

منطق ساختاری مفهوم آزادی عقیده در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی آملی

علی آدمی*

عبدالله حاجی‌زاده**

چکیده

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که آزادی عقیده در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی از چه منطق ساختاری برخوردار است. فرضیه این است که ایشان از یک سو سعی می‌نمایند از منظر اصالت وجود و نیز تشکیک وجود، حقیقت آزادی را تبیین کنند؛ از دیگر سو روشمندان می‌کوشد ضمن پرداختن به مقوله آزادی عقیده در فضایی متفاوت از گفتمان رقیب، به یک مفهوم اسلامی از آن دست پیدا کند. نگارندگان با روش تحلیلی - تفسیری ضمن پرداختن به ابعاد تبیینی و هنجاری و نیز سطوح درونی و بیرونی منطق ساختاری آزادی عقیده و تشریح حدود و مرجع تحدید آزادی از دیدگاه ایشان، نتیجه می‌گیرند که از منظر این فقیه و فیلسوف شیعه، انسان می‌تواند در قلمرو تکوین مؤمن یا کافر و مطیع یا عاصی باشد، ولی در منطقه تشریح باید مؤمن و مطیع باشد.

واژگان کلیدی: آزادی عقیده، منطق ساختاری، پلورالیسم، آیت‌الله جوادی آملی.

* استادیار دانشگاه علامه طباطبایی

** کارشناس ارشد اندیشه سیاسی در اسلام دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول: abdullah.hajizadeh@gmail.com)

مقدمه

نگاه به آزادی از زوایای مختلف و با اهداف و انگیزه‌های گوناگون صورت پذیرفته است. به نوشته آیزایا برلین «در تاریخ بشر همه اخلاقیون، آزادی را ستوده‌اند؛ اما معنی آزادی نیز مانند کلمات خوشبختی، خوی، طبیعت و حقیقت به قدری کش‌دار است که با هرگونه تفسیری جور درمی‌آید» (برلین، ۱۳۶۸، ص ۲۳۴). از سوی دیگر، نویسندگان تاریخ عقاید بیش از دویست تعریف برای این واژه ضبط کرده‌اند (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱). همچنین ویژگی‌های خاص اندیشه سیاسی اسلام - که در نتیجه هر مفهومی درون این گفتمان نیز تحت‌تأثیر این ویژگی‌ها قرار دارد - باعث افزایش ابهام مفهوم آزادی در قلمرو اندیشه سیاسی اسلام گردیده است (لک‌زایی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۳). درست است که مسئله آزادی از دیرگاه مسئله‌ای اساسی برای بشریت بوده است، به طوری که منشأ آزادی را باید در دوران پیش از تاریخ و در حوزه اندیشه جستجو کنیم (روزنتال، ۱۳۷۹، ص ۱۷)، با این وصف نمی‌توان مباحث نظری قوی و منسجمی در این باره در اندیشه سیاسی متفکران مسلمان یافت. البته مسئله عدالت از گذشته‌های دور به عنوان دغدغه مسلمانان مطرح بوده است. نگاهی به نوشته‌های اندیشمندان، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان، نشانگر این مسئله است. مسئله آزادی نیز با این فرض که آزادی، ابزار و روشی برای تحقق عدالت باشد، می‌تواند ذیل موضوع عدالت مورد توجه قرار گیرد (ستوده، ۱۳۸۷، ص ۶۲).

نه می‌توان گفت همه آنچه اکنون از مباحث آزادی وجود دارد، با گذشته تاریخی انسان مسلمان و جوامع اسلامی هم‌اوردی می‌کند، نه می‌توان زندگی گذشته را فاقد مصادیقی هرچند اندک از آزادی به‌شمار آورد (فیرحی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۷). نخستین سرچشمه‌های بحث از آزادی در متون دینی را می‌توان همراه با مبنای کلامی و فلسفی یافت؛ اما لوازم و اثرات آزادی هیچ‌گاه در حوزه این مباحث محدود نماند و به‌نوعی در اندیشه سیاسی و اجتماعی بازتاب یافت (سجادی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵).

پرسش اصلی این است که آزادی عقیده در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی آملی از چه منطق ساختاری‌ای برخوردار است؟ فرضیه این پژوهش آن است که ایشان از یک سو سعی می‌نماید از منظر اصالت وجود و نیز تشکیک وجود، حقیقت آزادی را تبیین نماید؛ از دیگر سو می‌کوشد ضمن پرداختن به مقوله آزادی عقیده در فضایی متفاوت از گفتمان رقیب، به یک مفهوم اسلامی

از آن دست پیدا کند. در ادامه نگارندگان سعی نمودند با روش تحلیلی - تفسیری فرضیه موردنظر خود را به بحث گذارده و دریچه‌های را جهت یافتن چارچوبی مفهومی برای درک مفهوم آزادی عقیده از زاویه نگاه یک فقیه و فیلسوف شیعه، بر روی مخاطبان و علاقه‌مندان به مباحث سیاسی - اجتماعی بگشایند.

منطق ساختاری (چارچوب نظری)

منظور از منطق ساختاری مفاهیم در اندیشه سیاسی اسلام این است که هر مفهوم اندیشه‌ای دارای یک ساختار منطقی است که کلیت مفهوم را به‌مثابه وجودی ارگانیک ترسیم می‌نماید. این ساختار، تصویری نمادین و منسجم از یک کلیت نظم‌یافته است و از همین روی است که مفهوم توانایی آن را دارد که یک «بینش» یا یک «روش درک همه‌جانبه» را ارائه نماید. از این نظر هر مفهوم اندیشه‌ای، یک منظومه منطقی است که هر جزء آن معنای خاص خود را دارد و در ارتباط با سایر اجزا و در هماهنگی با آنهاست که اندیشه، غایت خاصی را دنبال می‌نماید.

۱. ابعاد منطق ساختاری

دو بعدی بودن هر مفهوم در اندیشه، یکی از مسائل مهم منطق ساختاری است. این دو بعد اندیشه عبارتند از:

الف. بعد تبیینی

این بعد از اندیشه، از منطق تعلیل و چگونگی پیروی می‌کند.

ب. بعد هنجاری یا ارزشی

این بعد از اندیشه از منطق ارادی (بایدها) و ارائه راه‌حل پیروی می‌کند. در این بعد، اندیشمند با بررسی و تبیین مسئله به ارائه راه‌حل می‌پردازد. به‌عنوان مثال، افلاطون با نفی تعدیل اغراض نفسانی، بر حکومت فلسفه و معرفت تأکید می‌ورزد، یا ارسطو با توجه به وضعیت زمان خود، بر ضرورت تدوین قوانین اساسی همت می‌گمارد، یا ابونصر فارابی با نفی استبداد و سیاست مبتنی بر تغلب، به سیاست مبتنی بر عدالت تأکید می‌ورزد (جمشیدی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۱).

۲. سطوح منطق ساختاری

۲-۱. منطق درونی اندیشه

منظور از منطق درونی اندیشه، سازگاری و انسجام منطقی در درون اجزای اندیشه (مفاهیم و عناصر، اصول و مبانی، مسائل و نتایج) است؛ به‌گونه‌ای که این اجزا با هم سازگاری و هم‌گرایی داشته و اندیشه را به‌مثابه یک کل منسجم بسازند و هدف آن را مشخص و برجسته نمایند و تعارضی میان آنها دیده نشود. در واقع در این سطح، ساختار درونی اندیشه مورد بررسی قرار می‌گیرد. در یک اندیشه، منطق درونی جلوه انسجام منطقی و ساختاری میان مبانی و اصول و مفاهیم از یک سو و میان این‌دو با ارکان و عناصر اندیشه یا مسائل آن از سوی دیگر است و این هردو ارتباط دقیق و همسو با هدف و موضوع اندیشه دارند (همان، ص ۳۲۳).

