

حیثیت ذاتی، عقل و امانیسم؛ اسلام و غرب با تأکید بر "مطهری و هابز، لاک، اسپینوزا، برلین"

حسین یزدی *

چکیده

پس از طرح آزادی به صورت مسئله بعد از قرون وسطی در مغرب زمین و اهمیت دادن به آن به عنوان یک ارزش مهم، نسبت دین و آزادی در اسلام مورد بررسی فلاسفه و اندیشمندان اسلامی قرار گرفت. در این مقاله به زیر بنای مسئله آزادی میان فرق مختلف فکری اسلامی پرداخته شده است و به صورت استدلالی فرقه امامیه به عنوان فرقه موجود و دارای زیربنای تفکر آزادی معرفی شده است و ادله مختلف مکتب فکری اسلام در وجود داشتن حق طبیعی آزادی بررسی می‌شود.

در این مقاله سعی نویسنده بر آن است تا با مطالعه تطبیقی، ضمن بررسی مشابهت دو مکتب فکری فلسفی اسلام و غرب بر حق طبیعی و ذاتی آزادی، به اختلاف نظرات دو مکتب در منشأ حیثیت ذاتی انسان بپردازد. منشأ این حق ذاتی در غرب، امانیسم است و در اسلام عقل انسانی است که به وسیله آن قابلیت تعالی و تکامل وجود دارد و این همان است که خداوند در خلقت انسان از دمیدن روح خود به وی یاد کرده است و نکته مهم آنکه در دیدگاه اسلامی، آزادی جزئی از هندسه سعادت است و مسئله به صورت پازل و هندسه دیده شده است و اینگونه نیست که ارزش‌های آزادی، عدالت، امنیت، ثروت و غیره به صورت مستقل و هم عرض دیده شوند. تفاوت نگاه اسلام و غرب در منشأ حیثیت ذاتی به تفاوت دیدگاه در حدود و ثغور آزادی می‌انجامد. در نگاه غربی بر پایه مبنا بودن امانیسم حد و مرز آزادی، آزادی دیگران است. اما در نگاه تفکر اسلامی بر پایه مبنا بودن عقل برای حیثیت ذاتی، حد

و مرز آزادی علاوه بر آزادی دیگران، مصالح فرد و اجتماع و خروج از مرز عقل نیز در نظر گرفته می‌شود. همچنین عوامل نگهداشت آزادی مطالعه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اختیار، حیثیت ذاتی، عقل، عقیده.

مقدمه

به آزادی انسان را از دو دو منظر فلسفی و سیاسی می‌توان نگریست. نگاه فلسفی نگاه به علت حق آزادی و مبنای آن است. آیا آزادی حق ذاتی و طبیعی بشر است یا قراردادی اجتماعی برای پیشرفت و توسعه جامعه انسانی از پس تجربه تاریک استبداد فکری قرون وسطی؟ حد و مرز آزادی با توجه به ماهیت انسان تا کجاست و پاسخ به سؤالاتی از این سنخ که پرداختن به آن نیاز به نگاه به زیربنای انسان‌شناختی و نسبت وی با جهان هستی و خالق دارد. اما از نگاه سیاسی، بحث آزادی انسان به نحوه اجرای این حق در بستر اجتماع مربوط است. صحبت از حقوق مدنی (حق رأی، حق داوطلبی و حق عضویت در احزاب سیاسی) و حقوق سیاسی (آزادی رقابت اندیشه‌ها، آزادی انتخابات و آزادی تعیین زمامداران و حاکمیت) و غیره در میان است. بحث از آزادی انسان در نگاه فلسفی زیربنای بحث از آزادی انسان در نگاه سیاسی است و مراد نویسنده از این مقاله بحث از آزادی در بستر نگاه فلسفی و کلامی جهت پرداختن به عنوان مقاله است.

مسئله آزادی انسان، یکی از مهم‌ترین موضوع‌ها در حوزه کلام جدید است. مکاتب مختلف فکری، از جنبه‌های فلسفی، اجتماعی و سیاسی به مبانی آزادی و وجوه و ابعاد و حدود و ملزومات آن پرداخته‌اند. آنچه امروز در عرصه بین‌الملل از آن یاد می‌شود، آزادی به عنوان حقی از حقوق بشر شناخته می‌شود و در پهنه جهان در دو حیطه نظر و رعایت آن در حوزه عمل مورد مذاقه قرار می‌گیرد. تلاش نگارنده برای پرداختن به مسئله آزادی در حیطه نظر است.

نگاه به آزادی از دیدگاه فلسفه غرب با نگاه فلسفه و کلام اسلامی دارای وجوه اشتراک و افتراق است. در این مقاله سعی نویسنده بر آن است تا در تبیین تحلیلی دیدگاه تفکر کلام و حکمت اسلامی و هندسه آن در این موضوع معرفی شود و ضمن مباحث، در مطالعه‌ای تطبیقی شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه اسلامی با نگاه فلسفه غرب به تناسب با تکیه بر دامنه تحقیق که در عنوان آمده است مورد مطالعه قرار گیرد.

در مکتب فلسفه غرب، درباره آزادی بیش از مکتب اسلام کتاب و مقاله نوشته شده و نظریه پردازی شده است، اما این به معنای نداشتن دیدگاه و نظریه در مکتب جامع اسلام نیست. این خاصیت کلام اسلامی است که رشد آن در بستر مناظرات و تبادلات علمی و فرهنگی شکل

گرفته و می‌گیرد. پس از طرح مسئله آزادی، اندیشمندان اسلامی با سه ضلعی دین، عقل (مبدأ شناخت و یک منبع استنباط مسائل دینی) و آزادی مواجه شدند و سعی در یافتن پاسخ به نسبت دین و آزادی در نسبت با عقل نمودند لکن از انطباق دین اسلام بر پازل و هندسه تفکر غرب دوری جستند چراکه به التقاطی بی شکل در حوزه اندیشه اسلامی منجر می‌شد، لذا به صورت مستقل به یافتن رأی مکتب اسلام در این مسئله پرداختند و نیک فرق انطباق با تطبیق را می‌دانیم. طبیعی بود سرفصل‌های موضوعات زیر شاخه‌ای بحث آزادی در مکتب غرب می‌تواند راهنمایی برای یافتن دقیق‌تر نظر در حوزه فلسفه و کلام جدید اسلامی باشد. از آنجا که در ایران بعد از نهضت مشروطه به این مهم پرداخته شد طبیعی است آراء محقق نائینی، علامه طباطبایی، شهید محمدباقر صدر و استاد مرتضی مطهری حائز اهمیت بررسی است و چون مطهری بیش از دیگران در مورد این موضوع کار کرده است بررسی آراء او از اهمیت چندانی فزونی می‌گیرد.

