



◆ فلسفه آزادی

انسان و آزادی ها

۱۳ محمدتقی جعفری

◆ دیدگاه

ارزشهای انسان

۱۱ شهید آیت الله مرتضی مطهری

◆ گفتگو

سن و مسئولیت کیفری

۲ حسین مهرپور

انسان و آزادی



یادداشت سردبیر:

در اینکه انسان موجودی الهی است و از طرف خداوند حکیم بعنوان برگزیده، خلیفه و جانشین او در زمین انتخاب شده است شکی نیست. در اینکه این موجود ناشناخته، سرا پا اسرار و شگفتی است و نیمه ملکوتی و نیمه مادی است و وجودش ملهم از خیر و شر و وجودش از ضعف و ناتوانی برخوردار است تا به قوت و کمال برسد، تردیدی نباید داشت. با این اوصاف و وجود دهها صفت برجسته دیگر، این انسان چه رابطه ای با آزادی دارد و آیا واقعاً با آزادی مشکلی دارد که در طول تاریخ پیرامون آن مثنوی ها تکمیل گشته است؟ چه عواملی باعث شده و می شود که پیرامون او سخنها به میان آید؟ چه شگفتی و رازی در این معما وجود دارد و اصولاً چرا برخی از آن وحشت دارند و یا چرا بی محابا از آن دفاع می کنند؟ و آیا شده است که در کانون گرم خانواده ها، معنا و مفهوم آزادی و دموکراسی در لایه های پیچیده زندگی تدوین و تثبیت گردد و سپس در نهاد اجتماع محقق گردد. اینکه به قول استاد علامه مرحوم آیت الله جعفری، پرسیده شود: انسان برای چه می آید، برای کی، از کجا و به کجا سیر می کند. در اصول تربیتی فرزندان جایی دارد؟!

ادامه در ستون صفحه ۴

◆ فقه و حقوق

بلوغ از دیدگاه
فقهی و کارشناسی

۲۷ محمدتقی فاضل میبیدی

◆ فقه اسلامی

شایستگی زنان برای
عهده دار شدن قضاوت

۲۳ محمد محمدی گیلانی

◆ نگاه

انسان و آزادی در
نگرش قرآنی

۱۵ محمد بسطام



گفتگوی دکتر حسین مهرپور با حضرت آیت الله العظمی صانعی مدظله العالی

سن و مسئولیت کیفری

قسمت دوم و پایانی



اشاره : اولین قسمت موضوع بسیار مهم «سن و مسئولیت کیفری» که در سال ۷۸ توسط دکتر حسین مهرپور حقوقدان برجسته کشورمان با مرجع نواندیش شیعه حضرت آیت الله العظمی صانعی صورت گرفته بود، پیرامون رشد، تشخیص صبی از بزرگسال، جنسیت؛ مسأله شهادت و مسأله تفاوت زن و مرد ادامه یافت.

دکتر مهرپور در بخش اول تأکید می‌کند که طبق فرمایش آیت الله؛ رشد عقلانی در مسئولیت جزایی و مسائل حقوقی مهم است و این البته محرز است که رشد دختر زودتر از پسر است، زیرا شخصیت دختر زودتر از شخصیت پسر شکل می‌گیرد و دختر رشد عقلانی و اجتماعی بیشتری دارد. ایشان ادامه می‌دهند که در علوم انسانی جدید و روانشناسی رشد و شخصیت، پذیرفته شده است که تفاوت جنس در فعال شدن غدد جنسی تأثیر دارد، اما تأیید نشده که تفاوت جنس در رشد عقلانی هم مؤثر است. آیت الله نیر تأیید می‌کند که هیچگاه رشد عقلانی، تابع غدد جسمی نیست، بلکه تابع وراثت، محیط، اجتماع و ... است در این گفتگو، همانطور که اشاره شد، دکتر مهرپور سؤال مهم دیگرش را در باب شهادت زنان مطرح می‌کند و می‌گوید درست است که این مهم در قرآن اشاره شده و در روایات و احادیث، اعتبار شهادت دو زن را برابر یک مرد می‌داند. ولی ما در سطح بین المللی مخصوصاً در کمیته حقوق بشر، با این سؤال مواجه می‌شویم که چرا شما اعتبار شهادت زن را نصف مرد می‌دانید؟ حتی

یکی از آقایان پرسیده بود که این خانم‌ها به اندازه من تحصیل کرده‌اند، می‌فهمند و درک دارند، چرا شما برای شهادت آنان ارزشی نصف مردان قائل هستید؟ آیت الله نیز با اطمینان به دکتر می‌گوید: بحث کلی این است که نباید نژاد، جنسیت و مانند آن در ارزش افراد تأثیر بگذارد و طبق آیات و روایات، تفاوتی میان مرد و زن نیست و نظر مقدس اردبیلی هم همین است. حتی آیت الله پس از اینکه دکتر مهرپور می‌پرسند که این نظر شما، نظر فقهای اسلام نیست و بسیاری خلاف این نظر را معتقد هستند، می‌فرمایند: من قوانین اسلام را بر حسب صناعت فقهی، فقه جواهری و شیخ انصاری معرفی می‌کنم و فتوای معروف در این مورد مدنظرم نیست. ایشان تأکید می‌کنند که: من با توجه به شواهد و قرائن و ادله فقهیه نتوانستم خودم را قانع کنم که اسلام چنین حقی برای زنها قائل نشده است، حقی مانند قضاوت، ولایت، حکومت، رهبری و ... اینک دومین قسمت این گفتگوی بلند و مهم، که پیرامون دیه و قصاص می‌باشد، تقدیم علاقه مندان می‌شود. با هم آن را پی می‌گیریم :

ج: دیه

سومین مسأله در مورد «دیه» است. در قرآن یک آیه راجع به دیه آمده است: «فَدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ» (۱) در این آیه نه چیزی در مورد زن و مرد بودن مطرح شده و نه در مورد میزان دیه. اگر بخواهیم به روایات بازگردیم، روایات

در این خصوص دوگونه‌اند: روایتی که علمای اهل سنت و شیعه به آن تمسک می‌کنند: «دیه المرأة نصف الرجل» است. این روایت مهمترین سندی است که اهل سنت به آن استناد می‌کنند و می‌گویند در نامه پیامبر (ص) به عمرو بن حزم آمده است.

روایت دیگر: «دیه النفس مائة من الابل» است که ابن علیّه و اصمّ از علمای اهل سنت نقل کرده‌اند و بنابراین چون نفس بر هر دو (زن و مرد) قابل اطلاق است؛ در نتیجه دیه هر دو یکی می‌شود که البته این نظریه در میان فقهای اهل سنت و شیعه اعتبار چندانی ندارد.

روایت «دیه المرأة نصف الرجل» در «الموطأ» مالک بیان شده و در «تاریخ طبری» نیامده است. ابن عربی در «احکام القرآن» مبنای دیه را رتبه و اعتبار اشخاص می‌داند. وقتی مینا براساس تفاضل و مرتبه باشد باید مراتب افراد را بسنجیم. مرتبه زن هم که پایین‌تر از مرتبه مرد است و لذا دیه‌اش هم نسبت به مرد کمتر است.

مسأله دیگر در مورد دیه اعضا و جوارح است. بعضی فقهای اهل سنت معتقدند دیه زن نصف مرد است حالا چه کم باشد و چه زیاد. چه نفس باشد و چه اعضا. مشهور فقهای ما در قانون مجازات

معتقدند که مرد و زن تا ثلث دیه کامل مساویند و از ثلث به بالا، دیه نصف می‌شود. اغلب اهل تسنن هم همین اعتقاد را دارند. مبنای این اعتقاد روایتی معروف از «ابان بن تغلب» است که از امام سؤال می‌کند که: «دیه یک انگشت زن چقدر است؟» امام می‌فرماید: «ده شتر؛ دو انگشت بیست شتر؛ سه انگشت سی شتر؛ چهار انگشت که می‌شود، برمی‌گردد به بیست شتر.» ابان وقتی این پاسخ را از امام می‌شنود می‌گوید: «من قبلاً این پاسخ را شنیده بودم و می‌گفتم انما جاء به الشیطان مگر می‌شود حکم به این صورت باشد؟» حضرت در پاسخش می‌فرماید: «هذا حکم رسول الله». به هر حال: «المرأه تعاقل الرجل حتی تبلغ الثلث فلما بلغ الثلث رجع الی النصف».

حضرت عالی فتوا دادید که دیه زن و مرد برابر است. می‌خواستم بفرمایید با توجه به این روایات، چگونه به این نتیجه رسیدید؟ به هر حال، تفاوت میان زن و مرد را باید براساس آیات و روایات اثبات کرد و یا آن را به صورت تبعی پذیرفت، اما توجیه این مسأله به صورت تبعی به نظر من خیلی مشکل است. اسلام به عنوان یک دین قرار است حکومت کند و احکام اجتماعی را با توجه به روابط اجتماعی مردم صادر کند.



اگر مسأله‌ای قابل توجیه نباشد، به این معنی است که یا مصلحتی نداشته، که ما مصلحت نداشتن آن را نمی‌پذیریم، و یا مصلحتی دارد که دور از دسترس همه است و در طول قرون هر چه بشر پیشرفت کرده به آن پی نبرده است.

■ تمام روایات دیه مربوط به «عمد» است و یا وحدت سیاق روایات طوری است که همه آنها به عمده مربوط می‌شود. از نظر روایات، سنداً و دلالتاً، دلیلی نداریم که بگوییم دیه شبه عمده و خطا با دیه در عمده نسبت به زنان مساوی است. فتوای من هم بر طبق همین ملاک است. چیزی که باقی می‌ماند و باید مسأله‌اش حل شود، صحیح «ابان بن تغلب» است. صحیح ابان به طور روشن یا هم عمده و خطا را در برمی‌گیرد یا فقط به خطا مربوط می‌شود. این صحیح بسیار معروف است و شخصیت خود ابان هم قابل توجه است.

ابان، عصر امام سجاد، امام باقر و امام صادق (علیهم السلام) را درک کرده و از محدثینی است که امام صادق (ع) می‌فرماید: «من دوست دارم شما در مسجد بنشینید و فتوا بدهید.» هنگامی که ابان از امام (ع) در مورد دیه سؤال می‌کند فردی فقیه و ملا بوده است.

این صحیحه مُبداتی دارد که من تصور نمی‌کنم، بتوان حجیت آن را پذیرفت و آن را قابل احتیاج دانست. من فکر می‌کنم این حدیث به خاطر

شواهد و مبدعاتی که ذکر می‌کنم، یا از روی تقیه صادر شده و یا سهو و نسیان و یا عوارض دیگری در آن رخ داده است. و جریان اصول عقلانی عمده خطا و عدم تقیه در امثال حدیث گرچه از نظر سند صحیح می‌باشد، مشکل، بلکه ممنوع است. و حجیت روایت منوط به آن جریان اصول می‌باشد.

الف: یکی از مبدعات روایت این است که ادب و تربیت یک محدث و فقیه اقتضا نمی‌کند با امامی که خودش را تسلیم او کرده است، این‌گونه صحبت کند. وقتی ابان از امام (ع) سؤال می‌کند و امام (ع) در پاسخ می‌فرماید: «در مقابل یک انگشت ده شتر، در مقابل دو انگشت بیست شتر، در مقابل سه انگشت سی شتر و در مقابل چهار انگشت، بیست شتر»، ابان اینجا پیش خودش متعجب می‌شود که: «چرا وقتی صدمه بیشتر می‌شود. دیه آن کاهش پیدا می‌کند؟» آن وقت می‌گوید: «این حکم را

شنیده بودم و می‌گفتم از جانب شیطان است.» از نظر درک فقهی و شم الحدیثی من معتقدم ابان نمی‌تواند چنین چیزی گفته باشد. عقلاً این گونه «خبر واحد» را با چنین صحبتی حجّت نمی‌دانند. برای تقریب به ذهن مثال می‌زنم. اگر در زمان خود ما کسی که ارادت تام به حضرت امام (س)، داشت. خدمت ایشان می‌رفت و از امام سؤالی می‌پرسید و امام پاسخی می‌داد. حال اگر این پاسخ با فکر سؤال کننده نمی‌ساخت و آن مرید خالص به امام می‌گفت: «این حرف شما را شاه هم گفته بود، شیطان هم گفته بود!» شما چنین چیزی را باور می‌کنید؟ اصلاً ادب در مقابل کسی که شخص بدون اجازه او پلکپایش را بر هم نمی‌زند، چنین اقتضایی دارد؟ من که چنین تصویری ندارم.

ب: مبعده دوم این است که این قیاس نیست، بلکه یک فهم عرفی است. فقه

هست و شاید آنجاها را هم علم ما به آن نرسد که منظور چیست. اینکه از امام سؤال شود، امام پاسخ بدهد و جواب برای ابان سنگین باشد و امام برای اقتناع او بفرماید: «این را فقط من نمی‌گویم، پیامبر هم می‌گوید» این که نشد اقتناع ابان. اشکال ابان که به شخص گوینده بر نمی‌گشت که امام بگوید پیامبر هم گفته است. بلکه ابان به دنبال جواب اشکال خودش است که از این حکم عدم تناسب ضرر و خسارت قانع نشده است.

به نظر بنده ما یا باید این روایت را کنار بگذاریم و بگوییم حجّت نیست، چون ادله حجیت روایت که بنای عقلاست، این‌جور روایت‌ها را حجّت نمی‌داند، و یا اینکه بگوییم به آن شک داریم. چون نه سؤالش درست است و نه جوابش، و علاوه بر آن مطابق روش ائمه و شاگردان آنان هم نیست.

در مورد مسأله قتل عمده، چون مرد نان‌آور خانواده است اسلام در مورد قصاص تفاوت قرار داده است و شما اشکال کردید که اگر نقش زنها مانند مردها شود، دیگر چه تفاوتی باقی می‌ماند؟ بنده عرض می‌کنم اسلام با قوانین خودش چنین حکمی را داده است. یکی از قوانین اسلام این است که نفقه زن بر مرد واجب است. قرار دادن مهریه بر مرد واجب است و حتی شرط نداشتن مهر موجب بطلان نکاح است. ما باید میان قانون اسلام و فرهنگ تفاوت قائل شویم. قانون اسلام است که نفقه زن و بچه‌ها بر عهده مرد است. این فرهنگ و بحث درست نیست که با تفاوت فرهنگ بخواهیم آن را بر عهده زن بگذاریم و بعد بگوییم حالا تکلیف قصاص چه می‌شود؟

(ص) نقل کرده است وگرنه ما در روایات خاصه نداریم. امام هم تقیه می‌کردند و می‌گفتند حکم عامه صحیح است. بالاتر از آن اینکه، اصلاً نمی‌خواستند بگویند قیاس باطل است. می‌گفتند رسول الله (ص) فرموده و صحیح است. بنابراین، اگر این روایت را حجّت ندانیم، و بقیه روایات دیه که متضمن بیان مقدار است و آیه شریفه هم مطلق دیه را گفته است که شامل مرد و زن می‌شود، در مورد زن و مرد بودن چیزی بیان نکرده‌اند. پس زن و مرد در دیه مساوی هستند.

پس به نظر شما این روایت قابل اعتماد نیست؟
■ خیر! اضطراب متن دارد.

د: قصاص

آخرین مسأله مورد «قصاص» است چنانچه مستحضریدا، بنا بر فقه ما اگر مردی زنی را بکشد، برای قصاص مرد باید نصف دیه را به او بدهیم. حال باید

روشن شود توجیهات عارضی این حکم چیست؟ آیا بر مبنای کمتر بودن ارزش زن نسبت به مرد است؟ چون در موارد دیگر هم ما در فقه داریم که فرد برتر و بالاتر را در مقابل فرد پست‌تر و فروتر قصاص نمی‌کنند. یا روایتی داریم که بنا بر آن اگر زنی مردی را بکشد، هم زن باید قصاص شود و هم بستگان زن باید نصف دیه را پرداخت کنند. البته ظاهراً به این روایات عمل نشده است. به هر

حال، در مورد قصاص هم تعادل وجود ندارد. بعضی از فقهای اهل سنت به ردّ نصف دیه قائل نیستند، و معتقدند که «یقتل الرجل بالمرء»؛ اما بعضی از فقهای اهل سنت نظرشان مانند فقهای شیعه است و در بین فقهای شیعه هم این حکم اجماعی است.

در قرآن سه نوع آیه درباره قصاص نازل شده است. آیه تفصیلی در این مورد آیه ۱۷۸ سوره بقره است که: «الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى». به نظر من این آیه دو نکته را بیان می‌کند:

۱) تشریح حکم قصاص و مفید بودن آن؛ ۲) تعادل در قصاص؛ چون شأن نزول آیه این است که قبلاً اگر کسی کشته می‌شد، خانواده مقتول یا افراد بیشتری از خانواده قاتل را می‌کشتند و یا فردی را که شأن بالاتری داشت، در مقابل او می‌کشتند. این آیه می‌خواهد بگوید که قاتل را قصاص کنید زن باشد یا مرد، عبد باشد یا حرّ.

من فکر می‌کنم در اینجا باب «باب تقیه» بوده است و امام خواستند بفرمایند که ما حرف عامه را می‌زنیم. عامه هم که این را می‌گویند، از باب قیاس نمی‌گویند، آنها هم به گفته رسول الله (ص) تمسک می‌کنند. شما ممکن است اشکال کنید که مگر تقیه تا این حد می‌شود؟ من معتقدم بعضی اوقات تقیه آنقدر می‌شود که باید گفت از مثل «زاره» بدگویی بشود؛ بنگرید که چقدر کار بر مثل امام صادق (ع) مشکل شده که نسبت به زارهای که در محدثین بزرگ شاید چهار نفر در علم و تقوا و حفظ حدیث مثل او پیدا نشود و آن همه از او در روایات تعریف شده باشد، مذمت می‌نماید و او را مورد قدح قرار می‌دهد! روایات ما پر است از این تقیه‌ها. باید موقعیت امام را در آن دوران در نظر گرفت. بنده احتمال می‌دهم حکم برای عامه است؛ ریشه حکم هم از عامه است. عامه نصف بودن دیه را از رسول الله

پر از فهم عرفی است. اینکه حضرت می‌فرمایند: «یکی ده شتر، دو تا بیست شتر و...» در باب «ضمان» طرح می‌شود و باب ضمان وحی نمی‌خواهد. این طواف نیست که بگوییم تعبد است. فقها همه جا از این فهم عرفی استفاده می‌کنند. این چیزی که می‌گویند کجایش قیاس است که می‌فرمایند «انک اخذتني بالقياس»؟ این فهم عرفی است، بلکه اولویت است و اصلاً متعلق به باب ضمان است. آیا قیاس این است که ضرر بیشتر و خسارت کمتر باشد؟ اینکه خلاف عقل و قانون ضمان عقلانی است! وقتی یکی ده تا، دو تا بیست تا، سه تا سی تا باشد طبعاً چهار تا چهل تا می‌شود نه بیست تا. چطور می‌شود امام معصومی که مسائل را با ذکر علل، تقریب به اذهان می‌کند، این‌گونه پاسخ دهد؟ قانونگذار و حکیم باید تا آنجایی که می‌تواند، مطلب را اقتناعی جا بیندازد. اینکه من اینطور می‌گویم، کمتر در فقه ما

در بعضی از روایاتی که از ائمه معصومین داریم و به حضرت رسول (ص) باز می‌گردد، بیان نشده که باید نصف دیه پرداخت شود؛ ولی در بعضی از روایات، استرداد دیه یا راضی شدن خانواده زن به گرفتن نصف دیه مطرح است.

با توجه به چنین احکامی این شبهه پیش می‌آید که زن شأن پایین‌تری نسبت به مرد دارد. بعضی در پاسخ به این شبهه که مقام مرد بالاتر از زن است، درصدد توجیه برآمدند و گفتند: از این جهت که مرد نان‌آور خانواده است و زن نان‌خور است، ارزش بیشتری برای مرد در نظر گرفته شده است؛ چون از دست رفتن مرد ضربه اقتصادی به خانواده می‌زند، پس باید نصف دیه را بدهند که خانواده این مرد تا حدودی تأمین شوند. البته این پاسخ محکمی نیست؛ چون معیارها

می‌تواند عوض شود کما اینکه در حال عوض شدن هم هست. زمانی بود که زن هیچ نقشی در تأمین معاش خانوادگی نداشت ولی الان نقش دارد. در آماری که در سال ۱۹۹۵ سازمان ملل در کنفرانس جهانی زن در پکن ارائه کرد اعلام شد که یک چهارم زنان دنیا متکفل مخارج زندگی خانواده هستند و بیش از یک سوم هم در تأمین مخارج زندگیشان نقش دارند. با توجه به این مسائل نظرتان را در این مورد بفرمایید.

■ در مورد مسأله قتل عمد، چون مرد نان‌آور خانواده است اسلام در مورد قصاص تفاوت قرار داده است و شما اشکال کردید که اگر نقش زن‌ها مانند مرد‌ها شود، دیگر چه تفاوتی باقی می‌ماند؟ بنده عرض می‌کنم اسلام با قوانین خودش چنین حکمی را داده است. یکی از قوانین

اسلام این است که نفقه زن بر مرد واجب است، قرار دادن مهریه بر مرد واجب است و حتی شرط نداشتن مهر موجب بطلان نکاح است. ما باید میان قانون اسلام و فرهنگ تفاوت قائل شویم. قانون اسلام است که نفقه زن و بچه‌ها بر عهده مرد است. این فرهنگ و بحث درست نیست که با تفاوت فرهنگ بخواهیم آن را بر عهده زن بگذاریم و بعد بگوییم حالا تکلیف قصاص چه می‌شود؟ اگر نان‌آور خانوادگی کشته شد، اهرم فشار دست اولیای دم است. آنها یا می‌گویند می‌خواهیم طبق آیه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (۲) قصاص کنیم که این آیه هم در مورد مرد است و هم در مورد زن و هر دو را می‌توان قصاص کرد. یا در مقابل قتلی که واقع شده، پولی طلب می‌کنند. حالا وقتی مرد و نان‌آور خانوادگی کشته شد، اسلام طبق قانون خودش در این مورد فتوا می‌دهد نه طبق فرهنگ هر زمانه‌ای که ممکن است در طی قرون و اعصار عوض شود. طبق قانون اسلام چون مرد نان‌آور خانواده است و با از دست رفتن او به خانواده و اقتصاد خانواده لطمه وارد می‌شود، این لطمه و صدمه باید به طریقی جبران شود. اما زن واجب النفقه شوهر است. حالا اگر خودش دلش می‌خواهد کار کند و از شوهرش نفقه نگیرد، بحث دیگری است. بنابراین با توجه به تفاوت شرایط فرهنگی نمی‌توان در اصل حکم قصاص تغییری داد. ولی اگر اولیای زن توان پرداخت فاضل دیه را نداشتند، به نظر این جانب پرداخت فاضل دیه ساقط است و اولیای زن مقتول می‌توانند بدون پرداخت فاضل دیه، مرد قاتل را بکشند. لکن بنا بر احتیاط بعد از توان پرداخت فاضل دیه باید بپردازند.

جناب عالی فتوا داده‌اید که دیه زن و مردم مساوی است؛ اما در بعضی روایات مثلاً وسائل الشیعه، جلد ۱۹، ص ۱۵۱ به صورت مطلق از امام صادق (ع) داریم که «دیه المراه نصف دیه الرجل». بعضی از اهل سنت می‌گویند این روایت اتفاقی است که دیه زن نصف مرد است. در نامه عمرو بن حزم هم داریم که دیه زن نصف دیه مرد است در آنجا دارد که صحابه بر این امر اتفاق کرده‌اند که دیه زن نصف مرد است و سندش را به محدثین معتبر نسبت می‌دهند که از قول حضرت علی (ع) بیان کرده‌اند.

■ شما بحث قضای «جواهر» را نگاه کنید، آنجا شرایط قاضی را که آورده

ادامه سرمقاله

...در اینکه آزادی یک حق است و انسان می‌تواند در اختیار کامل از این حق الهی استفاده کند، یکی از عواملی است که می‌تواند باعث شکوفا شدن انسان‌ها شود. انسان در آزادی است که می‌تواند به نقد و تحلیل جامع برسد. در آزادی است که می‌تواند رشد و نمو نماید و در اندیشه ورزیدن خالق آثار گراستگی گردد که نسل به نسل انتقال یابد. اما زمانی هم همین روحیه آزادی و آزاد بودن می‌تواند در تراحم شدید بین انسان و حاکمیت و انسان و مدنیت گردد. البته این تراحم هم زمانی نضج می‌گیرد که فلسفه آن در نهاد خانواده کمرنگ جلوه کرده و یا از اهمیتی کم برخوردار بوده باشد. اینها و ده‌ها سؤال دیگر پیرامون انسان و آزادی، پروژه این شماره صفر را تشکیل می‌دهد و پاسخگویی بسیاری از گفته‌ها و ناگفته‌ها را در درون خود دارد. بدان امید که این مجموعه نیز فراراه دوستداران آزادی و عدالت گردد. در انتظار یادداشتها و نقدهای مشفقانه شما هستیم.

مرد بودن ... بعد می‌آورد که اکثر این شرطها از اهل سنت گرفته شده است. آنها نوعاً با زن مخالف بودند. احتمالاً سرش هم مخالفت با حضرت زهرا (س) است. آنها نمی‌خواستند حضرت زهرا (س) مطرح باشد. معمولاً می‌بینید احکام راجع به زن‌ها از نظر عامه مسلم است. مقدس اردبیلی می‌گوید در این مورد یعنی نصف بودن دیه زن: «فما عرفه فکانه اجماع او نص ما اطلعت علیه» (۳)

آنها در مورد قصاص نظری خلاف دیه را دارند، آنجا که می‌گویند: «یقتل الرجل بالمراه»!

■ احتمالاً آن به دلیل ضعف دقت فقهی آنها است. «یقتل الرجل بالمراه» طبق قرآن و آیه قصاص است و نمی‌شود کاری با آن کرد. زن هم یک انسان است اما اینها دیگر دقت لازم را به خرج نداده‌اند که «یقتل الرجل بالمراه» را با قانون نفقه مقایسه کنند.

بعضی از آنها هم معتقدند که باید نصف دیه داده شود.

■ ظاهراً در دیه و در باب قضاوت و در باب خروج از منزل و در بسیاری موارد دیگر خلاف معتدبه بین آنها وجود ندارد.



سن و مسئولیت کیفری



استفتاء

در محضر حضرت آیت الله العظمی صانعی (مدظله) پرسش: آیا در حقوق الناس پس از گذشت مدعی (شاکی)، حاکم می تواند مدعی علیه (متهم) را تعقیب نموده و تعزیر نماید؟ مثلاً در فحاشی، ایراد ضرب عمدی و یا ترک انفاق؟ و اگر شخصی مکرراً مرتکب جرایمی شود که جنبه حقوق الناسی دارد مانند: فحاشی، ایراد ضرب عمدی، ترک انفاق و... هر بار با گذشت مدعی دعوا فیصله یافته باشد، در صورتی که اقدامات وی مغل به نظم عمومی تشخیص داده شود و یا اینکه مثلاً دو بار مرتکب بزه مشابهی شود و هر بار با گذشت شاکی از تعزیر رهایی یابد، حاکم می تواند تعزیری را در مورد وی در نظر بگیرد؟

پاسخ: حاکم نمی تواند در این گونه موارد هر چند به عنوان ارتکاب حرام، به خاطر گذشت «من له الحق» تعزیر نماید، لیکن از باب نهی از منکر با احراز ارتکاب مجدد فعل حرام، و یا برای حفظ نظم و جلوگیری از اختلال در آن و ایدای مردمی که از او می ترسند و رضایت می دهند، حتی با احتمال ضرر معتدبه به خاطر اهمیت محتمل می توان به عنوان اقدام تأمینی، تعزیر نمود، و نحوه اش تابع پیشگیری است و تشخیص هم با نظر اهل اطلاع و خبره در این گونه امور می باشد، مگر آنکه قاضی خود به طریق و راه پیشگیری مطمئن باشد.

پرسش: خداوند متعال در سوره اسرا می فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...» آیا کرامتی که خداوند به انسان عطا می فرماید ناشی از ذات و طبیعت انسان است یا به تعبیر بعضی از صاحب نظران منشأ آن تعلق مشیت پروردگار می باشد چه این که اگر کرامت را ناشی از تعلق مشیت پروردگار بدانیم؛ کرامت انسان مستلزم تکلیف یعنی تسلیم در برابر خداست. از این رو مستند به آیه شریفه: ان اکرمکم عندالله اتقیکم ملاک برتری انسان ها تقوی و پرهیزگاری تلقی می گردد. نظر جناب عالی چیست؟ آیا کرامت انسانی منشأ تقوی است یا تقوی است که کرامت را می آفریند؟

پاسخ: کرامت انسانی، عطیه و لطف الهی نسبت به انسان است (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ: به طور قطع انسان را گرامی داشتیم و کرامت و بزرگواری به او دادیم. اسراء/۷۰) که از مظاهر آن اختیار، عقل و تسلیم شدن در مقابل حق و عدل است و این کرامت منشأ تقوی و موجب پرهیز از ظلم و نگهداری از تخلف از عدل است و آیه (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ) مربوط به ارزش انسانی نزد خداوند است و اثر کرامت خدادادی در خلقت است و در حقیقت آیه «ولقد کرّمنا» مربوط به کرامت بالقوه و تکوینی است و آیه «ان اکرمکم» مربوط به قرب به حق و به فعلیت رسیدن آن کرامت بالقوه خدادادی است پس کرامت، منشأ تقوی است.

پرداخت نفقه از نظر اسلام به طور مسلم بر عهده مرد است. در واقع ما دو بحث داریم؛ یک بحث این است که اجتهاد و استنباط با حفظ موازین چه می کند؟ بحث دیگر این است که ما با این تصور که فرهنگ و جهان هر روز در تحویل و تحول است، بخواهیم قوانین اسلام را تغییر دهیم. این تغییر خطرناک است. بنده اگر می گویم: «دختر در ۱۳ سالگی به تکلیف می رسد»، بر مبنای فقه می گویم. اگر شما می گوید: «در مورد نفقه هم می توان ثابت کرد که بر عهده مرد نیست»، می گویم: هم من، هم شما و هم دیگران باید برویم بگردیم ببینیم مبنای فقهی برای آن پیدا می کنیم یا نه، اگر پیدا کردیم که هیچ، اگر پیدا نکردیم،

شما بحث قضای «جواهر» را نگاه کنید، آنجا شرایط قاضی را که آورده مرد بودن و... بعد می آورد که اکثر این شرطها از اهل سنت گرفته شده است. آنها نوعاً با زن مخالف بودند. احتمالاً سرش هم مخالفت با حضرت زهرا (س) است. آنها نمی خواستند حضرت زهرا (س) مطرح باشد. معمولاً می بینید احکام راجع به زنها از نظر عامه مسلم است. مقدس اردبیلی می گوید در این مورد یعنی نصف بودن دیه زن: «فما عرفه فکانه اجماع او نص ما اطلعت علیه».

نمی توانیم هرجا که به بن بست می برخوریم، بگوییم ممکن است قانون عوض شود. این طرز تلقی خطرناک است. اگر این طور برخورد کنیم فردا به تدریج اعتقاد مردم به اسلام و احکام اسلامی سست می شود. دیگر هر کس اشکال کند جواب می دهند: ممکن است این قانون عوض شود. من نمی گویم اجتهاد نکنیم، می گویم بر مبنای فقه صاحب جواهر و امام امت و شیخ انصاری (قدس الله اسرارهم) اجتهاد کنیم و فرهنگ و شرایط اجتماعی را در این مورد دخالت ندهیم؛ اما به زمان و مکان و اشکالها توجه و عنایت داشته باشیم. شما بروید درباره نفقه تحقیق کنید، اگر به نتیجه دیگری رسیدید، بگویید: «تأمین نفقه زن بر عهده خودش است نه بر عهده مرد». اما فقط به این دلیل که فرهنگ تغییر پیدا کرده است و بدون مبنای فقهی، نمی توان قانون اسلام را تغییر داد از این گونه لغزشها که اسلام عزیز و بزرگ و فقه و احکام آن را به نابودی می کشاند باید به خداوند توانا پناه برد!

نیافته ام و تنها در «وسایل» باب ۵ ابواب دیات النفس حدیث ۱ صحیح ابن مسکان عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث قال: «دیه المرأة نصف نصف دیه الرجل»، بر آن مضمون دلالت دارد، لکن با قطع نظر از آنکه چون صدر حدیث مربوط به قتل عمد و دیه در آن باب است، پس می توان بر مبنای مثل صاحب «کفایه» که قدر متقین در مقام تخاطب را مضر به اطلاق می داند، گفت: حدیث اطلاق ندارد، سند حدیث گرچه صحیح است اما اعتماد به حدیث به خاطر آنکه در سند نقل محمد بن عیسی از یونس وجود دارد تبعاً لصدوق و شیخه (رحمه الله)، برای بنده مشکل است، اگر نگویم ممنوع است. و باز تکرار می کنم که مقدس اردبیلی در این مورد می گوید: «فما اعرفه فکانه اجماع او نص ما اطلعت علیه».

حال اگر یک وقت قانون اسلام عوض شد، یا زمینه به گونه ای شد که دیگر مرد ملزم به پرداخت نفقه نبود، آنجا باید چه بگوییم؟
■ قانون اسلام را که نمی توانیم بدون مبنا عوض کنیم. وجوب نفقه را باید در بحث اجتهادی حل کنیم.

خدا را همه جا حاضر و ناظر بدانید و مصیبت ها و فشارهای

کوچک نباید شما را از پای در بیاورد، در همه امور از

خداوند کمک بخواهید و با هر که به حقوق مردم و

جامعه و آزادی های مشروع مردم خیانت می کند بد باشید.



انسان و آزاد



آزادی در قرآن



منصور میراحمدی

مقاله حاضر براساس رهیافت درون دینی تلاش می‌کند به این دو پرسش پاسخ دهد: آیا می‌توان به طرح مفهوم آزادی در قرآن پرداخت؟ چگونه می‌توان با بهره‌گیری از یک مدل نظری خاص، به تحلیل مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن پرداخت؟

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که از دیدگاه قرآن، انسان با برخورداری از ویژگی‌هایی همچون جانشینی خداوند، فطرت الهی، شخصیت مستقل و آزاد، اختیار و اراده، عقل به عنوان فاعل آزادی (مؤلفه اول)، انسان‌های دیگر، امیال و هواهای نفسانی و طبیعت به عنوان مهم‌ترین موانع آزادی (مؤلفه دوم) و توحید و عدالت، شناخت و تکامل انسان به عنوان بهترین اهداف آزادی (مؤلفه سوم) دانسته شده‌اند. در نتیجه می‌توان گفت از دیدگاه قرآن، انسان برای رسیدن به رشد و تکامل باید از دخالت و سلطه انسان‌های دیگر، امیال و هواهای نفسانی و طبیعت آزاد و رها باشد.

مقدمه

آزادی از واژه‌ها و مقوله‌هایی است که توصیف‌ها و تجویزهای گوناگونی درباره آن صورت گرفته است. مکاتب فکری و مذاهب آسمانی درباره آن دیدگاه‌ها و آرای خود را بیان کرده‌اند. از آن‌جا که این آرا و اندیشه‌ها بر اساس مبانی نظری خاصی ارائه شده شاهد اختلاف نظرهای زیادی درباره آزادی هستیم.

