

آزادی در چارچوب عقلانیت اسلامی

احمد واعظی*

چکیده

غلبه اصول و ارزش‌های لیبرالی بر فرهنگ عمومی غرب و نیز بر نهادهای بین‌المللی منبعث از سلطه و اقتدار سیاسی، اقتصادی و تکنولوژیک غرب شرایطی را فراهم آورده که برخی احکام و آموزه‌های حقوقی اسلام، به ویژه در باب محدودیت‌های مربوط به آزادی بیان، تغییر مذهب، سب و توهین به مقدسات مورد چالش قرار گرفته، محدودیت‌ها و گاه مجازات‌های مربوط به آنها به عنوان اموری «نامعقول»، ضد کرامت انسانی و منافی حقوق بشر محکوم لحاظ می‌شود. این‌گونه ارزش‌دواری‌ها از موضع تفوق عقلانیت معاصر غربی بر دیگر نظام‌های عقلانی صورت می‌پذیرد. مقاله حاضر ضمن تفکیک ساحت‌های سه‌گانه بحث در «معقولیت»، «توجیه» و «صدق و درستی» بر آن است که نشان دهد: ۱. تلقی اسلامی از آزادی در چارچوب عقلانیت نظری و عملی اسلامی بایستی فهم شود؛ ۲. توقف در سطح عقلانیت و عدم عبور به مرحله مواجهه‌سازی هرگز مجالی برای سرزنش و محکومیت دیگر تلقی‌های معقول از آزادی فراهم نمی‌آورد. مبحث آزادی و محدودیت‌های آن، هم با مقوله عقلانیت نظری و هم عقلانیت عملی مربوط می‌شود. از آنجایی که منابع عقلانیت در فضای تفکر اسلامی به جد متفاوت با فضای عقلانیت سکولار است فضای منطقی بحث ایجاب می‌کند که اولاً، ساحت هرمنوتیکی بحث محترم شمرده شود و طرفین به درک عمیق عقلانیت نهفته در پس تلقی اسلامی و غیراسلامی از آزادی توجه نشان دهند؛ ثانیاً با ورود به ساحت «توجیه» به بحث استدلالی و اقناعی درباره مواجهه بودن و نبودن شواهد و پشتوانه‌های تلقی هر یک از آزادی بپردازند.

کلیدواژه‌ها: عقلانیت، عقلانیت نظری، عقلانیت عملی، آزادی، توجیه، خودآیینی، عینی‌گرایی، توهین به مقدسات.

مقدمه

بی‌گمان مدنیت معاصر غربی در بعد مناسبات اجتماعی و سیاسی تا حد زیادی وامدار ارزش‌ها و اصول لیبرالی است. فردگرایی، مالکیت خصوصی، تساهل و تسامح و از همه مهم‌تر تأکید بر آزادی‌های فردی ارکان این اصول و ارزش‌ها را تشکیل می‌دهد. سلطه و اقتدار سیاسی، اقتصادی و تکنولوژیک کشورهای صنعتی غرب شرایطی را به وجود آورد که نهادها، مجامع و قراردادهای بین‌المللی نیز تحت تأثیر فرهنگ غربی و اصول و ارزش‌های لیبرالی شکل بگیرد. این واقعیت شرایط را به گونه‌ای رقم زده که برخی احکام و آموزه‌های اجتماعی و حقوقی اسلام موضوع چالش و هجوم انتقادی کشورهای غربی و برخی نهادها و مجامع بین‌المللی قرار گیرد و آن احکام و آموزه‌ها مغایر با حقوق بشر، آزادی‌های فردی و نیز کرامت انسانی قلمداد شود.

یکی از محورهای مهم این چالش مسئله تلقی اسلامی از آزادی و محدودیت‌هایی است که بر سر راه آزادی‌های فردی در درون تعالیم و اصول اسلامی وجود دارد. سبک ورود منتقدان غربی به قلمرو این بحث به گونه‌ای است که نشان می‌دهد این چالش در سطح عقلانیت محصور است؛ یعنی منتقدان غربی با تکیه بر عقلانیت نظری و عملی خویش و تحمیل آن بر دیگر جوامع، تلقی اسلامی از آزادی و محدوده‌های آن را غیرانسانی، خلاف حقوق بشر، ناعادلانه و مغایر با کرامت انسانی و در یک کلام «نامعقول» (غیرعقلانی) می‌خوانند. این داوری و چالش انتقادی با قصور نسبت به «لایه هرمنوتیکی» بحث همراه است؛ لایه هرمنوتیکی عبارت است از درک و فهم عقلانیت نهفته در پس تلقی اسلامی از آزادی. همچنان‌که در یک بحث مقایسه‌ای معرفت‌شناختی و فلسفی شرایط آن را فراهم نمی‌آورند که بحث به سطح «توجیه» کشیده شود و دلایل و فرآیند موجه‌سازی تلقی اسلامی از آزادی و نیز دلایل موجه بودن یا نبودن تلقی لیبرالی از آزادی بررسی و تحلیل انتقادی شود.

هدف مقاله تلاش در جهت تبیین ارکان و چارچوب‌های اصلی عقلانیت نهفته در پس تلقی اسلامی از آزادی است. این تبیین کمک می‌کند که پیش از هر گونه داوری درباره «معقولیت» (rationality) تلقی اسلامی از آزادی تصویر روشنی از مبانی، مبادی و عناصر شکل‌دهنده این تلقی از آزادی داشته باشیم. تأکید مقاله آن است که این عناصر و مبانی در واقع سازنده معقولیت این تلقی از آزادی هستند، هرچند در کلیت با مبانی و منابع عقلانیت غربی از جهاتی ناسازگار باشد.

