

اگر لیبرالیسم را یکی از مهمترین وجوه مدرنیته بدانیم و اگر مواجهه با مدرنیته را مهمترین چالش پیش روی دین و دنیای مسلمانان امروز تلقی کنیم، آن گاه شیوه برخورد نهضت نوگرایی دینی با این پدیده به موضوع قابل تأملی بدل خواهد شد. مجید محمدی در یک بررسی موضوعی، لیبرالیسم را در اندیشه چهارتن از تأثیرگذارترین متفکران دینی معاصر (بزرگان، مطهری، شریعتی و سروش) ردیابی کرده و مدعی است نوگرایان دینی علی رغم آنکه سعی کرده اند بسیاری از مفاهیم و اندیشه های مدرن را در چارچوب اندیشه دینی جای دهند، در پذیرش لیبرالیسم و مفاهیم همبسته آن مورد بوده اند. نویسنده در مقام تبیین این امر معتقد است نوگرایان دینی هرگز از منظر جامعه شناسی سیاسی به مقوله آزادی (به منزله گور لیبرالیسم) توجه نکرده اند. از سوی دیگر وی نشان می دهد که در اندیشه های متفکران مورد بحث، آزادی به منزله یک «حق طبیعی» یا به رسمیت شناخته نشده (مطهری و شریعتی) و یا نسبت به لوازم این حق طبیعی رفتاری دوگانه وجود داشته است (بزرگان و سروش). مولف در جمع بندی نهایی، پروژه سه متفکر دینی فقید (مطهری، شریعتی و بزرگان) را در مواجهه با لیبرالیسم فاکام و ناکام دانسته، پروژه سروش را - به دلیل طرح بحث حق و تکلیف - نسبت به لیبرالیسم گشوده تر ارزیابی می کند.

# نوگرایی دینی و

## ۱. مقدمه

جریان نوگرایی دینی در ایران با بسیاری از نهادها، مفاهیم، ایده ها و ایدئولوژی های جدید مثل، سوسیالیسم، دمکراسی، جمهوریت، انقلاب، قانون اساسی، جامعه مدنی، توسعه و مانند آنها - برخی سریعتر و برخی کندتر - از در سازگاری یا مماشات وارد شده و آنها را بومی کرده یا حداقل به منزله روش یا با توجهات مصلحت گرایانه، نامتعارض با دین و دینداری تلقی و تبیین کرده است. برنامه تحقیقاتی میرزای نایینی در *قیسبه الامه و تزیله المله*، نشان دادن عدم تعارض میان دین و قانون اساسی و پارلمان به مفهوم جدید آن بود. شریعتی تا حد سوسیالیست بودن پیش می رود<sup>۱</sup> و در حوزه دمکراسی نیز دمکراسی هدایت شده را می پذیرد.<sup>۲</sup> مطهری جوهره سوسیالیسم یعنی نفی منابع اصلی سرمایه داری جدید را می پذیرد.<sup>۳</sup> او دمکراسی را نیز در محدوده ای خاص پذیرا می شود.<sup>۴</sup> بزرگان و سروش دمکراسی را در حکومت دینی بدون قید و شرط می پذیرند.<sup>۵</sup> با ایده ها و مفاهیم دیگر نیز تقریباً به همین طریق برخورد شده است.<sup>۶</sup> اما لیبرالیسم به عنوان یک ایدئولوژی هیچ گاه پذیرفته نشده و تلاشی نیز جهت بومی کردن یا ارائه تفسیری برای جمع میان دین و لیبرالیسم (آزادی گرایی) صورت نگرفته است، گرچه نوگرایان دینی آزادی و آزادخواهی را ارج گذاشته اند.

جریان نوگرایی دینی با تلقی آزادی به عنوان اختیار، نگاه تکامل گرایانه به آزادی، محدود کردن آزادی به رهایی، طرح آزادی در چشم انداز فردی و نه در چارچوب گستره عمومی و نگاه اخلاقی، کلامی و عرفانی به آزادی نتوانسته است خود را از چنگ «تابو» دیدن لیبرالیسم رهایی بخشد. جمع میان لیبرالیسم و دین یا ارائه قرانت لیبرالیستی از دین هیچ گاه در میان نوگرایان دینی به یک برنامه تحقیقاتی تبدیل نشده است. این مقاله می خواهد چرایی موضوع فوق را تبیین کند. از میان نوگرایان دینی نیز آثار شریعتی، مطهری، بزرگان و سروش را در این بحث مبنای قرار می دهیم.

## ۲. نگرش به آزادی

اگر آزادی در میان نوگرایان دینی به یک ایده معطوف به عمل و ارزش



بنیادی و اصلی تبدیل نمی شود و ایدئولوژی لیبرالیسم بر ایدئولوژی های دیگر تقدم نمی یابد، علت را از سوی باید در نگرش آنان به آزادی و از سوی دیگر به سازوکارها و ساخت اجتماعی جست وجو کرد. در این بخش به وجه اول این موضوع می پردازیم. نگرش نوگرایان دینی به آزادی واجد چند مشخصه است که آنان را از ارائه قرائتی از دین که با لیبرالیسم تعارض نداشته باشد یا میان آن دو جمع کند باز می دارد. این مشخصات را توضیح می دهیم:

**الف. آزادی مشروط به حقانیت:** مبنای بحثی که مطهری در باب تفکیک آزادی فکر و آزادی عقیده دارد این است که آزادی عقاید مشروط به حقانیت آنهاست. او آزادی فکر را می پذیرد - که اولاً