اسلام نیز درباره آزادی دیدگاه‌های ویژه‌ای ارائه کرده است. بررسی این دیدگاه‌ها با رویکردهای متعددی امکان‌پذیر است که مراجعه به متون اصلی اسلامی و آرا و اندیشه‌های متفکران مسلمان از مهم‌ترین این رویکردها محسوب می‌شوند. بدیهی است رویکرد اول، هر چند مشکل‌تر است، از اهمیت بیشتری برخوردار است. بر این اساس، در این مقاله، برآنیم تا با مراجعه به قرآن کریم به عنوان معتبرترین و موثق‌ترین منبع و متن دین اسلام، دیدگاه اسلام را درباره آزادی بررسی کنیم.

نظام جمهوری اسلامی در ایران ضمن آن‌که یکی از شعارها و آرمان‌های اصیل خود را «آزادی» معرفی کرد، زمینه طرح دیدگاه‌های مختلفی را درباره آزادی و دیدگاه‌های اسلام در این باره فراهم نمود. از آغاز شکل‌گیری نظام اسلامی تا کنون، به دلیل اوضاع خاص سیاسی - اجتماعی و نیز ماهیت خاص این نظام، قرائت‌های مختلفی از آزادی ارائه شده است. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان این قرائت‌ها را به قرائت‌های درون دینی و برون دینی تقسیم کرد. در این مقاله، از رهیافت درون دینی برای تبیین مفهوم آزادی استفاده می‌شود. بی‌تردید با مراجعه به قرآن می‌توان به دوری صحیحی دست یافت، ضمن آن

۲. مانع: مراد از این مؤلفه، شخص، اشخاص یا اشیایی است که مانع برخورداری فرد دیگری از آزادی می‌شوند. پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که «آزادی از چه چیز و یا چه کسی؟». در پاسخ به این پرسش، مؤلفه دوم (مانع) مطرح می‌گردد.

۳. هدف: مراد از این مؤلفه، قصد و غرضی است که فرد برای انجام آن نیازمند برخورداری از آزادی است و یا حقوقی است که برخورداری از آنها، هدف اساسی فرد است. در این جا این مؤلفه در پاسخ به این پرسش مطرح می‌شود که «آزادی برای چه؟».

همان طوری که ملاحظه می‌شود، مفهوم آزادی دارای سه مؤلفه فاعل، مانع و هدف است و بر این اساس، می‌توان آزادی را این گونه تعریف کرد:

آزادی فرد یا افرادی از قید فرد یا افراد دیگر برای انجام دادن رفتاری خاص و یا برخورداری از حقوق اساسی خود. ۱.

با توجه به آنچه گذشت، پرسش اصلی مقاله حاضر این است: مفهوم آزادی در قرآن چیست؟ این پرسش را می‌توان با تعبیر دیگری طرح کرد: آیا بر اساس آیات قرآن، می‌توان مفهومی واحد برای آزادی استنتاج و استخراج کرد؟ مؤلفه‌ها و عناصر اساسی آزادی در قرآن چیست؟ چگونه می‌توان تحلیل مفهومی از آزادی ارائه کرد؟

به نظر می‌رسد بتوان براساس مدل و الگوی مذکور به تحلیل مفهوم آزادی پرداخت و عناصر و مؤلفه‌های آن را بیان کرد. در این راستا، در صدد تبیین دیدگاه قرآن درباره فاعل، مانع و هدف آزادی به عنوان سه مؤلفه اساسی آزادی هستیم؛ بنابراین به دنبال آزمون امکان یا عدم امکان به کارگیری این مدل نظری در آیات قرآن هستیم و در صورت امکان، دیدگاه ویژه قرآن را درباره نوع خاص هر یک از این مؤلفه‌ها جست و جو خواهیم کرد.

مؤلفه اول، فاعل آزادی

همان طوری که اشاره شد، مراد از «فاعل» شخصی است که متصف به وجدان یا فقدان وصف آزادی می‌شود که می‌توان آن را این گونه تعبیر کرد:

«الف آزاد است یا آزاد نیست». در این عبارت، الف مؤلفه اول آزادی محسوب می‌شود. حال در این بخش، با توجه به آیات قرآن، به دنبال توصیف ویژگی‌هایی هستیم که برای انسان به عنوان فاعل آزادی بیان شده است؛ از این رو لازم است دیدگاه قرآن درباره انسان و ویژگی‌های آن بیان گردد. با مراجعه به آیات قرآن، انسان‌شناسی قرآن آشکار می‌شود. انسان از دیدگاه قرآن دارای ویژگی‌های متعددی است که مهم‌ترین آنها - که به نوعی در ارتباط با آزادی انسان است

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که از دیدگاه قرآن، انسان با برخورداری از ویژگی‌هایی همچون جانشینی خداوند، فطرت الهی، شخصیت مستقل و آزاد، اختیار و اراده، عقل به عنوان فاعل آزادی (مؤلفه اول)، انسان‌های دیگر، امیال و هواهای نفسانی و طبیعت به عنوان مهم‌ترین موانع آزادی (مؤلفه دوم) و توحید و عدالت، شناخت و تکامل انسان به عنوان بهترین اهداف آزادی (مؤلفه سوم) دانسته شده‌اند.

که صحت و سقم دیدگاه‌های دیگر را نیز بررسی کرد.

مقاله حاضر در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌های اصلی است که آیا می‌توان به طرح مفهوم آزادی در قرآن پرداخت؟ چگونه می‌توان با بهره‌گیری از یک مدل نظری خاص، به تحلیل مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن پرداخت؟

براین اساس، این مقاله در صدد تبیین اقسام و مصادیق آزادی در قرآن نبوده، بلکه صرفاً به تبیین مفهوم آزادی می‌پردازد از دیدگاه مقاله حاضر، می‌توان با مطالعه روشمند و اتخاذ الگوی نظری مناسب، به بررسی دیدگاه قرآن درباره مفهوم آزادی پرداخت.

مفهوم آزادی در قرآن

مفهوم آزادی از جمله مباحث بسیار مهم

و مطرح در بحث آزادی است. تا کنون برداشت‌های متعددی از آزادی صورت گرفته است. این واژه از جمله واژگانی است که اندیشمندان و نظریه پردازان تعبیر و برداشت‌های مختلفی از آن ارائه داده‌اند. هر چند که این تعبیر مختلف است، از طرفی دارای مفهوم واحد و مشترکی هستند.

این مفهوم واحد مشترک، بر اساس تحلیل مفهومی آزادی و تحلیل عناصر و مؤلفه‌های آن به دست می‌آید. براین اساس، اگر بخواهیم چنین تحلیلی را از آزادی ارائه کنیم، به مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده آن می‌رسیم که عبارتند از:

۱. فاعل: مراد از این مؤلفه شخصی است که متصف به وجدان یا فقدان وصف آزادی است. در پاسخ به پرسش «آزادی چه کسی؟» عنصر «فاعل» مطرح می‌شود.

– عبارتند از:

۱. انسان خلیفه و جانشین خداوند در روی زمین است؛

در آیه سیام سوره بقره می‌خوانیم: و إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يَفْسُدُ فِيْهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نَسَبِحُ بِحَمْدِكَ وَ تَقْدَسُ لَكَ قَالِ اِنِّيْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ؛ (به خاطر بیابور) هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد. (فرشتگان) گفتند: (پروردگارا) آیا کسی را در آن قرار می‌دهی که فساد و خونریزی کند؟ ما تسبیح و حمد تو را به جا می‌آوریم و تو را تقدیس می‌کنیم. پروردگار فرمود: من حقایق را می‌دانم که شما نمی‌دانید.

در این آیه شریفه، انسان خلیفه خداوند در زمین معرفی شده است؛ هر چند که صرف خلافت از جانب خداوند، بر ارزش و جایگاه والای انسان در میان موجودات دلالت دارد، ذیل آیه نیز به گونه‌ای دیگر بر ارزش انسان تأکید می‌کند. خداوند در پاسخ به فرشتگان می‌فرماید: من حقایق و چیزهایی را درباره انسان می‌دانم که شما نمی‌دانید. در واقع این عبارت، بیانگر این است که انسان دارای ارزش والایی است که فرشتگان از آن بی‌خبر بودند. بنابراین انسان از دیدگاه قرآن دارای چنان مقام و ارزشی است که از وی به عنوان «خلیفه» خداوند یاد می‌شود. در نتیجه در آیاتی که خداوند انسان را آزاد معرفی می‌کند، چنین انسانی مورد نظر است. انسان آزاد از دیدگاه قرآن، انسانی است که دارای ویژگی خلیفه الهی باشد.

۲. انسان فطرتی خدا آشنا دارد

از دیدگاه قرآن، انسان فطرتاً خداشناس و موحد است:

فَاقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّیْنِ حَنِیْفًا فِطْرَتَ اِلٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا لَا تَبْدِیْلَ لِخُلُقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّیْنُ الْقَیْمُ وَ لٰكِنْ اَكْثَرُ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ؛^۲ پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن. این فطرتی است که خداوند، انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست؛ این است آیین استوار، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

بر اساس این آیه – همان گونه که ملاحظه می‌شود – انسان فطرتاً متوجه دین خالص و راستین الهی است و از این رو ویژگی دیگر انسان از نگاه قرآن، خدا آشنا بودن فطری او است. در نتیجه با ضمیمه این آیه به آیات دیگری که آزادی را برای انسان به رسمیت می‌شناسد – که به برخی از آنها در بخش اول اشاره شد – می‌توان به این نتیجه‌گیری دست یازید که انسان فطرتاً با دین راستین الهی آشناست و اگر این دین آزادی را برای انسان به رسمیت شناخته، فطرتاً با آزادی مزبور نیز به عنوان یکی از آموزه‌های دین آشناست و

در صورتی که موانع برداشته شود، انسان‌ها به آزادی به عنوان ارزش اساسی انسان واقف گردیده و ارزش آن را درک خواهند کرد. به همین جهت یکی از رسالت‌های اساسی پیامبران رها ساختن انسان‌ها از موانع مختلفی است که ممکن است مانع شناخت آزادی و بهره‌برداری از آن گردد.

۳. انسان شخصیتی مستقل و آزاد دارد

اراده و اختیار لازم برای تغییر زندگی و سرنوشت خود برخوردار است. انسان به گونه‌ای آفریده شده است که توانایی چنین تغییری را دارد، در غیر این صورت «حتی یغیروا ما بأنفسهم» معنا و مفهومی نخواهد داشت.

از دیدگاه قرآن، انسان موجودی است با اراده و مختار، و توانایی تغییر وضعیت خود



از نظر قرآن انسان موجودی است که در انتخاب راه پس از هدایت، آزاد است. در آیه سوم سوره انسان پس از آن که انسان را شنوا و بینا معرفی می‌کند، می‌فرماید:

اِنَّا هَدِیْنَاهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا و اِمَّا كَفُوْرًا؛ ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس.

بر اساس این آیه شریفه، انسان در انتخاب راه آزاد است و می‌توان آن را بپذیرد و یا رد کند؛ بنابراین یکی دیگر از ویژگی‌های انسان، آزاد بودن اوست.

۴. انسان موجودی است

مختار و خود می‌تواند سرنوشت خویش را تغییر دهد از دیدگاه قرآن، انسان به گونه‌ای آفریده شده که می‌تواند سرنوشت خودش را تغییر دهد. از این رو سنت الهی بر این قرار گرفته تا زمانی که انسان‌ها در یک جامعه به دنبال تغییر وضعیت زندگی خود نباشند، خداوند نیز تغییری در زندگی آنها ایجاد نکند:

اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغۡیِرُ مَا یَقُوْمُ حَتّٰی یَغۡیُرُوْا مَا بَانَفْسِهِمْ؛^۳ خداوند سرنوشت هیچ قوم (وملتی) را تغییر نمی‌دهد، مگر آن که آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند.

بر اساس این آیه شریفه، اگر انسان‌ها موانع درونی رشد و پیشرفت خود را از بین ببرند و اراده تغییر در سرنوشت خویش را پیدا کنند، خداوند نیز تغییرات لازم را در زندگی و سرنوشت آنان انجام خواهد داد. دقت در مفهوم این آیه، روشن می‌سازد که انسان از

را دارا می‌باشد. این ویژگی با آزادی انسان ارتباط وثیقی دارد. آزادی انسان در صورتی مفهوم دارد که وی بتواند آزادانه سرنوشت و زندگی خود را تغییر دهد. بدین ترتیب پایه و مبنای دیگری

اگر انسان‌ها موانع درونی رشد و پیشرفت خود را از بین ببرند و اراده تغییر در سرنوشت خویش را پیدا کنند، خداوند نیز تغییرات لازم را در زندگی و سرنوشت آنان انجام خواهد داد. دقت در مفهوم این آیه، روشن می‌سازد که انسان از اراده و اختیار لازم برای تغییر زندگی و سرنوشت خود برخوردار است. انسان به گونه‌ای آفریده شده است که توانایی چنین تغییری را دارد، در غیر این صورت «حتی یغیروا ما بأنفسهم» معنا و مفهومی نخواهد داشت.

برای آزادی انسان در این آیه شریفه مهیا می‌گردد.

۵. انسان از خوبی و بدی شناخت فطری دارد

از نظر قرآن، انسان فطرتاً خوبی و بدی را می‌شناسد و می‌تواند این دو را از یکدیگر باز شناسد. انسان دارای چنان توانایی است که می‌تواند با تأمل در اعمال و رفتارها و امور زندگی، اعمال و رفتار و امور نیک را از نادرست تشخیص دهد. خداوند در آیه هشتم سوره شمس پس از سوگند به خورشید و ماه، روز و شب، آسمان و زمین، به جان

آدمی سوگند یاد کرده، می‌فرماید: «فألهما فجورها و تقویها؛ پس فجور و تقوا (شر و خیر) را به او (انسان) الهام کرده است.»

بر اساس این آیه، شناخت خیر و شر به انسان الهام شده است و انسان فطرتاً می‌تواند این دو را تشخیص دهد. بنابراین یکی از ویژگی‌های انسان، امکان شناخت فطری او از خوبی و بدی است و این شناخت فطری پایه و مبنای دیگری برای آزادی انسان را فراهم می‌سازد. انسان به دلیل چنین شناختی، در انتخاب هر یک از خوبی و بدی آزاد است. از دیدگاه اسلام انسان به این دلیل آزاد دانسته شده که می‌تواند خود خوبی و بدی را درک کند و بر اساس این درک، مسیر درست را انتخاب نماید.

بنابراین آزادی انسان بر مبنای فطرت و شناخت فطری وی نیز اثبات می‌شود و به گفته استاد مطهری، «اختیار و آزادی جز با قبول آنچه در اسلام به نام فطرت نامیده می‌شود و قبل از اجتماع در متن خلقت به انسان داده شده است، معنا پیدا نمی‌کند».^۴

همچنین علاوه بر امکان شناخت فطری از خوبی و بدی، انسان موجودی است عاقل و با برخورداری از عقل می‌تواند خیر و شر را تشخیص دهد. عقل از دیدگاه اسلام جایگاه بسیار بالایی داشته و در مقایسه با دیگر قوای بدن از ارزش والاتری برخوردار است. از نظر اسلام شناختی که بر اساس عقل به دست آید، شناخت حقیقی است و به گفته امام علی علیه‌السلام عقل، هیچ‌گاه به انسان خیانت نمی‌کند:

هرگز اندیشه خردمندانه را نمی‌توان با دیدن چشم و شناخت حسی برابر دانست، چه بسا که چشم‌ها به صاحب خود دروغ بگویند؛ اما آن که از عقل راه بجوید، عقل به او خیانت نخواهد کرد.^۵

بنابراین می‌توان گفت وجود عقل در آدمی، از وی موجودی انتخابگر می‌سازد و این امکان را برای انسان فراهم می‌سازد که در زندگی خود تأثیر گذار باشد و بدین سان پایه و مبنای دیگری در وجود آدمی برای آزادی فراهم می‌شود و می‌توان بر اساس عقل، آزادی انسان را استنتاج کرد. به گفته استاد مطهری «بشر مختار و آزاد آفریده شده است، یعنی به او عقل و فکر و اراده داده شده است».^۶

با توجه به آنچه به اختصار گذشت، می‌توان ویژگی‌های انسان را از دیدگاه قرآن در یک جمع‌بندی این گونه خلاصه کرد: انسان خلیفه و جانشین خداوند در روی زمین بوده، فطرتی خدا آشنا، شخصیتی مستقل و آزاد داشته، موجودی مختار و با اراده و قادر به تغییر سرنوشت خود بوده،



از خوبی و بدی شناخت فطری داشته و از عقل برخوردار است. این ویژگی‌ها پایه و مبنای مستحکمی برای آزادی انسان فراهم می‌سازد و بدین ترتیب، روشن می‌شود که مؤلفه اول آزادی (فاعل) از نظر قرآن دارای چه ویژگی‌هایی است.

مؤلفه دوم، مانع آزادی

مؤلفه دوم آزادی، «مانع» آزادی است. بر اساس تحلیل مفهومی که ذکر شد، فرد در صورتی آزاد تلقی می‌گردد که موانعی در برابر او نباشد. پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که از دیدگاه قرآن کریم، فرد از دخالت چه موانعی باید رها باشد تا آزادی صدق کند؟ برای پاسخ به این پرسش نیز مراجعه به آیات قرآن رهگشااست؛ با مراجعه به آیات قرآن می‌توان موانع آزادی انسان را از دیدگاه قرآن به طور مختصر و کلی این گونه فهرست کرد:

۱. انسان‌های دیگر

قرآن هرگونه سلطه انسان‌ها بر یکدیگر، نفی و انکار کرده است. بر اساس برخی از آیات قرآن سلطه افراد که از آن به «ارباب بودن» تعبیر شده، ممنوع شده است. در آیه ۶۴ سوره آل عمران می‌خوانیم:

قل یا اهل الكتاب تعالوا الی کلمة سواء بیننا و بینکم ألا نعبد إلا الله و لانشکر به شیئا و لاتتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقلوا شهدوا بانا مسلمون؛ بگوی اهل کتاب، ببینید بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است بایستیم، که جز خداوند را نپرستیم و برای او هیچ‌گونه شریکی نیابوریم و هیچ‌کس از ما دیگری را به جای خداوند به خدایی برنگیرد و اگر رویگردان شدند، بگویید شاهد باشید که ما فرمانبرداریم.

در این آیه شریفه، انسان‌های دیگر مانع آزادی انسان‌ها شناخته شده‌اند و این مانع نفی گردیده است. براساس این آیه، هیچ‌کس حق ندارد خود را ارباب دیگران قرار داده و بر دیگری سلطه‌ای روا دارد و از سوی دیگر نیز هیچ‌کس حق ندارد دیگران را ارباب خود قرار داده و سلطه دیگران را پذیرا گردد. در این آیه، اتخاذ ارباب، در ردیف شرک به خدا قلمداد شده که اهمیت بالای این مسأله را بیان می‌کند. بر این اساس، ایجاد سلطه بر دیگران، شرک به خدا تلقی گردیده، همان طوری که اتخاذ سلطه و پذیرش آن نیز در حکم شرک به خداست.

در نظر گرفتن «انسان‌های دیگر» به عنوان مانع آزادی فرد، باعث شکل‌گیری نوعی آزادی می‌شود که از آن به «آزادی اجتماعی» تعبیر می‌شود. آزادی اجتماعی، آزادی انسان از ناحیه دیگران است و به گفته استاد مطهری، آزادی اجتماعی «یعنی بشر باید در اجتماع از ناحیه سایر افراد اجتماع آزادی داشته باشد، دیگران مانعی در راه رشد و تکامل او نباشند، او را محبوس

نکنند، به حالت یک زندانی در نیابورند که جلو فعالیتش گرفته شود، دیگران او را استثمار نکنند، استخدام نکنند، استعباد نکنند، یعنی تمام قوای فکری و جسمی او را در جهت منافع خودشان به کار نگیرند.»^۷

البته روشن است که اگر این مانع (انسان‌های دیگر) را به «حاکمان و دولت» تعمیم دهیم، در آن صورت می‌توان از این آزادی به «آزادی سیاسی» به مفهوم خاص آن تعبیر کرد. بر اساس این تعمیم، سلطه و ارباب بودن حاکمان و دولت‌ها بر افراد و شهروندان رد شده است و هیچ حاکمی حق ندارد خود را ارباب مردم تلقی کند. در این صورت می‌توان گفت فرد در صورتی آزاد است که از دخالت و سلطه انسان‌های دیگر و حاکمان رها و آزاد باشد.

۲. امیال و هواهای نفسانی

یکی دیگر از موانع آزادی انسان، امیال و هواهای نفسانی انسانی است. از دیدگاه قرآن، انسان آزاد، انسانی است که اسیر امیال و هواهای نفسانی خود نباشد. انسان در صورتی می‌تواند به آزادی نایل آید که امیال و هواهای نفسانی‌اش بر وی تسلطی

در آیه دیگری، قرآن کریم پیروی از هوا و هوس را باعث خروج از عدل، داد و حق معرفی کرده و از مؤمنان می‌خواهد که از آن پیروی نکنند:

یا ایها الذین آمنوا کونوا قومین بالقسط شهداء لله و لو علی أنفسکم أو الوالدین و الأقربین إن یکن غنیاً أو فقیراً فان الله اولی بهما فلا تتبعوا الهوی أن تعدلوا...؛ ای مؤمنان، به عدل و داد برخیزید و در راه رضای خدا شاهد باشید، اگر چه به زیان خودتان یا پدر و مادر و خویشاوندانتان باشد و اگر چه توانگر یا تهی‌دست باشد. خداوند بر آنان مهربان‌تر است، پس از هوای نفس پیروی مکنید که از حق عدول کنید....

بنابراین با توجه به این آیات، می‌توان امیال و هوا و هوس را از موانع آزادی مورد نظر قرآن دانست. این آزادی از هوا و هوس، در کلام برخی از نویسندگان به «آزادی معنوی» تعبیر شده و تفاوت آن با آزادی اجتماعی این گونه بیان شده است:

آزادی معنوی برخلاف آزادی اجتماعی، آزادی انسان، خودش از خودش است. آزادی اجتماعی، آزادی انسان است از قید

می‌توان ویژگی‌های انسان را از دیدگاه قرآن در یک جمع‌بندی این گونه خلاصه کرد: انسان خلیفه و جانشین خداوند در روی زمین بوده، فطرتی خدا آشنا، شخصیتی مستقل و آزاد داشته، موجودی مختار و با اراده و قادر به تغییر سرنوشت خود بوده، از خوبی و بدی شناخت فطری داشته و از عقل برخوردار است. این ویژگی‌ها پایه و مبنای مستحکمی برای آزادی انسان فراهم می‌سازد.

نیابد. قرآن کریم کفار را گرفتار و سرگرم امیال و آرزوها معرفی می‌کند و از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در خواست می‌کند که آنها را به همین حالت رها کند:

ذُرُّهُم یأکلوا و یتمتعوا و یلههم الا مل فسوف یعلمون؛ ۸ رهایشان کن تا بخورند و بهره‌مند شوند و آرزوها سرگرم‌شان بدارند، به زودی خواهند دانست.

دقت در مفهوم این آیه و قرار دادن آن در کنار آیه ۱۵۷ سوره اعراف ۹ - که در بخش اول مقاله توضیح آن گذشت - بیانگر این حقیقت است که گرفتار شدن در آمال و آرزوها، یکی از موانع اساسی آزادی انسان تلقی می‌گردد. در آیه ۱۵۷ سوره اعراف رسالت پیامبران رهایی انسان‌ها از غُل و زنجیر و موانع آزادی معرفی شده است، در حالی که در آیه فوق، از پیامبر خواسته شده که کفار را که سرگرم و گرفتار آمال و آرزوهای خود هستند رها کند و به حال خود واگذارد. از این رو روشن می‌شود که گرفتار شدن در امیال و آرزوها، از دیدگاه قرآن، مانع مهمی فراروی آزادی انسان و گام نهادن به وادی ایمان و آزادی حقیقی است.

مسخر انسان دانسته شده است. براین اساس انسان در برابر طبیعت و آنچه در آسمان‌ها و زمین است، آزاد بوده و مقهور و مجبور آن خلق نشده است. در واقع این قسم از آزادی، دلالتی بر توان شناخت انسان دارد که به تدریج از هستی و اشیا و موجودات آن پیدا کرده و به تدریج با افزایش تجربه و علم او، قدرت و تسلطش بر طبیعت بیشتر شده و از آن رهایی یافته است.

توجه به این مؤلفه (طبیعت) در مفهوم آزادی، باعث شکل‌گیری تحولی در مفهوم آزادی شده و به گفته برخی از نویسندگان غربی، رکن شناختی آزادی تحقق می‌یابد. فرانتس نویمان بر این باور است که رکن شناختی آزادی در پرتو پیشرفت علوم طبیعی محقق شده است که بر اساس آن فهم طبیعت بیرونی، انسان را از قید ترس آزاد و رها ساخته است. از نظر وی، در اندیشه سیاسی غرب «زویکو و منتسکیو، جاده به هگل و مارکس می‌رسد که هر دو، این ضابطه اپیکوری - اسپینوزایی را قبول داشته که آزادی چیزی جز کسب بینش نسبت به ضرورت نیست و کسی که بفهمد چه روی می‌دهد و چرا روی می‌دهد، به یمن این فهم، آزاد می‌شود.»^{۱۴}

بنابراین می‌توان گفت این رکن آزادی، با کسب بینش و درک از طبیعت بیرونی حاصل می‌شود که خود آزادی، با این بینش و درک، قدرت تسلط بر طبیعت را به دست می‌آورد.

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد که مهم‌ترین موانع آزادی انسان از دیدگاه قرآن، انسان‌های دیگر، امیال و هواهای نفسانی و طبیعت هستند و این که انسان در صورتی آزاد است که بتواند از سلطه اینها آزاد و رها گردد. در چنین صورتی، مؤلفه دوم آزادی نیز تحقق می‌یابد.

مؤلفه سوم، هدف آزادی

مؤلفه سوم آزادی، بیانگر هدفی است که برای رسیدن به آن، انسان به عنوان مؤلفه اول، از دخالت موانع به عنوان مؤلفه دوم، آزاد و رهاست. در این جا نیز لازم است با مراجعه به قرآن کریم، اهداف آزادی انسان را بیان کنیم. با توجه به آیات قرآن کریم - که برخی از آنها ذکر شد - می‌توان مهم‌ترین اهداف آزادی را با توجه به نوع مؤلفه دوم (مانع) بیان کرد:

۱. توحید و خدا باوری

یکی از مهم‌ترین اهداف آزادی انسان از دیدگاه قرآن، دوری از شرک و پذیرش اصل توحید است. این هدف از آزادی در رابطه با اولین مانع آزادی ذکر شده در این مقاله (انسان‌های دیگر) شکل می‌گیرد. اگر متغیر «انسان‌های دیگر» را مانع آزادی محسوب کنیم، در این صورت مطابق دیدگاه قرآن، اتخاذ ارباب و پذیرش سلطه دیگران با اصل

و اسارت افراد دیگر، ولی آزادی معنوی نوع خاصی از آزادی است و در واقع آزادی انسان است از قید و اسارت خودش.^{۱۱}

۳. طبیعت

یکی دیگر از عناصری که می‌تواند مانعی در برابر انسان باشد، عنصر طبیعت و هستی است که از دیدگاه قرآن کریم این مانع نیز از جلو انسان برداشته شده است. انسان مقهور طبیعت نیست؛ توانایی‌ها و ظرفیت‌هایی مانند عقل که در انسان است از وی موجودی ساخته که می‌تواند در هستی تصرف کرده و خود را از بند آن برهاند. آیات متعددی در قرآن کریم وجود دارد که هستی و موجودات آن را مسخر انسان دانسته است،^{۱۲} از آن جمله است:

و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض جمیعا منه ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون؛^{۱۳} او آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، همه را از سوی خودش مسخر شما ساخته، در این نشانه‌های (مهمی) است برای کسانی که اندیشه می‌کنند.

همان طوری که ملاحظه می‌شود، در این آیه همه آنچه در آسمان‌ها و زمین است،



به ویژگی‌های خاصی که گذشت، فاعل آزادی است، «انسان‌های دیگر»، «امیال و هواهای نفسانی» و «طبیعت» مهم‌ترین موانع آزادی و «توحید و خداپاوری»، «عدالت» و «شناخت و آگاهی» و در یک کلمه «رشد و تکامل انسان» بهترین اهداف آزادی است. منبع: مجله علوم سیاسی - پاییز ۱۳۸۰ - شماره ۱۵

پی‌نوشت‌ها

۱. حجة الاسلام والمسلمین منصور میراحمدی عضو هیأت علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع) و دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران.

۱. این تعریف و تحلیل مفهومی مبتنی بر دیدگاهی است که یکی از نویسندگان غربی به نام مک کالم (Callum Mac) طرح و بسط داده است. وی بر این باور است که مفهوم (Concept) آزادی واحد و برداشت‌های (Conceptions) از آن متعدد است. از نظر وی این برداشت‌ها بر اساس تأکید بر مؤلفه‌های سه گانه و یا برخی از آنها شکل می‌گیرد.

برای مطالعه بیشتر در این باره ر. ک: Tim Gray (۱۹۹۱). Freedom, Humanities, Press International INC. Atlantic Highland, NJ. p. ۱۹-۸۳.

همچنین: منصور میراحمدی، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام (پژوهش‌کنده اندیشه سیاسی اسلام، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی - در دست چاپ).

۲. روم (۳۰) آیه ۳۰.

۳. رعد (۱۲) آیه ۱۱.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۲۰.
۵. عبدالمجید معادیخواه، فرهنگ آفتاب (تهران: نشر ذره، ۱۳۷۳)، حرف ع.

۶. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۸۵.

۷. مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، ص ۱۴.

۸. حجر (۱۵) آیه ۳.

۹. «الذین یتبعون الرسول النبى الاممى الذی یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراة و الإنجیل بامرهم بالمعروف و ینههم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم إصرهم و الأغلال الّتی کانت علیهم...».

۱۰. نساء (۴) آیه ۱۳۵.

۱۱. مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، ص ۳۲.

۱۲. از جمله آیات: رعد (۱۳) آیه ۲، ابراهیم

(۱۴) آیه ۳۲ و ۳۳، نحل (۱۶) آیه ۱۲ و ۱۴، حج (۲۲) آیه ۶۵، عنکبوت (۲۹) آیه ۶۱، لقمان (۳۱) آیه ۲۰ و ۲۹، فاطر (۳۵) آیه ۱۳، زمر (۳۹) آیه ۵، زخرف (۴۳) آیه ۱۳.

۱۳. جاثیه (۴۵) آیه ۱۳.

۱۴. فرانتس نویمان، آزادی و قدرت و قانون، ترجمه عزت الله فولادوند (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳) ص ۱۰۲.

۱۵. نحل (۱۶) آیه ۱۴.

۱۶. لقمان (۳۱) آیه ۲۰.

از «رشد و تکامل انسان». این رشد و تکامل می‌تواند ابعاد مختلفی داشته باشد که با توجه به آیاتی که ذکر شد، می‌توان به سه بُعد و جنبه مهم آن اشاره کرد: رشد و تکامل عقیدتی که در پرتو باور به توحید و در نتیجه آزادی از سلطه دیگران حاصل می‌شود، رشد و تکامل اخلاقی که در پرتو عدالت و در نتیجه آزادی از امیان و هواهای

قدرت و توانایی تصرف در طبیعت در جهت بهره‌برداری از آنان است؛ همان‌طوری که در آیه سیزده سوره جاثیه به این مسأله اشاره شده است: «سَخَّر لکم ما فی السموات و ما فی الأرض جمیعا منه ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون».

در این آیه برای کسانی که اندیشه و تفکر می‌کنند، نشانه‌های مهمی در آسمان‌ها و زمین معرفی شده است.

روشن است که این تفکر برای کسب شناخت و آگاهی است. در برخی دیگر از این نوع آیات می‌خوانیم:

و هو الذی سَخَّر البحر لتأکلوا منه لحما طریاً و تستخرجوا منه حلیة تلبسونها وترى الفلک مَواخر فیه و لتبتغوا من فضله و لعلکم تَشکرون؛ ۱۵ او کسی است که دریا را مسخّر (شما) ساخت تا از آن گوشت تازه بخورید و زیوری برای پوشیدن (مانند مروارید) از آن استخراج کنید و کشتی‌ها را می‌بینی که سینه دریا را می‌شکافند تا شما (به تجارت پرزاید و) از فضل خدا بهره‌گیرید، شاید شکر نعمت‌های او را به جا آورید.

توجه در این آیه، روشن می‌سازد که هدف تسخیر دریا در مرحله نخست، استفاده از نعمت‌های آن است، اما هدف اصلی کسب شناخت و آگاهی نسبت به این نعمت‌ها و در نتیجه شکر آنهاست. همچنین در آیه دیگری در این زمینه می‌خوانیم:

الْم تَرَوُا أَنَّ اللَّهَ سَخَّر لکم ما فی السموات و ما فی الأرض و اسغ علیکم نعمه ظاهراً و باطناً و من الناس من یجادل فی الله بغیر علم و لاهدی و لا کتاب منیر؛ ۱۶ آیا ندیدید خداوند آنچه را در آسمان‌ها و زمین است مسخّر شما کرده و نعمت‌های آشکار و پنهان خود را به طور فراوان بر شما ارزانی داشته است؟ ولی بعضی از مردم بدون هیچ دانش و هدایت و کتاب روشنگری، درباره خدا مجادله می‌کنند.

در این آیه پس از آن که هدف از مسخّر ساختن آسمان‌ها و زمین و آنچه در آنهاست را بهره‌برداری از نعمت‌ها دانسته است، علت طغیان انسان‌ها را در برابر خداوند، ناآگاهی آنان می‌داند؛ بنابراین می‌توان گفت هدف اصلی آزادی شناختی، کسب شناخت و آگاهی است.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان به این جمع بندی اشاره کرد که مهم‌ترین هدف آزادی انسان از دیدگاه قرآن، عبارت‌است

یکی دیگر از اهداف آزادی انسان از دیدگاه قرآن، کسب شناخت و آگاهی نسبت به هستی و امکان برخوردارگی از نعمت‌های الهی است. این هدف، با توجه به در نظر گرفتن «طبیعت» به عنوان مؤلفه دوم (مانع) شکل می‌گیرد. بر این اساس، آزادی انسان از طبیعت و رهایی او از سلطه آن، به منظور نیل به شناخت و آگاهی و قدرت تصرف در طبیعت است. دقت در آیاتی که طبیعت و موجودات و اشیای آن را مسخّر انسان معرفی کرده، بیانگر این نکته است که هدف از این تسخیر، دست یابی به شناخت و آگاهی است

نفسانی (آزادی معنوی) به بار می‌آید و رشد و تکامل علمی و معرفتی که در پرتو شناخت و آگاهی نسبت به آزادی از طبیعت به وجود می‌آید. البته روشن است که رشد و تکامل انسان منحصر به این سه جنبه نبوده، هر یک از این جنبه‌ها نیز می‌تواند زیر مجموعه‌هایی داشته باشد.