معنای سلبی و ایجابی آزادی

آزادی در فلسفه غرب به عنوان حقی با ارزش از حق‌های بشر در نظر گرفته شده و برای تعریف آن نظریه پردازی‌های مختلفی انجام پذیرفته است. توماس هابز و جان لاک و کانت و ژان ژاک روسو و جان استوارت میل و اسپینوزا، آزادی را به معنای عدم مانع برای اجرای خواست و اراده انسان تعریف می‌کنند و برای آزادی یک معنای نفی از سنخ عدم مانع اراده می‌کنند و در مقابل دانت اسکوتس و هیوم و کوهن و بونه‌ایزیا برلین آزادی را به "کمال اراده" (کاپلستون، ج ۵، ص ۵۳۲) و "قوة اجرای اراده و قدرت عمل" (کوهن، ص ۱۵۸؛ Hume, p73; Bonnet, p74) تعریف می‌کند و برای آن یک معنای ثبوتی و وجودی اراده می‌کنند. ایزیا برلین با صراحت اعلام می‌کند که "آزادی را نمی‌توان صرفاً به مفهوم فقدان مانع تلقی کرد بلکه باید در فرد و جامعه ایجاد شود و میان آزادی و شرایط آزادی فرق است" (برلین، ص ۲۴۹).

هابز معتقد است "آزادی، نبود مانع است برای انجام کار" (Hobbes, p180). جان لاک می‌گوید: "آزادی جایی است که مانعی در برابر فرد نباشد و انسان در حالت طبیعی باشد" (Lock, p52). کانت نیز بر این اعتقاد است که "آزادی عبارت است از استقلال از هر چیز سوای قانون اخلاقی" (Kant, p142). نکته مهم آنکه کانت عملاً برای آزادی، غیر از آزادی دیگران، مرز دیگری هم قائل شده است و آن قانون اخلاقی است. ژان ژاک روسو معتقد است "آزادی جایی است که فرد از مداخله دیگران در امان باشد" (روسو، ص ۸۳).

جان استوارت میل فیلسوف مشهور نظریه لیبرال دموکراسی هم تأکید می‌کند که "جامعه‌ای آزاد است که افراد آن برای دنبال کردن سعادت خود به موانع برخورد نکنند" (میل، ص ۴۸). وی دخالت دولت در اعمال معطوف به فرد را صحیح نمی‌داند اما در اعمال معطوف به دیگران را برای جلوگیری از تعدی لازم می‌داند (رک. همان، ص ۴۹). اسپینوزا هم می‌گوید: "انسان آزاد کسی است که تنها به حکم عقل زندگی می‌کند و چیز دیگری نیست که او را محدود نماید" (Spinoza, p67). این فلاسفه مغرب زمینی برای آزادی معنای عدم وجود مانع در نظر گرفته‌اند. معنای ثبوتی از آزادی نیز در بالا ذکر شد.

در نگاه اسلامی به اختلاف تعریف در مورد آزادی بر نمی‌خوریم و آزادی به معنای عدم وجود مانع تعریف شده است (رک. مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۹) لکن نه عدم وجود مانع در برابر مطلق اراده و خواست انسان بلکه عدم مانع در برابر عقل و اراده ناشی از عقل؛ عقل هم عقل مدرسه‌ای تعریف گردیده است (رک. همان‌جا). دلیل اینکه عقل، محور تعریف اخذ شده است جلوتر در بخش خاستگاه به تفصیل خواهد آمد. برخلاف فلاسفه غربی که در مورد مفهوم آزادی به ارائه تعریف مفهومی اقدام شده است، در میان متفکران مسلمان بحث مهم تعریف آزادی به مصداق است و تأکید بر دو وجه داشتن آزادی یعنی آزادی معنوی (درونی) و آزادی اجتماعی (بیرونی) و معرفی آزادی معنوی به عنوان یکی از شروط لازم آزادی اجتماعی تکیه شده است (رک. همو، ۱۳۷۸، ص ۲۰). آزادی از حیث مصداق چنین تعریف شده است "آزادی کلی به این معنی صحیح است که نباید مانع بروز استعدادهاى بشر شد. دیگر به این معنی صحیح است که بسیاری از چیزهاست که با جبر نمی‌توان به بشر تحمیل کرد و دیگر به این جهت است که بشر موجودی است که باید بالااختیار و در صحنه تنازع و کشمکش به کمال خود برسد اما آزادی به معنی اینکه نباید مزاحم خواب بشر شد غلط است" (همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۰).

زیرساخت و زمینه فکری و بستر رشد مقوله آزادی در فرق فکری اسلامی

در بستر و سیر تاریخ اسلام، مقوله آزادی فلسفی و کلامی ارتباط وثیقی با اتخاذ موضع نسبت به مسئله جبر و اختیار دارد، چرا که تأیید جبر، جایی برای آزادی انتخاب باقی نمی‌گذارد. مسئله جبر و اختیار مسئله‌ای است که به علت تصریح آیات قرآن به تعیین سرنوشت از سوی خداوند و نیز با همین تصریح به مختار بودن انسان، بحثی جدی را میان متفکران اسلامی به راه انداخته است" (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۹۹). جبر در لغت به معنای "شکسته را نیکو بستن" (دهخدا، ذیل

حرف ج) و نیز "اصلاح شیء از سر نوعی ناگزیری است" (راغب، ص ۸۳). لکن در معنای تخصصی آن در علم کلام به معنای "اسناد فعل انسان به خدای متعال است و جبر، افراط در تفویض امر به خداوند است، طوری که هیچ اراده و اختیاری انسان از خود ندارد" (مفید، ص ۲۰؛ قاضی عبد النبی، ج ۲، ص ۳۸۲؛ تهانوی، ص ۱۹۹؛ جرجانی، ص ۳۳؛ شهرستانی، ص ۶۲) و باز تأکید مجدد بر آنکه اعتقاد به جبر مطلق زمینه‌ای برای آزادی اندیشه و انتخاب و به عهده گرفتن مسئولیت در برابر انتخاب فرد باقی نمی‌گذارد چرا که فرد صرفاً معجزی اوامر الهی است و قدرتی بر انتخاب هیچ امری ندارد و در مقابل، اعتقاد به اختیار زمینه و بستر مناسبی برای نظریه آزادی و لزوم آزاد بودن فرد در اندیشه و انتخاب عقیده و بر عهده گرفتن مسئولیت در قبال انتخاب فراهم می‌سازد.

در سیر تاریخ و تمدن اسلامی ابتدا گروه معتزله و سپس اشاعره به منصب ظهور رسیدند. معتزله و بنیانگذاران آن حسن بصری و واصل بن عطا (قرن اول و دوم هجری قمری) و پیروان آن، در نگاه اساسی به مسئله جبر و اختیار و مختار بودن انسان و مسئول بودن در برابر سرنوشت خویش رأی به اختیار کامل دادند بدان معنا که "خداوند جهان و موجودات آن را خلق می‌نماید لکن تدبیر آن را رها ساخته و می‌سازد و مسئول تدبیر ما خودمان هستیم و لازمه عدل خداوند و معنا داشتن ثواب و عقاب و دعوت اولیا و بعث انبیا این است که انسان خود فاعل [علی الاطلاق] افعال خویش باشد" (تفتازانی، ص ۲۵۷؛ شهرستانی، ص ۵۹) و این مستلزم خارج بودن افعال انسان از حیطة اراده مطلق الهی (رک. حلی، ص ۳۳۹) و عدم شمول قضا و قدر الهی در اعمال انسان و اصالت اراده انسان است (رک. لاهیجی، ص ۲۳۵؛ قاضی عبد النبی، ج ۱، ص ۳۸۳). لذا معتزله عقل را تنها اساس حقیقت پنداشتند و ساحت فلسفه و دین را یکی نمودند و انسان را مسئول و پاسخگوی در سرنوشت خویش دانستند.

