

نگاهی به

نظریه آزادی انتخاب دین

آنچه در پی می‌آید نکاتی چند راجع به تحلیل عقلی و براهین برون دینی مقاله دوست عزیز و گرانقدر آقای «علی کریم پور قراملکی» است که در مجله وزین «رواق اندیشه» در شماره ۴۰، فروردین ماه سال ۱۳۸۴ تحت عنوان «نگاهی به نظریه آزادی انتخاب دین» به چاپ رسید. امید است توجه به نکات ذیل که در جهت نقد و بررسی نظریه‌ای که صاحب مقاله بر آن اقامه دلیل نموده؛ بیان شده‌اند برای همه مفید باشد، و واضح است که از بیانات نویسنده محترم در پاسخ به عرایض این جانب کمال استقبال را خواهم نمود. اینک خلاصه نظر ایشان:

۱. ایشان در ابتداء می‌فرمایند:
«انسان در پذیرش دین «حق انتخاب» دارد، سؤال این است که آیا يك بار فقط حق استفاده را دارد یا بعد از آن استفاده از این حق، می‌تواند مجدداً از آن بهره‌مند شده و از آن استفاده نماید؟» با توجه به
- نوع استدلالی که ایشان می‌نمایند چنین فهمیده می‌شود که این انتخاب چون حق طبیعی انسان است برای همیشه برای او محفوظ خواهد ماند، زیرا وجهی ندارد که کسی از حق طبیعی‌ای که طبیعت برای او تدارك دیده است فقط يك بار حق استفاده

را داشته باشد. به بیان دیگر طبیعت که این حق را در اختیار انسان قرار داده است آن را به صورت مطلق به انسان واگذار نموده است و لذاست که دلیلی بر يك بار استفاده وجود ندارد. لازمه این قول این می شود که اسلام با حکمی که درباره مرتدین دارد انسان ها را از حقوق طبیعی ای که در اختیار ایشان می باشد محروم نموده است و البته اگر گفته شود که فقط يك بار چنین حقی برای انسان ها محفوظ می باشد ادعایی است که باید به اثبات برسد و دلیلی - حق طبیعی - که پشتوانه این ادعا می باشد این کشتن را ندارد. زیرا حق طبیعی، مقید به يك یا چند بار استفاده شدن نمی باشد پس نمی توان معتقد شد بر اساس حق طبیعی انسان فقط يك بار حق انتخاب دارد.

۲. موضوع به گونه ای مبهم مورد طرح قرار گرفته است، یعنی هم شامل این می شود که انسان در انتخاب يك دین آزاد است ولی بر اوست که دینی را اختیار نماید و هم شامل این می شود که انسان در انتخاب این که دینی داشته باشد و یا لامذهب باشد آزاد است و البته ظاهراً قسم

دوم مراد ایشان است. و ما بر اساس همین برداشت نظریه ایشان را بررسی می کنیم.

۳. چکیده دلیل عقلی ایشان بر اعتقاد به آزادی دین چنین است:

پذیرش دین از جمله حقوق طبیعی انسان است. عقل حکم می نماید که انسان در استفاده از حقوق طبیعی خودش که ذاتش آن را اقتضا می نماید، آزاد است. نتیجه این که: به حکم عقل انسان در انتخاب دین آزاد می باشد.

درباره حقوق طبیعی به زودی صحبت خواهیم نمود ولی آنچه باید به اجمال درباره این دلیل گفت این است که چگونه عقل، حکم به آزادی انسان در پذیرش دین - بر فرض قبول حق طبیعی - می نماید؟ به تعبیر دیگر ملاک حکم عقل چه می باشد و از نظر عقلی چه محذوری پیش می آید اگر این حکم را معتقد نشویم؟

۴. تکیه و اعتماد اساسی در این استدلال بر پایه حقوق طبیعی بنا نهاده شده است، و این مطلب جای تأمل بسیار دارد. ابتداء بیان اجمالی از این نظریه بیان کرده و بعد به داوری می نشینیم:

حاکمانش فیلسوف یا فلاسفه‌اش حاکم بوده باشند.

ارسطو نیز بر همین مبنا بود که نظام برده‌داری را توجیه و تفسیر نموده و در کتاب «سیاست» می‌نویسد:

بعضی را اعتقادشان این است که برده‌داری بر خلاف طبیعت است زیرا بر پایه زور استوار است، اما اگر در طبیعت مطالعه کنیم می‌بینیم در طبیعت، افراد زیادی وجود دارند که برای بردگی آفریده شده‌اند. و در ادامه می‌گویند: طبیعت همیشه خواسته که بدن‌های بردگان و آزادگان را از یکدیگر متفاوت سازد، بدن‌های بردگان را برای انجام وظایف پست زندگی نیرومند ساخته اما بدن‌های آزادگان را اگر چه برای این گونه پیشه‌ها ناتوان کرده در عوض شایسته زندگی اجتماعی آفریده است. پس ثابت شد که به حکم طبیعت برخی از آدمیان آزاد و گروهی دیگر برده‌اند و بردگی بر ایشان، هم سودمند است و هم روا... (۱)