۲-۲. منطق بیرونی اندیشه

منظور از منطق بیرونی اندیشه، سازگاری و قدرت انطباق اندیشه با رویدادها، پدیده‌ها، حوادث و به‌طور کلی مقتضیات تاریخی (زمانی و مکانی) است؛ بدین معنا که اندیشه در گذر زمان و در برخورد با حوادث، توانایی سازگاری و انطباق با آنها و نیز مدیریت‌شان را داشته باشد و در مواجهه با پدیده‌ها دچار ضعف، شکست، ناتوانی و اضمحلال نگردد. این منطق اندیشه دارای دو بعد مهم است: یکی قدرت انعطاف‌پذیری و دیگری قدرت رهبری و مدیریت و حل مسائل در مواجهه با آنها.

پس در بررسی هر مفهوم اندیشه‌ای می‌بایست به دو بعد مهم منطق آن، یعنی سطح بیرونی و درونی توجه نمود. «نظریات سیاسی یکی از اساسی‌ترین تجلی‌های کوشش بشر برای منطقی بودن است. انسان به کمک آنها می‌خواهد به موجودی تبدیل شود که زندگی روزمره‌اش توسط عقل و نه با هوس‌های کورکورانه نفس اداره می‌شود...» (اسپرینگز، ۱۳۷۰، ص ۲۳).

۳. ابعاد منطق ساختاری

۳-۱. بعد تبیینی

۳-۱-۱. حقیقت آزادی

در بعد تبیینی چارچوب نظری که از رهیافت تعلیل و چگونگی پیروی می‌کند، حقیقت آزادی در نظام فکری آیت‌الله جوادی آملی از منظر فلسفه (اصالت وجود و تشکیک وجود) واکاوی و

تبیین می‌گردد. در نظام اندیشه ایشان، مفهوم آزادی در تبیین ساختار نظام‌مند انسان با آزادی در مسائل حقوقی او تفاوت دارد؛ زیرا یکی از مطالب حکمت نظری است و دیگری از مباحث حکمت عملی؛ یعنی یکی راجع به حکمت و کلام است و درباره بود و نبود سخن می‌گوید و دیگری مربوط به فقه و اخلاق و حقوق است و از باید و نباید بحث می‌کند.

در بحث آزادی و حقیقت آن بایستی دو مطلب را تبیین نمود: مطلب اول راجع به حکمت و کلام است که در بود و نبود خلاصه و طی آن روشن می‌شود که جبر مانند تفویض و مستقل بودن انسان امری محال است و اختیار به‌عنوان منزلتی بین جبر و تفویض، حق است؛ یعنی آزادی هست و جبر و تفویض نیست. در این دو نظام باید تکوین و تشریح را جدا کرد؛ زیرا حکمت و کلام عهده‌دار شرح نظام تکوین است، نه تشریح. بر این اساس، آدمی در نظام تکوین آزاد است و می‌تواند هر کاری را بدون آسیب جبر و به‌دور از گزند تفویض انجام دهد.

مطلب دوم راجع به اخلاق و فقه و حقوق است که خلاصه آن در باید و نباید ظهور می‌کند و در واقع به انسان فرمان می‌دهد که از میان عقاید، اخلاق و اعمال، هرآنچه صائب و صالح و سودمند است، فراهم آورد و از هریک که زیان‌بار و طالح است، بپرهیزد. در بحث آزادی باید از التقاط تکوین و تشریح و اختلاط بود و باید و امتزاج نبود و نباید، پرهیز کرد و صرف توانستن تکوینی را دلیل روا بودن تشریحی قرار نداد و از اقتدار بر هر کاری، جواز آن را استنباط نکرد؛ قدرت و زور را مصحح هر خواسته و مجوز هر میل و راهگشای هر شهوت یا غضب ندانست؛ چنان‌که در بایدها و نبایدها، مرز عرفان عملی و اخلاق را از یک سو و حریم فقه و حقوق را از سوی دیگر باید جدا نمود تا آزادی هریک از این دو رشته حکمت عملی با دیگری خلط نشود. آنچه هم‌اکنون مطرح می‌شود، بحث جامعی است که می‌تواند برای همه موارد فقهی، حقوقی و اخلاقی شاخص باشد تا در سایه آن، خطوط کلی آزادی در فن اخلاق و حقوق به‌خوبی ترسیم شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۱). آیت‌الله جوادی آملی در تبیین حقیقت آزادی معتقد است: «معنای آزادی از صنف مفهوم است و نه ماهیت؛ از این‌رو حد و رسم ماهوی ندارد و نمی‌توان آن را با جنس و فصل و ... شناخت؛ بلکه فقط از راه تحلیل مفهومی می‌توان به معنای آن پی برد و حقیقت خارجی، یعنی همان آزادی حقیقی از سنخ هستی است؛ از این‌رو مقول به تشکیک و

دارای مراتبی فراوان است که از والاترین مرتبه آغاز می‌شود و در منتهالیه خویش، بخش‌هایی از انسان‌ها را دربر می‌گیرد» (همان، ص ۱۵۷).

بر این اساس در مقوله تشکیک وجود، بالاترین مرحله و مرتبه آزادی که هیچ محدودیتی نمی‌پذیرد و نهایی ندارد، از آن ذات مقدس ربوبی می‌باشد که حریت محض است و هیچ شائبه‌ای از محدودیت در او راه ندارد. در مرتبه بعدی، آزادی وافر از آن فرشتگان بزرگ الهی، عقول عالیه و ارواح متعالی انبیا و معصومان است. دیگر فرشتگان که زیرمجموعه ملائکه بزرگ خدایند نیز چنین هستند. پس از آنان نیز در میان انسان‌ها هرکس از بند تن و قید طبیعت رها شده‌تر و با کمالات علمی و عملی هم‌آغوش‌تر باشد، سهم بیشتری از آزادی و حریت حقیقی خواهد داشت. بدین رو تبعیت از خدای سبحان و پیروی از فرستادگان او، گرچه به‌ظاهر مؤمنان را در چارچوب قوانین الهی قرار می‌دهد، اما در حقیقت همه قید و بندهای آنان را پاره می‌کند و از اسارت طولانی و تاریخی نجاتشان می‌بخشد: «و یضع عنهم إصرهم و الأغلالَ الّتی کانت علیهم» (اعراف، ۱۵۷). در مقابل، کفر و عصیان و مخالفت با خدای سبحان عین بردگی و اسارت است که از یک سو در دنیا گردن‌گیر کافران و عصیان است: «وَأُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ» (رعد، ۵). مأسور بودن چنین امیران کاذبی در دنیا برای خود آنان معلوم نمی‌شود، بلکه در آخرت آشکار می‌گردد. از سوی دیگر نیز در آخرت چیزی جز سلسله و زنجیر و سعیر در انتظارشان نیست: «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَاغْلَالًا وَّ سَعِيرًا» (انسان، ۴).