طبیعی است این نگاه، بستر مناسبی برای نظریه آزادی انسان در حیطة اندیشه و بیان و عمل و رشد و نمو آن است. اما فکر معتزلی در میان اکثریت جهان اسلام در قرن دوم هجری به صورت محسوسی از میان رخت بربست و اکنون طرفداران چندانی ندارد و چون این مکتب تقریباً وجود خارجی ندارد طبیعتاً وقتی به موضوع آزادی در مکتب اسلام به عنوان مکتبی از مکاتب مهم فکری و موجود جهان می‌پردازیم منظور بررسی آرای مکتب معتزله نخواهد بود.

از دل اندیشه عقلی محض و محاسبات فلسفی خالص معتزله، "ابوالحسن اشعری (قرن سوم و چهارم) که خود ابتدا معتزلی مسلک بود ظهور نمود و سپس با کناره‌گیری از این مکتب فکری،

مکتب اشعری را بنیان نهاد" (عنایت، ص ۲۵). این مکتب معتقد است "خداوند جهان و موجودات آنرا خلق و تدبیر می کند و هرگونه اعمالی از سوی مخلوقات، اجرای اراده اوست که از قبل تقدیر نموده است فعل انسان مخلوق خداست هم از حیث شروع و هم از حیث اتمام آن" (اشعری، ص ۴۲). "خداوند پیش از وجود انسان‌ها به ایشان و افعالشان علم دارد لذا اختیار انسان سبب جهل گردیدن علم خدا در پاره‌ای از افعال می‌شود. ما ابزار اجرای تقدیر و جبر وی هستیم و سرنوشت ما از قبل نوشته شده است و به سوی آن رهسپاریم" (تفتازانی، ص ۱۲۷؛ لاهیجی، ص ۲۳۶). اندیشه ابوالحسن اشعری چنین است که قائل به کسب در اعتقاد به جبر است "جهم بن صفوان معتقد به تساوی نسبت فعل به انسان با نسبت طلوع و غروب به خورشید است و هر دو در ید جبر کامل قرار دارند" (جرجانی، ص ۳۳؛ تفتازانی، ص ۱۲۵؛ شهرستانی، ص ۶۲؛ قاضی عبد النبی، ج ۱، ص ۳۸۳). "ابوالحسن اشعری میان انسان و جماد در اتصاف حسن و قبح فعل تفاوت می‌گذارد و خداوند را موجد فعل و انسان را مکتسب صفت آن می‌داند" (تفتازانی، ص ۱۲۵). قاضی ابوبکر باقلانی از متکلمان بزرگ اشعری در توضیح نظریه ابوالحسن اشعری می‌گوید که موجد فعل ضرب یتیم خداوند است ولی انگیزه تأدیب یا ظلم با انسان است که حسن نام گذاریم یا قبیح (رک. آملی، ص ۳۵۴).

همان‌طور که ذکر شد از حیث واقع و میدان عمل، این نظریه تفاوت معناداری با نظر جهم بن صفوان نمی‌کند چرا که "کسب نیز فعلی از افعال انسان است و از اراده و قدرت خداوند سرچشمه می‌گیرد و در همان کسب هم بر این اساس، مجبور است" (همان‌جا). در این اندیشه، آزادی بستر مشخصی ندارد، ما مختار به انتخاب نیستیم بلکه مجبور به انتخاب هستیم. اساساً مقوله آزادی انتخاب در حوزه اندیشه و عمل، در نگاه اشعری معنای ناظر به اجرا ندارد. مکتب اشعری امروز اکثریت اهل سنت را در بر دارد.

نگاه سومی هم در جهان اسلام به موازات معتزله و اشاعره وجود داشته و دارد و آن طریقه امامیه (اثنی عشریه) است. ایشان معتقدند در عین حال که خداوند جهان و موجودات آنرا خلق می‌کند، آنرا تدبیر نیز می‌نماید لکن انسان به صورت عاقل و مختار آفریده شده است و "این اختیار وی، مخلوق خداوند است و آگاهی پیشین خداوند مؤثر در ایجاد فعل نیست بلکه اختیار انسان مؤثر در ایجاد فعل است و انسان فاعل بالمباشره است" (حلی، ص ۴۲۲). در این اندیشه قدرت و مشیت و اراده مطلق الهی تأیید می‌شود، لکن منافی با اراده و اختیار انسان نیست. در انسان توان و نیرو از سرچشمه فیض خداوند نشأت می‌گیرد و "انسان در برخورداری از آن و

استفاده از آن در فعلی که خود می‌خواهد مختار است" (همان‌جا؛ تهانوی، ص ۲۰۰) لذا وی مختار و مسئول سرنوشت خویش است (رک. طوسی، ص ۴۲۲؛ مفید، ص ۲۰؛ صدوق، ص ۱۹؛ فارابی، ص ۱۳۶).

