

برداشتی همساز وموزون از «آزادی» و «عدالت» در قانون اساسی

دکتر علی رضا شجاعی زند
عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

با این که آزادی و عدالت از محدود مفاهیمی هستند که مرزهای قومی، فرهنگی را درنوردیده و به نوعی ارزش فراگیر انسانی بدل شده‌اند، مضامین آنها همچنان آغشته به تصورات تاریخی و تعبیر و تفسیرهای خاص مرامی است. به لحاظ تاریخی، دستکم می‌توان به چهار تجربه تأثیرگذار در شکل‌دهی به برداشت‌های سویافته از مقوله آزادی اشاره کرد:

۱. تجربه قرون وسطای مسیحی که به تقابل میان دین و آزادی دامن زده است.

۲. تجربه کشورهای استبدادی، نظیر گذشته جامعه ایران که با طلوع آزادی‌های نسبی، بلافاصله دوره‌هایی از اغتشاش و آشوب از راه می‌رسیده است.

۳. تجربه نظام سرمایه‌داری که با حمایت یک‌جانبه از فعالیت‌های آزاد بنگاه‌های اقتصادی، از رعایت عدالت در کنترل و توزیع منابع و امکانات غفلت کرده است.

۴. تجربه متأخر جوامع غربی که گسترش و بسط آزادی‌های فردی در آن، موجب رواج انواع بی‌مبالاتی‌های دینی و اخلاقی گردیده است.

این تجربیات اگر چه خود، زمینه مطالبه جدی و گسترده‌تر آزادی توسط مردم شد در عین حال موجب بروز برخی نگرانی‌ها و احتیاط‌ها در قبال آن گردید؛ چرا که آزادی را نه در تلائم، بلکه در چالش با آرمان‌های دیگری چون «دین»، «نظم اجتماعی»، «عدالت» و «اخلاق» قرار می‌داد.

تجربه عملی مساوات‌طلبی سوسیالیستی، بویژه نمونه‌های دولتی آن نیز همین نوع عوارض و آثار را در ذهنیت مردمان باقی گذارده است؛ یعنی ضمن پدید آوردن نوعی احتیاط و سوءظن، بر میزان حساسیت طالبان عدالت افزوده و آنان را نسبت به عوارض آسیب‌شناختی و تبعات ناشی از پیشبرد بی‌محابا و بی‌تناسب آن، بیش از پیش دل‌نگران ساخته است.

ضربه دوم به این دو آرمان بلند انسانی، از تقلیل‌گرایی‌های ایدئولوژیک مدافعان سرسخت و تنگ‌نظر آنها وارد آمده است؛ بدین معنا که برخی از مکاتب سیاسی با به انحصار در آوردن این مقولات، تعبیر و تفسیرهای مرامی خود از آنها را به عنوان منظور غایی و معنای اصیل آزادی و

عدالت جا زده‌اند. از همین رو می‌بینیم در متون سیاسی امروزی، میان آزادی به معنای عام و لیبرال-دموکراسی به مثابه یک تجربه و تلقی خاص از آن، مرز روشن و مفارقی وجود ندارد و نمی‌توان به راحتی برداشت و الگوی دیگری را از آن، تصور و تصویر کرد. همین مطلق‌بینی و تقلیل‌گرایی، در موضوع عدالت و تعبیر سوسیالیستی آن وجود دارد؛ چنان که گویی تنها طریق تحقق عدالت، تجربه ناموفق نظام‌های سوسیالیستی در جهان بوده و با ناکامی سوسیالیسم در جهان، پرونده عدالت‌خواهی و مساوات‌طلبی هم به خودی خود بسته شده است.

هر چند فقدان الگوهای متفاوت با تجربه لیبرال-دموکراسی و سوسیالیسم، خود عامل مهمی در شکل‌گیری این برداشت تقلیل‌گرایانه از آزادی و عدالت بوده است؛ اما به هیچ‌رو نمی‌تواند مانع از تلاش انسان‌های حال و آینده برای دستیابی به الگوهای برتر و مفاهیم‌آمیزتر از این دو آرمان ارزشمند بشری گردد. چنان که ارزیابی‌های نقادانه از این دو تجربه شرقی و غربی عدالت و آزادی در دهه‌های اخیر، نشان از همین حقیقت دارد که بشر در این راه از پای نایستاده و برخلاف رأی و نظر فوکویاما، هنوز در این راه به هیچ نقطه پایانی نرسیده است. اهمیت و ارزش ارزیابی‌های آسیب‌شناختی یکی دو دهه اخیر عمدتاً در این خصوصیت نهفته است که از نقطه‌ای بیرون از انگاره دو قطبی دوران جنگ سرد به این دو تجربه مرامی نظر می‌کند و در پی دستیابی به موقعیتی است که ضمن در برداشتن دستاوردهای گذشته بشری، آثار و عوارض منفی آنها را نیز به حداقل برساند.

ما در این مقال تلاش داریم تصویری موجز از الگوی بدیلی را معرفی نماییم که ضمن پاسداشت ارزش و اهمیت هر یک از دو آرمان آزادی و عدالت، آنها را در نسبت و ترکیب متلائمی با یکدیگر قرار دهد؛ به نحوی که هیچ‌یک به بهای نیل به دیگری وانهاده نشود و در عین حال مستلزم فرو کاستن از هیچ ارزش و آرمان دیگر بشری نیز نباشد.

مبای دینی آزادی

برخلاف تصورات کارسازی شده درباره

خاصی را در ادیان توحیدی مطرح ساخت که می توانست پایه محکمی برای مسئله آزادی و اختیار انسانی فراهم آورد. ارتقای مقام انسانی به موقعیت یک موجود مختار و صاحب اراده، اندیشه و امکان آزاد زیستن را برای بشریت به ارمغان آورد. «آخرت شناسی» رایج در ادیان الهی و انداز مؤمنان به روز حساب نیز در همین چارچوب معنا پیدا می کند؛ چرا که جزای الهی، تنها می تواند مسبوق به اراده انسانی باشد و بدون فرض اختیار و اراده مختار برای انسان و بی اذعان به مسئولیت های فردی در قبال نیات و اعمال، رواداشتن هر گونه معجزات و اعطای هر گونه پاداش اخروی، بی معنا و ناقض عدل الهی مطرح شده در الهیات این ادیان خواهد بود.

وجود تعارض ذاتی میان «دین» و «آزادی» که بعضاً با استناد به مؤیداتی از تجربیات تاریخی دینداران نابردبار عنوان می شود، آزادی بیش از هر جای دیگری، در اصول عقاید و تعالیم ادیان توحیدی ریشه دارد. بشر امروز که بعضاً علم بی نیسازگی از دین را در برخی از نقاط عالم برافراشته، در آرمان های مقبول و مطلوب خویش، بیش از هر سرچشمه دیگری به این ادیان مدیون است؛ حتی اگر تحت تأثیر پارادایم غالب و فضای هنجاری حاکم، آنها را در چالش با عقاید و تعلقات دینی خویش، درک و تعریف کند. ادیان توحیدی، چنان پشتوانه های محکم هستی شناختی و انسان شناختی برای آزادی فراهم آورده اند که کمتر نظیر آن را می توان در فلسفه های الحادی مدافع آزادی پیدا کرد و به چنان تأکیدات مستقیم و غیر مستقیمی در این باب پای فشرده اند که در کمتر ایدئولوژی غیر دینی می توان سراغ گرفت. در زیر به برخی از این مبادی دینی آزادی اشاره می نمایم:

اعتقاد ادیان توحیدی به وجود خدای واحد و ترویج پرستش معبود یکتا و مقابله با صورت های مختلف شرك و بت پرستی و مخالفت با خضوع و خشیت در برابر هر چیز و هر کس دیگری جز خداوند متعال، مهم ترین گام در راه تکریم مقام انسانی و تیریر آزادی های مشروع او بوده است.^۱ انتشار عقاید توحیدی درباره خالق واحد و همسانی انسان ها در خلقت و در حق بهره مندی از نعمات طبیعی و مواهب زندگی بر اساس اصل برادری و برابری، عامل بسیار مؤثر دیگری در کسب و تحکیم آزادی های بیشتر بوده است. نخستین نغمه های آزادی را بشریت، از زبان پیامبران الهی شنیده است و اولین پر توهای آزادی و رهایی، از مشعل نجات بخش انبیای مرسل ساطع گردیده است. دستیابی به درک روشنی از حق آزادی، بی شك مستلزم و مسبوق به طرح چنین مبادی «هستی شناختی» و «خداشناسانه» ای بوده که تا پیش از آن در ادیان ابتدایی و باستانی به هیچ وجه مطرح نگردیده است.^۲

طرح اعتقاد به وجود شیطانی که اغواگر انسان در انتخاب میان خیر و شر است، «انسان شناسی»

○ برخی از مکاتب سیاسی با به انحصار در آوردن مقولات آزادی و عدالت، تعبیر و تفسیرهای مرامی خود از آنها را به عنوان منظور غایی و معنای اصیل آنها جازده اند.

محور تلاش این ادیان در نجات و رستگاری انسان ها، پروراندن گوهر ایمان در قلب مویان بوده است. حلول ایمان در قلب مؤمن، امری سراسر اختیاری و داوطلبانه است که جز از طریق انتخاب و گزینش کاملاً آزاد و بی هیچ اکراه و تحمیل^۳، محقق نمی شود یا دستکم، جوهر و حقیقت خود را عیان نمی سازد. از همین رو، اصلی ترین خط مشی و برنامه عمل ادیان در دستیابی به این هدف بلند، از میان برداشتن تمامی اسباب اجبار و تحمیل و گسستن تمامی بندهای وابستگی از پای بشریت بوده است تا اسباب تحقق اراده و اختیار انسانی مهیا گردد.

تاکنون هیچ يك از مروّجان و مدافعان آزادی لیبرالیستی، چنین مبانی اصیل و متینی را در بیان ضرورت آزادی مطرح نکرده و از چنین موضع ثوریک متقنی به دفاع از آن بر نخاسته است. تأکید ادیان توحیدی بر کمال انسانی، مدخل دیگری است که می توان از آن به ضرورت حفظ آزادی و اختیاری پی برد؛ چرا که کمال، پاداش انتخاب های درست و اعمال اراده های مختار است.

وانگهی تأکید ادیان بر عمل اخلاقی، و فضیلتی که برای این نوع عمل، نسبت به دیگر اعمال قائل هستند، خود مؤید ارزشی است که برای آزادی قائلند؛ زیرا همین خصلت آزادانه و داوطلبانه بودن است که ماهیت عمل اخلاقی را تعیین می کند. فرمان طلایی «آنچه به خود روا می دانی، در حق دیگران روادار!» که از اصول

○ ادیان توحیدی، چنان
پشتوانه‌های محکم هستی
شناختی و انسان‌شناختی
برای آزادی فراهم آورده‌اند
که کمتر نظیر آن‌را می‌توان در
فلسفه‌های الحادی مدافع
آزادی پیدا کرد.

اخلاقی تمامی ادیان تاریخی^۲ است، زمینه بسیار مساعدی برای به رسمیت شناختن آزادی دیگران در وجدان انسانی فراهم می‌آورد. با وجود این مؤیدات هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، آخرت‌شناختی و آن زمینه‌های الهیاتی، تعلیماتی و اخلاقی، باید ادیان الهی، یا دستکم انواع کامل‌تر آن را صادق‌ترین مدافعان و مروّجان آزادی قلمداد کرد. اسپینوزا^۳، نیچه^۴، توکویل^۵ و پارسونز^۶ بهتر از هر کس به وجود این جوهر مسیحی در روح دموکراسی و مدنیت غربی پیر برده و به آن اذعان کرده‌اند.

ادیان توحیدی برخلاف تصورات شایع، حتی در روند نضج‌گیری خویش، مهم‌ترین جریانات آزادی‌خواهانه را شکل داده و گسترده‌ترین امواج را بر ضد قدرت‌های خشن و مستبد عصر خویش به راه انداخته‌اند. اساساً بستر ظهور تمامی ادیان الهی، جوامع بسته و تحمیل‌گرا بوده که خود به ظهور یک آیین و آرمان جدید، ضرورت می‌بخشیده است. بدیهی است که ظهور این ادیان جز از طریق فراهم آوردن امکانی برای طرح آزاد اندیشه‌ها و پیام‌های نو، نمی‌توانسته توجّه مخاطبان را به سوی خود جلب کند و سخن خویش را به گوش جان آنها برساند. از این رو، به‌طور طبیعی هر دین جدید، دستکم در دوره ظهور، منادی و طرفدار آزادی بوده است. این مسئله در ادیانی که ایمان خویش را بر پایه آگاهی، تعقل و تفکر استوار ساخته‌اند، به مراتب جدّی‌تر بوده است. بدیهی است که از ادیان یادشده انتظار می‌رود که پیش از دیگران به ملزومات و مقومات رشد اندیشه و تفکر پای‌بندی نشان دهند و در جهت پدید آوردن و حفظ شرایط موافق با این مسئله، کوشش نمایند و به شکل عمیق‌تری، نگران از دست رفتن چنین شرایط و زایل شدن چنان ملزومات و مقدماتی باشند.

آزادخواهی در مرحله ظهور، اختصاص به ادیان ندارد؛ بلکه هر کس و هر جریانی که حرف نویی دارد و در صدد طرح مدّعیایی متفاوت با هنجارها و تلقیات حاکم است، مدافع آزادی‌اندیشه و بیان و بلکه طالب آزادی عقاید و تبلیغ می‌شود تا از این طریق، مجال و فرصتی برای رساندن پیام به مخاطبان و معرفی اندیشه و عقیده خویش بیابد؛

اما پس از آن، در دوره استقرار و تثبیت است که آزادی، حکم یک «معضل» را پیدا می‌کند و نظام حاکم را به چالش می‌کشاند. از «ساخت یافتگی» و «نظام‌وارگی» ادیان در دوره تثبیت، با عنوان «کلیسای شدن»، نام برده شده است و منظور از آن، وضعیتی است که یک آیین یویا، پرتکاپو و آرمانی، به تصلب و جمود دچار می‌شود و در مقابل هر گونه تغییر و مطالبات آرمانی و گرایشهای «فرقه‌ای»، از خود مقاومت نشان می‌دهد. اریک فروم از این تبدیل موضع به عنوان تراژدی ادیان بزرگ یاد کرده است. هم او می‌گوید به محض این که ادیان، به صورت سازمان‌های توده‌ای درمی‌آیند و یک بوروکراسی مذهبی بر آنها حاکم می‌شود، به نقض و تحریف اصول آزادی همت می‌گمارند^۷. بی‌شک، رویکرد و موضع ادیان توحیدی در هنگام ظهور، نسبت به باورهایی که به صورت عادت درآمده و از گذشتگان به ارث رسیده بود، کاملاً انتقادی بوده است. آنها در مقابل عقاید و تعلقات خرافی مردم و تمایلات خودخواهانه و ساخت‌های ظالمانه حاکم و هر آنچه آزادی و تعالی انسان را مانع می‌گردید، موضع‌گیری حادّی داشته‌اند؛ اما به محض آن که تثبیت و نهادینه شده‌اند، این رویه و این جدّ و جهد اولیه در راه نقد و اصلاح انسان و جامعه را ترک گفته و محافظه‌کارانه در صدد حفظ وضع موجود برآمده‌اند. گویا ادیان نیز مانند هر مرام و مسلک دیگری، در مرحله پس از تثبیت، روح آزاداندیشی و روحیه انتقادی را بر نمی‌تابند و آنها را بعضاً دشمن ایمان مردم می‌شمردند و از درافکندن هر گونه شک و پرسشگری، پرهیز و بلکه ممانعت می‌نمایند و مروّجان آن را با انواع برجسب‌های کافر و مرتد و بدعتگذار و منحرف، معرفی و محکوم می‌نمایند. گفته می‌شود با آن که مدافعان ادیان (Apologists) در آغاز راه، بیشتر به حجیّت‌های برون‌دینی متوسّل می‌شوند، پس از تثبیت، نگاه برون‌دینی خویش را بکل رها کرده و تنها از حجیّت‌های درون‌دینی برای اثبات موقعیّت خویش و ارزیابی فعل و باور دیگران مدد می‌جویند. شاید رشد اشعری مسلکی در بین اهل سنّت و اخباری‌گری در میان شیعیان را که در برهه‌های تاریخی خاصی رخ داده است بتوان

شاهد مثالی بر تراژدی مورد اشاره فروم در تجربه اسلامی قلمداد کرد. خطر دائمی بازگشت صورت‌های مختلفی از انجماد و تحجر، آفتی بوده که همواره مؤمنان پای‌بند را تهدید می‌کرده است و جدی‌ترین چالش‌ها میان دین و آزادی، دین و آگاهی و به معنای وسیع‌تر آن، دین و انسان نیز در همین نقطه درگرفته است و تنها ظرفیت‌های عقلانی ادیان و جدیت و هوشیاری پیروان آنهاست که می‌تواند این خطر را برطرف سازد.