# تابوی لیبرالیسم

مجید محمدی

تحصیل حاصل است چون هیچ نظام سیاسی نمی تواند جلو فکر کردن افراد را بگیرد و ثانیاً محل نزاع در مسأله آزادی، بیان افکار است و نه خود فکر - اما آزادی عقیده را به طور مطلق نمی پذیرد؛ اگر اعتقادی بر مبنای تفکر باشد عقیده ای داشته باشیم که ریشه آن تفکر است اسلام چنین عقیده ای را می پذیرد، غیر از این عقیده را اساساً قبول ندارد.<sup>۱</sup> ایشان عقاید رایج دودسته حق و ناحق تقسیم می کند و تنها آزادی عقاید دسته اول را پذیرا می شود: «عقایدی که بر مبنای وراثتی و تقلیدی و از روی جهالت به خاطر فکر نکردن و تسلیم شدن در مقابل عوامل ضد فکر در انسان پیدا شده است، اینها را هرگز اسلام به نام آزادی عقیده نمی پذیرد.»<sup>۲</sup> به همین دلیل آزادی عقاید به طور کلی شایسته نیست: «آن آزادی لا آزادی عقیده ای که مبنایش فکرنیست، امعناش آزادی بردگی است.»<sup>۳</sup> حقانیت عقیده نیز در نگاه ایشان صرفاً مبدأ دینی دارد: «حق با انبیا بوده است که اینگونه زنجیر هالزنجیرهای عقیدتی مثل بت پرستی آرا از دست و پای بشر می گرفتند»<sup>۴</sup> و منحصر در یک طریق است: «یک راه واقعی برای بشر.»<sup>۵</sup> «در نکات فوق از چند مطلب غفلت شده است. اول آنکه وراثتی و تقلیدی بودن به تعبیر ایشان فقط به عقاید دسته ای از افراد بشر قابل انتساب نیست، بلکه عقاید عموم آدمیان از ادیان و مذاهب که تاگون از جنس وراثتی و تقلیدی هستند. دوم آنکه انتساب فقدان ای فکری به دسته ای از عقاید به این معنی که همه عقاید بجز عقیده حق مبنای فکری ندارند، در عالم واقع ادیان چندان بجا نیست چون همه ادیان و مذاهب چارچوبهای کلامی تنظیم شده ای دارند و تلاش کرده اند از عقاید خویش با اتکا به مبانی فلسفی دفاع کنند. سوم اینکه سلب آزادی عقیده همانند آزادی فکر عملاً غیر ممکن است و تنها می تواند به ریاکاری و پنهانی شدن عقاید دیگر منجر شود. چهارم اینکه، ایشان به نوعی تساوی میان عقاید انبیا و عقاید پیروان آنها حکم می دهد که تاریخ ادیان برخلاف آن است. هر آنچه مسلمانی مثل مطهری یا شریعتی یا فردی دیگر بدانها اعتقاد دارد بالضروره و تماماً همانها نیست که پیامبر اسلام نیز بدانها اعتقاد داشته است. در مورد مشترکات نیز بالضروره هر دو یک قرائت و تفسیر نداشته اند.

بنابراین نشان دادن عقیده خود در مقام حق و باطل اعلام کردن همه عقاید دیگر و لذا سلب آزادی عقیده از دیگران اگر ممکن باشد چندان مطلوب نیست. ایشان هنگامی که از اسلام سخن می گوید «اسلام چنین عقیده ای را نمی پذیرد»<sup>۶</sup> با توجه به بافت و سیاق بحث در دوران پس از انقلاب و استقرار حکومت دینی، اولاً نظر خود را عین اسلام معرفی کرده و از واسطه های معرفتی غفلت می کند و ثانیاً از اسلام، حکومت اسلامی را مدنظر دارد و از همین جامی توان به مطلب بنجم رسید که ایشان همه احکام اسلام را بر حکومت دینی نیز بار می کند و این دورا مساوی می گیرد. اگر اسلام یا مسلمانان عقیده ای را باطل می دانند و ترویج آن را ناشایست تلقی می کنند این بالضروره بدان معنا نیست که حکومت نیز باید چنان کند و این در همه موارد به مصلحت دین و حکومت است. تنها اقتدارگرایی دینی - و نه دین - است که مصلحت دین را با مصلحت قدرتمندان دیندار یکی می گیرد. از حقانیت یک دین نمی توان حقانیت رفتارهای دینداران قدرتمند را نتیجه گرفت.

طبیعی است که اهل هر دین، مذهب یا ایدئولوژی خود را بر حق بدانند اما از این حقانیت نمی توان نتیجه گرفت که دیگرانی که آنها نیز دین، مذهب یا ایدئولوژی خود را بر حق و مبتنی بر فکری دانند حق داشتن و بیان عقیده ای دیگر را ندارند. محدود کردن آزادی به اهل حق ما را در مرحله بحث از آزادی متوقف می کند و حتی اگر به مرحله ای از آزادی خواهی (لیبرتاریانیسم) برسند در قالب آن دیگر نمی توان به مرحله آزادی گرایی (لیبرالیسم) رسید.