در این نگرش با استناد به نزول آیه "لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی، در پذیرش دین اجباری وجود ندارد زیرا که راه رشد و هدایت از گمراهی به خوبی تبیین و آشکار شده است" (بقره/۲۵۶) که پس از استقرار حکومت اسلامی در مدینه و ترک منطقه توسط قوم بنی‌نضیر یهودی و فشار مسلمان به برخی فرزندانشان - که در زمان جاهلیت و شرک والدین یهودی شده بودند - مبنی بر عدم ترک مدینه و عدم همراهی با یهودیان بنی‌نضیر نازل شد و عدم نیاز به اسلام اجباری اعلام گردید (رک. طباطبایی، ج ۲، ص ۲۷۲) و نیز استناد به آیه "قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر سخن حق از جانب پروردگارت را بگو پس هر که خواست ایمان می‌آورد و هر که خواست کفر را انتخاب می‌کند" (کهف/۲۹) و نیز آیه "ولو شاء لجمعهم علی الهدی، اگر پروردگار می‌خواست همه را بر سبیل هدایت جمع می‌ساخت" (انعام/۳۵) و نیز استناد به آیاتی که مرسلین را مبشر و منذر می‌داند "و ما نرسل المرسلین الا مبشرین و منذرین" (انعام/۱۴۸) و همچنین استناد به آیه "انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر، تو تذکر دهنده به آن‌ها هستی و تسلطی بر ایشان نداری" (غاشیه/۲۱) و نیز آیه "ولو شاء ربک لامن من فی الارض کلهم جمیعا افانت تکره الناس حتی یكونوا مومنین. اگر پروردگار تو می‌خواست همه اهل زمین به او ایمان می‌آوردند. آیا تو می‌خواهی با زور مردم را با ایمان کنی؟" (یونس/۹۹) و استناد به آیه "انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا" (دهر/۲) و تأسی به تاریخ زندگی پیامبر اسلام (ص) و ۲۶ غزوه ایشان که همه جنبه تدافعی داشت و پاسخ به حمله و توطئه و پیمان شکنی و آزارها بوده است و هیچکدام جنبه تهاجمی و اجبار برای مسلمان نمودن مردم نداشت (طبری، ج ۱، ص ۹۴) و همچنین تأکید بر آیات قرآن مبنی تکریم تفکر (آل عمران/ ۹۱) و تأکیدات احادیث مختلف بر با ارزش بودن تفکر مانند "افضل العباده التفکر" (آمدی، ص ۲۸۷۲) و حدیث نبوی (ص) که فرمود "یکی از چیزهایی که انسان را هرگز به خاطر آن معذب نخواهند کرد این است که انسان درباره خلقت، خدا و جهان فکر کند و وسواس در دلش پیدا شود. مادامی که او در حال تحقیق و جستجوست هرچه از این شک‌ها در دلش پیدا شود خداوند او را عذاب نخواهد کرد و آن را گناه نمی‌شمارد" (کلینی، ص ۴۶۳) و وقتی در مورد خداوند چنین است در سایر موارد، داشتن این آزادی به طریق اولی خواهد بود و نیز تأکید اسلام بر پذیرش اصول

اعتقادی دین از روی استدلال و عدم پذیرش اسلام حقیقی از روی معتقدات وراثتی و بدون استلال برای فرد فرد (رک. مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۹۷) و همچنین تأکید خاص امام علی علیه السلام " و لا تکن عبد غیرک وقد جعلک الله حراً" (نهج البلاغه، نامه ۳۱) و نیز سنت پیامبر اسلام در مشورت و آزادی افراد در بیان نظر خویش و آزادی خوارج و مخالفان خلیفه مسلمین علی بن ابیطالب علیه السلام در بیان آرا و نظرات خود و حتی بهره مندی از تمام حقوق خود از بیت المال مسلمین تا قبل از دست بردن به اسلحه و قطع طریق و کشتن مسلمانان و ایجاد ناامنی (طبری، ج ۶، ص ۲۵۹۳) و همچنین شیوه برخورد ائمه شیعه با زنداقه (شهیدی، ص ۳۶)، به حقیقت داشتن حق آزادی تأکید می‌شود (طبیعتاً مانند بسیاری از مقولات کلامی، آیاتی هم وجود دارد که جبریون بدان‌ها استناد می‌کنند که در این مقاله چون موضوع پرداختن به اصول اعتقادات جبریون و رد آن نیست بدان‌ها اشاره نمی‌شود).

در این مقاله اگر به آزادی و بررسی نگرش تفکر اسلامی به آن می‌پردازیم منظور نگرشی است که پیرو دارد و در عین حال بستر بررسی مسئله آزادی و انتخاب را در بر دارد و از میان سه تفکر پیش گفته مکتب امامیه دارای جمیع این ویژگی‌هاست چرا که نگرش معتزله تبدیل به نگرشی در اعماق تاریخ شده است و نگاه اشاعره هم به آزادی روشن است که بستری برای آزادی در منظومه فکری خود ندارد.

دو نگاه به دلیل برپایی و پاسداشت حق آزادی در دنیای معاصر

آزادی به عنوان یک حق از کجا مطرح شد؟ چرا باید فرد و جامعه آزاد باشد؟ خاستگاه آزادی - به مثابه یک حق - کجاست؟

به طور کلی دو نگاه عمده و اساسی به مبنای حق آزادی و فلسفه بوجود آمدن این حق و خاستگاه آن وجود دارد:

۱. آزادی یک قرارداد اجتماعی است که از پس تجربه بشر به دست آمده است. این تجربه می‌تواند متعدد یا واحد باشد، می‌تواند جهانی یا محدود به یک منطقه باشد. می‌تواند در یک شکل یا به اشکال مختلفی تجربه شده باشد. اگر علت یک تجربه درست تشخیص داده شود و درک گردد، تعمیم به یک نتیجه کلی صحیح خواهد بود.

قرون وسطی و سلطه کلیسا و استبداد فکری حاکمان آن در اروپا، نه تنها باعث رخوت و رکود در اندیشه‌های دینی و مذهبی شد و مانع نظریه پردازی‌های جدید شد بلکه باعث ایجاد سد

و مانع در برابر رشد و توسعه همه علوم شد چرا که می‌بایست آرای جدید در سایر علوم با هندسه فکر حاکمان کلیسا هماهنگی می‌کرد والا اجازه انتشار نمی‌یافت. داستان گالیله (قرن ۱۶ و ۱۷ میلادی)، جردانوبرونو (قرن ۱۶ میلادی)، ژاندارک (قرن ۱۵ میلادی)، یان هوس (قرن ۱۴ و ۱۵ میلادی) و رفتار با جمعی از مسلمانان، والدوسیان و پروتستان‌ها در قرون وسطی در اروپا نمونه‌هایی از این داستان غم‌انگیز است، دنیا معطل برداشت اربابان کلیسا از دین و انطباق قوانین علمی‌عالم بر اندیشه آنان بود؛ برداشتی که به انحطاط دین و علم توامان انجامید. در مقابل، تجربه بشر به این منتج شد که تنها راه رشد و توسعه در همه علوم، شکستن دیوارهای استبداد فکری و رسیدن به آزادی اندیشه و عمل در دنیای مدرن و جدید می‌باشد و به این ترتیب نهضت رنسانس شکل گرفت. آزادی محصول تجربه طولانی و تاریک و سیاه بشری شد و به صورت یک قرارداد اجتماعی مستحکم در آمد که تضمین‌کننده توسعه پایدار در همه زمینه‌هاست (رک. روسو، ص ۱۵).

در این نگاه عملاً و محققاً مقوله آزادی یک قرارداد و یک قانون موضوع نوشته شده یا نانوشته میان جامعه بشری است و حق آزادی بر این اساس یک حق بر پایه وضع و قانون است. هرچند قانون پارلمانی به معنای خاص در مورد آن نباشد اما در پارلمان جامعه بشری مصوب شده است.

اگر خاستگاه آزادی و علت ایجاد این حق، تجربه بشری و وضع قانون باشد این خطر را به دنبال دارد که بشر در تجربه‌ای جدید می‌تواند به امر دیگری خلاف آزادی برسد و آنرا قراردادی جدید بنماید. صریح آنکه آزادی در این نگاه با یک قرارداد ایجاد و با قراردادی دیگر، می‌تواند ملغی گردد.