با بهره‌گیری استاد جوادی از این بیانات روشن قرآنی، هم حقیقت آزادی معلوم می‌شود، هم آزادی حقیقی از اسارت‌های آزادی‌نما بازشناخته می‌گردد و هم به‌لحاظ تشکیکی بودن حقیقت آزادی، راه برای عروج و صعود در مراتب ملکوتی آن و حرکت از پایین‌ترین حد حریت تا فراترین مرتبه ممکن آن هموار می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷). بر این اساس می‌توان استنتاج نمود که انسان در قلمرو تکوین می‌تواند مؤمن یا کافر، مطیع یا عاصی باشد؛ ولی در منطقه تشریح حتماً باید مؤمن و مطیع باشد. البته این محدودیت تشریحی نسبت به ساحت وجود انسان نه‌تنها نقیصه به‌شمار نمی‌رود، بلکه عین فضیلت و بزرگداشت و تکریم مقام بلند خلیفه‌اللهی است (همان، ص ۳۰۴).

۳-۱-۲. ناهمسازگرایی با گفتمان رقیب

در این بعد از تبیین، چگونگی فضای گفتمان رقیب و ناهمسازگرایی مؤلفه‌های اندیشه متفکر موردنظر با آن به بحث نهاده می‌شود. قبل از آنکه به مدعیان تمدن و آزادی پاسخی داده شود، بایستی نگاهی اجمالی به کارنامه آنان داشت.

روحانیان مسیحی با آنکه شعار رافت و رحمت سر می‌دهند و حضرت عیسی(ع) را مظهر محبت و مهربانی و خود را پیروان او می‌دانند، در قرون وسطا دادگاه تفتیش عقاید داشتند و برای مخالفان اعتقادات کلیسا، آتش می‌افروختند و آنها را زنده می‌سوزاندند؛ زیرا آنان را مرتدانی می‌دانستند که چون خداوند در آخرت ایشان را می‌سوزاند، در دنیا نیز باید آنها را به آتش کشید. ارتداد نیز در نظر آنان تنها به معنای مخالفت با اعتقادات مذهبی کلیسا نبود، بلکه هر اظهارنظر علمی مخالف کلیسا ارتداد به‌شمار می‌رفت. از این‌رو کسانی را که برخلاف نظریه بطلمیوس زمین را دارای حرکت می‌دانستند، محاکمه و به شدیدترین مجازات محکوم می‌کردند. این مدعیان رحمت و مهربانی با شعار مبارزه با بت‌پرستی، جهان مسیحیت را علیه مسلمانان تحریک کردند و جنگ‌های صلیبی به‌راه انداختند (همو، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۷، ص ۷۶). مدعیان تمدن و آزادی، یعنی همان کسانی که آتش جنگ جهانی اول را برافروختند و با سلاح‌های پیشرفته در جنگ جهانی دوم، جهان را به آتش کشیدند و برای حفظ منافع مادی خویش از بی‌رحمانه‌ترین کشتار انسانی خود خشنودند، به نبرد دین برای هدایت مردم از گمراهی شرک و بت‌پرستی که بدترین مفسده در جهان و ظلم عظیم است، اعتراض دارند و شعار آزادی سر می‌دهند. این در حالی است که آیت‌الله جوادی آملی معتقد است: «ایجاد چنین فضایی از ساحت مقدس اسلام و رفتار و منش کریمانه علمای اسلام به‌دور است؛ چون تعالیم آسمانی اسلام به مسلمانان می‌آموزد که در همه زمینه‌ها ترابط فکری داشته و در مباحث درون‌دینی و برون‌دینی با هم و با سایر ادیان مناظرات علمی داشته باشند. مباحثات علمی در اسلام جزو مقدس‌ترین امور شمرده شده است» (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴). ایشان در جایی دیگر می‌گوید: «بهترین روش در اسلام برای جلوگیری از هرگونه انحرافات فکری، ایجاد فضای مناسب برای تبادل اندیشه‌ها و تضارب آراست که قرآن از آن به مرابطة یاد می‌کند: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا و صَابِرُوا و رَابِطُوا و اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" (آل عمران، ۲۰۰)

ترابط فکری فرهنگی جامعه اسلامی نیز خارج از حوزه شمول آیه پیش‌گفته نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ج، ص ۴۸۷).

در گفتمان رقیب، آزادی مذهب و عقیده زمانی تحقق می‌یابد که دین و عقیده فرد - هرچه که باشد - جرم محسوب نشده و منجر به سلب حقوق فردی و اجتماعی او در دنیا نشود. براساس این دیدگاه، آزادی عقیده و مذهب دارای حسن و مطلوبیت عقلی است و به باور آنان نزد عقلا ممدوح می‌باشد (کدیور، ۱۳۸۱، ص ۲۱). این در حالی است که آیت‌الله جوادی با بهره‌مندی از قرآن معتقد است: «از آیاتی مانند "فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّ إِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" (بقره، ۱۳۷) استنباط می‌شود که خداوند هر عقیده‌ای را نمی‌پذیرد و چنین نیست که هرکس هرچه فهمید، معذور باشد؛ زیرا پس از آگاهی و ابلاغ رسول، عذری برای کسی نمی‌ماند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۳، ص ۴۸۷). ایشان در پاسخ به این ادعا در ادبیات رقیب که نمی‌توان نتیجه تحقیق را از پیش تحمیل کرد و اینکه بگوییم افراد آزاد هستند در میان عقاید و ادیان تحقیق کنند، اما قطعاً باید اسلام را انتخاب کنند، سخنی ناتمام است (کدیور، ۱۳۸۱، ش ۲۳)، معتقدند در آخرت روشن می‌شود که پیروی از هر آیینی غیر از دین خدا (اسلام) زیان‌بار و سبب از دست رفتن سرمایه انسانی بوده است: «و هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران، ۸۵)؛ زیرا سرمایه، بیرون از جان انسان نیست و اگر جان انسان به دین حق نپیوندد، پیامدش خسران آشکار و همیشگی است. از این رو خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ وَّ أُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُلْ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي فاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَ أَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكُمْ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (زمر، ۱۵-۱۱) (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۴، ص ۷۳۷).

۲-۳. بعد هنجاری

۳-۲-۱. مرجع تحدید آزادی

در این مبحث بعد هنجاری (بایدها) یا ارزشی اندیشه متفکر موردی ما (آیت‌الله جوادی آملی) که از منطق هنجاری اسلامی پیروی می‌کند و به ارائه راه‌حل می‌پردازد، مورد بررسی قرار می‌گیرد. آنچه در این بخش می‌تواند پاسخ‌گوی منطقی سؤال مزبور از دیدگاه اندیشمند موردنظر باشد این است

که تنها عامل تحدید آزادی انسان همان مبدأ تحدید اصل هستی اوست؛ یعنی آن مبدأ هستی‌بخش که وجود محدود به انسان عطا کرد، تنها مرجع تعیین حدود آزادی اوست؛ چون غیر از او هیچ‌کس از حیطة هستی انسان آگاه نیست. آیت‌الله جوادی معتقد است: «تنها مرجع صالح برای تحدید آزادی بشر همانا خداوندی است که هستی محدود به او عطا فرمود، و برای هر چیزی اندازه خاص قرار داد، "إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" (قمر، ۴۹). اگر صبغه فلسفی اصل بحث روشن شود، که موجود محدود حتماً باید وصف محدود داشته باشد و تحدید وصف نیز قطعاً باید از ناحیه مُحدّد موصوف باشد، و از طرف دیگر بین طبیعت سرکش در برابر حق و فطرت سرسپرده در آستانه بندگی و خضوع و خشوع فرق گذاشته شود، هرگز انسان را مالک آزادی نخواهیم دانست، بلکه او را امین حریت و آزادی می‌یابیم» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۳).