ادیان توحیدی که از نظر ما، بنیانگذاران مفهوم تدریجاً شکل گرفته آزادی‌اند حامل و ناقل معنای خاصی از این موضوع هستند که تفاوت‌های مهمی با برداشت جدید لیبرالیستی از آن دارد. با این که دنیای مدرن در دک و شناخت اولیه خود از مفهوم آزادی، به شدت وابسته به آموزه‌ها و اندوخته‌های دینی بوده است ولی در تعریف و تبیین امروزی آن، به میزان زیادی از این جذورات فاصله گرفته و در یک بازاندیشی عاصیانه، مبادی و بنیان‌های دیگری برای آن دست و پا کرده است. همین تغییر موضع بنیادی در فهم و تعریف این مفهوم و مفاهیم دیگری که ریشه‌های کهن و ظهورات جدیدی یافته‌اند، باعث گردیده تا شکاف عمیقی میان این آرمان‌های بلند بشری با بنیان‌های اولیه و اصیل آنها یعنی ادیان، پدید آید و بعضاً به چالش‌ها و منازعات بی‌دلیلی بینجامد که پیش از این هیچ سابقه نداشته است. همین امر، بشر امروز را در برابر انتخاب‌هایی بس دشوار در ترجیح یکی نسبت به دیگری قرار داده و مسئله «آزادی و عدالت» را برای او به محضه «آزادی یا عدالت» بدل ساخته است. ما در ذیل به برخی از ممیزات مهم موجود میان این دو برداشت اسلامی و لیبرالیستی از مفهوم آزادی می‌پردازیم و معتقدیم که تنها همین تلقی از آزادی است که می‌تواند معضل جداافتادگی‌های عملی میان این دو آرمان بلند بشری را حل کند و «این» را در تلاثم با «آن» قرار دهد.

اسلام و لیبرالیسم

اسلام، اعتقادی به شدت «حقیقت‌طلب» است که با لیبرالیسم منکر وجود حقیقت یا قائل به

عدم امکان کشف آن^{۱۱}، در تعارض جدی قرار دارد. این تفاوت نگرش درباره مسئله وجود حقیقت و امکان کشف آن که یک مقوله فلسفی و معرفت‌شناختی است بر مناسبات انسانی اثری بسیار بارز و شگرف دارد؛ تا جایی که دو انتظار و رویکرد کاملاً متفاوت را نسبت به مسئله آزادی پدید آورده است. آزادی در اسلام، هم راهی برای دستیابی به حقیقت و کسب ایمان ایدئولوژیک نسبت به آن است و هم جزء آرمان‌های توصیه شده و ارزش‌های اصیل مکتب برای رشد و تعالی انسانی؛ در حالی که آزادی در مکتب لیبرالیسم، راه حل ناگزیری است برای زیستن در جهانی که هیچ حقیقتی در آن وجود ندارد یا در صورت وجود، کشف آن میسر نیست. آزادی در این مکتب، راهکار اجتناب‌ناپذیری است برای همزیستی در شرایط فقدان هر گونه ترجیح بلامرجه و عدم امکان حصول توافق بر سر آن و تنها به همین دلیل است که هیچ کس حق ندارد عقاید خود را به دیگران تحمیل کند یا حق دیگران را در داشتن و بیان عقاید متفاوت سلب نماید؛ چرا که گوهر حقیقت نزد هیچ کس نیست. تفاوت‌های بسیاری هست میان برداشتی که آزادی را یک ارزش ذاتی ناشی از اصول تکوینی حاکم بر جهان و انسان می‌شمارد و برداشتی که به آن به مثابه یک راه علاج و دستاویز ناگزیر نظر می‌کند. این که «میل» در توجیه آزادی، از فایده‌گرایی و منافع شخصی سربر می‌آورد^{۱۲}، از آن روست که در شرایط فقدان حقیقت و اصول ارزشی پایدار، هیچ مبنای دیگری برای توجیه و حمایت از آن باقی نمی‌ماند.

مدارای توصیه شده در لیبرالیسم نسبت به عقاید دیگران، چیزی کاملاً متفاوت با تحمل و تساهلی است که مؤمنین معتقد، به رعایت آن سفارش شده‌اند. استوارت میل استدلال خود برای مدارا درباره عقاید دیگران را بر پایه بی‌اعتقادی و سست اعتقادی افراد بنا می‌نهد و با این برهان که همه به نوعی خطاپذیرند و عقاید امروز مثل عقاید دیروز، توسط آیندگان نفی خواهد شد و هیچ اطمینانی به صحت عقاید امروزی خود نمی‌توان داشت^{۱۳}، انسان را به موضع لااقتضایی و سرگردانی می‌کشاند و اسم

○ فرمان طلایی «آنچه به خود روا می‌دانی، در حق دیگران روا دار!» که از اصول اخلاقی تمامی ادیان تاریخی است، زمینه بسیار مساعدی برای به رسمیت شناختن آزادی دیگران در وجدان انسانی فراهم می‌آورد.

رخوت ناشی از سردرگمی و بی‌تشخیصی را مدارا و تساهل می‌گذارد. او با اشاره به مردم همعصر سقراط و عیسی که خود را بر حق و عقاید آنها را فاسد و باطل می‌دانستند، در مقام دفاع از آزادی، نوعی نسبی‌گرایی مفرط را تبلیغ و ترویج می‌نماید^{۱۳}؛ از آن نوع که هیچ‌کس نتواند بر هیچ حقیقتی استوار بماند و همواره به خود مطمئن و بی‌اعتماد باشد و در یک فروتنی معرفت‌شناختی، بی‌هیچ دلیل و مبنایی، دیگران را در این امر، بیش از خود محق بشناسد. مدارای برآمده از نظریه «میل»، مدارای از سر ناچاری و ناتوانی و از موضع ضعف است؛ حالتی که بیشتر مصداق تمکین و سازش است تا مدارا و سازگاری.

ادیان به طور کلی و اسلام به طور خاص، فردگرایی مفرط لیبرالیستی را که بر منفعت‌طلبی افسار گسیخته استوار شده و در نظریه سودمندی به‌عنوان تنها معیار حقیقت ابراز گردیده است، بر نمی‌تابند. آموزه برادری و توصیه‌های اخلاقی دیگر خواهانه در ادیان توحیدی، نمی‌تواند با فردگرایی خودخواهانه‌ای که بن‌مایه آزادی در جوامع غربی است، جمع گردد. لذا ماهیت و چهره آزادی‌های پذیرفته شده در این قبیل ادیان و مشخصاً اسلام با آنچه که از سوی لیبرالیسم ارائه می‌گردد، از اساس متفاوت است. رقابت و مقابله‌جویی‌های بی‌امان در میدان پر از دحام زندگی، به‌منظور در ربودن حصه کمیاب حیات از دست یکدیگر و صورت دادن به تشکّل‌های همسود و ائتلاف‌های همسو برای غلبه بر رقبای قدر و ابراری دیدن طرف‌های دیگر و تخصیص کردن مناسبات انسانی، از نتایج اجتناب‌ناپذیر بنیادگذارین آزادی بر فردگرایی محض است؛ وضعی که به هیچ‌وجه با جهت‌گیری‌های اخلاقی ادیان سازگاری ندارد.

تفاوت اسلام و لیبرالیسم را همچنین در پاسخ‌هایی که به دو مسئله «آزادی از...» و «آزادی برای...» داده‌اند، باید جست. لیبرالیسم با اوج گرفتن تمایلات «عرفی‌گرایانه» (sec-ularistic) در جهان، در پی آزادساختن انسان و جوامع انسانی از هیمنه «قدرت‌های مطلقه ماورایی» است و با ارائه الگوی لیبرال-دموکراسی

مبستی بر فردگرایی، در تلاش رها شدن از «قدرت‌های مطلقه دنیایی» نظیر حکومت‌های مستبد و سوسیالیستی است. دفاع از مدرنیته و نوگرایی در واقع تلاش دیگری بوده است از سوی لیبرالیست‌ها برای بیرون شدن از حصارهای بسته فرهنگ و «سنت‌های گذشته» و سرانجام ترویج روحیه یوتیلیتاریانیستی، هونیستی و پراگماتیستی نیز به مثابه سبک کردن گرده انسان از تکالیف سنگینی بوده که «ایدئولوژی» و «اخلاق دینی» بر آن بار می‌کرده است. این درحالی است که اسلام در پی آزادساختن انسان از «موانع درونی تعالی» مثل دیباطلی، تمایلات کنترل‌نشده نفسانی، عادات و سنن گذشته، خودخواهی، جهل و خرافه و «موانع بیرونی تکامل» و شکوفایی، مانند طواغیت و ساخت‌ها و مناسبات اجتماعی ناسالم است.

درحالی که پاسخ لیبرالیسم به مسئله «آزادی برای...»، حداکثر رشد، حداکثر رفاه و حداکثر خوشنودی است^{۱۴}، اسلام آن را در مسیر کسب ارزش‌های دیگری چون رشد آگاهی، کسب ایمان و تحقق عدالت قرار می‌دهد؛ به طوری که همگی در راستای تعالی انسان و ایصال الی‌الله قرار گیرند.

اسلام و لیبرالیسم در مسئله «آزادی چه؟»^{۱۵} نیز در تعارض با یکدیگر قرار می‌گیرند. اسلام به آزاداندیشی^{۱۶} و آزادی‌اندیشه بیشتر از آزادی عقیده اهتمام دارد و در برابر آزادی تبلیغ، آزادی عمل و آزادی امیال، از احتیاط تا سخت‌گیری، واکنش نشان می‌دهد؛ اما در غرب که از دیرباز بستر رشد و رواج لیبرالیسم بوده است، اهتمام به مراتب کمتری به آزاداندیشی وجود دارد و در ازای آن، به دیگر عرصه‌های آزادی، مثل عقیده و تبلیغ و عمل و امیال، بی‌هیچ محابایی مجال داده می‌شود. مسئله اخیر را در ذیل بحث حیطه‌ها و شأن آزادی در هر کدام، بسط بیشتری می‌دهیم.

آزادی به اعتبار ابعاد وجودی انسان، در سه حیطه متفاوت قابل طرح و بررسی است. هر یک از این حیطه‌ها، محمل حضور نوع خاصی از آزادی است و موانع و محدودیت‌های خاص خود را نیز دارد. حیطه درونی مربوط به بُعد روحی و معنوی وجود انسان است و حیطه ذهن، مربوط به بُعد

○ ادیان توحیدی بر خلاف تصورات شایع، حتی در روند نضج‌گیری خویش، مهم‌ترین جسر یانات آزادی خواهانه را شکل داده و گسترده‌ترین امواج را بر ضد قدرت‌های خشن و مستبد عصر خویش به راه انداخته‌اند.

معرفتی و سرانجام حیطه بیرونی به بُعد رفتاری و کنشی انسان مربوط می‌شود. ادیان نوعاً نسبت به آزادسازی درونی انسان، حساسیت و اهتمام بیشتری رواداشته‌اند و می‌دارند^{۱۷}؛ اگرچه آزاد شدن از تحمیل‌های بیرونی نیز به‌عنوان یکی از شروط تعالی و تکامل انسان، همواره مطرح بوده است^{۱۸}. رجحان و اهتمام بیشتر ادیان به آزادی درونی نسبت به آزادی بیرونی از آنجاست که بدون اولی، «تعالی» محال است و بدون دومی، دشوار. اهمیت مسئله شیطان در ادیان و مسئله مبارزه با نفس و کنترل امیال و غرایز و همچنین تأکیدی که بر تبت مؤمنان می‌شود، همگی مؤید اهتمامی است که ادیان بر «رهایی درونی» (Imancipation) دارند. بخش بزرگی از تعالیم دینی، مصروف تحقق همین نوع از آزادی شده و می‌شود. نیل به وارستگی درونی، همواره مستلزم نوعی خودداری و کف‌نفس بوده است و اتفاقاً از همین نقطه است که اختلاف نظر لیبرالیسم با رویکردهای دینی به مسئله آزادی، جان می‌گیرد؛ چرا که لیبرالیسم عرف‌گرا، هرگونه مانع تراشی اخلاقی و کنترل‌های دینی در برابر امیال را یک اقدام تحدیدکننده محسوب می‌کند؛ درحالی که ادیان آن را آزاد شدن حقیقی می‌شمارند. اهمیت آزادی درونی برای ادیان تا جایی است که برحسب تعالیم دینی، قوام دوام دیگر صورت‌های آزادی در حیطه ذهن و رفتار، منوط به تحقق آن است^{۱۹}.

آزادی در حیطه ذهن، معطوف به دو سطح «اندیشه» و «عقیده» است. آزادی فکر و آزادی بیان و نشر افکار، مربوط به سطح نخست و آزادی داشتن عقیده مخالف و اجازه تبلیغ و ترویج آن، ناظر به سطح دوم آزادی در عرصه ذهن است. تمایز اسلام و لیبرالیسم را در این مسئله نیز می‌توان یافت. بدین معنا که اسلام بر آزاداندیشی و آزادی فکر و لوازم آن بیش از آزادی عقاید و تبلیغ آن تأکید دارد؛ درحالی که موضع لیبرالیسم در این خصوص تا حدی برعکس است.

اگر میان «اختیار»، «آزادی»، «آزاداندیشی» و «آزادگی» زنجیره‌ای برقرار کنیم؛ باید گفت انسان‌شناسی اسلام مبتنی بر «اختیار» بشری است و آن نیز خود، متضمن «آزادی» درونی و بیرونی انسان است و هر دوی اینها در اسلام، حکم مقدماتی

در تعالیم و جهت‌گیری‌های اسلامی، تفاوت و مرزروشنی میان «آزادی اندیشه» و «آزادی عقیده» وجود دارد. آزادی اندیشه منطقی‌مقدم بر آزادی بیان و آزادی عقیده است. آزادی اندیشیدن، بیش از آن که به‌عنوان یک حق قابل سلب و عطا مطرح باشد، امری بدیهی و غیر قابل سلب و تعقیب است و نمی‌توان آن را مستقیماً با عوامل بیرونی و اهرم‌های فیزیکی به بند کشید. اما همین اندیشه سیال دریندناشدنی که نمی‌توان آزادی آن را توسط عوامل بیرونی و بزورترین قدرت‌ها سلب کرد، به‌راحتی توسط عوامل درونی، محصور و محدود و منحرف می‌گردد؛ عواملی نظیر عواطف و تمایلات، رسوبات ذهنی ناشی از عادات و سنن پیشینیان، اوهام و خرافات، عصبیت‌های ناشی از پیشدلوری و افکار قالبی، حب و بغض‌های ناشی از منافع و وسوسه و تردیدهای ناشی از ضعف نفس می‌توانند بی‌هیچ نمود آشکاری، آزاداندیشی و آزادی اندیشیدن را از انسان سلب نمایند. درونی قلمداد کردن این عوامل به‌هیچ‌وجه، نقش عوامل تأثیرگذار و مساعدت‌کننده بیرونی را منتفی نمی‌سازد؛ بلکه تنها بر این نکته ظریف تصریح می‌نماید که آزادی اندیشه، بیش و پیش از آن که از جانب عوامل بیرونی تهدید گردد، می‌تواند از طریق خود انسان تحدید شود. البته آنجا که بحث رشد و تعاطی افکار و تبادل اندیشه‌های آزاد مطرح است، اهمیت مساعد یا موانع بازدارنده بیرونی بیشتر می‌گردد.

