در انجام دادن یا ترک افعال خود اراده‌ای نداشته باشد. بلکه حق آن است که بین آن دو جمع شود، یعنی هم خدا مسبب اصلی و علت اولیه (به‌طور غیرمستقیم) برای افعال انسان است و هم خود انسان سبب مستقیم کارهای خود است (حسنی‌اصفهانی، ۱۳۷۹: ۱۱). اراده خدا در طول اراده انسان قرار دارد، چنان‌که در حدیثی از امام صادق آمده است: لاجبر و لاتفویض بل امر بین‌الامرین (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۷/۲). بر مبنای همین حدیث، صدرالمآلهین شیرازی با طرح نظریه ابتکاری خویش در فلسفه در باره وجود تعلقی و ربطی داشتن وجود ممکن، رهیافت تازه‌ای به مسأله جبر و اختیار، مبنی بر استناد حقیقی فعل به خدا و انسان ارائه کرد که مورد پذیرش بسیاری از فیلسوفان پس از ایشان، از جمله؛ (ملاهادی سبزواری، علامه کمپانی اصفهانی، علامه شعرانی، علامه طباطبایی، امام خمینی و دیگران) قرار گرفت. در این میان، امام خمینی در کتاب ارزشمند طلب و اراده، مباحث مهمی را در این خصوص مورد عنایت قرار داده (خمینی، ۱۳۷۹: ۳۳) در آنجا پس از ردّ نظریه جبر و تفویض، به توضیح نظریه امر بین‌الامرین می‌پردازد و می‌نویسد: «موجودات امکانی مؤثر هستند؛ لکن نه به‌طور استقلال؛ بلکه آنان را فاعلیت و علیت و تأثیر هست؛ لکن نه به گونه‌ای که مستقل و مستبد در فاعلیت و علیت و تأثیر باشند. در تمام جهان هستی، فاعل مستقلی به‌جز خدای تعالی نیست و دیگر موجودات همان‌گونه که در اصل وجود مستقل نیستند، بلکه ربط محض‌اند، وجود شان عین فقر، ربط و احتیاج صرف‌اند، صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیستند؛ ... پس اگر کسی

ممکن را شناخت که وجود ممکن چیزی به جز ربط نیست، خواهد شناخت که فعلش نیز با آنکه فعل اوست در عین حال فعل خدا نیز هست. پس جهان از آن جهت که ربط صرف و تعلق محض است، ظهور قدرت خدا و اراده و علم و فعل اوست و این همان امر بین‌المرین و منزله بین‌المنزلتین است» (همان: ۳۵-۳۶).

با توجه به آنچه گفته شد روشن می‌شود، یکی از مبانی انسان‌شناختی آزادی‌های سیاسی، اصل اراده و اختیار است. اختیار در واقع وجه فلسفی آزادی است، اما بی‌تردید می‌تواند یکی از مبانی آزادی‌های سیاسی تلقی شود. در این میان، نظریه معتزله به خودمختاری و آزادی مطلق انسان، و نظریه اشاعره به جبریت و حتمیت انسان منجر می‌شود که هر دو از دیدگاه امامیه نادرست است و پیامدهایی خسارت بار دارد. رویکرد اصیل، همان رویکرد میانه است که آزادی و اراده را از انسان نمی‌گیرد و به اباحت و حتمیت کشیده نمی‌شود، در عین حال خدا را فاعل حقیقی تمام افعال انسان، و از تمام نقایص و کاستی‌ها منزّه می‌پندارد، خود انسان را مسئول اعمالش می‌داند و اراده انسان را در طول اراده خدا قرار می‌دهد. بدیهی است در صورتی که اصل اراده و اختیار برای آدمی اثبات نشود، نمی‌توان از آزادی‌های سیاسی سخن گفت، یعنی اگر آدمی دارای اراده نباشد و اگر او را موجودی مختار ندانیم، مشارکت در امور سیاسی، مشارکت در تصمیم‌گیری، انجام رفتارهای سیاسی، داشتن قدرت انتخاب، برخورداری از حق رأی و انتخاب شدن و... معنا نخواهد داشت. بنابراین با اثبات اراده و اختیار برای آدمی، می‌توان مبنای محکمی را برای آزادی‌ها، فراهم ساخت. براین اساس، می‌توان آزادی را بر وجود اراده و اختیار در انسان بنا کرد و به استنتاج مقوله آزادی‌های سیاسی پرداخت. بدیهی است اگر انسان دارای اختیار نباشد، مشارکت در امور سیاسی و انجام رفتارهای سیاسی نیز نخواهد داشت (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۲-۳ الی ۲۰۹).