بر اساس رویکرد هنجاری اندیشمند موردنظر، تنها شریعت می‌تواند مرز آزادی را بیان نماید، نه عدالت. عدالت چه وصفی از اوصاف انسان یا خُلُقی از اخلاق یا صفت مجموعه متعادل به‌شمار آید، زیرمجموعه شریعت است و شریعت را شارع مقدس و ذات اقدس احدیت تعیین و تبیین می‌کند. پس می‌توان از ارائه راه‌حل این اندیشمند چنین نتیجه گرفت که مرز آزادی و عدالت و مرز سایر اوصاف و نیز حقوق و تکالیف، به دست خدا تعیین و مشخص می‌شود؛ آنگاه انسان می‌تواند در مرز آزادی، عدالت و سایر حقوق و اوصاف بر محور آنها حرکت کند. آزادی حق انسان است و هر انسانی حق دارد آزاد باشد؛ ولی انسان در این حق مکلف و امین است، نه صاحب آن. این حق مانند سلطه مالکیت و سرپرستی مال است. بنابراین خدای سبحان تعیین‌کننده مرز و حدود و سازنده قیود است و آزادی نیز حقی است که از جانب خداوند در اختیار ما نهاده شده است و ما پاسدار آن هستیم؛ آن‌سان که «استقلال» و «آبرو» نیز این‌گونه است. همان‌گونه که اصل هستی ما از ناحیه خداست، کمال‌های بعد از آن مانند استقلال و آزادی و عدالت و سایر حقوق همه از ناحیه خداوند است و باید در مسیر صحیح از آن بهره‌جوییم و آن را پاس داریم (همان، ص ۱۸۷).

۳-۲-۲. حدود آزادی عقیده

براساس رهیافت هنجاری در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، آزادی عقیده دارای قلمرو است و مبانی قرآنی که به‌مثابه عنصر اصلی منطق درونی اندیشه ایشان عمل می‌نماید، حدود آزادی عقیده

را کاملاً تبیین کرده است؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ؛ مژده بده به بندگان من که سخن را می‌شنوند و بهترینش را دنبال می‌کنند» (زمر، ۱۸-۱۷). اما از سوی دیگر، قرآن خود تبیین فرموده که سخن «احسن» کدام است. به این ترتیب، در این رویکرد هنجاری گرچه قرآن انسان‌ها را تشویق می‌کند که سخن‌های گوناگون را بشنوند و سخن بهتر را برگزینند، در همین حال سخن بهتر را معرفی می‌کند و دست انسان را در تعیین و تشخیص آن باز نمی‌گذارد. در حقیقت در قرآن کریم ضمن ارائه قیاس کلی «آزادی در انتخاب سخن بهتر»، صغرای این قیاس یعنی «ماهیت سخن بهتر» نیز تبیین شده است. بر این اساس روشن می‌گردد که پیروان تفکر الحادی در گفتمان رقیب بدین صغرا توجهی نمی‌ورزند و می‌پندارند که بشر در انتخاب راه خود کاملاً آزاد است؛ درحالی‌که در نظام فکری اندیشمند موردنظر ما، قرآن در اصلی دیگر، سخن بهتر را تبیین کرده است. از این گذشته، این اصل نیز خود «اصل وسیع» است؛ زیرا اصل لطیف‌تر نیز در قرآن بیان شده است که آن را می‌توان «اصل ضیق» خواند. در این اصل، نمونه سخن بهتر نیز نشان داده شده که آن، سخن پیامبر گرامی اسلام (ص) است که به‌عنوان صغرای برای آن اصل وسیع آمده است: «أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعْنِي؛ من و هر که پیرو من است، با بصیرت مردم را به‌سوی خدا فرامی‌خوانیم» (یوسف، ۱۰۸).

براساس آن کبرا و صغرا که به‌عنوان اصل اوسع و وسیع گذشت، سخن بهتر «دعوت به‌سوی خدا» بود. در این آیه، پیامبر به‌عنوان دعوت‌کننده به‌سوی خدا شمرده می‌شود. با این اصل ضیق و از طریق یک قیاس جدید می‌توان استنباط نمود که پیامبر آورنده همان سخن بهتر است. اما پیروان تفکر الحادی به‌عنوان گفتمان رقیب، تنها همان اصل اوسع را می‌پذیرند و از این دو اصل که مبین و جان‌مایه آن اصل‌اند، غفلت می‌ورزند؛ درحالی‌که باید دانست هیچ صاحب مکتبی نیست که خود را دارای سخن بهتر نداند. حتی پیروان فرعون که جنایت‌های بی‌شماری مرتکب می‌شدند نیز خود را پیرو آیین برتر می‌شمردند و به مردم هشدار می‌دادند که موسی (ع) و برادرش هارون در پی برانداختن این آیین برترند: «بَدَّهْبَا بِطَرِيقِكُمُ الْمُثَلَّى؛ آن دو می‌خواهند آیین برتر شما را از میان بردارند» (طه، ۶۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱).

۳-۲-۳. حکم مرتد از دین اسلام

متناسب با بعد هنجاری چارچوب نظری بحث، از منظر آرای فقهی آیت‌الله جوادی آملی اگر کسی بعد از پذیرش اسلام از آن برگردد و مرتد شود، می‌توان چند فرض برای وی تصور نمود:

۱. یا ارتداد خود را اظهار نمی‌کند و کسی را از ارتداد خود باخبر نمی‌سازد که در این حال غیر از عذاب قیامت که مطلبی کلامی است، حکم فقهی دیگری ندارد.

۲. اگر دیگران از ارتداد او باخبر شدند و معلوم شد که ارتداد او بر اثر پژوهش و تحقیق بود که متأسفانه به کژراهه رفت و واقعاً مصداق شاکّ متفحص است، در این حال نیز از نظر ایشان حکم فقهی، یعنی حد معهود درباره او جاری نمی‌شود؛ زیرا حدود در موضع شبهه جاری نخواهد شد. اگر ارتداد او از روی شبهه علمی نیست، بلکه از روی شهوت عملی است، در صورتی که ارتداد او فطری باشد نه ملی، از نظر ایشان حد معهود را دارد (همو، ۱۳۸ الف ۹، ج ۱۲، ص ۷۶).

۴. سطوح منطق ساختاری

۴-۱. منطق درونی

۴-۱-۱. آزادی عقیده

در این دسته، انسجام، عدم تعارض و سازگاری بین استدلال‌های اندیشمند موردنظر در تبیین مفاهیمی که در گفتمان رقیب به‌عنوان عناصر ناهمساز تلقی می‌گردد (آزادی عقیده، نظام تکوین، نظام تشریح، اصل اباحه‌گری، جهاد، محاجه، اکراه در دین، آزادی مذهب و...)، در دل بحث بازنمایی می‌شود. به‌عنوان مثال می‌توان به انسجام استدلال این اندیشمند در هماهنگ جلوه دادن عنصر عدم اکراه در دین و نبرد مسلحانه اشاره نمود که به‌مثابه هدف منطق درونی عمل می‌نماید.