۱. عقلانیت، توجیه، معرفت

در معرفت‌شناسی میان سه اصطلاح عقلانیت، توجیه و معرفت تفاوت قائل می‌شوند. یک باور معقول ممکن است موجه یا صادق و معرفت مطابق با واقع نباشد، همان‌طور که یک باور معقول موجه ممکن است صادق و معرفت نباشد. چه بسا صاحب یک باور معقول نتواند آن را برای دیگران یا بیشتر افراد موجه جلوه دهد. هر باور صادق و از جنس معرفت و نیز هر باور موجه حتماً باوری معقول است، اما هر باور معقولی لزوماً صادق یا موجه نیست. (Audi, 2004: 18)

عقلانیت یا معقولیت، مفهومی ارزشی است. زمانی که قضیه یا باوری را به معقولیت توصیف می‌کنیم در واقع می‌خواهیم این نکته را افاده کنیم که داشتن چنین باوری امری غیرمنطقی، منفی و ناشایست نیست. اما «توجیه» در معرفت‌شناسی تلاشی است که با هدف نشان دادن حقانیت و درستی یک باور صورت می‌پذیرد؛ خواه این توجیه در قالب اقامه استدلال و دلیل‌آوری انجام پذیرد و خواه در قالب نشان دادن سازگاری آن باور با دیگر باورهایی که پذیرفته شده است، ارائه شود. (صادقی، ۱۳۸۶: ۴۷-۴۸)

سه‌گانه «عقلانیت، توجیه، معرفت» در عرصه قضایای نظری و باورها و قضایای معرفت‌بخش کاربرد دارد، اما در عرصه افعال و تصمیمات و امیال و قصدها طبعاً مبحث معرفت و صدق موضوعیت ندارد. اما دوگانه «عقلانیت و توجیه» همچنان کاربرد دارد و این دو امر از یکدیگر تفکیک‌پذیرند. به تعبیر دیگر، مبحث عقلانیت حوزه وسیعی را شامل می‌شود و از باورها و عقاید گرفته تا افعال و امیال و احکام و تصمیمات همگی قابلیت انصاف به معقولیت و نامعقولیت را دارند. چه بسا افعال و امیالی معقول باشند اما موجه نباشند، یعنی فاعلان و صاحبان آن افعال و امیال نتوانند با ادله و شواهد متناسب با حوزه «دلیل‌آوری عملی» آنها را برای دیگران یا اکثریت موجه کنند.

عقلانیت عملی، که به حوزه افعال و امیال و احکام و ارزش‌ها مربوط می‌شود، با مفاهیمی نظیر «مجاز بودن»، «درستی»، «خوبی»، «وظیفه»، «شایستگی» و روایی سروکار دارد. بنابراین، آن دسته از افعال و امیال و ارزش‌ها که نادرست، ناروا و غیرمجاز باشد نامعقول و غیرعقلانی تلقی می‌شود. (Moser, 1996: 488)

وصف عقلانیت در هر دو جنبه عملی و نظری دربردارنده داوری ارزشی مثبت در خصوص موصوف خود است. همان‌طور که استنمارک تأکید دارد، معقولیت شرایط مشروعیت باور آوردن را بیان می‌کند، در حالی که «توجیه» شرایط پذیرش عمومی باور را بیان می‌کند. (Zstenmark, 1995: 219) بنابراین، می‌توان علی‌رغم وسعت دایره استفاده و کاربرد وصف عقلانیت، آن را به وصفی که از روا بودن و سرزنش‌ناپذیری و

قابل درک بودن صدور یک باور یا فعل یا جهت‌گیری از یک شخص یا گروه حکایت می‌کند، تعریف کرد. زمانی که باور یا فعلی را نامعقول می‌شماریم در واقع می‌خواهیم بگوییم که صاحب آن باور یا فعل در داشتن آن عقیده و یا انجام دادن آن فعل محق و موجه نبوده، بدون مستند و مبنای پذیرفتنی و قابل اعتنا باور و فعل خود را جهت داده است. پس سخن در درستی و صدق باور نیست، کما اینکه در حوزه عقلانیت عملی سخن در درست بودن و مطابق مصالح بودن فعل و جهت‌گیری نیست، بلکه معقول و نامعقول به مشروع و موجه بودن صدور آن فعل و باور رأی خود صاحب آن نظر دارد نه موجه شدن و پذیرفتنی شدن صدور آن باور و فعل برای دیگران که مبحث «توجیه» است. بنابراین، معقولیت و نامعقولیت با مبحث «منابع» عقلانیت گره می‌خورد. برای معقول و بجا و شایسته بودن یک اعتقاد و باور باید دید که آیا فرد با تکیه بر منابع شناخته‌شده معرفت و باور، به چیزی باور پیدا کرده یا آنکه به طور دل‌بخواهی و بدون تکیه به منبعی از منابع معرفت، چیزی را تصدیق می‌کند. اگر به استناد یکی از منابع معرفت به چیزی باور کرد حتی اگر در استفاده و به کارگیری آن منبع معرفتی خطا کرده باشد، باور وی معقول است.

۲. عقلانیت نظری، عقلانیت عملی

جدایی موضوعی عقلانیت نظری و عقلانیت عملی و تفاوت عناصر سهیم در این دو قسم عقلانیت به معنای بیگانگی و عدم پیوند مطلق این دو حوزه نیست. واقعیت این است که مواردی وجود دارد که حلقه وصل و پیوند این دو قسم عقلانیت می‌شود. برای نمونه، نظریه‌های اجتماعی و سیاسی در زمره مواردی است که حلقه پیوند عقلانیت نظری و عملی قرار می‌گیرد. ظرف اجتماع و سیاست ظرف انتخاب نظریه‌ها و تلقی‌های مختلف درباره نحوه شکل‌دهی و سامان حیات اجتماعی است. نظریه‌های اجتماعی و سیاسی معمولاً مشتمل بر «جانب هنجاری» است، به این معنا که دربردارنده توصیه‌ها و الزامات درباره چگونگی بهینه‌سازی حیات جمعی و تحقق آرمان‌ها و مطلوبیت‌های زندگی اجتماعی است. این انتخاب نظریه‌ها و به دنبال آن گزینش الزامات و احکام و توصیه‌های برخاسته از هر انتخاب صرف نظر از حقانیت و درستی و موجه بودن همگانی بایستی «معقول» (rational) باشد. این عقلانیت طبعاً «عقلانیت عملی» است اما واقعیت این است که اینجا صرف معقولیت احکام و ارزش‌ها و توصیه‌ها تمام ماجرا نیست و پای «عقلانیت نظری» نیز در میان است. زیرا انتخاب‌های ما آدمیان معمولاً بدون مبنای نظری اتفاق نمی‌افتد و امری بی‌ضابطه، بی‌مبنا و دل‌بخواهی نیست. (Mele and Rawling, 2004: 1)

بنابراین، نظریه‌های سیاسی و اجتماعی موضوع هر دو قسم عقلانیت قرار می‌گیرند، هم مبانی نظری‌ای که آن نظریه‌ها را پشتیبانی می‌کند باید معقول باشد و هم گزینش و انتخاب آن نظریه‌ها به عنوان پایه شکل‌دهی حیات اجتماعی و سیاسی باید انتخابی معقول (عقلانیت عملی) باشد.