۲- مسئولیت انسانی

از منظر اسلام انسان یک موجود مختار، عاقل، مکلف و مسئول است. مسئولیت

انسانی بدین معنا که؛ در هدایت و جهت‌دهی گرایش‌های درونی خود، مطابق موازین دینی و قوانین الهی موجود در کتاب آسمانی، رفتار نماید. هرچند از آیات قرآنی مثل: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق، ۶). چنین بر می‌آید که اصل حرکت تکاملی انسان، در واقع، یک حرکت جبری و غیر قابل توقف است. اما جهت‌دهی و هدایت آن، در اختیار انسان است، از آنجا که رفتارها و حرکت‌های انسانی همگی زاده گرایش‌های درونی او هستند و هریک از گرایش‌های درونی انسان، یک نوع رفتار و حرکت در ظاهر زندگی او ایجاد می‌کند، مسلماً معنای این سخن آن است که گرچه اصل وجود گرایش‌های درونی در روان انسان‌ها، خدادادی، تکوینی و جبری است، ولی در نهایت نمی‌توان گفت خارج از کنترل انسان هستند، بلکه در اختیار انسان است و در قبال رفتارهای اختیاری خویش مسئولیت دارد (اسکندری، ۱۳۹۳: ۱۲/۲-۱۳).

مسئولیت‌انواعی دارد: مسئولیت انسانی در برابر خدا، در برابر خود، در برابر جامعه، در برابر خانواده، در برابر خویشاوندان، در برابر همسایگان، در برابر هم‌نوعان، در برابر مسلمانان، مهم‌ترین مسئولیت‌ها، مسئولیت در برابر انتخاب دین و رهبر جامعه خویش است. خداوند به انسان‌ها آزادی عطا کرده، او با این آزادی، در انتخاب آزاد می‌باشد، از آنجا که به او قوه‌ی ادراک و قدرت تشخیص نیز داده است، لذا مسئولیت دارد تا انتخابی آگاهانه داشته باشد؛ چه در اصل پذیرش دین و چه در انتخاب رهبری حکومت اسلامی. بنابراین، انسان حاکم بر سرنوشت خویش است و باید با مسئولیتی که در برابر خدا دارد، راه آینده خویش را بر اساس تعقل و حکمت برگزیند. این نکته بیانگر این است که چون انسان در برابر انواع انتخاب‌ها از جمله انتخاب دین و رهبر جامعه مسئولیت دارد پس باید آزادی سیاسی نیز داشته باشد تا در انتخاب‌هایش اکراه و اجباری نباشد. خداوند نیز درباره اصل انتخاب انسان برای پذیرش دین می‌فرماید: ما انسان را هدایت کردیم؛ حال او یا سپاسگزار این نعمت است و یا کافر به آن. هرکس خواست ایمان آورد و هرکس بخواهد کفر بورزد.

خداوند وضعیت هیچ قوم و گروهی از انسان‌ها را دگرگون نمی‌کند مگر آن‌که خود بخواهند (دهر، ۳؛ کهف، ۳۹؛ رعد، ۱۱).