قدیمی‌ترین مکتب حقوقی که حداقل دارای بیش از دو هزار سال سابقه تاریخی است و هنوز نیز به عنوان یک نظریه معروف جهانی مطرح است و از جاذبه مهمی برخوردار است «مکتب حقوق طبیعی و فطری» است. برخی بر این عقیده اند که اولین کسی که از این نظریه سخن به میان آورده است فیثاغورث حکیم معروف یونانی است. افلاطون که به این نظریه معتقد بود طرح مدینه فاضله خود را بر آن استوار نمود و می‌گفت همان طور که با مطالعه انسان درمی‌یابیم که طبیعت، سه قوه عاقله و شهویه و غضبیه را در وجود او تعبیه نموده است، جامعه نیز باید سه نهاد داشته باشد: یکی هیأت دولت (قوه عاقله اجتماع) و دیگر اصناف و بازرگانان (قوه شهویه اجتماع) و سومی ارتش (قوه غضبیه اجتماع)؛ و چون حاکم می‌خواهد کار عقل را نماید باید دارای قوی‌ترین قوه عاقله در اجتماع باشد، از همین جهت است که معتقد بدان شعار معروف شد که می‌گوید: جامعه سعادت‌مند جامعه‌ای است که

۱. کتاب سیاست، ترجمه دکتر حمید عنایت، ص ۷ و ۹ و ۱۱.

این نظریه در اروپا در بین مسیحیان - که قدیمی‌ترین ایشان ظاهراً سنت اگوستین می‌باشد - و غیر مسیحیان طرفدارانی داشته و دارد.

هیتلر نیز خود را طرفدار حقوق طبیعی می‌دانست و لذا در یکی از سخنرانی‌هایش گفت: «ما اگر به قانون طبیعت احترام نگذاریم و اراده خود را به حکم قوی‌تر بودن به دیگران تحمیل نکنیم روزی خواهد رسید که حیوانات وحشی، ما را دوباره خواهند خورد و آنگاه حشرات نیز حیوانات را خواهند خورد و چیزی بر زمین باقی نمی‌ماند مگر میکروب‌ها».

بعد از بیان خلاصه‌ای از تاریخچه این مکتب نوبت به بررسی و چگونگی آن می‌رسد:

۱. يك مکتب حقوقی را اگر چه مقبولیت عمومی داشته باشد، نمی‌توان مبنا و معیاری برای مسایل و نظریه‌های حقوقی در سایر ادیان و حداقل دین اسلام قرار داد مگر این که مورد تأیید و سازگار با سایر معارف دین باشد، ما مسلمانان معتقد هستیم که از آنجایی که دین اسلام برترین و

خاتم و جامع ادیان می‌باشد در امور گوناگون و به خصوص در مسایل حقوقی مبنا و معیارهایی قابل توجه دارد که می‌توانند مستقلاً مورد بررسی قرار گیرند.

بنابراین با بررسی متون دینی و ملاک قرار دادن آنها باید به صحت و سقم مکاتب و نظریه‌های حقوقی پرداخت. در همین راستا باید گفت:

توحید که رکن رکن اسلام می‌باشد در تمامی زوایای مسایل و معارف اسلامی نقش و تأثیر خود را بر جای گذاشته است که از جمله این زوایا و معارف، سیستم حقوقی اسلام می‌باشد که به اعتبار و جعل الهی، اعتبار و مشروعیت پیدا می‌کند. گفتنی است که این به معنای گزاف بودن قوانین و مقررات حقوقی نمی‌باشد زیرا در علم کلام به اثبات رسیده است که دستورات خداوند متعال بر اساس مصالح و مفاسدی است که بر پایه واقعیات جهان هستی و واقعیت انسان می‌باشد و در ورای آنها خیر و صلاح انسان در نظر گرفته شده است.

بر این اساس است که می‌توان درباره ماهیت قواعد حقوقی اسلام چنین گفت:

بر خلاف ماهیت قواعد مکتب حقوق طبیعی که ملاک قوانین و قواعد حقوقی را تنها واقعیات عینی می‌داند، ماهیتی مزدوج و دو سویه دارد بدین معنی که دارای ماهیتی «اعتباری — واقعی» می‌باشد؛ اعتباری از آن جهت که متعلق جعل و اراده خداوند قرار گرفته است و واقعی از آن جهت که اراده تشریعی الهی همسوی با اراده تکوینی است. پس ماهیت این قواعد نه مانند مکتب حقوق طبیعی «واقعی» و نه مانند مکاتب حقوق پوزیتیویستی «اعتباری» است.

۲. نگاه اسلام نسبت به معیارهای مشروعیت قواعد حقوقی، انطباق آنها با اراده الهی است به گونه‌ای که اگر قواعد و قوانین با این اراده در تخالف و ناهمگونی باشند مشروع نمی‌باشند هر چند که مورد قبول مردم و دولت قرار گیرند. و حال آن که معیاری که مکتب حقوق طبیعی بدان معتقد می‌باشد این است که اگر این قواعد با طبیعت مطابقت داشته باشند، مشروعیت داشته و لازم الاجرا خواهند بود، چه با قوانین الهی مطابقت داشته باشند و

چه نداشته باشند.

۳. در مکتب حقوق طبیعی مسانند سایر مکاتب حقوقی، این انسان است که به کشف و یا جعل قوانین همت می‌گمارد و به عبارت دیگر این انسان است که قانونگذاری می‌کند. و حال آن که بر طبق معارف و سیستم فکری اسلام تنها خداوند است که چنین حقی را دارد و پذیرش قانون و قواعدی بجز قانون الهی شرک و گناه محسوب می‌شود. و واضح است که خداوند متعال می‌تواند این حق را به پیامبران و امامان و حتی جانشینان ایشان بدهد که در این صورت وضع قانون توسط واسطه‌ها نه شرک و نه تبعیت از ایشان گناه محسوب می‌شود.