**ب. آزادی به منزله اختیار:** عموم نوگرایان دینی آزادی را نه به منزله پدیده ای اجتماعی و محصول و برآیند مجموعه ای از فرایندها و سازوکارهای اجتماعی، بلکه به منزله قوه ای در درون یک فرد تلقی کرده اند. عبارات زیر به خوبی مساوی گرفتن آزادی و قوه اختیار در فرد انسانی را نمایش می دهند:

مطهری: «موجودات زنده برای رشد و تکامل به سه چیز احتیاج دارند: تربیت، امنیت، آزادی.»<sup>۷</sup>

بازرگان: «منشاء و مایه همه ترقیات و امتیازهای انسانی عطیه اختیار است که انحصار به بشر دارد. اختیار نیز تأمین نشده و نمی شود مگر به وجود شیطان یا ابداع یک قطب مخالف در مقابل قطب موافق غریزه و طبیعت. به انسان در حیرت و سرگردانی میان این دو قطب اجباراً آزادی داده شده است. اختیار و آزادی کلید تمام تکامل ها و ترقیات عجیب انسان و به وجود آورنده آرزو شده است.»<sup>۸</sup>

یا «شما چه تورات را باز کنید چه اوستا و چه قرآن را می بینید مسأله اختیار و آزادی از اولین فصل تکوین بشریت و دمیده شدن روح الهیت مطرح بوده»<sup>۹</sup> یا «اختیار و آزادی که ملازم با ضعف و سرگردانی و گرفتاری است و موجب توجه و تفکر و تصمیم و حرکت می شود اسباب کار تکامل و ترقی فوق العاده انسان در مقایسه با حیوانات شده است.»<sup>۱۰</sup>

شریعتی: «اسه موضوع اساسی یعنی عشق ایه عنوان آریشه تجلی مکتبهای عرفانی که مذهب هم جلوه ای از آن است، عدالت مادی بین ملتها و سوم اصالت وجود انسان به معنای تکیه کردن و برگشتن به درون ذاتی و نوعی ارزشهای انسانی و اعطا کردن اختیار و آزادی به خود من انسانی برای رشد و کمال آن.»<sup>۱۱</sup> «نفس اختیار، اراده و آزادی انسان خود نیز معلول علت و وضع و یا شرط خارجی است»<sup>۱۲</sup> یا «اراده انسانی، آزادی مطلق است»<sup>۱۳</sup> یا «آزادی یکی از ابعاد

اساسی وجود انسان است<sup>۲۰</sup> یا «آزادی یعنی امکان سرپیچی از جبر حاکم و گریز از زنجیر علیت»<sup>۲۱</sup>

بازرگان متفاوت با دیگر بیانهای خود، در جایی دیگر آزادی را به عنوان فرزند اختیار مطرح می‌کند.<sup>۲۲</sup> اما سروش در یک بحث، آزادی به منزله اختیار را در قالب آزادی به منزله یک واقعیت - در برابر آزادی به منزله یک حق<sup>۲۳</sup> - و در بحث دیگر آزادی چون اختیار را در کنار آزادی چون حق، آزادی چون استقلال، آزادی چون توانگری، آزادی چون اباحه، آزادی چون آزادگی و آزادی چون روش متذکر می‌شود، در عین آنکه مخاطبان را به قلب معنای آن و خلط میان اختیار و اراده هشدار می‌دهد<sup>۲۴</sup> و بر آزادی چون روش تأکید بیشتری می‌کند.

**ج. آزادی متوجه به تکامل:** بسیاری از نوگرایان دینی آزادی را برای تکامل می‌خواهند و نگاهی غایت‌گرایانه به آزادی دارند. آنان آزادی را که نتیجه آن حرکتی برخلاف تکامل باشد - و این البته مقتضای آزادی است - نمی‌خواهند و از این جهت برای موجه‌ساختن یا توضیح آزادی به تکامل تمسک می‌جویند. عبارات زیر بر این امر دلالت دارند:

بازرگان: «به تدریج که مرحله تکامل و سرعت آن بالا می‌رود ما شاهد دوام را یا دو عمل متضاد هستیم: توسعه آزادی از یک طرف و شدت احتیاج از طرف دیگر. انسان در نهایت آزادی نسبی و اختیار، منتهای ضعف و احتیاج را دارد و ضمناً در تحول و تکامل نیز سرعت عجیب و میدان وسیعی در برابرش باز است»<sup>۲۵</sup> یا «تکامل توأم با آزادی می‌باشد»<sup>۲۶</sup> یا «هر قدر موجود رشد پیدامی‌کند یک بند دیگر از بندهای اسارت طبیعت را (که ظاهر احمایت است) پاره کرده خود را یک درجه آزادتر می‌سازد»<sup>۲۷</sup> یا «این آزادی همان خلیفه‌الله و استعداد خلاقیت انسان و تکامل و تقرب او به ذات سبحان می‌باشد»<sup>۲۸</sup>

شریعتی: «آزادی یک مسئله وجودی است. رهایی، یک وضع است و آزادی یک خصلت، یک درجه تکاملی انسانی که با رنج و کار و آگاهی و رشد کسب می‌شود»<sup>۲۹</sup> یا «موتور تکامل، تنازع و تصادم افکار و اندیشه هاست»<sup>۳۰</sup> یا «لیبرته آزاد شدن از یک بند است فقط، اما فلاح در بردارنده آزادی تکاملی وجودی است نه آزاد شدن یک فرد از توی زندان»<sup>۳۱</sup>

مطهری: «آزادی یکی از لوازم حیات و تکامل است»<sup>۳۲</sup> یا «آزادی یعنی چه؟ یعنی جلوراهش را نگیرید، جلوی رشدش را نگیرید، مانع برای پیش رویش ایجاد نکنند»<sup>۳۳</sup>

د. آزادی به منزله رهایی: تلقی‌ای که مکرراً در آثار نوگرایان از آزادی به چشم می‌خورد آزادی به عنوان رهایی یا «آزادی از» بردگی، استبداد، اسارت یا طاغوت است. در این حال مرز میان دموکراسی و آزادی خلط می‌شود و آزادی در برابر استبداد قرار می‌گیرد، در حالی که آزادی در برابر تمامیت‌طلبی و اقتدارگرایی قرار می‌گیرد و دموکراسی یا مردم‌سالاری در برابر استبداد یا یک‌سالاری یا گروه‌سالاری. عبارات زیر نمایانگر این نوع نگاه به آزادی هستند:

بازرگان: «آزادی تفنن نیست، ضرورت است و با رفتن آزادی طاغوت می‌آید» و «قران و اسلام حاکمیت مطلقه و ارباب بودن را برای هیچ موجود و مقام اعم از حقیقی یا حقوقی که بخواهد سلب آزادی و حیثیت و حق الهی از انسانها بنماید به حکم ولایت‌بخذ بعضنا بعضاً ارباب‌آمن دون الله نمی‌شناسد»<sup>۳۴</sup>

شریعتی: «اما لای آزادی... تو را که میرغضب‌های استبداد و فراشان خلافت از من بازگرفتند و مرا که به تنهایی دردمند تبعید کردند و به زنجیر بستند»<sup>۳۵</sup> یا «مفهوم و بُعد آزادی خواهی و آزادی‌طلبی بزرگترین عاملی است که انسان را از جمود و از خواب و از عبودیت در برابر یک قدرت خارجی نجات می‌دهد»<sup>۳۶</sup> یا «انسان با آزادی آغاز می‌شود و تاریخ سرگذشت رقت بار انتقال او است از این زندان به آن زندان و هر بار که زندانش را عوض می‌کند فریاد شوقی برمی‌آورد که آزادی»<sup>۳۷</sup>

مطهری: «آزادی برای انسان ارزشی مافوق ارزشهای مادی است. انسانهایی که بویی از انسانیت برده‌اند حاضرند با شکم گرسنه و تن برهنه و در سخت‌ترین شرایط زندگی کنند و در اسارت یک انسان دیگر نباشند، محکوم انسان دیگر نباشند، آزاد زندگی کنند»<sup>۳۸</sup> یا «فرق است بین زندانی کردن زن در خانه و بین موظف داشتن او به اینکه وقتی می‌خواهد با مرد بیگانه مواجه شود پوشیده باشد... اگر کسی بگوید باید زن را در خانه حبس و در راه به رویش قفل کرد و به هیچ وجه اجازه بیرون رفتن از خانه به او نداد البته این با آزادی طبیعی و حیثیت انسانی و حقوق خدادادی زن منافات دارد»<sup>۳۹</sup> یا «بشر باید در اجتماع از ناحیه سایر افراد اجتماع آزادی داشته باشد، دیگران مانعی در راه رشد و تکامل او نباشند، او را محبوس نکنند، به حالت یک زندانی در نیاورند که جلوی فعالیتش گرفته شود، دیگران او را استثمار نکنند، استخدام نکنند، استعباد نکنند»<sup>۴۰</sup>

اگر دموکراسی را مقدمه و شرط لازم آزادی بدانیم سخنان فوق که مبتنی بر خلط میان دموکراسی و آزادی هستند قابل فهم‌تری شوند. فقدان دموکراسی در یک جامعه باعث می‌شود آزادی به معنای رهایی از استبداد، استعباد، استخدام و اسارت گرفته شود. البته سروش به تفاوت دموکراسی و لیبرالیسم توجه دارد.<sup>۴۱</sup>

ه. آزادی مقید به اخلاق و معنویت: آزادی همانند اختیار مقدمه اخلاق و معنویت است، اما در نگاه برخی از نوگرایان دینی آزادی به عنوان مقدمه اخلاق و معنویت تلقی نمی‌شود، بلکه آزادی در صورتی پذیرفته می‌شود که موجب تنبه خلافکاران و ارتقای معنوی شود. عبارات زیر این نگاه را به خوبی بیان می‌کنند:

شریعتی: «بزرگترین نیرویی که می‌تواند این نسل (جوان) را اغفال کند چیست؟ آزادی جنسی، چرا که در این نسل هم دغدغه آزادی اجتماعی و هم بحران جنسی زیاد است. بنابراین چه بهتر که آزادی جنسی بدهیم تا آن نیاز به آزادی اجتماعی در او از بین برود»<sup>۴۲</sup>

بازرگان: «آزادی بیان و اعتراض و انتقاد باعث می‌شود که سهل‌انگاران و اشتباهکاران بیدار و هشیار شوند»<sup>۴۳</sup>

مطهری: «تقواست که بشر را از هر رقیبتی آزاد می‌کند، بشر را در ناحیه وجود خویش، در ناحیه روح خودش آزاد بشود تا بتواند به دیگران آزادی بدهد»<sup>۴۴</sup> یا «آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست»<sup>۴۵</sup>

این دیدگاه نسبت به آزادی، اولاً بدان شرط آزادی را می‌پذیرد که کارکرد اخلاقی - بنا به یک تعبیر خاص از اخلاق - داشته باشد، ثانیاً آن را از یک موضوع اجتماعی به یک بحث فردی تقلیل می‌دهد و ثالثاً مشکلات آزادی را نیز به مشکلات اخلاقی تقلیل می‌دهد: «علت اینکه بشر قدیم آزادی و حقوق را محترم نمی‌شمرد، نادانی او، قوانینش یا طرز تفکر فلسفی اش بود. خیر فقط یک چیز و آن منفعت‌طلبی بود»<sup>۴۶</sup>

و. نگاه عرفانی به آزادی: از آنجا که نوگرایان دینی به دین به عنوان یک امر باطنی می‌نگرند و کارکرد اصلی آن را رها کردن انسان از خود و نفسانیاتش می‌دانند در بحث آزادی نیز بر آزادی از خود تأکید می‌کنند:

سروش: «آزادی چون آزادگی روایت مشهور آزادی نزد عارفان ماست. آزادی از آزمندی، و آزادی از هر رذیلتی که چهره باطنی آدمی را مسخ و منته کند و آزادی از غیر خدا و کشتن خصم درون و جهاد با نفس و فروستن غبار غفلت و غیبت به آب ریاضت و مجاهدت»<sup>۲۷</sup> یا «ممکن است انسان از درون به زنجیر صدها تنوشش و نگرانی در بند باشد. انواع غصه‌ها، عقده‌ها، شهوتها، جاه‌طلبیها، القانات ایدئولوژی‌های مختلف می‌توانند عقل و روح آدمی را از حرکت بازدارند. مع الوصف ممکن است چنین انسانی رها و یله باشد. یعنی هیچ‌کس در بیرون مانع حرکت بیرونی و بدنی او نباشد. آن آزادی که به منزله یک حق مطلوب و شریف و فوق‌العاده نفیس امروزه مورد خواست مردم است کدام آزادی است؟ حداقل آن است که باید هر دو نوع آزادی را مد نظر داشته باشیم و هیچ‌یک را در پای دیگری قربانی نکنیم»<sup>۲۸</sup>

مطهری: «آزادی معنوی برخلاف آزادی اجتماعی، آزادی انسان، خودش از خودش است. آزادی اجتماعی آزادی انسان است از قید و اسارت افراد دیگر. آزادی معنوی... آزادی انسان است از قید و اسارت خودش»<sup>۲۹</sup> یا «امروزی خواهند بشر برده حرص و آرزو شهوت و خشم خودش باشد، اسیر نفس اماره خودش باشد و در عین حال چنین بشری که اسیر خودش است آزادی اجتماعی راهم محترم بشمارد... یکی از تضادهای اجتماع امروز بشر همین است»<sup>۳۰</sup> یا «این آزادی [آزادی معنوی] همان است که در زبان دین، تزکیه نفس و تقوی گفته می‌شود»<sup>۳۱</sup>

شریعتی این بحث مطهری و سروش را، که قالب آنها جمع آزادی معنوی و اجتماعی است، در بحث آزادی انسان از چهار زندان می‌آورد. او معتقد است که انسان در زندانهای طبیعت، تاریخ، جامعه و خود گرفتار است<sup>۳۲</sup> و خود انسان نیز در کنار دیگر انسانها، او را در بند می‌کشد: «زندانهای فردی دیگر قدر درون زندان بزرگ و اصلی جامعه»<sup>۳۳</sup> در پیدایش است. «این زندانهای بزرگ طبقه، فرهنگ، نظام تعلیم و تربیت و تخصص هستند و علقه‌های مادی زندگی فردی یعنی امور غریزی، لذت‌پرستی، مصرف‌پرستی، سنت‌پرستی و دیگر امور اجتماعی و اقتصادی نیز او را محدود می‌کنند»<sup>۳۴</sup> شریعتی آزادی را بیشتر درونی می‌داند از همین جهت علی‌رغم گفته‌های دیگرش که آزادی را بارهایی یکی می‌کند میان رهایی و آزادی تفاوت قائل می‌شود: «فرق است میان فردی که از زندان خلاص می‌شود - ولی رهاست هر که می‌خواهد باشد، حتی یک بنده یا دزد یا دشمن آزادی - اما در همان حال یک انسان تکامل یافته اصیل و خودآگاه که آزاد است ممکن است به اسارت افتد و زندانی گردد»<sup>۳۵</sup>

ز. آزادی مقید به اعتقاد دینی: نوگرایان دینی، آزادی را بدون باورهای دینی ممکن و مطلوب نمی‌دانند. این نگاه می‌تواند نوعی جمع میان دینداری و آزادی خواهی آنان تلقی شود. جملات زیر بر این مدعا دلالت دارند:

شریعتی: «عشق به ارزشهای انسانی با خداپرستی در اول انسان گرم می‌ماند و پرورش می‌یافت»<sup>۳۶</sup>  
مطهری: «انسان حرو آزاد در منطق علی حتی به بهشت و جهنم

بستگی ندارد لبر خلاف برده و تاجر از بهشت و جهنم هم آزاد است. فقط به خدای خودش بستگی دارد»<sup>۳۷</sup> یا «آزادی معنوی را که مقدمه آزادی اجتماعی است [جز از طریق نبوت انبیا، دین، ایمان و کتابهای آسمانی نمی‌توان تأمین کرد»<sup>۳۸</sup>

مبنای بحثی که بازرگان در مورد موضوع ارتداد دارد آن است که حکم ارتداد را در موضوعات اعتقادی می‌پذیرد (و لذا آزادی تغییر اعتقاد در اصول اعتقادی را مجاز نمی‌شمرد) «در فقه برای احراز و اعلام حکم ارتداد شرایط سنگینی آمده و گفته‌اند که اگر شخصی انکار ضروریاتی مانند وجوب نماز و روزه را بنماید ولی این انکار و اختلاف تا پای انکار و حدانیت و وجود خدا نرود ارتداد محسوب نمی‌شود»<sup>۳۹</sup> بازرگان آزادی را تا مرز سنت الهی می‌پذیرد: «حتی المقدور عمل جامعه نباید خلاف سنت و سیاست الهی باشد»<sup>۴۰</sup>