۲. آزادی حق ذاتی و غیرقابل سلب بشری است. حقی است که نه محصول تجربه بشری است و نه قابل سلب اما تجربه بشری می‌تواند تذکری بر یادآوری داشتن این حق باشد. اگر تجربه قرون وسطی در میان نبود باز هم آزادی حق انسان‌ها بود هرچند تجربه قرون وسطی نیاز به این حق ذاتی و اساسی را بیشتر نمایان کرد و متذکر گردید. این حق نشأت گرفته از حیثیت ذاتی انسان است، حیثیتی که عامل تمایز انسان از سایر موجودات و جانداران شده است و این عامل کرامت داشتن انسان شده است.

مکاتب فکری فلسفی و کلامی غرب و اسلام هر دو معتقد به این نگاه و مبنا هستند که آزادی یک حق تکوینی و برخاسته از حیثیت ذاتی انسان است (تفصیل مطلب که از اهم مطالب این مقاله

است به همراه آدرس‌های دقیق جزء به جزء جلوتر خواهد آمد). هر دو آزادی را یک حق طبیعی و نشأت گرفته از حیثیت ذاتی او می‌دانند و این حق غیر قابل سلب است و هیچ منبع و مبدأ و قوه تصمیم‌گیری نمی‌تواند این حق را سلب نماید، زیرا با یک امر و قراردادی نیامده است که با یک تصمیم و اراده و قرارداد و تجربه‌ای بخواهد ملغی شود، بلکه انسان از ابتدای تولد دارای این حیثیت ذاتی و کرامت است و سبب برخورداری انسان از حقوقی می‌شود که یکی از این حقوق، حق آزادی است. انسان مانند سایر جانداران دارای حقوق مشترک مانند حق غذاست اما دارای حقوق خاص خود نیز مانند حق آموزش، حق حیات، حق عدالت و حق آزادی است. حق آزادی یک حق طبیعی و غیرقابل وضع و رفع است (آدرس‌ها جلوتر در ضمن بررسی هر دو ممکن خواهد آمد).

اسلام به این حیثیت ذاتی صحنه می‌گذارد. قرآن روحیه حقیقت‌خواهی انسان را مورد تکریم قرار می‌دهد و انسان را ذاتاً و فطرتاً موجودی طالب حق و حقیقت و خیر معرفی می‌کند که در پی سعادت و کمال است. قرآن کریم می‌فرماید: "ولقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر..." (اسراء / ۷۰) و این کرامت است که سبب حقوقی از جمله حق حیات و آزادی و حفظ آبرو و اموال شده است و به خاطر همین است که در نگاه اسلامی کشتن انسان از گناهان بزرگ به‌شمار می‌رود (مائده / ۳۲) و قتل کودکان و دختران در دوران جاهلیت مورد مذمت قرار گرفته است (نحل / ۵۹؛ تکویر / ۸؛ اسراء / ۳۱؛ انعام / ۱۵۱). امیر مؤمنان علی بن ابیطالب علیه السلام در نامه به مالک اشتر نسبت به رعایت خون و جان و خون ریختن بناحق انسان‌ها زنهار می‌دهد. در نامه‌ای دیگر خطاب به فرزند خویش می‌فرماید: "وجعلک الله حراً. خداوند انسان را آزاده آفرید لذا خود را برده دیگری قرار نده" (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

در تفکر فلسفی غرب ژان ژاک روسو معتقد است:

انسان آزاد به دنیا می‌آید و کسی این آزادی را به او هدیه نمی‌دهد ولیکن توسط نوع خودش در همانجا دست و پایش بسته و در بندگی به سر می‌برد (روسو، ص ۶).
جان لاک نیز معتقد به ذاتی و طبیعی بودن حق آزادی است (رک. لاک، ص ۵۴) و وظیفه دولت را که بر اثر قرارداد اجتماعی به وجود می‌آید حراست از حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی می‌داند (رک. همان، ص ۹۳). آیزیا برلین نیز بر این اعتقاد است:
نقض آزادی انسان، نقض انسانیت اوست (برلین، ص ۲۵۰).

لکن در منشأ حیثیت ذاتی، میان نگاه اسلامی و غربی اختلاف نظر غیر قابل انکاری وجود دارد. مکتب غرب که هابز و برلین و جان لاک و کانت و برخی فلاسفه دیگر غربی نماد تفکر آن هستند، "منشأ این حیثیت ذاتی و طبیعی انسان را امانیسم و انسان بما هو انسان و شکل ایجاد آن را بدنیا آمدن شکلی انسان از انسان دیگر و طبیعتاً اطلاق نام انسان بر آن می‌دانند" (دیویس، ص ۱۰۴)، لذا هر فردی که از انسان دیگری زاده شد دارای این حیثیت ذاتی است و به خاطر آن در کنار سایر حقوق جانداران از جمله حق غذا، دارای حقوق انسانی از جمله حق آموزش و آزادی خواهد بود.

اما از دیدگاه مکتب فکری اسلام که معتقد به حیثیت ذاتی انسان است "منشأ این حیثیت ذاتی وجود عقل در انسان است و عقل نیز آن چیزی است که سبب پیشرفت و تکامل می‌گردد" (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۷۴). پیشرفت نیز لزوماً پیشرفت در انتهای عبودیت نیست بلکه پیشرفت در امور رفاهی دنیوی نیز خود نوعی پیشرفت و البته حداقل آن است. این تفاوت میان انسان و حیوان سبب حیثیت ذاتی انسان و منشأ حقوق وی شده است که حیوانات از آن بی بهره‌اند. حیوانات حتی اگر دارای عقل تدبیر امور روزانه هم باشند دارای این مرتبه از عقل برای پیشرفت نیستند، اسب سه هزار سال پیش با اسب امروزی هیچ فرقی ندارد و پیشرفتی نکرده است و هر دو بار می‌کشند. یک بار اسب‌ها با دیدن این همه درشکه و سوارکاری به این فکر نیفتادند تا روزی آنها داخل درشکه بنشینند و دیگری او را بکشد و در سبک زندگی پیشرفتی کنند یا پیشرفت کنند و دانشمند شوند. اما انسان این گونه است که قابلیت پیشرفت دارد و می‌خواهد به انتهای کمال برسد و این همان چیزی است که خداوند در هنگام خلق انسان از نفخ روح خود به وی یاد کرد و به این خلقت تبریک گفت "ثم انشأنا خلقا اخر فتبارک الله اءحسن الخالقین" (مومنون/۱۴).

در نگاه تفکر اسلامی "مسئله لازم الاحترام بودن انسان به مفهوم "باید" بر می‌گردد. باید یک تکلیف است و ریشه این تکلیف و فرمان از ناحیه نحوه خلقت انسان از سوی خداوند و اعطای عقل به وی بر می‌گردد" (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۷۸). این عقل و جهت آن - که غایت آن توحید است - منشأ حیثیت ذاتی انسان است و انسان را دارای حقوقی متمایز می‌کند و الا انسان با سایر حیوانات مساوی می‌گردد. اگر عقل را حذف کنیم چرا برای گوسفندان و گاوها و سایر منابع غذایی حیوانی حق آزادی قایل نباشیم، چرا این‌ها را می‌کشیم و مورد استفاده قرار می‌دهیم؟ علامه طباطبایی معتقد است رسیدن به درک توحید نظری و عملی غایت حرکت انسان است لذا "آزادی به معنای رهایی از پستی‌های اخلاقی و رذالت‌ها، جهل‌ها و ضلالت‌هاست و بعثت انبیا نیز

برای رفع این موانع بوده است و دستورات اخلاقی و عبادی و اجتماعی دینی در راستای همین امر می‌باشد" (طباطبایی، ج ۴، ص ۱۰۱).