توجه به نکات فوق که ماحصل چگونگی قواعد حقوقی اسلام را بیان می‌کند، معلوم می‌نماید که اسلام دارای نظریه‌ای مستقل و کارآمد در این باب می‌باشد. لذا اگر در صدد بیان معارفی از اسلام می‌باشیم باید با توجه به سیستم حاکم بر آن، به تبیین و بررسی پردازیم. گذشته از این مسأله؛ نقدهایی بر این

مکتب وارد کرده‌اند که در این جا به اهم آنها اشاره می‌نماییم:

الف: قواعد حقوق طبیعی به صورت کامل و مشخص به گونه‌ای که بتواند در همه مقررات اجتماعی راهگشا باشد، به وسیله هیچ يك از طرفداران این مکتب تبیین و دسته‌بندی نگردیده است، و تنها بر این تأکید نموده‌اند که حقوق‌دانان و قانونگذاران موظف‌اند با مطالعه طبیعت اشیاء، قوانین موضوعه را وضع و اجرا نمایند. این نقص، فرصت زیادی در اختیار سوء استفاده کنندگان از حقوق و قانون گذاشته به آنها اجازه می‌دهد که قوانین را به دلخواه خود تفسیر کنند و به ادعای این که مقتضای طبیعت نیز همین است، توده‌ها را به نفع خود استثمار نمایند و یا احیاناً نظریه‌ای علمی را بر اساس این مسأله پایه‌ریزی نمایند. از جمله مصادیق بارز این سوء استفاده‌ها فاشیست‌ها و سوفسطاییان می‌باشند.

ب. اشکال دیگر، مبتنی بودن این

مکتب بر واقعیات خارجی است در حالی که حقوق، بیشتر از آن که از شرایط خارجی متأثر باشد از ارزش‌های انسانی پیروی می‌کند، و این مطلب زمانی بیشتر نمایان می‌شود که بدانیم معیارها و اصولی که طرفداران این مکتب بر آن پافشاری می‌نمایند، مانند آزادی، برابری، مالکیت، و حق حیات به هیچ وجه نمی‌توانند از واقعیات خارجی استنتاج گردند و ارزش‌هایی مانند عدالت کلیاتی هستند که در مقام عمل نمی‌توانند راهگشا باشند زیرا لزوم احقاق حق و اجرای عدالت به ما نمی‌گوید که حق چیست و بر اساس چه عواملی به وجود می‌آید، به جهت همین مشکل بود که ارسطو حکم به بردگی اکثریت مردم نمود و فاشیست‌ها در عصر حاضر دست به قتل و غارت زدند.^(۲)

۵. با توجه به نظریه مکتب حقوقی که ایشان بدان استدلال نموده است معلوم می‌گردد که ایشان وجوبی برای پذیرش دین قایل نمی‌باشد نه این که پذیرش دین بر

۲. ر.ک: فلسفه حقوق، قدرت الله خسروشاهی و مصطفی دانش پژوه، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۷۸، ص ۶۵-۴۵.

انسان واجب می‌باشد ولی می‌تواند از انجام آن سرباز زند و با این حال تحت پیگرد قانونی قرار نگیرد. با مشخص شدن عدم صلاحیت مکتب حقوق طبیعی در این رابطه، اگر توانستیم به اثبات برسائیم که پذیرش دین عقلاً واجب است طبعاً در دنیا قابلیت پیگرد قانونی از طرف مسئولین مربوطه خواهد داشت.

دلیل عقلی‌ای که بر وجوب پذیرش آن می‌توان بیان کرد دلیلی است که از قدیم متکلمان اقامه کرده‌اند.

از جمله مباحث بسیار قدیمی و کهن در کتب کلامی، بحث از حسن و نیکو بودن بعثت انبیاء ﷺ و فواید آن و نیاز بشر به پیامبران می‌باشد و بر این مطلب اقامه دلیل نموده‌اند. شیخ طوسی در این رابطه می‌فرماید:

«الكلام في حسن البعثة هو أنهم يؤدون إلينا ما هو مصلحة لنا في التكليف العقلي، ولا يمكننا معرفة ذلك بالعقل. ولا يمتنع أن يعلم الله أن في أفعال المكلف ما إذا فعله دعاه إلى فعل الواجب العقلي أو صرفه عن القبيح العقلي، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل

القبيح أو الإخلال بالواجب، فيجب أن يعلمنا ذلك، لأن الأول لطف لنا والثاني مفسدة، ويجب عليه تعالى إزاحة علة المكلف في فعل اللطف على ما مضى القول فيه. ولا يمكن إعلام ذلك إلا ببعثة الرسل الذين يعلمونا ذلك، لأنه لا يمكننا الوصول إليه بضرورة العقل ولا باستدلال، ولا يحسن خلق العلم الضروري بذلك لأنه ينافي التكليف، فلم يبق بعد ذلك إلا ببعثة الرسل ليعرفونا ذلك. وعلى هذا الوجه متى حسنت البعثة وجبت، ولا ينفصل الحسن من الوجوب. وإنما قلنا 'لا يحسن خلق العلم الضروري بذلك' لأننا بينا أن معرفة الله تعالى إنما تكون لطفاً إذا كانت كسبية، والعلم بالشرائع فرع على العلم بالله، فلا يجوز أن يكون الفرع ضرورياً والأصل كسبياً، فيكون الفرع أقوى من الأصل. ويجوز أن يبعث الله تعالى نبياً ليؤكد ما في العقول وإن لم يكن معه شرع، ولا يكون ذلك عبثاً، لأنه لا يمنع أن يكون نفس بعثته لطفاً للمكلفين. فعلى هذا يجب إظهار المعجزات على يده، لأننا فرضنا أن في بعثته لطفاً ولو لم يكن في بعثته لطف لما

كان أيضاً عبثاً، كما لا يكون نصب أدلة كثيرة على شيء واحد عبثاً وإن كان الدليل الواحد كافياً في هذا الباب» (۳).