اما آزادی عقیده در اسلام، وضع کاملاً متفاوتی با آزادی اندیشه دارد؛ چرا که عقیده، تالی و نتیجه اندیشه است که پس از شکل‌گیری و منعقد شدن، ممکن است خود مانع آزاداندیشی گردد. در قرآن اساساً واژه‌ای به این معنا وجود ندارد و صیغه‌های مختلف به کار رفته از این واژه نیز تماماً به معانی دیگری مثل گره بستن، پیمان بستن، سوگند خوردن و قرار داد است. بعضی، لا‌اکراه

○ لریك فروم می‌گوید به محض این که ادیان، به صورت سازمان‌های توده‌ای درمی‌آیند و لریك بوروکراسی مذهبی بر آنها حاکم می‌شود، به نقض و تحریف اصول آزادی همت می‌گمارند.

فی الدین... و همچنین لکم دینکم ولی الدین... را حمل بر این معنا، یعنی حمل بر به رسمیت شناختن عقاید متفاوت در اسلام کرده‌اند که البته محل بحث و تأمل جدی است. مهم تر آن که از فرض وجود آزادی عقاید در اسلام، نمی‌توان چیزی را به نفع پلورالیسم معرفتی و نسبی‌گرایی ارزشی نتیجه گرفت و منکر مواضع حقیقت‌طلبانه در این آیین شد. آیه نخست، (لا اکراه فی الدین...) پیش از آن که بر تکثر اعتقادی و ایدئولوژیک دلالت کند، گواه بر این حقیقت است که ایمان و اعتقاد را نمی‌توان با اکراه، تحصیل یا بر دیگری تحمیل کرد. طرف خطاب آیه دوم (لکم دینکم ولی الدین...) نیز کافرون هستند و نمی‌توان آن را به راحتی به شرایط یک جامعه ملّی و پیروان یک آیین واحد تسری داد و از آن، به رسمیت‌شناسی پلورالیسم اعتقادی در یک اجتماع سیاسی یا دینی را نتیجه گرفت. لا اکراه فی الدین، بیشتر با... لست علیهم بمضطرّ اطلاق دارد و اتخاذ خط‌مشی اخذ جزیه از غیر مسلمانان در بلاد مفتوح العنوة نیز، سیاست عملی آن بوده است.^{۲۰} در عین حال نافی پلورالیسمی است که به تنازل از موضع حقیقت‌طلبانه مسلمانان می‌انجامد. از نظر اسلام، این صاحبان عقاید مختلف هستند که باید مشمول تساهل و مدارای دیگران قرار گیرند، نه لزوماً خود عقاید. مدارا، شفقت، گذشت و تحمل مربوط به حیطة مناسبات انسانی است و به هیچ رو قابل تسری به حوزه معارف و حقایق عالم نیست.

با این که اسلام، عقیده حق و راه نیل بدان را جز یکی نمی‌داند، به جنگ عقاید نرفته و نزاع خونین میان عقاید را ترویج نکرده است؛ چنان که در هیچ یک از آیات جهادیه قرآن، به جنگ با صاحبان عقاید، به صرف داشتن عقیده مخالف توصیه نشده است. در همان حال با عوامل شکل‌گیری عقاید باطل، مانند دروغ و اغوا، جهل و خرافه و سنن غلط و سوءاستفاده از تمایلات و غرایز، به شیوه‌های خاص هر کدام به مبارزه برخاسته است. به بیان دیگر اسلام برخلاف لیبرالیسم، نسبت به عقاید غیر بی تفاوت نیست^{۲۱} ولی همچون تجربه کلیسای مسیحی نیز به تفتیش عقاید و تعقیب دگراندیشان نمی‌پردازد.

میزان حساسیت اسلام نسبت به آزادی عقیده و تبلیغ و ترویج آن را می‌توان در ذیل بحث‌های مربوط به اظهار و ترویج ارتداد، مسئله بدعت و احکام مربوط به کتب ضالّه و محدودیت‌های اهل ذمه در تبلیغ آیین خویش در بلاد اسلامی مورد بررسی قرار داد^{۲۲} و روح آزاداندیش و مشرب باز اسلامی در حوزه فکر و اندیشه را نیز باید در سرگذشت اخذ و اقتباس فرهنگی و مبادلات اندیشه‌ای به تمدن‌های پیش از خود جستجو کرد. این که اسلام از چه تمدن‌هایی در مسیر تحقق خویش بهره برده و چه بهره‌هایی برده است و این اقتباس و فراگیری از فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر مانند تمدن‌های یونان و ایران و یا سنت‌های دینی یهود و مسیحیت، اساساً کار درست و قابل دفاعی بوده است یا خیر و تا چه حد باعث قلب ماهیت آن گردیده، جملگی از موضوعات مهمی برای مطالعه و تحقیق به‌شمار می‌آیند؛ ولی چیزی که از ورای همه این مسائل و با صرف نظر از نتایج همه این مطالعات، شایان توجه است، این مسئله است که این همه آمادگی و پذیرش در میان مسلمانان از کجا نشأت گرفته و چگونه به ولع اخذ و اقتباس علمی و فرهنگی در میان آن‌ها دامن زده و آن را تشدید کرده است؟ تعالیم اسلام، خصوصاً در آغاز حرکت چه بوده که آن‌ها را چنین آماده تعامل مثبت با فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر کرده است؟ در حالی که مسلمانان قرون نخست نیز در داعیه برحق بودن و برتر بودن و کامل‌تر بودن عقاید خویش، کوچک‌ترین تنازل و تردیدی روا نمی‌داشتند.

در بحث از آزادی رفتار، بدیهی است که ادیان به لحاظ خصلت هنجاری‌شان، بیش از لیبرالیسم، نسبت به این نوع آزادی‌ها از خود حساسیت نشان داده‌اند. اما آنچه که آزادی‌های رفتاری، مرزهای قانونی را درمی‌نوردد، واکنش‌ها نسبت به آن بسیار همدان است.

مصادر دینی عدالت

همچنان که پیش از این در باب آزادی عنوان شد، ادیان توحیدی، بار آورترین مزرع و بالنده‌ترین رستنگاه ارزش‌های انسانی بوده‌اند؛ لذا ریشه‌های عدالت‌خواهی را حتی بیش از آزادی طلبی، باید در

○ ادیان نیز مانند هر مرام و مسلک دیگری، در مرحله پس از تثبیت، روح آزاداندیشی و روحیه انتقادی را بر نمی‌تابند و آنهارا بعضاً، دشمن ایمان مردم می‌شمردند و از درافکندن هر گونه شك و پرسشگری، پر هیز و بلکه ممانعت می‌نمایند و مروّجان آن را با انواع برچسب‌های کافرو مرتد و بدعتگذار و منحرف، معرفی و محکوم می‌نمایند.

اصول اعتقادی، در فرامین شریعتی و در تعالیم اخلاقی این ادیان جست. برای نمونه، اعتقاد به خالق واحد و بر همان اساس، اعتقاد به یگانگی سرشت انسان‌ها به مثابه مخلوقات همسان و همشان پروردگار عالم، مقوم دویایه اساسی عدالت، یعنی «برادری» و «برابری» بوده است. انسان‌ها به مثابه فرزندان آدم ابوالبشر، با یکدیگر برادرند و فرض برادری میان انسان‌ها، مؤید بر خورداری از طبیعت و حقوق یکسان آنهاست.

از این گذشته، اصل برادری آثار خود را در دیگر اجزای آموزه‌های ادیان نیز نمایان ساخته است. توصیه و ترویج روح «توعدوستی»، «جمع‌گرایی» و «تعاون و همکاری» در میان پیروان، از همین پیش فرض انسان‌شناسانه برخاسته است و همانها نیز به نوبه خود، تأثیرات شایانی بر تعمیق عدالت‌خواهی در بین مؤمنان باقی گذارده‌اند. تحقق مساوات نیز متقابلاً به تحکیم و تقویت روح اخوت در میان انسان‌ها مدم می‌رسانده است.^{۲۳}

اسلام در مسئله عدالت، از ترویج عقاید انسان‌شناختی موافق با روح برادری و برابری و آماده‌سازی‌های روانی و تحریضات اخلاقی برای قبول آن، با پافرازتر گذارده و به آن به‌عنوان یک هدف مهم الهی و یک وظیفه خطیر شرعی نیز اشاره کرده است. تصریح قرآن به اقامه قسط به‌عنوان هدف بعثت انبیا^{۲۴} و تأکیدات فراوان بر مبارزه با ظلم و تعدی و با حامیان ساخت‌های ناسالم اجتماعی، و بر قضاوت و داوری به عدل^{۲۵} و بر رعایت حقوق مردم و بر مبارزه با فقر و عوامل ایجاد آن^{۲۶} و... همگی مؤید اهتمام کاملی است که به این مسئله شده است. اهمیت عدل در اسلام تا جایی است که بحث آن توسط مهم‌ترین نحله‌های کلامی به حوزه الهیات محض نیز کشیده شده و همچون یک معیار پیشینی، پایه سنجش صفات و افعال منتسب به خداوند قرار گرفته است.^{۲۷} در فقه فردی، عدالت همواره به‌عنوان یکی از مهم‌ترین صفات و شرایط احراز برخی از موقعیت‌ها مطرح بوده است و در فقه اجتماعی و سیاسی به‌عنوان یک آرمان متعالی و معیاری برای سنجش صلاحیت و حقانیت حاکمان و حکومت‌ها، مظهری با اشاره به اهمیت بحث عدل و عدالت در اسلام می‌گوید عدل در اسلام، همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت،

فلسفه زعامت و رهبری، معیار کمال فردی و مقیاس سلامت اجتماعی بوده است. عدل، هم جهان‌بینی است، هم معیار شناخت قانون است، هم ملاک شایستگی‌هاست، هم آرمان انسانی است و هم مسئولیت اجتماعی^{۲۸}. ایشان با استناد به برخی از آیات قرآن، عدل را در چهار سطح تکوینی، تشریحی، اجتماعی و اخلاقی معرفی می‌کنند و می‌گویند علت اهتمام زیاد مسلمانان به مسئله عدل و عدالت را باید در اهتمام فراوان قرآن بدان دانست.^{۲۹}

بدیهی است که موضوع عدالت و برابری با چنین مبادی و خاستگاهی، با آنچه که از سوی جریان‌های الحادی تحت عنوان سوسیالیسم مطرح شده است، تفاوت‌های بسیاری دارد که نمی‌توان به سادگی از کنار آن گذشت و اتفاقاً همین ممیزات اساسی است که تأثیر خود را بر چالشی شدن یا نشدن مناسبات عدالت با دیگر ارزش‌های بشری و از جمله «آزادی» باقی می‌گذارد. در زیر به برخی از این ممیزات که ما را در یافتن تعبیری آزادانه‌تر از عدالت یاری می‌رساند، اشاره می‌کنیم.

اسلام و سوسیالیسم

عدالت‌خواهی مانند آزادی طلبی دارای دو وجه یا دو مرحله است. مرحله سلبی، یعنی مرحله مبارزه با ظلم و نابرابری؛ و مرحله ایجابی و اقامه عدل. آنچه موجب بروز برخی نگرانی‌ها در اطراف مسئله عدالت گردیده است، عمدتاً به مرحله دوم یعنی مرحله عملی کردن آرمان عدالت مربوط می‌شود. تجربه عملی کشورهای سوسیالیستی که مدعی ورود به این مرحله بوده‌اند، نشان می‌دهد که با افزایش نقش دولت‌ها در هدایت و کنترل پروژه عدالت، دستکم دو عارضه مهم به‌عنوان پیامد ظاهراً ناگزیر اعمال سیاست‌های متمرکز برنامه‌ای رخ نموده است. نخست، قدرت گرفتن عناصر دولتی و ظهور طبقه جدید، و دوم مسئله تحدید آزادی‌ها که جدای از سلب بسیاری از حقوق مردم، موجب افول انگیزه‌ها و در نتیجه کاستن از شتاب لازم برای توسعه گردیده است.

به نظر می‌رسد که راه پیشگیری از بروز چنین عوارضی در مسیر تحقق عدالت، در خود

○ آزادی در اسلام، هم‌راهی برای دستیابی به حقیقت و کسب ایمان ایدئولوژیک نسبت به آن است و هم جزء آرمان‌های توصیه شده و ارزش‌های اصیل مکتب برای رشد و تعالی انسانی؛ در حالی که آزادی در مکتب لیبرالیسم، راه حل ناگزیری است برای زیستن در جهانی که هیچ حقیقتی در آن وجود ندارد یا در صورت وجود، کشف آن میسر نیست.

شود.

مهمزه دیگری که عدالت خواهی سوسیالیستی را از عدالت طلبی دینی متمایز می سازد، محدود ساختن آن به حوزه اقتصاد و مناسبات اقتصادی در جامعه است. این نگرش که از مشرب مادی سوسیالیسم الحادی برخاسته است، عدالت را از معنای بلند و موسع آن، فرو می آورد و پیوند آن را با دیگر آرمان های بشری منقطع می سازد. تعابیر دینی از مسئله عدالت همواره تداعی کننده مجالات گسترده ای برای آن بوده است. همین تلقی از عدالت است که بدان معنایی سازگار و بلکه متضمن آزادی می بخشد.

تا این مرحله از بحث، ما در صدد طرح این مدعا بودیم که اولاً آزادی و عدالت به عنوان دو مطلوب همیشگی جوامع بشری، ریشه در آموزه های ادیان توحیدی دارند و ثانیاً برداشت اصیل و همساز از این دو، همان تعابیر و تفاسیر دینی از آنهاست. لیبرالیسم و سوسیالیسم اگر چه منشأ خدماتی برای این دو آرمان بلند بشری بوده اند، اما به علت طرح و پیشبرد یک سو به و بیرون از اعتدال، موجب بروز برخی نگرانی ها و حساسیت ها نیز در قبال آنها گردیده اند. لذا بشر سر خورده از تجربیات لیبرالیستی و سوسیالیستی، مترصد به میدان آمدن اندیشه هایی است که این دو آرمان بلند را در تلاطم با یکدیگر تعریف کند و به پیش ببرد. تلاش ما در ادامه، صرف ارائه تصویری متعادل از این دو مفهوم و برقراری نسبتی موزون میان آنها خواهد شد.

نسبت میان آزادی و عدالت

آزادی از دو سو به عدالت نظر دارد و بدان وابسته است: ۱. به عنوان زمینه و پیش شرط. ۲. به مثابه هدف و نتیجه.