«عقیده» در لغت به‌معنای هر چیزی است که شخص بدان اعتقاد و باور و یقین دارد؛ همچنین به‌معنای چیزی است که به آن گرویده باشند. بر همین اساس وقتی گفته می‌شود «عقیده الرجل»، منظور دین و مذهب شخص است که بدان اعتقاد دارد (انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ص ۶۱۴). مراد از عقیده در اصطلاح نیز اعتقادات و باورهایی است که شخص نسبت به آنها دلبستگی دارد (نجار، ۱۳۷۷، ص ۵۵). انسان در نظام تکوین آزاد آفریده شده و کاملاً در اثبات یا نفی، قبول یا رد و ایمان یا کفر آزاد است؛ اما در نظام تشریح، موظف به ایمان و مکلف به اجتناب از کفر است و هرگز ادله قرآنی

و روایی درصدد آزادی تشریحی بشر نیست؛ چراکه در غیر این صورت اصل اباحی‌گری روا خواهد بود. آیه «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ» (غاشیه، ۲۲-۲۱) به معنای آزادی عقیده در نظام تشریح نیست، بلکه نشان از انسجام استدلال اندیشمند مدنظر ما دارد که بین دو مفهوم اساسی از منطق درونی اندیشه خود، یعنی نظام تشریح و نظام تکوین ارتباط برقرار می‌نماید و آزادی تشریحی را که می‌تواند اصل اباحه‌گری را به دنبال داشته باشد، نفی می‌کند؛ چنان که رسول خدا(ص) در نامه‌هایی به سران عالم فرمان می‌داد: «أَسْلَمَ تَسْلَمَ» (ابن‌شهرآشوب، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۰، ص ۳۸۱ و ۳۸۶)؛ یعنی اگر می‌خواهی در امان باشی، باید اسلام بیاوری. نیز حضرت سلیمان(ع) به پیک بلقیس فرمود: «فَلَنَأْتِيَهُمْ بَحْنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَ لَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَ هُمْ صَاغِرُونَ» (نمل، ۳۷)؛ زیرا پس از تبیین رشد از غی، تبلیغ به حد نصاب خود رسیده است و آنان بر اثر عناد ایمان نمی‌آورند و مانع رسیدن دعوت اسلام به اطلاع مردم‌اند و با این کار در حقیقت به نابودی خود اقدام می‌کنند. پس باید به‌دست سپاه اسلام از سقوط آنان پیشگیری شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۸۵).

تعبیرهایی چون «لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينٌ» (کافرون، ۶) یا «فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ» (آل‌عمران، ۲۰) نیز هرگز به معنای آزادی عقیده‌ای که منجر به اباحه‌گری شود، نیست؛ زیرا همین پیامبران که در جایی جدال را نفی می‌کنند، در جای خود از جنگ دفاعی دم می‌زنند؛ چنان که ابراهیم خلیل(ع) که در محاجه نمود و قومش با خود فرمود: «و لَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» (انعام، ۸۰)؛ «أَفَ لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیاء، ۶۷) و پس از آن، جریان «فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ» (انبیاء، ۵۸) مطرح شد. پس معنای این سخن ابراهیم(ع) که «وَجْهَتُ وَجْهِي لِلذِّیْ فَطَرَ السَّمَاوَاتِ» (انعام، ۷۹) نیز این نیست که هر کسی به دین خود باشد؛ بلکه در نظام فکری آیت‌الله جوادی، منطق درونی آن این است که پس از محاجه، نوبت تبر و شمشیر است. محاجه و جنگ دفاعی، هر یک جایگاه خاص خود را دارد و یک نوع همسازی و هماهنگی بین مفاهیم مزبور که به‌مثابه صراط عمل می‌نماید، وجود دارد؛ چنان که ایشان معتقد است: «نخست باید عقیده را عرضه کرد و پس از تحقق تبیین رشد از غی، نوبت به نهی از منکر، اجرای حد و مانند آن خواهد رسید». معنای آزادی تکوینی انسان، تساوی دو راه و مواسات ایمان

و کفر نیست؛ زیرا پایان یکی بهشت و فرجام تلخ دیگری دوزخ است. معنای نفی آزادی تشریحی، اجبار بر ایمان و اکراه بر آن نیست، که چنین کاری مقدور نمی‌باشد؛ چنان‌که حضرت نوح(ع) به کافران فرمود: «يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِي فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمْوهَا و أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (هود، ۲۸). حضرت شعیب(ع) نیز به مستکبرانی که از او می‌خواستند دین را رها کند، فرمود: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِّن قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مَلْتِنَا قَالَ أَوْلَٰئِكَ نَكْرَاهِينَ» (اعراف، ۸۸)؛ یعنی چگونه با اکراه، مرام شما را بپذیریم (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۸۷).

چنان‌که بیان شد، برخلاف گفتمان رقیب که ادیان دیگر را نیز حق می‌شمرد، در نگاه استاد جوادی در آخرت روشن می‌شود که پیروی از هر آیینی غیر از دین خدا (اسلام) زیان‌بار و سبب از دست رفتن سرمایه انسانی بوده است: «و هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران، ۸۵)؛ زیرا سرمایه، بیرون از جان انسان نیست و اگر جان انسان به دین حق نپیوندد، پیامدش خسران آشکار و همیشگی است. از این رو خداوند می‌فرماید: «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُلِ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي فاعبدوا ما شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (زمر، ۱۵-۱۱). این آیات ضمن بیان آزادی در انتخاب دین، خسران ناشی از عدم پیروی از دین حق و از دست رفتن سرمایه‌های انسانی را بیان می‌کند به‌خوبی روشن می‌سازد که چرا پیامبر اکرم(ص) عبودیت پروردگار و دین خدا را پذیرفته و مأمور شده است که نخستین مسلمان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۷۳۷).

آیت‌الله جوادی آملی جهت کشف معنای مفهوم آزادی عقیده در اسلام، با بازخوانی پیشنهاد آزادی مذهب از جانب کفار به رسول اکرم(ص)، روایت می‌کند که آنان پیشنهاد آزادی مذهب دادند و گفتند: ما به عقاید شما احترام می‌گذاریم، شما هم به عقاید ما احترام بگذارید و نشانه این تکریم و احترام آن باشد که یک سال ما براساس عقیده شما عمل کنیم و یک سال شما به عقیده ما عمل کنید. آنها اعتقاد و پرستش را اموری اعتباری می‌پنداشتند که به دست معتبر است و هر روزی که وی اعتبار کند، معبودی می‌سازد که مورد احترام خواهد بود؛ همان‌طور که برای خود الهه

می‌تراشیدند و آن را تکریم می‌کردند، گمان می‌کردند که اسلام نیز چنین است (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۱۵). در این راستا سوره کافرون نازل شد و خدای سبحان به رسول اکرم(ص) فرمود: به کافران بگو ما در دین سازش نداریم؛ دین قراردادی و در اختیار ما نیست که گاهی از حق خود بگذریم و گاهی آن را مطالبه کنیم؛ بلکه دین، حق و حکم خدا بر انسان است و انسان باید به این حکم گردن نهد و مانند سراسر جهان آفرینش، مسلم و منقاد و مطیع حق باشد: «له أسلم من فی السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (نحل، ۱۴۹).