ایشان در تجرید به طور مفصل بدین بحث پرداخته و بعد از بیان فواید زیادی که برای حسن بحث بیان می کنند، می فرماید: «فیحصل للمكلف اللطف ببعثهم فتجب بعثتهم لهذه الفوائد» (۴).

علامه حلی نیز در این باره می فرماید:

«البعثة حسنة، لأن العقل يحوز اشتمالها على المصلحة وخلوها عن وجوه المفساد، وما كان كذلك كان حسناً. ويحكي عن طائفة من الهند القول بقبح البعثة. واحتجوا لذلك بأن الرسول إن جاء بما يدل عليه العقل كان العقل كاف، وإن جاء بما ينافي العقل لم يجز الانقياد إليه، كما لو جاء بإباحة الظلم والكذب. ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يأتي بتفصيل ما يدل عليه العقل جملة لا تفصيلاً، فإن العقل يشهد بأن ما كان لطفاً في واجب فهو

واجب. ثم لا نهتدي إلى كون الصلاة مثلاً أو الصوم مشتملاً على ذلك اللطف، فيكون الشرع دالاً على هذا القدر وأشباهه مما لا يدل العقل عليه بعينه، فظهر أن القسمين اللذين أشاروا إليهما غير حاصرين. وإذا عرفت ذلك فوجه حسن البعثة كون الرسول مرشداً للعباد إلى مصالحهم الدينية، وربما كان مرشداً إلى أمور دنيوية أيضاً» (۵).

ابن میثم بحرانی در کتاب خود در این

باطنه می گوید:

«البحث الثاني: في وجوده وغايته وجود النبي ضروري في بقاء نوع الإنسان وإصلاح أحواله في معاشه ومعاده، وكل ما كان ضرورياً في ذلك فهو واجب في الحكمة الإلهية، فوجود النبي واجب في الحكمة الإلهية. بيان الصغرى: إنه لما كان الإنسان يفارق سائر الحيوان في أنه لو انفرد لا يستقل وحده شخصاً بتحصيل معاشه وبتولي تدبيره أمره من غير مشاركة ومعاونة على ضروريات حاجته، بل لا بد له من شخص وأشخاص

۳. الاقتصاد، الشيخ الطوسي، ص ۱۵۲-۱۵۳.

۴. شرح تجرید، علامه حلی، ص ۳۷۳-۳۷۵.

۵. علامه حلی، المسلك فی اصول الدین، ص ۱۵۳-۱۵۴.

آخر من أبناء نوعه يكون كل منهم مكفياً بصاحبه . ونظيره كأن يخبر هذا لذاك ويخيط ذاك لهذا إلى غير ذلك ، استلزم هذه الضرورات وجود الاجتماع بين أشخاص الإنسان والتشارك بينهم ، واستلزم التشارك وجود المعاملة في العناية والحكمة الإلهية وجود سنة عادلة يرجع إليها فيها ، إذ لو ترك الناس وآراءهم في ذلك لاختلّفوا إذ كان كل منهم يرى ماله عدلاً وما لغيره عليه ظلماً ، وذلك مستلزم للتنازع والتقاتل وفناء النوع . ثم لابد لتلك السنة من سان عادل بشرى ليتمكن من مخاطبة الناس بتلك السنة والزامهم بها ، ولا بد أن تكون تلك السنة بوحى من السماء مقرونة دعواه الرسالة بها بشواهد خارقة للعادة يتميز بها عنهم ، وإلا لكان في قدرة غيره الاتيان بمثلها ، فكانت مظنة المعارضة والمخالفة فلم يقبل . ولما كان من مقتضى حكمة الحكيم وعنايته بالإنسان إنبات الشعر على أشعار عينيه مثلاً وحاجيته وغير ذلك من الأمور التي ليست ضرورية في بقائه وصلاح حاله ،

فبالأولى أن يقتضي وجود مثل هذا الإنسان الموصوف ، فإذا وجوده ضروري في بقاء نوع الإنسان . وأما الكبرى : فلأن بقاء نوع الإنسان لغاية تكليفه وبلوغه كماله لما كان واجباً في الحكمة الإلهية أن يكون ، وكان من ضرورة ذلك وشرائطه وجود النبي كان وجوده واجباً أن لا يكون ، لأن ما لا يتم الواجب المطلق إلا به كان واجباً . وبعبارة أخرى : وجود النبي شرط في وجود التكليف بالسليكات ، وكل ما كان كذلك كان واجباً ، فوجود النبي واجب . أما الصغرى فظاهرة ، وأما الكبرى فلأن التكليف واجب في الحكمة على ما مرّ فلو لم يجب شرطه لجاز الاخلال به ، فجاز الاخلال بالمشروط الواجب من الحكيم تعالى ، وقد بينا أنه لا يجوز عليه الاخلال بالواجب ، وقد بان ممّا ذكرناه الغاية من وجوده^(٦) .

با توجه به بیانات فوق معلوم می گردد که به جهت مصالح عظیم و دفع مضار كثير بر خداوند متعال واجب است که ارسال رسل و انزال کتب نماید ، و لازمه این

٦ . ابن میثم بحرانی ، قواعد المرام فی علم الکلام ، ص ۱۲۲- ۱۲۴ .