پیش شرط بودن عدالت از آن حیث است که آزادی تنها در یک بستر عادلانه و در شرایطی که همه آحاد یک اجتماع از برابری نسبی برخوردار باشند، نتیجه بخش خواهد بود و به معنای درست کلمه محقق خواهد گردید. وانگهی، هدف آزادی یا یکی از مهم ترین اهداف آن، تحقق عدالت است؛ زیرا ثمره آزادی همان است که افراد در یک رقابت سالم، رهین تلاش و مکتسبات خویش

عدالت نهفته است و برای مصون ماندن از این خطرات، تنها باید به خود آن ملتزم ماند؛ چرا که روح عدالت با هرگونه برتری طلبی و خاص گرایی مخالف و با سلب هر حقی از صاحبان حق در تضاد است. توجه اسلام به رعایت مساوات در تسهیم بیت المال و در امر قضا، و ملازم دانستن حق و تکلیف و ایان و مویان نسبت به هم، و پیش بینی و اتخاذ بسیاری از راهکارهای دیگر در این امر، تلاشی است برای ممانعت از شکل گیری هرگونه طبقه ممتاز اجتماعی. سرزتنش های سخت امام علی (ع) نسبت به اهل خاصه^{۳۰} و البته جاری بودن مشی پارسایانه در میان قاطبه علما، حتی از شکل گیری طبقه ممتاز روحانی در اسلام که احتمال پیدایی آن در جوامع دینی بسیار است، به شکل جدی جلوگیری کرده است. در حالی که مسلمانان، عدالت را اعطاء کُلِّ ذی حَقِّ حَقِّه تعریف می کنند، چگونه می توانند آن را با سلب حقوق و آزادی های مطلوب و موجه انسانی تأمین نمایند؟ و در حالی که فضل و برتری را تنها در برهیز کاری^{۳۱}، نیک رفتاری^{۳۲}، نیکو عملی، علم و آگاهی^{۳۳} و بالاخره جهد و تلاش^{۳۴} می دانند، چگونه می توانند با سخت گیری های نابجای خویش، انگیزه های رشد و تعالی را در انسان های دیگر زائل نمایند؟ وانگهی آیین های دینی تلاش دارند تا از طریق بسط و تعمیق فضائل اخلاقی، افعال نیکو را به صفات و خلق حسن بدل سازند؛ لذا اهتمام دین به سویی است که عدل را به مذاق انسان ها چنان شیرین و خوشگوار سازد تا هر کس خود عامل پای بند بدان باشد، حتی اگر ظاهراً به زیانش تمام شود^{۳۵}. از همین رو، حضرت علی (ع) می فرماید: فَأَنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً وَ مِنْ ضَائِقِ عَلَيْهِ الْعَدْلُ، فَأَلْجُوزَ عَلَيْهِ أَضِيقٌ.^{۳۶} یعنی عدالت نه تنها گشایشی برای فرودستان محروم از حق پدید می آورد و نه تنها گشایشی برای جامعه محسوب می شود؛ بلکه حتی برای کسی که ظاهراً اقامه عدل به ضرر او تمام شده است نیز چنین است؛ چرا که جور و ستم برای او بدتر از رعایت عدل است. فحوای غیر مستقیم این بیان چنین است که حتی با کسی که خود مورد عتاب عدالت است، باید عادلانه رفتار

○ فردی که در آزادیستن خویش، ابعاد وجودی خود را پاس نمی دارد و حسد و اعتدالی را رعایت نمی کند، چگونه حق دیگران در این امر را رعایت خواهد کرد؟

گردند و از این طریق، هر چیز در جای خویش بنشینند و هر ذی‌حقی به حق خویش برسد.

تجربیات عدیده تاریخی نشان داده است که مطالبه آزادی بی‌وجود آن پیش‌شرط و بدون ملاحظه این اهداف، خیلی سریع آن را به ضد خویش بدل می‌سازد. این که می‌بینیم در اسلام، بر مسئله عدالت بیش از آزادی‌های مدنی و اجتماعی تأکید شده است، اولاً بدان سبب است که آزادی از پیش و پس، ملفوف و مضبوط به عدالت است و ثانیاً تحقق عدالت، به‌طور طبیعی به حصول آزادی منجر می‌شود. زیرا بازگرداندن حقوق تضییع شده به صاحبان آن، همان آزاد گذاردن انسان‌ها در مسیر کسب استحقاق‌هاست. این دو معنا در اسلام چنان با هم ممزوج و درهم تنیده و به یکدیگر وابسته‌اند که در عبارت: *أَفْضَلُ الْجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ أَمَامٍ جَائِرٍ* (امام علی)، هر دو منظور یکجا مطرح گردیده است. چرا که مطالبه عدالت، مستلزم وجود آزادی است و تحقق آن، منتهی به احقاق حقوق مسلم بشری. همین درهم‌شدگی مفهومی میان آزادی و عدالت را در عبارت دیگر حضرت امیر(ع) به مالک اشتر نیز می‌بینیم که به نقل از رسول... (ص) می‌فرمایند: *لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ حَتَّى يُؤَخَذَ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوَى غَيْرِ مُتَّعِجٍ*^{۳۷}.

در اسلام، ارزش و فایده آزادی برحسب میزان توفیق‌اتش در راه تحقق عدالت سنجیده می‌شود. چنانچه آزادی هیچ نقش و اثری در بسط و تحکیم عدالت نداشته باشد یا به علت فقد شرایط عادلانه در جامعه، به نفع صاحبان مکنّت و اقبشار ویژه تمام نشود و به بی‌عدالتی و نابرابری‌های بیشتر در جامعه دامن بزند، از نظر اسلام و منطق عقلا، مذموم است. همچنان که عدالت تحمیل شده و میررستم که مانع از فعالیت آزاد و به فعلیت در آمدن استعدادها و شکوفا شدن ظرفیت‌ها و نمایان گردیدن شایستگی‌ها باشد نیز نامنتج و نامقبول است.^{۳۸}

در متون جامعه‌شناسی، وجود نسبت موزون و متعادل میان آزادی و عدالت را با امکان تحرک اجتماعی افقی و عمودی برای تمامی آحاد و اقبشار جامعه می‌سنجند؛ بدین معنا که میسر بودن جابه‌جایی در پلکان مراتب اجتماعی و در نقش‌ها

و موقعیت‌های هم‌تراز، مؤید وجود «آزادی» است و تسری این فرصت و امکان به تمامی آحاد و اقشار اجتماعی، مؤید وجود «عدالت» در سطح جامعه است. البته مهم‌تر از امکان تحرک اجتماعی برای همه اقشار، مسئله معیارهای تعیین شایستگی و شرایط کسب موقعیت‌های برتر است. برای نمونه، اکتسابی بودن شرایط ارتقاء و منوط بودن آن به تلاش‌های فردی و میسر و عملی بودن کسب شایستگی‌ها برای تمامی آحاد، از ملزومات چنین امری است. فروکاهی و نقصان در هر یک از عناصر این مجموعه، موجب خللی است در یکی از دو وجه تحرک سالم اجتماعی یعنی «امکان تحرک آزاد» و «دسترسی عادلانه به مستلزمات تحرک». اتفاقاً تاریخ معاصر جهان برای هر دو وضع آسیبی سلب تحرک اجتماعی، نمونه‌های آشنایی سراغ دارد. جوامع پیشرفته صنعتی، شاهد مثال وضعیتی است که به ظاهر در آن، آزادی‌های فراوانی برای هرگونه تحرک اجتماعی و بالا رفتن از دربان مراتب اجتماعی وجود دارد، اما به سبب وجود شکاف‌های عمیق طبقاتی و همچنین از میان رفتن امکان رقابت‌های سالم به سبب شکل‌گیری انواع انحصارات، این فرصت برای تمامی آحاد و اقشار به یکسان فراهم نیست. تجربه برخی از جوامع سوسیالیستی نیز وضعیت بیمارگون دیگری را نشان می‌دهد که به علت فقدان آزادی‌های مدنی و عدم امکان شکوفایی استعدادها و رشد شایستگی، تحرک اجتماعی در آن معنایی ندارد یا دستکم از قاعده قابل اکتسابی پیروی نمی‌کند.

نکته مهم‌تر در تلقی اسلامی از این دو مفهوم، این است که سهم آزادی و عدالت در این سازه مرکب، لزوماً یک به یک نیست؛ بلکه کاملاً تابع خصوصیات جوهری آنها از یک‌سو و ضرورت‌های اجتماعی از سوی دیگر است. لذا وضع و وزن هر کدام در این سازه، بر پایه اصول ثابت انسان‌شناختی و درک جامعه‌شناسانه از اوضاع تعیین می‌شود. ما این بحث را در ذیل دو عنوان مستلزمات و محدودیت‌های آزادی، بیشتر پی می‌گیریم.

○ مدارای توصیه شده در لیبرالیسم نسبت به عقاید دیگران، چیزی کاملاً متفاوت با تحمل و تساهلی است که مؤمنین معتقد، به رعایت آن سفارش شده‌اند.

مستلزمات آزادی

بر طرف نشود، چنین انسانی قادر نخواهد بود به نیازهای سطح بالاتر خویش، یعنی آزادی و خودشکوفایی بیندیشد. به همین سبب، بعضی از نظریه‌پردازان توسعه در پیشنهاد الگوهای مناسب برای توسعه برخی از جوامع جهان سومی، مسئله عدالت و تأمین حداقل‌های زندگی را بر مقوله نوسازی سیاسی و بسط آزادی‌های مدنی اولویت داده‌اند.

محدودیت‌های آزادی

متفاوت با تعابیر لیبرالیستی از آزادی که مدعی است به هیچ حدی و شرطی جز خود آزادی محدود نمی‌باشد، به نظر می‌رسد که این بیان، بیشتر در مورد عدالت صادق است تا آزادی. خود اندیشمندان لیبرال غربی نیز با وجود تمام دل‌بستگی و گشاده‌دستی در مقوله آزادی، به آن مدعا چندان پای‌بند نمانده‌اند و به تدریج حد و مرز و شرط و شروط عیدیه‌ای را درباره آن پذیرفته‌اند^{۴۱}؛ درحالی که کمتر نظریه و نظریه‌پرداز می‌توان سراغ گرفت که چنین کاری را با عدالت کرده باشد؛ مگر آن که بیش از آن و از مبادی انسان‌شناختی خاص خود، اصل و جوب عدالت را زیر سؤال برده باشد. نظریات نیچه در توجیه و تبریر قدرت را می‌توان مصداقی از همین تشکیکات بنیادین در اصل عدالت شمرد.

عدالت را به واسطه آن که مشروط و محدود به هیچ امر دیگری جز خود عدالت نیست، باید «خیر مطلق» قلمداد کرد؛ درحالی که آزادی از این حیث، يك «خیر مشروط» است؛ چرا که در مقام تحقق، مستلزم رعایت ملاحظات است که به برخی از آنها در زیر اشاره خواهیم کرد:

فرض آزادی مطلق در عرصه بیرونی حیات انسان را کمتر کسی مطرح کرده است، چون تصویری محال و مطالبه‌ای دست نیافتنی است. انسان به‌مثابه موجودی مختار، صاحب اراده و دارای توانمندی‌های عقلانی و جسمانی شگرف، در نخستین تجربه به کاراندازی اراده آزاد خویش، خود را مواجه با محدودیت‌هایی می‌بیند که از يك سو به بضاعت و امکانات درونی و فردی او برمی‌گردد و از سوی دیگر، به اقتضانات و الزامات و مقاومت‌های بیرونی محیط طبیعی و اجتماعی.

آزادی به معنای دقیق کلمه، يك امر انسانی است؛ از آن حیث که به اراده و اختیار و ملزومات تحقق آن یعنی «دانایی» و «توانایی» که تنها در انسان جمع شده است، منوط می‌باشد. مهم‌ترین ملزومات یا مقدمات پیشینی برای آزادی، همانا وجود عنصر «آگاهی» است. آگاهی و خرد است که به انسان امکان شناخت واقعیت، دسته‌بندی گزینه‌ها و بالاخره قدرت انتخاب از میان آنها را می‌دهد. اسپینوزا و مارکوزه هر کدام به طریقی بر اهمیت عنصر آگاهی در کسب آزادی واقعی تأکید کرده‌اند^{۴۲}. استوارت میل نیز بی آن که به عنصر خرد و آگاهی تصریح نماید، مسئله شرط بلوغ و سن قانونی را به‌عنوان پیش‌شرط بهره‌مندی از آزادی مطرح ساخته است^{۴۳}. وانگهی همین عنصر آگاهی است که به همراه شور درونی، «عزم» لازم برای کسب آزادی را در انسان پدید می‌آورد. بدیهی است که فقدان چنین عزمی به رغم وجود آگاهی، هیچ اراده‌ای را به حرکت در نمی‌آورد. عنصر سوم در فراهم آوردن امکان تحقق اراده، «توانایی» است که به عوامل عدیده‌ای چون استعداد و بضاعت‌های شخصی از يك سو و وجود امکانات و شرایط موافق از سوی دیگر باز می‌گردد. در همین جاست که مهم‌ترین عنصر لازم برای تحقق آزادی، یعنی عدالت، اهمیت خود را باز می‌نمایاند. چرا که بی وجود آن، دانایی و توانایی کافی برای بهره‌مند شدن از مواهب آزادی برای عامه مردم، خصوصاً قشرهای فرودست اجتماعی فراهم نمی‌آید و در نتیجه، بخش عظیمی از جامعه، هیچگاه طعم آزادی به‌دست آمده یا اعطا شده را نخواهد چشید. آزادی در بستر بی‌عدالتی، به افزایش نابرابری‌ها دامن می‌زند و با منحصر شدن به گروه‌های ممتاز اجتماعی، به سرعت به ضد خویش بدل می‌گردد. از این گذشته، داشتن درک درستی از آزادی و شناختن قدر و قیمت آن به عنوان يك نیاز برتر انسانی، مستلزم دستیابی به سطحی از «رفاه و توسعه» است. انسان‌های وضعی و جوامع فقیر براساس نظریه قابل درک مزلو، قبل از هر چیز به غذا و امنیت نیاز دارند. بدیهی است تا ابتدایی‌ترین نیازهای فیزیولوژیک انسانی در حداقل‌های آن

○آموزه برادری و توصیه‌های اخلاقی دیگر خواهانه در ادیان توحیدی، نمی‌تواند با فردگرایی خودخواهانه‌ای که بن‌مایه آزادی در جوامع غربی است، جمع گردد.

○ اسلام در پی آزاد ساختن انسان از «موانع درونی تعالی» مثل دنیا طلبی، تمایلات کنترل نشده نفسانی، عادات و سنن گذشته، خودخواهی، جهل و خرافه و «موانع بیرونی تکامل» و شکوفایی، مانند طواغیت و ساخت ها و مناسبات اجتماعی ناسالم است.

چرا که تحقق انسانیت انسان به مشابه يك آرمان غیر قابل تنازل بشری، منوط به همین امر است. جان استوارت میل در نظریه اش درباره آزادی، محدودیت اول را به کلی نفی می کند و محدودیت دوم را هم به مسئله دیگری، یعنی مرز آزادی های دیگران تقلیل می دهد. او معتقد است که آزادی فرد، تنها در جایی پایان می یابد که باعث وارد آمدن آسیب و زیان به آزادی های دیگران گردد. در غیر این صورت، آزادی او خصوصاً در حق خودش، مطلق و بی حد و حصر است؛ حتی اگر موجب زیان و آسیب به نفس او گردد. چرا که فرد بر تن و جان خویش، سلطان مطلق است و خیر و صلاح خود را بهتر از هر کس دیگری تشخیص می دهد.^{۲۳} سخن میل از آن حیث که نگران توجیه رویه های تحمیلی بر افراد به بهانه رعایت مصالحی که خود تشخیص نمی دهند، می باشد، قابل درک است؛ اما از آن جهت که مجوزی است بر تباهی و نزول انسان به پایین ترین مرتبت وجودی خویش، نگرانی آور. فردی که در آزاد زیستن خویش، ابعاد وجودی خود را پاس نمی دارد و حد و اعتدالی را رعایت نمی کند، چگونه حق دیگران در این امر را رعایت خواهد کرد؟ ضمن آن که وجود انسان هایی که شرافت انسانی خویش را به بهای نیازهای فروتر به راحتی وامی گذارند تا آزادی خود را احراز و اثبات نمایند، برای سلامت جوامع بشری بس خطرناک است. ادیان الهی با حرمت قائل شدن برای نفوس انسانی و حرام شمردن خودکشی و لطمه و آسیب زدن به خود، در واقع با اصل پیش گفته میل در باب مطلق بودن آزادی انسان در حق خویش به مخالفت برخاسته اند. مضموم و آسیب شناسانه قلمداد کردن این امور در فرهنگ جهانی و حتی در جوامع لیبرالیستی^{۲۴}، مبین آن است که بشر در تعبیر و تفسیر آزادی، هنوز تحت تأثیر آموزه های دینی است تا اندیشه های لیبرالیستی.