رسول خدا(ص) به کافران فرمود: آنچه را شما می‌پرستید، من نمی‌پرستم؛ چون من خدا را می‌پرستم و شما هوس و بت را می‌پرستید که باطل‌اند: «لا أعبد ما تعبدون» (کافرون، ۲). شما با خوی تمرد و سرکشی و جاهلیتی که دارید، توفیق پرستش حق را پیدا نمی‌کنید. کسی که بنا دارد سالی بت و سالی دیگر خدا را بپرستد، در حقیقت هوس پرست است و خیال می‌کند که خدا هم بتی است در قبال بت‌های دیگر که معبود بودن او با امضا و قرارداد عابد انجام گیرد. از این رو فرمود: «و لا أتمم عابدون ما أعبد» (کافرون، ۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶). شخصی از کوفه در مدینه به خدمت امام صادق(ع) شرفیاب شد و سرّ تکرار آیه را پرسید. امام(ع) در پاسخ فرمود: سرّ این تکرار آن است که پیشنهاد آنها چهار ضلعی بود؛ از این رو جواب نفی و ابطال هم مطابق با آن پیشنهاد چهار ضلعی نازل شد. آنها گفتند: سال اول تو خدایان ما را بپرست، سال بعد ما خدای تو را می‌پرستیم، باز سال دیگر تو خدای ما را بپرست، سال چهارم ما خدای تو را عبادت می‌کنیم. سوره کافرون برای ابطال این پیشنهاد نازل شد و بطلان چهار ضلع آن را اعلام نمود و آن را غیر قابل پذیرش دانست: «لکم دینکم و لی دین؛ دین من مال من و دین شما هم مال شما» (کافرون، ۶). این به معنای توزیع دین و تقسیم حق نیست، بلکه اعلامی است برای آنچه هست، نه آنچه باید باشد.

آنچه از استدلال در گزاره‌های آزادی مذهب، اعتباری دانستن اعتقادات، عدم سازش در دین، خداپرستی، هواپرستی، باطل بودن بت‌پرستی و حق بودن دین خدا به مثابه منطق درونی بحث برمی‌آید این است که از نگاه استاد جوادی آنچه باید باشد، همان لزوم پذیرش دین الهی است و عنوان خطاب «أیها الکافرون» نشان می‌دهد که هرگز خداوند دین آنها را امضا ننموده است؛ چنان‌که

بیان «لکم دینکم و لی دین» (کافرون، ۶) برای ترک مخاصمه نیست که بیانگر این مطلب باشد که هم دین من حق است و هم دین شما، و شما در انتخاب راه آزادید، بلکه به این معناست که بت‌پرستی شما کفر و باطل است و دین، حق خداست، نه حق ما تا در آن مسامحه کنیم. از این رو خداوند سبحان در وصف آنان فرمود: «وَدَّوْا لَوْ تَدْعُوْنَهُمْ فِیْ دَعْوَانِهِمْ» (قلم، ۹) (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶).

بر این اساس می‌توان استنتاج نمود کسانی که دیگران را گمراه می‌سازند و انحرافات اندیشه‌ای را ترویج می‌دهند، باید توبه کنند. در واقع این مطلب می‌تواند یکی از اهداف استدلالی منطق درونی بحث تلقی گردد. اما از سوی دیگر این توبه تنها هنگامی پذیرفته می‌شود که همه ویرانی‌های فکری را که به‌دست خود پدید آورده‌اند، ترمیم سازند و ضمن این حرکت، حق را نیز آشکار کنند و ترویج دهند. توبه همراه با این دو شرط، به‌عنوان راه‌حل نجات برای این افراد پیش‌بینی شده است: «إِلَّا الَّذِیْنَ تَابَوْا وَ اصْلَحُوا وَ بَيَّنَّوْا فَاُولَئِکَ اُتُوْا بِعِلْمٍ» (بقره، ۱۶۰)؛ توبه آن دسته از ایشان را می‌پذیرم که هم توبه کنند، و هم به اصلاح پردازند، و هم حق را بیان دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵).

۴-۱-۲. نسبت جهاد و آزادی عقیده

در این بخش، در پاسخ به این اتهام گفتمان رقیب که می‌کوشد مفهوم جهاد در اسلام را در قالب خشونت‌ورزی و جنگ‌طلبی بازنمایی سازد، در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی می‌توان سه‌گانه‌ای یافت که به‌لحاظ منطق درونی بین مفاهیم سخنرانی و فعالیت‌های فرهنگی، مبارزه منفی و جنگ مسلحانه نوعی هماهنگی و انسجام برقرار می‌سازد و می‌توان آنها را به‌عنوان راه‌های اصلاح اجتماعی و تحقق عدل و نابودی ظلم، شر و فساد در جامعه در نظر گرفت که در ادامه بدان اشاره می‌گردد:

۱. سخنرانی، نشر کتاب و فعالیت‌های فرهنگی که به آن سفارش شده است: «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیْ اَحْسَنُ» (نحل، ۱۲۵). این روش همان راه اسلام در ابتدای بعثت است.

۲. مبارزه منفی از راه قطع رابطه اقتصادی و سیاسی و عدم همکاری با ظالمان، که اسلام نیز در صورت اثر نداشتن راه اول، آن را تجویز نموده است: «وَ لَا تَرْکَنُوْا اِلَی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ وَ مَا لَکُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مِنْ اَوْلِیَاءٍ» (هود، ۱۱۳).

۳. جنگ و مبارزه مسلحانه که پس از نتیجه ندادن راه اول و دوم، برای دفع شر ظالمان و فساد و استبداد ضروری است؛ زیرا خداوند سبحان ظلم به دیگران را بر نمی‌تابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۷، ص ۷۷).

از این تبیین می‌توان استنتاج نمود که روح این مبارزه مسلحانه به دفاع و دفاع هم به دفع بازمی‌گردد؛ زیرا طاغیان و سران کفر، انسان‌های بی‌گناه را از قبول هدایت بازمی‌دارند و برآنند تا این حق فطری و الهی انسان را نابود کنند: «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ» (صف، ۸). در مقابل، انبیای الهی برای دفاع از این حق فطری انسان‌ها به مبارزه با دشمنان آنان برخاستند. نکته لطیف در سخن آیت‌الله جوادی آملی این است که روح دفاع به دفع برمی‌گردد. هدف از جنگ و جهاد، اسلام آوردن کافران نیست؛ زیرا اسلام، ایمان و عقیده است و عقیده هیچ‌گاه با زور پذیرفته نمی‌شود یا رخت بر نمی‌بندد. عقیده تنها با برهان و حجت پدید می‌آید یا از بین می‌رود، نه اکراه و زور: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره، ۲۵۶).

جنگ اسلام با کافران برای گرایش آنها به اسلام نیست، بلکه جهت نابودی سران کفر است که مزاحم و مهاجم‌اند. این جنگ نه برای جذب مردم، که برای دفع مزاحمان جامعه است، تا دعوت الهی همانند آب زلال چشمه به تشنگان برسد. سران الحاد هم خود از هدایت الهی دورند و هم دیگران را از این مسیر دور می‌کنند: «وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ» (انعام، ۲۶). آنان فتنه‌آفرین‌اند و هدایت جامعه جز با نابودی فتنه‌شدنی نیست: «قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ» (انفال، ۳۹). خداوند در این آیه می‌فرماید: بجنگید تا فتنه نابود شود، نه اینکه بجنگید تا مردم مسلمان شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۷۷).