و جوب بر خداوند متعال، و جوب اطاعت و تبعیت انسان‌ها از پیامبران و معارف کتب ایشان است زیرا معنا ندارد که ارسال پیامبران بر او واجب باشد ولی تبعیت از ایشان واجب نبوده و انسان‌ها الزامی به دین‌دار بودن نداشته باشند.

اگر این مطلب مورد پذیرش قرار بگیرد باید گفت که والیان امر می‌توانند به جهت امر به معروف، انسان‌ها را به پذیرش دین - فارغ از نوع آن - ملزم نمایند.

۶. غایت داشتن و عبث نبودن خلقت از مسلمات عقاید مسلمانان و بلکه تمام ادیان می‌باشد. خداوند در قرآن کریم در آیات متعدد متذکر این نکته شده است که ما بر اساس برنامه و هدفی دست به خلقت عالم زده‌ایم و این را که جهان دارای هدفی نباشد به شدت نفی می‌کند:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا

خَلَقْتُ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾. (۷)

«مسئلاً در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، برای خردمندان نشانه‌هایی [قانع کننده] است، همانا که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته، و به پهلوی آریده یاد می‌کنند، و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند [که: پروردگارا، اینها را بیهوده نیافریده‌ای. منتهی تو! پس ما را از عذاب آتش دوزخ درامان دار]».

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾. (۸)

«آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم، و این که شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟ پس والاست خدا، فرمانروای برحق، خدایی جز او نیست. [اوست] پروردگار عرش گرانمایه». علاوه بر ادله نقلی‌ای که در این رابطه وجود دارد - که از محل بحث خارج

۷. آل عمران/ ۱۹۰-۱۹۱.

۸. مؤمنون/ ۱۱۵-۱۱۶.

می باشد - باید گفت طبق حکم عقل، خالق متعال باید دارای صفت حکمت باشد و بر این مطلب اقامه دلیل نموده اند که به چند مورد اشاره می کنیم:

«فی آنه تعالی حکیم لا یفعل قبیحاً ولا یخل بسواجب إنک لتعلم حکم العقل فی کثیر من الأفعال بالقبح کالظلم والكذب وفی کثیر من الأفعال بالوجوب کرد الودیعة وقضاء الدین، وفی کثیر من الأفعال بالحسن كالصدقة وإرشاد الضال، وتعلم أن الكذب إنما قبح لكونه كذباً لا لأمر سوى ذلك، وكذلك إنما وجب رد الودیعة لكونه رداً للودیعة، تعلم عند ذلك أنه لا یختلف باختلاف الفاعلین، بل ممتنع قبح الكذب كان قبیحاً لحصول الوجه المقتضي قبحه. وإذا تقرر ذلك وجب أن يعلم أنه تعالی لا یفعل قبیحاً ولا یخل بسواجب، لأن القبیح لا یفعله إلا جاهل بقبحه أو معتقد لاحتیاجه إلیه والأمران منفيان عنه تعالی»^(۹).

شیخ مفید نیز در این رابطه می فرماید:

«فإن قيل: ما الدلیل على أنه تعالی عدل حکیم لا یفعل قبیحاً ولا یخل بسواجب؟ فالجواب: الدلیل على ذلك أنه لو لم یکن كذلك لكان ناقصاً - تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً - وأيضاً لو جاز علیه فعل القبح لجاز علیه الكذب فیرتفع الوثوق عن وعده ووعیده ویرتفع الأحکام الشرعیة فینقض الغرض المقصود من بعثة الأنبیاء والرسل»^(۱۰).

علامه حلی در کتاب دیگرش می فرماید:

«الفصل الأول: فی نقل المذاهب فی هذه المسألة ذهب الإمامیة إلى أن الله تعالی عدل حکیم لا یفعل قبیحاً ولا یخل بسواجب، وأن أفعاله إنما تقع لغرض صحيح وحکمة، وأنه لا یفعل الظلم ولا العبث، وأنه رؤوف بالعباد یفعل بهم ما هو الأصلح لهم والأمنع، وأنه تعالی کلفهم تخیراً لا إجباراً، ووعدهم بالثواب وتوعدهم بالعقاب على لسان أنبیائه ورسله المعصومین، بحيث لا یجوز علیهم الخطأ ولا النسیان ولا

۹. المسلك فی أصول الدین، المحقق الحلی، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۱۰. النکتب الإعتقادیة، الشیخ المفید، ص ۳۲.

المعاصي، وإلا لم يبق وثوق بأقوالهم،
فتنتفي فائدة البعثة».^(۱۱)

تاکنون معلوم گردید که خداوند متعال
حکیم می‌باشد و موجود حکیم کاری عبث
و بیهوده نمی‌نماید، و نقض غرض از اموری
است که موجب می‌شود عمل و کاری عبث
و بیهوده باشد لذا از ساحت خداوند متعال
به دور می‌باشد چنان که فرموده اند:
«نقض الغرض قبيح ومحال على الله جل
اسمه».^(۱۲)

و هر فعلی که از او سر می‌زند در کمال
اتقان و استحکام می‌باشد، زیرا عملی که
دارای استحکام و اتقان نباشد از دو حال
بیرون نمی‌باشد یا فاعل آن جاهل به فعل
است و یا قادر به آن نمی‌باشد و این دو از او
تبارک و تعالی دور می‌باشد.