گفته شد که اتصاف به معقولیت چه در عقلانیت نظری و چه در عقلانیت عملی با «منابع عقلانیت» گره خورده است، به این معنا که باورهای نظری زمانی به وصف عقلانیت موصوف می‌شود که دست‌کم با استناد به یکی از منابع شناخته‌شده معرفتی حاصل آمده باشد. به همین قیاس، برای عقلانیت عملی نیز منابعی وجود دارد که اگر عمل یا انتخاب یا جهت‌گیری و میلی مستند به منبع و پایه‌های قابل درک صورت گرفته باشد (صرف نظر از اینکه آن مبانی و منابع و مستندات برای دیگران هم پذیرفتنی باشد یا نباشد) معقول خواهد بود.

منابع کلاسیک معقولیت نظری اموری نظیر «ادراک حسی» (perception)، حافظه و به‌یادسپاری (memory)، آگاهی درونی و وجدان (consciousness) و عقل و خرد (reason) است. بنابراین، باور متکی به یکی از این منابع، معقول قلمداد می‌شود، حتی اگر در کاربری و رجوع به این منابع خطایی صورت گرفته باشد. (Audi, 2004: 19)

اما منابع عقلانیت عملی به وضوح و روشنی منابع عقلانیت نظری نیست. زیرا این بحث پیچیدگی‌های خاص خود را دارد. مثلاً معیارها و منابع عقلانیت عملی در حوزه حیات فردی با حوزه حیات جمعی تفاوت دارد و این معیارها همه جا قابل تطبیق بر هر دو حوزه نیست. اگر در حوزه رفتارهای فردی اقتصادی معیارهایی برای هزینه‌کرد معقول وجود داشته باشد نمی‌توان اقتصاد کلان جامعه را بر مدار همان منابع و مبانی معقولیت هزینه‌کرد فردی، سامان داد. (صادقی، ۱۳۸۶: ۱۰۸)

منابع عقلانیت عملی باید بتواند «مجاز بودن» صدور فعل یا انتخاب یا جهت‌گیری را از فرد یا جمعی تأمین کند، هرچند نتواند ضامن «وظیفه بودن» یا «بهترین بودن» آن باشد. بار دیگر باید توجه کرد که این «مجاز بودن» حیثی است مربوط به فاعل یا فاعلان آن جهت‌گیری‌ها و افعال، نه از حیث همگان و غیرفاعلان. زیرا در این صورت از سطح «عقلانیت عملی» به سطح «توجیه» و اقناع منطقی دیگران راجع به درستی و اعتبار آن افعال و جهت‌گیری‌ها گام نهاده‌ایم.

مقوله «مجاز بودن» با اموری نظیر «نظام زیباشناختی» یا «نظریه خیر» (theory of good)، «نظام ارزشی» (system of values) و غایات و اهداف زندگی فردی و اجتماعی عجین و آمیخته است. بنابراین، تمامی قضایا و داوری‌های مربوط به اخلاق، نظریه خیر، ارزش‌های پذیرفته‌شده و تصویری که از غایات و اهداف زندگی وجود دارد در کنار دیگر باورهای نظری مربوط، همگی منابع عقلانیت عملی را تشکیل می‌دهد. از آنجایی که این‌گونه امور همواره منشأ اختلاف نظر و تکثیر دیدگاه بوده، عملاً با تکثر در «نظام عقلانیت» (systems of rationality) در حوزه عقلانیت عملی مواجهیم.

با توجه به تکثر نظام‌های عقلانیت عملی طبعاً انتظار نمی‌رود که در سطح داوری راجع به معقولیت یا عدم معقولیت یک نظریه اجتماعی و یا سیاسی بر یک نظام معقولیت خاص (مثلاً عقلانیت مدرن یا پسامدرن غربی) اصرار ورزیده شود، بلکه آنچه مایه اتصاف یک فعل یا جهت‌گیری یا انتخاب به «نامعقول بودن» می‌شود عدم ابتدای آگاهانه این امور بر منابع عقلانیت و عدم تکیه بر هیچ یک از نظام‌های عقلانیت است، مانند اینکه بر اساس تقلید محض یا به طور دل‌بخواهی و بی‌ضابطه انجام پذیرد.

تأکید مقاله حاضر بر این نکته است که تلقی اسلامی از آزادی، به عنوان یک کلان‌نظریه اجتماعی و سیاسی که در شئون مختلف حیات جمعی جامعه اسلامی می‌تواند اثرگذار باشد و محدودیت‌های خاصی را بر کشش و رفتار فردی اجتماعی مسلمین اعمال کند، بر نظام عقلانیت خاص خود مبتنی است که از آن به «عقلانیت اسلامی» تعبیر می‌کنیم.

۳. خطوط کلی عقلانیت اسلامی

مراد از خطوط کلی عقلانیت اسلامی ذکر آن دسته از مبانی، باورها و دیدگاه‌هایی است که از مقدمات و اصول اندیشه اسلامی است و منبع و معیار عقلانیت اسلامی به شمار می‌رود، به این معنا که شایسته و بایسته بودن اعمال و احکام و ارزش‌ها و باورها در فضای جامعه اسلامی به محک تلائم و وفاق و انطباق با آن منابع و معیارها تعیین می‌شود. این منابع عقلانیت اسلامی از جنس گزاره‌های دین‌شناختی رویکردهای معرفتی پایه در حوزه اجتماع، سیاست و اخلاق است که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. حجیت و اعتبار معرفتی وحی

پذیرش وحی به عنوان کلام الاهی در جهت هدایت و راهنمایی عملی و نظری آدمی موجب آن است که گزاره‌های توصیفی آن معرفت‌بخش قلمداد شود، همچنان که گزاره‌های هنجاری و

دستوری آن راه‌گشا و مبنای عمل و حسب مورد، الزام‌آور محسوب می‌شوند. بر اساس عقلانیت اسلامی، نفس انطباق فعل یا تصمیمی با درون‌مایه و آموزه وحی، برای اتصاف به معقول بودن و مشروع بودن کفایت می‌کند.

