

## اصل بر اختیار است یا اجبار؟

حجت الاسلام محمد سروش محلاتی<sup>۱</sup>

۱- استاد حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مقدمه

دنیای مدرن، دنیای صنعت و فناوری است و به تبع این ویژگی، «ابزارهای فراوانی» در دسترس بشر قرار گرفته و از این رهگذر تواناییهای فوق‌العاده‌ای پیدا کرده است. البته این ابزارها، کاربردهای یکسانی ندارند و قابلیت بهره‌گیری دوگانه در جهت اهداف خیر و شر، را دارا هستند و به همین جهت است که انسان اخلاقی و جامعه اخلاقی نمی‌تواند، بی‌محابا به سراغ این ابزارها رفته و «هرگونه» استفاده و بهره‌برداری از آنها را تجویز کند. قطعاً وقتی که این ابزارها در خدمت فساد و تباهی قرار می‌گیرد، از سوی عقل و شرع، ممنوع و حرام شناخته می‌شوند.

ولی سؤال اساسی و جدی این است که آیا در یک جامعه اسلامی، دولت موظف است تا «همه راههای» وقوع حرام را مسدود کرده و «ابزارهای آن» را از دسترس شهروندان خارج سازد؟

**نویسنده مسئول:** حجت الاسلام محمد سروش محلاتی، حوزه علمیه قم و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

e.mail: m.soroosh.mahallati@gmail.com

### انفساد راههای حرام

برخی به این سؤال از زاویه امکانات و مقدرات دولتها پاسخ داده و چنین کاری را خارج از «قدرت» حاکمیت می‌دانند. آنان می‌گویند اگر اعمال محدودیت (نظیر مسدود کردن سایتها) از سوی دولت، با به کارگیری ابزارهای پیشرفته باشد تجهیزات دیگری برای فائق آمدن بر آن محدودیتها وجود دارد. شاهد این مدعا استناد به یک آمار رسمی است که حکایت از استفاده ۷۱٪ از مردم تهران از ماهواره را نشان می‌دهد. (۱)، اگر این اعمال محدودیت با به کارگیری نیروی انتظامی در جهت برخورد فیزیکی با خاطیان باشد، باز هم دولت توفیق کاملی نمی‌تواند به دست آورد، چرا که تسلط بر زندگی عموم شهروندان مقدور نیست. در همین ارتباط وزیر ارشاد اظهار داشته است که با ایجاد پارازیت و ممانعت از نصب دیش، نتوانستیم دسترسی به شبکه‌های تلویزیونی را محدود کنیم، با فیلترینگ هم نمی‌شود، اثری در دسترسی به اطلاعات داشت. (۲)

در این استدلال هر چند توانایی حکومت به طور کامل و جامع برای ریشه کن کردن فساد نفی می‌شود، ولی در عین حال تأثیر محدود و نسبی آن پذیرفته می‌شود. این گونه پاسخ، موضوع یک بررسی جامعه‌شناسانه است، ولی برای پاسخ فقهی باید بررسی کرد که آیا اساساً چنین وظیفه‌ای بر عهده دولت اسلامی قرار دارد؟ و آیا او مکلف است تا با مسدود کردن راههایی که به فساد و معصیت می‌انجامد، شهروندان را در عجز و ناتوانی از خلاف و گناه قرار دهد؟

از این زاویه، مبنای فلسفی مسئله نیز باید مورد کنکاش قرار گیرد که اگر هدایت انسان، با «اراده و اختیارش» تعریف می‌شود، در این صورت، تلاش برای «سلب اراده» از شهروندان، چگونه با زیست «انسانی» سازگار است؟ از سوی دیگر مبنای کلامی مسئله نیز قابل طرح است که اگر «ثواب و عقاب»، مبتنی بر اراده و اختیار آدمی است، در این صورت تلاش برای «سلب اراده» از شهروندان، چگونه با سعادت اخروی انسان و نظام پاداش و کیفر تناسب دارد؟

حکیمان و متکلمان مسلمان که نظام فلسفی و کلامی خود را بر پایه «اختیار بشر» بنیان نهاده‌اند، پاسخ روشنی به این گونه سؤالات می‌دهند. آنها هر چند به اقتضای زندگی جمعی، از یک سری محدودیتها دفاع می‌کنند و سلب آزادی در این قلمرو را به عنوان یک «ضرورت» می‌پذیرند تا زیست جمعی امکان‌پذیر گردد، ولی توضیح می‌دهند که بنا نبوده و نیست که با اعمال قدرت، معصیت از انسان گرفته شود و زمینه گناه از میان برداشته شود، زیرا اگر «امکان شر» از انسان سلب گردد، «امکان خیر» هم که به مراتب بیشتر و گسترده‌تر است، از او سلب خواهد شد.

بیان علامه شعرانی در این باره چنین است:

«اگر خداوند می‌خواست، می‌توانست بندگان خود را بر کارهای خوب اجبار کرده، زمینه‌ها و اسباب گناه را از بین ببرد، مثل اینکه برای آنان خمر و خنزیر نیافریده و یا کسی که قصد کار خلافی مانند دزدی دارد، دستش را فلج کرده و یا کسی که قصد زنا دارد، شهوتش را نابود کند. ولی خداوند، انسانها را بر «خوبی» و «بدی» قدرت بخشیده و برای آنها، اسباب و آلات هر کدام را آفریده و در اختیارشان گذاشته تا بتوانند «انتخاب» کنند. او هر چند گناه را نمی‌پسندد ولی می‌خواهد که انسانها با «اراده خود» از آن پرهیز کنند و البته خوبیهای «اختیار» در انسان بسیار بیشتر از بدیهایی است که در وقوع گناه، وجود دارد. چه اینکه ضرر سلب اختیار از

شهروندان به وسیله نابود کردن ابزارهای گناه، بسیار بیشتر از ضرر گناهیانی است که اتفاق می‌افتد، زیرا در همان ابزارها و آلات هم فوائد و منافع برای جامعه بشری وجود دارد که نباید بشریت را از آنها محروم کرد.» (۳)

همین مبنای فلسفی، فقیه را به تأمل و ایا می‌دارد که آیا بنای شرع بر آن است که با جمع‌آوری اسباب گناه از جامعه، زمینه‌های معصیت را از میان برداشته و امکان خلافتکاری از انسانها سلب شود؟ آیا شریعت، جامعه بشری را به مثابه مهد کودکی می‌بیند که باید هرگونه وسیله خطرناک را از دسترس کودکان دور کرد تا مبادا برای آنها حادثه‌ای تلخ اتفاق افتد و یا به عکس اصل را بر برخورداری انسان از قدرت انتخاب و امکان بروز خیر و شر از او می‌گذارد و جز در موارد ضروری، به سلب اختیار از شهروندان نظر نمی‌دهد؟

رد پای آن مبنای عقلی را در این استدلال فقهی آیت اله می‌توان دید که ایشان در برابر کسانی که می‌گویند به حکم عقل باید فساد را ریشه‌کن کرد، لذا باید کتابهای گمراه کننده را نابود کرد تا جلوی انحراف افراد گرفته شود، پاسخ می‌دهد:

«اگر این حکم عقل، مبتنی بر قاعده حسن عدل و قبح ظلم است و چنین پنداشته می‌شود که حفظ این ابزار و آلات، ظلم است و باید آنها را نابود کرد، اشکال آن این است که جلوگیری از هر گونه ظلمی لازم نیست و اگر نه بر خداوند و پیامبران واجب بود که با سلب اختیار از انسان جلوی ظلم را تکویناً بگیرند! درحالی که حق تعالی، انسان را بر کارهای خوب و بر کارهای بد، قدرت و توان بخشیده و در عین هدایت، او را بر شاکر یا کفور بودن، آزاد گذاشته است. اگر هم این حکم مبتنی بر حکم عقل بر لزوم اطاعت و حرمت معصیت خداوند است، لذا خداوند دستور به ریشه‌کن کردن فساد داده است، اشکال آن این است که این دستور به موارد خاصی مانند شکستن بتها اختصاص دارد و به طور کلی نمی‌توان درباره ابزار و آلات هر گناهی، حکم به وجوب نابود کردن برای ریشه‌کن کردن فساد داد.» (۴)

این استدلال فقهی - کلامی، شاگردان ایشان را قانع ساخته، لذا آیت اله شیخ جواد تبریزی به صراحت پذیرفته است که عقل و به تبع آن شرع نیز حکم نمی‌کند که باید همه عوامل فساد و گمراهی را از بین برد، مثلاً بر سرزمین کفار هجوم آورده، قدرت آنها را درهم شکسته و عبادتگاه‌هایشان را تخریب و کتابهایشان را که موجب گمراهی است، نابود کرد. به علاوه دنیا، دار امتحان است و باید راه انتخاب و ضلالت، پیوسته باز باشد. (۵)

این استدلال، برجسته‌ترین شاگردان امام خمینی (ره) را هم مجاب کرده که از نظر استاد (۶) خود فاصله بگیرند. چه اینکه آیت اله منتظری اصل این مبنا را مورد تردید قرار نداده (۷) و آیت اله فاضل لنکرانی نیز به نقل تأییدآمیز آن پرداخته است. (۸)، آیت اله صانعی هم، چنین نگاهی به مقوله مبارزه با مفساد و منکرات دارد و نظر استاد خویش را تأیید نمی‌کند. (۹)

البته به نظر می‌رسد که گاه این اعظم، به آثار و لوازم این مبنا در استنباط دیگر احکام فقهی، توجه کافی نداشته و بعضاً، آرا و فتاوی‌ای داده‌اند که با این مبنا سازگار نیست، به تعبیر دیگر، اگر این مبنا پذیرفته شود، قهراً باید در برخی استنباطهای متضاد با آن تجدید نظر شود، مثلاً مرحله سوم امر به معروف و نهی از منکر به وسیله اقدامات عملی و در جهت اجبار و اکراه، به جز موارد خاص و استثنائی، با چنین مبنایی همخوانی ندارد. (به این موضوع در جای دیگر باید پرداخت)

### منطق قرآن

در قرآن کریم، آیات فراوانی وجود دارد که بر عنصر اختیار در انسان تأکید کرده و ایمان و هدایت را مبتنی بر آن ساخته است. در حقیقت، قرآن به ایمان و عمل صالحی فرا می‌خواند، که آدمی با درک و شعور خود آن را شناخته و با اراده و اختیار خود آن را پذیرفته و انجام دهد. همچنین تصریح شده است که کاملترین انسان که در بالاترین مقام ولایت قرار دارد، یعنی رسول اکرم (ص) از سیطره و قدرتی که انسانها را با زور و قهر به هدایت وادار کند، برخوردار نیست: «لست علیهم بمصیطر» (۱۰) و آیات مکرری که وظیفه پیامبر را «فقط» ابلاغ روشن پیام الهی می‌داند: «فانما علیک البلاغ المبین» (۱۱) به معنای آن است که پیامبر در برابر کسانی که دعوت او را نمی‌پذیرند، دست به «اجبار و اکراه» نمی‌برد:

«و لیس لنا دعوتهم الی ما هو صلاح معاشهم و معادهم من غیر أن یتبعه اجبار او اکراه» (۱۲)، علامه طباطبایی در زیر یکی از این دسته آیات چنین توضیح می‌دهد:

«وظیفه پیامبران این نیست که مردم را به زور به تکالیفشان، وادار کرده و چنان کنند که آنان مجبور شوند که از کفر به ایمان در آیند و گناهکاران، از سر اضطرار و ناچاری به اطاعت و فرمانبرداری تن دهند، بلکه قلمرو رسالت آنان، انذار و تبشیر است.» (۱۳)

خداوند در آیه ۱۲ سوره تغابن نیز، پس از آنکه مردم را به اطاعت از خدا و اطاعت از رسول خدا (ص) فرا می‌خواند، به آنان گوشزد می‌کند که اگر روی گردان شده و تسلیم نشوید پیامبر، وظیفه‌ای جز ابلاغ ندارد: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول فان تولیتهم فانما علی رسولنا البلاغ المبین»

و علامه طباطبایی در اینجا نیز کلام خدا را چنین تفسیر می‌کند: «مقصود از «اطیعوا الله» فرمانبرداری از دستورات الهی و همان «شریعت» و دین است و مراد از «اطیعوا الرسول» فرمانبرداری از دستورات پیامبر در قلمرو «ولایت» و رهبری اوست و مراد از «فان تولیتهم» آن است که اگر مردم از دستورات الهی تخلف نمایند و یا از فرمان پیامبر به عنوان «ولی امر» خویش سر باز زنند، پیامبر آنها را بر اطاعت کردن «اکراه» نمی‌کند. او چنین وظیفه ای ندارد»: «فان تولیتهم، ای فان عرضتم عن اطاعة الله فیما شرع من الدین، او عن اطاعة الرسول فیما امرکم به بما انه ولی امرکم، فلم یکرهکم رسولنا علی الطاعة، فانه لم یؤمر بذلک.» (۱۴)

این چند آیه نمونه‌ای از آیات فراوانی است که در این باره در قرآن وجود دارد و صراحت و وضوح آیات، ما را از هر گونه تأویل و توجیهی باز می‌دارد، چه اینکه مفسرانی مانند علامه طباطبایی نیز همان دلالت واضح را بیان کرده و تشریح کرده‌اند.

جمع‌آوری این گونه آیات و بحث و بررسی از مضمون آنها، موضوع پژوهشی مستقل است که علی‌رغم اهمیت و ضرورت آن، همچنان خلأ آن احساس می‌شود، ولی تأسف بیشتر آن است که چرا این دسته از آیات، هنوز به فقه ما وارد نشده و در استدلالهای فقهی، مورد توجه قرار نگرفته است!

آیا سیطره احکام فردی بر ذهنیت فقه، آنان را از این موضوع غافل ساخته است؟ و یا حاکمیت دولتهای جائز و در انزوا قرار گرفتن آنان، ایشان را از پرداختن به این مسئله باز داشته؟ و یا مهجوریت قرآن، موجب فراموشی بخشهایی از قرآن و از آن جمله این گونه معارف گردیده است؟ و یا به دلیل حاکمیت مستمر نظامهای استبدادی و در اثر فضای فرهنگی و سیاسی استبداد زده، آنان به اقتضای همان فضای سیاسی و اجتماعی، به مشروعیت اکراه و اجبار تمایل پیدا کرده و یا در برابر آن به صراحت مخالفت نکرده‌اند؟ و یا نظام فقهی و اجتهادی آنان با چنین برداشتی از آیات قرآن ناسازگار بوده و در نتیجه این آیات را مسکوت گذارده‌اند؟ و یا...

نویسنده در این باره نظر قطعی و روشنی ندارد و صرفاً یادآور می‌شود، که در آیات قرآن، «دلالتهایی» وجود دارد که در کلمات فقهی دیده نمی‌شود و اگر بزرگان دیروز به هر دلیل، در این غفلت معذور بوده‌اند، امروز دلیلی برای ادامه آن غفلت که می‌تواند شکل «تغافل» به خود بگیرد، وجود ندارد.

#### سدّ ذرایع

در فقه برخی مذاهب اسلامی (مالکی و حنبلی) مبنای خاصی برای ممنوعیت «ابزارهای گناه» وجود دارد. آنها در علم اصول فقه «سدّ ذرایع» را پذیرفته‌اند. یعنی شریعت بنا را بر مسدود کردن راههای گناه و ممنوعیت وسائلی قرار داده که زمینه وقوع گناه در به کارگیری آنها وجود دارد. ولی در فقه شیعه، چنین مبنایی مورد قبول و تأیید نیست و بر اساس آن نمی‌توان فتوا به حرمت هر کار حلالی، صرفاً به دلیل اینکه زمینه‌ساز گناه است، داد.

مثلاً درباره نگاه به صورت نامحرم، برخی چنین استدلال می‌کنند که چون این نگاه، زمینه گناه را فراهم می‌آورد، لذا برای جلوگیری از فساد باید فتوا به «تحریم» داد. روح این استدلال همان استناد به «سدّ ذرایع» است که «باب فساد» را باید بست. ولی چنین استدلالی برای فقهی مانند شیخ انصاری که در تدقیق فقهی و تقوای عملی، بی بدیل است، غیر قابل قبول می‌باشد. او می‌گوید: به اقتضای «حسم ماده فساد» و «سدّ باب گناه»، فتوا به حرمت نمی‌توان داد. حداکثر می‌توان آن را «مکروه» دانسته و به پرهیز از آن تشویق کرد، نه آنکه با «تحریم» از وقوع آن، ممانعت کرد. این گونه استنباطها، نوعی «استحسان» است که از نظر ما مردود می‌باشد:

«و ما نکره من انّ النظر مظنة الشهوة و وقوع الفتنة، فیه: انّ المعهود من الشارع حسم الباب فی امثال هذه المظانّ بالحکم بالکراهة دون التحريم، كما یعلم بالتتابع فی الاحکام الشرعیة، مع انّ هذا استحسان لا نقول به.» (۱۵)

در این بحث شیخ پذیرفته است که نگاه به صورت نامحرم، زمینه‌ساز هیجان جنسی و پیامدهای فتنه‌برانگیز آن است (مظنة الشهوة و وقوع الفتنة)، ولی آیا شریعت با حکم به «حرمت»، از این زمینه‌ها جلوگیری می‌کند؟

پاسخ شیخ به این سؤال منفی است و هر چند که شرع در این گونه مسائل «حساسیت» فراوانی دارد، ولی علی القاعده، بیش از کراهت، ایجاد محدودیت نمی‌کند. البته او، مانند هر فقیه دیگری ملتزم است که در برخی موارد خاص، ممکن است دلیل کافی برای ممنوعیت و حرمت وجود داشته و از پیش، ورود در یک مسیر، تحریم شود، ولی به طور کلی نمی‌توان قاعده‌ای برای حرمت و مسائل گناه تأسیس کرد، زیرا «مظنة فساد» دلیل کافی برای فتوا به حرمت نیست.

فقه‌های سلفی که امروز در بسیاری از جوامع اهل سنت، بر منصب افتا تکیه زده‌اند، بر اساس همین مبنای سدّ ذرایع، ممنوعیتهای فراوانی را تجویز کرده و به سهولت فتوا به حرمت می‌دهند. هم‌اینک، مجموعه بزرگی از این گونه فتوایان آنان از جمله در زمینه حضور اجتماعی و سیاسی زنان وجود دارد که یکسره به «مظنة شهوت و وقوع فتنه» استناد شده و حتی رانندگی زنان را هم به

این دلیل حرام می‌دانند. بن باز در این باره می‌گوید: رانندگی برای زنان جایز نیست، چون مفاسدی بر آن مترتب می‌شود، مفاسد مورد نظر همان کاهش حجاب، کم شدن حیا و امثال آن است.

فقه شیعه که با مبنای سَدّ ذرایع موافقت ندارد، این گونه استدلالها را به طور کلی مخدوش می‌داند. اگر بنا بود، فقهای شیعه چنین مبنایی را قبول داشته باشند، می‌بایست بالاتفاق و به طور کلی، به حرمت فروش انگور به تولیدکنندگان مشروبات الکلی و مسکرات فتوا دهند تا بدین وسیله جلوی تولید مشروب گرفته شود. در حالی که فقها چنین موضعی ندارند و اکثر فقها، فتوا به حرمت در غیر موارد «قصد» وقوع فساد، نمی‌دهند و آنها هم که قائل به حرمت هستند، به استدلال دیگری غیر از قاعده لزوم جلوگیری از مفاسد اتکا کرده‌اند، لذا در ردیف قائلان به جواز فتوا داده‌اند که اجاره دادن خانه یا کشتی به کسی که می‌دانیم بهره‌برداری حرام می‌کند، جایز است. (۱۶)

اینک با توجه به این مبانی فلسفی، کلامی و فقهی می‌توان پرسید: آیا ما می‌خواهیم نظام اجتماعی و فرهنگی و سیاسی خود را مبتنی بر آن ترسیم کرده و ساختاری متناسب با آن ارائه نماییم؟ این مبانی، اصل را بر «حفظ اختیار» بشر همراه با مسئولیت و هدایت او قرار می‌دهد، ما در سیاستها و برخوردهایمان، تابع چه «اصلی» هستیم؟

### منابع

- ۱- سایت تابناک، ۹۲/۸/۲۷، کد خبر: ۳۶۵۶۸۰.
- ۲- خبرگزاری مهر، ۹۲/۸/۱۴، شناسه خبر: ۲۱۶۹۴۱۸.
- ۳- شعرانی، ابوالحسن. تعلیقه شرح اصول الکافی. ج ۴. تهران: مکتبه الاسلامیه طهران؛ ۱۳۴۲، ص ۳۶۷.
- ۴- خوئی، سید ابوالقاسم. مصباح الفقاهه. ج ۱. قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی قدس سره (موسسه الخوئی الاسلامیه)؛ ص ۲۵۵.
- ۵- تبریزی. میرزا جواد. ارشاد الطالب. ج ۱. قم: مطبعه مهر؛ ص ۱۴۱.
- ۶- خمینی، سیدروح اله. مکاسب المحرمه. ج ۱. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)؛ ص ۲۰۳.
- ۷- منتظری، حسینعلی. دراسات فی مکاسب المحرمه. ج ۳. قم: نشر تفکر؛ ص ۹۳.
- ۸- فاضل لنکرانی، محمد. تفصیل الشریعه، مکاسب المحرمه. ج ۳. قم: مرکز فقه الائمه الاطهار(ع)؛ ۱۳۸۵، ص ۲۰۰.
- ۹- صانعی، یوسف. فقه الثقلین. مکاسب. ج ۱. ص ۴۴۶.
- ۱۰- سوره جاثیه، آیه ۲۲.
- ۱۱- سوره نحل، آیه ۸۲.
- ۱۲- طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان. ج ۱۲. ص ۳۱۵.
- ۱۳- طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان. ج ۱۲. ص ۲۴۱.
- ۱۴- طباطبایی، سیدمحمدحسین. المیزان. ج ۱۲. ص ۳۰۵.
- ۱۵- انصاری، مرتضی. کتاب النکاح. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری؛ ص ۵۲.
- ۱۶- سبزواری، محمدباقر. کفایه الاحکام. ج ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم؛ ۱۳۸۱، ص ۴۲۵.