جمع بندی و نتیجه‌گیری

آنچه گذشت کوششی برای دست‌یابی به مفهوم آزادی در قرآن بود. همان‌طوری که در مقدمه گذشت، برای رسیدن به این هدف، از رهیافت درون دینی بهره برده، تلاش کردیم براساس این رهیافت به دو پرسش اصلی مقاله پاسخ دهیم. روشن شد که اولاً، طرح مفهوم آزادی در قرآن با توجه به برخی از آیات امکان‌پذیر است؛ ثانیاً، می‌توان با بهره‌گیری از یک مدل نظری خاص به تحلیل مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن پرداخت. همان‌طوری که اشاره شد، هدف از این پژوهش مختصر، نه تبیین مصادیق و اقسام آزادی در قرآن، بلکه تبیین مفهوم آن و نیز بهره‌گیری از مدل نظری برای مطالعه منظم و روشمند و در نتیجه فهم بهتر مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن بود.

در این راستا ابتدا به طور مختصر جایگاه آزادی در قرآن را بررسی کرده، سپس تلاش کردیم با استفاده از مدل نظری خاصی که مفهوم آزادی را به سه مؤلفه فاعل، مانع و هدف تحلیل می‌کرد، به تحلیل مفهوم آزادی در قرآن پردازیم. مباحث گذشته نشان داد که از دیدگاه قرآن، «انسان» با توجه

توحید ناسازگار بوده و انسان را به شرک مبتلا می‌گرداند. همان‌طوری که گذشت در آیه ۶۵ سوره آل عمران خداوند از پیامبر می‌خواهد که اهل کتاب را به عبادت خدا و پرهیز از شرک و اتخاذ انسان‌های دیگر به عنوان ارباب دعوت کند؛ از این رو اتخاذ ارباب و پذیرش سلطه دیگران موجب ابتلای به شرک، و آزادی از این سلطه و عدم اتخاذ ارباب، انسان را موحد واقعی می‌گرداند. بر این اساس، شرط واقعی موحد بودن، عدم پذیرش سلطه دیگران است؛ بنابراین جامعه سیاسی توحیدی نیز جامعه‌ای است که در آن، حاکمان به سلطه بر شهروندان نیندیشند و آنها را برده و بنده خود نسازند. از آن جا که اصل توحید در اندیشه و تفکر اسلامی از جایگاه بسیار والایی برخوردار است، آزادی از سلطه دیگران نیز از ارزش و جایگاه بالایی برخوردار می‌گردد.

۲. عدالت

از دیدگاه قرآن یکی از اهداف آزادی انسان، عدالت است. این هدف با توجه به مانع دوم ذکر شده در این مقاله (امیال و هواهای نفسانی) شکل می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، آزادی انسان از امیال و هواهای نفسانی، انسان را به مقام و جایگاه عدالت نزدیک می‌سازد. همان‌طوری که پیش‌تر گذشت، خداوند در آیه ۱۳۵ سوره نساء، مؤمنان را از پیروی هوای نفس بر حذر داشته و هدف آن را قرار گرفتن انسان در مدار عدل دانسته است: «فلاتتبعوا الهوی ان تُعدّلوا...».

بر این اساس، انسان عادل کسی است که از سيطرة و سلطه امیال و هواهای نفسانی خود آزاد و رها باشد و رهایی از این امیال و هواهای نفسانی، انسان را مستحق وصف عدالت می‌گرداند؛ از این رو می‌توان گفت هدف اصلی آزادی معنوی، رشد و تکامل اخلاقی و معنوی انسان و رسیدن به عدالت است. آزادی انسان از قید و بند و اسارت خود، او را به کمال انسانی نزدیک ساخته، به انسان عادل که نمونه انسان کامل است، تبدیل می‌کند.

۳. شناخت و آگاهی

یکی دیگر از اهداف آزادی انسان از دیدگاه قرآن، کسب شناخت و آگاهی نسبت به هستی و امکان برخوردارگی از نعمت‌های الهی است. این هدف، با توجه به در نظر گرفتن «طبیعت» به عنوان مؤلفه دوم (مانع) شکل می‌گیرد. بر این اساس، آزادی انسان از طبیعت و رهایی او از سلطه آن، به منظور نیل به شناخت و آگاهی و قدرت تصرف در طبیعت است. دقت در آیاتی که طبیعت و موجودات و اشیای آن را مسخّر انسان معرفی کرده، بیانگر این نکته است که هدف از این تسخیر، دست یابی به شناخت و آگاهی است که خود نیز به منظور کسب



شهید آیت الله مرتضی مطهری

ارزشهای انسان

اشاره :

ارزشهای انسان، منتخبی از نوشته ها و آثار گرانسنگ استاد شهید آیت الله مطهری است که در این مجموعه مورد استفاده قرار گرفته است. استاد مطهری تلاش کرده تا ضمن تحقیق و تفحص بر آیات و روایات پیرامون ارزشهای انسان، آنها را بر دستداران و محققان و نواندیشان تقدیم نماید. «صغیر» ضمن ارج نهادن بر این تتبع گرانبها، آن را در یک مجموعه تقدیم مینماید، باشد تا مفید افتد.

۱. انسان خلیفه خدا در زمین است. روزی که خواست او را بیافریند، اراده خویش را به فرشتگان اعلام کرد. آنها گفتند: آیا موجودی می آفرینی که در زمین تباهی خواهد کرد و خون خواهد ریخت؟ او گفت: من چیزی می دانم که شما نمی دانید (۱).
 «اوست که شما انسانها را جانشینهای خود در زمین قرار داده تا شما را در مورد سرمایه هایی که داده است در معرض آزمایش قرار دهد» (۲).
 ۲. ظرفیت علمی انسان بزرگترین ظرفیتهایی است که یک مخلوق ممکن است داشته باشد.
 «تمام اسماء را به آدم آموخت (او را به همه حقایق آشنا ساخت). آنگاه از فرشتگان (موجودات ملکوتی) پرسید: نامهای اینها را بگوئید چیست. گفتند: ما جز آنچه تو مستقیماً به ما آموخته ای نمی دانیم (آنچه را تو مستقیماً به ما نیاموخته باشی ما از راه کسب نتوانیم آموخت). خدا به آدم گفت: ای آدم! تو به اینها بیاموز و اینها را آگاهی ده. همینکه آدم فرشتگان را آموزانید و آگاهی داد، خدا به فرشتگان گفت: نگفتم که من از نهانهای آسمانها و زمین آگاهم (می دانم چیزی را که حتماً نمی دانید) و هم می دانم آنچه را شما اظهار می کنید و آنچه را پنهان می دارید؟» (۳)
 ۳. او فطرتی خدا آشنا دارد، به خدای خویش در عمق وجدان خویش آگاهی دارد. همه انکارها و تردیدها، بیماریها و انحرافی است از سرشت اصلی انسان.
 «هنوز که فرزندان آدم در پشت پدران خویش بوده (وهستند و خواهند بود) خداوند (با زبان آفرینش) آنها را بر وجود خودش گواه گرفت و آنها گواهی دادند» (۴).
 «چهره خود را به سوی دین نگاهدار، همان که سرشت خدایی است و همه مردم را بر آن سرشته است» (۵).
 ۴. در سرشت انسان علاوه بر عناصر مادی که در جماد و گیاه و حیوان وجود دارد، عنصری ملکوتی و الهی وجود دارد. انسان ترکیبی است از طبیعت و ماورای طبیعت، از ماده و معنی، از جسم و جان.

«آن که هر چه را آفرید نیکو آفرید و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد، سپس نسل او را از شیره کشیده ای که آبی پست است قرارداد، آنگاه او را بیاراست و از روح خویش در او دمید» (۶).
 ۵. آفرینش انسان، آفرینشی حساب شده است، تصادفی نیست. انسان موجودی انتخاب شده و برگزیده است.
 «خداوند آدم را برگزید و توبه اش را پذیرفت و او را هدایت کرد» (۷).
 ۶. او شخصیتی مستقل و آزاد دارد، امانتدار خداست، رسالت و مسؤولیت دارد، از او خواسته شده است با کار و ابتکار خود زمین را آباد سازد و با انتخاب خود یکی از دو

راه سعادت و شقاوت را اختیار کند.
 «همانا امانت خویش را بر آسمان و زمین و کوهها عرضه کردیم، همه از پذیرش آن امتناع ورزیدند و از قبول آن ترسیدند، اما انسان بار امانت را به دوش کشید و آن را پذیرفت. همانا او ستمگر و نادان بود» (۸).
 «ما انسان را از نطفه ای مرکب و مزوج آفریدیم تا او را مورد آزمایش قرار دهیم، پس او را شنوا و بینا قرار دادیم. همانا راه را به او نمودیم، او خود یا سبکتر است و یا کافر نعمت. (یا راه راست را که نمودیم خواهد رفت و به سعادت خواهد رسید و یا کفران نعمت کرده، منحرف می گردد» (۹).
 ۷. او از یک کرامت ذاتی و شرافت ذاتی بر خوردار است، خدا او را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری داده است. او آنگاه خویشتن واقعی خود را درک و احساس می کند که

او شخصیتی مستقل و آزاد دارد، امانتدار خداست، رسالت و مسؤولیت دارد، از او خواسته شده است با کار و ابتکار خود زمین را آباد سازد و با انتخاب خود یکی از دو راه سعادت و شقاوت را اختیار کند.

«همانا امانت خویش را بر آسمان و زمین و کوهها عرضه کردیم، همه از پذیرش آن امتناع ورزیدند و از قبول آن ترسیدند، اما انسان بار امانت را به دوش کشید و آن را پذیرفت. همانا او ستمگر و نادان بود»

این کرامت و شرافت را در خود درک کند و خود را برتر از پستیها و دنائتها و اسارتها و شهوترانها بشمارد.
 «همانا ما بنی آدم را کرامت بخشیدیم و آنان را بر صحرا و دریا (خشک و تر) مسلط کردیم و بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری دادیم» (۱۰).
 ۸. او از وجدانی اخلاقی برخوردار است، به حکم الهامی فطری زشت و زیبا را درک می کند.
 «سوگند به نفس انسان و اعتدال آن، که ناپاکها و پاکها را به او الهام کرد» (۱۱).
 ۹. او جز با یاد خدا با چیز دیگر آرام نمی گیرد. خواستهای او بی نهایت است، به هر چه برسد از آن سیر و دلزده می شود

مگر آنکه به ذات بی حد و نهایت (خدا) ببیند.
 «همانتهای بیاد او دلها آرام می گیرد» (۱۲).
 انسان! توبه سوی پروردگار خویش بسیار کوشنده هستی و عاقبت او را دیدار خواهی کرد» (۱۳).
 ۱۰. نعمتهای زمین برای انسان آفریده شده است.

«همانا اوست که آنچه در زمین است برای شما آفرید» (۱۴).
 «آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است مسخر او قرار داده است (پس او حق بهره گیری مشروع همه آنها را دارد» (۱۵).
 ۱۱. او را برای این آفرید که تنها خدای خویش را پرستش کند و فرمان او را بپذیرد. پس او وظیفه اش اطاعت امر خداست.
 «همانا جن و انس را نیافریدیم مگر برای اینکه مرا پرستش کنند» (۱۶).

۱۲. او جز در راه پرستش خدای خویش و جز با یاد او خود را نمی یابد، و اگر خدای خویش را فراموش کند خود را فراموش می کند و نمی داند که کیست و برای چیست و چه باید کند و کجا باید برود.
 «همانا از آنان مباحثید که خدا را فراموش کردند و خداوند خودشان را از یاد خودشان برد» (۱۷).
 ۱۳. او همینکه از این جهان برود و پرده تن که حجاب چهره جان است دور افکنده شود، بسی حقایق پوشیده که امروز بر او نهان است بروی آشکار گردد.
 «همانا پرده را کنار زدیم، اکنون دیده ات تیز است» (۱۸).



یگانه حقیقتی که با ایمان به او ویاد او آرام می‌گیرد بییوندد، دارنده همه کمالات است و اگر از آن حقیقت - یعنی خدا - جدا بماند، درختی را ماند که از ریشه خویشتن جدا شده است. ما به عنوان نمونه دو آیه را ذکر می‌کنیم:

« و العصر، إن الانسان لفي خسر، إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و تواصلوا بالحق و تواصلوا بالصبر » (۳۰).

سوگند به عصر، همانا انسان در زیان است، مگر آنان که ایمان آورده و شایسته عمل کرده و یکدیگر را به حق و صبر و مقاومت توصیه کرده‌اند.

(ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن و الانس، لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم أعین لا یبصرون بها و لهم أذان لا یسمعون بها أولئک کالانعام بل هم اضل) (۳۱).

همانا بسیاری از جنیان و آدمیان را برای جهنم آفریده‌ایم (پایان کارشان جهنم است)، زیرا دلها دارند و با آنها فهم نمی‌کنند، چشمها دارند و با آنها نمی‌بینند، گوشها دارند و با آنها نمی‌شنوند. اینها مانند چهار پایان بلکه راه گم کرده‌ترند.

موجود دو سرشتی است: نیمی از سرشتش ستودنی است و نیم دیگر نکوهیدنی، نظر قرآن به این است که انسان همه کمالات را بالقوه دارد و باید آنها را به فعلیت برساند، و این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن باشد. شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه دارد "ایمان" است. از ایمان، تقوا و عمل صالح و کوشش در راه خدا بر می‌خیزد، به وسیله ایمان است که علم از صورت یک ابزار ناروا در دست نفس اماره خارج می‌شود و به صورت یک ابزار مفید در می‌آید. پس انسان حقیقتی که خلیفه الله است، مسجود ملانکه است، همه

بنابر آنچه گفته شد از نظر قرآن انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین، نیمه ملکوتی و نیمه مادی، دارای فطرتی خدا آشنا، آزاد، مستقل، امانتدار خدا و مسؤول خویشتن و جهان، مسلط بر طبیعت و زمین و آسمان، ملهم به خیر و شر، و جودش از ضعف و ناتوانی آغاز می‌شود و به سوی قوت و کمال سیر می‌کند و بالا می‌رود اما جز در بارگاه الهی و جز با یاد او آرام نمی‌گیرد، ظرفیت علمی و عملی اش نا محدود است، از شرافت و کرامتی ذاتی بر خوردار است، احیانا انگیزه‌هایش هیچ گونه رنگ مادی و طبیعی ندارد، حق بهره‌گیری مشروع از نعمتهای خدا به او داده شده است ولی در برابر خدای خودش و وظیفه دار است.

چیز برای اوست و بالاخرش دارنده همه کمالات انسانی است، انسان بعلاوه ایمان است، نه انسان منهای ایمان. انسان منهای ایمان، کاستی گرفته و ناقص است. چنین انسانی حریص است، خونریز است، بخیل و ممسک است، کافر است، از حیوان پست‌تر است.

در قرآن آیاتی آمده است که روشن می‌کند انسان ممدوح چه انسانی است و انسان مذموم چه انسانی است. از این آیات استنباط می‌شود که انسان فاقد ایمان جدا از خدا انسان واقعی نیست. انسان اگر به

بزرگترین نکوهشها و ملامتها قرار گرفته است. "او بسیار ستمگر و بسیار نادان است" (۲۱). "او نسبت به پروردگارش بسیار ناسپاس است" (۲۲). "او آنگاه که خود را مستغنی می‌بیند طغیان می‌کند" (۲۳). "او عجول و شتابگر است" (۴). "او هرگاه به سختی بیفتد و خود را گرفتار ببیند، ما را در هر حال (به یک پهلو افتاده و یا نشسته و یا ایستاده) می‌خواند. همینکه گرفتاری را از او بر طرف کنیم گویی چنین حادثه‌ای پیش نیامده است" (۲۵). "او تنگ چشم و ممسک است" (۲۶). "او مجادله‌گرتزین مخلوق است" (۲۷).

او حریص آفریده شده است" (۲۸). اگر بدی به او رسد، جزع‌کننده است و اگر نعمت به او رسد بخل‌کننده است" (۲۹). زشت یا زیبا؟ چگونه است؟ آیا انسان از نظر قرآن یک موجود زشت و زیباست، آن هم زشت زشت و زیبای زیبا؟ آیا انسان یک موجود دو سرشتی است: نیمی از سرشتش نور است و نیمی ظلمت؟ چگونه است که قرآن، هم او را منتها درجه مدح می‌کند و هم منتها درجه مذمت؟! حقیقت این است که این مدح و ذم، از آن نیست که انسان یک

۱۴. او تنها برای مسائل مادی کار نمی‌کند، یگانه محرک او حوایج مادی زندگی نیست. او احیانا برای هدفها و آرمانهایی بس علی می‌جنبید و می‌جوشد. او ممکن است که از حرکت و تلاش خود جزر رضای آفریننده، مطلوبی دیگر نداشته باشد.

"ای نفس آرامش یافته! همانا به سوی پروردگارت باز گرد با خشنودی متقابل: تو از او و او از تو خشنود" (۱۹). "خداوند به مردان و زنان با ایمان باغها و عده کرده است که در آنها نهرها جاری است، جاویدان در آنجا خواهند بود و هم مسکنهای پاکیزه، اما خشنودی خدا از همه اینها برتر و بالاتر است. آن است رستگاری بزرگ" (۲۰).

بنابر آنچه گفته شد از نظر قرآن انسان موجودی است برگزیده از طرف خداوند، خلیفه و جانشین او در زمین، نیمه ملکوتی و نیمه مادی، دارای فطرتی خدا آشنا، آزاد، مستقل، امانتدار خدا و مسؤول خویشتن و جهان، مسلط بر طبیعت و زمین و آسمان، ملهم به خیر و شر، و جودش از ضعف و ناتوانی آغاز می‌شود و به سوی قوت و کمال سیر می‌کند و بالا می‌رود اما جز در بارگاه الهی و جز با یاد او آرام نمی‌گیرد، ظرفیت علمی و عملی اش نا محدود است، از شرافت و کرامتی ذاتی بر خوردار است، احیانا انگیزه‌هایش هیچ گونه رنگ مادی و طبیعی ندارد، حق بهره‌گیری مشروع از نعمتهای خدا به او داده شده است ولی در برابر خدای خودش و وظیفه دار است.

ضد ارزشها

در عین حال، همین موجود در قرآن مورد

صاحبنظران و اندیشمندان گرامی

«صفر» رسالت خود می‌داند که در هر شماره، موضوعی نظری را در حوزه اندیشه دینی با مشارکت صاحبنظران و اندیشمندان حوزه‌های علوم انسانی و دین به بحث بگذارد و از این طریق به غنا و عمق معارف دینی یاری رساند. صاحبان نظر و اندیشه می‌توانند برای بحث در باب موضوعات ارائه شده، مقالات خود را به آدرس: قم / بلوار شهید محمد منتظری / کوچه ۸ / پلاک ۴ و یا به آدرس الکترونیک نشریه (safir@saanei.org) ارسال نمایند.

- پاسخگویی به مسائل حج: ۰۹۱۲ ۲۵۱ ۰۰۰۷
- پاسخگویی به مسائل شرعی: ۰۲۹۵ ۰۹۴۶ ۰۹۱۹
- سامانه پیام کوتاه: ۳۰۰۰۷۹۶۰

موضوع ویژه شماره بعد: عاشورا و آزادی خواهی



انسان و آزادی ها

شده برساند و در این مرتبه نیز متوقف نشده و بکوشد تا گام به مرحله اختیار بگذارد؛ البته اختیاری که می‌توان آن را آزادی معقول در مسیر حیات معقول نامید. اهمیت آزادی و اختیار ایجاب می‌کند که ما آن‌ها را از حقوق انسان‌ها تلقی کنیم، همان گونه که حق حیات را به عنوان یکی از حقوق اساسی انسان‌ها در نظر می‌گیریم.

انواع آزادی

در مقوله آزادی، شش نوع آزادی را می‌توان ذکر کرد:

۱- آزادی عقیده: آزادی عقیده در سه بعد مطرح می‌شود:

بعد یکم- اصل معتقد بودن. یعنی آیا انسان‌ها در این که اعتقاد داشته باشند، آزاد هستند یا نه؟ آیا انسان‌ها آزادند که بدون اعتقاد زندگی کنند. هر انسانی دارای اعتقاد است و محال است که انسان در این عالم بدون اعتقاد زندگی کند، زیرا هر انسانی باید تفسیری برای زندگی خود داشته باشد، حتی اگر کسی ادعا کند که بدون اعتقاد زندگی خواهد کرد، این ادعا نوعی اعتقاد است.

بعد دوم- آیا انسان‌ها آزادند که در همه عمر بر یک اعتقاد باشند یا نه؟ آیا انسان‌ها آزادند که عقیده خود را رها سازند یا نه؟ اصولاً بسیاری از انسان‌ها اعتقادات خود را کم تر تغییر می‌دهند، ولی گاه انسانهایی یافت می‌شوند که به جهت تغییر در اندیشه و تحول نظام روانی خود، از عقیده ای دست می‌کشند و به سوی اعتقادی دیگر می‌روند. اگر تغییر عقیده ریشه در حقایق عالی داشته باشد، نشانه رشد روحی فرد است.

بعد سوم- حقایقی است که انسان‌ها به عنوان اعتقاد برای خود انتخاب می‌کنند. این حقایق مربوط به پنج موضوع زیر می‌باشد:

- ۱- حقایقی پیرامون اجزای جهان هستی، نظیر قانون مندی همه اجزاء جهان آفرینش.
- ۲- حقایق مربوط به کل هستی، مانند: هدفداری جهان آفرینش.
- ۳- حقایق مربوط به اجزایی از انسان، مانند: شناسایی اجزای بدن.
- ۴- حقایق مربوط به کل موجودیت انسان، نظیر آن که قابلیت ترقی و اعتلاء انسان.
- ۵- حقایق مربوط به بایستگی‌ها و شایستگی‌های انسان، نظیر اعتلاء انسان با تهذیب نفس.

چون موجودیت انسان بالا اعتقادات فوق قابل تفسیر نیست، بنا بر این نباید با تمسک به آزادی عقیده، بی‌اعتنایی به این امور را تجویز کرد، زیرا که در این صورت زندگی

در بحث از آزادی، باید میان سه واژه رهایی، آزادی و اختیار تمایز قایل شد. هر یک از این الفاظ معنای خاصی دارند:

۱- رهایی: عبارت است از برداشتن قید یا زنجیر یا هر عاملی که موجب بسته شدن مسیر جریان اراده در یک یا چند موضوع می‌شود. - برای مثال: شخصی را در نظر بگیرید که به محلی تبعید شده و ناگزیر است در مدت محکومیت، از آن محل بیرون نرود. هنگامی که این ممنوعیت برداشته شود، این شخص رها می‌شود.

۲- آزادی: آزادی دارای دو مرتبه است:

الف - آزادی طبیعی محض که عبارت است از: انتخاب یک هدف و یا یک وسیله خاص از میان اهداف و وسایل گوناگون. این درجه از آزادی برتر از حالت رهایی است که به معنای حذف قید و مانع از جریان اراده است.

ب - آزادی تصعید شده که عبارت است از - نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار. طبق این تعریف، هر اندازه که نظارت یا سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار بیش تر باشد، آزادی انسان نیز بیش تر خواهد بود و هر اندازه که نظارت و سلطه شخصیت بر کار کم تر باشد، به همان اندازه انسان آزادی کمتری خواهد داشت.

این دو مرتبه از آزادی، با حالت رهایی تفاوت بسیار دارد، زیرا در مرتبه آزادی، انسان از شخصیت خود برای انجام کار بهره برداری بسیار می‌کند.

۳- اختیار: عبارت است از نظارت و سلطه شخصیت بر دو قطب مثبت و منفی کار، یا ترک شایسته با هدف گیری خیر و کمال.

میان آزادی و اختیار چند تفاوت عمده وجود دارد:

الف - قید شایسته و هدف گیری خیر و کمال موجب تفکیک آزادی از اختیار می‌شود، زیرا در آزادی محض مهم نیست که آیا کاری که انجام می‌گیرد، شایسته است یا ناشایسته و آیا برای نیل به خیر و کمال می‌باشد یا نه؟

ب - در آزادی، انجام کار یا خودداری از کار، به خودی خود لذت بخش است، زیرا احساس آزادی محصول دو موضوعی است



علامه محمدتقی جعفری (ره)

احساس آزادی مانند احساس اصل حیات، لذیذترین حالت روانی را در انسان ایجاد می‌کند. در حالت اختیار، نه تنها انسان در جستجوی لذت بردن از حیات طبیعی نیست، بلکه چون انجام کار یا خودداری از آن برای نیل به خیر و کمال است، تکالیف مشقت بار نیز از انسان سر خواهد زد. البته انجام تکالیف با هدف گیری خیر و کمال، موجب لذت معقول و ابتهاج ذات خواهد شد که به هیچ وجه با لذایذ طبیعی قابل مقایسه نیست.

دست آورده که هیچ گاه از ارزش‌ها به شمار نخواهد آمد.

حق آزادی و حق اختیار

آزادی در هر دو مرتبه خود، اگر از دو شرط زیر برخوردار شود، موجب شکوفایی مغز و روان انسان خواهد شد. البته آزادی تصعید شده بیش تر می‌تواند موجب شکوفایی مغز و روان انسانی شود.

شرط اول- آزادی، خواه به معنای آزادی طبیعی محض و یا آزادی تصعید شده، نباید مانع حرکت انسان به سوی اختیار و گردیدن‌های تکاملی شود. به عبارت روشن تر، احساس لذت بخش آزادی نباید ما را از حرکت به سوی حیات معقول باز دارد.

شرط دوم- آزادی فرد در هیچ مرحله نباید مزاحم آزادی و اختیار دیگران باشد. آدمی باید با تفکر درباره آزادی و استعداد‌های خود بکوشد تا آزادی خود را از مرحله طبیعی محض به مرحله تصعید

که مطلوب حیات انسان می‌باشد:

* نبودن قید و زنجیر در جریان اراده.
* احساس توانایی انتخاب اهداف و وسایل از میان واقعیات بی شمار.

احساس آزادی مانند احساس اصل حیات، لذیذترین حالت روانی را در انسان ایجاد می‌کند. در حالت اختیار، نه تنها انسان در جستجوی لذت بردن از حیات طبیعی نیست، بلکه چون انجام کار یا خودداری از آن برای نیل به خیر و کمال است، تکالیف مشقت بار نیز از انسان سر خواهد زد. البته انجام تکالیف با هدف گیری خیر و کمال، موجب لذت معقول و ابتهاج ذات خواهد شد که به هیچ وجه با لذایذ طبیعی قابل مقایسه نیست.

ج - در مرتبه اختیار، اراده و تصمیم و اقداماتی که از انسان سر می‌زند، در منطقه ارزش‌ها قرار می‌گیرد، در حالی که اگر فرد با آزادی محض کاری را انجام دهد، یا از آن خودداری ورزد، یک امتیاز طبیعی به

انسان بوج و غیرقابل تفسیر خواهد شد.

۲- آزادی اندیشه: آزادی اندیشه را نمی‌توان نفی کرد. در قرآن صدها آیه در جهت لزوم تعقل و تفکر وارد شده است. اگر تفکر پیرامون واقعیات مربوط به انسان و جهان، آزاد نمی‌بود، هرگز خداوند دستور به اندیشیدن درباره آن‌ها را نمی‌داد. همان‌طور که آزادی در عقیده نباید به حدی برسد که حیات آدمی را تفسیرناپذیر کند، آزادی اندیشه نیز نباید منجر به سقوط یا بی‌اعتنایی به حیات، و یا مزاحم فعالیت‌های مغزی و روانی شود. اندیشه باید در جهت حیات معقول به کار گرفته شود، نه سانسور خود. اندیشیدن پیرامون عالم طبیعت و ابعاد طبیعی انسان، بدون هیچ قید و شرطی آزاد است، مگر در مواردی که نتایج آن به ضرر بشریت تمام شود. پیرامون موضوعات مربوط به هویت انسان و بایستگی‌ها و شایستگی‌های او، باید قانونی برای اندیشه وجود داشته باشد، زیرا ذوق‌ها و آرمان‌های پذیرفته شده و شرایط فرهنگی و اجتماعی، در روش اندیشه و انتخاب اصول موضوعه انسان دخالت دارد. برای جلوگیری از اختلال در مغزها و روان‌های افراد جامعه و پرهیز از غوطه ور شدن در خیالات، باید قانونی وجود داشته باشد که عبارت است از: «هدف قرار دادن کشف و شناخت حیات معقول انسان‌ها در جهانی معقول و هدفدار».

۳- آزادی بیان و تبلیغ: آزادی بیان و تبلیغ باید معقول باشد. در غرب، آزادی بیان به صورت مطلق مطرح شده، و هیچ حدی برای آن وجود ندارد. این سخن از ولتر معروف است که:

«من با این سخنی که تو می‌گویی، مخالفم، ولی حاضریم به خاطر این که تو این سخن را آزادانه بیان کنی، زندگی خود را از دست بدهم».

من نمی‌دانم ارزش جان ولتر برای خود او چه قدر بوده است؟! و باز نمی‌دانم اگر علت مخالفت او

با سخن آن شخص، پایمال شدن حقوق انسان‌ها باشد - که حق آزادی هم یکی از آن‌هاست - آیا باز ولتر حاضر بود جان خود را از دست بدهد تا آن کوه آتشفشان مواد گداخته خود را بر مزرعه روان‌ها و مغزهای بشر سرازیر کند و آن‌ها را تپاه بسازد؟!

اگر آزادی بیان معقول باشد، قابل پذیرش است و اگر نامعقول باشد، قابل دفاع نیست، زیرا آزادی بیان نامعقول دارای آثار زیر است:

آزادی اندیشه را نمی‌توان نفی کرد. در قرآن صدها آیه در جهت لزوم تعقل و تفکر وارد شده است. اگر تفکر پیرامون واقعیات مربوط به انسان و جهان، آزاد نمی‌بود، هرگز خداوند دستور به اندیشیدن درباره آن‌ها را نمی‌داد. همان‌طور که آزادی در عقیده نباید به حدی برسد که حیات آدمی را تفسیرناپذیر کند، آزادی اندیشه نیز نباید منجر به سقوط یا بی‌اعتنایی به حیات، و یا مزاحم فعالیت‌های مغزی و روانی شود. اندیشه باید در جهت حیات معقول به کار گرفته شود، نه سانسور خود.

الف- موضوعیت پیدا کردن خود بیان، قطع نظر از این که محتوای آن چیست.

ب- اشخاصی که سخنان بی محتوا دارند و گمان می‌برند که آن سخنان برای همگان اهمیت دارد، از روی دلسوزی آن‌ها را برای مردم بیان می‌کنند.

ج- کسانی که عاشق مطرح کردن خودشان هستند، از طریق سخنان بی محتوا خود را مطرح می‌کنند.

د- بیان مطالب جالب و تکان دهنده، بدون آن که به اثر آن بر روی خواننده تأمل شود.

ابراز و بیان واقعیات مفید به حال انسان‌ها - در دو بعد مادی و معنوی - نه تنها آزاد است، بلکه اگر کسی از بیان آن‌ها خودداری ورزد، مجرم تلقی خواهد شد. آزادی بیان هنگامی اشکال پیدا می‌کند که همه اصول و ارزش‌های واقعی بشری را مختل سازد و مغزها را گمراه کند. اگر اعتلای فکر بشری به حدی رسیده بود که هم بیان کننده غیر از حق و

باید از آزادی بیان معقول دفاع کرد. البته معقول بودن یا نامعقول بودن، در ذات آزادی نهفته نیست، زیرا معنای آزادی، باز بودن راه فعل و ترک آن است، خواه فعل جنبه ارزشی داشته باشد یا نداشته باشد. آن نوع آزادی بیان یا عقیده و اندیشه ای که به ضرر مادی و معنوی انسان‌ها باشد، آزادی نامعقول نامیده می‌شود.

محاسبه دقیق معرفتی خواهد بود و هر چه بشنوند و در آن مطالعه و تحقیق نمایند، با سرمایه معرفتی که دارند، فریب نمی‌خورند و گمراه نمی‌شوند؟ و آیا بیان کنندگان، شنوندگان، مطالعه کنندگان و تحقیق کنندگان در جوامع مغرب زمین، همگی ارسطو و افلاطون و سقراط و اوگوستین و دکارت و هگل و کانت و وایتهد و سنت هیلر هستند که هر چه بیان کنند و بشنوند و مطالعه و تحقیق نمایند، با سرمایه معرفتی کامل و با محاسبه دقیق انجام بدهند؟! - با تحقیق پیرامون آیات قرآنی، می‌توان نکات زیر را پیرامون آزادی بیان اظهار داشت:

الف- ابراز واقعیات و حقایق برای کسانی که عالم به آن‌ها هستند، واجب است، زیرا خداوند از عالمان پیمان گرفته تا علوم خود را اشاعه دهند.

ب- هرگونه معلوماتی که برای ابعاد مادی و معنوی بشر مفید باشد باید بیان شود.

ج- همان‌گونه که خداوند از عالمان پیمان گرفته تا آن چه را که نمی‌دانند بیان کنند، از مردم نادان نیز پیمان گرفته که در تحصیل علم و معرفت بکوشند.

د- نباید حکمت را به کسانی که شایستگی دریافت آن را ندارند، تعلیم داد. به همین نحو، حکمت را نباید از اشخاصی که شایسته فراگیری آن‌ها هستند، دریغ داشت.

ه - اگر هر کس چیزی را که به نفع مردم باشد، بیان کند، پاداش خواهد داشت.

و- کسانی که حقایق را می‌دانند، ولی بیان نمی‌کنند، به شدیدترین عذاب‌ها در قیامت دچار خواهند شد.

خلاصه، باید از آزادی بیان معقول دفاع کرد. البته معقول بودن یا نامعقول بودن، در ذات آزادی نهفته نیست، زیرا معنای آزادی، باز بودن راه فعل و ترک آن است، خواه فعل جنبه ارزشی داشته باشد یا نداشته باشد.

آن نوع آزادی بیان یا عقیده و اندیشه ای که به ضرر مادی و معنوی انسان‌ها باشد، آزادی نامعقول نامیده می‌شود. اگر برای

تجویز دارو، تحقیقات و آزمایش‌های فراوان ضرورت دارد و همه نباید اظهارنظر بکنند، در ابراز و بیان مسائل مربوط به علوم انسانی - که تعیین کننده سرنوشت انسان‌هاست - نمی‌توان قید و شرطی را قابل نشد. اگر کسی با استفاده از آزادی نامعقول بخواهد در مسائل پزشکی اظهارنظر کند، مجرم تشخیص داده شده و قابل بازخواست خواهد بود. اما اگر کسی در مورد ابعاد وجودی انسان، بدون تحقیق و بررسی، مطالبی را بنویسد و بگوید و تکرار کند و حتی با جبر نامحسوس زیبایی سخن و قلم، مغزهای مردم را با سخنان و بیاناتش شستشو بدهد، آیا مشکلی پیش خواهد آمد؟

می‌توان گفت: آزادی معقول در بیان، با در نظر گرفتن دو اصل زیر باید مورد بهره برداری قرار گیرد:

الف- در عرصه طبیعت مادی، هرگونه اندیشه و عقیده و بیان آزاد است، خواه شناخت ما در موضوع مورد بررسی قطعی باشد یا ظنی و یا احتمالی.

ب- در عرصه علوم انسانی و هستی شناسی کلی که با انسان در دو قلمرو «آن چنان که هست» و «آن چنان که باید» سر و کار داریم، نظارت و تحقیق انسان‌های آگاه و متخصص و عادل ضرورت دارد.