ب. خردگرایی و پذیرش حجیت و اعتبار معرفتی عقل

عقل به عنوان منبع معرفت دینی به رسمیت شناخته شده است. از آنجایی که قابلیت و ظرفیت معرفتی عقل به حوزه حقایق نظری و امور عینی خارجی محصور نمی‌شود و قلمرو اخلاق و ارزش‌ها را نیز در بر می‌گیرد، عقل، هم منبع عقلانیت نظری و هم عقلانیت عملی محسوب می‌شود. البته پذیرش عقل به عنوان منبع عقلانیت، اختصاصی به عقلانیت اسلامی نداشته، امری همگانی و متداول در میان عقلانیت‌های متنوع و متکثر است. جمع میان الف و ب به معنای نفی خودبستگی و خودکفایی محض عقل است. پذیرش خردگرایی به معنای استغنا از دیگر منابع معرفتی نیست. عقل در کنار وحی و نقل معتبر، مبدأ تکوین معرفت دینی و باورها و احکام و ارزش‌های دینی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴)

ج. انسان به مثابه مخلوق مسئول

بی‌گمان یکی از مبانی و منابع مهم عقلانیت عملی تصور و تلقی‌ای است که از انسان در یک قوم، نژاد، مکتب و آیین شکل می‌گیرد که از آن به «نظریه انسان‌شناختی» یاد می‌شود. تصویری که اسلام از انسان ارائه می‌کند در وجوه متعددی متفاوت با تلقی‌ای است که دیگر نظام‌های عقلانیت، نظیر عقلانیت مدرن، از انسان عرضه می‌دارند. مؤلفه‌های انسان‌شناسی اسلامی از زاویه تأثیرگذاری آن در تکوین عقلانیت اسلامی متعدد است. یکی از مهم‌ترین این مؤلفه‌ها نگاهی است که به رابطه انسان و خدا دارد. بر اساس بینش اسلامی، انسان آفریده‌ای است که در برابر خالق و ربّ خویش مسئول است: «وَقَفُّوهُمْ إِنَّهُمْ مُسْئِلُونَ» (صافات: ۲۴)؛ «ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ». (تکواثر: ۸)

پذیرش این تلقی از انسان موجب آن است که انسان مسلمان موحد در هر عمل فردی و اجتماعی و سیاسی، خویش را در برابر این پرسش ببیند که آیا آنچه می‌خواهم انجام دهم و تمایل و موضعی که دارم و طرح و تصمیمی که به آن رو آورده‌ام سازگار و مطابق با رضا و فرمان الهی است؟ بنابراین، در منطق هر مسلمانی عنصر شایستگی روایی و ناروایی یک عمل و تصمیم (عنصر عقلانیت عملی) با تعهد و مسئولیت انسان در برابر خداوند گره خورده و شاخص و معیار عقلانیت عملی مضمونی دارد که در بسیاری از دیگر نظام‌های عقلانیت غایب است.

د. نفی خودآیینی بشر

خودمختاری و خودآیینی بشر مؤلفه مهم تصویری از انسان است که عقلانیت مدرن و معاصر غربی را شکل داده است. بر اساس این تلقی از انسان، امر تنظیم و تمشیت حیات انسانی و سامان‌دهی روابط اجتماعی در ساحت‌های مختلف اقتصاد، سیاست، حقوق، اخلاق، تربیت و آموزش، قانون‌گذاری و مدیریت جامعه و هر آنچه در چارچوب رابطه انسان با انسان می‌گنجد و ساختارهای جامعه و روابط اجتماعی را تشکیل می‌دهد یکسره «بشری» است. یعنی انسان در خصوص درون‌مایه و نحوه سامان این روابط کاملاً خودمختار و خودآیین است و بدون استمداد از هدایت و فرمان الهی و بی‌هیچ تعهدی در قبال خداوند (وحی و تعالیم انبیا و اولیا)، صرفاً از منظر بشری و با تمسک به خرد و تجارب عقلایی خودش، می‌تواند این امور را سامان دهد.

در نقطه مقابل، از مضامین کلیدی انسان‌شناسی اسلامی عدم پذیرش خودآیینی بشر است. در بینش اسلامی، انسان نه تنها در هستی و موجودیت خویش غیرمستقل و وابسته به فیض و عنایت الهی است بلکه در شئون مختلف حیات خویش تحت ربوبیت تشریحی و تربیت و هدایت الهی نیز هست. انسان مریوب خداوند است و در برابر ربّ العالمین و کسی که حق تشریح و حق اطاعت دارد نمی‌تواند دم از استقلال، خودمختاری و خودآیینی بزند.

پذیرش این مبنا نیز به طور مستقیم در عقلانیت عملی اسلامی بسیار اثرگذار است و موجب می‌شود در حیات اجتماعی و سیاسی مسلمانان، فعل، انتخاب، تصمیم و جهت‌گیری معقول و شایسته، آن چیزی باشد که با تشریح و هدایت الهی هماهنگ و هم‌سو باشد.

هد عینی‌گرایی در اخلاق

در تفکر اسلامی، اخلاق هرگز امری ذهنی (subjective) و گره‌خورده با امیال، عواطف و ترجیحات فردی قلمداد نمی‌شود. اخلاقی زیستن و تعهد و التزام به گزاره‌های اخلاقی در واقع پرورش و شکوفایی «فطرت اخلاقی» بشر و ارتقای کمالات آدمی تلقی می‌شود، همان‌طور که نادیده گرفتن اخلاقیات به سقوط و خمود و نقص آدمی می‌انجامد؛ قرآن کریم می‌فرماید: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا» (شمس: ۷-۱۰)

پیوند واقعی و عینی میان اخلاقیات، کمال و خودشکوفایی آدمی از منظر اسلامی تعهد به اخلاق را نه یک الزام قانونی و مدنی بلکه یک نیاز و ضرورت عینی و تکوینی تفسیر می‌کند. بنابراین،

اخلاق نیز از منابع عقلانیت اسلامی محسوب می‌شود، به گونه‌ای که در زمره شاخص‌های کنش و رفتار و انتخاب عقلانی، وفاق و سازگاری آن با موازین اخلاق است.

و. عینی‌گرایی در حوزه اجتماع و سیاست

یکی از مباحث مهم اجتماعی و سیاسی پاسخ به این پرسش است که آیا چیزی به نام غایات و اهداف و فضایل اجتماعی و سیاسی وجود دارد؟ پاسخ مثبت به این پرسش، که از آن به عینی‌گرایی اجتماعی و سیاسی تعبیر می‌شود، تأثیر مستقیمی در نحوه سامان‌دهی حیات اجتماعی و سیاسی، نظام سیاسی مطلوب، وظایف و مسئولیت‌های دولت، محتوای نظام تقنینی و حقوقی، مناسبات آموزشی و تربیتی و دیگر بخش‌های کلان اجتماعی دارد.

از منظر اسلامی، جامعه بستری جهت شکوفایی آن دسته از کمالات و فضایی است که بدون یک حیات جمعی هدفمند و جهت‌دار تحقق آن غایات و فضایل میسر نخواهد بود. تشکیل جامعه مدنی و تکوین اجتماع انسانی نه اتفاقی تاریخی است و نه امری عرضی و تزییی، بلکه امری ضروری جهت رشد و تکامل همه‌جانبه آدمی است.