۳- کرامت انسانی

کرامت انسانی نیز از مبانی انسان‌شناسی است که در تنظیم روابط اجتماعی و آزادی‌های سیاسی، نقش اساسی دارد. تأکید تدوین‌کنندگان اسناد بین‌المللی حقوق و آزادی‌های سیاسی، دلیل این مدعاست؛ اما این‌که بانیان آن، تا چه اندازه حقیقت این اصل را درک کرده و در رعایت آن اهتمام ورزیده‌اند، جای تأمل دارد. کرامت انسانی از دیدگاه اسلام، دو قسم است:

الف) کرامت ذاتی: کرامتی که در متن تکوین و آفرینش انسان مطرح است. ستایش انسان به دلیل داشتن این وصف، در واقع مدح پروردگار کریم است، زیرا خداوند انسان را ذاتاً و فی‌نفسه بر سایر موجودات ظاهری و باطنی، برتری و فضیلت داده است، این صفت مربوط به مقام انسانیت است. انسان مادام که با اراده خود از طریق ارتکاب جنایت و خیانت بر خویشتن و دیگران آن را از خود سلب نکند، شایسته تکریم است. آیه‌ی قرآن «ولقد کرّمنا بنی آدم» ناظر به همین نوع کرامت است. شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: «وقتی خداوند می‌فرماید: لقد کرّمنا...، معلوم است که مقصود این نیست که در یک معاشرتی که با انسان داشتیم او را احترام کردیم و بالادست موجودات دیگر نشانیدیم. مقصود این است که در حقیقت خلقت و آفرینش او را مکرم قرار دادیم، یعنی این کرامت و شرافت و بزرگواری را در سرشت و آفرینش او قرار دادیم. اصلاً کرامت و عزت و بزرگواری جزو سرنوشت انسان است. این است که انسان اگر خود را آن‌چنان که هست بیابد، کرامت و عزت را می‌یابد» (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۳۰). محمدتقی جعفری نیز می‌گوید: «کرامت ذاتی همانا حیثیت طبیعی است که همه انسان‌ها مادامی که با اختیار خود آن را از خود سلب نکنند، از این صفت شریف برخوردارند» (جعفری، ۱۳۸۶: ۲۷۹). علامه مصباح یزدی، نیز در یک رویکرد حقوقی به بحث کرامت انسان می‌گوید:

«انسان دارای حرمت است و حق دارد در جامعه به‌طور محترمانه زندگی کند و کسی حق ندارد با گفتار و رفتار خویش، حیثیت او را با خطر مواجه سازد و حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که موجب بی‌حرمتی شخص مجرم نگردد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۹۰/۱) یعنی کرامت انسان ودیعه الهی است که به‌منزله یک اصل باید مورد توجه همگان، اعم از افراد و دولت‌ها قرار بگیرد و رعایت این اصل در تبیین و تضمین آزادیهای سیاسی نقش بسیار برجسته ایفا می‌کند.

ب) کرامت اکتسابی: مقصود این‌که، این کرامت از به‌کار انداختن استعدادها و نیروهای مثبت در وجود آدمی و تکاپو در مسیر رشد و کمال و خیرات ناشی می‌گردد. این نوع کرامت، بر خاسته از تلاش و ایثار انسانی و ملاک تقرب در پیشگاه خداوند است، و ارزش نهایی و عالی انسانی نیز مربوط به‌همین نوع کرامت است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۶: ۹۲-۹۶). آیه‌ی قرآن کریم: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ، وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ) (حجرات، ۱۳)، ناظر به همین نوع از کرامت است. این کرامت برتر از کرامت ذاتی است؛ چون عظمت روح انسانی از این جهت است که این روح در صعودش توانایی و استعداد رسیدن به بالاترین کمال را دارد، می‌تواند به‌عظمتی دست پیدا کند که هیچ مخلوقی یارای رسیدن به آن مرتبه را نداشته باشد. در نتیجه لازمه این کرامت برخورداری از یک سری حقوق و آزادی‌ها می‌باشد و منشاء آن، رابطه بسیار مهم و با ارزش خداوندی با انسان است.