منحصر دانستن حد آزادی های اجتماعی به تحدی آزادی دیگران که میل مطرح کرده و پایه تئوری های لیبرالیستی قرار گرفته است، مبین نگرش تقلیل گرایانه حاکم بر اندیشه اوست^{۲۵}. واقعیت های اجتماعی چیزی فراتر از سر جمع اعضای آن و فراتر از شبکه روابط بینابین افراد

واقعیت محرز و غیر قابل انکار محدودیت های وجودی و طبیعی است که بلافاصله انسان را از تصور و تمنای آزادی مطلق باز می دارد و او را در مسیر مطالبه معقول و شدنی آزادی قرار می دهد. اما آیا آزادی های بشری تنها با حصارهای وجودی و طبیعی محدود شده یا عوامل دیگری نیز موجب محدودیت های بیشتر آن را فراهم آورده است؟ لزوم برقراری توازن در برآورده ساختن نیازهای مختلف بشری، نیاز انسان به زیست گروهی و معاشرت و تعامل با دیگران و ضرورت حفظ امنیت و ثبات اجتماعی از جمله الزاماتی بوده است که مرزها و محدوده های تنگ تری را بر آزادی های مفروض طبیعی تحمیل کرده است. تجربه نخستین معاشرت های جمعی میان انسان ها، به زودی آشکار ساخت که امکان بهره مندی از آزادی های بی حد و حصر در زندگی گروهی وجود ندارد؛ چرا که موجب تعدی به حقوق و آزادی های دیگران می شود. مرزهای آزادی در زندگی جمعی، چنان حساس و ظریف است که اندک تخطی از آن، به محرومیت دیگران از حقوق مسلم خویش منجر می گردد.

البته فرض آزادی مطلق در حیطه درونیات که معارضی جز خود انسان پیدا نمی کند، کاملاً منتفی نیست. برآستی هم هیچ عاملی نمی تواند آزادی روح و وجدان، آزادی فکر و اندیشه و آزادی عواطف و احساسات شخص را برخلاف اراده اش دربند کشد؛ مگر با نرم ساختن اراده صاحب آن^{۲۶}. اما آزادی هایی که میدان تجلی و ظهور آنها بیرونی است، مثل آزادی های هنجاری و رفتاری، آزادی بیان و اظهار عقیده، آزادی ابراز مخالفت و تبلیغ و آزادی های مدنی و سیاسی و اقتصادی، محمل انواع محدودیت پذیری های بجا و نایب هستند.

دو حد مهم بر آزادی، مسئله لزوم رعایت مصالح فردی و اجتماعی است. «مصلحت فردی»، امری موهوم نیست و تشخیص آن نیز سلیقه ای و فردی نمی باشد؛ بلکه حقیقتی است برخاسته از واقعیت وجودی انسان و البته متأثر از نظریه انسان شناختی ما. مصلحت فرد بدین معنا، چیزی جز رعایت اعتدال در برآورده ساختن نیازهای منبث از همین ابعاد وجودی نیست؛

است. حفظ و دوام يك نظام اجتماعی، منوط به وجود اهداف و آرمان‌های مشترك، نظام ارزشی و هنجاری مورد اتفاق، ثبات و امنیت نسبی و حفظ یکپارچگی درونی در مقابل تهدیدات خارجی است. اینها واقعیهایی است که حتی در لیبرالیستی‌ترین جوامع هم به‌طور جدی مدنظر قرار می‌گیرد و با عناصر محل آن به شدت مقابله می‌شود؛ چرا که بروز خلل در هر يك از ارکان برپادارنده نظام اجتماعی، بستر مساعد برای ظهور همان آزادی‌های فردی و اجتماعی را آشفته و مشوش می‌نماید و امکان بهره‌مندی از آن را پیشاپیش منتفی می‌سازد. از همین‌روست که تمامی جوامع، اعم از لیبرال و غیرلیبرال، با غمض نظر از مبانی شوریک متخذ از میل که مرز آزادی را تنها با آزادی دیگران تعیین می‌کند، مرزها و محدوده‌های دیگری چون لزوم حفظ ثبات و آرامش نسبی، تضمین امنیت و استقلال کشور و مراعات اخلاقیات و هنجارهای اجتماعی را بدان افزوده‌اند. آزادی در جوامع، بیش و پیش از آن که توسط آموزه‌های دینی تهدید شده باشد، با این قبیل محدودیت‌ها که تماماً سرشتی اجتماعی دارند و تحت عنوان مصالح ملی مطرح می‌شوند، مواجه بوده است.

زندگی جمعی در قبال امکانات و تسهیلاتی که در اختیار فرد می‌گذارد، از او پذیرفتن برخی مسئولیت‌های اجتماعی را نیز انتظار دارد. «مسئولیت‌پذیری» و قبول برخی تکالیف در ازای حقوق و امتیازاتی که فرد از جامعه اخذ می‌کند، حد دیگری است که بر آزادی‌های بی‌حد و حصر میل وارد شده است. تصویری که او از آزادی بی‌حد خویش ارائه می‌دهد، اعضای جامعه را در موضع مُحق‌های بی‌تکلیف می‌نشانند و آنها را بر طبیعت^{۴۶} و جامعه خویش سوار می‌سازد. ادیان، چنین انسان مسئولیت‌ناپذیری را که در کسب مواهب حیات، حاضر به پرداخت هیچ هزینه‌ای نیست، مستوجب لعنت دانسته‌اند.^{۴۷} پوپر نیز چنین روحیه‌ای را بر نمی‌تابد و می‌گوید که آزادی انسان‌ها در گروی مسئولیت‌پذیری آنهاست.^{۴۸}

از نظریه میل دریاب محدود شدن آزادی به حدود آزادی دیگران، قضیه دیگری نیز قابل استنتاج است که البته لیبرالیست‌ها از تصریح بدان

امتناع می‌ورزند و آن مرجح بودن حقوق عمومی بر حقوق خصوصی است؛ البته در زمانی که در تعارض و تراحم با یکدیگر قرار گیرند. رویکرد و جهت‌گیری ادیان توحیدی و مشخصاً اسلام با تمام تأکیدی که بر فردیت مؤمنان دارند، در این باره روشن است. حرمت اسراف و تبذیر در جامعه، حرمت رشوه و احتکار و بحث‌های مطرح در مکاسب محرمه در اسلام، در عین اعتقاد به اصل الناس مسلطون علی أموالهم، در همین راستا معنا پیدایمی‌کند.^{۴۹}

گذشته از موارد فوق، یکی از مهم‌ترین و پُرچالش‌ترین مسائلات طرح آزادی، محدودیت‌هایی است که حاکمیت‌ها به منظور دوام و حفظ کارآمدی خویش بر مردم تحمیل می‌کنند. در همین عرصه است که مسئله مهم آزادی مخالف و آزادی اقلیت در برابر اکثریت تشکیل دهنده يك حکومت مطرح می‌شود. استوارت میل نیز در کتاب خویش به چیزی فراتر از آزاد شدن اکثریت يك ملت از اجحاف و تعدی حاکمان مستبد اشاره می‌کند که به نظر می‌رسد به وضع آزادی و استقلال عمل اقلیت‌های مخالف در نظام‌های دموکراتیک مربوط می‌شود. البته او مشخص نمی‌کند که حدود این آزادی که به حقوق و آزادی‌های اکثریت هم لطمه نزند، کجاست. مدافعان نظری لیبرالیسم هم پاسخ روشنی به این مسئله نداده‌اند و از بررسی تجربه عملی پیاده شدن اندیشه‌های لیبرالیستی نیز به راهکار مشخص و یک‌دستی نمی‌توان رسید. به نظر می‌رسد که بحث آزادی مخالف و مرزها و شرایط آن، یکی از گلوگاه‌های مهمی است که پارادکس درونی دموکراسی را بر ملا ساخته است. در این ارتباط، چند پرسش مهم وجود دارد که برای رفع پارادکس، باید برای آنها پاسخهای درخوری یافت. برای مثال، بر اساس آن چه تاکنون گفته شد، آزادی، مرزهایی دارد؛ آیا مرز و حدود آزادی اقلیت نیز همان مرزهایی است که پیش از این گفته شد یا بسی ضیق‌تر از آن است؟ مگر تعریف آزادی بر «اختیار» و امکان «تحقق اراده» مبتنی نبود؟ آیا دامنه اختیار و قدرت عمل اقلیت و اکثریت يك جامعه یکسان است؟ اگر یکسان است؛ آیا نافی قاعده بازی دموکراسی، یعنی تلاش برای کسب آرای بیشتر به منظور دستیابی به قدرت و وسعت

○ اسلام به آزاداندیشی و آزادی اندیشه پیش از آزادی عقیده اهتمام دارد و در برابر آزادی تبلیغ، آزادی عمل و آزادی امیال، لزاحتیاط تا سخت‌گیری، واکنش نشان می‌دهد.

از پیش امر توسعه باز می‌دارد، تحکیم و تقویت «دموکراسی‌های آزادی‌محور» با بنیان «عدالت» است. چنانچه ریشه و زمینه طلوع دموکراسی‌های نو در جهان نیز پیش و پیش از آزادیخواهی، در عدالت‌طلبی بوده است.^{۵۱} دموکراسی واقعی تنها با به هم آوردن دو عنصر آزادی و عدالت و ملاحظه و مراقب دایمی و توأمان از هر دوی آنها محقق می‌گردد. اهمیت عدالت در حفظ ماهیت و ساختار یک حکومت مردمی، به مراتب بیش از آزادی است تا جایی که کمترین تنازل از آن، موجب قلب ماهیت حکومت می‌گردد. به همین خاطر اگر بنا بر مصالحی، تعطیل موقتی برخی از آزادی‌ها برای یک حکومت مردمی، مجاز باشد، تعطیل و توقف عدالت، حتی یک لحظه هم جایز نیست.

مدعیات اساسی این مقاله تا این مرحله را می‌توان چنین جمع‌بندی و خلاصه کرد:

۱. از طریق مقایسه وضع فعلی جوامع انسانی با ادوار گذشته آن، می‌توان گفت که دستاورد بشر در تعقیب دو آرمان بزرگ آزادی و عدالت، در کل مثبت بوده است؛ در عین حال هنوز با آنچه مکاتب مدعی این آرمان‌ها نوید می‌داده‌اند، فاصله زیادی وجود دارد.

۲. جز موانع تاریخی و سنگ‌اندازی‌های دشمنان ذاتی آزادی و عدالت، یکی از علل ناکامی جوامع از دستیابی به مراحل بالاتر، جداافتادگی میان آنها بوده است.

۳. اگر چه بشر از پیشبرد یک سوئیه بعضی از آرمان‌ها به بهای و نهادن آرمان‌های دیگر، همواره زیان دیده، اما این خسران، در فراق میان آزادی و عدالت به دلیل وابستگی و ملازمت ذاتی آنها به یکدیگر، به مراتب افزون‌تر بوده است.

۴. نگاه پارادکسیکال دورویگرد لیبرالیستی و سوسیالیستی به این دو مقوله، با تمام توفیقاتی که در مطرح‌ساختن جدی‌تر مسئله آزادی و عدالت داشته‌اند، موجب بروز برخی بدگمانی‌ها در مردم و در پیش گرفتن موضع احتیاط و تجانب نسبت به جریانات مدافع آن گردیده است.

۵. همین مسئله از یک سو موجب اصلاح و تعدیل‌های فراوان در عقاید افراطی‌تر دو طرف مدعی و ظهور انواع مکاتب نئولیبرالیستی و

بخشیدن به دامنه اختیارات و قدرت انتخاب و عمل نیست؟ اگر دامنه اختیار اقلیت و اکثریت یکسان نیست، پس حد دیگری بر حدود آزادی افزوده‌ایم. این حد و مرز که انحصار به اقلیت‌ها در یک جامعه دارد، کجاست و چه کسی آن را تعیین می‌کند؟ به راستی فرق میان اقلیت‌های درون نظام که بر اثر جابه‌جاشدن آرای مردم در مبارزات انتخاباتی پدید می‌آید، با اقلیت‌های بیرونی نظام، در بهره‌مندی از حق و امتیاز آزادی چیست؟ در دموکراسی‌های غربی، این تمایز، بسیار بارز و آشکار است تا جایی که مخالفین خارج از کادر رقابت‌های حزبی، از داشتن کمترین حقوق سیاسی محرومند و با کوچکترین ابراز وجود، به عنوان یک تهدید امنیتی تلقی و بلافاصله سرکوب یا محدود می‌شوند. غربی‌ها در همان حال، تلاش می‌کنند تا این تفاوت را در جوامع دیگر نادیده بگیرند و با محمل دفاع از دموکراسی، اقلیت‌های خارج نظام در کشورهای جهان سوم را به جای اقلیت‌های انتخاباتی جا بزنند و حتی حقوقی بیش از یک شهروند متعارف، برای آنها مطالبه نمایند. نقش اقلیت‌های خارج نظام در این قبیل کشورها، با توجه به احتمال مداخله طرف‌های خارجی در عرصه رقابت‌های سیاسی داخلی و با وجود مکانیزم‌های اغوایی و القایی تأثیرگذار بر افکار عمومی و همچنین امکان سوءاستفاده از نارضایتی‌ها، به دلیل فزاینده بودن نیازها و بالا بودن حجم مشکلات و ضعف نسبی در کارآمدی حکومت‌ها در این قبیل جوامع، بسیار فراتر از سهم و اندازه حقیقی آنها نشان داده می‌شود که نافی تمامی اصول دموکراتیک است. با توزیع ناعادلانه حق بهره‌مندی از آزادی به نفع اقلیت‌های بعضاً وابسته در این کشورها، هم اصول دموکراسی نقض می‌شود و هم امنیت و استقلال کشورها به خطر می‌افتد. تجربه نشان داده است که در صورت دستیابی این جریانات به حکومت، بساط همان دموکراسی‌های نیم‌بند هم برچیده خواهد شد.^{۵۲}

در همین مجال، ذکر این نکته خالی از لطف نیست که تنها چیزی که دموکراسی را از در افتادن به چنین ورطه‌ای نجات می‌دهد و کشورها را دیر آزاد شده جهان سومی را از اتلاف انرژی‌ها در مسیر رقابت‌های سیاسی مخرب و به تعویق انداختن پیش

○ ادیان نوعاً نسبت به آزادسازی درونی انسان، حساسیت و اهتمام بیشتری رو داشته‌اند و می‌دارند اگر چه آزاد شدن از تحمیل‌های بیرونی نیز به عنوان یکی از شروط تعالی و تکامل انسان، همواره مطرح بوده است.

نشوسوسیالیستی گردیده و از سوی دیگر، زمینه‌های بازمینی در مبادی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی این مفاهیم و تجدیدنظر در معانی مستفاد از آنها را پدید آورده است.

۶. یکی از رهیافت‌های مطرح و محل توجه در این مسئله، رهیافت دینی است که تلاش دارد پیوند این دو آرمان را با ریشه‌های اصلی آنها، یعنی آموزه‌های توحیدی مجدداً برقرار سازد و بر همان اساس، تعاریف همساز و متلائمی از آنها ارائه نماید.

۷. در میان ادیان توحیدی، اسلام، آموزه‌های زنده‌تر و جهت‌گیری‌های صریح‌تری نسبت به این مسئله دارد. از همین رو در این مقال، پس از نشان دادن مبادی و مصادر دینی آزادی و عدالت، در بازتعریف این مفاهیم و توضیح نسبت‌های میان آنها عمدتاً به تعالیم اسلامی مراجعه شد.

۸. در رهیافت اسلامی، هر يك از دو مقوله آزادی و عدالت در نسبت و در ارتباط با دیگری معنا می‌شود و با نظر به عوارضش بر دیگری، به پیش برده می‌شود. در معنای موسع عرضه شده از این دو مفهوم، هر يك، متضمن و منکفل دیگری است و از این حیث هیچ تفارق و تضاربی، از آن نوع که در تجربه لیبرالیستی و سوسیالیستی رخ داده است، میانشان پدید نمی‌آید.

۹. «آزادی عادلانه» از پس و پیش با عدالت قرین است و «عدالت آزادانه»، به احقاق تمامی حقوق افراد، از جمله حق آزاد بودن و آزاد زیستن می‌انجامد و با قرار دادن هر چیز در موضع مستحق خویش، همگان را رهن مکنسبات خود می‌سازد.

۱۰. در سازه‌مرگبی که از ترکیب موزون آزادی و عدالت پدید می‌آید، سهم و نسبت هر کدام، تابع ویژگی‌های ذاتی آنها و اوضاع سیاسی-اجتماعی جامعه‌ای است که خود را مهبای تحقق تدریجی این عناصر ساخته است. لذا سخن از تسهیم يك به يك آزادی و عدالت در این ترکیب، به همان اندازه ناصواب است که در تجربه مکاتب لیبرالیستی و سوسیالیستی یا دادن تمام سهم به يك طرف معادله و برقراری نسبت صفر و يك رخ داده است.