جامعه خوب سامان‌یافته و هم‌سو با نیازها و استعدادهای فطری و معنوی بشر امر خودشکوفایی و کمال‌جویی بشر را تسهیل می‌کند و زمینه تحقق غایات و کمالات عینی اجتماعی را فراهم می‌آورد. عدالت اجتماعی، مساوات و رفع تبعیض، تقویت توحید، گسترش هم‌یاری و تعاون اجتماعی در زمره غایات و فضایل جامعه اسلامی است که جامع همه آنها وصول به «حیات طیبه» است؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید: «فَلْنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً». (نحل: ۹۷)

در فضای نظریه‌پردازی اجتماعی و سیاسی، و توصیه‌ها، الزامات، احکام و تصمیماتی که درباره نحوه تنظیم حیات اجتماعی و سیاسی عرضه می‌شود یکی از جدی‌ترین منابع و معیارهای عقلانیت، میزان تناسب آن نظریه‌ها و تدابیر با غایات و فضایل جامعه اسلامی است. تدبیر، تصمیم و سامان‌دهی مقولات اجتماعی و سیاسی زمانی عقلانی و موجه است که در جهت تحقق آن غایات و فضایل راه‌گشا باشد.

عینی‌گرایی در حوزه اجتماع و سیاست در واقع پذیرش این مبحث بسیار مهم است که از منظر اسلامی تصویر مشخصی از «زندگی خوب» وجود دارد، به این معنا که «خیرات اجتماعی» بر اساس غایات و فضایل عینی تعریف می‌شود و تحقق این غایات «زندگی خوب» را در پی خواهد داشت. این نگاه در برابر دیدگاه‌هایی است که به کثرت‌گرایی در «نظریه خیر» معتقدند و یا اینکه اساساً زندگی خوب را امری مشخص می‌دانند.

۴. معقولیت محدودیت‌های تلقی اسلامی از آزادی

آنچه در بند پیشین در زمینه منابع و پایه‌های عقلانیت اسلامی ذکر شد، گرچه حاوی همهٔ گفتنی‌ها در این باره نیست اما برای هدف و مقصود اصلی ما در این نوشتار، که همانا نشان دادن معقولیت تلقی اسلامی از آزادی است، کفایت می‌کند. پیش از بیان وجه معقولیت این تلقی و کیفیت حضور منابع عقلانیت اسلامی در روایی و بایستگی محدودیت‌های موجود در نگاه اسلامی به آزادی، لازم است توضیح مختصری دربارهٔ محتوای تلقی اسلامی از آزادی ارائه شود. در بینش اسلامی، آزادی فردی در دو ساحت و مرتبه به رسمیت شناخته می‌شود. آزادی در مرتبهٔ نازلۀ آن، حقی طبیعی است که آدمیان به سبب برخورداری از اختیار و قدرت انتخاب‌گری از آن برخوردارند. هر آنچه سالب اختیار فرد باشد و عملاً مانع اعمال قدرت انتخاب‌گری او شود آزادی فرد را از بین می‌برد. این سطح از آزادی ناظر به لزوم فقدان موانع فیزیکی و اجبار خارجی به منظور سلب بقای اختیار و انتخاب‌گری انسان در انجام و ترک افعال است، همان چیزی که به «آزادی منفی» موسوم است.

سطح دوم آزادی در واقع مربوط به رهایی و خودشکوفایی تمام‌عیار انسانی است که در گرو فعلیت و شکوفایی «من علوی و فطری» آدمی است. در انسان‌شناسی اسلامی آدمی به «من طبیعی» یعنی فردیت شکل‌یافته در قالب امیال و نیازهای طبیعی خلاصه نمی‌شود، بلکه «من فطری»، که موضوع تمایلات معنوی و استعدادهای اخلاقی و کمال‌جویانه است، حقیقت آدمی را تشکیل می‌دهد. «آزادی معنوی»، که همانا رهایی این من فطری و علوی از قیود و موانع درونی و بیرونی و فعلیت بخشیدن به استعدادهای کمال‌جویانه و غایات نهایی انسانی است، تبلور عینی آزادی حقیقی انسان است.

اینکه آدمی دو من طبیعی و فطری دارد موجب می‌شود مبحث آزادی به همه شئون و مراتب وجودی آدمی مربوط شود و محدود به حریم خاص من طبیعی یا فطری نباشد. واقعیت این است که هر دوی این «من»ها موضوع طرح بحث آزادی هستند. کسی که به مانع و اجبار بیرونی و یا فقر و عدم فراهم بودن شرایط نتواند بسیاری از غرایز و امیال طبیعی خویش را ارضا کند، طبعاً فردی آزاد نخواهد بود. اما مشکل در جایی است که میان ارضای غایات و نیازهای این دو «من» تضاحم و ناسازگاری باشد، به این معنا که تحقق بخشیدن و شکوفایی قابلیت‌ها و استعدادها و غایات یکی از آنها به قیمت عدم فعلیت و عدم شکوفایی من دیگر باشد. برای نمونه، گشودن مجال واسع برای فریبهی «من طبیعی» خودشکوفایی «من فطری» را به محاق می‌برد.

با توجه به مبانی انسان‌شناختی اسلامی و تفوق من علوی و فطری انسان بر من طبیعی،^۲ آزادی حقیقی انسان باید بر محور من فطری تعریف شود و خودشکوفایی و فراهم بودن شرایط و امکانات برای فعلیت بخشیدن به اهداف و غایات و استعدادهای من علوی و فطری آدمی باید مدّ نظر قرار گیرد. آنچه «آزادی معنوی» خوانده می‌شود در حقیقت «آزاد بودن من علوی و فطری آدمی در خودشکوفایی و وصول به غایات خویش است. از این‌رو نباید آزادی در ساحت من طبیعی مزاحمتی برای تحقق آزادی معنوی فراهم آورد.

آزادی به جمیع مراتب آن، چه آزادی منفی و چه آزادی معنوی، امر مطلوب و ارزش‌مندی است، اما تفاوت در منشأ و خاستگاه ارزش‌مندی آزادی است. از آنجایی که وجود مانع و اجبار بیرونی و یا تبعیت و تقلید کور و برده‌وار از دیگری، اختیار و قدرت انتخاب‌گری فرد را که «حق طبیعی» اوست سلب می‌کند، امری نامطلوب است. بنابراین، رهایی و آزادی از این موانع بیرونی و یا رهایی از قید تقلید و سست‌ارادگی از آن جهت ارزش‌مند است که موجب بقا و احیای حق طبیعی انسان می‌شود. اختیار و اراده‌آزاد در آدمی گرچه یک حق است اما یک «ارزش» ذاتی و فی‌نفسه نیست. مطلوبیت این معنا از آزادی - آزادی منفی - درست مانند مطلوبیت بقا و صیانت از هر حق طبیعی دیگر آدمی است.