در شناسایی مسائل مربوط به جهان بینی و علوم انسانی، هم باید از مبانی اصیل و اصول اساسی آن فهم دقیق داشت و هم صدق و صفا و خلوص و تکاپوی مستمر در جهت حقیقت یابی ضرورت دارد، زیرا در شناسایی این دو موضوع، اصول پیش ساخته و آرمان‌ها و عقاید اشخاص دخالت می‌کند. از این رو، همه تئوری‌ها و تحقیقات مربوط به این دو موضوع باید به شخصیت‌های آگاه و متخصص و عادل عرضه شود تا آن‌ها در مدت زمان لازم به بررسی آن‌ها بپردازند و سپس نتیجه را با مراعات کمیت و کیفیت، وضوح، صحت و بطلان آن، با ملاحظه اصلاح وضع مغزی و روانی مردم جامعه بیان نمایند.

خلاصه، محققان علوم انسانی باید دارای دو شرط باشند: الف- کوشش و تکاپوی مستمر بدون احساس خستگی در شناسایی واقعیات، و خلوص و صفا که موجب تابش فروع ربانی بر دل‌ها می‌شود و به معلومات انسان شفافیت می‌بخشد. ب- آن که حاصل تحقیقات باید به صاحب نظران علوم انسانی که دارای سه شرط آگاهی، تخصص و عدالت هستند، عرضه شود تا پس از بررسی همه جانبه، آن نظریات و یا تئوری‌ها بیان شود.

ادامه دارد



اشاره :

سخن درباره‌ی آفریده‌ی ای است که بی تردید معمای بزرگ قرون و اعصار بوده و هست، آفریده‌ی ای که فراز و فرودهای بسیار دارد و پستی‌ها و بلندی‌های فراوان در زندگی او دیده می‌شود.

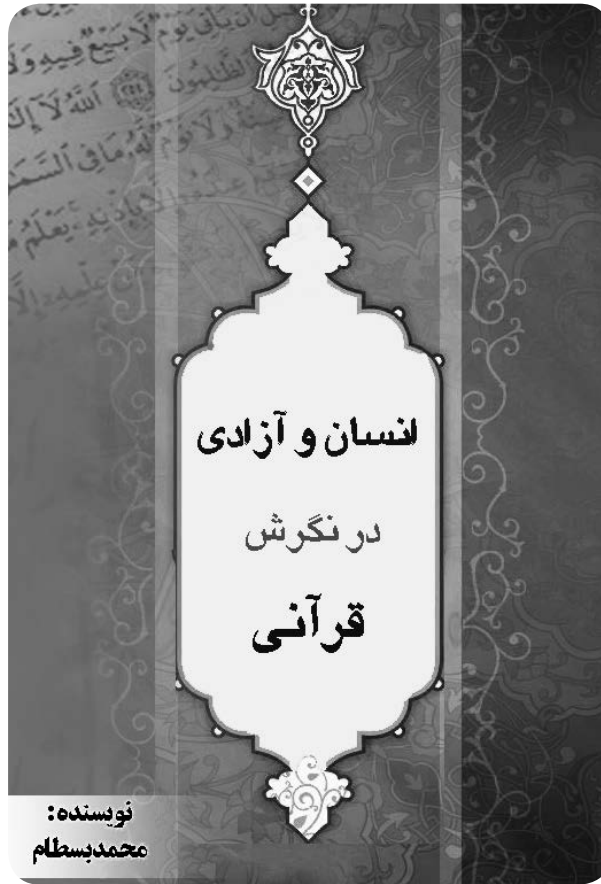
برخی متفکران از او تعبیر به موجودی ناشناخته می‌کنند. قرآن کریم نیز گاهی او را با صفات و فضائل بسیار عالی می‌ستاید، وگاه او را با صفات و خصائل سخیف و پست نکوهش و سرزنش می‌کند. آنچه مسلم است دریا رهی این موجود، که انسان نامیده شده است، پرسش‌های بسیاری مطرح است. پرسش‌هایی که متفکرین، به طور دائم در طول قرون و اعصار، درباره‌ی آن اندیشیده‌اند و بسیار هم اندیشیده‌اند. برخی از آن پرسش‌ها عبارتند از: انسان دارای چه نیازهایی است؟ نیازهای اصیل و فطری او کدام است و نیازهای کاذب وی کدام؟ نیازهای انسان چگونه باید ارضاء شود؟ آیا ارضای آنها به هر نحو صحیح است یا نه؟

رابطه‌ی انسان با خود چیست؟ رابطه‌ی انسان با دیگران چیست؟ نقش انسان در تاریخ چیست؟ آیا انسان جامعه را می‌سازد یا جامعه انسان را؟ آیا انسان سازنده‌ی تاریخ است یا اسیر جبر تاریخ؟ آیا انسان موجودی آزاد است یا مجبور؟ ادیان چه نظری در رابطه با شناخت انسان و آزادی او دارند؟ قرآن کریم چه تعریفی از او داشته و آزادی انسان را چگونه مطرح می‌سازد؟ آیا قرآن کریم به همه‌ی ابعاد انسان و آزادی او توجه کرده است یا نه؟ و در نهایت قرآن چه پاسخی و راه حلی را در رابطه با پرسش‌هایی که به طور اختصار گفته شد، می‌دهد. این‌ها برخی از آن پرسش‌هایی است که در مورد انسان مطرح است.

این پژوهش بدنبال رسیدن به پاسخیکی از این پرسش‌ها در رابطه با انسان و آزادی او، با رهیافت قرآنی است.

مقدمه

در تعالیم ادیان آسمانی، به ویژه اسلام، پس از مسأله‌ی خدا، انسان، مهمترین مسأله دانسته می‌شود و آفرینش جهان، فرستادن پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی برای رسیدن او به سعادت نهایی است. در جهان بینی قرآن هر چند همه‌ی موجودات آفریده‌ی خدایند، و هیچ چیز در عرض خدا قرار ندارد، اما میتوان گفت جهان از دید قرآن را باید مانند دایره‌ای با دو قطعه‌ی استناد به مختصات اصلی، یکی در بالا (خدا) و دیگری در پایین (انسان) در نظر گرفت. شاید بتوان گفت به جهت همین عظمت و جایگاه رفیع انسان است که، به رغم سابقه‌ی دیرینه و گسترده‌ی تلاش‌هایی که بشر در زمینه شناخت انسان انجام داده است،



انسان و آزادی

در نگرش

قرآنی

نویسنده:
محمد بسطام

انسان شناسان بزرگ بر این نکته تاکید دارند که ابزارهای شناخت بشر از پاسخ گویی صحیح و کامل به بسیاری از پرسش‌های مهم ناظر به انسان و زوایای وجود وی نتوانند. بدین جهت است که امروزه از عناوین (انسان موجودی ناشناخته) و (بحران انسان شناسی) سخن گفته می‌شود.

ضرورت تحقیق

با وجود این همه اختلاف نظر و برخورد عقاید، در مورد انسان، باید گفت که مکاتب بشری تا کنون نتوانسته‌اند انسان را درست بشناسند، تفسیرکنند، و ابعاد وجودی وی

است؟

فرضیه تحقیق

فرض ما بر این است که خداوند در آخرین کتاب آسمانی، یعنی قرآن، سیمای کاملی از همه‌ی ابعاد وجودی انسان رسم کرده است که از جمله‌ی آن جایگاه انسان و آزادی است.

بخش اول: تعریف واژه‌ها

تعریف قرآن

قرآن وحی آسمانی است که خدای سبحان به وسیله‌ی فرشته‌ی ای به نام جبرئیل بر پیامبر اسلام فرستاد، تا به سبب آن انسان‌ها هدایت شوند. در نتیجه دربر دارنده‌ی کلیات برنامه‌ی زندگی بشر است. به همین دلیل،

اگر در انسان شناسی به این تصویر از انسان دست پیدا کنیم که انسان دارای هدف معقول و متناسبی نیست که در طول زندگی خود به سوی آن در حرکت باشد، و یا اگر انسان را موجودی بدانیم که محکوم جبر زیستی، اجتماعی، تاریخی و الهی است و خود نمی‌تواند سرنوشت خود را تعیین کند، در این صورت، زندگی انسان بی‌معنی و سراسر پوچ و بیهوده خواهد بود. ولی اگر انسان را موجودی هدفدار، با هدفی معقول و متناسب، و دارای اختیار تصویر کردیم که می‌تواند با تلاش اختیاری خویش به آن هدف برتر دست‌یابد، زندگی وی معقول و با معنی می‌شود

رامشخص نمایند.

کتابی است جهانی و همیشگی که هیچ مسلمانی در اعتبار و احترام و تقدیس آن تردید ندارد. و برای اثبات هر مدعایی در اسلام می‌توان از آن بهره جست. (ر.ک. به :سوره‌ی اسری آیه ۹ و سوره‌ی نحل آیه ۸۹ وطباطبائی، ۱۳۷۳، ۴-۲۰)

تعریف انسان

انسان آفریده‌ی ای است دارای استعداد فراوان که با کارهای اختیاری خود می‌تواند استعدادهای خود را در بعد انسانیت شکوفا سازد، و به ظهور برساند. (ر.ک. به :سلیمانی امیری، ۱۳۸۲، ۱۰۰)

در ادامه برای دست‌یابی به آنچه که در پی آن هستیم، باید به معنا و مفهوم انسان شناسی نیز پرداخته شود.

معنا و مفهوم انسان شناسی

(۱) تعریف انسان شناسی

هر منظومه‌ی معرفتی را که به بررسی انسان ویا بعدی از ابعاد وجودی انسان ویا گروه خاصی از انسان‌ها می‌پردازند، می‌توان انسان شناسی نامید. انسان شناسی انواع مختلف و متنوعی دارد که، به لحاظ روش ویا نوع نگرش، از یکدیگر متمایز می‌شوند. انسان شناسی را میتوان بر اساس روش به انسان شناسی تجربی، عرفانی فلسفی و دینی تقسیم کرد و با توجه به نوع نگرش، به انسان شناسی کلان یا کل نگر و انسان شناسی خرد یا جزء نگر دسته بندی نمود (رجبی، ۱۳۷۹، ۱۷)

(۲) اهمیت و ضرورت انسان شناسی

اهمیت و ضرورت انسان شناسی را می‌توان از دو بخش بررسی کرد. در بخش نخست، به بررسی این مسأله در چارچوب اندیشه‌ی بشری پرداخته میشود و در منظر دوم، اهمیت انسان شناسی با توجه به تعالیم دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

(۱-۲) انسان شناسی در چارچوب

اندیشه‌ی بشری

معنایابی زندگی

با معنی و بی معنی بودن زندگی انسان، به تصویرهای مختلف ما از انسان بستگی تام دارد و تحقیقات انسان شناختی این تصویرهای مختلف را در اختیار ما قرار می‌دهد. به عنوان مثال، اگر در انسان شناسی به این تصویر از انسان دست پیدا کنیم که انسان دارای هدف معقول و متناسبی نیست که در طول زندگی خود به سوی آن در حرکت باشد، و یا اگر انسان را موجودی بدانیم که محکوم جبر زیستی، اجتماعی، تاریخی و الهی است و خود نمی‌تواند سرنوشت خود را تعیین کند، در این صورت، زندگی انسان بی‌معنی و سراسر پوچ و بیهوده خواهد بود. ولی اگر انسان را موجودی هدفدار، با هدفی معقول و متناسب، و دارای اختیار تصویر کردیم که می‌تواند با تلاش اختیاری خویش به آن هدف

برتر دست‌یابد، زندگی وی معقول و با معنی می‌شود. (ر.ک. به :ولف، ۱۳۸۲ و مقالات نقد نظر شماره ۳۰ و ۲۹)

(۲-۲) انسان شناسی در چارچوب

معارف دینی

در نگرش دینی، هم انسان شناسی با اصول



دین و مسائل هستی شناختی آن ارتباط مستحکمی دارد و هم فروع دین و مسائل ارزشی دین با انسان شناسی مرتبط است. در این جا به بررسی رابطه‌ی سه اصل اساسی هستی شناختی دین و نیز رابطه‌ی ارزش‌های اجتماعی دین با انسان شناسی می پردازیم.

۱-۲-۲) نگرشی جامع به انسان

انسان شناسی دین به گونه ای است که انسان را جزء جزء نمی کند، انسان را محدود نمی سازد، تک بعدی به انسان نمی نگرد، همه‌ی ابعاد انسان را در نظر می گیرد و انسان را به صورت یک کل واحد مطرح می سازد. انسان را به صورت یک مجموعه کامل در نظر می گیرد. از همین جاست که تمام مسائلی که در بحث از انسان شناسی مطرح است، قرآن کریم همه آنها را مطرح می سازد. قرآن هم چگونگی پیدایش انسان را مطرح می سازد، و هم فلسفه‌ی خلقت انسان را. قرآن هم به سؤال از ((کجا آمده ایم؟)) پاسخ میگوید، و هم به سؤال ((به کجا باید رفت؟)) هم ابعاد وجودی انسان را در نظر می گیرد، و هم طبیعت و نهاد آدمی را مشخص می کند، هم نیازهای انسان را مطرح می کند، و هم چگونگی ارضای این نیازها را. در قرآن هم از عوامل رشد انسان سخن به میان آمده است و هم به هریک از موانع رشد، به طور مجزا و مستقل، اشاره شده است. (نصری، ۱۳۷۹، ۲۵-۲۶)

۲-۲-۲) تعریف انسان در قرآن

از نظر قرآن انسان موجودی است که از روح خدا در او دمیده شده است. (ر. ک . به: حجر، ۲۹، ص، ۷۲، سجده، ۹) جسمش به خاک اتصال دارد و روحش به خدا. (ر. ک . به: انعام، ۲، مومنون، ۱۲، سجده، ۷، صافات، ۱۱، ص، ۷۱، اسراء، ۶۱)

انسان از آن جنان گوهر وجودی برخوردار است که خداوند، دیگر موجودات جهان آفرینش را برای او خلق کرده است.

به همین دلیل خداوند جهان را به گونه ای آفریده است که انسان بتواند در جهت بهره برداری خود از آن استفاده کند. (ر. ک. به: بقره، ۲۹، نحل، ۱۳ و ۱۱، حج، ۳۶ و ۶۹، انعام، ۱۴۱، جاثیه، ۱۲ و ۱۳). از نظر قرآن انسان موجودی است که خدا به فرشتگان دستور داده است تا به تعظیم و سجده بر او بپردازند. (ر. ک. به: بقره، ۳۴، حجر، ۳۰، ص، ۷۳، اعراف، ۱۱، اسراء، ۶۱). در نزد خدا، انسان از کرامت و فضیلت ذاتی برخوردار است و خداوند او را بر بسیاری از موجودات جهان آفرینش برتری داده است. (اسراء، ۷۰ و ۶۲).

. خلاصه آنکه انسان از مقام و مرتبه ای برخوردار است که دیگر موجودات جهان آفرینش از آن برخوردار نیستند.

بر این مبنا است که می گوئیم با نگاه کلی به مجموع آیات قرآنی، به ویژه مقام و مرتبه ای که قرآن برای انسان در نظر می گیرد، این نتیجه به دست می آید که نمی توان انسان

را برگرفته و برخاسته از حیوان دانست. به عبارت دیگر نمی توان او را حیوانی برتر و، به اصطلاح طرفداران نظریه‌ی تحول انواع، حیوانی تکامل یافته در نظر آورد. (ر. ک. به: رشاد، ۱۶۷-۱۳۷۹، ۱۷۲)

۳-۲-۲) تفاوت ذاتی انسان با دیگر آفریده‌ها

از دیدگاه قرآن، انسان تفاوت ذاتی با همه‌ی موجودات جهان آفرینش دارد. انسان به غیر از جماد و گیاه و حیوان است. انسان با حیوان مشترکاتی دارد، اما امتیازاتی هم دارد که پیش از وجوده اشتراک میباشند. همچنین، از نظر قرآن انسان همچون یک ماشین پیچیده تصور نمی شود.

بدون شک این بینش قرآنی با بسیاری از بینش‌های متفکران غربی متفاوت است. در تفکرات غربی، به ویژه در قرون جدید، انسان‌ها به صورت یک ماشین پیچیده تصور می‌شود و یا به صورت یک حیوان تکامل یافته. ماتریالیسم می گوشت تا انسان را مانند یک ماشین ترسیم کند و داروینیسیم نیز سعی دارد تا وی را حیوانی برتر معرفی نماید. حیوانی که بر اثر تنازع بقا و انتخاب اصلح گام به عرصه وجود نهاد ه است. به عبارت دیگر، از دیدگاه داروینیسیم، انسان اختلاف ماهوی و جوهری با حیوانات ندارد، تنها اختلاف او در این است که از نظام زیستی پیچیده تری برخوردار است. (ر. ک. به: قارملکی، ۱۳۷۸، ۱۷۳)

۴-۲-۲) قرآن و خدا محوری

آنچه که هنگام بحث از انسان بسیار مهم است، توجه به این مساله است که، همان گونه که گفته شد، اگرچه انسان از جایگاه عظیمی برخوردار است، اما این مطب نباید سبب شود که ما را به دام شناختی که برخی از اندیشمندان، اعم از غربی و شرقی افتادند، که انسان را اصل و اساس همه‌ی امور دانستند، بیاندازد. به همین دلیل، از دیدگاه قرآن همواره باید این نکته را در نظر داشت که جهان بینی قرآن خدا مرکزی و خدا محوری است، نه انسان مرکزی و انسان مداری.

۵-۲-۲) مقایسه‌ی بین نگرش خدا محوری و نگرش انسان محوری

در نظام خدا مرکزی، مرکز همه‌ی امور خداست. مبدا عالم وجود، ذات بی منتهای خداست. هدف انسان و جهان نیز سیر به سوی خداست، یعنی هستی، هم از خداست و هم به سوی خداست، هم از او منشأ گرفته است و هم به سوی خدا در حرکت و تکاپوست. (ر. ک. به: بقره، ۲۱ و ۱۵۶، آل عمران، ۱۰۹ و ۸۳، انفال، ۴۴، فاطر، ۳۵، حدید، ۵، مریم، ۴۰، یونس، ۴ و ۳۲، عنکبوت، ۸، زمر، ۷، لقمان، ۲۳، انبیاء، ۹۳)

مبنا و اساس همه‌ی بایدها و نبایدها خداست. آن قانون و تکلیفی مورد پذیرش است که از خدا صادر شده باشد و خدا به

آن دستور داده باشد. حاکمیت از آن خداست و هیچ قدرتی جز او حق حکومت مطلقه بر انسان‌ها را ندارد. فرمانده و حکمران حقیقی فقط خداست. (انعام، ۱۷، ۵، ۶۲ و ۱۱۴، یوسف، ۴۰، ۶۷، قصص، ۷۰، مائده، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۴، ۵۰، زمر، ۳، انسان، ۲۴، شوری، ۱۰، نمل، ۷۸، کهف، ۲۶)

اما در نظام انسان مرکزی یا اومانیسیم، محور همه‌ی امور انسان است. انسان است که قانون گذاری میکند و تکلیف صادر مینماید. انسان است که ارزش گذاری میکند. در این نظام محور همه چیز انسان است و در جهت خواسته‌های انسانی، در نظام انسان محوری، انسان خود را موجودی مستقل و بیگانه می پندارد و به هیچ قدرتی خارج از خود اتکاء ندارد. اما در نظام خدا مرکزی نقطه‌ی اتکای انسان خداست، در اینجا نقطه‌ی اتکاء و تکیه گاه انسان، خود انسان است. (تونی، ۱۳۷۸، ۲۷)

۶-۲-۲) تاثیر خدا شناسی در انسان شناسی

رابطه‌ی انسان و خداشناسی، هم در معرفت

در نظام انسان مرکزی یا اومانیسیم، محور همه‌ی امور انسان است. انسان است که قانون گذاری میکند و تکلیف صادر مینماید. انسان است که ارزش گذاری میکند. در این نظام محور همه چیز انسان است و در جهت خواسته‌های انسانی، در نظام انسان محوری، انسان خود را موجودی مستقل و بیگانه می پندارد و به هیچ قدرتی خارج از خود اتکاء ندارد. اما در نظام خدا مرکزی نقطه‌ی اتکای انسان خداست، در اینجا نقطه‌ی اتکاء و تکیه گاه انسان، خود انسان است.

وجود خدا و صفات او [برای اهل یقین وجود دارد و در وجود شما [نیز] نشانه‌هایی [بس بزرگ] است. آیا نمی بینید. [و نمی اندیشید] در سوره‌ی فصلت آیه ۵۲ نیز میفرماید:

سرنیهم آیاتنا فی الافاق وهای فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق
به زودی نشانه خود را در اطراف جهان و در وجود خودشان به آنان نشان می دهیم تا حقانیت خداوند برایشان آشکار شود.

۷-۲-۲) تاثیر نبوت در انسان شناسی

امکان و نیز اثبات نبوت، ارتباط محکمی با شناخت انسان و حل برخی از مسائل انسان شناختی دارد. اگر در انسان شناسی اثبات نشود که انسان می تواند با خدا ارتباط مستقیم یا غیر مستقیم - از طریق فرشتگان - داشته باشد. چگونه می توان از وحی و پیامبری سخنی به میان آورد. وحی و پیامبری به این معنی است که در میان افراد بشر کسانی یافت می شوند که مستقیماً، یا به وسیله فرشتگان با خداوند ارتباط دارند، خداوند معجزات را به دست ایشان تحقق می بخشد و ایشان معارف و پیام‌هایی را از خدا دریافت می کنند تا به مردم برسانند.

اثبات و پذیرش چنین حقیقتی مستلزم آن است که، پیش از آن استعداد بشر برای چنین ارتباطی به اثبات برسد. (ر. ک. به: مطهری، ۱۳۶۴، ۴۱). به همین دلیل یکی از شبهات یا دست آویزهای منکران نبوت آن بوده که انسان نمی تواند با خدا چنین ارتباطی داشته باشد. و این نوع ارتباط فراتر از حد توان بشر است. قرآن مجید در این خصوص از منکران نبوت نقل می کند که می گفتند:

ما هذا الا بشر مثکم..... لو شاء الله لانزل ملائکه ماسمعنا بهذا فی آياتنا الاولین (مومنون، ۵۳)

این (پیامبر) جز بشری همانند شما نیست.... اگر خدا میخواست (پیامبری بفرستد) فرشتگانی را فرو می فرستاد، ما از پیامبری انسان‌ها در میان نیاکان خویش چیزی نشنیده ایم.

۸-۲-۲) تاثیر معاد در انسان شناسی

در بینش و حیوانی، وجود انسان در چارچوب جهان مادی و زندگی دنیوی خلاصه نمی شود و امتداد وجود او جهان آخرت را نیز در بر می گیرد. بلکه زندگی واقعی وی را دنیای پس از مرگ تشکیل میدهد. بنا بر این اعتقاد به معاد از یک منظر اعتقاد به تداوم وجود انسان پس از مرگ و نابود نشدن او با مرگ است.

تئوری‌های انسان شناسی تجربی هیچ سخنی درباره گذشته و آینده‌ی انسان (جهان پس از مرگ) ندارند. اگر انسان با مرگ نابود نشود، چنان که این طور است، این تئوری از ارائه هرگونه توضیح و تبیین درباره‌ی

حصولی نسبت به انسان و خدا مطرح است و هم شناخت حضوری نسبت به خدا و انسان را شامل می شود. به تعبیر ایزوتسو، نویسنده‌ی کتاب خدا و انسان در قرآن، دو گونه‌ی اساسی از تفاهم میان خدا و انسان وجود دارد، یکی زبانی یا شفاهی است که وسیله‌ی آن زبان بشری مشترک میان دو طرف است، و دیگری غیر شفاهی است، که وسیله‌ی آن از طرف خدا ((نشانه‌های طبیعی)) و از طرف بشر پیدا کردن هیات خاص و انجام دادن بعضی حرکت‌های بدنی است. (ایزوتسو، ۱۳۷۳، ۱۶۸)

قرآن مجید، در سوره‌ی ذاریات، آیه ۲۱ و ۲۰ در زمینه‌ی رابطه‌ی شناخت حصولی انسان با شناخت حصولی نسبت به خداوند می فرماید:

وفی الارض آیات للموقنین وفی انفسکم افلا تبصرون
و در زمین نشانه‌هایی [بس بزرگ بر



ویژگی‌های آن و رابطه اش با زندگی این جهانی انسان ناتوانند، چنان که از گذشته ای که برای وی وجود داشته است غافل اند. (رک. به: نبیانی، ۱۶۳-۱۶۸، ۱۳۸۲-۱۶۸)

نتیجه گیری

آنچه مسلم است، انسان شناسی دینی و به معنای خاص آن انسان شناسی قرآنی از دستاوردهای وحیانی سود میبرد و در نتیجه از جامعیتی ویژه برخوردار است. به این معنا که حتی اگر از بعد خاصی هم سخن بگوئیم، این سخن یا توجه به مجموعه‌ی ابعاد وجودی انسان مطرح است، زیرا گوینده‌ی سخن چون خود آفریننده‌ی انسان است از شناخت و معرفتی کامل نسبت به او برخوردار است. در حالی که دیگر مکاتب انسان شناسی از چنین جامعیتی برخوردار نیستند. به همین دلیل است که می بینیم این مکاتب نسبت به نقش و تاثیر عوامل ما فوق مادی در سرنوشت انسان و برخی از پدیده‌های انسانی نیز ناتوانند. لذا تئوری‌های انسان شناسی تجربی نمی توانند از آن سخن گویند و آنرا تبیین کنند. دیگر انواع انسان شناسی نیز-به جز انسان شناسی دینی-از بیان تفصیلی و جزء به جزء رابطه‌ی میان رفتارهای انسان و سعادت اخروی ناتوانند.

بخش دوم: معنا و مفهوم آزادی

مقدمه

((آزادی))، واژه‌ی دیر آشنای تاریخ فکر و اندیشه، در طول تاریخ همواره مقوله ای بحث انگیز بوده است. برخی از مفاهیم، هرچند بدیهی می نمایند، اما چندان روشن و دقیق نیستند و اندیشمندان تعریف یکسانی از آن نده اند. از جمله این موارد، مفهوم ((آزادی)) است که دغدغه‌ی خاطر بسیاری از اندیشمندان را فراهم آورده است، لذا قبل از هر چیز لازم است به تعریف آزادی پرداخته شود. (موریس کرنستون)) گفته است:

آزادی از گستره‌ی وسیع معانی ممکن برخوردار است. (کرنستون، ۱۳۵۴، ۱۳)

آیزیا برلین می گوید: تاکنون بیش از دویست تعریف برای آزادی ذکر شده است. (آیزیا برلین، ۷۱، ۱۳۶۴)

تعریف آزادی

آنچه از معنای لغوی آزادی فهمیده می شود، این است که انسان در تصمیم خود برای کاری که انتخاب کرده است آزاد باشد، و نیز در عمل تحت تاثیر و اجبار دیگری نباشد. از نظر حقوقی هم حق استقلال در تصمیم‌های خود را داشته و قادر به تعیین سرنوشت خود باشد. (رک. به: دهخدا، ۸۶، ۱۳۷۷)

تعریف آزادی در اصطلاح فیلسوف‌های غربی
در این قسمت به برخی از تعاریف که

به عقیده‌ی انگلس، آزادی عبارت است از نظارت و اختیار بر خودمان و بر طبیعت بیرونی که بر معرفت ضرورت طبیعی بنیان گرفته است (همان)

طبق رای اریک فروم، مفهوم آزادی به درجه‌ی مقدار آگاهی و برداشت انسان از خودش، به عنوان موجودی مستقل، جدا و متفاوت است. (همان)

آنچه مسلم است، و از تعاریفی هم که گفته شد به خوبی و روشنی فهمیده می شود، این است که ریشه و منشاء آزادی در غرب، تمایلات و خواسته‌های انسانی است، و به طور کلی در تعاریف هم، هر کجا که از اراده سخن به میان می آید، مراد و مقصود همان تمایل و میل انسان‌ها است، و مفهومی غیر از آن مورد نظر نیست. (ایازی، ۷۲، ۱۳۷۸)

تعریف آزادی از نظر اندیشمندان اسلامی

از آنجا که آزادی در نگاه دانشمندان و صاحب نظران اسلامی، عموماً، ریشه در فرهنگ اسلامی دارد، بر این اساس آزادی به عنوان یک کمال و ارزش انسانی، که ریشه در خلقت انسان دارد، در نظر گرفته میشود که برای رسیدن به هدفی والا در وجود انسان

انسان شناسی دینی و به معنای خاص آن انسان شناسی قرآنی از دستاوردهای وحیانی سود میبرد و در نتیجه، از جامعیتی ویژه برخوردار است. به این معنا که حتی اگر از بعد خاصی هم سخن بگوئیم، این سخن یا توجه به مجموعه‌ی ابعاد وجودی انسان مطرح است، زیرا گوینده‌ی سخن چون خود آفریننده‌ی انسان است از شناخت و معرفتی کامل نسبت به او برخوردار است. در حالی که دیگر مکاتب انسان شناسی از چنین جامعیتی برخوردار نیستند. به همین دلیل است که می بینیم این مکاتب نسبت به نقش و تاثیر عوامل ما فوق مادی در سرنوشت انسان و برخی از پدیده‌های انسانی نیز ناتوانند.

قرار داده شده است، قرآن کریم، در سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۷۵، در رابطه با این هدف می گوید:

رسولان الهی برانگیخته شدند تا بارهای سنگین و زنجیرهایی را که برگردن انسان‌هاست بردارند.

در نتیجه‌ی آزادی از نگاه قرآن خودبیک وسیله و گذرگاه است، نه هدف و توقف گاه. از این رو آزادی د رنگرش دینی با آزادی در نگاه فلاسفه‌ی غربی، که ریشه در مبنای اومانیستی دارد، تفاوت‌هایی اساسی دارد.

آزادی در نگاه اومانیستی

اومانیست‌ها معتقدند انسان آزاد به دنیا آمده است و باید از هر قید و بندی جز آنچه خود برای خود تعیین می کند آزاد باشد، اما نهادهای اساسی قرون وسطی انسان را اسیر نموده و احکام دینی و اخلاقی را به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌های دریافت شده از مافوق بر او حاکم کرده اند. اومانیست‌ها این ارزش‌ها را به عنوان ((ارزش‌های الهی و لازم‌الرعایه)) مردود و ناپذیرفتنی می دانستند، زیرا هنجارهایی بودند که باید پذیرفته شوند و امکان تغییر دادن آنها وجود نداشت، و این

فلاسفه و متفکران غربی درباره‌ی آزادی نموده اند می پردازیم.

هایز، آزادی را عبارت از آزادی طبیعی می داند، به این معنی که شخص هر چه دوست دارد انجام می دهد. (پازارگاه، ۷۵۸، ۱۳۵۹)

لاک، آزادی را به استقلال اخلاقی معنی میکند و در نظر می گیرد. به این صورت که هر فرد برای خود قضاوت کند و تصمیم بگیرد که چه کارهایی را انجام دهد. (همان)

به اعتقاد روسو، انسان آزاد به شخصی گفته می شود که کارها و رفتارهای خود را تابع روش و سیستمی قرار دهد که خود آن را وضع نموده باشد (همان، ۷۵۹)

طبق رای هیوم، از آزادی می توانیم فقط قدرت عمل کردن برحسب تعیین اراده را مراد کنیم. (کرنستون، ۳۹، ۱۳۵۷)

به عقیده کانت، آزادی عبارت است از استقلال از هر چیزی، سوای اخلاقیات. (همان)

هگل، آزادی را ضرورت تغییر شکل یافته اسپینوزا، انسان آزاد را کسی میدانند که تنها به موجب حکم عقل می زند. (همان)

امر، به نظر آنان با استقلال آدمی سازگار نبود. آنها می گفتند:

بشر باید آزادی خود را در طبیعت و جامعه تجربه کند و خود بر سرنوشت خودش حاکم شود و این انسان است که حقوق خویش را تعیین میکنند، نه آن که تکلیفی از مافوق برای او تعیین شود. در این دیدگاه انسان حق دارد نه تکلیف. (آربلاستر، ۱۴۰، ۱۳۷۷)

نقد و بررسی تفکر اومانیستی

اولین نکته در باب اومانیسم، و جود فاصله‌ی عمیق بین اومانیسم، به عنوان یک جنبش فکری، و آنچه در عمل و در متن تاریخ حاکمیت اومانیسم بر جوامع بشری روی داده است می باشد. جنبش اومانیسم به جای ارج نهادن به مقام انسان در عمل، انسان را قربانی این بیماری جدید کرده است و مدعیان انسان مداری از این واژه برای تأمین منافع خویش سوء استفاده کردند. از همان آغاز که از حق زندگی، آزادی انسان و شادی و رفاه به عنوان حقوق انسانی اومانیستی سخن گفته شد تا یک قرن بعد، بردگی سیاهان در آمریکا قانونی بود، و گروه کثیری از انسان‌ها در جامعه به نام انسان مداری مدرن، سرکوب می شدند. نازیسم، فاشیسم، استالینیسم و امپریالیسم، همزاد و هم تبار و همراه با اومانیسم بوده است.

پیامدهای ناگوار اومانیسم به نحوی بود که برخی از دانشمندان، آن را نوعی اسارت انسان شمردند و برنامه ریزی برای رهایی از آن را مطرح کردند. (رک. به: احمدی، ۹۲، ۱۳۷۷-۹۳)

آزادی و ایمان

در طول تاریخ از گذشته تاکنون، درباره‌ی نسبت ((خدا)) و ((آزادی)) یا ((دین)) و ((آزادی)) نظریات متفاوت و گاه متضادی گفته شده است. برخی از فیلسوفان و متکلمان این دو معنا را در غایت ناسازگاری و تراحم مینداشته اند و در مقابل، برخی متفکران نه تنها آزادی و خداپرستی را متضاد نمی دیده اند، که آزادی حقیقی را عین خدا پرستی می دانسته اند.

آنان که اعتقاد به خدا و خداپرستی را با آزادی مانع‌الجمع می پنداشته اند، خود دو دسته اند، یک دسته کسانی که در انتخاب میان خدا و آزادی، چون جمع هر دو را ممکن نمی دانند، خدا را بر می گزینند و آزادی را رها می کنند.

دسته‌ی دوم در این تقابل، جانب آزادی را می گیرند و خدا را کنار می نهند. به عنوان نمونه، نیچه معتقد است: ((مفهوم خدا تاکنون بزرگ ترین دشمن زندگی بوده است))، او می گوید:

نیرومندی و آزادی عقلی و استقلال انسان و دل بستگی به آینده‌ی او خدا نابآوری می طلبد.

ژان پل سارتر، اصالت وجودگرایی (اگزیستانسیالیست) معاصر، می گوید:

نفی خالقی علیم، تدبیر و شرط عقلی و منطقی حریت کامل انسان است. (ر.ک. به: کریستون، ۱۳۶۶، ۶۶)

چنین اظهار نظرهایی از سوی متفکران غربی ناشی از تاریخ و فرهنگ خاص غرب است.

در اروپا، مسأله‌ی استبداد سیاسی و این که اساس آزادی از آن دولت است، نه مال افراد، با مسأله‌ی خدا توأم بوده است. افراد فکر می‌کردند که اگر خدا را قبول کنند، استبداد قدرت‌های مطلقه را نیز باید بپذیرند، بپذیرند که فرد در مقابل حکمران هیچ گونه حقی ندارد و حکمران نیز در مقابل فرد، مسؤولیتی نخواهد داشت. حکمران تنها در پیشگاه خدا مسؤول

است. لذا افراد فکر می‌کردند که اگر خدا را بپذیرند، باید اختناق اجتماعی را نیز بپذیرند و اگر بخواهند آزادی اجتماعی داشته باشند، باید خدا را انکار کنند. پس آزادی اجتماعی را ترجیح دادند.