۴- برابری طبیعی

از دیدگاه اسلام برابری انسان‌ها با توجه به نگاه توحیدی اسلام به جهان و انسان، به عنوان یک حق بنیادین مطرح است، که شامل همه‌ی جنبه‌ها، اعم از برابری در اصل انسانیت (بقره: ۱۶؛ نساء: ۱؛ حجرات: ۱۳؛ سجده: ۹)، برابری در اجرای قانون (نساء: ۸۵؛ انعام: ۱۵۲)، برابری در برابر قاضی (من لایحضره الفقیه، حدیث ۳۲۴۳: ۱۵)، برابری در حقوق و تکالیف (نهج البلاغه: نامه ۵۳) می‌شود

(قاضی زاده، ۱۳۸۹: ۳۹۸-۴۰۰). اسلام در جایگاه آخرین و کامل ترین دین آسمانی، هرگونه اختلاف طبقاتی را مذموم و مردود می داند، اساساً یکی از اهداف پیامبر گرامی اسلام مبارزه با تبعیض و اجرای عدالت در گستره جهان بوده است. اسلام با ارائه اصول شفاف و صریح، زمینه های تبعیض و نابرابری را از بین برده و به موجب آن، هیچ انسانی فراتر و یا فروتر از دیگران آفریده نمی شود، به همین دلیل هیچ کس نمی تواند بدون دلیل بر دیگری حاکمیت داشته باشد. اصل برابری طبیعی انسان ها، اصول دیگری را نیز به همراه دارد که یکی از آن ها اصل عدم سلطه شخصی بر شخص دیگر است. برابری حاکم با مردم در معیشت و عمل، جلوه ی از برابری افراد در اسلام است. هیچ امتیازی برای حاکم وجود ندارد، همچنان که هیچ مصونیتی در برابر قوانین برای وی نیست. در اسلام حکومتی موروثی و طبقاتی پذیرفته نیست، بلکه تنها افراد واجد صلاحیت می توانند به حکومت و دیگر مشاغل عمومی مانند قضاوت برسند (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۱۶۰).

این برابری در قرآن کریم نیز به وضوح منعکس شده است، قرآن همه ی انسان ها را از یک ریشه دانسته و برابر می داند؛ و هو الذی أنشأکم من نفس واحد؛ اوست آن کسی که شما را از یک نفس آفریده است (انعام، ۹۸). منشأ پیدایش همه آدمیان یکی است از این رو هیچ کس بر کس دیگری برتری ذاتی ندارد. تنها برتری در نزد قرآن به شخصیت افراد است که از طریق تفکر و عبادت ارتقا می یابد. قرآن در جایی دیگر می گوید؛ همه انسانها از یک پدر و مادر آفریده شده اند. این نکته علاوه بر اینکه به تساوی ذاتی همگان دلالت می کند، نشان می دهد انسان ها با هم برادرند و باید با روح برادری با یکدیگر تعامل نمایند. قرآن کریم درباره برابری همه انسان ها می فرماید: انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبایل لتعارفوا، ان اکرمکم عندالله اتقیکم (حجرات، ۱۳). در نگاه قرآن، جامعه از افراد تشکیل شده و هرکس به تنهایی تجلی گاه ارزش هایی است که جامعه دارد. قرآن توجه به فرد انسانی را توجه به همه افراد می داند؛ (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ

النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا (مائده، ۳۲)، بدان گونه که اگر کسی یک نفر را به قتل برساند همانند این است که همه مردمان را به قتل رسانده و اگر موجبات احیا و زندگی یک نفر را فراهم نماید همانند این است که همه مردم را احیا کرده است (ر. ک: سلیمی، ۱۳۹۲: ۳۶۶-۳۷۱).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مقاله پیش‌رو، مبانی فلسفی آزادی‌های سیاسی را از دیدگاه اسلام بررسی نموده، به نتایج ذیل دست یافته است.