بنابراین هماهنگ نشان دادن مفاهیم جنگ و مبارزه مسلحانه با آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» در استدلال اندیشمند مدنظر با سایر گزاره‌های مورد بحث نشان از هدف منطقی درونی کلام ایشان دارد.

۴-۱-۳. نسبت عدم اکراه در دین و آزادی عقیده

در این مبحث، آیت‌الله جوادی آملی با استدلالی منسجم در باب مفاهیمی چون قلبی بودن ایمان، یکسان نبودن نتیجه کفر و ایمان، آگاهی لازم و حق اکراه، اندیشه خود را در قالب یک کلیت ارائه می‌نماید که نگارنده سعی در یافتن موضوع منطقی درونی استدلال ایشان دارد.

اصل آزادی که به ایمان و اعتقاد شخص مربوط می‌شود، زوال‌پذیر نیست؛ چنان‌که در قرآن بدان تصریح شده است: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره، ۲۵۶)؛ زیرا امری قلبی و باطنی است و هر کس در دین‌داری و دین‌پذیری آزاد است. اما این بدان معنا نیست که نتایج اعتقادی هر دو طریق (دین‌داری و بی‌دینی) یکسان باشد. درست است که خداوند انسان را در تکوین آزاد آفریده، اما هرگز نفرموده که نتیجه ایمان و کفر واحد است و این دو او را به یک مقصد رهنمون می‌سازند. اگر آزادی و اختیار امری تکوینی است، ترتب آثار آن نیز چنین است. خلقت انسان با سایر حیوانات متفاوت است؛ او از لحاظ تکوینی صاحب اراده خلق شده است و می‌تواند یکی از دو مسیر هدایت یا ضلالت را برگزیند: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان، ۳). اما پس از انتخاب مسیر و ادامه آن قادر به انتخاب نتیجه نخواهد بود؛ زیرا نتایج اعمال اعتباری نیستند، بلکه حقیقی و تکوینی‌اند. نتیجه ایمان، بهشت است و مقصد کفر، جهنم؛ اولی تنعم است و دومی تألم. به همین جهت خداوند در ادامه آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» می‌فرماید: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره، ۲۵۶).

با دقت در استدلال استاد جوادی و بررسی نسبت بین دو مفهوم «آگاهی لازم» و «حق اکراه» به‌مثابه موضوع منطقی درونی اندیشه ایشان می‌توان چنین استنتاج نمود که پس از انجام دادن رسالت پیامبر عظیم‌الشأن اسلام که مسیر هدایت را از ضلالت جدا فرمود و مردم دو مسیر مختلف را از هم شناخته و به آثار و نتایج آن آگاه شدند، اکراهی در کار نیست و هیچ‌کس حق اکراه دیگری را ندارد. به‌عبارتی زمانی که آگاهی لازم در این‌باره برای فرد حاصل شد، اکراه معنایی نخواهد داشت؛ چون او با وجود علم، مسیر دین یا طریق بی‌دینی را برمی‌گزیند و این عزم و تصمیم، امری قلبی و باطنی است که اکراه در آن راه ندارد؛ نظیر آزادی بشر در انتخاب عسل و سم که هیچ جبری در میان نیست، ولی هریک اثر خاص خود را دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۷۶).

قرآن کریم از سویی اسلام را تنها دین الهی می‌شناسد: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران، ۱۹)؛ از سوی دیگر درباره همین دین معهود آسمانی می‌فرماید: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره، ۲۵۶). بنابراین اکراه از متن دین نفی می‌شود و مربوط به شریعتی خاص نیست؛ چنان‌که حضرت نوح(ع) در پاسخ انکار سران قوم خود فرمود: «يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمْوهَا وَ أَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» (هود، ۲۸)؛ من معجزه آورده‌ام و

خداوند سبحان رحمتی خاص به من داده است، ولی با بدرفتاری خودتان کوری بر شما تحمیل شد. «فَعَمِيَتْ عَلَيْكُمْ» یعنی عمداً و با سوء اختیار، خود را به کوری زده و راه‌حل را بسته‌اید. «معماً» به معنای سخن کور و بسته، در مقابل «مصرّح» به معنای سخن روشن است. مفاد «أَنْزَلِمْكُمْوهَا و أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» همان مضمون «لا إكراهَ فِي الدِّينِ» است. نخستین کتاب آسمانی، همان کتاب حضرت نوح(ع) بوده که آزادی عقیده در نظام تکوین در آن مطرح است و این از جمله اهداف منطقی درونی بحث به‌شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۳، ص ۴۵۶).

۲-۴. منطق بیرونی

۱-۲-۴. محاجه با پلورالیسم

مفهوم آزادی عقیده در منظومه فکری استاد جوادی با برخورداری از منبع غیر تاریخ‌مند (اسلام)، منطق برونی (ناتاریخی بودن) و قدرت انطباق زمانی یافته و به محاجه پلورالیسم در گفتمان رقیب رفته است. پلورالیسم دینی راهی برای تبیین تنوع و کثرت ادیان و حیانی و غیر وحیانی به‌شمار می‌رود و بر آن است که تمامی ادعاهای ادیان می‌تواند به‌وجهی صحیح باشد. جان هیک، مبتکر پلورالیسم دینی در دوره معاصر است (محمدرضایی، ۱۳۸۳، ص ۴۹). استاد جوادی معتقد است: «صراط مستقیم که همان راه جامع الهی است، یکی است، ولی راه‌های وابسته به آن (نه بیگانه از آن) متعدد؛ به‌طوری‌که ادیان معروف قرآنی در صراط جامع متحدند و در راه‌های فرعی به‌نام شریعت و منهاج، متفاوت» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۴، ص ۷۳۸). هرچند شریعت و منهاج قبلی در زمان خود سودمند بوده، با ظهور شریعت و منهاج بعدی نسخ شده است و سودمند نخواهد بود.

در پرداختن به پلورالیسم و کثرت‌گرایی در گفتمان رقیب، به دو دلیل باید میان حق و باطل فرق نهاد: اول اینکه ادیان متعدد هر یک در موطن خاص خود حق بوده‌اند و کثرت‌گرایی به این معنا صحیح است (همان). دوم اینکه ادیان الهی دارای خطوط مشترک اعتقادی، اخلاقی، فقهی و اندیشه‌ای بوده و هستند که گرایش، تخلق، عمل و تعهد به آنها حق بوده و هست و پاداش الهی را به همراه داشته و دارد؛ مانند اصل توحید، تقوا، عبادت خدا و عدل. هرگاه پیرو شریعت قبلی از آمدن شریعت ناسخ آگاه نباشد یا به آن دسترسی نداشته باشد، در نظام فکری استاد جوادی، جاهل قاصر و مستضعف فکری است و تطبیق برنامه‌های دینی چنین معذوری براساس دین منسوخ سبب مؤاخذه در معاد نخواهد بود، بلکه امید پاداش الهی مطرح است؛ زیرا رحمت خداوند

بیش از غضب اوست. در استدلال‌های آیت‌الله جوادی آملی پلورالیسم و کثرت‌گرایی به این معنا که همه ادیان یادشده فعلاً حق و صحیح باشند، به طوری که مثلاً نوجوان در آغاز بلوغ مخیر باشد و بتواند هر یک از ادیان مزبور را انتخاب کند، یا کسی که تاکنون اصلاً دینی را نپذیرفته است و ملحدانه زندگی می‌کرد، هم‌اکنون بتواند آزادانه هر یک از آنها را برگزیند، یا کسی که دارای دین حنیف اسلام مصطلح است، بتواند آزادانه از دین قبلی خود خارج شود و یکی از ادیان مذکور را اختیار کند، به گونه‌ای که انسان‌ها حدوداً و بقائاً در اصل انتخاب و تداوم دین منتخب خود مخیر و آزاد باشند، هرگز در دین حنیف اسلام نبوده و نیست. به عنوان نمونه، قرآن کریم بعد از نسخ جریان قبله از قدس به کعبه، نماز به طرف قدس را عمل صالح نمی‌داند (ر.ک به: بقره، ۱۵۰). این گزاره در واقع یکی دیگر از اهداف موضوع در منطق درونی این اندیشمند به‌شمار می‌رود (ر.ک به: جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۱۴، ص ۷۳۹).

برخی آیات قرآن راه هرگونه پلورالیسم را می‌بندد؛ مانند آیه «قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیة عن ید و هم صاغرون» (توبه، ۲۹). در این آیه سرّ لزوم جهاد با اهل کتاب به عنوان یکی دیگر از اهداف منطق درونی موضوع، به خوبی تبیین شده و آن، فقدان کمال‌های چهارگانه آنان است که سه کمال در ردیف اصول اعتقادی و کمال چهارم در ردیف فروع عملی است. کمال‌های اصلی سه‌گانه، ایمان به سه اصل عنصری دین حق یعنی توحید، نبوت و معاد، و کمال چهارم همان عمل صالح طبق منهج عصر و شریعت فعلی است که حضرت محمد(ص) آن را آورده است. بر این اساس، مجال هیچ‌گونه پندار پلورالیسم دینی به استناد آیه مورد بحث وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ج ۵، ص ۸۱).

نتیجه

مفهوم آزادی عقیده در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی آملی از یک منطق ساختاری پیروی می‌کند. در بعد تبیینی چارچوب نظری (منطق ساختاری) که از رهیافت تعلیل و چگونگی پیروی می‌کند، حقیقت آزادی در نظام فکری ایشان از منظر فلسفه (اصالت وجود و تشکیک وجود) واکاوی و تبیین می‌گردد. در این نگاه، آزادی دارای مراتب و شدت و ضعف می‌باشد. ایشان در انتقاد به گزاره حق

بودن همه ادیان در گفتمان رقیب چنین استنتاج می‌کند که در آخرت روشن می‌شود که پیروی از هر آیینی غیر از دین خدا (اسلام) زیان‌بار و سبب از دست رفتن سرمایه انسانی بوده است. از سویی دیگر، در تبیین مفاهیمی که در گفتمان رقیب به‌عنوان عناصر ناهم‌ساز تلقی می‌گردد (آزادی عقیده، جهاد، اکراه در دین و پیشنهاد آزادی مذهب) می‌توان به انسجام استدلال این اندیشمندان در هماهنگی عنصر عدم اکراه در دین و نبرد مسلحانه به‌عنوان نمونه اشاره نمود که به‌مثابه یک منطق درونی عمل می‌نماید.

در مبحث بُعد هنجاری (بایدها) یا ارزشی اندیشه این متفکر، که از منطق هنجاری اسلامی پیروی می‌کند و به ارائه راه‌حل می‌پردازد، آنچه می‌تواند پاسخ‌گوی منطقی سؤال مرجع تعیین حدود آزادی باشد این است که تنها عامل تحدید آزادی انسان همان مبدأ تحدید اصل هستی اوست. براساس رهیافت مزبور، در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی آملی آزادی عقیده دارای قلمرو است و مبانی قرآنی به‌مثابه عنصر اصلی منطق درونی اندیشه ایشان عمل می‌نماید؛ چراکه از نظر ایشان قرآن کریم حدود آزادی عقیده را کاملاً تبیین کرده است.

در بخش پاسخ به این اتهام گفتمان رقیب که سعی می‌نماید مفهوم جهاد در اسلام را در قالب خشونت‌ورزی و جنگ‌طلبی القا و بازنمایی سازد، در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی می‌توان سه‌گانه‌ای یافت که به‌لحاظ منطق درونی بین مفاهیم سخنرانی و فعالیت‌های فرهنگی، مبارزه منفی و جنگ مسلحانه نوعی هماهنگی و انسجام برقرار می‌سازد و می‌توان آن را به‌عنوان راه‌های اصلاح اجتماعی و تحقق عدل و نابودی ظلم، شر و فساد در جامعه در نظر گرفت.

در بحث نسبت عدم اکراه در دین و آزادی عقیده، این اندیشمندان با استدلالی منسجم در مفاهیم مرتبط با بحث از قبیل قلبی بودن ایمان، یکسان نبودن نتیجه کفر و ایمان، آگاهی لازم و حق اکراه، سعی می‌نماید اندیشه خود را در قالب یک کل منسجم ارائه نماید. در این راستا، براساس استدلال‌های ایشان می‌توان نتیجه گرفت که بعد از ایجاد آگاهی لازم، حق اکراه معنایی نخواهد داشت. همچنین مفهوم آزادی عقیده در منظومه فکری آیت‌الله جوادی آملی با برخورداری از منبع غیر تاریخ‌مند (اسلام)، منطق بیرونی و قدرت انطباق زمانی یافته و به‌مواجه با پلورالیسم رفته است.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌شهر آشوب مازندرانی، زین‌الدین محمد بن علی، مناقب آل ابی‌طالب، محقق یوسف البقایی، ج ۱، بی‌جا: ذوی القربی، ۱۴۲۸ق.
- اسپرینگز، توماس، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه، ۱۳۷۰.
- انیس، ابرهیم و دیگران، المعجم الوسیط، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
- برلین، آیزایا، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸.
- جمشیدی، محمدحسین، روش‌شناسی شناخت اندیشه‌های سیاسی، تهران: کلبه معرفت، ۱۳۸۵.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم: اسراء، ۱۳۸۹الف.
- _____، جامعه در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۸۸ج.
- _____، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء، ۱۳۸۸الف.
- _____، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
- _____، سیره رسول اکرم در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۸۵.
- _____، وحی و نبوت در قرآن، قم: اسراء، ۱۳۸۸ب.
- _____، ولایت فقیه، قم: اسراء، ۱۳۸۹ب.
- روزنتال، فرانتز، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میراحمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ستوده، امیررضا، رابطه دین و آزادی، تهران: ذکر، ۱۳۸۷.
- سجادی، سید عبدالقیوم، مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام، تهران: دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۸.
- فیرحی، دین و دولت در عصر مدرن، تهران: رخداد نو، ۱۳۸۹.
- کدیور، محسن، ماهنامه آفتاب، شماره ۲۳، ۱۳۸۱/۱۲/۱۵.
- لکزایی، نجف، اندیشه سیاسی آیت‌الله مطهری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، ج ۲۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

- محمدرضایی، محمد، «مبانی پلورالیسم دینی (رابطه تجربه دینی و پلورالیسم)»، فصلنامه فلسفه دین، سال اول، شماره اول، زمستان ۱۳۸۳.
- نجار، عبدالمجید، آزادی اندیشه و بیان عامل تفرقه یا وحدت فرهنگی، ترجمه محسن آرمین، تهران: قطره، ۱۳۷۷.