محمد باقر صدر نیز تأکید دارد که شخصیت انسان نباید به تسخیر اراده فرد و بی اراده شدن فرد در برابر هر امر دیگری از جمله فرد دیگر یا لذایذ بیانجامد بلکه آزادی سبب رهایی از بندها و حفظ انسانیت و شخصیت خود فرد و عدم تسلیم در برابر بت‌های اجتماعی می‌شود. قرآن پس از تأکید بر آزادی فرد از نفس اماره بر آزادی فرد از بردگی انسان دیگر و عدم تجاوز به حقوق دیگری و عدم ساخت اصنام و بت‌های اجتماعی تأکید دارد و غایت این رهایی رسیدن به کمالی است که خداوند استعداد وصول آنرا در ابتدای خلقت انسان در او قرار داده است و آن توحید است که انا لله و انا الیه راجعون (رک. صدر، ص ۲۳). استاد مطهری هم با تأکید بر اصل غایت در توجیه داشتن حقوق، ضمن ذاتی و تکوینی دانستن حق آزادی علت آنرا داشتن عقل به‌خاطر رسیدن به غایت تکامل اعلام می‌نماید (رک. مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۴).

آزادی، جزئی از هندسه سعادت

از دیدگاه اسلامی، آزادی در کنار عدالت، امنیت، ثروت، فرهنگ و تعلیم و تربیت، اخلاق و عواطف انسانی و غیره یک خانه از پازل و یک بخش از هندسه سعادت است. "جامعه مطلوب آنجا نیست که تنها آزار و استبدادی نباشد بلکه همه این موارد برای نیل به سعادت فرد و اجتماع لازم است" (همو، ۱۳۷۲، ص ۶۲). نگاه مکتب فکری اسلام به آزادی نگاه به بخشی از هندسه سعادت و تکامل است. اینجا تفاوتی با نگاه فلسفه غرب در باب آزادی است. آزادی در نگاه غربی به صورت موضوعی در کنار موضوع عدالت و ثروت و امنیت و غیره است. در نگاه غربی همه این موارد مهم و مؤثر است به عنوان فاکتورهای حقوق بشر اما جهت‌گیری ندارد لکن در نگاه اسلامی همه این موارد برای رسیدن به سعادت مهم و مؤثر به صورت یک هندسه دارای شکل و جهت هستند. اگر غایت و علت غایی در شناسایی حیثیت ذاتی انسان مورد عنایت باشد، این ارزش‌ها همواره درجه اهمیت مشخصی دارند. آزادی در مقایسه با ثروت و فرهنگ و عدالت، همواره نایاب‌تر بوده است و لذا گرانبهاتر است و برای آن بیشتر تلاش شده است و اندیشه‌ورزی و مبارزه شده است اما به این معنا نیست که تنها ارزش یا بالاترین ارزش را داشته باشد (رک. همان، ص ۶۴).

حدود و ثغور آزادی

طبیعی است این تفاوت نگاه در منشأ حیثیت ذاتی به تفاوت دیدگاه در حدود و ثغور آزادی می‌انجامد. در نگاه غربی "بر پایه مبنا بودن امانیسم حد و مرز آزادی، آزادی دیگران است" (دیویس، ص ۳۵). "بر پایه مبنا بودن عقل برای حیثیت ذاتی در تفکر اسلامی، حد و مرز آزادی علاوه بر آزادی دیگران، مصالح فرد و اجتماع و خروج از مرز عقل نیز می‌باشد" (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۸) لذا "عقیده‌ای محترم است که ناشی از عقل و استدلال باشد، چنین اندیشه‌ای است که می‌تواند باعث جنب و جوش عقلی و سبب تکامل گردد و تکامل محترم است" (همان، ص ۷۹). راه درک و فهم اینکه یک اندیشه و عقیده از عقل نشأت گرفته است یا خیر، استدلال می‌باشد و بس و نمی‌توان از روی سلیقه یک اندیشه را منبعث از تفکر و عقل دانست و دیگری را خیر بلکه تا جایی که استدلال منطقی و عقل مدرسه‌ای حاکم است این اندیشه محترم و آزاد است لذا در این اندیشه "خواست و اراده انسان به صورت مطلق محترم نیست بلکه تا جایی محترم است که ناشی از فکر و عقل و استدلال باشد" (همان، ص ۶۴).

در نگاه اسلامی تفتیش عقیده از هر نوعی که باشد ممنوع است چه آن عقیده برخاسته از عقل و استدلال باشد، چه نباشد (رک. همو، ۱۳۷۲، ص ۱۴۸). استاد مطهری می‌گوید: "علما راجع به علل پیدایش و گسترش تمدن اسلامی خیلی بحث کرده‌اند و دو علت اساسی برای آن قائل هستند. یکی تشویق بی حد و حصر اسلام به مسئله تفکر و تعلیم و تعلم است و دیگری احترام اسلام به عقاید ملت‌ها" (همو، ۱۳۷۳، ص ۵۱) و البته وی تأکید می‌کند این به معنای بی تفاوت بودن و بی مسئولیت بودن نسبت به عقاید غلط نیست (رک. همو، ۱۳۷۴، ص ۱۰۹) لکن در جایگاه بیان و عرضه، عقیده‌ای آزاد است که ناشی از تفکر و عقل و استدلال باشد هر چند مخالف تفکر اسلامی باشد. عقیده‌ای که ناشی از تفکر و عقل و استدلال نباشد و صرفاً ریشه در یک رسم غلط فردی، خانوادگی و اجتماعی و تخمین یا منبعث از خرافه و تمایلات و منافع شخصی و عناد و لجاجت یا متأثر از نام‌ها به جای معناها باشد محترم و آزاد نیست (رک. همو، ۱۳۷۶، ص ۱۹۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۷۱؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۲۵) زیرا وقتی خط‌کش و معیار عقل حذف گردد هر اندیشه‌ای می‌تواند عرضه گردد، هر چند این اندیشه سبب نابودی و تباهی نسل بشر باشد که این با سیر زندگی بشر به صورت کلی و رشد آن تا به امروز و رسیدنش به دستاوردهای علوم جدید مغایر است. عقیده صرفاً یک فکر و معرفت نیست بلکه نوعی گرایش و قرار گرفتن شخص به طور مطلق در جاذبه موضوع است.