با این توصیف اگر معتقد بشویم که
انسان در انتخاب دین در دنیا آزاد می‌باشد و
از طرف والیان و جانشینان خداوند در روی
زمین قابلیت پیگرد قانونی را ندارد آیا نقض

غرض نمی‌باشد؟ او که جهان و انسان را
برای عبادت و نیل به شناخت و معرفت
خلق نموده است همان طوری که
فرمود: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا
لِيَعْبُدُونِ﴾^(۱۳) و جن و انس را نیافریدم
جز برای آن که مرا پرستند*.

چگونه نسبت به دین که تنها راه هدایت
و به سر منزل رسیدن است بی‌توجهی داشته
باشد و به آن امری نداشته باشد؟ و آن را در
این دنیا از مکلفین نخواهد؟ مگر راهی غیر
از دین برای رسیدن به کمال مطلوب وجود
دارد؟

اگر مطلب فوق مورد قبول باشد، از
باب امر به معروف و نهی از منکر بر والی
واجب است که آن را پیگیری نماید.

۷. درباره ارشادی بودن و بالتبع
تأکیدی و نه تأسیسی بودن نیز دو مطلب
جای تأمل بیشتر دارد:

الف. ارشادی و مولوی بودن اوامر و
نواهی از مسائل اختلافی عمیق و پردامنه‌ای

۱۱. منهاج الکرامه، العلامة الحلی، ص ۳۱.

۱۲. رسالتان فی البداء، السيد الخوئی، ص ۲۵.

۱۳. ذاریات/ ۵۶.

در اصول می باشد به گونه ای که در این که به چه اوامری ارشادی و چه اوامری مولوی گفته می شود نیز چندگانگی وجود دارد همان طوری که مرحوم مظفر در اصول الفقه می فرماید:

«إنه لو ورد من الشارع أمر في مورد حكم العقل كقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوي أي أنه أمر منه بما هو مولی أو أنه أمر إرشادي أي أنه أمر لأجل الإرشاد إلى ما حكم به العقل أي أنه أمر منه بما هو عاقل وبعبارة أخرى أن النزاع هنا في أن مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسي وهذا معنى أنه مولوي أو أنه أمر تأكيدي وهو معنى أنه إرشاد لقد وقع الخلاف في ذلك» (۱۴)

معلوم گردید که برخی، این اوامر را مانند اوامر مولوی می دانند. اگر چه ایشان در نهایت قائل به ارشادی بودن این اوامر می شوند.

و در اصلاحات اصولی نیز در این باره می گوید:

«ثم إن تعيين كون الأمر مولوياً أو إرشادياً وتشخيص مواردهما موكول إلى حكم العقل ونظر أهل الفن وقد اختلفت كلماتهم في ذلك فقال بعضهم إن كل مورد يكون للعقل فيه حكم بالاستقلال فالحكم الوارد فيه حكم إرشادي كقبح الظلم وحسن الإحسان، وقال آخرون إن كل مورد يلزم من إعمال المولية فيه اللغوية فهو مورد الإرشاد، وذهبت عدة ثالثة إلى أن كل مورد يلزم من جعل الأمر المولوي محذور عقلي كالدور والتسلسل فهو مورد الإرشاد كالأوامر الإطاعة فإنها لو كانت مولوية لزم حصول إطاعة أخرى لها وحدوث أمر جديد وهكذا فيتسلسل» (۱۵)

با توجه به این اختلاف گسترده حتی در معنا و مفهوم ارشادی و مولوی بودن، آیا می توان بر اساس يك برداشت خاص، چنین بحث عقیدتی مهم را پایه ریزی نمود؟
ب. گذشته از مطلب فوق، خلطی در مسأله واقع گردیده است، چرا که بر فرض قبول معنا و تفسیری که محقق گرامی آن را

۱۴. اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۶.

۱۵. برگرفته از سی دی مکتبه الاصول مرکز تحقیقات علوم کامپیوتری علوم اسلامی.

قبول نموده است باز هم مفید معنا و مدعای ایشان نمی‌تواند باشد زیرا ما حاصل بیان ایشان این می‌باشد که تمام اوامری که در رابطه با تسلیم شدن به دین وجود دارد اوامر ارشادی می‌باشند و چون این اوامر بر خلاف اوامر مولوی تکلیف‌ساز نمی‌باشند؛ لذا لازم التبعیت نمی‌باشند چون بیان نمودیم که نزد عرف و عقلاء، امثال این اوامر استحقاق يك ثواب را بیشتر ندارد آن هم به لحاظ درك مصلحتی که در متعلق امر می‌باشند بر خلاف اوامر مولوی که شایسته دو ثواب می‌باشد: یکی به جهت اطاعت خود امر و دیگری به جهت درك مصلحت متعلق امر.

و حال آن که در صورتی محقق محترم می‌تواند به ادعای خود دست یابد که اثبات نماید اوامر ارشادی تکلیف‌ساز نمی‌باشند به گونه‌ای که انسان‌ها می‌توانند از انجام آنها شانه خالی نمایند. به عبارت دیگر آنچه باعث اختلاف این دو نوع امر شده است اختلاف در نوع کشف است و این باعث نمی‌شود که در التزام و عدم التزام انسان‌ها به آنها نیز تغییری حاصل گردد. ایشان تصور نموده‌اند که اوامر ارشادی حق‌ساز می‌باشند

و اوامر مولوی تکلیف‌ساز، و چون اوامر مربوط به پذیرش دین از جمله اوامر ارشادی می‌باشند، انتخاب دین نیز آزاد می‌باشد و حال آن که باید دانست که اختلاف در نوع کشف باعث اختلاف در چگونگی امثال نمی‌باشد.