۱۱. تصمیم‌گیری راجع به میزان اهتمام و تعیین اولویت‌ها در يك سیاست اجرایی و برنامه

عملی، قبل از هر چیز مستلزم رجوع به مبادی و پشتوانه‌های نظری و ریشه‌های اصلی این مفاهیم از يك سو و داشتن تحلیلی جامعه‌شناسانه و عمیق از اوضاع اجتماعی و واقعیت‌های جاری است.

۱۲. از مراجعه به این مبانی و ملاحظه واقعیات جاری، چنین به دست می‌آید که شرط جلوگیری از تبدیل شدن عدالت به ضد خویش، اولاً خودداری از تقلیل‌گرایی مفهومی، ثانیاً پایبندی به معنای جوهری آن و ثالثاً پرهیز از به مخاطره افکندن آزادی‌های مشروع و قانونی مردم به بهانه بسط عدالت است.

۱۳. اما مستلزمات و محدودیت‌های آزادی، به منظور جلوگیری از پدید آمدن عواقب سوء و منفی برای فرد و جامعه، طبعاً بیشتر و گسترده‌تر از عدالت است که هیچ حدی جز خود عدالت آن را تحدید و تعطیل نمی‌سازد. داشتن آگاهی، عزم و توانایی و برخورداری از عدالت و توسعه نسبی، از مستلزمات آزادی است. زندگی جمعی، ملاحظه عدالت، مراعات مصالح فردی و اجتماعی، قبول مسئولیت، رعایت حقوق اکثریت و بالاخره حفظ استقلال و امنیت کشور نیز از عوامل محدودکننده آزادی به‌شمار می‌رود.

ما در ادامه تلاش خواهیم کرد تا ردیابی رهیافت دینی به مقوله آزادی و عدالت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را به عنوان یکی از مصادیق تلاش برای عملیاتی ساختن این رهیافت نظری، نشان دهیم؛ زیرا یکی از نقدهای جدی به این قبیل رهیافت‌ها، همانا ذهنی و غیر عملی بودن مدعای آنهاست. بدیهی است که تبدیل شدن يك اندیشه به مفاد قانونی، تنها گام نخست عملیاتی نمودن آن محسوب می‌شود و تا رسیدن به تحقق عینی و واقعی، فاصله زیادی دارد. این تاخر، چندان نگران‌کننده نخواهد بود؛ اگر مطمئن باشیم که در مسیر و جاده منتهی به آن قرار داریم.

رویکرد قانون اساسی به مسئله آزادی و عدالت

اهتمام به موضوع عدالت و آزادی به مثابه دو آرمان اصلی انقلاب اسلامی که در شعارهای محوری مردم ایران نیز متجلی گشت، چندان بوده که قانونگذاران را وادار ساخته است تا در مواضع

○ آزادی در حیطه ذهن، معطوف به دو سطح «اندیشه» و «عقیده» است. آزادی فکر و آزادی بیان و نشر افکار، مربوط به سطح نخست و آزادی داشتن عقیده مخالف و اجازه تبلیغ و ترویج آن، ناظر به سطح دوم آزادی در عرصه ذهن است.

مهمی از فصول قانون اساسی بدان تصریح نمایند. به غیر از مواردی که در آن به مضامین این دو مفهوم اشاره شده، بیش از ۴۸ بار نیز در متن قانون اساسی از عین واژگان آنها استفاده گردیده است.^{۵۲} ما در ادامه اشارات تفصیلی تری به معنا و جایگاه این دو مفهوم در قانون اساسی و همچنین نسبت آنها با یکدیگر خواهیم داشت و نشان خواهیم داد که موضع قانون اساسی تا چه حد با آن چه تاکنون درباره این مفاهیم از منظر اسلام بیان داشتیم، همخوانی دارد.

عدالت در قانون اساسی

مسئله عدالت برای قانونگذارانی که در فضایی انقلابی و به شدت آرمانی، اقدام به نوشتن قانون کرده‌اند، چنان جدی و حیاتی بوده که در فصول و اصول مختلف قانون اساسی به وجوه متفاوت آن، اعم از عادلانه ساختن شرایط، از میان بردن فاصله طبقاتی، جلوگیری از بروز مجدد شکاف‌ها و متمرکز شدن قدرت و شکل‌گیری طبقات جدید و سرانجام تحکیم و درونی‌سازی آن پرداخته است. ما تحت همین عناوین، در ذیل به اصول مورد نظر قانون اساسی اشاره خواهیم داشت.

عادلانه ساختن شرایط: تمهید شرایط عادلانه به منظور فراهم آوردن بستر مساعد رشد استعدادها، بروز شایستگی‌ها و اعاده حقوق و کسب استحقاق‌ها، مستلزم حصول نوعی عدالت پیشینی است که در اصول سوم، چهاردهم، نوزدهم و بیستم قانون اساسی دیده شده است. تساوی عموم مردم در برابر قانون، رعایت قسط و عدل در حق غیر مسلمانان، اعطای حقوق مساوی صرف نظر از رنگ و نژاد و زبان و بالاخره برابری زن و مرد، از جمله اصولی است که عهده‌دار تحقق چنین شرایطی می‌باشد.

از بین بردن شکاف و فاصله طبقاتی: از این گذشته، عادلانه ساختن شرایط، مستلزم کم کردن فاصله‌های طبقاتی به ارث رسیده از شرایط ناسالم پیشین است. لذا قانونگذار بار و بکردی واقع‌گرایانه به مسائل اجتماعی، طی اصول سی و یکم و چهل و سوم، رسیدگی به وضع اقشار فرودست اجتماعی، به ویژه روستاییان و کارگران و ریشه‌کن ساختن فقر و محرومیت از جامعه را وظیفه کارگزاران نظام دانسته است. بدیهی است که تا شکاف‌های پازمانده

از مناسبات ناسالم پیشین پُر نشود، تلاش برای عملی ساختن اصول یادشده، پیشاپیش محکوم به شکست است. دیگر تمهیدات قانون اساسی در اصول بیست و هشتم، بیست و نهم، سی‌ام و سی‌ویکم در جهت برخوردار ساختن تمامی آحاد جامعه از امکان احراز شغل، مزایای تأمین اجتماعی، آموزش و پرورش رایگان و مسکن، همگی در راستای حمایت از اقشار آسیب‌پذیر جامعه، یعنی نیازمندترها بوده است.

جلوگیری از افزایش مجدد شکاف‌ها: قانون اساسی، راهکارهای مهمی برای جلوگیری از افزایش مجدد شکاف‌ها پیش‌بینی کرده است. این قانون در بند ۴ از اصل چهل و سوم، بر ممنوعیت استعمار و بهره‌کشی از کار دیگری تصریح نموده و با جلوگیری از تمرکز و تداول ثروت در دست افراد و گروه‌های خاص (بند ۲، اصل چهل و سوم)، از جان گرفتن دوباره گروه‌های صاحب‌مکنت و یا ظهور طبقات جدید ممانعت کرده است. نفعی تبعیضات منطقه‌ای در بهره‌برداری از منابع طبیعی و درآمدهای ملی، مصرح در اصول چهل و هشتم و یکصد و یکم و همچنین مشارکت دادن بیشتر مردم در اداره امور کشور از طریق تشکیل شوراهای محلی و صنفی (اصول یکصد و یکم و یکصد و چهارم)، از دیگر تمهیدات پیشگیری‌کننده قانون اساسی در این راه است. تساوی عموم مردم در برابر قانون که در بند ۱۴ از اصل سوم بدان تصریح شده، راهکار دیگری برای جلوگیری از اعمال هرگونه تبعیض میان آحاد اجتماعی است؛ و الگویی همین خط‌مشی، در اصول یکصد و هفتم و یکصد و چهارم که به برابری رهبر با سایر افراد کشور در مقابل قانون و همچنین رسیدگی به جرائم عادی رئیس‌جمهور و معاونان و وزیران در محاکم عمومی تصریح داشته، مورد تأکید مجدد قرار گرفته است. عدالت قاضی و قضا که در اصول شصت و یکم، یکصد و پنجاه و هفتم، یکصد و پنجاه و هشتم و یکصد و شصت و یکم به انحاء مختلف بدان تصریح شده است، تضمین‌کننده احقاق هرگونه حقوق تضییع شده از افراد، بدون هر ملاحظه و مجامله‌ای است. عدالت قضایی همواره موجد خوف و هراس در متمولین بی‌مناگر، و امیدواری و دلگرمی در دل مظلومان بی‌پناه و

○ تمهید شرایط عادلانه به منظور فراهم آوردن بستر مساعد رشد استعدادها، بروز شایستگی‌ها و اعاده حقوق و کسب استحقاق‌ها، مستلزم حصول نوعی عدالت پیشینی است که در اصول سوم، چهاردهم، نوزدهم و بیستم قانون اساسی دیده شده است.

پشتیبان بوده است. پیش‌بینی عدالت توزیعی در بند ۹ از اصل سوم و ایجاد اقتصاد سالم و عادلانه در بند ۱۲ همان اصل، بُعد ایجابی این سیاست را در نظر داشته است.

تحکیم و درونی‌سازی عدالت: اتخاذ خط‌مشی روشن و صریح نسبت به مسئله عدالت و پیش‌بینی راهکارهای متعدد و مکمل به منظور تحقق و صیانت عملی از آن، نشانگر هوشمندی، واقع‌نگری و آگاهی قانونگذار از این حقیقت محرز است که امر خطیر عدالت را نمی‌توان به‌ساز و کار خود به خودی دست‌پنهان سپرد. در عین حال به حقیقت دیگری نیز اشاره دارد که دوام و پایداری عدالت، مستلزم تحکیم و درونی‌سازی آن از طریق ترویج روح برادری و تعاون است. لذا ضمن تصریح به این مسئله ذیل بند ۱۵ از اصل سوم، در اصول دیگر مثل بند ۲ از اصل چهل و سوم و اصل چهل و چهارم نیز به شکل مستقل به تشویق و تقویت اقتصاد تعاونی اهتمام ورزیده است.

جلو‌گیری از دولتی شدن اقتصاد: قانون‌گذار با در نظر داشتن تصویر ناخوشایندی از تجربه ناموفق نظام‌های سوسیالیستی که دولت‌های حجیم، همه‌کاره و بعضاً آسیب‌زایی را در جهان صورت داده و موجب ظهور طبقه ممتاز جدیدی گردیده‌اند، در بند ۲ از اصل چهل و سوم به مراقبت از بروز چنین عارضه‌ای برای نظام گوشه‌سزد می‌نماید. شاید تنها ابراز نگرانی و قییدی که قانون‌گذار به آرمان عدالت در قانون اساسی زده است، همین مورد باشد که آن هم پیش از خود عدالت، معطوف به مجریان آن است. مقایسه این مسئله با قیید و تبصره‌های فراوانی که به مقوله آزادی در قانون اساسی خورده است و ما در ادامه بدان اشاره خواهیم کرد، مؤید امان‌نظر قانون‌گذار به همان تفاوت‌هایی است که ما پیش از این در مقدمات نظری بدان اشاره کردیم.

آزادی در قانون اساسی

قوانین اساسی منبعث از انقلاب‌های ضد استعماری و ضد استبدادی، معمولاً امان‌نظر جدی‌تری به مسئله آزادی دارند، هر چند که ممکن است با سرد شدن حرارت‌های انقلابی و تبدیل شدن «نهضت» به «نظام»، هیچ‌گاه تمامی

ظرفیت‌های تعبیه شده در آن، به منصفه ظهور نرسد. همچنان که در باب عدالت نیز همین نگرانی وجود دارد. حوزه بحث ما در این مجال، تنها ناظر به بررسی همین ظرفیت‌ها و جهت‌گیری‌های معطوف به آن است و با مسئله عملی شدن یا نشدن آن ظرفیت‌ها فعلاً کاری ندارد.

دستکم در ذیل چهار عنوان می‌توان میزان اهتمام قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به مسئله آزادی را مورد بررسی قرار داد:

جلو‌گیری از بازگشت مجدد استبداد و استعمار: خوی استبداد، خودکامگی و انحصار طلبی که بر محو کامل آن در بند ۵ از اصل سوم تأکید شده است، بارزترین عنصر ضد آزادی است. استعمار را نیز از آن حیث که به اسارت تمامی یک ملت به شکل مستقیم یا غیر مستقیم می‌انجامد، باید در عداد عوامل ضد آزادی قلمداد کرد. لذا اشاره قانون اساسی در بند ۶ از اصل سوم را می‌توان در راستای تحکیم آزادی‌های عمومی مردم به‌شمار آورد. در همین ارتباط، تمامی اصول و راهکارهایی را که مستقیم و غیر مستقیم، عهده‌دار حفظ وجه «مردمی» نظام است باید در راستای جلو‌گیری از بازگشت مجدد استبداد و استعمار و ممانعت از تحدید آزادی‌های مردم محسوب کرد. به رسمیت شناختن حق حاکمیت مردم بر سرنوشت اجتماعی خویش (اصل پنجاه و ششم)، ساختار شورایی تصمیم‌گیری‌ها در نظام جمهوری اسلامی (اصل هفتم)، انتخابی بودن قاطبه مسئولیت‌های اصلی (اصل ششم)، بالا بردن میزان مشارکت و نظارت مردم در اداره امور کشور و در تعیین سرنوشت خویش از طرق مختلف (بند ۸ از اصل سوم و اصول هشتم، پنجاه و نهم، یکصد و یکصد و هفتاد و هفتم)، استقلال قوا و سپردن حق نظارت بر هر یک به دیگری (اصول پنجاه و هفتم، هفتاد و ششم، هشتاد و چهارم، هشتاد و هشتم، هشتاد و نهم، نودم، یکصد و یازدهم، یکصد و بیست و دوم، یکصد و سی و سوم و یکصد و هفتاد و سوم)، شفاف و علنی نمودن مذاکرات مجلس و محاکمات دادگاه‌ها (اصول شصت و نهم و یکصد و شصت و پنجم) و مردمی بودن نیروهای نظامی (اصل یکصد و چهل و چهارم)، از جمله

○ قوانین اساسی منبعث از انقلاب‌های ضد استعماری و ضد استبدادی، معمولاً امان‌نظر جدی‌تری به مسئله آزادی دارند، هر چند که ممکن است با سرد شدن حرارت‌های انقلابی و تبدیل شدن «نهضت» به «نظام»، هیچ‌گاه تمامی ظرفیت‌های ظهور نرسد.

مکاتبات و مکالمات شخصی (اصل بیست و پنجم)، دستگیری (اصل سی و دوم)، شکنجه و اقرار گرفتن (اصل سی و هشتم) و اهانت به متهمین و مجرمان (اصل سی و نهم) را ندارد.

قیود آزادی: با وجود این، با همه این تصریحات و تأکیدات، هیچگاه آزادی در قانون اساسی به یک امر مطلق و غیر قابل ضبط و تصدّی بدل نشده است. بلکه قانونگذار با ملاحظه دیگر اهداف و آرمان‌های بشری و با مطالعه دستاوردهای مثبت و منفی دیگر ملل، برخی حدود و شرایط را بر آن مقرر داشته و از این طریق، انسجام و هماهنگی درونی لازم میان اجزای آن را فراهم آورده است. آزادی در نظام جمهوری اسلامی ایران، بر حسب بند ۶ از اصل دوم، نباید با مسئولیت‌های انسان در برابر خدا مغایرت پیدا کند و بر اساس اصول نهم، بیست و یکم، بیست و ششم، بیست و هفتم، بیست و هشتم، یکصد و پنجاه و ششم و یکصد و هفتاد و پنجم نباید با مبانی و موازین اسلامی در تعارض قرار گیرد و همچنین بر اساس اصول بیست و چهارم، بیست و هشتم، چهارم و بندهای ۵ و ۶ از اصل چهل و سوم، نباید به زیان حقوق، مصالح و منافع عمومی تمام شود. عدم اضرار به غیر و عدم مزاحمت در کسب و کار دیگری که در اصول چهارم، بند ۵ و ۶ از اصل چهل و سوم و اصل چهل و ششم آمده است نیز حد دیگری را بر اطلاق آزادی در قانون اساسی وارد می‌سازد. مراقبت از به خطر افتادن اساس نظام و جلوگیری از خدشه افتادن بر استقلال و تمامیت ارضی و نقض وحدت ملی هم که در اصول چهاردهم، نهم و بیست و ششم آمده است از محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیر آزادی در این قانون است. وانگهی، اصولی از قانون اساسی که به نحوی حق اعمال حاکمیت قانونی را برای دولت جمهوری اسلامی ایران محفوظ داشته است، خواه ناخواه متضمن نقض برخی از آزادی‌های فردی بر اساس مصالح عالیّه نظام است. عبارات‌های انتهایی بند ۱ از اصل سوم و اصول چهاردهم، بیست و دوم، بیست و پنجم، سی و دوم و سی و سوم، دست دولت را در قانونی ساختن محدودیت‌ها بر اساس مصالحی که تشخیص می‌دهد، بازمی‌گذارد. بندهای ۱ و ۵ از اصل سوم نیز بر حق

تمهیداتی است که در اصول مختلف قانون اساسی گنجانده شده و مردمی بودن و مردمی ماندن نظام را تضمین و تدارک دیده است.