از دیدگاه اسلام عقل مهم‌ترین مبنای معرفت‌شناختی انسان و جهان معرفی شده و تلقی ما از این نوع مبانی در زمینه آزادی‌های سیاسی، این است که امکان دسترسی به انواع آزادیهای سیاسی مانند؛ آزادی در انتخاب نظام سیاسی، آزادی تصمیم‌گیری در اداره حکومت، آزادی نظارت بر عملکرد حکومت را فراهم ساخته و در چگونگی اعمال آن نقش اساسی دارد. در مبانی هستی‌شناختی، حق حاکمیت مطلق خداوند بر جهان و انسان، و هدفداری خداوند در آفرینش جهان و انسان بررسی شده و به این نکته دست یافته است؛ اسلام آزادی‌های سیاسی را بر مبنای حاکمیت الهی به رسمیت شناخته، هدف آن رسیدن انسان مسلمان به خداباوری و تحقق عدالت در جامعه به منظور برخورداری مردم از حقوق اساسی خویش است که جوهره آن رهایی انسان‌ها از سلطه‌ی مستکبران، در راستای کمال انسانی، در جامعه سیاسی است. بر اساس هستی‌شناسی اسلامی، خداوند آفریننده جهان و انسان و محور جهان هستی است، بدین لحاظ آفرینش او، به این دنیای فانی خلاصه نمی‌شود، بلکه در ورای آن، آخرت باقی را نیز برپا می‌کند. این نوع باور، به شکل‌گیری نظام سیاسی اسلامی، در اجتماع می‌انجامد و به حاکمیت احکام، قوانین و مقررات الهی در جامعه منجر خواهد شد. بنابراین در عرصه اجتماعی، مباحثی مثل انواع آزادیهای سیاسی، همگی متأثر از جهان‌شناسی اسلامی بوده و در طول

حاکمیت مطلق خداوند و در راستای تحقق عدالت اجتماعی و برخورداری انسان‌ها از حقوق اساسی خویش، به منظور رسیدن به سعادت و کمال نهایی معنا و مفهوم پیدا می‌کند.

انسان‌شناسی نیز نقش تعیین کننده دارد؛ کسی که انسان را موجودی مادی و این جهانی می‌داند و هدفی فراتر از مسائل مادی و دنیوی، برای آن قایل نیست، با کسی که ابزارهای ادراکی انسان را محدود و انسان را نیازمند هدایت‌های وحیانی و آسمانی می‌داند خیلی متفاوت است. بنابراین هرچه شناخت ما از ویژگی‌های انسان عمیق‌تر باشد، شناخت ما از کنش‌های او در عرصه حیات سیاسی نیز دقیق‌تر خواهد بود. از دیدگاه اسلام انسان یک موجودی است با ویژگی‌های اراده و اختیار، عاقل، مسئول، با کرامت، دارای حق برابر و... که در آفرینش او هدف فراتر از مسائل مادی و دنیوی در نظر گرفته شده است. این نوع نگاه به انسان و رابطه انسان با خدا، نه تنها در هدف‌گذاری آزادی‌های سیاسی نقش آفرین است که در تحلیل بسیاری از رفتارهای آدمی و تنظیم روابط اجتماعی و آزادی‌های سیاسی نیز نقش اساسی دارد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه (۱۳۶۷)، ترجمه علی نقی فیض الاسلام، تهران؛ فقیه.
۳. ابن فارس، احمد بن ذکریا (۱۴۰۴ق)، معجم مقایس اللغة، ج ۴، قم؛ مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. اسکندری، محمدحسین (۱۳۹۳)، مبانی اندیشه سیاسی در اسلام، ج ۱ و ۲، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. آگوستین، قدیس (۱۳۸۰)، عترافات، ترجمه؛ سایه میثمی، تهران؛ دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۶. پاز ارگاد، بهالدین (۱۳۵۹)، تاریخ فلسفه سیاسی، تهران؛ زوار.
۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۲)، ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج‌دانش.
۸. جعفری، محمدنقی (۱۳۸۶)، حقوق جهانی بشر، تهران؛ مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چ ۲.
۹. جمعی از نویسندگان، به‌کوشش محمدرضا باقرزاده (۱۳۹۷)، فقه اسلامی