اینکه «آزادی منفی» ارزشی فی‌نفسه نیست به دلیل آن است که رهایی از اجبار و مانع بیرونی لزوماً فرد را به تحقق و فعلیت بخشیدن یک امر مطلوب و خیر و ارزش‌مند منتهی نمی‌کند.

چه بسا فرد آزاد از قیود و موانع بیرونی، این اختیار و آزادی را در راه تحقق یک هدف و غایت ناپسند و غیراخلاقی به کار بندد. پس «ارزش‌مندی تبعی» یا «ارزش بودن ابزار» آزادی منفی بستگی به ارزش‌مندی غایت و هدفی دارد که آزادی در خدمت تحقق آن قرار می‌گیرد و صرف نظر از آن غایت، آزادی منفی به خودی خود تداعی‌کننده یک «حق طبیعی» است نه یک ارزش و مطلوب نفسی.

اما «آزادی معنوی» که بر محور خودشکوفایی من علوی و فطری و وصول به غایات و خیرات متعالی انسانی تعریف می‌شود، ارزش‌مندی و مطلوبیت فی‌نفسه دارد. زیرا فرد آزاد حقیقی، بنا به این تعریف، فردی است که خیرات و کمالات انسانی را محقق ساخته، از قیود نفسانیات و شهوات و غرایز رها گشته و حیاتی معقول، معنوی و توأم با فلاح و رستگاری را تجربه کرده است. بنابراین، از آنجایی که این آزادی توأم با

فعلیت خیرات و کمالاتی است که ارزش فی‌نفسه دارند پس آزادی معنوی خود یک ارزش و مطلوب فی‌نفسه و غیرابزاری است.

اسلام مانند دیگر مکاتب و مذاهب و فلسفه‌های معتقد به آزادی قهرراً نمی‌تواند از آزادی مطلق و بی‌حدّ و قید حمایت کند. به ناچار محدودیت‌هایی برای آزادی قرار می‌دهد. تلقی‌های غربی از آزادی، به ویژه در سنت لیبرالیسم، این محدودیت‌ها را به استناد قانون انجام می‌دهند؛ یعنی قانون را مقدم بر آزادی قرار داده، آزادی‌های فردی را به «آزادی‌های مجاز» تفسیر می‌کنند و حدود و محتوای این آزادی‌های مجاز را نیز قانون مشخص می‌کند. مثلاً طبق قانون، «آزادی بیان» قیدهایی می‌خورد؛ از جمله اینکه در برخی کشورهای اروپایی هر گونه اظهار نظر و بیان اگر مشتمل بر عناصر یهودستیزی باشد جرم محسوب می‌شود و چنین آزادی بیانی مجاز نیست. گاه می‌بینیم که تغییر قانون در بستر زمان به کلی سیما و ماهیت حقوقی یک قسم فعالیت فردی و گروهی را تغییر می‌دهد، مثلاً «توهین به مقدسات» (blusphemy) در قوانین انگلستان، که به سال‌های ۱۵۵۸ و ۱۶۹۸ برمی‌گردد، جرم دارای مجازات سخت محسوب می‌شد و آزادی بیان در این زمینه با عواقب سختی همراه بود. برای نمونه توماس ایکنهد (Aikenhead) دانشجوی دانشگاه ادینبورگ به دلیل سخن گفتن علیه تثلیث به دار مجازات آویخته شد، اما در ۲۰۰۸ رسماً این قوانین نسخ شد و سپس در قوانین انگلستان توهین به مقدسات از وضعیت جرم سنگین بودن بدل به یک «حق» گردید و افراد، صاحب حق توهین به مقدسات شدند. قانون منع توهین به مقدسات در انگلستان در سال‌های تداول خود بر این مبنا وضع شده بود که از یک سو، کلیسای انگلیس جزئی از ساختار این کشور تلقی می‌شد و از سوی دیگر، تفسیر این کلیسا مرادف با مسیحیت شناخته می‌شد. از این‌رو توهین به مقدسات به معنای خیانت به کشور بود و مصداق این توهین و خیانت را کلیسای انگلیس مشخص می‌کرد. (Sandberg, 2011: 133)

مثال فوق به خوبی نشان می‌دهد که منابع قانون و یا عوامل محدودکننده آزادی در تفکر غربی می‌تواند به سبب پاره‌ای تغییر نگاه‌ها و حتی تغییر در جایگاه قدرت نهادهای اجتماعی و مذهبی تغییر کند. برای نمونه، آزادی زنان مسلمان در پوشش حجاب به این بهانه که حجاب نمادی مذهبی است سلب و محدود می‌شود اما خود مذهب یهود و حوادث مربوط به یهودیان، نظیر انکار هولوکاست، قانوناً از اسباب منع آزادی بیان محسوب می‌شود. یعنی یک مسلمان از امر واقعاً مذهبی نظیر حکم شرعی

حجاب منع شده، آزادی عمل او سلب می‌شود، اما کلیت یک مذهب و یا یک حادثه تاریخی نظیر هولوکاست در پناه صیانت قانونی درمی‌آید و با اعمال نفوذ یهودیان و مدافعان آنان از باب «نژاد» و نه «مذهب» مورد حمایت قرار گرفته، مخالفت با یهود از مصادیق نژادپرستی قلمداد شده و قانوناً منع می‌شود.

در تلقی اسلامی از آزادی، موارد محدودکننده آزادی‌های فردی متنوع و متعدّد است. فلسفه نهفته در پس این محدودیت‌ها به هیچ وجه تقدّم قوانین موضوعه بر آزادی‌های فردی نیست، بلکه آنچه این محدودیت‌ها را عقلانی و موجّه می‌کند به چند نکته کلیدی برمی‌گردد که همگی مستفاد از چارچوب‌ها و منابعی است که برای عقلانیت اسلامی برشمردیم. نخستین نکته عبارت است از «مسئول بودن» انسان مسلمان در برابر پروردگار. رابطه عبودیت میان انسان و خدا، وجود حق طاعت الهی بر بشر و پذیرش ربوبیت الهی ایجاب می‌کند که حیطة آزادی عمل فرد مقید و محدود به قلمرو «مجاز شرعی» باشد؛ یعنی تقدّم شریعت و اوامر و نواهی الهی بر آزادی فردی به سبب این تقدّم و مسئولیت و پاسخ‌گو بودن انسان در برابر خداوند است که انسان بر انجام گناه آزاد نیست و نمی‌تواند مجاز به هتک حدود الهی و انجام حرام باشد.