۸. اگر انتخاب دین حق انسان باشد چگونه می‌توان تصور نمود که به جهت عدم استفاده از حقش مورد عذاب قرار بگیرد؟ اصولاً مؤاخذه در جایی قابلیت تصور را دارد که تکلیفی وجود داشته باشد لذا اگر انتخاب دین را حق انسان بدانیم احتمال این که این شخص مورد مؤاخذه قرار بگیرد وجود نخواهد داشت و حال آن که مؤلف محترم با توجه به اعتقاد داشتن مبنی بر این که انتخاب حق اوست، باز این احتمال را می‌دهد.

۹. دربارهٔ «انسانی بودن گزینش و انتخاب» باید گفت: این که آزادی حق انسان است به گونه‌ای که بتواند در دین نیز از آن استفاده نماید یعنی آزادی بسدین گستردگی؛ احتیاج به اثبات دارد و اصولاً حق پذیرش دین از تساويع و نتایج آن

می باشد. به عبارت دیگر اگر پشتوانه این آزادی همان مکتب حقوقی طبیعی باشد که اشکال‌ها و نارسایی‌های آن گذشت و اگر غیر آن می باشد در مقاله مورد بحث به آن اشاره‌ای ننموده است.

آیا می توان به دلیل این که آزادی حق انسان می باشد معتقد باشیم که پس در انتخاب دین نیز آزاد می باشد و حال آن که کسانی که به آزادی معتقد می باشند بدین مطلب قائل نیستند که انسان می تواند از این حق استفاده نموده و دست به کشتار انسان‌های دیگر بزند یعنی این آزادی را بدون حد و مرز قبول ننموده اند. اکنون که آزادی، دارای حد و مرز می باشد باید به بررسی پرداخت که آیا این آزادی، در دین نیز تخصیص خورده است یا خیر و بر آن اقامه دلیل نمود نه این که به صرف این که انسان دارای آزادی است حکم به آزادی او در انتخاب دین نیز نمود.

وبالآخره اگر مبنای نویسنده محترم در آزادی، همان مکتب حقوق طبیعی است چگونه در انتخاب نوع دین نیز بدان معتقد

نشده است؟ چه مانعی وجود داشت که احادیث و روایات وارده در این زمینه را حمل بر ارشادی ننموده و در نوع دین نیز به آزادی معتقد نشده است؟

۱۰. نویسنده محترم درباره تفکیک میان دو حوزه اندیشه و عمل، معتقد شده است که «چون دین مربوط به حوزه اندیشه می باشد و اندیشه نیز به طور مطلق آزاد می باشد لذا انسان در انتخاب آن آزاد می باشد». آنچه برادر عزیزمان از آن غفلت نموده است این است که دین چیست؟ آیا صرف اعتقاد و عقیده می باشد و یا عقیده بخش مهمی از دین است؟

اهل لغت دین را به دو معنای «اطاعت» و «جزاء» آورده اند چنان که در کتساب «العین» آورده است: «الدین: الجزاء، لا یجمع لآنه مصدر، کقولک: دان الله العباد یدینهم یوم القیامة أي یجزیهم، وهو دین العباد. والدین: الطاعة، ودانوا لفلان أي اطاعوه وفي المثل: کما تدین تدان أي کما تأتي یوتی إلیک».^(۱۶)

و در کتاب مفردات راغب آمده است:

۱۶. العین، خلیل بن احمد فرامیدی، انتشارات دارالهجرة، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۷۳.

والدين : الجزاء ، ومنه قوله تعالى : ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ .^(۱۸)

والبتة تعريف دين به «جزاء» به جهت این است که اطاعت برای جزاء و پاداش است ، لذا آن را نیز در تعریف آورده اند . مؤلف لسان العرب نیز دین را چنین تعریف می کند :

«الدين : الجزاء و المكافاة ... والدين : الطاعة ... والدين : الذل ... والدين : الحال والعبادة والسلطان والورع والقهر والمعصية» .^(۱۹)

متکلمین هم چنین تعریفی از آن ارایه نموده اند :

- ۱ . فاضل ابو عبدالله مقداد بن عبدالله معروف به فاضل مقداد در شرحش بر باب حادی عشر در تعریف اصطلاحی دین می گوید : هو الطريقة والشریعة .^(۲۰)
- ۲ . ابوالفتح بن مخدوم از شراح باب حادی عشر در تعریف دین می گوید :

«الدين يقال للطاعة والجزاء واستعير للشریعة ، والدين كالملة لكنه يقال اعتباراً بالطاعة والانقياد للشریعة ، قال : ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ وقال : ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ أي طاعة ﴿وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ﴾ وقوله تعالى : ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ﴾ وذلك حث على اتباع دين النبي ﷺ الذي هو أوسط الأديان كما قال : ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ وقوله : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قبل معنى الطاعة فإن ذلك لا يكون في الحقيقة إلا بالإخلاص والإخلاص لا يتأتى فيه الإكراه ، وقيل إن ذلك مختص بأهل الكتاب الباذلين للجزية .^(۱۷)

و در کتاب «مجمع البيان» دین را چنین تعریف شده است :

«الدين : الطاعة ، ومنه قوله تعالى : ﴿وَلَهُ الدِّينُ وَأَصْبَحَ﴾ وقوله تعالى : ﴿لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ أي لا يطيعون طاعة حق .