در این دیدگاه، آزادی صرفاً رهایی از مانع بیرونی نیست بلکه رهایی از هر دلبستگی و تعصب و هر احساس موجود را نیز شامل می‌شود. قرآن کریم در وصف برخی مشرکان می‌گوید: " و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلما و علوا. با آنکه دل‌هایشان بدان یقین داشت اما از روی تکبر و ستم انکار کردند" (نمل/۱۴) و " و جعلوا اصابعهم فی اذانهم و استغشوا ثيابهم و اصرروا و استکبروا استکبارا. برای اینکه دعوت حق را نشنوند انگشتانشان را در گوش‌هایشان می‌کردند و ردای خویش را بر سر می‌کشیدند و اصرار می‌ورزیدند و هرچه بیشتر بر کبر خود می‌افزودند" (نوح/۷). در این گونه موارد، ابراهیم علیه السلام پس از بیان حقیقت و استدلال، اقدام به شکستن بت‌ها نمود تا نشان دهد که بت‌های بی‌جان نمی‌توانند از کسی حمایت کنند بلکه دیگرانند که حافظ آن‌ها هستند (رک. قاضی عبد النبی، ج ۱، ص ۲۲۹؛ نجار، ص ۸۱) یا موسی علیه اسلام پس از بازگشت از کوه طور و مشاهده دوباره بت‌پرستی بعد از روشن بودن حقیقت اقدام به سوزاندن گوساله سامری نمود "انظر الی الهک الذی ظلت علیه عاکفا لئحرقنه ثم لنسفته فی الیم نسفا" (طه/۹۷). همچنین پیامبر اسلام (ص) در جریان فتح مکه و طواف کعبه و نیز هویدا شدن پوچی اندیشه بت‌پرستی در سیر رشد بشر، اقدام به شکستن بت‌ها نمودند (رک. مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۸) " و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقا" (سر/۸۱).

عامل پاسداری و نگهداری آزادی

از سوی فلاسفه و متفکران از مکاتب غربی و اسلامی برای بقای آزادی و جلوگیری از انهدام آن توسط هر قدرتی راهکارها و ابزارها ارائه شده است. یک راهکار گسترش علم و مراکز علمی و دانشگاهی است. وقتی طبقه تحصیلکرده در یک جامعه گسترش یابد طبیعتاً نیروی مخالف آزادی در کنج انزوا قرار می‌گیرد. بنابراین "علم و گسترش آن می‌تواند عاملی برای جلوگیری از سلب آزادی باشد" (لاک، ص ۷۳).

استاد مطهری معتقد است "این خاصیت علم است که می‌تواند برای هر فرد و طبقه‌ای ابزار قرار گیرد و برای رسیدن به مقاصد خود استفاده شود و استخدام گردد. اگر انسان به دنبال سلب آزادی دیگران باشد، علم و تغییر قانون نه تنها او را منصرف نمی‌کند بلکه می‌تواند ابزاری در دست او برای این مقصود باشد" (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۲۱). لذا بالا رفتن سطح علمی یک جامعه نمی‌تواند صرفاً مانعی در مقابل قوه سلب آزادی قرار گیرد و حتی می‌تواند از سوی همان قوه مورد تشویق و تأیید قرار گیرد.

جان لاک بالا رفتن سطح ادراک و شعور عمومی طبقه آزادی از دست داده را به عنوان عاملی مؤثر در نگهداشت آزادی معرفی می‌کند (رک. لاک، ص ۷۳). هر مقدار سطح آگاهی فرد و اجتماع بالاتر رود امکان سلب آزادی از سوی نیروی آزادی سلب کن کمتر می‌گردد چراکه افراد با افزایش سطح آگاهی در راه نگهداشت آزادی فداکاری می‌کنند و تحصیل قدرت می‌کنند و اتحادیه و حزب تشکیل می‌دهند و به این ترتیب توسعه تکنولوژی - در استخدام افزایش سطح آگاهی فرد و اجتماع - می‌تواند عاملی مؤثر در نگهداشت آزادی باشد.

استاد مطهری بر این اعتقاد است که این عامل شرط لازم است و شرط کافی نمی‌تواند باشد چراکه "به همان نسبت، سطح آگاهی و شعور قدرت‌های سلب کننده آزادی هم از قبل بالا رفته است و فاصله همان فاصله و حتی بیشتر نیز می‌شود. این قدرت، اسلحه و تشکیلات و تبلیغات و شکل و برنامه را به درجاتی نیرومندتر واجد است. قدرت‌های سلب کننده آزادی قبل از توده‌های مردم به ارزش شکل، برنامه و غیره پی برده است و بالاتر اینکه از وسیله‌ای استفاده می‌کند که توده مردم را تخدیر کند و آن نفاق و دورویی و جو فروشی و گندم نمایی است" (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۷). استاد مطهری عامل دیگری را به عنوان عامل مهم در این امر معرفی می‌کند "عامل مهم، دین و آموزه‌هایش است که هم صداقت دارد نه نفاق و هم قدرت اجرایی و تسلط بر انسان دارد که از درون به حفظ این حق وادار می‌نماید" (همان) و "این دین است که آزادی معنوی را برای انسان به ارمغان می‌آورد که عامل تضمین آزادی اجتماعی می‌گردد" (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۲۰).

به نظر نویسنده، جمع مؤلفه‌های فوق می‌تواند مؤثر واقع شود، والا شکل خود دین هم می‌تواند ابزار دست طبقه آزادی سلب کن قرار گیرد و تجربه بشری هم همین را نشان می‌دهد و البته جمع موارد فوق می‌تواند عامل موفق برای نگهداشت حق آزادی باشد.

نتیجه

آزادی به معنای مصطلح امروزی از مسائلی است که ابتدا در مغرب زمین بدان به صورت مسئله‌ای مستقل پرداخته شد. لکن بررسی موضوع داشتن آن در مکتب اسلام در سده اخیر و عمدتاً بعد از مشروطیت انجام پذیرفت و البته مکتب اسلام بر اساس مبانی خود به این مسئله می‌پردازد. آزادی در مکتب فلسفی غرب به دو تعرف سلبی و ایجابی تقسیم می‌شود. توماس هابز و جان لاک و کانت و ژان ژاک روسو و جان استوارت میل و اسپینوزا، آزادی را به معنای عدم

مانع برای اجرای خواست و اراده انسان تعریف می‌کنند و در مقابل دامن اسکوئس و هیوم و کوهن و بونه‌ایزیا برلین آزادی را به کمال اراده و قوه اجرای اراده و قدرت عمل تعریف می‌کنند. اما در میان فلاسفه و اندیشمندان مسلمان، اختلاف مهمی در تعریف آزادی نیست و عمدتاً همان معنای عدم مانع را در نظر گرفته‌اند و بیشترین تمرکز بر تعریف به مصداق آزادی و نحوه اجرای این حق بشری است.