دیگر منبع محدودکننده آزادی‌های فردی، اخلاق و اعتبار گزاره‌های اخلاقی است. از آنجایی که دروغ، فریب، ترویج باطل و پنهان کردن حقیقت اخلاقاً مذموم است لذا افراد آزاد نیستند که چنین بداخلاقی‌هایی را صورت دهند. در قرآن آمده است:

«و لا تلبسوا الحق بالباطل و تکتبوا الحق و انتم تعلمون» (بقره: ۴۲)

«واجتنبوا قول الزور» (حج: ۳۰)

«لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله الا الحق» (نساء: ۱۷۱)

دیگر منبع محدودکننده آزادی‌های فردی صیانت از کرامت و حقوق دیگران است. فلسفه منع از غیبت، تهمت، بدزبانی، انتساب القاب زشت به دیگران، تمسخر و عیب‌جویی در آیات و روایات فراوان اسلامی صیانت از کرامت و حرمت افراد است. بنابراین، افراد آزاد نیستند زبان به دشنام بکشایند و در قالب اظهارات زبانی و غیرزبانی کرامت و حرمت افراد دیگر را بشکنند.

یکی از مهم‌ترین منابع محدودگر آزادی‌های فردی در اسلام «صیانت از نظام اسلامی و جامعه ایمانی» است. ذیل مبحث منابع عقلانیت اسلامی اشاره داشتیم که حیات اجتماعی و سیاسی دارای غایات و فضایی عینی است و اینکه کمال فردی و وصول به آزادی معنوی در گرو تمهید شرایط و امکانات لازم جهت این خودشکوفایی

جامع و حقیقی است. از این‌رو صیانت از جامعه ایمانی و کمک به فراهم آوردن شرایط جهت فعلیت بخشیدن به فضایل جامعه سیاسی اهمیت خاصی دارد. اقتضای چنین اهمیتی این است که گاه محدودیت‌هایی برای پاره‌ای فعالیت‌ها و اعمال ایجاد شود که سرّ همه آنها به حفظ و صیانت و استقرار جامعه مناسب ایمانی باز می‌گردد؛ یعنی شاهد تقدّم جامعه و اجتماع مطلوب اسلامی بر آزادی‌های فردی هستیم.

برخی مصادیق و جلوه‌های این صیانت اجتماعی در دیگر نظام‌های عقلانیت نیز موجود است، مثل بحث «امنیت ملی» و «حفظ اسرار نظامی» که می‌تواند آزادی‌های فردی به ویژه آزادی بیان را محدود کند، اما برخی مصادیق و جلوه‌های آن در فضای تفکر اسلامی غیرمتناسب با فضای عقلانیت معاصر غربی است و از قضا همین دست مسائل است که موجب چالش جدی در مبحث آزادی و حقوق بشر شده است، مبحث ارتداد، توهین به مقدسات، غیرمجاز بودن ترویج مطالب غیراخلاقی، فیلم‌های مستهجن، غیرمجاز بودن ترویج ادیان غیرالاهی و غیرتوحیدی (شرک‌آمیز، بت‌پرست، نوظهور و نوساخته مثل بهائیت)، غیرمجاز بودن بی‌حجابی و پوشش‌های زننده همگی از مواردی است که نظام و دولت اسلامی در جهت مهار، منع و مجازات آن‌گونه اعمال و رفتارها اقدام می‌کند و آزادی عمل و بیان را در این موضوعات محدود و سلب می‌کند.

در این مقاله مجال آن نیست که تک‌تک موارد فوق، هم به لحاظ محتوا و مبانی فقهی و هم به لحاظ فلسفه نهفته در پس هر یک از این محدودیت‌ها بحث شود، اما جامع میان همه آنها این نکته است که اگر ایمان و اخلاق و رفتار دینی از جمله ضروریات وصول به حیات طیبه و خودشکوفایی فردی و تحقق عینی فضایل و غایات جامعه سیاسی اسلامی است طبعاً هر آنچه موجب هدم ایمان و تضعیف ارکان اخلاق و معنویت و سست شدن زمینه‌های پیشرفت کمال‌محور آدمی می‌شود باید مهار و محدود شود. اساساً در فضای عقلانیت اسلامی و با توجه به نظام ارزشی، نظریه خیر اسلامی و انسان‌شناسی اسلامی، آزادی ب‌ماهو آزادی هیچ ارزش ذاتی‌ای ندارد به گونه‌ای که بتواند در مقابل آنچه موجب صیانت جامعه ایمانی و تمهید شرایط آزادی حقیقی و معنوی جامعه می‌شود، یعنی در برابر هر گونه محدودیت، مقاومت کند. آزادی‌های فردی تا زمانی که موجب خدشه‌ناک شدن ارزش‌ها و مبانی و اصول مسلم اسلامی نشده است محترم و معتبر است.