هفت مشخصه‌ای که برای نگرش نوگرایان دینی به آزادی ذکر شد مانع از تبدیل شدن آزادی به یک ارزش مستقل و تقدم آن بر دیگر ارزشها و عمل به آن به صورت قاعده بازی است. آزادی مشروط به حقانیت همواره گروهی را که در جامعه قدرت دارند و خود را حق می‌دانند از مواهب آزادی برخوردار می‌کند و بقیه را محروم. آزادی به منزله اختیار که در مباحث نوگرایان دینی آمده اصولاً در بحث از آزادی در دوران جدید یک بحث خارج از موضوع است، چون آزادی به مفهوم جدید آن در گستره عمومی مطرح و یک بحث اجتماعی است و آزادی به منزله اختیار به حوزه فرد محدود می‌شود. و یک بحث کلامی است. اختیار انسان تنها پیش شرط کلامی آزادی است و نه خود آن. آزادی تکامل‌گرایانه، آزادی گروهی محدود با آرمانها، غایات و مقاصد خاص است. تکامل همواره رو به سمت و سویی دارد و در این جهان قائل شدن به یک سمت و سو و یک ناکجا آباد با یک وضعیت کمال، نوعی دعوت به خویشتن است. آزادی تکامل‌گرایانه یعنی همه آزادند با «من» - که تصور خاصی از کمال دارم - همراهی کنند. اگر تکامل وجه مشروعیت آزادی قرار گیرد از آنجا که می‌توان از راههای دیگر نیز به کمال رسید، اصل آزادی قابل انکار خواهد شد. تصور آزادی به منزله‌هایی ناشی از خلط استبداد و اقتدارگرایی است. فقدان مشارکت در جامعه ایران، نوگرایان دینی را بدانجا کشانده که آزادی را در برابر استبداد قرار دهند. آزادی مقید به اخلاق و معنویت، نگاه عرفانی به آزادی و آزادی مقید به اعتقاد دینی، هر سه «آزادی مقارن» «آزادی خادم» و «آزادی تضمینی» اند، به این معنی که نوگرایان دینی آزادی‌ای را طلب کرده‌اند که خادم یک نوع اخلاق، عرفان و اعتقادات دینی و مقارن با آنها باشد و این امور را در جامعه چنان که نوگرایان خواسته‌اند تضمین کند،<sup>۴۱</sup> در حالی که آزادی مقدمه و شرط لازم هر نوع اخلاق، عرفان و اعتقادات است، اما شرط کافی آنها نیست. در هیچ جامعه‌ای نمی‌توان تضمین کرد که با وجود آزادی، همه افراد متدین، متخلق یا عارف به یکی از ادیان، یا نظامهای اخلاقی و عرفانی باشند و اگر اقتدارگرایانه به آزادی نگاه شود، نمی‌توان تضمین کرد که همه افراد به نحو هم شکل، متدین، متخلق یا عارف باشند. آزادی‌گرایی یا لیبرالیسم بالضروره به نوعی نظام اخلاقی یا اعتقادی منجر نمی‌شود، اما بدون احساس مسئولیت اخلاقی غیر ممکن است.

پایه علمی نگرشهای فوق به آزادی، دانش کلام، عرفان‌شناسی، عیلم اخلاق و حداکثر علم سیاست است و هیچ‌یک به حد

جامعه‌شناسی سیاسی نمی‌رسند. جایی که می‌توان آزادی را فهمید و نگرش خود را بدان عرضه کرد این دانش میان‌رشته‌ای است که در نگاه نوگرایان دینی مذکور از آن غفلت شده است.

### ۳. در مرز لیبرالیسم

علی‌رغم نگرشهای فوق که مانع از نزدیک شدن نوگرایان دینی به فهم دنیای جدید از آزادی، آزادی‌خواهی و آزادی‌گرایی شده اند می‌توان به واسطه اقتضانات زندگی امروزه به نکاتی در آرا و آثار برخی از آنان برخورد کرد که ایشان را تا مرز لیبرالیسم پیش می‌برد. این نکات مدخلهای مناسبی برای نزدیکی به لیبرالیسم بوده‌اند، اما نگرشهای مذکور در قسمت پیشین و عدم توجه به لوازم برخی ایده‌ها یا عدم تصریح به آنها مانع از روشن شدن بحث شده است. این نکات بدین قرارند:

**الف. کرامت انسان:** قائل شدن به کرامت انسان، ابتدای «آزادی» دره است. اگر انسان بماند انسان دارای کرامت ذاتی و نه کرامت عرضی (کرامت ناشی از عقیده، اخلاق، شناخت، منزلت اجتماعی یا سیاسی و ثروت و درآمد) پنداشته شود می‌توان آزادی را به منزله قاعده بازی در رفتار انسانها معرفی کرد و انسانیت را برتر از عقیده نشانند. در این صورت هیچ چیز آزادی را قید نخواهد زد جز حریم انسانی. مطهری در بحث آزادی به بخشی از وصیت امام علی<sup>ع</sup> به امام حسن<sup>ع</sup> در نهج البلاغه یعنی عبارت و اکرم نفسک عن کل دنیه اشاره می‌کنند، بدین معنی که «احترام ذات خودت را حفظ کن از اینکه تن به دناوت و پستی بدهی»<sup>۶۱</sup>. اما ایشان روشن نمی‌کنند که آیا انسان به طور کلی دارای کرامت ذاتی است یا انسان با قید عقیده، اخلاق یا اموری دیگر، آیا عقیده آدمی در انسان بودن او لحاظ می‌شود یا خیر و اگر کسی از دین بیرون رفت به عنوان انسان کرامت دارد یا خیر.