در سیر اندیشه و تفکر اسلامی، زیرساخت فکر آزادی مبتنی بر مسئله مهم جبر و اختیار است. مکتب فکری اشاعره به علت اعتقاد به جبر و عدم اعتقاد به اختیار انسان طبیعتاً نمی‌توانست و نمی‌تواند معتقد به آزادی و پذیرش مسئولیت ناشی از آن باشد لذا بحث از نسبت این مکتب با مسئله آزادی پیشاپیش روشن است و در مقابل مکتب معتزله بنا به اعتقاد به اختیار، زمینه مناسبی برای موضوع آزادی و زیرشاخه‌های آن دارد لکن از آنجا که امروزه طرفدار چندانانی در میان مسلمانان ندارد بحث از نظریه آزادی در این مکتب نتیجه کاربردی نخواهد داشت. مکتب امامیه (تشیع) به علت اعتقاد به بین الامرین و مختار بودن بشر در انتخاب، زیر ساخت مناسبی برای مسئله آزادی و مسائل منتج از آن دارد لذا در میان فرق فکری اسلامی موجود، مکتب امامیه موضوع بررسی قرار گرفت.

از میان دو نگاه به دلیل برپایی حق آزادی در دنیای معاصر و خصوصاً بعد از رنسانس اروپا، معلوم گردید که مکاتب اسلام و غرب هر دو آزادی را یک حق طبیعی و ذاتی و غیر تشریحی و بلکه تکوینی می‌دانند که البته تجربه بشری تذکاری برای این حق بوده و می‌باشد لکن منشأ این حق ذاتی در غرب، امانیسم است و در اسلام، عقل بشر که به وسیله آن قابلیت تعالی و تکامل دارد و این همان است که خداوند در خلقت انسان از دیدن روح خود به انسان از آن یاد کرد. در این مقاله ادله موضوع مورد بررسی قرار گرفت. در دیدگاه اندیشمندان مسلمان، آزادی جزئی از هندسه سعادت است و مسئله به صورت پازل و هندسه دیده شده است و اینگونه نیست که ارزش‌های آزادی، عدالت، امنیت، ثروت و غیره به صورت مستقل و هم عرض دیده شوند.

تفاوت نگاه اسلام و غرب در منشأ حیثیت ذاتی به تفاوت دیدگاه در حدود و ثغور آزادی می‌انجامد. در نگاه غربی بر پایه مبنا بودن امانیسم حد و مرز آزادی، آزادی دیگران است. اما در نگاه تفکر اسلامی بر پایه مبنا بودن عقل برای حیثیت ذاتی، حد و مرز آزادی علاوه بر آزادی دیگران خروج از مرز عقل نیز در نظر گرفته می‌شود. همچنین به عوامل نگهداشت آزادی پرداخته شد و از میان توسعه یکی از پارامترهای علم، شعور و آگاهی عمومی و تکنولوژی، از

نگاه اسلامی با تأکید بر قوه و نیروی صادق و تجربه شده یعنی دین همه موارد با تأکید و محوریت دین و اجرای قواعد فطری آن مورد تأیید قرار گرفت.

منابع

قرآن کریم

آمدی، عبدالله بن عبدالوهاب، *غررالحکم و دررالکلم*، قم، امام عصر (عج)، ۱۳۸۰.
آملی، شمس الدین محمد بن محمود، *نقایس الفنون فی عرایس العیون*، ج ۱، تهران، اسلامی، ۱۳۷۷ق.

ابن سینا، حسین، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
احمد نگری، قاضی عبد النبی بن عبد الرسول، *جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون (دستورالعلماء)*، ج ۱ و ۲، بیروت، ۱۳۹۵ق.

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، بیروت، ۱۹۵۲.
برلین، آیزیا، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸.
بلوم، ویلیام تی، *نظریه های نظام سیاسی*، ج ۲، ترجمه احمد تدین، تهران، آران، ۱۳۷۳.
تفتازانی، سعد الدین، *شرح المقاصد فی الکلام*، ج ۲، استانبول، طبع سنگی، ۱۳۰۵ق.
تهانوی، محمد بن علی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ج ۱، تهران، خیام، ۱۹۶۷.
جرجانی، علی بن محمد، *کتاب التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ق.
حلی، حسن بن یوسف، *کشف المراد فی شرح الاعتقاد*، المصطفوی، قم، بی تا.
دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه*، دوره ۱۴ جلدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
دیویس، تونی، *امانیسم*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸.
راغب، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، قاهره، بی تا.
روسو، ژان ژاک، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه منوچهر کیا، تهران، دریا، ۱۳۴۸.
سیدرضی، محمد بن حسین، *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تهران، اقبال، ۱۳۵۰.
شهیدی، سید جعفر، *زندگانی امام صادق (ع)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
صدر، محمد باقر، *آزادی در قرآن*، ترجمه علی اسلامی، تهران، روزبه، بی تا.
صدوق، محمد بن بابویه قمی، *اعتقادات*، قدس رضوی، بی نا، بی تا.

طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، ترجمه ابو القاسم پاینده، ج ۱ و ۶، تهران، اساطیر، ۱۳۶۲.
طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۲ و ۴، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم، دارالعلم، بی تا.
طوسی (نصیرالدین)، محمدبن حسن، تجرید الکلام فی تحریر العقائد الاسلام، طبع سنگی، بی تا، بی تا.

عنایت، حمید، تفکر نوین سیاسی اسلام، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.
فارابی، محمدبن محمد، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۰.

کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۵ (از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۷۰.

کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، ج ۲، تهران، اسلامی، بی تا.

کوهن، توماس، منطق، جزوه، بی جا، بی تا، بی تا.

لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، اسلامی، ۱۳۷۷.

مطهری، مرتضی، آزادی معنوی، تهران، صدرا، ۱۳۷۹.

_____، انسان در قرآن، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.

_____، انسان و ایمان، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.

_____، انسان و سرنوشت، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.

_____، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، صدرا، ۱۳۷۱.

_____، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا، ۱۳۷۴.

_____، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، ۱۳۷۲.

_____، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.

_____، فلسفه اخلاق، تهران، صدرا، ۱۳۷۶.

_____، یادداشت‌ها، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۰.

مفید، محمد بن نعمان، تصحیح الاعتقاد، تهران، قدس رضوی، بی تا.

میل، جان استوارت، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳.

نجار، عبدالحمید، آزادی اندیشه و بیان، ترجمه محسن آرمین، تهران، قطره، ۱۳۷۷.

A letter Concerning Toleration, ed.p.Romanell, New York: Bobbs Merrill, 1955.

An Essay Concerning Human Understanding, ed.A.C.Fraser, New York: Dover, 1959.

De Cive, ed.H.Warrender, Oxford: Clarendon,1969.

Essay analitique sur les faculties de lame, Bonnet, Indiana,1975.

Essay Concerning Human Understanding, Human, Indiana,1961.

Ethic, Spinoza,ed.C.B.Macpherson, Indiana: Hackett, 1980.

Kritik der rein vernunft, akadem, Berlin,1964.

Of liberty and Necessit, ed.D.D.Raphael.British M ieoralists, Oxford, clarendon.

Second Treatises of government, ed.C.B.Macpherson,Indiana: Hackett, 1980.