صیانت از آزادی‌های مدنی: در بند ۷ از اصل سوم قانون اساسی که از جمله اصول کلی آن است بر تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی تصریح شده و در اصول دوازدهم، سیزدهم، پانزدهم، بیست و سوم، بیست و چهارم، بیست و ششم، بیست و هفتم و هفتاد و پنجم، به مصادیق آن، یعنی آزادی مذهبی و دینی، آزادی استفاده از زبان‌های محلی و قومی، آزادی عقاید، آزادی بیان در مطبوعات، آزادی احزاب و تشکّل‌ها، آزادی تجمع و راهپیمایی و آزادی نشر افکار در صدا و سیما اشاره گردیده است.

رعایت حقوق فردی: تأمین حقوق همه‌جانبه افراد، در سرلوحه این قانون، یعنی در اصول کلی آن (بند ۱۴، اصل سوم) قرار دارد و بر اساس آن، رعایت حقوق انسانی اتباع مسلمان و غیر مسلمان را در اصل چهارده بیان نموده است. قانون اساسی با ملاحظه سابقه و زمینه‌های تضییع حقوق اشرار ویژه، به رعایت حقوق زنان نیز در ذیل پنج بند (اصل بیست و یکم) تأکید کرده است. همچنین حقوق شهروندان در انتخاب شغل، محل کار، تملک حاصل کار، مالکیت شخصی و حق تابعیت را در اصول بیست و هشتم، سی و سوم، چهل و ششم، چهل و هفتم و چهل و یکم به رسمیت شناخته است. قانون اساسی، ضمن این که در اصل یکصد و پنجاه و ششم، قوه قضاییه را پشتیبان حقوق فردی و اجتماعی و مدافع حقوق عامه معرفی می‌کند، در عین حال، آن را بر حسب اصول سی و دوم، سی و چهارم، سی و پنجم، یکصد و شصت و پنجم و یکصد و هفتاد و یکم، به رعایت حقوق متهمان و مجرمان موظف می‌نماید.

تضمین امنیت سیاسی و قضایی افراد: بر اساس اصل سی و هفتم قانون اساسی، در نظام جمهوری اسلامی ایران، اصل بر برائت افراد است و هیچ حکمی در آن عطف به ماسبق نمی‌شود (اصل یکصد و شصت و نهم)^{۵۳}. وانگهی اصل بیست و دوم، حیثیت، جان، حقوق، مسکن و شغل افراد را از تعرض مصون شناخته است و هیچکس حق تفتیش عقاید (اصل بیست و سوم)، تجسس در

○ دوام و پایداری عدالت، مستلزم تحکیم و درونی‌سازی آن از طریق ترویج روح برادری و تعاون است.

اعمال محدودیت‌های اخلاقی و سیاسی، به منظور جلوگیری از شیوع فساد و نفوذ بیگانگان در کشور، تأکید بیشتری دارد.

منابع:

- پویر، کارل. درس این قرن ترجمه‌ی علی‌بابا. تهران. طرح نو. ۱۳۷۶.
- سیدنتاب، لری. تو کویل ترجمه‌ی حسن کامشاد. تهران. طرح نو. ۱۳۷۴.
- (علامه) طباطبایی، محمدحسین. المیزان، قم، دارالاسلامیه.
- فروم، لریک. روانکاو و دین ترجمه‌ی آرسن نظریان. تهران. پویش. ۱۳۶۳.
- کیویت، دان. دریای ایمان ترجمه‌ی حسن کامشاد. تهران. طرح نو. ۱۳۷۶.
- مارکوزه، هربرت. و پویر، کارل. انقلاب یا اصلاح ترجمه‌ی هوشنگ وزیری. تهران. خوارزمی. ۱۳۶۱.
- مجتهد شبستری، محمد. ایمان و آزادی تهران. طرح نو. ۱۳۷۶.
- مطهری، مرتضی. عدل الهی تهران. صدرا. ۱۳۵۷.
- مطهری، مرتضی. مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (مجلدات ۱-۷). قم. دفتر انتشارات اسلامی. ۱۳۶۲.
- میل، جان استوارت. در آزادی ترجمه‌ی محمود صناعی. تهران. کتاب‌های جیبی. ۱۳۴۰.
- یاسیرس، کارل. اسپینوزا ترجمه‌ی محمد حسن لطفی. تهران. طرح نو. ۱۳۷۵.
- یاسیرس، کارل. مسیح ترجمه‌ی احمد سمیعی. تهران. خوارزمی. ۱۳۷۳.
- Bellah, Robert. (1964) "Religious Evolution" in: American Sociological Review 29: 358-74.
- ### یادداشت‌ها
۱. روح این سخن را به روشنی در کلمه *لا اله الا الله* می‌توان یافت. هر یک از ادیان توحیدی، پیامی به همین مضمون برای پیروان خویش داشته‌اند؛ هر چند که ممکن است در ادوار بعد، توسط همان پیروان، دستخوش تحریف شده باشد. مضمون اجتماعی کلمه تهلل را در آیه ۶۴ سوره آل عمران می‌توان یافت که می‌گوید: «... وَلَا تَتَّخِذْ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ...»
۲. تو کویل اذعان می‌نماید که اندیشه‌های توحیدی با جوامع مساوات‌طلب و دموکراتیک انطباق بیشتری دارد؛ در حالی که جوامع آریستوکرات نوعاً با عقاید شرک‌آمیز مناسبت داشته‌اند. ر. ک. لری سیدنتاب، تو کویل، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۱۳۳.

۳. «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا لَأَنفَتُ نُكْرَهُ النَّاسِ حَتَّى تَتَكُونُوا مِثْلَ مِثْنِ يُونُسَ (یونس ۹۹)».
۴. اصطلاح «ادیان تاریخی»، در برابر «ادیان ابتدایی» و «ادیان باستانی»، از یک سو و «ادیان مدرن اولیه» و «ادیان مدرن» از سوی دیگر قرار می‌گیرد. این اصطلاح را پیتر بلا در نظریه‌ی تطوّر دینی خویش، برای ادیان نظیر یهودیت، مسیحیت و اسلام مطرح کرده است. ر. ک. به:
- Robert Bellah, "Religious Evolution", American Sociological Review 29: 358-74.
۵. اسپینوزا می‌گوید که آدمی هر چه بیشتر خدا را دوست داشته باشد، آزادتر است. ر. ک. کارل یاسیرس، اسپینوزا، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸.
۶. یاسیرس می‌گوید که نتیجه هر اندازه هم طرفدارانش ژست‌های ضدّ مسیحی بگیرند در لیبرالیسم، سوسیالیسم و در دموکراسی، چکیده و نمره همین مسیحیت سست شده را می‌بینند. نتیجه که لرزایی‌اش از این تأثیر گذاری، منفی است می‌گوید، فلسفه، اخلاق و انسان‌گرایی امروزی و آرمان‌های تساوی طلبانه آن، برآستی همان آرمان‌های مسیحی، منتها در هیئتی مبدل می‌باشد. او حتی ریشه دانش‌خواهی و جستجوی بی‌امان حقیقت را که در علم غربی متجلی شده است ریشه‌ای مسیحی می‌داند و در یک کلام می‌گوید مسیحیت، تاریخ روح غربی ماست. برای تفصیل بیشتر، ر. ک. کارل یاسیرس، نیچه و مسیحیت ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، سخن، ۱۳۸۰، صص ۹۸، ۲۵-۱۲۳، ۶۲.
۷. تو کویل معتقد بود که عقاید مسیحی در طول قرون، تأثیرات بسزایی در ایجاد حسّ عدالت‌خواهی که در انقلاب فرانسه متجلی گشت، داشته است. سیدنتاب می‌گوید که قصد تو کویل از قیاس میان اخلاق مسیحی و مساوات‌مندی این بود که جبهه دموکراتیک را به این فکر بیندازد که چه بسا آرمان‌های آنها ریشه مسیحی داشته باشد. تو کویل در تجربه انقلاب آمریکا بر خلاف انقلاب فرانسه، روح آزادی و دینداری را در پیوند با یکدیگر می‌دید. برای تفصیل بیشتر، ر. ک. سیدنتاب، پیشین، صص ۸۴ و ۱۰۳.
۸. اصطلاح «کلیسا» (Church) و «فرقه» (Cult) که ویر برای معرفی دو گونه تشکلیابی دینی انتخاب کرده است، به مثابه دو رویکرد کاملاً متفاوت نسبت به وضع موجود است. دیگران، از جمله ترنلیج و نیبر نیز این نظریه و مفاهیم آن را بسط داده‌اند و با داخل کردن شاخصه‌های دیگر، بر تعداد گونه‌های آن افزوده‌اند. در ادبیات نظری ما، «هفتت» و «نظام» و حتی «توره» و «دوله» رواج بیشتری دارد و مقصود را بهتر منتقل می‌سازد.
۹. لریک فروم، روانکاو و دین، ترجمه‌ی آرسن نظریان،

○ عدالت را به واسطه آن که مشروع و محدود به هیچ امر دیگری جز خود عدالت نیست، باید «خیر مطلق» قلمداد کرد؛ در حالی که آزادی از این حیث، یک «خیر مشروع» است؛ چرا که در مقام تحقق، مستلزم رعایت ملاحظاتی است.

۱۰. البته در این باب، نگاه استنوارت میل با نگاه و تکیه امروزه لیبیرالیسم که با نوعی ایده آلیسم افراطی هم‌آوا گردیده است تا حدی متفاوت است. او ضرورت آزادی را با اذعان به وجود حقیقت و امکان کشف آن توجیه می‌کند و راهکار آزادی را برای هر سه حالتی که: ۱. واجد تمامی حقیقت باشیم؛ ۲. فاقد هر گونه حقیقت باشیم (یعنی در خطا و اشتباه کامل باشیم)؛ ۳. واجد بخشی از حقیقت باشیم مفید ارزیابی می‌کند. البته او در جای دیگری، همین میزان اعتقاد به وجود حقیقت را با مرئط ساختن آن به مسئله سودمندی، آن هم از منظر منافع مستقل هر فرد، به نوعی منکر می‌شود. برای تفصیل در این باره، ر. ک. جسان استوارت میل، در آزادی، ترجمه محمود صناعی، تهران، کتابهای جیبی، ۱۳۴۰، صص ۱۰۷۸ و ۱۲۲۳.

۱۱. جان استوارت میل می‌گوید: استناد به حق به صورت مجرد و مطلوب فی‌نفسه، اگر چه برای استدلال من امتیازاتی دارد، اما از آن صرف نظر می‌کنم؛ زیرا نمی‌توانم به «حق»، جدای از «سودمندی» معتقد باشم. در همه امور اخلاقی، من، سودمندی را آخرین مرجع و مستند می‌شمارم. ر. ک. میل، پیشین، ص ۲۷.

۱۲. میل، پیشین، صص ۴۲-۴۶.

۱۳. همان، صص ۶۰-۶۲.

۱۴. برخی در پاسخ به مسئله «آزادی برای...»، خود آزادی را هدف آزادی عنوان کرده‌اند. برای نمونه، تو کوپل می‌گوید هر کس در مسئله آزادی به جستجوی چیزی جز خود آزادی باشد، راه بندگی را پیموده است. مجتهد شبستری نیز تعریفی از آزادی ارائه می‌دهد که چیزی شبیه به همین معنا از آن مستفاد می‌شود. ایشان می‌گوید آزادی یعنی «آزادی اراده از همه عوامل غیر از خود به منظور حفظ آزادی اراده». ر. ک. محمد مجتهد شبستری، ایمان و آزادی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، صص ۳۳-۳۴.

۱۵. «آزادی چه؟» را «آزادی در...» نیز می‌توان نامید که در واقع ناظر به محمل و بستر وقوع آزادی است.

۱۶. «آزاداندیشی» یعنی، جاری بودن روح انصاف و عدالت خواهی و غلبه حقیقت‌جویی بر منفعت‌طلبی. در حالی که «آزادی» یک مفهوم خنثی است و می‌تواند در خدمت احقاق حقوق و نیل به حقایق قرار گیرد. آزاداندیشی حاوی بار معنایی مثبت است. لذا هر آزاداندیشی، در ابتدا آزاد بوده است، اما لزوماً هر آزادی، از آزاداندیشی سر در نمی‌آورد. تأکیدات اسلام بر روح آزاداندیشانه را در آیات و احادیث فراوانی می‌توان سراغ گرفت. برای نمونه: «... فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ... (زمر ۱۸-۱۷) ... و جادلهم بالآیة هی احسن... (نحل ۱۲۵) ... لا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ وَاَنْظُرْ إِلَى مَا قَالَ (امام علی-

هدایة العلم و درر الحکم، ۱۰۱۸۹). اَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَكُونُوا بِالصَّيِّئِ (رسول اکرم، میزان الحکمه ج ۳، ۱۳۷۴۰).

۱۷. یاسیرس در کتاب مسیح، به آزادی معنوی که مورد توجه خاص مسیحیت است، اشاراتی دارد. او می‌گوید گوهر این ایمان، همان آزادی است. چه نفس، در آزادی است که سخن از خدا می‌گوید... نفس با از سر گذراندن خوشبختی و تیره‌بختی در این جهان، از خود خیر می‌یابد... نیروی بی‌کراثش ناشی از سپردن خویش است به توسل تصورات ناپذیر... انسان در این جهان می‌ماند و همچون موجودی زنده در شرایط دنیوی سهیم است؛ لیکن از تأثیرات آن فارغ می‌ماند. این آزادی عیسی مسیح از جهانی که در آن غرقه است، آفریننده نبوغ معجز آسای اوست. ر. ک. یاسیرس، مسیح، پیشین، ص ۴۶.

۱۸. «... وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ... (اعراف ۱۵۷).

۱۹. ر. ک. علامه محمدحسین طباطبایی، میزان قم، دارالاسلامیه، ج ۴، صص ۹۱-۹۲.

۲۰. راهکار دادن «جزیه» که در کنار دوراهکار «قبول اسلام» و «جنگ»، به مردم سرزمین‌های فتح شده ارائه می‌گردید، روشی بوده است برای مؤمن ساختن تدریجی و آگاهانه اهل کتاب از طریق همزیستی و معاشرت با مسلمانان و مشاهده و مطالعه نزدیک در احوال و عقاید آنان. این راهکار که در بسط و گسترش اسلام، پیش از دوراهکار دیگر مؤثر افتاد، تنها می‌توانست از سوی آیینی اتخاذ شود که به حقانیت و قدرت تأثیرگذاری خود بر آیین‌های رقیب مطمئن باشد.

۲۱. آیه... فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ الْإِلْبَاحُ الْمُبِينُ (نحل ۳۵) در قرآن بدین معنا نیست که نوعی بی‌تفاوتی و بی‌مسئولیتی در مقابل عقاید غیر را توصیه کند، بلکه منظور آن است که امر ارشاد در آن موضع، اساساً فایده‌ای در برداشته است. چنان که در آیه بعدی دربارهٔ سر نوشت عنادپیشگان تصریح می‌نماید که... فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْفِرِينَ (نحل ۳۶).