نتیجه‌گیری

۱. چالش غرب و نهادهای بین‌المللی غرب‌ساخته با تلقی اسلامی از آزادی و سرزنش و انتقاد به محتوای برخی احکام اسلامی و محدودیت‌هایی که اسلام برای برخی جلوه‌های آزادی فردی برقرار کرده است در واقع، عقلانی بودن این تلقی و محتوا را مورد پرسش قرار داده، چنین وانمود می‌شود که وجود چنین احکام و محدودیت‌هایی، نامعقول، غیرانسانی و خلاف کرامت و حقوق بشر است.
۲. این‌گونه داوری‌ها که از جنس چالش در سطح عقلانیت است مشتمل بر یک پیش‌فرض و پیش‌داوری آشکار است. چنین تصور شده که عقلانیت معاصر غربی، که نهفته در پس‌تلقی لیبرالی از ارزش‌های حیات اجتماعی و سیاسی و اعلامیه جهانی حقوق بشر است، یگانه عقلانیت مقبول و متصور است و این عقلانیت بی‌رقیب می‌تواند مبنای داوری انتقادی نسبت به دورن‌مایه همه فرهنگ‌ها و مکاتب دیگر قرار گیرد.
۳. واقعیت آن است که تکثیر و تنوع در نظام‌های عقلانیت اجتناب‌ناپذیر است و عقلانیت منحصر و محدود در عقلانیت معاصر غربی نیست. بنابراین، پیش از هر گونه داوری و یا پیش‌داوری راجع به دیگر تلقی‌ها درباره آزادی و مانند آن لازم است جانب هرمنوتیکی بحث مورد توجه قرار گیرد و گام نخست به فهم عقلانیت نهفته در پس هر یک از تلقی‌های موجود اختصاص یابد. لازم است مدافعان تلقی غربی از آزادی در مواجهه با تلقی اسلامی از آزادی و محدودیت‌های آن درک عقلانیت اسلامی را که قوام‌بخش تصور اسلامی از آزادی است در اولویت قرار دهند.
۴. عقلانی بودن یا نامعقول بودن یک نظریه یا تلقی و باور، غیر از موجه بودن آن است، همان‌طور که این دو غیر از حق و باطل بودن یا درست و نادرست بودن و حقیقت داشتن آن امر است.
- ممکن است باور یا عمل یا تصویری معقول باشد اما مدافعان آن نتوانند به نحو قابل قبولی آن را برای دیگران موجه کنند تا پذیرش دیگران را به دنبال داشته باشد، همچنان که باور و عملی که موجه شده است ممکن است در واقع حق و صحیح نباشد.
۵. سطح عقلانیت تنها طرد و سرزنش آن دسته از باورها و اعمال و جهت‌گیری‌هایی را برمی‌تابد که «نامعقول» باشد و الا صرف تفاوت در عقلانیت هرگز مایه سرزنش و طرد را فراهم نمی‌آورد. به تعبیر دیگر، اگر بپذیریم که نظام‌های عقلانیت متنثری وجود دارد به صرف

تفاوت عقلانیت خویش با دیگر نظام‌های عقلانیت حق آن را نداریم که دیگر رهاوردهای عقلانی سایر نظامات را نامعقول و غیرانسانی بشماریم.

۶. ورود در سطح «توجیه» مجال چالش انتقادی را برای اندیشه‌ها و اعمال معقول فراهم می‌آورد. زیرا سطح توجیه عرصه دلیل‌آوری و استدلال بر درستی و اعتبار یک باور، نظریه یا عمل است و مجال واکاوی و بررسی موجه بودن یا نبودن نظریه‌ها و تصورات رقیب را فراهم می‌آورد. پس زمانی یک نهاد غربی یا متفکر وفادار به عقلانیت غربی حق آن را دارد که تلقی اسلامی از آزادی را سرزنش و طرد کند که موفق شده باشد پس از درک عقلانیت اسلامی و منابع و معیارهای عقلانی بودن تلقی اسلامی از آزادی، ناموجه بودن این منابع، و حقانیت و موجه بودن مؤلفه‌ها و منابع عقلانیت غربی را به کرسی نشانده باشد.

۷. عقلانیت اسلامی بر منابعی متکی است که به گزاره‌های کلیدی در حوزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، اخلاق، اجتماع و سیاست تکیه زده است. معمولاً چنین است که در چالش‌های انتقادی غربیان نسبت به احکام و تعالیم حقوقی و اجتماعی اسلام نظیر آزادی و محدودیت‌های آن نه این عقلانیت و چارچوب‌های آن همدلانه مورد فهم قرار می‌گیرد و نه در سطح عمیق‌تری موجه بودن یا نبودن آنها به بحث گذاشته می‌شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: انتشارات اسراء.
۳. صادقی، هادی (۱۳۸۶). *عقلانیت/ایمان*، قم: کتاب طه.
۴. واعظی، احمد (۱۳۹۰). *انسان از دیدگاه اسلام*، تهران: انتشارات سمت.
5. Audi, Robert (2004). "Theoretical Rationality" in: "The Oxford Handbook of Rationality", Edited by Alfred Mele and Piers Rowling, Oxford University Press, pp. 15-44.
6. Mele, Alfred and Rowling, Piers [Eds.] (2004). *The Oxford Handbook of Rationality*, Oxford University Press.
7. Moser, Paul (1996). "Rationality", in: *The Encyclopedia of Philosophy: Supplement*, edited by Donald. M. Borchert, New York, Simon and Macmillan.
8. Sandberg, Russell (2011). *Law and Religion*, Cambridge University Press.
9. Zstenmark Michael (1995). *Rationality in Science, Religion and Everyday Life*, University Of Notre dame Press.

پی‌نوشت‌ها

۱. آیات و روایات اسلامی گویای این امر است که انسان خلقت ویژه‌ای دارد که از آن به «فطرت» یاد می‌شود و پاره‌ای شناخته‌ها، گرایش‌های مثبت معنوی و اخلاقی به طور ذاتی و غیراکتسابی در این جنبه آدمی به ودیعت نهاده شده است. برخی از این آیات و روایات به قرار ذیل است:

- «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛ سوگند به نفس و آن کسی که آن را درست کرد و

سپس پلیدکاری و پرهیزگاری‌اش را به آن نفس الهام کرد. (شمس: ۷-۸)

- «حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانُ وَزِينَةُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَهٌ إِلَيْكُمْ الْكُفْرُ وَالْفُسُوقُ وَالْعِصْيَانُ»؛ خدا ایمان را برای شما

دوست‌داشتنی گردانید و آن را در دل‌های شما بیاراست و کفر و پلیدی و سرکشی را در نظرتان

ناخوشایند ساخت. (حجرات: ۷)

- «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ». (روم: ۳۰)

در روایات ما نیز توحید امری فطری قلمداد شده است. علی (ع) در خطبه ۱۱۰ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «کلمة

الاخلاص فانها الفطرة» و امام صادق (ع) در جواب «زراره» که از مفاد آیه ۳۰ سوره روم پرسش کرده بود

می‌فرماید: «فطرتهم جميعاً على التوحيد». برای توضیح بیشتر نک: (واعظی، ۱۳۹۰: ۷۸-۹۷)

۲. نکوهش‌ها و سرزنش‌های قرآن نسبت به انسان که شاید قریب به شصت مورد باشد همگی به جانب طبیعت

انسان منسوب است و انسان طبیعی غافل از اقتضانات فطرت الهی و اخلاقی را نشانه گرفته است. آیاتی

نظیر:

- «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ»؛ انسان نسبت به پروردگارش سخت ناسپاس است. (عادیات: ۶)

- «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا * إِلَّا الْمُصَلِّينَ»؛ به راستی

که انسان سخت حریص آزمند خلق شده است. چون صدمه‌ای به او رسد عجز و لابه کند و چون

خیری به او رسد بخل ورزد. (معاوج: ۱۹-۲۲)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی