

Research Article

The Anthropological Principles of Freedom in the Noble Qur'an; Based on the Ideas of Allāma Tabātabā'i¹

Eshagh Soltani¹, Mansour Mirahmadi², Mohammad Sadegh Nosrat Panah³

1. *PhD. in Political Thought, Shahid Beheshti University; Researcher at the Development Center of Imam Sadegh (AS) University, Tehran, Iran (Corresponding Author). hagh.soltani87@gmail.com*
2. *Professor, Department of Political Science, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. m_mirahmadi@sbu.ac.ir*
3. *Assistant Professor, Department of Political Science, Imam Sadegh (AS) University, Tehran, Iran. nosratpanah@hotmail.com*

Abstract

The purpose of the present study is to review the true origin of the validity of human freedom and existence in the Qur'an. In this regard based on the method of the Qur'an to the Qur'an exegesis and relying on the interpretation presented by Allāma Tabātabā'i about humans, the origin of freedom validity is explored. Following Allāma Tabātabā'i, the story of Hobut (the fall of man) is considered as the focus of human narration. The results showed that man due to his spiritual aspect, is akin to the divine names and treasures. He is introduced as the caliph (successor) of God in all existence and this human aspect gains awareness of his innate poverty in the world of Zar so understands that he is not independent from God Almighty in any of the status he has gained as result of His succession. The caliph following his Lord, regards himself of free will, absolute sovereignty, and general authority. Yet he has the right of freedom but is independent.

Keywords: Freedom, Qur'an, Allāma Tabātabā'i, Hobut (Fall of Man), Anthropology.

1. **Received:** 2020/11/10; **Accepted:** 2021/04/09

* Copyright © the authors

** <http://sm.psas.ir/>



مبانی انسان‌شناسانه آزادی در قرآن کریم؛ مبنتی بر آراء علامه طباطبائی^۱

اسحاق سلطانی^۱، منصور میراحمدی^۲، محمدصادق نصرت‌پناه^۳

۱. دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه شهید بهشتی؛ و پژوهشگر مرکز رشد دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران (نویسنده مسؤل). hagh.soltani87@gmail.com

۲. استاد، گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران؛ و عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه، قم، ایران. m_mirahmadi@sbu.ac.ir

۳. استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق(ع)، تهران، ایران. nosratpanah@hotmail.com

چکیده

هدف پژوهش حاضر بررسی منشاء حقیقی اعتبارهای آزادی و هستی انسان در قرآن است. در این راستا مبنتی بر روش تفسیری قرآن به قرآن و با تکیه بر تبیینی که علامه طباطبائی از انسان ارائه می‌دهند، دستیابی به منشاء اعتبارهای آزادی بررسی گردیده و به پیروی از علامه طباطبائی ماجرایی هیبوط، محور روایت انسان قرار گرفت. نتایج نشان داد که انسان به واسطه بُعد روحانی خود، که از سنخ اسماء و خزائن الهی است، خلیفه خداوند بر تمام هستی معرفی شده و همین بُعد انسانی در عالم ذر به فقر ذاتی خویش آگاهی یافته و درک می‌کند که در هیچ یک از شئون که به واسطه خلافت خداوند بر هستی دارا است، مستقل از خداوند متعال نیست. خلیفه به تبعیت از مستخلف، خویش را دارای حق اعمال اراده آزاد و حاکمیت مطلق و حق اعمال تصرف عام می‌یابد. موجودی که دارای چنین حقی است، یعنی دارای آزادی می‌باشد، البته نه به وجه استقلالی.

واژه‌های کلیدی: آزادی، قرآن، علامه طباطبائی، هیبوط، انسان‌شناسی.

۱. مقدمه

خواست روزافزون انسان معاصر برای آزادی‌های بیشتر سبب می‌شود تا جوامع اسلامی نیز خود را با درخواست‌های متعددی برای گسترش حیطه عمل فردی روبه‌رو ببینند. در این مقتضا اعتبارهای گوناگونی برای تحقق بخشیدن به آزادی‌های انسانی از سوی ایدئولوژی‌های مختلف طرح می‌شود. برای درک اعتبارهای صواب و تمیز آنها از اعتبارهای ناصواب لازم است به منشاء اعتبارهای خرد آزادی توجه داشت.

پژوهش حاضر بر آن است تا با محور قرار دادن تفسیر علامه طباطبائی از انسان و با بهره‌گیری از روش تفسیر «قرآن به قرآن»، مبانی انسان‌شناسانه آزادی در قرآن را مورد مطالعه قرار داده و حقیقتی که اعتبارهای آزادی با تکیه بر آن به مثابه اعتبارهایی صواب ساخته می‌شوند را شناسایی کند. در این روش تفسیری که علامه طباطبائی در تفسیر المیزان بر آن تأکید ویژه دارند، قرآن کریم به عنوان بهترین و کامل‌ترین تبیین‌کننده در فهم معانی و اغراض و مبین خود قرآن کریم مطرح است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۱۸). به همین دلیل معانی آیات قرآن کریم با کمک آیات مشابه که موضوع و محتوای آنها نزدیک به هم است، فهم و تبیین می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۹۶). در این روش آیات قرآن کریم با یکدیگر هماهنگ بوده، کل قرآن کریم، هر سوره و هر سیاق آن دارای پیوند معنایی با یکدیگر هستند و قرآن کریم در بیان مقاصد خود دلالت استقلالی دارد (خرمشاهی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص ۷۷۰). به همین دلیل است که علامه طباطبائی ابتدا مجموعه چند آیه از یک سوره را که سیاق واحدی دارند، ذکر می‌کند و به بیان مفردات، وجوه اشتقاق و مباحث لغوی می‌پردازد، سپس در بخش «بیان آیات»، به تفکیک هر آیه، کار تفسیر و تبیین مفاهیم را با مدد آیات مشابه این آیه در سراسر قرآن کریم پی می‌گیرد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۸).

۲. مبانی انسان‌شناسانه

در بررسی مبانی انسان‌شناسانه قرآن، ماجرای هبوط به عنوان محور اساسی فهم حقیقت انسان درک می‌شود. اما مسلماً برای درک دقیق این ماجرا، صرف پرداخت به آن کافی نبوده و لازم است مقدماتی که منجر به فهم دقیق هبوط شده را طرح کرده و سپس به نتایجی که هبوط برای انسان دربردارد نیز پرداخت. از این‌رو در ادامه به مباحثی پیرامون روح، عالم ذر، خلافت الهی انسان، ماجرای هبوط و هدایت الهی انسان

پرداخته می‌شود.

۲-۱. روح

روح از آن جهت که وجه قوام انسانیت انسان می‌باشد، لازم است نقطه آغاز روایت انسان قرار گیرد. برخی از مفسرین در تفسیر آیه ۸۵ سوره اسراء که می‌فرماید «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء، ۸۵)، بیان کرده‌اند که خداوند متعال از پاسخ طفره رفته و به این وسیله نهی از غور در فهم حقیقت روح را نشان داده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۳، ص ۲۷۷). حال آنکه این آیه نه تنها در مقام استنکاف نیست، بلکه در مقام بیان حقیقت روح بوده و آن را از مقوله «امر» دانسته و در آیات متعدد با آوردن «من» بیانیه جنس روح را آشکار می‌کند.

اما منظور از امر چیست؟ در سوره «یس» معنای امر توضیح داده می‌شود «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲). «امر» هر جا که به عنوان مفهومی منجز به کار می‌رود، به معنای کلمه «کن» است که همان کلمه ایجاد بوده و ایجاد نیز خود به معنای وجود است، البته وجود از آن جهت که صرفاً مستند به خدا است. سلب شدن تدریج و در نظر گرفته نشدن اسباب در امر الهی، نکته‌ای است که در سوره قمر به آن اشاره شده است «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمَحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر، ۵۰). پس موجودات از آن جهت که در سلسله علل و اسباب قرار داشته و بر زمان و مکان منطبق هستند، «خلق» خدا خوانده می‌شوند و از جهتی که عاری از این مواردند و صرفاً مستند به کلمه ایجاد هستند، «امر» خدا به حساب می‌آیند. همچنان که فرمود «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف، ۵۴؛ طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۳، ص ۱۷۲-۱۷۳).

در این میان وجود خلقی از امر تأخر داشته و متفرع بر آن است. در واقع «هر موجود زمانی از نظام تدریج، قائم و متفرع بر موجودات امریه آن عالم است و به عبارت دیگر، موجودات امری با موجودات نظام تدریج همراه و به آنها محیط هستند» (طباطبائی، ۱۳۸۷: ص ۲۲). پس، روح و بدن نیز چنین نسبتی با یکدیگر دارند. قرآن کریم آنگاه که به وجود انسانی می‌پردازد، به صورت توأمان وجه خلقی و وجه امری انسان را مدنظر قرار می‌دهد.

در قرآن مجید در دو آیه مشخصاً به نحوه ارتباط روح و بدن اشاره می‌شود «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر، ۲۹) و «ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده، ۹). مقصود از دمیدن روح، ایجاد روح در آدمی و برقرار کردن رابطه میان بدن و روح است. از این امر آشکار می‌شود که روح امر

وجودی مستقلی است که نوعی اتحاد با بدن داشته و در واقع متعلق به بدن می‌شود. با این وجود به سبب استقلال‌ی که دارد، هر وقت این علقه به بدن قطع شد، از او جدا می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۲، ص ۲۷-۲۸). روح در دنیا به گونه‌ای با بدن اتحاد می‌یابد که میان آن دو هویت جاری می‌شود. روح پس از اتحاد با بدن، واجد اعضاء و جوارح و قوای بدنی انسان می‌شود. در واقع دیدن و شنیدن و تفکر به سبب روح است که تام می‌شوند، چرا که اساساً تسخیر و تدبیر از امور متعلق به عالم امر و در نتیجه در گستره عاملیت روح است (طباطبائی، ۱۳۸۷: ص ۳۰-۳۱). پس، روح است که در وجود انسانی اصل بوده و بدن آلتی است که روح به وسیله آن در نشئه دنیا تأثیرات مطلوب خود را ایجاد می‌کند. استناد صرف روح به خداوند متعال سبب می‌شود انسان در عالم ذر آنگاه که خویشتن خود را مشاهده می‌کند، با تمام وجود اقرار به ربوبیت خداوند متعال کرده و توحید در نهادش استقرار یابد.

۲-۲. عالم ذر

یکی از مراتب هستی که محیط بر عالم دنیا بوده و انسان در آن حاضر شده، «عالم ذر» است. در سوره اعراف ماهیت این عالم اینچنین طرح شده است «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف، ۱۷۲). در عالم ذر وجه امری انسان است که ظاهر می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۴۱۶-۴۱۸). اساساً در این مقتضای ذاتی باید حاضر شود که عاری از هرگونه تعلق وابستگی به غیر از خداوند است تا شاهد به کامل‌ترین وجه و عاری از هرگونه شک و تردیدی صورت گرفته و عهد الهی تحقق یابد. خداوند متعال در موقف عهد، حقیقت تمامی انسان‌ها را به خودشان آشکار ساخته و آنها را بر حقیقت خودشان گواهی می‌گیرد. حال وقتی انسان حقیقت خویش را یافت، درمی‌یابد مالک وجود خود نبوده و در تدبیر امور خود مستقل و بی‌نیاز نیست. به همین جهت است که خداوند متعال فرمود «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» (اعراف، ۱۷۲)، که در واقع بیان آن چیزی است که باید به آن شهادت داده می‌شد، و تمامی انسان‌ها پاسخ می‌دهند «بَلَىٰ شَهِدْنَا» (اعراف، ۱۷۲) (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۴۰۱-۴۰۲). میثاق الهی به معنای آن است که انسان ملک طلق پروردگار بوده و هم او است که ربّ و مدبر انسان می‌باشد. لذا انسان نباید خود را ذاتاً، وصفاً و فعلاً مالک چیزی بداند و اگر زمانی از این عهد غفلت ورزید، آنجاست که خود را به عنوان موجودی مستقل به ذات دریافته و همین امر نقطه آغازی بر انحراف انسان می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴:

ج ۱، ص ۱۹۹).

اگر موقف میثاق به کلی وجود نمی‌داشت، این باعث می‌شد که احدی از افراد انسان در عالم دنیا به خدای تعالی معرفت پیدا نکند. چرا که عالم ذر مقتضایی است که میان بشر و پروردگارش هیچ حائلی نیست و فرد علم حضوری به ربوبیت پروردگارش می‌یابد. این در صورتی است که هر علم حصولی، که ما در دنیا از طریق استنتاج طلب می‌کنیم، مسبوق به علمی حضوری است (طباطبائی، ۱۳۹۱: ج ۲، ص ۴۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۶: ص ۲۴۴). این بدان معناست که ذهن تا نمونه واقعی چیزی را، حال چه درون ذات خود و چه از راه حواس خارجی نیابد، هرگز نمی‌تواند تصویری از آن داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۹۱: ج ۲، ص ۷۶). اگر موقف میثاق نمی‌بود، نه تنها انسان هرگز نمی‌توانست به توحید علم یابد، که بر هیچ علم و ادراکی که منطبق بر حقایق باشد نیز دست نمی‌یافت. علم حضوری یافتن به وحدانیت پروردگار است که سرچشمه تمامی معارف واقع می‌شود.

۲-۳. خلافت الهی انسان

حال انسانی که به فقر و احتیاج ذاتی خود به درگاه ربوبی اشهد یافته است به عنوان خلیفه خداوند متعال نیز برگزیده می‌شود. «خَلْفَةُ» به معنای جانشین یکدیگر شدن بوده و «خَلَفَ فلان فلاناً» نیز یعنی کسی به جای دیگری کارگزار شد (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹: ج ۱، ص ۶۲۸-۶۲۹). بر این اساس تمامی شئون مستخلف، یعنی خداوند متعال، به خلیفه، یعنی انسان، اعطاء شده است (صدر، ۱۳۹۳: ص ۱۵۰). اگر انسان از آغاز، خویشان را در جایگاهی چنین رفیع بیابد، این علم می‌تواند چنان انسان را دچار غفلت کند که خود را مستقل از خداوند یافته و مسیر شرک را بپیماید. تمام ماجرای هبوط انسان در مراتب هستی برای جلوگیری از همین درک استقلال نسبت به خود است.

خلافت انسان مقامی است که زمانی تام می‌شود که خلیفه نمایشگر مستخلف خود باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر مستخلف را، البته در اموری که به خاطر آن به خلافت رسیده، حکایت کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۱۷۷). پس لازم است خلیفه خداوند در زمین متخلق به اخلاق الهی بوده، آنچه خدا اراده می‌کند را اراده کرده، آنچه خدا حکم می‌کند را حکم کند، جز راه خدا راهی نرفته و از آن راه تجاوز نکند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۷، ص ۲۹۶). در واقع خلیفه خداوند کسی است که هیچ چیزی از خود نداشته و صرفاً آینه‌ای از شئون الهی در زمین است.

به دلایل متعدد خلافت الهی امری می‌باشد که در نوع انسان به ودیعه گذاشته شده است. از جمله اینکه وقتی شیطان به آدم سجده نکرد و از مقامی که داشت سقوط کرد، گفت «رَبِّ بِمَا أَعْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر، ۳۹). اگر جمیع افراد بشر سجده نشده‌اند و فقط بر آدم سجده شده بود، تناسبی نداشت که ابلیس بخواهد از تمامی بشر انتقام بگیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۲۳).

در آیات متعددی «حکم» و دارا بودن از حق حاکمیت مطلق، در ذات خداوند باری تعالی منحصر شده است. حال چنین حقی به واسطه اینکه انسان خلیفه خداوند در زمین است، برای او نیز طرح می‌شود. خداوند متعال در سوره صاد می‌فرماید: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص، ۲۶). در این آیه مشخصاً حکومت در زمین به‌مثابه امری که در اثر خلافت ایجاد می‌شود، در نظر گرفته شده است.

اما «حکم» در خداوند متعال تفاوتی اساسی با انسان دارد. «حکم به حق، به طور استقلال و اولاً و بالذات، تنها از آن خدای سبحان است، و غیر او کسی مستقل در آن نیست، و اگر هم کسی دارای چنین مقامی باشد، خدای سبحان بر او ارزانی داشته، و او در مرتبه دوم است» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۷، ص ۱۶۶). پس اگر انسان به واسطه خلافت، خود دارای حق حاکمیت و حق اعمال اراده و تصرف در هستی می‌شود، چنین حقی را به استقلال و از جانب خود دارا نیست. لذا، تا زمانی که وی خود را خلیفه خدا دانسته و برای خود هیچ شأن استقلالی قائل نباشد، از این حق بهره‌مند است.

اما چه چیز باعث می‌شود تا انسان شایسته مقام خلافت شود؟ این عامل، که در واقع علت سجده ملائکه بر انسان نیز است، علم یافتن انسان به اسماء الهی می‌باشد. از مفاد آیات ۳۱ و ۳۳ سوره بقره آشکار می‌شود که اسماء ذکر شده یا مسماهای آنها موجوداتی زنده و دارای عقل هستند که در پس پرده غیب قرار داشته و لذا علم به آنها غیر از علمی است که ما به اسماء موجودات داریم. علم به اسماء آن مسمایات به گونه‌ای است که کاشف از حقایق و اعیان است و نه صرف اطلاع از نام‌های آنان. این اسماء موجوداتی خارجی‌اند که در پس پرده غیب قرار داشته و ملائکه اساساً اطلاعی از وجود آنها نداشته‌اند و تنها انسان است که می‌تواند به آنها علم یابد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۱۷۸-۱۸۰). از توجه به عمومیت اسماء و اینکه مسماهای به آن اسماء دارای زندگی و علم هستند و در غیب آسمان‌ها و زمین قرار داشته‌اند، روشن می‌شود مفاد اسماء همان چیزی است که آیه خزائن در مقام بیان آن است «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ، وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر، ۲۹). چون خدای سبحان در این آیه خبر می‌دهد به اینکه آنچه از

موجودات که شیء بر آن اطلاق بشود، نزد خدا از آن چیز خزینه‌هایی انباشته است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۱۸۱).

پس علت خلافت و در نتیجه لزوم سجده بر انسان تعلیم اسماء بود. در سوره صاد این‌گونه ذکر می‌شود که «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص، ۷۲). در اینجا سجده بر آدم فرع بر دمیده شدن روح الهی بر وی معرفی شده است. بنابراین، دمیده شدن روح الهی در انسان همان اجمال مفاد تعلیم اسماء است (طباطبائی، ۱۳۸۷: ص ۴۲). پس انسان به واسطه دمیده شدن روح در وی قابلیت علم به اسماء الهی را می‌یابد. لذا، عامل تمایزبخش انسان از تمامی مخلوقات که وی را شایسته خلافت بر تمامی هستی کرده، همان حقیقت روحانی انسان است.

۲-۴. هبوط

حال انسانی که آفریده شده است تا خلیفه خداوند متعال باشد، باید به مقتضای اولیه خلافت خود، یعنی زمین هبوط کند. اما از آنجا که برای رسیدن، به مقتضای اسفل‌السافلین لازم است در مراتب هستی تنزل یابد، این فرآیند باید به صورتی محقق شود که طی آن انسان حقیقت الهی خویش را فراموش نکرده و از انسانیت خود سقوط نکند.

از سوی دیگر ماجرای فرود آمدن آدم و حوا(ع) در بهشت و بعد فرود آمدن از آن به سبب خوردن از درخت ممنوعه نمونه‌ای است که به واسطه آن خداوند متعال وضع تمام آدمیان را پیش از نازل شدن به زمین بیان می‌دارند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۲۰۳). لذا، درک ماهیت این فرآیند، نقشی اساسی در انسان‌شناسی اسلامی دارد.

نخستین منزلگاهی که انسان برای آغاز فرآیند هبوط وارد آن می‌شود، بهشت است. بهشتی که آدم و حوا(ع) در آن ساکن می‌شوند به دو دلیل بهشت خلد نمی‌تواند باشد. نخست اینکه شیطان همراه آنها بود، حال آنکه شیطان هرگز نمی‌تواند وارد بهشت خلد شود. از سوی دیگر، پس از لغزش آدم و حوا(ع)، از آن خارج شدند، حال آنکه بهشت خلد جایگاهی است که انسان وقتی بدان رسید، خروج از آن معنا نداشته و در آن جاودان است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۲۰۲). در واقع آنها وارد بهشتی برزخی شدند.

حال بنابر آیه ۳۵ سوره بقره، در این بهشت برزخی انسان آزاد است سوای ثمره یک درخت مشخص، هرچه را که می‌خواهد بخورد. در قرآن کریم «اکل»، که به معنای جویدن و بلعیدن است، در مطلق

تصرفات در اموال نیز استعمال می‌شود. چرا که تصرف در اموال نیز منظور اصلی خوردن است و خوردن رکن اساسی زندگی آدمی می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۶۳۲). پس خداوند متعال اجازه هرگونه تصرفی را در بهشت برزخی به آدم و حوا(ع) می‌دهد، سوای یک مورد که همان استفاده از میوه درختی مشخص است. باید توجه داشت که هنوز دینی تشریح نشده که نهی خداوند از خوردن مولوی باشد، لذا این نهی ارشادی بوده و خداوند در مقام بیان عواقب ناشی از این نافرمانی است.

اما علت بیرون شدن آنها از بهشت، خوردن از درخت ممنوعه نبود، بلکه به واسطه خوردن از درخت، عورات آنها ظاهر شده و دیگر امکان ماندن در بهشت برزخی برای آنها وجود نداشت و اساساً هدف شیطان در بهشت برزخی همین آشکار شدن عورات آدم و حوا(ع) است، زیرا عورات مستلزم میل انسان به خوردن و نمو هستند و ظاهر شدن آنها به معنای ظهور تمایلات حیوانی انسان است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷). در نتیجه پررنگ شدن آنها برای انسان به معنای فراموش شدن هویت الهی انسان می‌باشد. این آشکار شدن عورات انسان باید در مقتضایی که جذبه الهی در آن غالب است، رخ دهد، چرا که اگر علم به این تمایلات و غرایز حیوانی در مقتضایی فارغ از جذبه الهی رخ دهد، چه بسا انسان هویت خویش را منحصر در همین غرایز یافته و حقیقت خود را به فراموشی سپارد.

بنابر مفاد آیات ۲۰ سوره اعراف و ۱۲۰ سوره طه، شیطان برای آشکار شدن سینات، انسان را به سه امر «زندگی جاودان، فرشته بودن و فرمانروایی بی‌زوال» می‌فریبد. در این میان منظور از زندگی جاودان مشخص است، اما منظور از فرشته بودن و فرمانروایی بی‌زوال چیست؟

کلمه «یَبْلَى» از ماده «بلی» گرفته شده و به معنای کهنه و پوسیده شدن است، پس منظور از «مُلْكٍ لَا يَبْلَى»، فرمانروایی و سلطنتی است که مرور زمان و اصطکاک موانع و مزاحم‌ها در آن اثری نگذاشته و آن را دچار محدودیت و فرسایش نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۴، ص ۳۱۰). اما اینکه در سوره اعراف شیطان آدم و حوا(ع) را به فرشته شدن وسوسه می‌کند را به سبب تناظری که میان مفاد آیه ۱۲۰ سوره طه و آیه ۲۰ سوره اعراف هست، می‌توان به همان معنای دستیابی به فرمانروایی بی‌زوال بازگرداند.

به نظر می‌رسد آدم(ع) به دلیل حضور در بهشت برزخی، نقش فرشتگان به عنوان مدبرات امر و وسایط عالم را درک می‌کند. غفلت از میثاق الهی که به سبب وسوسه شیطان پدید آمده، سبب می‌شود به اعمال اراده گسترده فرشتگان در سراسر هستی نگاه استقلالی یافته و لذا آنها را به مثابه حاکمانی مستقل یابد که هیچ چیزی نمی‌تواند خللی در فرمانروایی آنها ایجاد کند. پس اگر آدم(ع) به فرشته بودن وسوسه می‌شود،

از جهت آن فرمانروایی است که برای آنها در سراسر عالم درک می‌کند. پس دستیابی به فرمانروایی بی‌زوال، که متناسب با جایگاه خلافت انسان نیز است، موجب فریفته شدن انسان می‌شود. شیطان انسان را به درک استقلالی نسبت به خود فراخواند و انسان به سبب غفلت از آن فریب خورد و از بهشت برزخی هبوط کرد.

البته این هبوط خود در دو مرحله واقع می‌شود. ابتدا پس از خوردن از درخت یک هبوط اولی رخ می‌دهد، سپس توبه واقع می‌شود و در نتیجه هبوط ثانوی محقق می‌گردد. به مقتضای هبوط نخست، قضای نخستین که همان زندگی در دنیا و دچار عداوت و دشمنی شدن است، تحقق یافت. اما سپس آدم توبه کرد و به واسطه آن قضای دیگری بر وی جریان یافت. آدم و ذریه‌اش احترام یافته و حیات حیوانی به حیاتی طیب و طاهر و الهی ارتقاء می‌یابد. دین برای اولین بار تشریح شده و هدایت به سوی عبودیت با زندگی دنیایی امتزاج می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۲۰۶). انسان با توبه، خویشتر را از حیات حیوانی رهایی بخشید.

از مجموع آیات هبوط این نکته آشکار می‌شود که اگر آدم و حواری) وارد بهشت برزخی شده و به صورتی که گذشت در آنجا مورد امر و نهی واقع شدند، برای آن بود که آزموده شده و آشکار شود که بشر جز از طریق حضور در مقتضای امر و نهی و تکلیف و امثال امر، نمی‌تواند مسیر رشد، تربیت و کمال خویش را طی کند (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۸، ص ۴۶). لذا، مهم‌ترین پیامدی که بلافاصله پس از هبوط انسانی به زمین محقق می‌شود، بحث از هدایت انسان و تشریح دین متناسب با غایت خلقت بشر است.

۲-۵. هدایت الهی

حال انسان پای در زمینی می‌گذارد که می‌بایست نقطه آغازی برای حرکت صعودی وی جهت بازگشت به جایگاه حقیقی خود باشد. خداوند متعال برای تحقق این مهم دو سنخ هدایت را برای انسان تدارک می‌بیند، هدایت فطری و هدایت تشریحی.

۲-۵-۱. هدایت فطری

از هدایتی که ذات انسان اقتضای آن را دارد، به هدایت فطری تعبیر می‌شود. چرا که «خدای سبحان، بشر را بر فطرت توحید آفریده است، فطرتی سالم، که مسئله معرفت ربوبیت و خوبی تقوا و بدی کارهای

زشت را در آن به امانت گذارده...» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۲، ص ۷۵). براساس آیه ۳۰ سوره روم^۱ انسان نوع واحد بوده و در نتیجه از جهت انسان بودن دارای سعادت و شقاوت واحدی است. چرا که اگر سعادت هر یک از انسان‌ها به سبب اختلافاتی که با یکدیگر دارند، متفاوت باشد، آنگاه هرگز جامعه صالحی که بخواهد ضامن سعادت افراد باشد، تشکیل نخواهد شد. از این‌رو در مرحله عمل نیز تنها یک سنت ثابت برایش مقدر است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۶، ص ۲۶۸). فطرت مسیری را برای انسان می‌گشاید تا با حرکت در آن انسان بتواند نواقص خود را برطرف کرده و به هدف خاص خلقت خود نائل آید.

بستری که فطرت برای سوق دادن انسان به سمت کمال از آن بهره می‌گیرد، «حبّ ذات» است. حبّ تعلق و ارتباطی وجودی میان محب و محبوب و به عبارت دیگر انجذاب میان علت مکمل و معلول مستکمل است. از این‌رو ما افعال خود را، که به وسیله عمل به آنها نقصی را از بین برده و کمالی را ایجاد می‌کنیم، دوست می‌داریم. در نتیجه هر چیزی ذات و تمامی تعلقات ذات خود را دوست می‌دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۶۲۰-۶۲۱). بر همین اساس هر یک از قوای ما فعل خود را دوست دارد. چون کار هر قوه کمال اوست و با انجام دادن کار خود، نقص خویش را برطرف می‌کند.

انسان بنا به حبّ ذات و به حکم فطرت، به دنبال برطرف کردن نواقص خود بوده و لذا هر چیزی را که در این راستا مؤثر است، از جماد، گیاه، حیوان و انسان، طلب می‌کند. هرچند دایره استخدام‌گری انسان از حیوان و نبات آغاز می‌شود، ولی خود انسان را نیز دربرمی‌گیرد. اما هر انسانی به سرعت درمی‌یابد همان‌طور که او خواهان به استخدام درآوردن سایرین است، سایر انسان‌ها نیز می‌خواهند از وی بهره ببرند. اینجاست که درمی‌یابند برای تداوم منصفانه استخدام‌گری که امری فطری است، ناگزیر باید اجتماع مدنی تشکیل داد و برای تداوم، تعادل عدالت اجتماعی را مبنای قرار داد.

پس، فطرت استخدام‌گر بشر، اّمّت واحدی پدید آورد. اما این روند تداوم نیافت. به واسطه وجود اختلافات طبقاتی، وحدت ابتدایی انسان و عدالت اجتماعی مورد هجوم قرار گرفت. از یک‌سو قوی‌ترها به سبب توان بیشتر سعی در توسعه گستره استخدام‌گری خود داشتند و از سوی دیگر ضعفا تنها به فکر انتقام بودند. در نتیجه جامعه دچار اختلاف و هرج و مرج شده و حالت وحدت اولیه از بین رفت (طباطبائی،

۱. «فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم، ۳۰).

۱۳۷۴: ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۷). پس انسان به مقتضایی ورود می‌کند که دیگر احکام فطری صرف او را در مسیر کمال قرار نمی‌دهد و فطرتی که آن امت واحده نخستین را پدید آورد، به واسطه تأکید بر استخدام‌گری یک‌سویه موجب اختلاف و هرج و مرج در جامعه شد. در نتیجه نیاز به عاملی غیر از فطرت است تا این وضعیت را سامان بخشیده و اتحاد را در جامعه بازیابی کند.

۲-۵-۲. هدایت تشریحی

تراحم پدید آمده میان دو حکم فطری به وسیله بعثت انبیاء(ع) و آوردن کتاب در میان مردم برطرف می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۱۸۷). پیدایش اختلاف در وضعیت اولیه فطری، بشر را برای خروج از هرج و مرج، ناگزیر از تشریح قانون کرد. دین با دربرداشتن شرایع و قوانینی که در کنار اصلاح رفتار بشر، عقاید و اخلاق را هم اصلاح می‌کند، به مثابه قوانین نظام‌بخش به جامعه انسانی طرح می‌شود. از این رو خداوند متعال می‌فرماید «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُنزِلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» (بقره، ۲۱۳). مقارن بودن بعثت انبیاء با بشارت و تهدید نشان می‌دهد کتابی که ایشان با خود به همراه دارند، مشتمل بر تشریح و احکامی است که رافع اختلافات پدید آمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۱۸۰).

باید توجه داشت سعادت و کمالی که از سوی دین برای انسان جلب می‌شود، اموری بیگانه از فطرت نیستند. فطرت کمالات بالقوه را تشخص می‌دهد، ولی به تنهایی نمی‌تواند تمامی آنها را بالفعل کند. اینجاست که نبوت با تشریح دین به یاری فطرت آمده و او را در بالفعل کردن کمالات خود یاری می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۲۲۷). پس اگر دین می‌تواند انسان را رشد دهد، از این‌رو است که امور فطری موجود در انسان را بالفعل می‌کند. پس دین بر سازه فطری وجود انسان استوار می‌شود.

۳. انسان و آزادی

برای بررسی نسبت آزادی با حقیقت انسانی لازم است معنایی فراگیر از آزادی را، که چه‌بسا بتوان آن را روح معنای آزادی به حساب آورد، در نظر داشته و براساس آن در انسان‌شناسی قرآنی سیر کرد. در حوزه فلسفه سیاسی در باب آزادی سه تعبیر اساسی وجود دارد، تعابیر منفی، مثبت و جمهوری خواهانه. ابتدا به انتزاع حقیقت معنای آزادی از این مفاهیم پرداخته و سپس به سنجش نسبت آزادی و انسان می‌پردازیم.

۳-۱. معنای آزادی

آزادی منفی، یا همان آزادی لیبرال، در آثار اندیشمندانی همچون توماس هابز^۱ و جان لاک^۲ و بن‌ژامن کنستان^۳ طرح می‌شود. در نظر هابز آزادی فقدان موانع بیرونی است و «مرد آزاد کسی است که اگر بخواهد کاری کند که نیروی کردن آن را دارد، چیزی مانع او نباشد» (هابز، ۱۳۸۰: ص ۲۱۸). لاک این معنا را تعمیق بخشیده و با شناسایی قانونی که برآمده از رأی و نظر مردمی است، به عنوان تنها عامل مجاز برای محدود کردن آزادی، معتقد می‌باشد آزادی آن است که در محدوده قانون، انسان بتواند هرچه می‌خواهد انجام دهد و در اعمال خود تابع اراده متغیر، نامشخص و خودسر فرد دیگری نباشد (لاک، ۱۳۹۲: ص ۱۹۰).

جان استوارت میل^۴ معتقد است حقیقت آزادی یعنی «ما آزاد باشیم که منافع خود را به هر راهی که خود می‌پسندیم تعقیب کنیم، مشروط بر اینکه در ضمن این تعقیب نکوشیم به منافع حقه دیگران لطمه بزنیم» (میل، ۱۳۹۵: ص ۵۱). کنستان نیز در بحث از آزادی، استقلال فردی را اساسی‌ترین نیاز انسان مدرن به حساب می‌آورد که به موجب آن آزادی ارج و مقام می‌یابد (کنستان، ۱۳۹۲: ص ۶۵-۶۷). پس در آزادی منفی رهایی از مجموعه عوامل بیرونی که حیطة عمل فرد را محدود کرده و استقلال و تکیه انسان به خود را مخدوش می‌کند، مورد توجه قرار می‌گیرد.

آزادی مثبت مفهومی است که در آراء اندیشمندانی همچون هگل^۵، روسو^۶ و مارکس^۷ طرح می‌شود. در نگاه هگل عمل به مقتضای عقل، به عنوان عمل آزاد طرح می‌شود. «امر معقول چون گوهر چیزهاست، امری ضرور است و ما هنگامی که آن را قانون بدانیم و از آن همچون گوهر هستی خود پیروی کنیم، آزاد می‌شویم» (هگل، ۱۳۷۹: ص ۱۲۰). در نگاه روسو پیگیری منافع شخصی به عنوان مبنای رفتار شهروندی

-
1. Thomas Hobbes
 2. John Locke
 3. Benjamin Constant
 4. John Stuart Mill
 5. Hegel
 6. Rousseau
 7. Marx

امری برآمده از هوا و هوس بوده و لذا کنشی آزاد نیست. در چنین شرایطی «هیئت حاکمه حق دارد هر کس را که از اراده عمومی تبعیت نکند، به این کار مجبور نماید که معنای دیگری جز این ندارد که فرد متمرّد را ناگزیر می‌سازند تا آزاد باشد» (روسو، ۱۳۸۰: ص ۱۱۸). منشاء این دیدگاه تجزیه نفس به دو بُعد عالی و دانی است. به موجب این اعتقاد، عدالت حکم می‌کند تا نفس برتر و حقیقی و آرمانی، که همان جزء عقلانی نفس است، بر نفس تجربی و سافل و عملی بشر، که همان طبیعت انسان، امیال و شهوات اوست، حاکم باشد (برلین، ۱۳۶۸: ص ۵۵). بر این اساس فرد زمانی آزاد است که جزء عقلانی نفس بر او حاکم شود و اگر فردی از این شرایط محروم بود، می‌توان او را به تبعیت از احکام عقل وادار کرده و اینگونه وی را آزاد کرد.

آزادی جمهوری خواهانه برآمده از بازخوانی متون باستانی جمهوری خواهان است که در دهه‌های اخیر توسط افرادی همچون پتیت، اسکینر و ویرولی مطرح شده است. آنها نه تنها مداخله سایرین، که صرف امکان وجود مداخله- ولو اینکه اعمال هم نشود- را فقدان آزادی می‌دانند. حتی اگر دخالتی در نحوه عمل افراد نشود، در صورتی که آنها برای انجام عملی مطابق با خواست و اراده خود وابسته به خیرخواهی حاکم و یا فرد دیگری باشند، این وابستگی یعنی نبود آزادی و بردگی (ویرولی، ۱۳۹۴: ص ۳۴). واقعیت وابستگی به لطف و مرحمت دیگری، به معنای تحت سلطه بودن است و نبود آزادی را به دنبال دارد (پتی، ۱۳۸۸: ص ۵۹). «زندگی در شرایط وابستگی، به خودی خود منبع و شکلی از محدودیت است. به محض اینکه انسان دریابد که دارد تحت چنان شرایطی زندگی می‌کند، این آگاهی به خودی خود موجب می‌شود انسان از اعمال شماری از حقوق مدنی اش محروم شود» (اسکینر، ۱۳۹۰: ص ۸۹)، یعنی اگر فردی حیطة عمل آزاد گسترده‌ای داشته باشد، ولی این حیطة نه به واسطه حق وی برای آزادی، بلکه به دلیل خواست فردی دیگر باشد، چنین وضعیتی، وضعیت بردگی است.

این تعابیر بیش از آنکه در عرض هم باشند، به نحو طولی از یکدیگر متمایز می‌شوند. به عنوان نمونه تفاوت اساسی در آزادی مثبت و منفی بر سر این است که فرد «خود» را با چه تعریف می‌کند؟ با تمامی خواسته‌هایش یا با خواسته‌های برآمده از خود عالی؟ آزادی جمهوری خواهانه نیز نوعی توسعه در معنای مانع است. به این صورت که برای آزاد بودن نه تنها می‌بایست موانع را برطرف کرد، بلکه باید امکان مانع شدن را نیز از بین برد. لذا، می‌توان از خلال مفاهیم و تعابیر متفاوتی که از آزادی طرح شد، این را انتزاع کرد که هر کنشگری، در صورتی که بتواند اراده خود را حاکم کرده و تصمیمات خود را عملیاتی کند،

احساس آزادی می‌کند. آزادی در نهایت مقتضایی است که فرد صرفاً بنا به خواست خود دست به عمل می‌زند. به همین نسبت هرچه بیشتر بتواند گستره اعمال اراده خود را وسعت بخشد، آزادی خود را گسترش داده است. در مقابل وقتی به واسطه عوامل درونی یا بیرونی نمی‌تواند اراده خود را عملی کند، احساس عدم آزادی و اجبار به وی دست می‌دهد. پس در مجموع می‌توان روح معنای آزادی را برابر با خواست انسان برای نبود مانع بر سر راه اعمال اراده به حساب آورد.

۲-۳. حقیقت آزادی

حال با مرور آنچه در مورد انسان ذکر شد این سؤال مطرح می‌شود که آیا در انسان حقیقتی وجود دارد که اعتبارهای آزادی، ریشه در آن داشته باشند؟ انسان از جانب خداوند متعال به عنوان خلیفه معرفی می‌شود. در نتیجه تمامی شئون مستخلف، البته شئونی که در شأن خلافت باشد، به خلیفه اعطاء می‌گردد. از آنجا که خداوند متعال مالک مطلق همه چیز بوده و دارای حاکمیت مطلق است، حق تصرف عام در همه چیز را دارا است. حال انسان به تبعیت از مستخلف، حق تصرف عام می‌یابد، البته با این تفاوت که در خداوند متعال این حق به نحو استقلالی و ذاتی است و در انسان به نحو تبعی.

اما اگر انسان از ابتدای خلقت، خویش را در مقتضای تحقق تام خلافت بیابد و ببیند که تمام هستی مسخر اوست، به شدت در معرض این آسیب قرار می‌گیرد که داشته‌های خویش را مستقلاً، منتصب به خود یابد. نکته‌ای که به وضوح از آنچه در بهشت برزخی گذشت، آشکار می‌شود، جایی که انسان حق هرگونه اعمال اراده‌ای را بدون وجود هیچ مانعی دارا بود، سوای یک عمل مشخص.

شیطان نیز برای گمراه کردن آنها روی امری که مقتضای ذات انسان بوده و به موجب خلیفه خداوند بودن و بهره‌مندی از فطرت الهی خواهانش بودند، سوار شده و با به اشتباه انداختن آنها در مصداق، نوع انسان را دچار تعب و سختی دنیا کرد. این مقتضای ذات خلیفه، که شیطان از آن بهره برد، آزادی‌خواهی انسان است. شیطان انسان را به فرمانروایی بی‌زوال فریفت. مقتضایی که اراده انسان تخلف‌بردار نیست و لذا آزادی‌اش مطلق است.

کاری که شیطان کرد این بود که بر آزادی‌خواهی بشر، که مقتضای ذات خلیفه خداوند است، سوار شده و ادعا کرد در برزخ نیز چنین شرایطی قابل تحقق است. حال آنکه امکان تحقق تام اراده انسانی بدون وجود

هیچ مانعی صرفاً در بهشت خلد امکان‌پذیر می‌باشد، جایی که در آن بنا به آیات ۳۱ سوره نحل^۱ و آیه ۷۱ سوره زخرف^۲، هر آنچه که انسان تمایل به آن داشته باشد، محقق می‌شود. اما انسان به سبب غفلت از مقتضای عالم در دچار درک استقلالی از خود شده و به ناچار هبوط کرد.

انسان وارد مقتضایی می‌شود که خود را غرق در نیاز می‌یابد. به مرتبه‌ای رسیده که آزادی و حق تصرف وی به کم‌ترین میزان خود کاهش یافته است. حال برای برطرف شدن نیازها، باید دست به اعتبار زند و البته خود به تنهایی نمی‌تواند نیازهای خویش را برآورده کند. برای برطرف کردن نیازهای خود به حکم فطرت باید هر آنچه پیرامونش قرار دارد، از مواد طبیعی و گیاهان گرفته تا حیوان و انسان، همه را به استخدام خود درآورد. این تلاش در حقیقت امتداد دنیایی همان گرایشی است که انسان را به سمت اعمال تصرف عام و دستیابی به آزادی مطلق سوق می‌دهد. لذا، استخدام‌گری انسان در دنیا، همان ظهور خواست حقیقی انسان برای دستیابی به مقتضایی است که بدون هیچ محدودیتی می‌تواند اعمال اراده کند.

اما خیلی زود پی می‌برد که در این مقتضای چنین خواستی تحقق‌یافتنی نیست، چراکه سایر انسان‌ها نیز مانند او برای برطرف کردن نیازهای خود راهی ندارند جز به استخدام درآوردن دیگران. اینجاست که متوجه می‌شود برای تحقق نیازهای خود راهی جز به رسمیت شناختن استخدام‌گری متقابل انسان‌ها ندارد. بنابراین، جامعه انسانی به حکم فطرت و برای تداوم عادلانه استخدام‌گری انسان‌ها و رفع نیازهای یکدیگر، محدود شدن آزادی خود را می‌پذیرد.

اما به واسطه پیگیری یک‌سویه استخدام‌گری توسط برخی از انسان‌ها، جامعه از شکل بسیط و اولیه خود خارج شده و در آن شکاف‌هایی پدید می‌آید که نظم و اتحاد اولیه جوامع را نابود می‌کند. عامل اصلی برهم زنده وضعیت اتحاد اولیه همان خواست انسان برای اعمال آزادانه و مطلق اراده خود است. این خواست باعث می‌شود تا گونه‌های پیچیده‌تری از استخدام و استثمار پدید آید که برطرف شدن آن از احکام ابتدایی فطرت برنمی‌آید.

هر فردی برای خود قائل به آزادی مطلق است. فرد دارای قدرت، بهره‌گیری بیشتر از افراد ضعیف را امری طبیعی درک می‌کند و ضعفاً نیز خود را در هرگونه انتقام از استثمارگران آزاد می‌بینند. در این شرایط

۱. «لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ».

۲. «فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ».

چیزی که برای هیچ فردی باقی نمی‌ماند، آزادی است، چراکه به وضوح، آزادی مطلق همگان، به معنای عدم آزادی آنها است. اینجاست که انسان بیش از هر چیز خود را نیازمند به قانون و شریعتی می‌یابد تا به واسطه آن نظم و آرامش دوباره به جامعه بازگردد.

بر این اساس تشریح دین از سوی خداوند متعال و به واسطه ارسال رسل، برای بازگرداندن نظم و ثبات به جامعه صورت می‌پذیرد. پس می‌توان تشریح دین را به عنوان عاملی محدودکننده بر آزادی انسان‌ها در نظر گرفت که در عین محدود کردن، وجود آزادی را در جامعه تضمین می‌کند. در واقع تشریح دین این حقیقت را متذکر می‌شود که در زندگی دنیایی امکان تحقق اعمال حاکمیت مطلق و تصرف عام و آزادی مطلق برای انسان وجود ندارد. در این مقتضا به واسطه لزوم زندگی اجتماعی برای حفظ سطحی از آزادی، می‌بایست آزادی انسان تحدید شود.

۴. نتیجه‌گیری

انسان خلیفه خداوند بر تمام هستی بوده و این حقیقت روحانی انسان است که سبب می‌شود عالم اسماء و خزائن الهی شده، شایستگی خلافت الهی را یافته و در عالم ذر فقر و احتیاج ذاتی خود را دریابد. لذا، تمامی شئون مستخلف را به نحو تبعی دارا شد. از این رو دارای حق اعمال اراده آزاد و حاکمیت مطلق و حق اعمال تصرف عام گردید. موجودی که دارای چنین حقی می‌باشد، یعنی دارای آزادی مطلق است، البته نه به وجه استقلال‌لی.

اما چنین حقی آنچنان عظیم است که اگر انسان به یکباره خود را در مقتضای بهره‌گیری از آن یابد، خود را مؤثر حقیقی درک کرده، مستقل پنداشته و گمان می‌برد که خود، خدا است. حال که این جایگاه رفیع می‌تواند زمینه‌ساز انحرافی اساسی باشد، لازم است به مقتضایی هبوط کند که نتواند مقتضای ذات خود را به صورت کامل تحقق بخشد. او باید وارد عالمی شود که غرق در محدودیت است، لذا، دچار عالم ماده که دارای اعتبارات و تراحمات است، می‌شود. باید با تمام وجود ناتوانی و فقر خود را دریابد. اگر فهمید که بدون تکیه به خداوند متعال چیزی نیست، آنجاست که صعود وی آغاز می‌شود. در این مسیر، یعنی مسیری که وی را به چنین درکی می‌رساند، نقش اساسی با دین است. شریعت با هدایت انسان به سمت اعتبارهایی که منطبق بر حقایق است، از آزادی‌خواهی انسان حفاظت کرده و انسان را به جایگاه حقیقی خلافت خود، که همان بهشت خلد بوده و انسان در آن از آزادی مطلق بهره‌مند می‌شود، رهنمون می‌گردد.

پس در واقع آن حقیقتی که اعتبارهای خرد آزادی با تکیه بر آن شکل می‌گیرند، حقیقت آزاد بودن انسان است که از بررسی حقیقت انسانی به‌مثابه یک معقول ثانی فلسفی می‌توان انتزاع کرد. از این‌رو حقیقت آزادی مانند تنه مستحکم درختی است که بر حقیقت انسان استوار شده، و بر آن شاخه‌هایی ثابت شکل گرفته است که بر هر یک از شاخه‌های آن میوه‌های متناسب با شرایط می‌روید و مقتضای متعین عمل آزادی را طرح می‌کند.

منابع

قرآن کریم.

۱. اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۰). آزادی مقدم بر لیبرالیسم. ترجمه فریدون مجلسی. تهران: فرهنگ جاوید.
۲. برلین، آیزایا (۱۳۶۸). چهار مقاله درباره آزادی. محمدعلی موحد. تهران: خوارزمی.
۳. پتی، فیلیپ (۱۳۸۸). جمهوری‌خواهی: نظریه‌ای در آزادی و حکومت. تهران: شیرازه.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). شمس‌الوحي تبریزی (سیره عملی علامه طباطبائی). قم: اسراء.
۵. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۱). دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی. تهران: نشر ناهید، ج ۱.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۹). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن. ترجمه غلامرضا خسروی حسینی. تهران: مرتضوی، ج ۱.
۷. روسو، ژان ژاک (۱۳۸۰). قرارداد اجتماعی. ترجمه مرتضی کلانتری. تهران: آگه، چاپ دوم.
۸. صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۳). گزیده آثار؛ اسلام راهبر زندگی، مکتب اسلام، رسالت ما. ترجمه مهدی زندیه. قم: انتشارات دارالصدر.
۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، دفتر نشر اسلامی، ج ۱-۲، ۷-۸، ۱۲-۱۴، ۱۶-۱۷.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). انسان از آغاز تا انجام. ترجمه صادق لاریجانی. قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ ششم.
۱۱. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا، چاپ بیست و یکم، ج ۲.
۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). نهایه الحکمه. قم: الجامعة المدرسین فی حوزه العلمیه، موسسه النشر الاسلامی.
۱۳. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). قرآن در اسلام. قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۱۴. کنستان، بنژامین (۱۳۹۲). شور آزادی. ترجمه عبدالوهاب احمدی. تهران: آگه، چاپ دوم.
۱۵. لاک، جان (۱۳۹۲). دورساله حکومت. ترجمه فرشاد شریعت. تهران: نگاه معاصر.
۱۶. میل، جان استوارت (۱۳۹۵). رساله درباره آزادی. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
۱۷. ویرولی، مانویرتسیو (۱۳۹۴). جمهوری‌خواهی. ترجمه حسن افشار. تهران: نشر مرکز.
۱۸. هابز، توماس (۱۳۸۰). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

۱۹. هگل، گئورگ ویلهلم (۱۳۷۹). *عقل در تاریخ*. ترجمه حمید عنایت. تهران: انتشارات شفیعی.

استناد به این مقاله

DOI: 10.22034/sm.2021.139640.1631

سلطانی، اسحاق؛ میراحمدی، منصور؛ نصرت‌پناه، محمدصادق (۱۴۰۰). مبانی انسان‌شناسانه آزادی در قرآن کریم؛ مبتنی بر آراء علامه طباطبائی. *سیاست متعالیه*، ۹(۳۳): ص ۷-۲۶.