اما از نظر فلسفه‌ی اجتماعی اسلام، نه تنها نتیجه‌ی اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه‌ی افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسؤولیت دارد، بلکه از نظریات فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسؤول می‌سازد و افرادی را ذی حق میکند و چنان که متذکر شدیم، آزادی در اسلام، تنها یک موضوع صرفاً سیاسی نیست، بلکه بالاتر از آن یک موضوع اسلامی است و یک مسلمان باید آزاد زیست کند و باید آزادی خواه باشد.

در ادامه به بحث آزادی از منظر قرآن می‌پردازیم. اولین مسأله‌ی ای که در این قسمت پیش از هر چیز باید پاسخی روشن به آن داد، این است که آیتی که به ظاهر نشان‌گر مسأله‌ی جبر است چگونه با آزادی انسان قابل جمع است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است به بحث جبر و اختیار و نظریات پیرامون آن بپردازیم.

آراء و نظریات درباره‌ی جبر و اختیار
در این رابط سه نظری بیان شده است که به آنها از دیدگاه آیات قرآنی، به طور اختصار، می‌پردازیم:

۱) برخی معتقدند که کارهای انسان از روی اختیار و اراده انجام می‌گیرد و هیچ عاملی از بیرون یا درون او را وادار به کاری فعالیت نمی‌کند. طرفداران این نظریه، که به آزادی مطلق عقیده دارند، در فرهنگ اسلامی معروف به معتزله هستند.

۲) گروهی دیگر بر این باورند که کارهای انسان از روی جبر بوده، و پدیده‌ی ای به نام اختیار وجود ندارد. از این گروه در فرهنگ اسلامی به اشاعره یاد می‌کنند.

۳) دسته‌ی سوم کسانی هستند که نه انسان را مجبور مطلق میدانند، نه صاحب اختیار تام. به نظر این گروه انسان دارای آزادی اراده و اختیار است، اما این آزادی و اختیار

آن چنان نیست که بتوان قائل به تفویض شد، بلکه هستی انسان از آن خدا بوده و به کارگیری آن نیز تابع اراده‌ی الهی است. (ر.ک. به: جعفری، ۲۴-۶۵، ۱۳۷۹)

نقد و بررسی این سه نظریه
علت این که معتزله قائل به این عقیده شده اند، این است که گمان کرده اند، اگر کارهای انسان به خدا مربوط شود، اعمال زشت افراد نیز به خدا منتسب می‌گردد، و این با عدل الهی سازگاری ندارد.

در نقد این نظریه باید گفت معتزله به جای پذیرش یک فاعل مستقل در نظام هستی، هر انسانی را فاعل مستقل به حساب آورده اند، و در نتیجه شریک‌های بسیاری برای خدا در

اما از نظر فلسفه‌ی اجتماعی اسلام، نه تنها نتیجه‌ی اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه‌ی افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسؤولیت دارد، بلکه از نظریات فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسؤول می‌سازد و افرادی را ذی حق میکند و چنان که متذکر شدیم، آزادی در اسلام، تنها یک موضوع صرفاً سیاسی نیست، بلکه بالاتر از آن یک موضوع اسلامی است و یک مسلمان باید آزاد زیست کند و باید آزادی خواه باشد.

نظر گرفته اند. در حالی که آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که خالقیت و فاعلیت حقیقی را تنها از آن خدا می‌داند. به عنوان نمونه، قرآن در سوره‌ی رعد آیه‌ی ۶، این چنین می‌گوید:

بگو خدا آفریدگار همه چیز است و اوست یگانه.

در سوره‌ی زمر آیه‌ی ۶۲ نیز می‌گوید:

اوست (خدا) آفریننده‌ی همه چیز، او اختیار دار همه چیز است.

در سوره‌ی فاطر آیه‌ی ۳ می‌گوید:

خدا شما و کارهای شما را آفرید. و اما پاسخی که به گمان معتزله می‌توان داد این است که از نظر مکتب شیعه (امامیه) و تفکر فلسفی هرکاری که از انسان سر می‌زند، هم کار خود او تلقی می‌شود و هم کار خدا به حساب می‌آید، با این تفاوت که انجام دادن کار توسط خدا تسبیبی است، ولی انجام گرفتن کار به وسیله‌ی انسان مباشری است. به تعبیر دیگر قدرت و نیرو از آن خداست، ولی به کارگیری و بهره برداری از آن به دست انسان است. پس می‌توان چنین نتیجه گرفته اگر چه وجود انسان آفریده‌ی خداست و خدا به انسان هستی داده است، توان اختیار نیز به او داده و انسان را با نیروی اختیار آفریده است. (ر.ک. به: سعیدی، مهر ۱۳۷۵، ۴۴-۴۴)

در نقد و بررسی نظریه‌ی کسانی که قائل به جبر هستند باید گفت این نظریه با قانون علت

و معلول، که در قرآن به آن تصریح شده است، مخالف است.

قرآن کریم در آیات بسیاری به بیان این مطلب می‌پردازد که به بیان برخی از آن آیات می‌پردازیم:

در سوره‌ی بقره آیه ۲۲ می‌گوید:

از آسمان آب را فرو فرستادیم، سپس به وسیله‌ی آن میوه‌هایی را که روزی شماست خارج ساختیم.

همان گونه که می‌بینیم آیه‌ی فوق آب را عاملی برای رشد میوه‌ها به شمار آورده است. در سوره‌ی روم آیه‌ی ۴۸ نیز این چنین می‌گوید:

خدایی که با دها را می‌فرستد سپس ابرها را بر می‌انگیزد و پس آن (ابرها) را به هر کیفیتی که بخواهد در آسمان گسترش میدهد.

همچنین آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که برای انسان‌ها اثبات اختیار می‌کند. به عنوان نمونه آیه‌ی ۷ سوره‌ی اسرا که می‌گوید:

اگر نیکی کنی به خودتان نیکی کرده‌ای و اگر بدی نمایی به خودتان بدی نموده‌ای.

و نیز در آیه‌ی ۱۵ همین سوره می‌گوید:

هر کس هدایت شود به سود خود هدایت یافته و هر کس گمراهی را بپذیرد به زیان خود گمراه شده است.

مسأله قضا و قدر
از جمله دلایلی که طرفداران نظریه‌ی جبر برای توجیه نظریه‌ی خود بیان می‌کنند، مسأله‌ی مربوط به قضا و قدر است. به نظر این گروه میان اعتقاد به قضا و قدر و آزادی اراده و اختیار انسان تقابل برقرار است.

در پاسخ به این مطلب می‌گوییم، اگر در تعریف قضا و قدر، قضا را به معنای قطعیت تحقق چیزی بدانیم، و قدر را حد و اندازه‌ی یک پدیده معنا کنیم، هیچ تقابلی میان اعتقاد به قضا و قدر و آزادی و اختیار نخواهد بود. زیرا بنا به تعریفی که از قضا و قدر نمودیم به این نتیجه می‌رسیم که اعتقاد به قضا و قدر ناشی از قانون علت و معلول است که این قانون فلسفی بر همه‌ی پدیده‌های جهان آفرینش صادق است.

برخی معنای دیگری برای قضا و قدر گفته اند که عبارت است از سنتهای الهی حاکم بر جهان آفرینش. به عنوان مثال اگر محصولی درس بخواند و کامیاب شود، کامیاب شدن او جزء قضا و قدر خواهد بود، همچنان که اگر درس نخواند و ناکام شود، ناکام شدن او هم جزء قضا و قدر اوست. زیرا این سنت الهی است که اگر کسی تلاش کند موفق شود و اگر دست از تلاش بردارد شکست بخورد.

در بحث‌های گذشته دیدیم که آیات قرآنی نه موافق نظریه‌ی معتزله است و نه طرفدار عقیده‌ی اشاعره و هیچ کدام از دو نظریه‌ی

جبر و اختیار مطلق را نمی‌پذیرد. بنابراین نظریه‌ی ای که موافق با جمع آیات قرآنی است، همان نظریه‌ی امر بین الامرین است.

نتیجه گیری
در این بخش از تحقیق میتوان به این نتایج دست یافت:

۱) آزادی از جمله ارزش‌هایی است که قرآن کریم به آن اهمیت بسیاری داده است و از نظر قرآن ریشه در خلقت و آفرینش انسان دارد.

۲) در ریاضت قرآنی، هیچ گونه تقابل و تضادی بین اعتقاد به قضا و قدر و آزادی و اختیار انسان نیست.

۳) از نگاه قرآن، برخلاف بسیاری از مکاتب معاصر، آزادی خود هدف نیست، بلکه وسیله برای حرکت انسان به سوی قله‌های کمال است.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- آربلاستر، آنتونی (۱۳۷۷)، ظهور و سقوط لیبرالیسم، ترجمه‌ی عباس مخبر
- آزیزا برلین، (۱۳۶۲)، چهار مقاله درباره‌ی آزادی، ترجمه‌ی محمد علی موحد
- احمدی، بابک (۱۳۷۷)، معمای مدرنیته
- ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۸)، رابطه دین و آزادی
- ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۷۳)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام
- بابائی، رضا (۱۳۸۲)، زندگی به روایت مرگ
- پازارگاد، بهاء الدین (۱۳۵۹)، تاریخ فلسفه سیاسی
- تونی، دیویس (۱۳۷۸)، اومانیزم، ترجمه‌ی عباس مخبر
- جعفری، محمد تقی (۱۳۷۹)، جبر و اختیار
- دهخدا، محمد (۱۳۷۷)، لغتنامه دهخدا
- رجبی، محمود (۱۳۷۹)، انسان شناسی
- رشاد، علی اکبر (۱۳۷۹)، دموکراسی قدسی
- روزنتال، فرانس (۱۳۷۹)، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه‌ی منصور میر احمدی
- سعیدی، مهر، محمد (۱۳۷۵)، علم پیشین الهی و اختیار انسان
- سلیمانی امیری، عسکر (۱۳۸۲)، خدا و معنای زندگی
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۹)، آزادی، ترجمه‌ی علیرضا فراهانی منش
- طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۳)، قرآن در اسلام
- فرامرزی قراملکی، احمد (۱۳۷۳)، موضع علم دین در خلقت انسان
- کریستون، موریس (۱۳۵۷)، تحلیلی نوین از آزادی، ترجمه‌ی جلال‌الدین اعلم
- کریستون، موریس (۱۳۶۶)، زنان پل سارتر، ترجمه‌ی منوچهر بزرگمهر
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، مجموعه آثار، جلد اول
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، مقدمه‌ی ای بر جهان بینی توحیدی، روح و نبوت
- نصری، عبدالله (۱۳۷۹)، مبانی انسان شناسی
- ولف، سوزان (۱۳۸۲)، معنای زندگی، ترجمه‌ی محمد علی عبداللهی



آزادی انسان و آزاد اندیشی

سید محمد عقیقان

اشاره : آزادی انسان و آزاد اندیشی، عنوان مقاله ای است که سیدمحمد عقیقان متعهد و تلاشگر تلاش کرد تا ضمن پاسخ به فراخوانی «صغیر» آن را به رشته تحریر در آورد. این مقاله را بدون حذف و اضافات تقدیم خوانندگان عزیز می نمایم. آرزو می کنیم که چاپ این مقاله، فرصتی باشد تا دیگر پژوهشگران نیز ما را در این فراخوانی عام یاری رسانند...

به طور کلی آزادی و آزاد اندیشی به تنهایی معنای درستی نمی دهد. آزادی از چه و آزاد اندیشی در چه؟

خدای متعال بشر را در امور مربوط به خودش آزاد گذاشته تا در آن‌ها به طور صحیح فکر کند و پیش رفت کند. اما در احکامی که پروردگار حکیم، بیان فرموده بشر آزادی عمل در مورد تغییر آنها ندارد اما با تفکر در حکمت‌ها و منافع آن احکام شاید به نتایج متعددی برسد.

یک عده ای در مغرب زمین گفتند آزمایش می کنیم که اگر مثلاً روابط جنسی را آزاد بگذاریم چه می شود؟ شاید از عقده‌های بشر کاسته شود.

با اینکه در نصوص کتاب عهد عتیق، انجیل و قرآن همگی این نوع آزادی‌ها ممنوع بوده است. خداوند جهان آفرین در اینکه انسان آفریده شده است می فرماید:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا (۱) إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فِجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (۲) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (انسان ۳) آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود (۱) ما انسان را از نطفه

مختلطی آفریدیم و او را می آزماییم بدین جهت او را شنوا و بینا قرار دادیم (۲) ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس (۳)

و در آزادی انسان در انتخاب حق و باطل و در ایمان و کفر فرمود:

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ (کهف ۲۹)

و بگو حق از پروردگارتان [رسیده] است پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند و می فرماید:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (بقره ۲۵۶)

در دین هیچ اجباری نیست و راه از بیراهه بخوبی آشکار شده است پس هر کس به

بُصَيْرٌ (۲۲)

پس تذکر ده که تو تنها تذکر دهنده‌ای (۲۱) بر آنان تسلطی نداری

بدیهی است که انسان دو بُعدی آفریده شده است: ۱- بُعد طبیعت که از جسم شکل گرفته است ۲- بُعد روح ویژه الهی که فطرت از آن شکل گرفته است.

خاک شد صورت ولی معنی نشد هر که گوید شد، تو گویش که نشد

در جهان روح هر سه منتظر گه ز صورت‌ها رب و گه مستقر

امر آید در صورت رو در رود باز هم ز امرش مجرد می شود

پس له الخلق له الامرش بدان خلق صورت امر، جان راکب بر آن

راکب و مرکوب در فرمان شاه جسم بر درگاه و جان در بارگاه

هرانسان آزاده ، می تواند با هدایت و پیروی از عقل و دین ، هریک از عناصر چهارگانه در بُعد جسم را مهار کند ، و میان آنها تعادل و آشتی برقرار سازد و باصحت کامل جسم بدون درد و رنج و مرض زندگی نماید ، و در بُعد جان نیز می تواند با پیروی از عقل و دین ، هوای نفس بی معیار را با معیار ثابت فطرت مهار گرداند و با سلامت روان ، زندگی انسانی نماید

انسان در بُعد طبیعت ، جسم و صورت از عناصر چهارگانه متضاد: آب و خاک و آتش و باد: إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّن طِينٍ (ص ۷۱) من بشری را از گل خواهم آفرید. شکل گرفت. و در بُعد فطرت با یک معیار ثابت و دارای یک هدف خاص و مقصد:

فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ

طاغوت کفر ورزد و به خدا ایمان آورد به یقین به دستاویزی استوار که آن را گسستن نیست چنگ زده است و خداوند شنوای داناست

و در اینکه رسول اکرم صلی الله علیه واله تنها مأمور به تبلیغ رسالت بود و حق اجبار کسی بر پذیرش آن را نداشت فرمود:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (۲۱) لَسْتُ عَلَيْهِم

لَا يَعْلَمُونَ (روم ۳۰)

پس روی خود را با گرایش تمام به حق به سوی این دین کن با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است آفرینش خدای تغییرپذیر نیست این است همان دین پایدار ولی بیشتر مردم نمی دانند

بر آمده از روح ویژه الهی: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (ص ۷۲) پس چون او را [کامل] درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم سجده‌کنان برای او [به خاک] بیفتید - که عقل جزوی

همنوع فرشته، نمود آن و ضد‌های نفس همجنس شیطان است، معنی یافت، پس انسان از دو بعد فطرت و طبیعت، دو بعد سیرت و صورت دو بعد عقل و نفس متضاد، آزاد آفریده شده است.

- نفس و شیطان هر دو یک تن بوده اند
- در دو صورت خویش را بنموده اند
- چون فرشته و عقل، کایشان یک بُندند
- بهر حکمت‌هاش دو صورت شدند
- دشمنی داری چنین در سر خویش
- مانع عقل است و خصم و جان و کیش
- عقل تو دستور و مغلوب هوست
- در وجودت ره زن راه خداست
- هر انسان غیر معصوم در دو صحنه ی جسم و جان خود درحال نبرد سخت و جنگ دائم است. میان عناصر متضاد چهارگانه از یکسو

و میان دو نیروی هوای نفس و عقل جزوی از سوی دیگر که برای هریک ۷۵ لشکر ضد یکدیگر است:

- جنگ طبیعی، جنگ فعلی، جنگ قول
- در میان جزوها هر بیت هول
- این جهان زین جنگ قایم می بود
- در عناصر در نگر تا حل شود
- چار عنصر چار استون قویست
- که بدیشان سقف دنیا مستویست



- هر ستونی اشکنده آن دگر
- استن آب اشکنده آن شرر
- پس بنای خلق بر اعداد بود
- لاجرم ما جنگیم از ضر و سود
- موج لشکرهای احوالت ببین
- هریک با دیگری در جنگ و کین
- می نگر در خود چنین گران
- پس چه مشغولی بچنگ با دیگران
- هرانسان آزاده، می تواند با هدایت و پیروی از عقل و دین، هریک از عناصر چهارگانه در بُعد جسم را مهار کند، و میان آنها تعادل و آشتی برقرار سازد و باصطحت کامل جسم بدون درد و رنج و مرض زندگی نماید، و در بُعد جان نیز می تواند با پیروی از عقل و دین، هوای نفس بی معیار را با معیار ثابت فطرت مهار گرداند و با سلامت روان، زندگی انسانی نماید.

- گوهر جان چون ورای فصلهاست
- خوی او این نیست خوی کبریاست
- ناصبی ربانی پندت دهد
- آن سخن را و بفن طرحی دهد
- پس آزادی جزء آفرینش و همزاد انسان و راه و ابزار کمال انسانی است که بدون آن انسان هرگز معنی پیدا نمی کند.
- سلب آزادی از انسان که آزاد آفریده شده است، یعنی سلب انسانیت از افراد و جامعه انسانی و اسلامی، یعنی بستن راه کمال و خیر و سعادت انسانی، یعنی سرکوبی شرافت و کرامت انسانی، سلب آزادی یعنی مرگ و سلب حیات انسانی، یعنی ببردگی کشاندن افراد و جامعه انسانی و تبدیل آن به یک زندگی حیوانی و سلب آزادی یعنی بستن راه حق بینی، حق جویی، حق پذیری و گشودن راههای انحطاط آور و مرگ زای موهوم بینی، موهوم جوئی، موهوم پذیری و موهوم گوئی.

هیچ عقل جزوی غیر معصوم نمی تواند بدون هدایت عقل کل «یعنی دین = عقل» حقیقت آزادی را درک کند و بدرستی آن را بدست آورد زیرا عقل جزوی از یکسو وسیله و قابل تغییر است و از سوی دیگر همه چیز یعنی جزئیات را نمی تواند درک کند و بر اثر فقدان عصمت چه بسا مغلوب هوای نفسانی می گردد ولی دین الهی بر اثر ضمانت خداوند به عنوان یک هدف از یکسو و به خاطر عصمت از سوی دیگر لایتغیر و برای همیشه ثابت است.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَدِيمُ وَلَكِن كَثُرَ النَّاسُ لَا يَعْلَمُونَ (روم: ۳۰)

پس روی خود را با گرایش تمام به حق به سوی این دین کن با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است آفرینش خدای تغییرپذیر نیست این است همان دین پایدار ولی بیشتر مردم نمی دانند

جهان بینی، خودشناسی، خداشناسی و

یکتاپرستی بدون آزادی و اختیار امکان پذیر نیست و سلب آزادی مانع از دستیابی انسان به هدف آفرینش خویش است و این بزرگترین خیانت و جبران ناپذیرترین ظلم به فرد و جامعه است.

انتقاد ناپذیری از هرکس باشد نشانگر نشستن رویات کویکی جای انسان اندیشمند و ایستادن مجسمه خاصیت در موضوع انسان زنده هدایتگر و قرارگرفتن خیانت گر جای امانت دار و نادانی و جهالت بجای علم و معرفت بخورد افراد و جامعه دادن و خودنمایی و ناتوانی در موضع توانایی دروغین و گمراهی و سردرگمی جای رشد و آگاهی و گرگ در موضع میش است.

از این رو رسولان الهی و جانشینان بحق معصوم آنان علیهم افضل صلوات الله و رهروان راستین آنها بدترین انسانها را تحمل کرده و می کنند. رسولان الهی و رهروان راستین آنان علیهم السلام حرمت آزادی فردی و اجتماعی را همسان حرمت انسانی دانسته و ارج می نهند و عامه مردم را بر پرستش، انتقاد، درک حقائق، علم و بینش و آگاهی و شناخت اصولی بایدها و نبایدها و اندیشه و تفکر که لوازم لاینفک آزادی است تشویق و تحریص می کردند و دو منطبق عقل و دین پاسخ می دادند:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (۴۳) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لُبِّيْنِ

براستی آزادی بیان و اندیشه تنها راه رشد فکری و آگاهی و بینش و شناخت اصولی افراد و پیشرفت جامعه در تمام ابعاد زندگی اقتصادی و فردی و اجتماعی، مادی و معنوی و دنیوی و اخروی و بهترین راه برای حل مشکلات و نابسامانیها و نواقص و کاستیها و مفاسد اخلاقی کشور و ملت و روابط بین المللی است

السَّبِيلِ اِنَّا شَاكِرًا وَاَمَّا كَفُورًا (دھر: ۴۳) شما آزاد و مختارید مؤمن باشید یا نباشید. به هدایت الهی شاکر یا کافر باشید.

عقل در تفکر عقلانی خود آزاد است با محک و محور وحی یا بدون آن حرکت کند. عقل حکم می کند طلا را با محک خریداری کنیم. عقل به ما هو عقل نمی تواند محک عقل دیگری باشد، چنان که طلا نمی تواند محک طلای دیگری باشد. بلکه محک و معیار حق، باید مصدر حق مطلق داشته باشد. تناسب بین وحی و عقل آزاداندیشی این است که وحی به علم و عقل جهت می دهد.

البته مراحل در تحول و تکامل تفکرات عقلانی توسط متألهان مسیحی و مشابه آنها در میان علمای اسلامی نیز مطرح شده است، لکن اصل مطلب این است که بشر در آنچه خدا تشریح فرموده آزاد نیست و با اختیار لازم است آنها را بپذیرد. لکن عقل

للنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَوَعَلَهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (نحل: ۴۴) [زیرا آنان را] با دلایل آشکار و نوشته ها [فرستادیم] و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند.

براستی آزادی بیان و اندیشه تنها راه رشد فکری و آگاهی و بینش و شناخت اصولی افراد و پیشرفت جامعه در تمام ابعاد زندگی اقتصادی و فردی و اجتماعی، مادی و معنوی و دنیوی و اخروی و بهترین راه برای حل مشکلات و نابسامانیها و نواقص و کاستیها و مفاسد اخلاقی کشور و ملت و روابط بین المللی است.

عقل در مواجهه با نصوص وحیانی، باید بپذیرد که آنچه وحی بیان فرموده، حتماً به نفع جامعه و بشر است و اگر منافعی در آن تشخیص نداد، بایستی بپذیرد که جعل

مطلق آزاداندیشی در آن چیزهایی است که خدا نفرموده و یا با ذکر مبانی، تکاملش را به عهده خود بشر نهاده است مانند پزشکی، فیزیک و ...

اما بحث آزادی در محدوده دینداری تا کجاست؟ آیا یک دیندار آزاد است که بی دین شود یا نه؟ اینجا نیز عقل و علم نقش مؤثری در حکم مرتد دارد. یعنی اگر کسی بدون علم کافی دیندار و مسلمان باشد و بعد بدون علم و استنباط از دین خود برگردد حکم مرتد ندارد، حتی اگر هزاران بار از روی بی علمی و قصور مسلمان و کافر شود. تنها راه مقابله با وی، هدایت شایسته ای اوست.

انسان دانا اگر بتواند با استفاده از درستی یا نادرستی به هدف خود یا حقیقتی دست یابد بی گمان اولی را ترجیح می دهد زیرا نادرستی را شر فی نفسه و راستی را خیر فی نفسه می داند. عبدالجبار، شرح اصول خمسه، ص ۷۳

آزادی عقیده به این معنی نیست که هرکس هر عقیده ای دارد، از نظر اسلام مورد قبول و تأیید است. آیا می توان گفت: بت پرستی، اعتقاد به خرافات و به مکاتب مادی و انحرافی و تحریف شده و عرف گرائی، مورد تأیید دین است؟ اینگونه آزادی عقیده نه در دین اسلام که در هیچ حکومتی که مدعی ارائه بهترین روش برای هدایت و ارشاد انسان است، معنی ندارد. زیرا با ادعای آن مکتب ناسازگار است. قرآن بهترین دین را برای هدایت بشر، اسلام می داند و غیر آن را نمی پذیرد و لذا می فرماید:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (۸۵)

و هر که جز اسلام دینی [دیگر] جوید هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیانکاران است

مرجع عالیقدر حضرت آیت الله العظمی حاج شیخ یوسف صانعی دام ظلّه مجازات مرتد را در موردی که شخص مسلمان به تحقیق و تفحص پرداخته و دچار شبهه شده باشد را منصرف می داند. گناه مسلمانی که در زمان مطالعه دچار شبهه شده و درباره اسلام شک کرده است چیست؟ به اینکه بعضی افراد شاید نتوانند به لحاظ ضعف اندیشه و قصور در ادراک برخی مطالب را بفهمند!!!

حضرت آیت الله العظمی مرحوم منتظری قدس سره در نظریه اخیرش مرتد را کسی می داند که حق را می شناسد و آن را انکار می کند به نظر معظم له در جوهر ارتداد عناد، حجر و لجاجت وجود دارد.

حضرت آیت الله العظمی سید عبدالکریم موسوی اردبیلی دام ظلّه نیز کسی را که واقعاً دچار شبهه شده باشد را مشمول ارتداد نمی دانند.

حضرت آیت الله العظمی حاج شیخ اسدالله بیات زنجانی دام ظلّه یکی از شروط ارتداد



آزادی جایز نخواهد بود. گردد و وقتی با نیروی تفکر عقل خود به درستی این مسیر مطمئن شد و متمایل به آن گردید و در آن راه قرار گرفت، آن گاه اطاعت مطلق را براساس عقلانیت پذیرفته است.

بنابراین عقل انسان است که او را وادار به حرکت در هر مسیری می‌کند و اگر در راه اطاعت دین گام برداشت، عقلش به او فرمان داده که اطاعت کند و نه این‌که خدا او را مجبور به اطاعت کرده باشد. خدا به وسیله ارسال شریعت به سوی مکلفان، فقط عقل آنان را هدایت می‌کند. نیروی عقل پس از درک راه صحیح، حکم می‌کند که در آن گام بردارد، زیرا عقل بعد از اعتقاد سه نوع حکم می‌تواند داشته باشد:

۱- کارهایی که باعث تقویت و قدرت دین و عقل و جان و مال و ناموس می‌شود، واجب است. حتی دین اسلام امر به این دارد: «سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ...» در استفاده از کل استعدادها و توانایی‌ها در امور بشری و اجرای قوانین برای پیشرفت و صعود، آزادی و تلاش پسندیده است.

نقش عقل در به‌کارگیری آن برای فهم آیات و احکام و کشف مراد الهی، درست است. اما نقش آن به‌عنوان تحمیل دانسته‌های عقلی بر آیات به‌هیچ‌وجه پذیرفته نیست.

در ارتباط با عقل در طول تاریخ و حتی اکنون دو جریان افراطی و تفریطی دیده می‌شود:

عده‌ای هیچ ارزشی برای عقل قایل نیستند و حتی در علوم محض بشری مثل صنعت و تکنولوژی، اجازه‌ی پیشرفت به آن نمی‌دهند. عده‌ای نیز عقل را محور تمامی زمینه‌ها می‌دانند تا جایی که بتواند حکم جدیدی وضع کند یا بعضی احکام خدا را به تعطیل بکشاند!

رهبران معصوم به دلیل شناخت کامل و مطلق عقلی دین، کمترین خطا و انحرافی در اعمال و عقایدشان نیست. کسی که عاقل و خردمند است، ابتدا مشکل اساسی خود را در هر زمینه‌ی زندگی کشف می‌کند و آن را با

۲- حکم عقل در فهم کلی و ادله‌ی احکام و چگونگی انجامشان تا حدودی احاطه دارد. این‌که بفهمد چگونه نماز بخواند، روزه بگیرد، احکام این مسایل را بفهمد، درک کند، بپذیرد و اجرا کند.

۳- عقل در فهم جزئی و یافتن علت احکام اصلاً نمی‌تواند حکمی صادر کند، چون احاطه‌ای به علت جعل احکام ندارد، مگر آن‌که خود متن قرآن حکمتی بیان کرده باشد.

اندیشیدن ذاتاً فعالیتی است که قید بردار نیست و نمی‌شود تصور کرد که بدون آزادی امکان تفکر وجود دارد. چون آنجایی که آزادی وجود ندارد، اندیشه وجود ندارد. ما حتی در قرآن کریم هم می‌بینیم که وقتی انبیاء الهی با مخالفانشان بحث می‌کردند آنجایی که پای بحث و گفتگو در میان است این که من حق هستم را نادیده می‌گیرد و کنار می‌گذارد.

أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلِّي هَدَىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (سبأ: ۲۴)

نمی‌گوید من بر هدایتیم و تو بر گمراهی. بحث و گفتگو وقتی اتفاق می‌افتد که این‌که من بر حقم شما باطل هستید، کنار گذاشته بشود.

طبق آیات بسیاری از قرآن قرار نیست که همه هدایت شوند و یا زور باعث شود که رقیب از میان فرار کند. در اینجا بحث مبارزه و اجبار در کار نیست بلکه بحث فهم به همراه اختیار است. حتی خدای متعال با بعثت انبیاء و خود رسولان نیز انتظار نداشتند همگان به راه راست بیایند. اصولاً معیار این که مطلبی حق است این نیست که دیگران آن را تأیید کنند یا آنها را قانع سازند

عقل تشخیص می‌دهد و بعد برای حل مشکل خود، روش و شیوه‌ای را برمی‌گزیند. درست است که دین اطاعت مطلق می‌طلبد، لکن دلیل بر اجبار نیست، زیرا دین برای اطاعت مطلق در اعتقادات و اعمال، هدایت را نیز در نظر دارد. دین قبل از عمل و اعتقاد به راهنمایی عقل به سوی مسیر درست توجه دارد تا انسان با اختیار و از روی عقل و تفکر به اطاعت پروردگار در عمل و اعتقاد متمایل

حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا (بقره: ۲۱۷)

این فتنه از کشتار بزرگ‌تر است و آنان پیوسته با شما کشتار می‌کنند تا اگر بتوانند شما را از دینتان برگردانند.

آزادی در ارتداد تا جایی است که به ارتداد دیگران کمک نکند. تا این مرحله به هیچ وجه حکم اعدام نداریم. اما اگر در گمراهی دیگران بکوشد، چاره‌ای جز جلوگیری از فعالیت او نداریم. اینجا نیز روشی در شرع نهاده شده است که قیدی به زمان خاص ندارد و مصادیق آن تا ابد شامل حکم‌اند. اگر بگویید شاید روش بهتری برای جلوگیری باشد بگویید تبعید یا زندانی یا آزادی اوست؟! البته اگر هدایت شدنی باشد حکم نیز خود به خود لغو است. اگر راهنمایی و ارشاد اولیه‌ی او منجر به توبه‌ی وی شود،

را قصد و نیت می‌دانند پس در این صورت اگر کسی واقعا از طریق شبهه‌ای منحرف شود حکم ارتداد بر وی جاری نیست.

اگر مسلمانی با وجود علم و عقل و آگاهی با احاطه به دلایل صحت عقایدش، کافر شود آن هم نه یک بار بلکه تا سه بار:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أزدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ سَبِيلًا (نساء: ۱۳۷)

همانا کسانی که ایمان آوردند سپس کافر شدند سپس ایمان آوردند سپس کافر شدند سپس [برای سومین بار] به کفر خود وسعت و ازدیاد بخشیدند بخشش خدا هرگز برای آنان نیست.

زیاد کردن کفر این مرتد عالم، تضعیف و تشکیک و شبهه انداختن در عقاید سایر مسلمانان است. این شخص آگاه و عالم به علوم اسلامی نه تنها خود گمراه شده، بلکه عده‌ی زیادی از عوام را نیز به شک و تردید و انحراف می‌اندازد. چنان‌که یهودی‌ها می‌گفتند:

أَمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (آل عمران: ۷۲)

و جماعتی از اهل کتاب گفتند در آغاز روز به آنچه بر مؤمنان نازل شد ایمان بیاورید و در پایان [روز] انکار کنید شاید آنان [از اسلام] برگردند

این تاکتیک یهودی‌ها بود که می‌گفتند به اسلام ایمان آورید اول روز و آخر روز کافر شوید چرا؟ «لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» شاید مسلمان‌هایی ساده‌لوح برگردند.

برای جلوگیری از فعالیت خطرناک ایشان چه باید بکنیم؟ چند راه داریم: یا او را آزاد بگذاریم تا فعالیت کند یا او را تبعید کنیم یا زندانی یا قتل... قرآن می‌فرماید:

وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ



طبق آیات بسیاری از قرآن قرار نیست که همه هدایت شوند و یا زور باعث شود که رقیب از میان فرار کند. در اینجا بحث مبارزه و اجبار در کار نیست بلکه بحث فهم به همراه اختیار است. حتی خدای تعالی با بعثت انبیاء و خود رسولان نیز انتظار نداشتند همگان به راه راست بیایند. اصولاً معیار این که مطلبی حق است این نیست که دیگران آن را تأیید کنند یا آنها را قانع سازند. آیا اگر پیامبرگرامی اسلام صلی الله علیه و آله نتوانست ابوجهل و ابولهبها را قانع کند، پس باید گمراهان را به رسمیت شناخت؟؟؟؟؟

اگر قرآن بفرماید: معاندان و منافقان و منحرفان زیانند و اکثر مردم تعقل نمی‌کنند آیا می‌توان گفت که چه شده است که شما فهمیده اید و اکثر مردم نفهمیده اند؟ چه بسا ما بگوییم فلان شخص یا فرقه اهل بهشت است ولی معلوم شود در قعر جهنم است و چه بسا اینکه بگوییم فلانی در قعر جهنم است ولی مشخص گردد که در بهشت است.

آیات مربوط به آزادی

در قرآن کریم آیاتی است که معنی صریح آن مؤید آزادی انسان و اختیار او در عمل است و آثار دیگری که معنی آن‌ها از قدرت مطلق خداوند بر همه چیز حکایت می‌کند: آیه - مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ (ملک ۳)

در آفرینش آن [خدای] بخشایشگر هیچ گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی‌بینی به معنی آن است که حکمت خداوند کامل است. در حالی که افعال انسان ضرورتاً متفاوت و متغیر است بنابر این مخلوق خدا نیست. افعال انسان ممکن است خوب باشد ولی خداوند همه چیز را به خوبی و نیکیوی آفریده است:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (سجده ۷)

همان کسی که هر چیزی را که آفریده است نیکیو آفریده این گونه افعال زشت و ناپسند آفریده خداوند نیست بلکه از اختیار ما و هوا و هوس ما نشأت می‌گیرد.

عبدالجبار می‌گوید: قرآن کریم تماماً نظریه جبریه را رد می‌کند زیرا در بیش تر آیات آن سخن از ستایش و نکوهش وعد و وعید و ثواب و عقاب است. اگر افعال ما صنع خداوند باشد معنی این مفهوم‌ها چیست؟ شرح اصول خسه، ص ۳۵۹

از آیه - وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى (اسراء ۹۴)

و [چیزی] مردم را از ایمان آوردن باز نداشت آنگاه که هدایت برایشان آمد چنین برمی‌آید که ایمان آوردن در دست خود انسان است. اگر ایمان آوردن انسان منحصرأ به خواست خدا بود دیگر این آیه لزومی نداشت و کافر هم حق داشت به

خدا بگوید: آنچه مرا از ایمان آوردن باز داشته است این است که تو ایمان را در من نیافریدی. تو خود در من کفر آفریدی. وضع کافر مانند این است که بزرگسالان و استبدادگران دست و پای جوانی را ببندند و او را در اتاق تاریک محبوس کنند آنگاه از او بپرسند: چرا از این اتاق خارج نمی‌شوی؟ چنین رفتاری به کلی نامعقول است. از این آیات چنین بر می‌آید که ما در انتخاب آزاد هستیم. فعل ایمان یا کفر منحصرأ به خود ما بستگی دارد.

خدا ما را آگاه می‌کند که آفرینش او برای آوردن مقصودی است: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (ص ۲۷)

و آسمان و زمین و آنچه را که میان این دو است به باطل نیافریدیم این گمان کسانی است که کافر شده [و حق پوشی کرده‌اند] پس وای از آتش بر کسانی که کافر شده‌اند و افعال ما اگر از آن خود ما نبود فاقد معنی بود و اما چنانکه این آیه تأکید می‌کند خداوند همه چیز را به بطان نیافریده است: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات ۵۶)

و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا بپرستند این بدان معناست که خدا از ما جز ایمان و فرمانبرداری از احکام او چیزی نمی‌خواهد. پس شرطش آزاد بودن ماست و افعال ما در دست خود ماست. خداوند نمی‌خواهد که ما مرتکب خطا شویم زیرا:

وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ (بقره ۲۰۵)

و خداوند تباهاکاری را دوست ندارد اگر خداوند خواهان گناه بود کسانی که مرتکب آن می‌شوند مطیع اراده او بوده اند. عبدالجبار هم چنین چهار آیه دیگر نقل می‌کند که متضمن مسئولیت کامل انسان است:

أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (احقاف ۱۴)

ایشان اهل بهشتند که به پاداش آنچه انجام می‌دادند جاودانه در آن می‌مانند فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءَ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (توبه ۸۲)

از این پس کم بخندند و به جزای آنچه به دست می‌آوردند بسیار بگریند فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ (مدثر ۴۹)

چرا آنها از تذکر روی گردانند در طبقات معتزله آمده است که محدث معتزلی محمد بن سربین، قدر را به طور قطع رد می‌کند مخصوصاً دو آیه نقل می‌کند حاکی از این معنی که ممکن نیست خدا افعال ما را به ما تحمیل کند: وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا

وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (اعراف ۲۸)

و چون کار زشتی کنند می‌گویند پدران خود را بر آن یافتیم و خدا ما را بدان فرمان داده است بگو قطعاً خدا به کار زشت فرمان نمی‌دهد آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ (نحل ۹۰)

در حقیقت خدا به دادگری و نیکیکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد

بنابراین، این معنی ممکن است خدا ما را امر به فعل نهی کند مردود است. از خلال این همه آیات به روشنی چنین برمی‌آید که جبریه آفرینش و آفریننده را باهم خلط می‌کنند تا نظریه خود را مبنی بر اینکه انسان خود قادر به عمل کردن نیست تحکیم بخشند در حقیقت جبریه می‌خواهند که آفرینش را تنها به تخصیص دهند زیرا به عقیده آنها انسان هیچ قدرتی ندارد. شرح اصول خسه، ص ۳۷۹

معتزلیان می‌گویند که هیچ فرقی بین آفریننده نیست و اینها الفاظ یکسانی هستند. مرحوم اسکافی قدس سره تذکر می‌دهد که غیر ممکن است که فعل آفریننده را شبیه فعل انسان دانست. مقالات، ج ۲، ص ۱۹۶

زیرا این دو از جهت حالت و ماهیت باهم تفاوت دارند. آفرینش الهی مستقیم است نه کاربرد ابزار می‌خواهد و نه استفاده از حواس. به عکس آفرینش انسانی ناگزیر از توسل به این چیزهاست. به علاوه خدا اجسام و اغراض را می‌آفریند که انسان عاجز از آفریدن آن‌هاست. آنچه انسان می‌تواند بجای آورد آفریدن حرکتی است که مختص اوست مانند نشستن و برخاستن. هم چنین آیاتی از قرآن بر نفی اکراه و اجبار در پذیرش دین دلالت دارد، ما برای روشن شدن این آیات آن‌ها را به چند دسته تقسیم کرده ایم:

الف) آیاتی که اختیار و آزادی را اساس خلقت انسان می‌داند: در این آیات تصریح شده است که ما انسان را به هر دو راه خوب و بد راهنمایی کردیم و او را مختار قرار دادیم. فَالْهَمُّهَا فُجُورُهَا وَتَقْوَاهَا (الشمس ۸) - سپس پلیدکاری و برهیزگاری‌اش را به آن الهام کرد. وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (البلد ۱۰) - و هر دو راه [خیر و شر] را بدو نمودیم. هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ

در قرآن کریم آیاتی است که معنی صریح آن مؤید آزادی انسان و اختیار او در عمل است و آثار دیگری که معنی آن‌ها از قدرت مطلق خداوند بر همه چیز حکایت می‌کند:

در آفرینش آن [خدای] بخشایشگر هیچ گونه اختلاف [و تفاوتی] نمی‌بینی به معنی آن است که حکمت خداوند کامل است. در حالی که افعال انسان ضرورتاً متفاوت و متغیر است بنابر این مخلوق خدا نیست. افعال انسان ممکن است خوب باشد ولی خداوند همه چیز را به خوبی و نیکیوی آفریده است

يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا (۱) إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ

مِن نُّطْفَةٍ أَشْجَاء نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا

(۲) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا

(الانسان ۳)

آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود (۱) ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم و او را می‌آزماییم بدین جهت او را شنوا و بینا قرار دادیم (۲) ما راه را به او نشان دادیم خواه شاکر باشد و پذیرا گردد یا ناسپاس (۳).

وَقُلِ الْمُؤْمِنُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (کهف ۲۹)

و بگو حق از پروردگارتان [رسیده] است پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند.

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بَوَكِيلٌ (انعام ۱۰۷)

و اگر خدا می‌خواست آنان شرک نمی‌آوردند و ما تو را بر ایشان نگهبان نکرده‌ایم و تو وکیل آنان نیستی.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (یونس ۹۹)

و اگر پروردگار تو می‌خواست قطعاً هر که در زمین است همه آنها یکسر ایمان می‌آوردند.

اینها و دهها آیات دیگر نشانگر آن است که خداوند، خود خواسته است موجودی بیافریند که دارای اراده و آزاد باشد و خود راه صلاح و خیر را برگزیند.

ب) آیاتی که دلالت بر نفی اکراه در پذیرش دین می‌کند. مانند:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (البقره ۲۵۶) - در دین هیچ اجباری نیست.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (یونس ۹۹)

و اگر پروردگار تو می‌خواست قطعاً هر که در زمین است همه آنها یکسر ایمان می‌آوردند.



آیت الله محمد محمدی گیلانی

این چیزی است که خداوند کلیات آن را در کتب هدایتگر خویش بیان فرموده است: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ» (۱) این مرتبت مرد که آیه از آن سخن می گوید همان مرتبت مراقبت از زن، در پناه خود گرفتن او و خدمت او گزاردن است نه آن که مرتبت چیرگی جستن و احیاناً ناروا گفتن و ستم راندن باشد.

خداوند همان گونه که در امور زندگی این جهانی مرد و زن را در کنار هم آورده در برخورداری از پاداش نیکوییها در آن جهان و برخوردار شدن از ذخیره عمل صالح و رسیدن به مراتب والا در روز قیامت نیز این دورا در کنار هم قرار داده و فرموده است: «وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ» (۲) و «مَنْ عَمَلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (۳)

در اینجا مناسب می نماید برای روشن شدن زمینه های تاریخی مربوط به این بحث، یعنی ثبوت یا نفی شرط مرد بودن برای قاضی، به آثار و روایاتی بپردازیم که درباره زنان و کارهای آنان در عصر رسالت رسیده است

برای تیرک جستن، این بررسی را از داستانی درباره دختر پیامبر اسلام فاطمه - سلام الله علیها - که بسیار رخدادهای بند آموزی در زندگی اش وجود دارد، آغاز می کنیم. مرحوم سید شرف الدین موسوی در کتاب النص والاجتهاد چنین می آورد:

زهره فرستاده ای نزد ابو بکر روانه کرد و ارث خود از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را از ابوبکر طلبید ابو بکر در پاسخ گفت:

رسول خدا (ص) فرموده است: «لا نورث ما تركناه صدقة» (ما ارث برر جای نمی گذاریم، آنچه بر جای گذاریم صدقه است).

فاطمه صلی الله علیه و آله و سلم بر آشفت و خشمگین شد. مقتعه بر سر کرد و جلباب بر تن پوشید و در حالی که دنباله جامه او بر زمین کشیده می شد با حالتی که هیچ تفاوت با راه رفتن رسول خدا (ص) نداشت در جمع گروهی از خدمتگزاران و زنان خاندان به سوی ابو بکر روانه شد. ابو بکر در جمع گروهی از مهاجران و انصار و برخی دیگر بود که زهره در آمد برده ای پیشاپیش زهره آویختند. سپس ناله ای کرد که همه حاضران را به گریه واداشت و آن جمع به ناله و گریه در آمیخت. زهره لختی درنگ کرد تا ناله و گریه فروکش کرد و جوشش احساس و عاطفه فرونشست. آنگاه سخنی را با سپاس و ستایش خداوند عز و جل آغازید و خطبه ای

شایستگی زنان برای عهده دار شدن قضاوت / قسمت دوم و پایانی

اشاره : نام و چهره آیت الله محمدی گیلانی، مخصوصاً در اوایل انقلاب اسلامی، در مقام تدریس و توشیح مبانی فقهی بر هیچ کس پوشیده نیست. همان زمان که هر کسی حرف دیگری می زد، ایشان با استفاده از آیات و روایات، حقیقت دین را مطرح می ساخت و پوستین وارونه ای را که می رفت بر اندام ظریف دین می ماند، بر کند و ذات آیات و روایات را در موضوعات مبتلابه به خوبی نشان داد و به تجزیه و تحلیل آنها پرداخت. از جمله موضوعات منحصر به فردی که می توانست در تمامی جوامع انسانی بر علیه ما استفاده شود، شایستگی زنان برای عهده دار شدن قضاوت است. آیت الله در کمال اطمینان به طرح این موضوع پرداخت و آن را از نگاه دو مذهب شیعه و سنی مورد بررسی قرار داد و چونان استاد خود، ابتدا مبانی تفریق و جدایی را بیان نمودند و سپس به پاسخ گویی پرداختند. خود استاد در قسمت اول این بحث بلند نوشته اند :

... این گونه احکام بهانه ای برای دشمنان اسلام و زمینه ای برای وارد آوردن این تهمت شده است که از دیدگاه اسلام، زن باید همواره خانه نشین باشد. حق رأی و اظهار نظر ندارد. او را بهره ای از آزادی نیست، گروگان خانه و در زندان زندگی مرد است و از عقل و خردمندی بی بهره است ... و تهمت هایی از این دست که در حقیقت زشتی های درون و نژندیهای روان بر سازندگان این گونه تهمت هاست که هر روز این آهنگ شوم را می نوازند. این در حالی است که از دیدگاه اسلام، زن را بهایی همسان مرد است، از همان حقوقی برخوردار است که مرد برخوردار است و همان تکالیفی بر اوست که بر مرد است. و در این میان هیچ یک از این دو را بر دیگری برتری نیست، جز آن که مرد خدمت زن می گذارد و اسباب آسایش زندگی او را فراهم می سازد و برپای دارنده زندگی زن است، او را در پناه خود می گیرد و از او به قدرت خویش دفاع می کند و برای او از در آمد خویش خرج می کند. تفاوتی که هست در اینهاست وگرنه در دیگر جنبه ها زن و مرد یکسانند و ...

خاندان رسالت بر افروختند. زبانه های این آتش خون بیگناهان را می طلبید و هر سو برق شمشیر چشمها را خیره می ساخت. اما با این همه نور چشم پیامبر (ص) برخاست تا جدال و مناظره سیاسی را به مردم بیاموزد. یکی دیگر از نمونه های شایسته یادآوری، داستان اسماء بنت عمیس در هنگام بازگشت از حبشه است. ابن سعد در کتاب الطبقات الکبیر در این باره چنین می آورد: چون اسماء دختر عمیس از سرزمین حبشه بازگشت عمر بن خطاب به او گفت: ای زن حبشی، ما به فضیلت هجرت بر شما پیشی گرفتیم! اسماء گفت: به دینم سوگند که راست گفتی؛ شما در کنار رسول خدا (ص) بودید و او گرسنگانتان را سیر می کرد و نا آگاهانتان را می آگاهاند، اما ما در سرزمین دور و رانده

آن که می گوید: پیروان دو آیین جداگانه از همدیگر ارت نمی برند؟ خواننده گرمی خود گواهی می دهد که این داستان و این جدال و احتجاج از جانب پاره تن پیامبر یکی از قویترین گواهیها بر این حقیقت است که جایز است زنان در جمع مردان حضور یابند، با آنان بحث و مجادله کنند و گمراهی و گمراه کنندگی آن را که گمراه و گمراه کننده است روشن سازند. اگر آنچه زهره - سلام الله علیها - انجام داد جایز نبود همان دم ابو بکر و اطرافیان به او اعتراض می کردند. اما می بینید که آنان مداخله زنان در امر سیاست و جدال و مناظره زنان با زمامداران را کاری ناپسند نشمردند. خود می دانید که آن دوران دورانی سیاسی و آمیخته به التهاب آتشی بود که بر ضد

گیرا ایراد کرد: در قالب کاملترین سخن مردمان را اندرز داد و یاد پیامبر را به تمامی دوباره زنده کرد. دیده ها فروهشت و دلها آرام شد .. زهره برای اثبات ارث خود آیتاتی محکم به میان آورد و چنان دلایلی اقامه کرد که نه انکار شدنی بود و نه نپذیرفتنی، از آن جمله فرمود: «آیا به عمد کتاب خدا را وانهادید و پشت سرافکندید، آنجا که کتاب می گوید: «وَرَثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ» (۴) یا در داستان زکریا و از زبان او می گوید: «فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَبِئْسَ بُرْتَانِي وَبِئْسَ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّي رَضِيًّا» (۵)

سپس افزود: آیا خداوند آیه ای ویژه بر شما فرستاده و پدرم از آن بی خبر بوده است؟ یا آن که شما از پدر و پسر عم من به عموم و خصوص کتاب آگاهترید؛ و یا



از وطن بودیم. به خداوند سوگند نزد رسول خدا (ص) می‌روم و آنچه را گذشت به او می‌گویم.

اسماء نزد پیامبر (ص) رفت و گفت: ای رسول خدا، برخی به ما طعنه می‌زنند و مدعی‌اند ما از مهاجران نخستین نیستیم. رسول خدا (ص) فرمود: نه فقط چنین نیست، بلکه شما را در هجرت است. در حالی که ما در مکه اقامت داشتیم شما به حبشه هجرت کردید، و پس از آن نیز به نزد من هجرت گزیدید.

می‌بینید چگونه در میان آنان که به سرزمین حبشه رفتند زن به دفاع بر می‌خیزد، بی آن که از کسی و حتی از شوهرش اجازه گیرد؛ چرا که آن نکوهش به گروهی از مهاجران

گراقتدر نظر داشت و از همین روی آن زن احساس تکلیف کرد که از آنان دفاع کند. برای انجام وظیفه دینی چه جای اجازه خواستن است، در اینجا هیچ کس را بر آن زن ولایتی نبود تا رخصت طلبیدن از او لازم باشد.

پیش از آن که پیامبر (ص) به مدینه هجرت کند «بیعت عقبه» زمینه ساز آن شد. این بیعت همان است که پنهانی میان انصار و پیامبر (ص) صورت پذیرفت. هیئت انصار در این بیعت که از مدینه به مکه آمدند و در آنجا با پیامبر ملاقات و شبانه در عقبه منی با او بیعت کردند سی و سه مرد را در برداشت افزون بر این شمار دو تن از زنان صاحب نظر نیز در جمع انصار حضور داشتند: نسیمه دختر کعب مازنی، و امّ منیع اسماء دختر عمر و سلمی که از خردمندترین زنان آن خاندان بود. این گروه با رسول خدا (ص) بیعت کردند و به او پیمان سپردند که در برابر هر چه از خود و زن و فرزند خود دفاع می‌کنند از او نیز دفاع کنند.

امّ منیع در میان زنان انصار زنی صاحب نظر و دارای جایگاهی شایسته بود. او در همان بگاه پیدایی اسلام به این آیین گروید رسول خدا (ص) را در غزه خبیر همراهی کرد و آنجا نیز آن موضع سزآمدن تقدیر را داشت. او همچنین مادر معاذ بن جبل است که یکی از صحابه نامور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بود.

نسیمه نیز همان زنی است که در نبرد احد در سپاه مسلمانان حضور داشت، به تشنگان آب می‌رساند و مجروحان را مداوا می‌کرد. در آن نبرد در آغاز، پیروزی از آن مسلمانان بود، اما دیری نپایید که ورق برگشت پیروزی پشت کرد و شمشیرهای کافران مسلمانان را در برگرفت و به خون پیکر آنان سیراب شد. در این هنگام بود که همه گریختند مگر ده تن که ماندند و از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم دفاع کردند. نسیمه از کسانی است که

در پیشاپیش این گروه جای داشت. او شمشیر برکشید و کمان بر دوش انداخت و پیشا پیش رسول خدا (ص) از او دفاعی جانانه کرد. گاه تیر می‌انداخت و گاه شمشیر می‌زد، و هر جا

کردند تا به مداوای مجروحان و آب رساندن به رزمندگان پردازند. از این جمله‌اند:
۱. امیه غفاری دختر قیس دختر جوانی که در سن چهارده سالگی از سرزمینی دور برای

خواننده گرامی خود گواهی می‌دهد که این داستان و این جدال و احتجاج از جانب پاره تن پیامبر یکی از قویترین گواهاها بر این حقیقت است که جایز است زنان در جمع مردان حضور یابند، با آنان بحث و مجادله کنند و گمراهی و گمراه کنندگی آن را که گمراه و گمراه کننده است روشن سازند.

اگر آنچه زهرا- سلام الله علیها- انجام داد جایز نبود همان دم ابو بکر و اطرافیان به او اعتراض می‌کردند. اما می‌بینید که آنان مداخله زنان در امر سیاست و جدال و مناظره زنان با زمامداران را کاری ناپسند نشمرند. خود می‌دانید که آن دوران دورانی سیاسی و آمیخته به التهاب آتشی بود که بر ضد خاندان رسالت بر افروختند.

خطری می‌دید خود را سیرجان پیامبر می‌کرد تا جایی که آن حضرت فرمود: هیچ نشد که به راست پا چپ بنگرم و او را نبینم که در دفاع از من پیکار می‌کند ..

نسیمه در این نبرد سیزده زخم برداشت از آن جمله زخمی بر گردن او نشست و خون از آن سرازیر شد. اما او با این وجود همچنان به پیکار و دفاع ادامه داد و تندر آسا به دل سپاه دشمن می‌زد: رسول خدا (ص) که چنین دید او را دعا کرد: «بارک الله علیهم فی أهل بیت» خداوند این خاندان را برکت دهد!

نسیمه این دعای پیامبر را شنید و به آن حضرت گفت: ای رسول خدا، از خداوند بخواه ما را در بهشت همراه تو کند. فرمود: خداوند اینان را از همدمان من در بهشت قرار ده. نسیمه که این دعا را شنید گفت: «اکنون هیچ پروا ندارم که در این دنیا بر من چه بگذرد.

زید بن عاصم همسر این زن است که در کنار او در این نبرد ایستاد. حبیب نیز فرزند اوست که در پیکار مسلمانان بر ضد مسیلمه در اردوی خالد بود و در همان پیکار به شهادت رسید. پس از شهادت او نسیمه سوگند یاد کرد که با مسیلمه بجنگد. از همین روی به یمامه رفت و در جنگی که به قتل مسیلمه انجامید شرکت کرد. در همین جنگ بود که دست نسیمه بریده شد. (۶)

در مطاوی کتاب‌های مغازی و سیره به نامهای فراوان زنان مسلمان و صالحی بر می‌خوریم که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم را در جنگها همراهی

بیعت با پیامبر (ص) به حضور ایشان رسید. او در حالی که هنوز هفده ساله نشده بود به پیشوایی زنان خاندان خود در خبیر حضور یافت و بخوبی به وظایف خود عمل کرد، رسول خدا (ص) پس از این پیکار گردبندی به این زن داد و وی این گردبند را تا پایان زندگی در گردن داشت و هنگام مرگ نیز وصیت کرد آن را به همراه وی دفن کنند.

۲. ام ستان اسلمی: وی در همان آغاز هجرت پیامبر (ص) به مدینه از بادیه به این شهر آمد و آنجا با او بیعت کرد.

نسیمه نیز همان زنی است که در نبرد احد در سپاه مسلمانان حضور داشت، به تشنگان آب می‌رساند و مجروحان را مداوا می‌کرد. در آن نبرد در آغاز، پیروزی از آن مسلمانان بود، اما دیری نپایید که ورق برگشت پیروزی پشت کرد و شمشیرهای کافران مسلمانان را در برگرفت و به خون پیکر آنان سیراب شد. در این هنگام بود که همه گریختند مگر ده تن که ماندند و از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم دفاع کردند. نسیمه از کسانی است که در پیشاپیش این گروه جای داشت. او شمشیر برکشید و کمان بر دوش انداخت و پیشا پیش رسول خدا (ص) از او دفاعی جانانه کرد. گاه تیر می‌انداخت و گاه شمشیر می‌زد، و هر جا خطری می‌دید خود را سیرجان پیامبر می‌کرد تا جایی که آن حضرت فرمود: هیچ نشد که به راست پا چپ بنگرم و او را نبینم که در دفاع از من پیکار می‌کند ..

همچنین از زنانی است که حدیث بسیار از رسول خدا (ص) روایت کرده است. دختر او بشینه یکی از زنان پاک و از راوی‌های ثقه و مورد اعتماد است. البته این زن یگانه زنی نبود که در زمانه خود نقل

حدیث می‌کرد. بلکه شمار این گونه زنان آن اندازه بود که این سعد در طبقات خود فصلی را درباره «زنان راوی حدیث» گشوده و در این فصل نام هفتصد و اندی از زنانی را آورده که از پیامبر (ص) یا از صحابه او نقل حدیث کردند و بعدها دیگر پیشوایان دینی و راویان اخبار از آنها نقل کردند.

۳. حَمَنَه دختر جحش، خواهر امّ المؤمنین زینب،

و دختر عمه رسول خدا (ص) امیمه دختر عبدالمطلب وی در نبرد احد رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را همراهی کرد و آنجا در چنان مواضعی ایستادگی کرد که حتی پای مردان در آنها ناستوار بود. او به میانه پیکار می‌زد و زخمیان را از میان هنگامه به کنار می‌کشاند و آنجا به مداوای زخمایشان می‌پرداخت. وی در این نبرد همسر خود مصعب بن عمیر را از دست داد. پس از او با طلحه به عبدالله پیمان همسری بست و از او دارای فرزندی به نام محمد بن طلحه شد که بعدها به سجاد اشتهار یافت.

۴. امّ ایمن کنیز و خدمتگزار رسول خدا (ص) که در نبرد احد حضور یافت و آنجا مداوای مجروحان می‌کرد و به تشنگان آب می‌رساند.

۵. کعبیه اسلمی دختر سعد: در مسجد خیمه‌ای برای او برپا می‌کردند و آنجا به مداوای مجروحان و بیماران می‌پرداخت. هنگامی که سعد بن معاذ در جریان پیکار احزاب تیر خورد همین زن تا پایان زندگی او تیمارش می‌کرد.

۶. ربیع دختر مسعود که می‌گوید: ما به همراه رسول خدا (ص) به پیکار می‌رفتیم و آنجا به سپاهیان آب می‌رساندیم و آنان را خدمت می‌گزاردیم، مجروحان را مداوا می‌کردیم، و تشنگان و زخمیان را به مدینه باز می‌گرداندیم.

این زن یکی از نخستینهایی است که به اسلام گروید. او از شرکت کنندگان در بیعت رضوان و مشمول این آیه است که فرمود: «لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ» رسول خدا (ص) زیاد به خانه او می‌رفت و همان جا وضو می‌ساخت، نماز می‌خواند و غذا می‌خورد. هنگامی که از دواج

وی در خبیر همراه پیامبر بود. وی در جریان ازدواج پیامبر با صفیه دختر حیّی او را آراست و آماده زفاف با همسر کرد. وی



کرد پیامبر (ص) در مراسم ازدواج او حضور یافت و جایی نزدیک به او نشست. این زن تا دوران حکومت معاویه زنده بود.

همانند این زنان بسیاری در مطاوی کتاب‌های سیره، مغازی، سنن، اعلام النساء و بلکه تراجم رجال از آنان نام برده شده یا شرح حالشان آمده است. ما در اینجا در صدد پرداختن به همه آنها نیستیم و تنها دربی آئیم که دیدگاهی کلی از حضور زنان در جنگهای به دست دهیم.

یکی از زنان شایسته نام بردن سیمیه مادر عمار بن یاسر است که شکنجه کافران را به جان خرید. هنگامی که آفتاب بالا می‌آمد و هوا کاملاً گرم و ریگها سوزان می‌شد، بنی مخزوم او و شوهر و پسرش را به بیابان می‌بردند، جامه‌های آنتین بر تن آنان می‌کردند و آنان را به ریگها و شنهای داغ می‌پوشاندند و به سوشان سنگ می‌پراندند.

در میان این سه تن، عمار با تقیه و با ظاهر به کفر از شکنجه رهید، اما مادرش در برابر شکنجه بردباری و جان فدا کرد. او را به زشت‌ترین صورت کشتند و او نخستین زنی بود که در راه اسلام شهید شد. (۷)

آیا این حدیث به شمار رسیده است که چگونه رسول خدا (ص) وقت خود را میان زنان و مردان قسمت می‌کرد؟ برای نمونه در فتح الباری قسطلانی، و طبقات ابن سعد آمده است:

برای زنان سخت بود که وقت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم تنها از آن مردان باشد. از همین روی از آن حضرت خواستند یک روز در هفته را به زنان اختصاص دهد.

پیامبر (ص) نیز این خواسته زنان را پذیرفت و چون روز ویژه آنان فرا می‌رسید، نزد رسول خدا (ص) می‌آمدند و در حضور ایشان می‌نشستند. پیامبر (ص) هم پرسشهای آنان را پاسخ می‌گفت، آن را که گرفتار سرگردانی بود راه می‌نمود و همه آنان را بر راه راست و طریقه استوارتر او می‌داشت. همچنین در فتح الباری آمده است:

در حالی که زنان در حضور پیامبر (ص) بودند عمر اجازه ورود خواست و زنان بی درنگ پرده را آویختند. چون در آمد پیامبر (ص) لبخند زد. عمر پرسید: ای رسول خدا، پدر و مادرم به فدای تو از چه روی لبخند می‌زندی؟ فرمود: زنان تو را دیدند و بی درنگ پرده را آویختند. عمر روبه زنان کرد و گفت: ای که با خود دشمنید، از من بیم می‌کنید و از پیامبر خدا بیم نمی‌برید! گفتند: تو از رسول خدا (ص) درشت خوی‌تر و سختگیرتری.

یکی از نمودهای گرامیداشت زن در اسلام این آیه است که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ .. فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَعْفِفْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ». (۸)

در مجمع البیان آمده است:

روایت شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حالی که بر صفا ایستاده بود با زنان بیعت کرد. از عایشه روایت شده است که گفت: به فرمان این آیه رسول خدا (ص) از طریق سخن گفتن با زنان بیعت می‌کرد و دست هیچ زنی به دست رسول خدا (ص) نرسید مگر دست زنانی که در اختیار داشت. این حدیث را بخاری از صحیح خود روایت کرده است.

همچنین روایت شده است که آن حضرت چون آهنگ بیعت با زنان داشت ظرف آبی می‌خواست. پس دست خود در آب فرو می‌برد و آنان نیز دست خویش در آب می‌کردند.

این نیز گفته شده است که از روی لباس به او دست می‌دادند. (۹) این چه اندازه گرامیداشت زن است که در برخورد رسول

«لَا تُؤْتَى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ» چنان که در مدارک و مستند آمده - در روایت جابر جعفی از امام باقر (ع) است که در بحار الانوار (ج ۱۰۳، ص ۲۵۴) از خصال نقل شده است این روایت همانند روایت مجهول السنه من لا یحضره الفقیه است و از همین روی نیازی نیست برای یافتن دلالت و معنای این روایت خود را به سختی در افکنیم. افزون بر این در ذیل روایت من لا یحضره الفقیه آوردیم که این گونه روایت‌ها در صدد مبالغه در میان جایگاه و منزلت زن و تأکید بر پاکی آنها از هر چیزی است که مایه آلودگی شود و از منزلت آنان بکاهد، هر چند این خود از چیزهای باشد که به حسب قواعد کلی و در نگاه نخست جایز است، همانند آن که در حدیث آمده: «لیس للنساء من سروات الطریق شیء ولهنّ جنبته ولا یجوز لهنّ نزول الغرف ولا تعلم الکتابه ویستحبّ لهنّ تعلیم المنزل وسورة النور ویکره لهنّ تعلم سورة

خورده است. چنین تخصیصی به عبارت‌هایی متفاوت ممکن است.

گاه همانند آنچه در مشهوره ابن خدیجه سالم بن مکرم جمال آمده است که گفت: امام صادق (ع) فرمود: «إِذَا كَانَ أَنْ يَحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجُورِ وَلَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَايَا فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ». (۱۲)

در طریق من لا یحضره الفقیه تا احمد بن عائد راوی به نام حسن بن علی و شاء وجود دارد و او از روایات است که در مجموعه اسانید کامل الزیارات جای دارد. از این روی تقه است، به استناد این اصل و مبنای علماء رجال که هر کس در اسانید کامل الزیارات باشد تقه است، و گرنه کسی از علماء رجال به تقه بودن او تصریح نکرده است.

در مجمع رجال الحدیث (ج ۸، ص ۲۶) خوئی در این باره آمده است: طریق صدوق تا او [احمد بن ابن عائد] چنین است: محمد

به اصل خواسته خویش در این نوشتار یعنی نقد و بررسی ادله شرط مرد بودن برای قاضی باز می‌گردیم. پیش از این به دلیل اول و دوم این نظریه پرداختیم. اکنون پیش از پرداختن به سومین دلیل این نکته را یادآور می‌شویم که عبارت «لَا تُؤْتَى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ» چنان که در جواهر است - و عبارت «لَا تُؤْتَى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ» چنان که در مدارک و مستند آمده - در روایت جابر جعفی از امام باقر (ع) است که در بحار الانوار (ج ۱۰۳، ص ۲۵۴) از خصال نقل شده است این روایت همانند روایت مجهول السنه من لا یحضره الفقیه است و از همین روی نیازی نیست برای یافتن دلالت و معنای این روایت خود را به سختی در افکنیم. افزون بر این در ذیل روایت من لا یحضره الفقیه آوردیم که این گونه روایت‌ها در صدد مبالغه در میان جایگاه و منزلت زن و تأکید بر پاکی آنها از هر چیزی است که مایه آلودگی شود و از منزلت آنان بکاهد، هر چند این خود از چیزهای باشد که به حسب قواعد کلی و در نگاه نخست جایز است، همانند آن که در حدیث آمده: «لیس للنساء من سروات الطریق شیء ولهنّ جنبته ولا یجوز لهنّ نزول الغرف ولا تعلم الکتابه ویستحبّ لهنّ تعلیم المنزل وسورة النور ویکره لهنّ تعلم سورة یوسف». (۱۰)

بن علی بن؛ از عمویش محمد بن ابی قاسم از محمد بن علی کوفی، از عبدالرحمن بن ابی هاشم، از ابو خدیجه سالم بن مکرم جمال» این طریق دست کم از جهت محمد بن علی کوفی طریقی ضعیف است، گرچه که طریق شیخ تا این راوی طریقی است صحیح.

گاه به روایت وسائل که راوی در آن می‌گوید: امام صادق مرا به نزد شیعیان فرستاد و فرمود: «قل لهم: إذا وقعت بینکم خصومة أو تدارى فی شیء من الأخذ والعطاء أنت حاکموا إلی أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بینکم رجلاً قد عرف حالنا وحرماننا فإنی قد جعلته علیکم قاضیا، وإیّاکم أن یخاصم بَعْضُكُمْ بَعْضًا إلی السطان الجائر». (۱۳)

گاه نیز به مقبوله عمر بن حنظله که می‌گوید: «سألت أبا عبدالله عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث فتحاكما إلی السطان والی القضاة، أیحلّ ذلك؟ قال: من تحاکم فی حقّ أو باطل فإنما تحاکم إلی الطاغوت وما یحکم له فإنما یأخذ سحتا وإن کان حقاً ثابتاً له؛ لأنه أخذه بحکم الطاغوت

یوسف». (۱۰) سومین دلیل معتقدان به نظریه نخست یعنی لزوم شرط مرد بودن به طور مطلق، در دو دسته از اخبار خلاصه می‌شود:

دسته نخست: اخبار واحادیثی که می‌گوید حکومت تنها برای پیامبر یا همانند پیامبری رواست، چنان که در صحیح سلیمان بن خالد از امام صادق (ع) آمده است که فرمود: «اتقوا الحکومة فإنّ الحکومة إنّما هی للإمام العالم بالفضاء لعادل من المسلمین لنبی [کنبی] أو وصی نبی». (۱۱)

برخی گمان برده‌اند این حدیث در صدد بنیان نهادن قاعده‌ای کلی مبنی بر اختصاص حکومت به معصوم است و بر این پایه، حکومت برای غیر معصوم حرام است، مگر به اذن او.

دسته دوم: اخبار و روایاتی که قضاوت برای غیر معصوم را جایز اعلام می‌کند و از نصب آنان بدین مقام سخن به میان می‌آورد. این دسته از اخبار ایجاب می‌کند غیر معصوم را در کار قضاوت جانشین معصوم بدانیم یا بگوئیم قاعده پیشگفته کلی تخصیص

خدا (ص) می‌توان یافت، آنجا که چون برای بیعت با او و پیمان سیردن بر این که فرمان خدا بپذیرند و به نهی او گردن زنند نزد او می‌آمدند برای سهل‌تر کردن کار بر آنان می‌فرمود: «به همان اندازه که در توان دارید». آنان نیز در پاسخ می‌گفتند: خدا و پیامبر (ص) بر ما ترحم بیشتری دارند تا خودمان. می‌بینید که این صحنه صحنه‌ای از «برخوردباز» با زن است نه برخورد سختگیرانه.

نمونه‌های اخبار و آثاری که گذشت ما را پسند است، چه، اخبار و آثاری از این دست آن اندازه فراوان است که در چهارچوب نوشتاری چنین نمی‌گنجد و بیان آنها در این مجال اندک از توان قلم بیرون است.

به اصل خواسته خویش در این نوشتار یعنی نقد و بررسی ادله شرط مرد بودن برای قاضی باز می‌گردیم. پیش از این به دلیل اول و دوم این نظریه پرداختیم. اکنون پیش از پرداختن به سومین دلیل این نکته را یادآور می‌شویم که عبارت «لَا تُؤْتَى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ» چنان که در جواهر است - و عبارت

به هر روی از آنچه گذشت روشن می‌شود دلیلی استوار بر لزوم قید «مرد بودن» برای قاضی در دست نیست، و در مقابل، مقتضای اطلاق و همچنین مقتضای قاعده اشتراک همه مکلف‌ها، اعم از زن و مرد، در احکام آن است که میان زن و مرد هیچ تفاوتی نباشد. البته این اشتراک هیچ منافاتی با آن ندارد که موضوع حکم یعنی مکلف در مواردی مقید به برخی از قیدها یا متصف به برخی از صفات و یا اساساً از صنفی خاص یعنی از زنان یا مردان یا خنثی‌ها و یا از طایفه و گروهی خاص و یا متصف و مقید به برخی از عرض‌های لازم یا مفارق و یا مقید به حالت‌هایی ویژه از قبیل برخوردار بودن یا برخوردار نبودن از چیزی باشد

قاضی] شمرده شده و این در حالی است که عبارت «من کان» مطلق است و اختصاص به مردان ندارد. خبر ابو خدیجه هم نمی‌تواند تقیید کننده این اطلاق باشد؛ چرا که قید «رجل» در آن روایت از باب تقابل با مراجعه به قضات ستم و از باب غلبه تصدی قضاوت مردان در آن روزگار است. افزون بر این در سند این حدیث نیز ابهام و پیچیدگی وجود دارد چه ابو خدیجه سالم بن مکرم جمال از روایتی است که شیخ او را ضعیف و نجاشی او را تفه دانسته است و بدین سان میان این دو نظر درباره او تعارض دیده می‌شود و قدر متیقن در چنین جایی حکم به حس حال راوی است و روایت او نیز به همین تقریر روایتی حسن است. این حظله هم که یکی دیگر از رجال سند این حدیث است متهم به غلو است.

به هر روی از آنچه گذشت روشن می‌شود دلیلی استوار بر لزوم قید «مرد بودن» برای قاضی در دست نیست، و در مقابل، مقتضای اطلاق و همچنین مقتضای قاعده اشتراک همه مکلف‌ها، اعم از زن و مرد، در احکام آن است که میان زن و مرد هیچ تفاوتی نباشد. البته این اشتراک هیچ منافاتی با آن ندارد که موضوع حکم یعنی مکلف در مواردی مقید به برخی از قیدها یا متصف به برخی از صفات و یا اساساً از صنفی خاص یعنی از زنان یا مردان یا خنثی‌ها و یا از طایفه و گروهی خاص و یا متصف و مقید به برخی از عرض‌های لازم یا مفارق و یا مقید به حالت‌هایی ویژه از قبیل برخوردار بودن یا برخوردار نبودن از چیزی باشد. چکیده سخن آن که مقصود از قاعده اشتراک آن نیست که کلمه مکلف‌ها، خواه از قیود موضوع برخوردار باشند خواه بر خوردار نباشند. حکمی یکسان دارند، بلکه مراد آن است که هر کس عنوان موضوع حکم به او صدق کند همو تا قیامت مشمول آن حکم است، اگر حکم مطلق باشد مطلق و اگر مقید باشد مقید.

آن زمان قضاوت مردان متعارف بوده و کسی سراغ نداشته که زن عهده‌دار قضاوت شود، عنوان «رجل» در متن موضوع و در سخن امام آمده است که فرمود: «انظروا إلی رجل منکم» آمدن این عنوان از باب غلبه است، نه از باب تعبد و منحصر کردن قضاوت به مردان.

از این روی می‌گوییم: ادله نصب هیچ دلالتی بر اعتبار قید «مرد بودن» برای قاضی ندارد. همچنین از همین جا روشن می‌شود که چنگ زدن به اصل عدم خروج زن از قاعده کلی منع-افزون بر آنچه بیشتر درباره قاعده گفتیم- تا چه اندازه سست است.

شاید هم تعبیر «رجل» در این دسته از روایات، از باب: «حدّثوا الناس بما یعرفون ودعوا ما ینکرون أتحتون أن یکذب الله ورسوله» «۱» باشد- این جمله منسوب به حضرت امیر (ع) است و امام راحل در درس‌های خود مکرر به آن اشاره می‌کرد- بر زبان آوردن سخنی حق که فساد بزرگ دربی می‌آورد ممنوع است و باید از آن خودداری کرد، به ویژه در مسأله ناموس و آبرو و به ویژه آن که عرب در دوران جاهلیت خود هم در زمان صدور این احادیث گرفتار غیرتی بر افروخته و برون از اندازه بود تا جایی که در این باره حکایت‌ها و روایت‌ها بر زبانها جاری گشت و تا جایی که برخی از آنان به اندک تردید و اندک گمانی، به زن خویش تهمت زنا می‌زدند. در لسان العرب آمده است که چون مردی می‌خواست به سفر برود به سراغ درختی می‌رفت و دو شاخه از آن را به هم گره می‌زد. هنگامی که برمی‌گشت اگر شاخه‌ها همچنان به هم گره خورده بود معتقد می‌شد که زنش به او خیانت نکرده است و اگر گره شاخه‌ها از هم باز شده بود معتقد می‌شد زن به او خیانت کرده است. البته نشانه‌های چنین غرور و غیرتی نفرین شده در همه عصرها و حتی در عصرهای اسلامی بخوبی هویداست. گفته می‌شود: حاکم با مراجعه خلیفه فاطمی مصر، زنان را از بیرون آمدن از خانه به هنگام روز نهی می‌کرد و اگر زنی در این هنگام بیرون می‌آمد محتسب وظیفه داشت سر او را برهنه کند تا مجبور شود با سر برهنه در کوچه‌ها و محله‌ها از مقابل مردم بگذرد و به خانه خویش باز گردد. این هم گفته می‌شود که شاه عباس دوم زنی را که از همه بیشتر دوست می‌داشت. شب زمستانی در بخاری آتش افکند و بعد رفت راحت خوابید- به نقل از سیاست و اقتصاد عصر صفوی-.

تألاً: مقبوله عمر بن حفصه به لحاظ عبارت «بنظرنا من کان منکم قد روی حدیثنا» از ادله نصب [و از ادله قید مرد بودن برای

از این روی، این که واژه «حکومت» را در این روایات دلالت مطابقی به معنای قضاوت بگیریم کاری نایب است.

نمی‌گوییم: صحیح نیست، یا این واژه به چنین معنایی در اخبار و روایات نیامده است، (۱۵) بلکه می‌گوییم با چنان وضعیتی که بیشتر تبیین شد و با وجود احتمال‌هایی درباره این واژه، این گونه تفسیری از آن خلاف سنت استدلال و برهان آوری است؛ چه، آن سان که در جای خود بیان شده، در مقام استدلال و برهان آوری از هر چه مجاز و متشابه است پرهیز می‌شود.

این نکته هم از یاد نرود که عبارت «العالم بالقضاء» در روایت سلیمان نمی‌تواند قرینه‌ای باشد بر این که واژه حکومت در روایات پیشگفته به معنای قضاوت به کار رفته است، بلکه این عبارت به نوبه خود از یکی دیگر از شؤون ولی امر پرده بر می‌دارد که در کنار حکمرانی و سامان دهی در اختیار اوست.

بنابر این استدلال به این احادیث به تقریری که گذشت از پایه نادرست و نارواست.

امام راحل (۱۶) نیز می‌گوید: مفهوم حکومت اعم از قضاوت است و قضاوت یکی از شاخه‌های حکومت و ولایت است. ر. ک: رساله التقلید والاجتهاد، ص ۱۰۶ و قاعده لا ضرر، ص ۵۰، فصل: شئون نبوت.

تألیاً: از این هم که چشم بیوشیم و بگوییم همان قاعده کلی که شما گفتید استوار و پای برجاست باز هم مسلم نیست نتیجه قاعده همان باشد که شما از آن برداشت کرده‌اید، چه، این که گفته‌اند از ادله نصب قید «مرد بودن» استفاده می‌شود و از این روی زن برای قضاوت اذن ندارد توجهی است نادرست؛ زیرا آوردن عنوان «رجل» در موضوع حکم به لزوم مراجعه قضات شیعه به جنبه تقابل با مراجعه به ستمگران و حکمرانان و قضات ستم نظر دارد و در مقام نفی آن است و در حقیقت همه نهی متوجه مراجعه به این گروه از قاضیان و حکمرانان است؛ زیرا که مراجعه به آنان و داوری خواستن از آنان، داوری طلبیدن از طاغوت است در حالی که خداوند به مؤمنان فرمان داده که به طاغوت کفر بورزند. از دیگر سوی، از آنجا که در

وما أمر الله أن یکفر به قال الله تعالی: «یریدون أن یتحاکموا إلی الطاغوت و قد أمروا أن ینکفروا به». قلت: فکیف یصنعان؟ قال: بنظرنا من کان منکم ممن قد روی حدیثنا ونظر فی حالنا وحرمانا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکماً فإنی قد جعلته علیکم حکماً فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإینما بحکم الله استخفّ وعلینا ردّ والرأذ علینا الرأذ علی الله وهو علی حدّ الشریک بالله». (۱۴)

گفتم: پس باید چه کنند؟ فرمود: بنگرند چه کسی از خود شماسست که حدیث ما را روایت کرده و در حلال و حرام ما او را نظر است واحکام ما را می‌داند. همو را به حاکمیت بپذیرند که من او را بر شما حاکم قرار داده‌ام. اگر به حکم ما حکم کند و از او پذیرفته نشود حکم خدا سبک گرفته شده و به ما بی ایمان شده است. در حالی که آن که به ما بی ایمان شود بی ایمان به خداست و در مرز شرک به خداوند است.

چکیده استدلال به این روایات این است که قاعده اقتضای می‌کند قضاوت برای غیر پیامبر و وصی او حرام باشد. ادله نصب هم در مقام آن است که مشخص کند به کدام قاضی شیعه باید رجوع کرد. لازمه این نکته پذیرش همه مدلول‌هایی است که از این ادله به دست می‌آید. یکی از این مدلول‌ها قید «مرد بودن» برای قاضی است که بدان تصریح شده است. اگر این را بیقین نپذیریم دست کم در قضاوت غیر مرد تردید خواهیم کرد. از دیگر سوی اصل هم بیرون نبودن و بیرون نشدن زن از قاعده کلی پیشگفته است و بر این پایه، زن برای عهده‌دار شدن مقام قضاوت اذن ندارد.

بر این استدلال چند اشکال است: اولاً: آنچه از واژه «حکومت» که در این احادیث آمده به ذهن تبادر می‌کند و آنچه ظهور این واژه است جنبه سیاست و سامان دهی امور و آبادانی سرزمینها و شهرها و مسائل از این دست است. این خود یکی از شؤون سه‌گانه ولایت است که از پیامبر (ص) به ارث رسیده است، سه شأنی که عبارتند از: تبیین مکتب و جنبه‌های آن، سیاست و سازماندهی امور، و قضاوت و داوری دعوی و نزاع‌ها.

پانوشته‌ها:
 ۱. بقره/ ۲۲۸: «برای زنان حقوقی شایسته است همانند وظیفه‌ای که بر عهده آنهاست ولی مردان را بر آنان مرتبتی است».
 ۲. نساء/ ۱۲۲: «هر کس که کاری شایسته کند چه زن و چه مرد، اگر مؤمن باشد به بهشت می‌رود».
 ۳. نحل/ ۹۷: «هر زن و مردی که کاری نیکو انجام دهد اگر ایمان آورده باشد زندگی خوش و پاکیزه‌ای به او خواهیم داد و پاداش بهتر از کردارشان عطا خواهیم کرد».
 ۴. نمل/ ۱۶: «سلیمان وارث داوود شد».
 ۵. مریم/ ۵ و ۶: «مرا از جانب خود فرزندی عطا کن که از من و از خاندان یعقوب ارت برد».
 ۶. ر. ک: شرف الدین موسوی، عبدالحسین، النص والاجتهاد، ص ۳۰-۳۳.



بلوغ از دیدگاه فقهی و کارشناسی



محمدتقی فاضل مبدی



باید با جسارت و جرأت این فاصله ای را که بین فقه و جامعه به وجود آمده از بین برد

تعیین سن بلوغ و علائم آن از مسائل عمده ای است که در عرصه فقه و حقوق معرکه آراء قرار گرفته است و فقیهان در این باب به نظر واحدی دست نیافته‌اند. هر چند قول مشهور در رساله‌های عملیه و در قانون مدنی کشور ما در اصلاحات سال ۱۳۱۶، دختران را در نه سالگی و پسران را در پانزده سالگی قمری بالغ شمرده است، ولی این نظر مورد اتفاق علما و فقهاء نیست و کارشناسان آن را قابل بررسی می‌دانند و یا دست کم در هر شرایطی به صورت یک قانون کلی آن را نمی‌پذیرند. نخست باید نگریست که آیا متون دینی، یعنی کتاب و سنت، بلوغ را با چه اماره و نشانه‌ای ثابت می‌داند و دیگر آنکه آیا تعیین نه سالگی دختران و پانزده سالگی پسران، امری شرعی و تعبدی و همه جایی و همگانی است و در هر شرایط اقلیمی و عوامل ژنتیکی، دختران و پسران در این سن یا به عرصه تکلیف گذاشته و دارای شخصیت حقوقی مستقل می‌گردند و تکالیف دینی، حدود، قصاص، دیات و سایر احکام لزوماً بر آنها جاری می‌شود؟ و یا این که بلوغ یک پدیده طبیعی و کارشناسی است و یک مقوله شرعی نمی‌تواند باشد؟

در قانون مدنی مصوب ۶۱/۱۲/۲۱ آمده است:

هیچکس را نمی‌توان بعد از رسیدن به سن بلوغ به عنوان جنون و یا عدم رشد محجور نمود، مگر آنکه عدم رشد و یا جنون او ثابت شده باشد.

تبصره ۱: سن بلوغ در پسر پانزده سال و در دختر نه سال قمری است.

و در تبصره ۲ آمده است: برای تصرف در اموال رشد لازم است.

بلوغ یک انقلابی جنسی و امری طبیعی در انسان است و سن مشخصی در تعیین آن هیچ دخالت ندارد و به عنوان یک پدیده طبیعی، که علائم مخصوص به خود دارد، از دایره تعبد خارج است. افراد به دلیل عوامل مختلف جغرافیایی و ژنتیکی در سنی خاص یا به دوران بلوغ می‌گذارند.

از این رو قرآن کریم در تعیین بلوغ، سن خاصی را به عنوان قانون کلی و فراگیر بیان نداشته است و اگر روایاتی - مثلاً - نه سالگی را در دختران اماره بلوغ دانسته، شاید اشعار و اشاره به ممالک گرم، مانند عربستان، داشته است. چرا که درکنار سن علائم دیگری و سنین دیگری مطرح کرده است که بعداً اشاره خواهیم کرد.

هر چند نظروفتوای غیرنه سال در دختران و غیر پانزده سال در پسران مغلوب رای اول، که نه سال و پانزده سال است، قرار گرفته و فقهای شیعه کمتر به آن فتوا داده‌اند،

۲- وابتلوا الیتیمی حتی اذا بلغوا النکاح فان آنستم منهم رشداً فادفعوا الیهم اموالهم؛ ویتیمان را چون به حد بلوغ رسند بیازمایید؛ اگر در آنها رشد کافی یافتید، اموالشان را به آنها بدهید. (نساء/۶)

آیه مذکور مربوط به بلوغ مالی یتیمان است و علامت و اماره آن دو چیز است: یکی قدرت جنسی و دیگری کمال عقلی. مجمع البیان از امام باقر(ع) آورده است: الرشد العقل واصلاح المال. مراد از رشد عقل و صلاحیت در تصرف اموال است. تا هنگامی که در نوجوان این دو علامت آشکار نگردد او بالغ نشده است و توان جسمانی و عقلانی از شرایط تکلیف است. بنابراین قرآن سن را اماره بلوغ ندانسته و تنها علامت آن رسایی حالات جنسی، که توأم با توان عقلی است، می‌داند. جالب اینکه در آیه دوم بلوغ را امری در حوزه کارشناسی دانسته و فرموده است: وابتلوا. ابتلا یعنی آزمایش کار شناسانه به گونه ای که «آنستم منهم رشداً» یعنی باید رشد او را مشاهده کنید.

۳- ولا تقربوا مال الیتیم الا بالاتی هی احسن حتی یبلغ اشدّه (انعام/۱۵۲)؛ به مال یتیم جز به بهترین صورت نزدیک نشوید تا به حد رشد خود برسند. در این که به «بلوغ شد» از آن یاد می‌شود مربوط به دفع مال یتیم است که از دغدغه‌های عصر پیامبر بوده است.

۴- در آیه دیگر بلوغ شد را به همراه جهل سالگی آورده است که ربطی به تکلیف عبادی یا بلوغ کفبری ندارد. (احقاف/۱۵) علت اینکه در قرآن سن خاصی به عنوان اماره و علامت بلوغ بیان نگشته، روشن است. چون محیط جغرافیایی و عوامل ارثی در پرورش و رشد توان جنسی و عقلی موثر است و در هر ناحیه اقلیمی باید علامت بلوغ را از روی رشد جسمانی تعیین کرد. و نیک و واضح است که دختر و پسری که باهم ازدواج می‌کنند، باید بتوانند مسائل مربوط به خانواده و روابط زناشویی و خصوصیات حمل و تربیت اطفال را تشخیص دهند و در غیر این صورت به خودشان و فرزندانشان زیان وارد می‌شود و قرآن مجید از آوردن «ضرار» (یعنی زیان به فرزندان) نهی کرده است. (لائتضاروالده بولدها و لاملودله بولده/بقره، ۲۳۱)

دختر نه ساله و پسر پانزده ساله که در قانون مدنی ایران، مصوب ۱۳۶۰ بر اساس بعضی از روایات، که مربوط به محیط خاص و بلوغ زودرس بوده است، حق ازدواج دارند، با کدام قوای عقلانی و جسمانی می‌توانند منافع خود و فرزندان خود را تامین کنند و مفساد و مضار را از خود دفع نمایند؟

شیخ طوسی فتوا داده است: زمانی

بگیرند. (نور/۵۹) نخست باید گفت که این آیه دومرود ورود نوجوانان به خانه هست که باید در هنگام بلوغ برای ورود درخانه اجازه بگیرند. و در این جا نشانه بلوغ، حلم قلمداد شده که به معنی عقل و رشد جنسی است و با جهش عقلی و فکری توأم است. این جهش هنگامی صورت می‌گیرد که

علت اینکه در قرآن سن خاصی به عنوان اماره و علامت بلوغ بیان نگشته، روشن است. چون محیط جغرافیایی و عوامل ارثی در پرورش و رشد توان جنسی و عقلی موثر است و در هر ناحیه اقلیمی باید علامت بلوغ را از روی رشد جسمانی تعیین کرد. و نیک و واضح است که دختر و پسری که باهم ازدواج می‌کنند، باید بتوانند مسائل مربوط به خانواده و روابط زناشویی و خصوصیات حمل و تربیت اطفال را تشخیص دهند

هورمونهای مترشحه وارد خون می‌شوند و انقلاب و دگرگونی سریع در جوان به وجود می‌آورد. در این آیه هیچ نشانه ای از بلوغ در تکلیف عبادات و یا بلوغ کفبری نیست. و این بلوغ برای استیذان و ورود در محل خواب پدران است.

ولی باید مسئله را کاوید و دید تا چه میزان ادعای نخست، الزام آور است.

در تعریف بلوغ گفته‌اند: شروع فعالیت جنسی که در دختران از دوازده تا چهارده سالگی به وجود می‌آید و با قاعده گی و برآمدن سینه‌ها همراه است و در پسران از دوازده تا شانزده سالگی و همراه احتلام و تغییر صدا و رشد موی صورت پیدا می‌شود. (موسوعه

العربیة، تاج العروس، نهاییه ابن اثیر، صحاح. واژه بلوغ)

دیدگاه علمی و کارشناسی معنای فوق را تایید می‌کند. دانشمندان می‌گویند: در اکثر موارد اولین آثار بلوغ بین سنین یازده و دوازده ظاهر می‌گردد... و سی در صد از دختران بین یازده و دوازده سالگی شروع می‌شود و تعداد کمی از دخترها در یازده سالگی و حتی زودتر قاعده می‌گردند. (سیری در بلوغ، دوریس اودلوم، ترجمه کاظم سامی)

بلوغ در آیات قرآن کریم
قرآن کریم بلوغ را پدیده جنسی و طبیعی می‌داند و علائم آن چنین است:

۱- و اذا بلغ الاطفال منکم اللحم فلیستأذنوا، یعنی هنگامی که کودکان به دوران - حلم - رسیدند، باید در هنگام ورود به جایگاه استراحت پدران و مادران اجازه



می‌توان کسی را صاحب اختیار در اموال دانست که رشد در او مشاهده گردد. در غیر این صورت نمی‌توان اختیار مال را به او داد (خلاف، ج ۳ ص ۲۸۵، چاپ جامعه مدرسین).

درفرآن پیش از این که علائم بلوغ در پتیمان جهت در اختیار گرفتن مالشان مطرح شود، می‌فرماید: «ولا تاوا السفهاء اموالکم التي جعل الله لکم قیاما؛ اموال خود را که برای قوام جامعه هست در دست سفیهان قرار ندهید. (نساء/۵) لهذا اگر در بلوغ مالی رشد عقلی شرط است، در مسئله ازدواج، که مهمتر از تصرف در اموال است به طریق اولی رشد عقلی شرط می‌باشد. چراکه معامله در ازدواج به مراتب مهمتر از معامله در مسائل مالی است.

شیخ طوسی می‌گوید: «حد بلوغ کودکان یکی از این سه علامت است ۱- احتلام ۲- مال عقل ۲- توان جسمی - (نهایه، ج ۳ ص ۶۲۸، چاپ دانشگاه تهران) مرحوم علامه طباطبائی و غالب مفسران در تفسیر آیه ۵۷ سوره نور، بلوغ را رشد عقلانی دانسته‌اند که توأم با رسایی حالات جنسی و جسمی باشد. و این که کودک بتواند حسن و قبح فعل خود را درک نماید به هر حال ما اگر بخواهیم جواب مساله را از قرآن بجوییم، پاسخ چنین است: ۱- بلوغ که شرط تکلیف، ازدواج، اختیار مالی و قوانین کیفری و حقوقی است، پدیده ای تکوینی و طبیعی است و شارع نمی‌تواند آن را در انسان جعل و اعتبار کند و بگوید: دختر نه ساله و پسر یازده ساله، تعبداً بالغ است.

۲- علامت این پدیده طبیعی، رسایی حالات جسمی و جنسی است.

۳- اگر بخواهد جنبه حقوقی و تکلیفی بر آن بار شود، باید با رشد عقلانی همراه باشد. و فقهاء از شرایط تکلیف بلوغ و عقل دانسته‌اند.

بلوغ در روایات

روایاتی که از ائمه اطهار در این باب به دست ما رسیده است، چند دسته‌اند.

۱- برخی از روایات سن را تنها علامت بلوغ دانسته‌اند. پاره ای سن را به همراه قاعدگی در دختران و احتلام در پسران بیان داشته است. و دسته سوم تنها احتلام در پسران و قاعدگی در دختران را نشانه بلوغ ذکر کرده است و هیچ اشاره ای به سن ندارد.

اینک نمونه ای از روایات دسته اول:

۱- ابو حمزه ثمالی از امام صادق پرسید: کم تجری الاحکام علی الصبیان؟ قال: فی ثلاث عشرة سنه و اربع عشرة قلت فانه لم یحتلم فیها قال وان کان لم یحتلم فان الاحکام تجری علیه، در چه دورانی کودکان به تکلیف می‌رسند؟ حضرت در پاسخ فرمود: در سیزده و چهارده سالگی،

هر چند در این دوران به بلوغ جنسی هم نرسیده باشند. (وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۳۲)

در این سوال و پاسخ بحثی از دختر و پسر نیست. از بلوغ سوال می‌شود و پاسخ آن سیزده و یا چهارده سالگی است. چون در این دوران غالب دختران و پسران به بلوغ می‌رسند.

۲- امام صادق در جایی دیگر می‌فرماید: فرزندان مسلمین در نزد خداوند، شفاعت کننده و شفاعت شونده هستند و هنگامی که به سن دوازده سالگی رسیدند، حسنات آنان و در دوران احتلام، سیئاتشان نوشته خواهد شد. (همان، ج ۱، ص ۳۵)

۳- و در موردی دیگر امام فرمود: دختران در نه سالگی به بلوغ مالی می‌رسند و اعمال آنان مشروع و حدود بر آنها جاری می‌شود. (من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۸۳) اینکه در این روایات سنین مختلف نه و یازده تا چهارده، دروان بلوغ دانسته شده، معلوم می‌شود ممکن است کسی پس از اتمام سال نهم از عمرش یا به دوران بلوغ بگذارد که این نادر است. و نیز ممکن است دختری در سنین بالاتر «مثلا سیزده و چهارده سالگی» علامت بلوغ در او ظاهر شود. لهذا روایاتی که سن را مورد نظر قرار داده، سنین مختلفی رایا کرده است که اماره بلوغ است. روایاتی که بلوغ دختران را نه سالگی دانسته است، غالباً، راجع به همبستر شدن با شوهران است؛ و آن هم در مقام بیان عدم جواز هم خوابگی در پیش از نه سالگی است. یعنی حداقل سن ازدواج و هم خوابگی نه سال است. که در عرف آن روزگار و آن محیط معمول بوده است.

اسمعیل بن جعفر می‌گوید: پیامبر با عایشه همبستر شد، در حالی که ده ساله بود. و جایز نیست همبستری با دختر، مگر آن که به حد زنان رسیده باشد. (وسائل الشیعه ج ۱۴ ص ۷۱). امام باقر می‌فرماید: لایدخل بالجاریه حتی یاتی لها تسع سنین او

دانسته است:

۱- امام صادق (ع) می‌فرماید: پسران در سیزده سالگی و دختران در نه سالگی به تکلیف می‌رسند؛ چون در این دوران به قاعدگی می‌رسند: «لأنها تحيض لتسع سنین» (وسائل الشیعه، ج ۱۳، ص ۴۳۱). یعنی نه سالگی اماره و نشانه قاعدگی و بلوغ آنان است. در این روایات مادامی که سالگی به عنوان سن تکلیف بیان شده که دختران در این سن به قاعدگی رسیده باشند و این ممکن است در خیلی از کشورها از جمله ایران به ندرت اتفاق بیفتد.

۲- عمار سبابی از امام صادق (ع) درباره پسران می‌پرسد که در چه سنی نماز بر آنان واجب می‌شود؟ امام می‌فرماید: اذاتی علیه ثلاث عشر فان احتلم قبل ذلک فقد وجب علیه الصلوه و جری علیه القلم، هرگاه سیزده سال بر او گذشت، نماز و سایر تکالیف بر او واجب می‌شود. و اگر پیش از این محتلم شوند به تکلیف رسیده‌اند. بعد فرمود: و الجاریه مثل ذلک ان اتی علیه ثلاث عشره سنه او حاضت قبل ذلک فقد وجبت علیها الصلوه و جری علیها القلم، و دختران نیز هرگاه بر آنها سیزده سال بگذرد نماز و سایر تکالیف بر آنان واجب می‌شود؛ اما اگر پیش از این به قاعدگی رسیده باشند، بالغ می‌شوند. (همان، ج ۱، ص ۳۲) این روایت، نیز، عادت ماهانه را در دختران و بلوغ جنسی را در پسران نشانه سن تکلیف دانسته است.

روایت مذکور «که مرحوم مجلسی در کتاب ملاذالاحیاء راویان آن را توثیق نموده» در مخالفت با فتوای غالب است که تکلیف دختران را نه سالگی و پسران را پانزده سالگی می‌داند و آشکارا ملاک بلوغ را رشد جنسی دانسته و شرط سنی را طرد می‌کند.

۳ - حمزه بن حمران از امام باقر (ع) سوال کرد: اجرای حدود از چه هنگامی بر دختران واجب می‌شود و از چه سنی

عقلی و جنسی گذاشته است. حال آیا در هر شرایطی چنین است؟ اینکه امام (ع) ازدواج را نشانه بلوغ دانسته است، از آن روست که ازدواج موقعی صورت می‌گیرد که دختر به بلوغ جسمی و جنسی رسیده باشد و مصالح خود را تشخیص دهد. و حسن و قبح رادرك می‌کند.

در احادیث دسته سوم از سن سخنی به میان نیامده و تنها رشد عقلانی و جسمانی معیار بلوغ ذکر شده است.

۱- حضرت علی (ع) فرمود: یجب الصلوة علی الصبی اذا عقل و الصوم اذا اطاق و الشهادة و الحدود اذا احتلم. (جامع احادیث شیعه، ج ۱، ص ۳۵)

و جوب نماز بر کودکان هنگامی است که به رشد عقلانی و در روزه هنگامی است که به رشد جسمانی و در شهادت و حدود هنگامی است که به رشد جنسی دست یافته باشند.

از این روایت استفاده می‌شود که تعقل، طاقت و احتلام پدیده ای تکوینی و طبیعی است و نیاز به وضع و جعل شارع ندارد. مضافاً اینکه سن در بلوغ هیچ موضوعیتی ندارد. و مراد از صبی دختر و پسر می‌باشد.

۲- از امام موسی بن جعفر (ع) سوال شد نابالغی کودکان تیمم در چه هنگامی به پایان می‌رسد. حضرت فرمود: هنگامی که به احتلام و بلوغ جنسی رسیده باشند و به داد و ستد آشنا باشند. (وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۳۱)

هر پژوهنده ای که هر سه دسته از روایات را بنگرد و آیات قرآن را ملاحظه کند، نیک در می‌یابد که بلوغ به سن بستگی ندارد، زیاده بر این یک امری شرعی و دینی نیست، بلکه پدیده ای و جسمی و جنسی است و شارع مقدس اگر در گفتار خود علامت بلوغ را لحاظ کرده، ارشاد به حکم عقل نموده و سن را به عنوان یک قانون ثابت در امر بلوغ لحاظ نداشت است. چون پدیده بلوغ در همه افراد در یک سن خاص به ثمر نمی‌رسد. ممکن است در دختری نه سالگی و در دیگری پانزده سالگی باشد. بنابراین روایاتی که سن را به طور مطلق شرط بلوغ دانسته، باید حمل بر روایاتی کرد که سن را مقید به رشد جنسی و عقلی دانسته است و حمل مطلق بر مقید یک قاعده عقلایی و مورد اتفاق فقهاست. بنابراین فتوای غالب، که نه سالگی را شرط بلوغ می‌داند، پایه محکم قرآنی و حدیثی ندارد. و در صورت شک و تردید اجرای اصل برائت و عدم تکلیف، مسئله را روشن می‌سازد. شگفت این که در برخی روایات بلوغ را به رشد قد دانسته‌اند. امام علی (ع) درباره مرد و کودکی که مرتکب قتل شده بودند فرمود: اذ بلغ الغلام خمسة اشبارقتص منه و اذالم یبلغ خمسة اشبارقتص بالديه، اگر قد

حضرت علی (ع) فرمود: وجوب نماز بر کودکان هنگامی است که به رشد عقلانی و در روزه هنگامی است که به رشد جسمانی و در شهادت و حدود هنگامی است که به رشد جنسی دست یافته باشند.

از این روایت استفاده می‌شود که تعقل، طاقت و احتلام پدیده ای تکوینی و طبیعی است و نیاز به وضع و جعل شارع ندارد

می‌توانند داد و ستد انجام دهند. حضرت فرمود: ان الجاریه اذا تزوجت... ولها تسع سنین. یعنی دختران را پس از ازدواج و نه سالگی می‌توان بر آنان اجرای حدود کرد. این که ازدواج در کنار سن قرارداد است، یعنی دختر در این سن یا به بلوغ

عشر سنین، همبستری با زنان تا پیش از نه سالگی جایز نیست. (همان). معلوم می‌شود که در عرف عربستان به دختر ده ساله به عنوان یک زن نگاه می‌شده است. اینک به ذکر روایات دسته دوم می‌پردازیم که سن را همراه با علائم طبیعی، معیار بلوغ



کودک پنج وجب باشد، قصاص می‌شود، و در غیر این صورت باید دیه بپردازد. (وسایل الشیعه، ج ۱۹، ص ۶۶) و در مورد بلوغ در ذریع نیز قد را مطرح کرده‌اند. ولی طبیعی است که قد هم نمی‌تواند به تنهایی نشانه بلوغ باشد. به قول صاحب جواهر این نوع روایات اشاره به تمیز و تشخیص کودک را دارد. (جواهر، ج ۳۶ ص ۹۲) بلوغ از نظر فقها

هر چند فتوای غالب فقها این است که دختران در نه سالگی و پسران در پانزده سالگی یا به دایره تکلیف می‌گذارند و باید واجبات شرعی را انجام داده و خود را از محرمات پرهیز دارند، ولی این مسأله از دیر زمان مورد اختلاف علمای شیعه و سنت بوده است. به قول محقق اردبیلی در مجمع الفایده: «اما السن فقیه الخلاف بین العلماء. والروایات ایضا مختلفه.. (مجمع الفایده، ج ۹، ص ۱۸۷)

مرحوم صدوق درمن لایحضره الفقیه پس از نقل روایات بر این عقیده است که ملاک بلوغ در پسران عادت ماهانه و در پسران احتلام است. علی الصبی اذا احتلم الصیام و علی المرء اذا حاضت الصیام. (من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۷۶)

مرحوم شیخ طوسی بلوغ را به یکی از این سه امر دانسته است: احتلام، کمال عقل و رویش مو. وی سن را اصلاً لحاظ نکرده است.

علامه حلی رویش موی خشن بر عانه، احتلام و نه و پانزده سالگی را در دختران و پسران علامت بلوغ می‌داند. یعنی نه سالگی در دوشیزه ای علامت بلوغ است که تناسب با دو علامت دیگر داشته باشند و در شرایطی که دختران بعد از سیزده و چهارده سالگی به رشد جنسی می‌رسند، معنا ندارد که بگوئیم نه سالگی علامت تکلیف است و کشف این علامت به دست فقیه نیست و کارشناس باید آن را تعیین کند.

صاحب مدارک - سید محمد - که کتابش شرحی بر شرایع علامه است، می‌گوید: این که گفته‌اند: دختران در سن نه سالگی به تکلیف می‌رسند، قول مسهور است و روایاتی بر آن دلالت می‌کند؛ اما این روایات از لحاظ سند ضعیف است. و اصل استصحاب و اصل عدم تکلیف با این روایات آحاد از بین نمی‌رود.

کارشناسان گفته‌اند: «بلوغ پسران در چهارده تا هفده سالگی و دختران در چهارده تا شانزده سالگی صورت می‌گیرد». البته ممکن است این قاعده در بعضی مناطق حاره تعمیم نداشته باشد و دختران در سن کمتری به حد بلوغ برسند. کارشناسان میانگین سن بلوغ را در ایران

برای دختران از دوازده تا چهارده سالگی و در پسران از سیزده تا شانزده سالگی می‌دانند. منتسکیو در مورد بلوغ دختران در مناطق حاره می‌گوید:

«در مناطق گرمسیر دختران و در هشت تا ده سالگی به بلوغ رسیده و بعد از ازدواج بلافاصله آبستن خواهند شد» (روح القوانین، ص ۴۳۰).

نظر دیگر اینکه: بلوغ افراد به حسب انساب و اوضاع جغرافیایی و اجتماعی و کیفیت تغذی متفاوت است و تحقیقات علمی ثابت کرده که بدایت بلوغ قبل از آنکه به سن ارتباط داشته باشد، به دورانی معین از تکامل بدن و بافتها مخصوصا رشد عقلی و مغزی بستگی دارد و تکامل بلوغ در دختران خلال سالهای نه تا شانزده سالگی و در پسران خلال سالهای ده تا هفده سالگی تحقق می‌یابد. (تشخیص و درمان بیماریهای هورمونی، دکتر هوشنگ دولت آبادی).

بنابر تجربیات پروفیسور نواک بلوغ در بین شهرنشینان زودتر از ساکنان روستا تحقق می‌یابد و با اختلاف شرایط جغرافیایی و ارث و تغذیه و اوضاع اجتماعی و بدنی اختلاف پیدا می‌کند. (رفتار جنسی، ص ۱۸۶)

مرحوم صاحب جواهر که به این موضوع متفطن بوده، می‌گوید:

بلوغ افراد به حسب انساب و اوضاع جغرافیایی و اجتماعی و کیفیت تغذی متفاوت است و تحقیقات علمی ثابت کرده که بدایت بلوغ قبل از آنکه به سن ارتباط داشته باشد، به دورانی معین از تکامل بدن و بافتها مخصوصا رشد عقلی و مغزی بستگی دارد و تکامل بلوغ در دختران خلال سالهای نه تا شانزده سالگی و در پسران خلال سالهای ده تا هفده سالگی تحقق می‌یابد

معتقد است: «وحد بلوغ الغلام احتلامه او کمال عقله او آن بشعر وحد بلوغ لمرأه تسع سنین فاذا حصل الغلام علی أهدده الوجوه فقد حصل فی حد الکمال و وجب علی ولیه تسلیم ماله الیه و تمکینه منه و من التصرف فیهِ. این فقیه نامدار دختر نه ساله را از آن جهت مکلف می‌داند که به کمال عقل رسیده است.

شیخ طوسی نظر عامه را در مورد بلوغ چنین بیان کرده است: شافعی دختران را مانند پسران در پانزده سالگی و ابوحنیفه دختران را در هفده سالگی بالغ می‌داند. نظر مالک این است که بلوغ امری طبیعی است و سن در آن دخالت ندارد و داوود هم سن را در بلوغ معتبر نمی‌داند. (خلاف، ج ۳، کتاب الحجر؛ الفقه علی مذاهب الاربعه، ج ۲ ص ۲۵۱)

باید گفت اولاً مسائل دیگری در فقه، مانند مسأله بلوغ می‌باشد که فقها یک قول را گرفته و نظر معارض آن را کنار گذاشته‌اند. نظیر مسأله طهارت و نجاست اهل کتاب که استنباط طهارت آنان از متون دینی خیلی راحت است، ولی غالب فقها قول مخالف آن را گرفته‌اند. ویا مسأله عدم جواز قضاوت زنان، که هیچ دلیل محکم شرعی، جزیک یا دو روایت ضعیف، ندارد. ولی فقهاء جانب احتیاط را گرفته‌اند و زنان را از قضاوت محروم ساخته‌اند.

ثانیاً این مسأله برگشت به این می‌کند که فقهای شیعه در اجتهاد خود غالباً جانب احتیاط را پیش گرفته‌اند. چون کمتر با مسائل عینی جامعه سروکار داشته‌اند و این بی ارتباطی با جامعه و درگیر مسائل عینی نبودن، انسان را ذهن گرا کرده و فقه را از واقعیت‌های اجتماعی دور می‌دارد. این روحیه احتیاط در فتاوا که معمولاً مکلفین را دچار عسر و حرج ساخته و دینداری را در مسیر سرگردانی انداخته، باید از عرصه اجتهاد دور شود و یا به گفته صاحب جواهر، خطاب به شیخ انصاری، آن را به حداقل رسانید. «یا شیخ! قلل من احتیاطک! فان الشریعه سهله سمحه.

ممکن است گفته شود: احتیاط امر مطلوبی است و در برخی موارد به آن توصیه شده است؛ ولی آنجا که به عسر و حرج بیانجامد و فوق طاقت گردد و از وسع انسان خارج شود، با فلسفه احکام - که قرآن بیان کرده است - منافات دارد. خداوند می‌فرماید:

یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر؛ خداوند برای شما آسانی اراده کرده و مشکل را نخواست است. (بقره/۱۸۵)

بنابراین دختر نه ساله ای که رشد نیافته و اندام و اعصاب و عقل او به کمترین توان و طاقت و درک دست نیافته است، به روزه واداشتن و جواز ازدواج برای او صادر کردن، قابل تأمل است. و نمی‌توان چنین قانونی را به حساب دین گذاشت.

پیامبر بارها فرمود که خداوند مرا به دین آسان و هموار برانگیخت:

بعثت بالحنفیة السمحة

السهلة (بخارا الانوار، ج ۸۲، ص ۲۳۳) در پیش آوردیم که انجام تکلیف در صورت توان عقلی و جسمی، صحیح و یا واجب خواهد بود و جایی که رشد عقلانی و جسمانی نباشد، تکلیف فاقد معنی است. حضرت علی (ع) این مبنا را در یک جمله کوتاه روشن ساخته است: یجب الصلوة علی الصبی اذا عقل و الصوم اذا اطاق. نماز



با توجه به مدارک یاد شده و سایر روایات و نظریاتی که در این نوشتار مجال ذکر آن نیست، این سوال ممکن است پیش آید که چرا غالب فقهای شیعه، دختران را پس از پایان سال نهم مکلف دانسته‌اند و سایر علامت بلوغ را - که مربوط به حوزه علم است - لحاظ نکرده‌اند؟

فان البلوغ من الامور الطبیعیة المعروفة فی اللغة و العرف و لیس من الموضوعات الشرعیة التي لاتعلم الا من جهة الشرع کالفاظ العبادات. (جواهر، ج ۲۶، ص ۵) بلوغ، مانند عبادت، امری شرعی نیست، بلکه پدیده ای طبیعی است که باید از راه لغت و عرف آن را شناخت. قاضی ابن براج نیز کمال عقل را از علامت بلوغ دانسته و

با چه حکمتی می‌توان دختر نه ساله ای را که فاقد قوای ادراکی است و حتی بین او و خداوند وجود ندارد، ملزم به انجام تکلیف کرد و یا او را وادار به ازدواج نمود. و یا اگر معامله کلانی را انجام داد بیع او را صحیح دانست؟ ممکن است دوشیزه نه ساله ای که هیچ درکی از بیع و شراء ندارد با طیب خاطر و رضایت کامل گردنبند طلای خود را با اسباب بازی مورد پسندش معاوضه نماید

و روزه که در صدر شریعت و اساس مذهب قرار گرفته، توأم با عقل و طاقت است. افزون بر این، بزرگان دین فرموده‌اند حجت بین خدا و بندگان «عقل» است و روز قیامت خداوند بندگان را به اندازه عقلشان پاداش می‌دهد. (الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب العقل والجهل)

بنابراین با چه حکمتی می‌توان دختر نه ساله ای را که فاقد قوای ادراکی است و حجتی بین او و خداوند وجود ندارد، ملزم به انجام تکلیف کرد و یا او را وادار به ازدواج نمود. و یا اگر معامله کلانی را انجام داد بیع او را صحیح دانست؟ ممکن است دوشیزه نه ساله ای که هیچ درکی از بیع و شراء ندارد با طیب خاطر و رضایت کامل گردنبند طلای خود را با اسباب بازی مورد پسندش معاوضه نماید و در رساله عملیه و قوانین ما این معامله صحیح شمرده شده؛ چون فروشنده دارای سن قانونی بوده و با رضایت این را انجام داده است. ولی آیا در عرف و عقل می‌توان دختر نه ساله ای را روانه بازار کرد و معاملات او را صحیح دانست؟ البته شاید در معاملات نه چندان مهم کودکان درک دادوستد داشته باشند. و عرف این معاملات را درست بدانند. اما در معاملات مهم، فی المثل، ملک، اتومبیل و امثال آن، ملاک رشد عقلانی است. برخی فقهاء رشد را در معامله شرط دانسته‌اند. در هر صورت فتوای نه سال را - که در قانون مدنی هم درج است - تنها، به عنوان اماره بلوغ و تکلیف دانستن با واقعیتهای اجتماعی سازگار نیست و موجب ضرر و زیان دوشیزگانی خواهد بود که هیچ تشخیصی از خود نداشته و ممکن است در بعضی افراد تا پانزده سالگی نیز این رشد تحقق نیابد.

البته در قانون مدنی پس از تعیین سن بلوغ به پانزده سال و نه سال قمری در تبصره دو آمده است که در مسایل مالی ملاک رشد است.

بلوغ کفیری

یکی از مسایل مهمی که در کنار مسئله بلوغ مورد بحث و مناقشه قرار گرفته است، بلوغ کفیری است. آیا بلوغ کفیری هم زمان با بلوغ عبادی است؟ یا این که بلوغ کفیری و تحمل مجازات، رشد و توان بیشتری را نیاز دارد؟ در این رابطه در روایات نیز سن مشخصی منظور نگردیده است. و از نشانه‌های دیگری غیر از سن اشاره رفته است. باتوجه به این که سن بلوغ در روایات یکسان نیست و علائم و اماراتی که ذکر شده است، اشاره به یک امر طبیعی و کارشناسی می‌باشد، لهذا میتوان بلوغ کفیری و یا بلوغ مالی و ازدواج را از بلوغ عبادی جدا کرد. برخی کارشناسان امور کفیری، بلوغ کفیری را هیجده سال دانسته و بین پسر و دختر فرقی قایل نشده‌اند.

و باید از مال او و یا عاقله او جبران خسارت شود. و در مورد قتلی که کودک مرتکب می‌شود، باید به اولیای دم دیه را پرداخت کرد، تنها حکم قصاص از او رفع می‌شود. فقها بر این باورند که حدیث رفع احکام تکلیفی را از کودک برداشته و نفی مواخذه اود را ارتباط با مخالفت با احکام تکلیفی است. و حدیث ر. فع اشاره ای به احکام وضعی ندارد.

استفتائاتی از مراجع تقلید درباره سن مسوولیت کفیری

۲. اخیرا ایسنا، استفتائاتی از برخی مراجع تقلید نیز داشته است که برای دیدن اختلاف فتاوی علما چند مورد را ذکر میکنیم. سوالات ایسنا چنین بوده است: * آیا ممکن است قانونگذار به جای لفظ حد بلوغ شرعی، سنی را مشخصاً به عنوان سن قانونی تعیین کند تا بر اساس همین سن قانونی احکام دادگاهها صادر شود؟

* آیا ممکن است قانونگذار سن مسوولیت کفیری در هر دو جنس (دختر و پسر) را یکی در نظر بگیرد؟

پاسخ آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی «بلوغ پسران در پانزده سال تمام و بلوغ دختران در نه سال تمام قمری است ولی به اعتقاد ما بلوغ بر حسب ادله شرع چند مرحله دارد:

۱. بلوغ به معنای سن تکلیف و رعایت واجب و حرام و نماز و مانند آن.

۲. بلوغ به معنای آمادگی برای روزه به طوری که مایه ضرر و زیان و بیماری پسران دختران نگردد.

۳- بلوغ برای ازدواج به طوری که دختران از نظر جسمی آمادگی کافی داشته باشند و خطر افضاء و نقائص دیگری در کار نباشد.

۴. بلوغ و رشد برای مسائل اقتصادی و مالی و جزائی که نیاز به رشد برای این موضوعات دارد.»

پاسخ آیت الله العظمی نوری همدانی: «بلوغ شرعی در پسران از نظر سن، پانزده سال تمام و در دختران نه سال است ولی حکومت اسلامی می‌تواند بر اساس مصالح اسلام و مسلمین مقررات لازم را اتخاذ نماید و با در نظر گرفتن مراتب رشد و مصلحت اجتماع قانونی وضع کند.»

پاسخ آیت‌الله العظمی فاضل لنکرانی: «بلوغ شرعی همان است که در کتب فقیه

در این جا سزاوار است که این مسئله از حالت تعبد و شرعی بودن خارج نموده و آن را یک مسئله عرفی و یا عقلایی تلقی نماییم. چنانچه، آوردیم، صاحب جواهر در کل مسئله بلوغ تصریح دارد. «فان البلوغ من الامور الطبیعیه المعروفه فی الله والعرف ولیس من الموضوعات الشرعیه التي لا تعلم الا من جهت الشرع کالفاظ العبادات.» (جواهر، ج ۲۶، ص ۵) یعنی بلوغ چون عبادات یک امر شرعی نیست، بلکه پدیده ای است که باید از راه عرف و لغت آن را شناخت.

غالب فقهاء کفیر حدود و قصاص را از کودک ممیز و غیر ممیز برداشته‌اند و گفته‌اند: کودک ممیز هرگاه مرتکب عمل بزه کارانه شود به جای حد، کفیر تعزیر درباره او اجرا میشود که سبکتر از حد است. ولی این تعزیرنه به عنوان کفیر، بلکه برای تربیت و تهذیب است. (دکتر فیض، مقارنه و تطبیق در حقوق جزایی اسلام، ص ۲۹۴) حال این کودک از چه زمانی از کودکی خارج می‌شود تا بتوان بر او احکام کفیری را صادر کرد؟ ما اگر به روایات هم نظر بیفکنیم سن خاصی را پیدا نمی‌کنیم. در موردی امام علی (ع) فرمودند: اما علمت رفع القلم عن ثلاثه. عن الصبی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیک و عن النائم حتی یتستقیظ؛ آیا نمدانی قلم تکلیف از سه کس برداشته شد: از کودک تا به بلوغ جنسی دست یابد، و از دیوانه تا هشیار گردد، و از خفته تا بیدار شود. در این جا تنها به بلوغ جنسی اشاره شده است. نکته مهمی که در فقه اسلامی مطرح است این که اگر کسی مرتکب جرمی شد، چنانچه علم به حکم یا موضوع نداشته باشد، نمی‌توان بر او اجرای حد نمود. زیرا در مسائل حدود، علم و ادراک حکم و موضوع شرط است. استدلال فقهاء در این جا به قاعده «درء» می‌باشد. پیامبر فرمودند: تدرالحدود بالشیبهات، اگر شبهه ای در اجرای حدود داشته باشد، نمی‌توان آن را اجرا کرد. به قول حقوقدانان اگر کسی به تنایب زیانبار جرم خود واقف نباشد و بارآهه و اختیار جرمی را انجام ندهد، نمی‌توان مجازات آن کفیر را بر او بار کرد. بنابراین کودک تا به مرحله بلوغ عقلی نرسد، و رشد در او تحقق نیابد، فاقد مسوولیت جنایی است. البته در مسائل مالی چنین نیست. اگر کودک مال کسی را تلف کرد، ضامن است

آمده است: (تمام شدن پانزده سال قمری در پسران و نه سال قمری در دختران) که در قانون مدنی نیز به آن تصریح شده است. و در تمام مسائل کفیری افرادی که به سن مذکور برسند، مانند دیگران دارای مسوولیت کفیری می‌باشند و غیر از جنون رافعی برای مسوولیت آنان نیست مگر در برخی موارد استثنایی.»

پاسخ آیت‌الله العظمی صانعی: «با توجه به این که قوانین مجازات اسلامی ذیل سه عنوان تعزیرات، حدود و قصاص قرار می‌گیرد، تعیین سن مسوولیت کفیری برای هر یک از این عناوین می‌بایست جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. الف - تعزیرات:

با توجه به اینکه بخش عمده موارد قوانین جزایی اسلام در باب تعزیرات است و جزای بیش از نود و پنج درصد جرمها به علت آنکه تحت عنوان تعزیر قرار دارند، به دست قانون و حکومت است، لذا جواز ترتیب نظام ویژه دادرسی برای جوانان کمتر از ۱۸ سال که در سوال آمده به تعزیر نمودن آنها به انواع تعزیرها و بازنده‌ها، به نظر اینجانب بلااشکال و بلامانع است، اگر نگوییم با فرض انحصار طریق بازنده در بعضی از افراد واجب و متیقن است و وجه جواز را در حقیقت تعزیر و علت آن باید جستجو نمود، چون تعزیر لغه و عرفاً و شرعاً عبارت است از منع مجرم از تکرار جرم و منع دیگران از ارتکاب آن در حدی که مقدور است. یعنی کاری که به حسب متعارف و طبع می‌تواند مانع و رادع باشد، آنرا تعزیر می‌گویند و تعزیر هم به وسیله آن باید انجام گیرد. به عبارت دیگر تعزیر مثل حد به معنای منع است و به کاری که مانع است، - یعنی خود جزا هم - حد و تعزیر گفته می‌شود. آری تفاوت عمده آنها در تعیین بحسب شرع و عدم تعیین آن می‌باشد که در تعزیر تابع نظر حکومت در بعد قانون‌گذاری و کارشناسی می‌باشد، یعنی احتیاج به قانون در مجلس شورای اسلامی توسط نمایندگان منتخب مردم دارد و مراجعه به کتب فقهیه هر چه زیادتیر باشد، حقیقت بودن تعزیر در منع و به ید حکومت بودن آن روشن تر می‌شود. علامه در تحریر در مبحث ۱۳ از مباحث احکام قذف می‌گوید: «هو (اشاره به تعزیر است) یكون بالضرر والحبس والتوبيخ» و باید دقت نمود که علامه حتی توبیخ را صریحاً در تعزیر کافی دانسته و معلوم است که برای توبیخ خصوصیتی نیست.

چون توبیخ مانند غیر آن از ضرب و حبس جزء حدود نیامده تا بگوییم از باب مشابه با حدود است بلکه معلوم است که به عنوان یک طریق از طرق مانع ذکر شده. پس غیر از آن هم از بقیه طرق به نظر ایشان بلکه به نظر بقیه هم در تعزیر کفایت



تعیین سن مشخص (مثل ۱۸ سال) برای موارد قصاص که حق الناس است. و در قرآن کریم به حیات از آن یاد شده «و لکم فی القصاص حیاہ یا اولی الالباب»، نمی‌تواند مورد استفاده قرار گیرد و آنچه می‌تواند در کاهش اجرای حکم قصاص موثر باشد ترویج فرهنگ عفو و بخشش در جامعه می‌باشد، چنانکه در قرآن کریم آمده «فمن عفی واصلح فاجره علی الله». و «فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف واداء الیه بالاحسان ذلک تخفیف من ربکم ورحمه» که در نتیجه هم حقوق فردی اولیاء دم و جنبه حیات بودن قصاص مراعات گشته است.

ناسازگاری در نقاط سردسیر بیشتر است. فی المثل در سوئد که دختران در بیست سالگی بلوغ جسمی و جنسی پیدا می‌کنند، چگونه می‌توان ادعا کرد که دختر نه ساله بالغ است و می‌تواند شوهر کند و باید در ماه رمضان با قصد واجب روزه‌های خود را بگیرد.

بنابراین جا دارد فقهای بزرگوار در امثال این فتوا تجدید نظر کنند و شرایط زمان و مکان را در نظر گیرند و آرای کارشناسی و علمی را در شناخت موضوعات راه دهند و جمود بر روایات ننمایند تا بتوان جامعه را دینی ساخت و آدمیان را به سوی این دین متعالی جذب کرد و لذت و گوارایی آن را به کام همگان چشانید.

در غیر این صورت اگر بخواهیم تمام فتوای گذشتگان را، که در شرایط زمانی و مکانی خود معنادار و کارگشا بوده، در این روزگار و در این آب و خاک به عنوان شریعت محمدی (ص) عرضه داریم، ناسازگاری حکم و موضوع خواهد بود که عقلاً آن را قبیح می‌دانند.

البته ممکن است این تجدید نظرها به مذاق برخی سنت‌گرایان خوش نیاید و آن را بدعت در دین شمرده و واکنشی نشان دهند؛ اما نباید در برابر بعضی واکنشها توقف کرد و فقه را در قالب گذشته ریخت. باید با جسارت و جرأت این فاصله ای را که بین فقه و جامعه به وجود آمده از بین برد و آن را مانند خود اسلام جاودانه ساخت و دست تعصب و جهل را - که حیات و جاودانگی فقه را زیر سوال برده است - از عرصه شریعت کوتاه ساخت و عرف معقول جامعه را لحاظ داشت تا طراوت و شادابی به برخی احکام خشک و بی روح بازگردانده شود و اهداف دین فدای احکام آن نگردد.

بنابراین بلوغ کفیری رادرسن خاصی - پسران درپانزده سالگی و دختران درنه سالگی به عنوان یک امرتبعیدی دیدن، برخلاف کتاب و سنت و سیره عقلا به نظر می‌آید. و همان طور که ملاحظه شد فقها نظر واحدی در این مورد ندارند.

قوانین ثابت و جهان متحرک درپایان این بحث لازم می‌دانم مبنایی را نگارنده نسبت به برخی مسائل دینی به آن باورداد اشاره نمایم. جامعه شناسان می‌گویند: _ قوانین، غالباً، در برابر حرکت و پویایی جامعه حالت واکنشی داشته و هر مقدار زندگی تغییر یابد، قوانین نیز به دنبال آن تغییر می‌یابد و اگر قوانین در برابر تکامل و پویایی جامعه و حیات بشری ثابت بماند، فرجام چنین جامعه ای انقلاب و انفجار خواهد بود _.

ما در مقام بررسی صحت و سقم گفتار فوق نیستیم و نمی‌پذیریم که تمام قوانین دینی به دنبال پویایی جامعه تغییر یابد، ولی جای تردید نیست که زمان و مکان پاره ای از احکام را به دنبال تغییر موضوع، دگرگون می‌نماید و به فرموده علامه طباطبایی: _ اینکه بخشی از احکام دین متغیر است به معنای تغییر در اصل دین نیست _.

از عوامل عمده ای که در تغییر احکام، نقشی اساسی و کلیدی دارد، زمان و مکان است. در اینجا محل طرح این بحث نخواهد بود، ولی به مناسبت موضوع مقاله یادآور می‌شویم که در صورت اثبات سن بلوغ دختران از نگاه روایات و فتاوی، نمی‌توان در هر زمان و مکانی این قانون را ثابت دانست. همان سان که از قول کارشناسان آوردیم، تغییر شرایط جغرافیایی و اقلیمی، ناسازگاری و ناهمگونی سن بلوغ با شرایط اجتماعی را آشکار ساخته است و این

بنابراین جا دارد فقهای بزرگوار در امثال این فتوا تجدید نظر کنند و شرایط زمان و مکان را در نظر گیرند و آرای کارشناسی و علمی را در شناخت موضوعات راه دهند و جمود بر روایات ننمایند تا بتوان جامعه را دینی ساخت و آدمیان را به سوی این دین متعالی جذب کرد و لذت و گوارایی آن را به کام همگان چشانید.

و یا علامت و نشانه‌های دیگری که در رساله‌های علمیه ذکر شده می‌باشد که غالباً آن نشانه‌ها و راه‌ها برای غیر خود مکلف عادتاً معلوم نمی‌گردد. و ناگفته نماند که حدود بسیار محدود است و موارد آن همان طرز که در قواعد آمده به بیش از شش مورد نمی‌رسد و آنچه راهگشای امثال مورد سوال می‌باشد دو امر است. اول اینکه در اجرای حدود و زمان غیبت امام عصر(عج) می‌توان به فتوای علمای فاضل و محققى همانند میرزای قمی در کتاب گران سنگ جامع الشتات عمل نمود که معتقد است، اجرای حدود و زمان غیبت محل تأمل و توقف است و باید به جای آن‌ها تعزیر نمود (چنانکه در قسمت الف گذشت) و دوم اینکه به نظر اینجانب طرق اثبات حد به دو امر منحصر است، راه اول؛ اقراری که ناشی از وجدان دینی مجرم باشد که چهار مرتبه آن در بعضی از حدود دو مرتبه در برخی دیگر لازم است. راه دوم؛ چهار شاهد عادل در باب زنا و توباعش برویته و آن هم کالمیل فی المکحله و یا دو شاهد عادل در بقیه موارد و معلوم است که اقرار و یا شهادت چهار شاهد عادل به تحقق، بسیار مشکل بلکه در این زمان عادتاً غیر ممکن است. حتی شهادت دو شاهد عادل نیز بر جرمی مانند سرقت با توجه احوال جامعه و نیرنگ‌های سارقان تناسبی ندارد به علاوه که در سرقت موجب حد، شرایطی وجود دارد که تحقق همه آنها، بعید به نظر می‌رسد. نتیجتاً راه اثبات حدود به نظر این جانب تبعاً لغیر واحد من الفقهاء منحصر در این دو طریق بوده و امارات و شواهد نمی‌تواند موجب حد شود، آری می‌تواند موجب تعزیر بر گناهان و مقدمات حدود گردد چرا که در مقدمات قرائن و شواهد حجت است.

ج- قصاص:

به نظر اینجانب درک و تمیز شخص از اینکه عمل او آدم کشی است در اجرای قصاص کفایت می‌کند بلکه از بعضی روایات نیز استفاده می‌شود که تمیز حتی قبل از سن بلوغ شرعی در قصاص کافی است بنابراین

می‌کند و فقیه عالی مقدار و محقق بزرگوار در فقه، مرحوم فاضل اصبهانی مشهور به فاضل هندی صاحب کشف اللثام در بحث تعزیر که در ذیل حد قذف معترض آن شده می‌گوید: «ثم وجوب التعزیر فی کل محرم من فعل او ترک ان لم ینته بالتهی والتوبیخ و نحوهما فهو ظاهر لوجوب انکار المنکر و اما ان انتهی بما دون الضرب فلا دلیل علیه الی ان قال و یمکن تعمیم التعزیر فی کلامه (ای کلام القواعد) و کلام غیره لا دون

الضرب من مراتب الانکار». و این فقیه بزرگوار گویا برای امروز ما سخن می‌گوید و مخصوصاً صراحت ذیل کلامش هرگونه شبهه‌ای را در عدم جواز تعزیر به غیر ضرب از مراتب انکار و بازدارنده، زدوده و پاسخ فقهی عمیق را داده و شبیه عبات لثام را کتاب فقهی نفیس و گرانقدر جواهر هم دارد و این عبارت بعلاوه از بیان نظر خودشان و بیان مقتضای قواعد، نظر فقها را هم برای ما بیان نموده‌اند و از عبارت نقل شده، جهت و دلیل تعزیر هم روشن شد که همان جلوگیری و انکار منکر است، لیکن باید به چیزی غیر از حد باشد و باید مانع و رادع باشد. پس تمام مناط ردع و منع است. بهر نحو که حاصل شود و معلوم است جلوگیری و تعزیر و ردع از محرم - که نسبت به سن بعد از بلوغ معتبر است - و یا اصلاح مرتکب و جامعه و تادیب - که نسب به قبل از بلوغ و بعد از تمیز معتبر است - (اگر نگوییم که آنجا هم تعزیر به خاطر جلوگیری از کار خلاف و زشت است بعلاوه از اصلاح و تادیب مرتکب) به حسب موارد و اشخاص و محیطها و مکان‌ها و زمان‌ها و غیر آنها از خصوصیات مختلف است و این نظر کارشناسان تربیتی جامعه و نظر جرم شناسان و علمای جزاء و حقوق و نظر قانونگذار است که می‌تواند ضابطه، قاعده و قانون را حسب موارد معین نماید. حاصل کلام آنکه در تعزیرات می‌توان به هر شیوه جدیدی که نقش موثری در بازدارندگی در ساختار شخصیتی نوجوانان قبل از ۱۸ سال دارد، دست زد و دادرسی ویژه‌ای را برای آنان ترتیب داد و گذشت که ترتیب شیوه جدید در بعضی موارد نه تنها جایز است بلکه اگر راه بازدارندگی منحصر به آن باشد، تعزیر به وسیله آن راه و روش جدید به خاطر وجوب تعزیر، لازم و واجب است.

ب- حدود:

در اجرای حدود رسیدن به سن بلوغ شرط می‌باشد و به نظر اینجانب سن بلوغ در پسران تمام شدن پانزده سال قمری و در دختران تمام شده سیزده سال قمری



حضرت آیت الله العظمی صانعی :

اسلام برای تمام انسانها ارزش قائل است و در این خصوص فرقی میان مسلمان، یهودی، زرتشتی، دهری و حتی مارکسیست - تا زمانی که دشمنی اعتقادی نمیکنند - وجود ندارد. انسان آزاد، عدالت طلب است و کسی که از حقوق انسانی خود دفاع می کند، هیچ گاه به جدایی و نفاق نمی اندیشد.

چکیده اندیشه ها

مهر و آبان ۱۳۹۱ ذی القعدة و ذی الحجة ۱۴۳۳ - ژوئن و فوریه ۲۰۱۲
شماره ۳۲/۲۶ صفحه
www.saanei.org & safir@saanei.org

درج مقاله ها و تحلیل ها در راستای اطلاع رسانی و ارتقاء سطح فکری می باشد و دلالتی بر تأیید آن نیست.

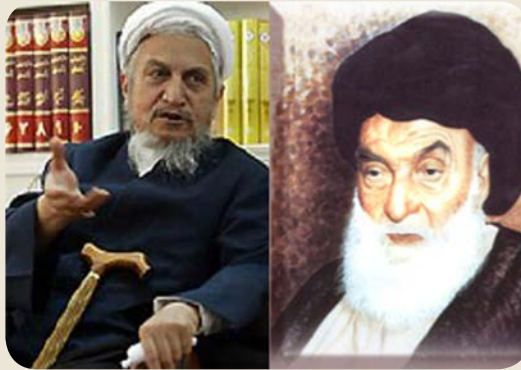
دفتر قم :

خیابان شهید محمد منتظری - کوچه ۴ - پلاک ۸
کدپستی : ۳۷۱۳۷۴۴۳۶۹
تلفن : ۷۷۴۴۷۱۰ / ۷۷۴۴۰۱۰ - ۶۲ - ۷۸۳۱۶۶
نمابر : ۷۷۳۵۰۸۰ - ۲۵۱
وب سایت : www.saanei.org
پست الکترونیکی : istifta@saanei.org

به مناسبت سالگرد رحلت آیت الله العظمی بروجردی

گفتار از آیت الله صانعی در باره روتر اجتهاد ایتنان

فقیهی که در اعصار وقرون اخیر از نظر ریشه یابی مسائل کم نظیر است، آیت الله العظمی بروجردی می باشد. ایشان از نوادگان بحر العلوم بود که او هم ریشه یابی مسائل را لازم می دید چه در مسائل اصول، فقه و رجال حدیث. برای همین ریشه یابی بود که ایشان شناخت نظرات فقهای اهل سنت را لازم می دید و به نظرات آنان با دیده احترام می نگریست، به برادران اهل سنت بد نمی گفت که این یک فضیلت انسانی - اسلامی است .



بسمه تعالی
فقیهی که در اعصار وقرون اخیر از نظر ریشه یابی مسائل کم نظیر است، آیت الله العظمی بروجردی می باشد. ایشان از نوادگان بحر العلوم بود که او هم ریشه یابی مسائل را لازم می دید چه در مسائل اصول، فقه و رجال حدیث. برای همین ریشه یابی بود که ایشان شناخت نظرات فقهای اهل سنت را لازم می دید و به نظرات آنان با دیده احترام می نگریست، به برادران اهل سنت بد نمی گفت که این یک فضیلت انسانی - اسلامی است .
ایشان طرفدار وحدت جهان اسلام بود و از نظر فرهنگی و علمی در جهت تقریب مذاهب اقدامات بسیاری انجام داد از جمله تدریس مختصر النافع را در الازهر مصر جا

انداخت . سید مرتضی هم در تلاش بود تا همین تقریب را نهادینه نمایند که موفق نشد.
بنده هنگامی که کتاب ها و تقریرات مرحوم آقای بروجردی را ملاحظه می کنم می بینم ایشان به دخیل بودن زمان و مکان در باب اجتهاد و استنباط عنایت خاصی دارد و متأسف می شوم که چرا مبانی ایشان در حوزه تدریس نمی شود و مبانی ایشان به بوته فراموشی سپرده شده است . ما باید بنیم چه شرائط و زمان و مکانی حاکم بوده که احکامی صادر و جاری می شده و آیا امروز هم همان شرایط موجود است با این دقت و تأمل است که درک ما از زبان قانون بهتر خواهد شد.

یکی از خصوصیات دیگر آیت الله بروجردی که امام خمینی سلام الله علیه هم دنبال می کردند عنایت به روایات است . قبل از آن، بعضی از بزرگان کتاب صاحب حدائق را سر کلاس می آوردند - چون در دسته بندی روایات خوب کار کرده است- از روی آن می خواندند ولی خودشان به منابع اصیل مراجعه نمی کردند که این خود به نوعی کوتاهی کردن در نقل روایات است . ما باید سعی کنیم از مصادر اولیه استفاده کنیم و این روش آقای بروجردی بود.
در سرتاسر کتاب های ایشان جایی نیست که به بزرگان اهل سنت خلاف احترام و اخلاق چیزی گفته باشد. ایشان با تبصر خاصی که در باره دخیل بودن زمان و مکان در استنباط داشت و در این باره ادق و اعلم بود عمرش وفا نکرد که خوب مسائل را باز کند. در بعد علمی به همین اکتفا می کنم که مرحوم امام در مقابل بزرگان آن روز معتقد بود آقای بروجردی ثبوتاً و اثباتاً اعلم از دیگران است.
مرحوم امام خمینی جزو کسانی بود که روش آیت الله العظمی بروجردی را دنبال می کرد همچنین باید از شبخنا الاستاد مرحوم آیت الله منتظری نام برد که بنده هنگامی که از حوزه اصفهان به قم کوچ کرده و زمانی که در درس مرحوم آیت الله بروجردی شرکت می کردم ایشان از شاگردان مبرز و معروف مرحوم آقای بروجردی بود که سالیان درازی از محضر ایشان بهره برده و میراث دار روش ایشان در فقه تطبیقی بودند.
رحمت و غفران الهی بر همه بزرگان از فقهای سلف باد.

پیام تسلیت حضرت آیت الله العظمی صانعی (مدظله العالی)

به مناسبت درگذشت حجت الاسلام والمسلمین

احمد قابل (رحمة الله علیه)

باسمه تعالی

« وَلَئِن مَّتَّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ »

جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای حاج شیخ هادی قابل دام توفیقه؛

درگذشت اخوی معظم و روحانی متفکر، فاضل و ریشه یاب در مسائل اسلامی مرحوم حاج شیخ احمد قابل (ره) را به شما و همه وابستگان نسبی و سببی مخصوصاً والده مکرمه صابره، تسلیت عرض نموده و از خداوند رحمان و رحیم حشر آن فداکار و رنج فراوان دیده در راه معرفی اسلام و مبارزه با ظلم و ستم و دفاع از حریم نورانی ائمه اطهار (علیهم السلام) بالأخص امیرمؤمنان حضرت علی (ع) را با ائمه معصومین (علیهم السلام) خواستار می باشم و برای بازماندگان مخصوصاً همسر محترم ایشان صبر جمیل و اجر جزیل خواهانم.

قم المقدسه - یوسف صانعی

۶ ذی الحجة الحرام ۱۴۳۳