۱۷ . مفردات غريب القرآن ، الراغب الاصفهاني ، ص ۱۷۵ .

۱۸ . مجمع البيان في تفسير القرآن ، امين الاسلام ابي علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، الطبعة الاولى ، ۱۴۱۵ ، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ج ۲ ، ص ۲۵۶ .

۱۹ . لسان العرب ، ابن منظور ، انتشارات دار صادر ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ۱۴۱۴ ، ج ۱۳ ، ص ۱۶۹-۱۷۰ .

۲۰ . الباب الحادی عشر ، علامه حلی ، مقدمه و تحقیق دکتر مهدی محقق ، مشهد ، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی ، ۱۳۶۸ ، ص ۲ .

الطريقة المأخوذة من النبي ﷺ. (۲۱)

۳. علامه طباطبائی می‌فرماید: دین، نظام عملی مبتنی بر اعتقادات است که مقصود از اعتقاد، در این مورد تنها علم نظری نیست، زیرا علم نظری به تنهایی مستلزم عمل نیست بلکه مقصود از اعتقاد علم به وجوب پیروی بر طبق مقتضای علم قطعی است. (۲۲)

۴. استاد محمدتقی جعفری می‌گوید: دین از دو رکن اساسی تشکیل می‌گردد: رکن اول: اعتقاد به وجود خداوند یکتا، نظارت و سلطه مطلقه او بر جهان هستی و دادگری مطلق او، موجودی که در آن هیچ‌گونه هوی و تمایلی راه ندارد، و جامع همه صفات کمالیه است و... رکن دوم: برنامه حرکت به سوی هدف است که احکام و تکالیف نامیده می‌شود. مبنای این دو رکن بر دو امر استوار است:

الف) اخلاقیات

ب) احکام فقهی (۲۳)

۵. استاد جوادی آملی دین را این گونه تعریف می‌کند: معنای اصطلاحی دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها باشد. گاهی همه این مجموعه، حق، و گاهی همه آن باطل، و زمانی مخلوطی از حق و باطل است. اگر مجموعه، حق باشد آن را دین حق و در غیر این صورت آن را دین باطل و یا التقاطی از حق و باطل می‌نامند... دین حق، دینی است که عقاید، قوانین و مقررات آن از طرف خداوند نازل شده و دین باطل دینی است که از ناحیه غیر خداوند تنظیم و مقرر شده است. (۲۴)

۶. استاد محمدتقی مصباح یزدی در تعریف دین می‌گوید: اصطلاحاً به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورات عملی متناسب با این عقاید می‌باشد. (۲۵)

۲۱. الباب الحادی عشر، ص ۷۱.

۲۲. المیزان، ج ۱۵-۸.

۲۳. ر.ک: فلسفه دین، محمدتقی جعفری، تدوین عبدالله نصری، ص ۱۱۸-۱۱۹، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.

۲۴. شریعت در آینه معرفت، ص ۱۱۱-۱۱۲، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۷۷، قم.

۲۵. آموزش عقاید، ج ۱، درس ۱، محمدتقی مصباح، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ ششم، تهران.

لذا نمی‌توان گفت که دین فقط مربوط به عقاید می‌شود. از طرف دیگر اندیشیدن غیر از معتقد شدن می‌باشد، آنچه می‌تواند مدعای ایشان را اثبات کند این است که معتقد شدن به امری آزاد می‌باشد و آنچه به عنوان دلیل ذکر می‌نماید غیر از این است زیرا تنها آزاد بودن اندیشیدن را به اثبات می‌رساند. (بر فرض قبول).

۱۱. به طور کلی تفسیر آزادی وابسته به انسان‌شناسی و این نیز وابسته به جهان‌شناسی می‌باشد و با تفاوت جهان‌بینی و انسان‌شناسی، تفسیر آزادی نیز متعدد و متفاوت می‌گردد. تفسیر نویسنده محترم از آزادی بر اساس جهان‌بینی مادی است، که بر اساس آن انسان تشریعاً موظف به انتخاب دین نمی‌باشد.

استاد جوادی آملی در این رابطه می‌گوید:

در نگاه آنان (کسانی که جهان‌بینی مادی دارند) انسان، آزاد است که دین را بپذیرد یا نپذیرد و اگر نپذیرد، هیچ ملامتی بر

او نیست، زیرا هیچ حقیقتی را از دست نداده است. اما در مکتب وحی، این رهایی مطلق، به معنای بردگی است: زیرا چنین آزادی مطلق برای انسان، معلول اسارت او در دست آرزوها و هوس‌ها می‌باشد و او در واقع، هوای درونی‌اش را پیروی می‌کند: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾؛ آیا دیدی آن کس را که هوس خود را بندگی کرد؟^{۲۶}

باید عنایت داشت که اگر چه خداوند انسان را «تکویناً» آزاد آفریده است، و او در انتخاب هیچ دینی مجبور نیست، لیکن «تشریعاً» موظف است که دین حق را که خواسته فطرت پاک و الهی اوست بپذیرد.^(۲۶)

امید است که این عرایض در کشف حقیقت در این زمینه کمک ناچیزی بنماید، در آینده‌ای نزدیک، فرصتی جهت بررسی سایر دلایل ایشان فراهم گردد.

در آخر بر خود لازم می‌دانم که از زحمات دوست عزیز و گرامی خود کمال تشکر و قدردانی را بنمایم.

۲۶. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه، ولایت فقاقت و عدالت، چاپ دوم، ص ۳۰.