- و حقوق بشر، قم؛ انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۰. حسینی اصفهانی، سیدمرتضی (۱۳۷۹)، *اسلام و آزادی*، قم؛ فرهنگ قرآن.
۱۱. خمینی، روح الله (۱۳۷۹)، *الطلب والارادة*، تهران؛ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. دانش‌پژوه، مصطفی (۱۳۹۵)، *فلسفه حقوق*، (سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی: ۵) قم؛ انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. سلیمی، عبدالحکیم (۱۳۹۲)، *درسنامه حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، قم؛ مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۴. شریفی، احمدحسین (۱۳۹۴)، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران: آفتاب توسعه، چ ۲.
۱۵. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر (۱۳۷۰)، *آزادی‌های عمومی و حقوق بشر*، تهران؛ دانشگاه تهران.
۱۶. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۰)، *کشف المراد*، تهران؛ انتشارات اسلامی.
۱۷. فارابی، ابونصر (۱۹۸۶)، *آراء اهل المدينة الفاضله*، تحقیق؛ نادر نصری، بیروت؛ دارالمشرق.
۱۸. قاضی زاده، کاظم (۱۳۸۹)، *سیاست و حکومت در قرآن*، تهران؛ انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۴.
۱۹. کرنستون، مورس (۱۳۵۹)، *تحلیلی نوین از آزادی*، ترجمه؛ جلال‌الدین اعلم، تهران؛ امیرکبیر.
۲۰. کلینی، یعقوب (بی‌تا)، *اصول کافی*، ج ۱، تهران؛ انتشارات اسلامی.
۲۱. کوهن، کارل (بی‌تا)، *دموکراسی*، ترجمه؛ فریبرز مجیدی، تهران؛ انتشارات خوارزمی، چ ۱.
۲۲. کیرکگور، سورن (۱۳۸۳)، *ترس و لرز*، ترجمه؛ عبدالکریم رشیدیان، تهران؛ نشر نی.
۲۳. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، ج ۲، بیروت؛ مؤسسه الوفاء.
۲۴. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۶۱)، *بهترین راه شناخت خدا*، ج ۲، (بی‌جا)، پاییز.
۲۵. مصباح‌یزدی، (۱۳۸۶)، *مشکات: نظریه حقوقی اسلام*، ج ۱، قم؛ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، *دین و آزادی*، قم، مرکز مطالعات پژوهش‌های فرهنگی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران؛ صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹)، *انسان و سرنوشت*، مجموعه آثار، ج ۱، تهران؛ صدرا.

۲۹. منتسکیو (۱۳۶۲)، *روح القوانین*، ترجمه؛ علی اکبر مهتدی، تهران، امیر کبیر.
۳۰. میراحمدی، منصور (۱۳۸۱)، *آزادی در فلسفه سیاسی اسلام*، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم؛ پژوهشکده اندیشه سیاسی اسلام، بوستان کتاب.
۳۱. نظری، عبدالله، زیر نظر؛ محمدجواد نوروزی (۱۳۹۶)، *شاخص آزادی سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۲. نوروزی، محمدجواد (۱۳۷۹)، *نظام سیاسی اسلام*، قم؛ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۳. نهج البلاغه، ترجمه؛ محمد دشتی.
۳۴. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۸۶)، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۱ و ۲، تهران؛ نشر میزان.
۳۵. هایدگر، مارتین (۱۳۸۱)، *نامه‌ای در باره اومانیسم*، ترجمه؛ عبدالکریم رشیدیان، تهران؛ نشرنی.