۲۲. صراحت اسلام در مقابله با ارتداد و عقاید ضاله و احکام قاطعی که در این باره صادر نموده است، جای هیچ تردیدی راجع به عدم تأیید پلورالیسم مفرط بر خاسته از لیبرالیسم باقی نمی‌گذارد؛ در عین حال با تمهیداتی، از تبدیل شدن مجادلات کلامی و اعتقادی به جنگ‌های خونین عقیدتی و بهانه‌جویی‌های ناروا نسبت به مخالفین و سخت‌گیری در حق مردم جلوگیری کرده است. برای مثال، هیچ حکمی دربارهٔ مرتد تا قبل از اظهار وجود ندارد و بر حسب حکم لا تَجَسَّسُوا نیز هیچکس حق ندارد کسی را در این باره وادار به اظهار و اقرار نماید. در اسلام دربارهٔ صاحبان عقاید ضاله نیز هیچ حکم سخت‌گیرانه‌ای وجود

○ عدل در اسلام، همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریح نبوت، فلسفه زعامت و رهبری، معیار کمال فردی و مقیاس سلامت اجتماعی بوده است. عدل، هم جهان‌بینی است، هم معیار شناخت قانون است، هم ملاک شایستگی هاست، هم آرمان انسانی است و هم مسئولیت اجتماعی.

ندارد؛ در عین حال که نسبت به محصول کار آنها، یعنی کتب ضاله احکام قاطعی هست. در این مسئله بیش از قاتل و مصرف کننده عقاید ضاله، علما مورد عتاب واقع شده اند که: اذا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ عَلَيَّ الْعَالِمُ أَنْ يُظْهِرَ عِلْمَهُ وَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ (رسول اکرم).

۲۳. حضرت رسول اکرم (ص) می فرمایند: اِسْتَوْوا، تَسْتَوْوا، قُلُوبِكُمْ.

۲۴. وقتی که قرآن می فرماید: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ... (حدید ۲۵) در واقع مهم ترین وظیفه و رسالت پیامبران را اقامه قسط و برابری عدل قرار می دهد. استاد مطهری عدالت را یک هدف وسیله ای می داند که چنان مورد توجه و تأکید قرآن است که گویا خودش فی نفسه هدف بزرگ بعثت بوده است. حضرت علی (ع) نیز با عبارتی نشان می دهد که هدف امامت و انگیزه قبول خلافت از سوی ایشان نیز همین اقامه قسط و از میان بردن شکاف ها و نابرابری ها بوده است: آنجا که می فرماید: لَوْ لَا حُضُورَ الْحَاضِرِ وَ قِيَامَ الْحُجَّةِ بوجُودِ النَّاصِرِ وَمَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَيَّ الْعُلَمَاءُ الْإِيْمَارَ وَعَلَيَّ كَهْلَةَ ظَالِمٍ وَلَا سَقَبَ مَظْلُومٍ لَلَّتَيْتُ حَلْهَا عَلَيَّ غَارِبًا وَ لَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَاسٍ أُولَئِكَ (خطبه ۳).

۲۵. ... وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ... (نساء ۵۸).

۲۶. مبارزه اسلام با فقر سه جهت عمده دارد: یکی از حیث نوع دوستی است که نمی تواند دینی بشری را در مضیق و تنگدستی ببیند؛ دوم از حیث آن است که فقر را موجب نقصان در ایمان و آگاهی و بروز انواع ناهنجاری های فردی و اجتماعی می شناسد، چنان که حضرت علی (ع) به فرزندش محمدابن حنفیه می گوید: يَا بَنِيَّ أَنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ الْفَقْرَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْهُ، فَإِنَّهُ مَنْقُصَةٌ لِلدِّينِ، مُدْهَشَةٌ لِلْعَقْلِ، دَاعِيَةٌ لِلْمَقْتِ (حکم ۳۱۹) و حضرت رسول اکرم (ص) فرموده اند که: كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا؛ أَمَا جِهَتِ سُومِ مِبَارَازَةِ إِسْلَامٍ بِالْفَقْرِ، بِه جِهَتِ گِیرِیِ عَدَالَتِ خَوَاهَانَةُ آن مَعْطُوفِ اسْتِ که به تَلَاشِ بَرایِ تَغْیِیرِ سَاخْتِ هَا یِ نَاسَالَمِ سِیَاسِی، اِقْتِصَادِی و اِجْتِمَاعِی می اِنجَامِد.

۲۷. برای تفصیل در این باره، ر. ک. مرتضی مطهری، عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۵۷.

۲۸. مرتضی مطهری، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، مجلدات ۱، ۷، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲، صص ۳۸۳۹.

۲۹. همان.

۳۰. وَ لَیْسَ أَحَدٌ مِنَ الرِّعِيَةِ أَنْقَلَ عَلَيَّ الْوَالِيَّ مَوْثِقَةً فِي الرِّخَاءِ وَ أَقَلَّ مَعُونَةً لَهُ فِي الْبِلَاءِ وَ أَكْرَهَ لِلنِّصَافِ وَ أَسْتَلَّ بِاللِّحَافِ وَ

أَقَلَّ شُكْرًا عِنْدَ الْإِعْطَاءِ وَ أَبْطَأَ عُنْدَ الْعِنْدِ الْعِنْعِ وَ اضْعَفَ صَبْرًا عِنْدَ مُلْمَآتِ الدَّهْرِ، مِنْ أَهْلِ الْخِصَاصَةِ. وَ أَمَّا عِمَادُ الدِّينِ وَ جَمَاعَةُ الْمُسْلِمِينَ وَ الْعُدَّةُ لِلْعَدَاءِ الْعَامَةِ مِنَ الْأُمَّةِ، فَلْيَكُنْ صَغُوكَ لَهُمْ وَ مِيلُكَ مَعَهُمْ (رسائل ۵۳).

۳۱. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ... (حجرات ۱۳) ... أَمْ تَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ (ص ۲۸).

۳۲. أَمْ تَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ... (ص ۲۸).

۳۳. ... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ... (زمر ۹) ... قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَ الْبَصِيرُ... (انعام ۵۰).

۳۴. ... فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (نساء ۹۵).

۳۵. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ... (نساء ۱۳۵).

۳۶. نهج البلاغه، کلام ۱۵.

۳۷. نهج البلاغه، رسائل ۵۳.

۳۸. مادام سوفی اسوجین، زن کاتولیک عارف روسی که به همسری تو کویل در آمده بود، مفهومی تلویحی آیین مسیحیت را ایجاد مساوات بیشتر در این جهان می دانست. تو کویل این اعتقاد را با یک اضافه قبول داشت. او به مادام سوفی گفته بود که: من کاملاً با شما موافقم که تقسیم مساوی تر حقوق و چیزها، بزرگترین هدفی است که زمامداران می توانند مد نظر قرار بدهند؛ ولی برابری باید به حقوق سیاسی و مدنی نیز تسری یابد. من آرزو دارم که برابری در قلمرو سیاسی به معنی آزادی همگان باشد و نه به معنای تبعیت یکسان همه از یک فرمانروا، ر. ک. سیدنتاب، پیشین، صص ۱-۲۰۰.

۳۹. اسپینوزا در اهمیت نقش آگاهی در مسئله آزادی، تصریح می نماید که ارزش آزادی سیاسی، در متجلی ساختن آزادی خرد است و نتیجه می گیرد تنها کسی آزاد است که راهبرش، خرد او باشد. مبارزه نیز می گوید آزادی فکر و بیان و نشر، به تنهایی کافی نیست؛ بلکه مهم، وجود شرایط عمیق و زمینه های ذهنی برای فهم و نشر اندیشه هاست. برای تفصیل بیشتر، ر. ک. پاسیرس، اسپینوزا، پیشین، صص ۱۱۸ و نیز هربرت مارکوزه و کارل پوپر، انقلاب با اصلاح ترجمه هوشنگ وزیری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۱، صص ۵۳.

۴۰. شگفت آن که او با همین مبنا، حتی ملل عقب مانده را از مطالبه آزادی و ابراز مخالفت با قدرت های استعماری از آنها سلب می کند و می گوید «به همین دلیل ما می توانیم موضوع اجتماعات عقب مانده ای را که وضعیتشان شبیه به دوران صفر

○ با افزایش نقش دولت ها در هدایت و کنترل پروژه عدالت، دستکم دو عارضه مهم به عنوان پیامد ظاهراً ناگزیر اعمال سیاست های متمرکز بر نامه ای رخ نموده است. نخست، قدرت گرفتن عناصر دولتی و ظهور طبقه جدید، و دوم مسئله تحدید آزادی ها که جدای از سلب بسیاری از حقوق مردم، موجب افول انگیزه ها و در نتیجه کاستن از شتاب لازم برای توسعه گردیده است.

برای خود حق تصرّف در طبیعت را بدون هیچ احساس مسئولیتی در قبال آن و در قبال انسان‌های دیگر قائلند. این که حضرت علی (ع) می‌فرماید: **أَنْكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبَهَائِمِ** (خطبه ۱۶۸)، کارآمدترین و درخشانترین شعار برای حفظ محیط زیست و آدای حق طبیعت در قبال بهره‌مندی از آن است.

۴۷. حضرت رسول اکرم (ص) می‌فرماید: **مَلْعُونٌ مَنْ أَلْفَى كَلَّةَ عَلِيٍّ النَّاسِ**.

۴۸. بویر، پیشین، ص ۷۵.

۴۹. برای تفصیل بیشتر، ر. ک. مطهری، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، پیشین، ص ۲۲۵.

۵۰. تیکارگونه شاهد مثال بسیار خوبی بر این امر است و حقایق بسیاری از برخورد‌های دو گانه غرب با مسئله دموکراسی و دفاع از حقوق و آزادی‌های مردم را آشکار می‌سازد.

۵۱. ر. ک. دان کیوییت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، صص ۱۶۳-۶۴.

۵۲. حدود ۲۸ بار لغت «عدل» و هم خانواده و مترادفات آن نظیر «عدالت»، «عادل»، «قسط»، «مساوی»، «تساوی» و «یکسان» و حدود ۲۰ بار لغت «آزادی» در قانون اساسی آمده است.

۵۳. عدالت تنها امری است که به لحاظ اهمیت، عطف به‌ماسبق می‌شود؛ زیرا اگر کارگزاران عدالت نسبت به وضعیت ناسالم بر جای مانده از گذشته، بی‌توجه بمانند، راه تحقق آن را پیشاپیش سد کرده‌اند. عطف به‌ماسبق شدن عدالت، از آن حیث ضروری است که: ۱. جدیت اقامه کنندگان آن را از آغاز نشان می‌دهد؛ ۲. فرادستان را از امکان ادامه رویه خویش در ربودن حصه دیگران، ناامید می‌سازد و فرودستان را به تلاش و جدیت در دستیابی به حقوق خود، امیدوار می‌کند؛ ۳. همه را در پشت خط مسابقه شایستگی‌ها، هم‌تراز می‌سازد؛ زیرا بدون تأمین مساوات اولیه و تحقق برابری نسبی، پس از وقفه‌ای کوتاه، اوضاع مجدداً به همان وضع سابق باز می‌گردد؛ ۴. اغماض از این امر، در واقع نوعی تظہیر اموال حاصل آمده از غضب و صحه‌گذاری بر موقعیت‌های به دست آمده از ظلم و تبعیض است. لذا وقتی حضرت امیر (ع) درباره‌ی اراضی عمومی به تملک شخصی در آمده دوره عثمان می‌فرماید:

وَأَلَّهَ لَوْ وَجَدْتَهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِالنِّسَاءِ وَمُلِكَ بِهِنَّ الْأَمْوَالَ لَرَدَدْتَهُ (کلام ۱۵)، نه از سر کینه‌جویی است بلکه مبتنی بر اصول

لازمه تحقق عدالت اجتماعی است. ایشان در پاسخ معترضین به اعمال قاعده عطف به‌ماسبق در اقامه عدالت می‌فرماید:

إِنَّ الْحَقَّ الْقَدِيمَ لَا يُبْطَلُ شَيْءٌ. به نظر می‌رسد که اصل جهل و نهم قانون اساسی درباره‌ی گرفتن اموال نامشروع و بازگرداندن آن به صاحبان حق، ناظر بر همین

مسئله است.

مسئله است.

مسئله است.

مسئله است.

مسئله است.

مسئله است.

کودکان است، از بحثمان خارج کنیم. سلطنت مطلقه در اداره و حشیان، نوع مشروع حکومت است؛ مشروط بر آن که غایت حکومت، بهبود وضع آنان باشد؛ به نحوی که خیر و سعادت‌تی که نتیجه می‌شود، وسایل به کار رفته را کاملاً توجیه نماید.» برای تفصیل بیشتر، ر. ک. میل، پیشین، ص ۲۶.

۴۱. بویر می‌گوید که بازار آزاد، بسیار مهم است؛ اما نظیر هر چیز دیگر، نمی‌تواند به‌طور مطلق آزاد باشد. آزادی مطلق، يك امر بی‌معنی است، او معتقد است که امروزه

لیبرالیسم، حد دیگری را به جز محدوده آزادی دیگران پذیرفته است و آن حد اخلاقی آزادی است که باید از طریق قانون اعمال گردد. ر. ک. کارل بویر، درس این قرن، ترجمه علی بابا، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۷۵.

۴۲. اسپینوزا با بیانی دیگر بر وجود همین نوع تمایز میان آزادی درونی و بیرونی تصریح کرده است. او می‌گوید که آزادی سیاسی انسان از چهار طریق سلب می‌شود: ۱. در بند شدن؛ ۲. سلب وسایل و راه‌های ابراز عقیده آزاد؛ ۳. ترس از به خطر افتادن جان؛ و ۴. وابسته شدن به دیگری. او در

شوق نخست را سلب کننده آزادی تن و دو تالی دومی را سلب کننده آزادی روح می‌داند و می‌گوید در سخت گیرانه‌ترین شرایط هم افراد می‌توانند آزادی روح خویش را حفظ نمایند.

میل نیز حیطه آزادی مطلق فرد را در جاهایی می‌داند که به دیگران ارتباطی نداشته باشد؛ مثل حیطه وجدان، فکر و اندیشه و احساس و عواطف. برای تفصیل بیشتر، ر. ک. یاسیرس، اسپینوزا، پیشین، صص ۱۱۷-۱۱۸ و همچنین میل، پیشین، صص ۳۰-۱.

۴۳. میل، پیشین، صص ۲۵-۲۴.

۴۴. علت اینکه درخواست برای قانونی کردن کشتن بیماران لاعلاج، حتی با اجازه خودشان، همچنان با مخالفت‌های جدی پارلمان‌های اروپایی و افکار عمومی جهانی مواجه است، همین است که هنوز اندیشه‌های ناب لیبرالیستی به خوبی هضم نشده است.

۴۵. میل با آگوست گنت که او را شورسین سلطه جابرانه جامعه بر فرد می‌خواند، شدت به مخالفت برخاسته و از او به‌عنوان فیلسوفی یاد کرده که در تحمیل عقاید بر افراد، دست کمی از پیشوایان دین نداشته است. میل می‌گوید که

ستم گنت و جامعه گریان همسان او حتی از حکمای باستان نیز بیشتر است. میل حتی با «افکار عمومی» و «قانون» هم که با فشار خود، سلطه جامعه بر فرد را روز به روز بیشتر می‌سازند مخالفت کرده است. برای تفصیل بیشتر، ر. ک. میل، پیشین، صص ۳۴-۳۵.

۴۶. یکی از آثار سوء افکاک میان «حق» و «تکلیف» و بلکه فرض تقابل میان آن دو، همین جامعه‌ای است که محقق‌های بی‌تکلیف در محیط زیست پدید آورده‌اند؛ همان کسانی که

○ اهتمام دین به سویی است
که عدل را به مذاق انسان‌ها
چنان شیرین و خوشگوار
سازد تا هر کس خود را عامل
پای بند بدان باشد، حتی اگر
ظاهر آن به زینش تمام شود.