**ب. آزادی به عنوان ارزش بنیادی:** نوگرایان دینی به آزادی به عنوان یک ارزش بنیادی توجه داشته‌اند تا آنجا که مطهری می‌گوید: «آیا آزادی مقدس است؟ بله مقدس است و بسیار هم مقدس است»<sup>۶۲</sup>. سروش این موضوع را با تمسک به شرایط جامعه ایران بیان می‌کند: «در جامعه دینی ما، علاوه بر دین، مقوله آزادی هم مقوله مقدسی به شمار می‌آید»<sup>۶۳</sup>. شریعتی نیز معتقد است که «آزادی انگیزه بزرگی برای این همه مجاهدتها و این همه شهادتهاست»<sup>۶۴</sup>. اگر بنیادی بودن آزادی به عنوان یک ارزش پذیرفته شود لازمه آن، حاکم بودن آزادی بر دین و اخلاق و عرفان خواهد بود و نه محکوم بودن آن. همچنین آزادی یک ارزش برون دینی خواهد بود و نه یک ارزش درون دینی. لیبرالیسم به عنوان یک ایدئولوژی به این ارزش بنیادین برون دینی یعنی آزادی باور دارد.

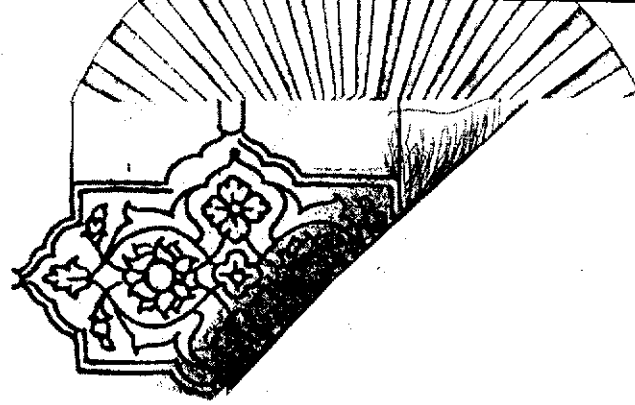
و اما بنیادی بودن آزادی در نگاه نوگرایان دینی هیچ‌گاه به سطحی نمی‌رسد که آنان به جمع لیبرالیسم و دین برسند چون آنها همه ارزشها را با هم می‌خواهند و به اولویت میان آنها قائل نیستند: «اسلام درباره آزادی به عنوان یک ارزش از ارزشهای بشر اعتراف کرده است اما نه ارزش منحصر به فرد»<sup>۶۵</sup> یا «بعضی افرادی گویند بشریت و بشری یعنی آزادی و غیر از آزادی ارزش دیگری وجود ندارد یعنی می‌خواهند

تمام ارزشها را در این ارزش که نامش آزادی است محو کنند. ارزش دیگر عدالت است، ارزش دیگر حکمت است، ارزش دیگر عرفان است و چیزهای دیگر»<sup>۶۷</sup>. شریعتی عرفان، آزادی و برابری را با هم می‌خواهد و سروش نیز عدالت و آزادی را با هم.

**ج. پذیرش واقعیت شرور و مفاسد در جامعه:** موضوعی که موجب تبخیر آزادی می‌شود پاک کردن عالم از همه شرور و مفاسد به دست برخی آدمیان و در دوره‌ای کوتاه است. برخی نوگرایان دینی پس از تجربه حکومت دینی به این موضوع توجه داشته‌اند: «لازمه آزادی و اختیار همان طور که در بحث از شیطان اشاره کردیم وجود نیروی مخالف و قدرت انتخاب از ناحیه فرد یا اجتماع است»<sup>۶۸</sup>. اینان رسالت انبیاء را نیز پاک کردن یکباره جهان از مفاسد و شرور نمی‌دانند: «آیا پیغمبران آمدند که در زمین انقلاب خونبار بپا کرده ضد خداها را سربرند. ضد انقلابها را نابود کنند، تخم کینه و تفرقه بپاشند؟»<sup>۶۹</sup> همچنین بحثی که سروش در باب اینکه «جهان را انسانهای متوسط پر کرده‌اند»<sup>۷۰</sup> مطرح می‌کنند وجه آن معرفتی و وجه دیگر آن ارزشی است. در وجه ارزشی می‌توان این سخن را بدین معنی گرفت که همه انسانها کاملاً ملتزم به تقوی و عدالت و پرهیزگاری نیستند و نمی‌توان با مدیریت اتویایی، آنها را از این وضعیت به وضعیت انسان کامل سوق داد. اما دیگر نوگرایان دینی مثل شریعتی و مطهری به این نکته واقف نبودند و توجه به ناکجا آباد دینی آن چنان ایشان را مسحور کرده بود که جامعه دینی را پاک از مخالف و فاسد می‌خواستند.

**د. نفی مأموریت ویژه:** بازرگان به این نکته توجه داشت که «هر دین و هر پیشوای دین که خود را مسئول یا مأمور تحقق حاکمیت خدا بر خلق بداند وقتی در منطق خشک عاصی بودن بشریت و بعد واحد آخرت و رهبانیت قرار گرفته نسبت به زندگی دنیا و حقوق و مقام انسانیت بی‌اعتنا باشند نتیجه قهری حاصله جهل و اسارت و خشونت خواهد بود»<sup>۷۱</sup>. اما همواره احکامی مثل امر به معرف و نهی از منکر که اساس آنها می‌تواند تحقق حاکمیت خدا و احساس چنین مسئولیتی باشد باور دارد. ایشان فقط به لوازم امر به معروف و نهی از منکر در حوزه سیاست توجه دارد: «در یک جامعه اسلامی و مکتبی چگونه ممکن است فریضه امر به معروف و نهی از منکر اجرا شود و آزادی عقیده و بیان و امنیت قضایی و سیاسی نباشد»<sup>۷۲</sup>. اما بدین نکته توجه ندارد که قرآنی دیگر از این فریضه آن را ابزار مأموریت ویژه جهت تحقق حاکمیت خدا - بنا به تفسیری که خود از حاکمیت خدا دارد - قرار می‌دهد.

بازرگان منکر سخنگویی خداوند است: «هر روحانیتی که خود را مافوق و مسئول خلق الله و احق و اولی برای سرپرستی آنها بداند لازمه اش این است که عوام در دین همگی فرمانبردار و شکرگزار آنان بوده آنچه را که در انجیل و کتب دینی آمده روی چشم قرار دهند و علوم و عقول بشری اجازه نداشته باشند حرفی بالای آن بزنند... به این ترتیب محلی برای آزادی و اختیار ناس و برای اداره امور امت به دست مردم یا حق صحبت و استفسار در مقابل کسانی که سخنگوی خدا و مدعی مصونیت از خطا و جانشین رسول هستند باقی نمی‌ماند تا چه برسد به اعتراض و اعراض... با فرض چنین منطق قبول



آزادی های فردی و اجتماعی... ملازمه با انکار دین و مخالفت با روحانیت پیدا می کند... با برداشت فوق حکومت دینی و حکام دینی آزادی عقیده و تبلیغ و اعتراض را نمی تواند بپذیرد.<sup>۳۳</sup> اما بازرگان تصویری از حکومت دین و حاکمیت دیندازان که در آن آزادی تبلیغ و اعتراض و اعراض وجود داشته باشد عرضه نمی کند. اوروشن نمی کند که با کدام تصویر از دین می توان این آزادیها را محقق کرد.

**هـ. حقوق طبیعی:** بازرگان و سروش به حقوق طبیعی برای بشر باور دارند. از جمله این حقوق آزادی است. بازرگان آزادی راحق طبیعی و فطری بشر می داند: «پیغمبران اولین اعلام کنندگان حق آزادی طبیعی و فطری بشر بوده اند».<sup>۳۴</sup> سروش نیز به آزادی به منزله یک حق در کنار دیگر شئون آزادی باور دارد: «آزادی به منزله یک حق همان چیزی است که در اعلامیه حقوق بشر آمده است».<sup>۳۵</sup> سروش با برترین حق خواندن آزادی بیش از دیگر نوگرایان دینی به مرز لیبرالیسم نزدیک می شود: «در زمره حقوق نقض ناپذیر و سلب ناپذیر آدمی، آزادی برترین حق و اعظم نوامیس است».<sup>۳۶</sup> اما در آثار مطهری و شریعتی بحث از آزادی به عنوان یک حق طبیعی مطرح نیست. بازرگان و سروش نیز لوازم منطقی حق طبیعی بودن آزادی را بیان نکرده اند یا بدان لوازم پایبند نبوده اند. اگر آزادی در جهان امروز در آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی ارتباطات انسانی، آزادی احزاب و تشکلهای آزادی رسانه ها، آزادی عقیده و مانند آنها تعیین پیدا می کند قائلان به حق طبیعی بودن آزادی باید لوازم آنها - خواه با اشتیاق و خواه با اکراه - حق تغییر دین، حق بی دینی، حق انتشار هر گونه کالاهای فرهنگی و هنری از جمله وقاحت نگاریها، حق روابط جنسی آزاد و مانند آنها را به رسمیت بشناسند که نوگرایان دینی به دلیل باور به مقید بودن گستره عمومی به برخی ارزشها از آنها پرهیز داشته اند. چنان که پیداست اینان بخشی از لوازم حق طبیعی بودن آزادی را می پذیرند و برخی را پذیرا نمی شوند و همین را به حوزه عمومی نیز سرایت می دهند.

**و. نفی حق انحصاری فهم حقیقت و تفسیر دین و اخلاق و آشکار بودن حق:** نظریه «قبض و بسط» سروش متضمن نفی حق انحصاری فهم حقیقت، حق انحصاری تفسیر دین، اسناد تفسیر خود به متن دین و عین دین خواندن آن و آشکار بودن حق (اعم از دین و غیر دین) است.

سروش به صراحت تفسیر بدون رأی را انکار<sup>۳۷</sup>، فهم از دین را غیر مقدس<sup>۳۸</sup>، شریعت را صامت<sup>۳۹</sup> (ولذا بدون سخنگوی انحصاری) و معرفت دینی را بشری و متحول اعلام می کند.<sup>۴۰</sup>

اما سروش در عین اذعان به نکته فوق و دیگر مبانی لیبرالیسم بر اساس یک خلط با اصل آن مخالفت می کند. گوهر لیبرالیسم از نظر او

عبارت است از: «نفی تقدیس و غلبه حق بر تکلیف و زیر بار هیچ ولایتی نرفتن و انسان را جایز الخطا دیدن و حق را در معارضه آراء پیدا کردن و هیچ کس را واجد هیچ حقی از پیش خود و یا از پیش خدا ندانستن و در امور عقیدتی تسامح روا داشتن و حقوق مساوی برای همگان قائل شدن و کفر و گناه را منافی انسانیت ندانستن».<sup>۴۱</sup> خلطی که سروش دچار آن است و مانع از پذیرش صریح لیبرالیسم - علی رغم دنبال کردن پروژه پیشبرد ایده های فوق - توسط او می شود این است که اولاً میان مقدس در قلمرو خصوصی فرد و مقدس در گستره عمومی تفاوت نمی گذارد و ثانیاً در این بحث از عنصری یا نهادی به نام دولت که حیطة عمل آن در دنیای جدید مطلق است غفلت دارد. لیبرالیسم در نسبت خاصی که میان فرد و دولت در نظر می گیرد تعریف می شود. از سوی دیگر لیبرالیسم به دلیل اتکا به سنت عقل گرایی نافی امر مقدس و قائل به قابل امتحان بودن امور در گستره عمومی است و نه در دنیای ذهنی افراد. سروش لیبرالیسم را این گونه تفسیر می کند:

«لیبرالیسم از اینجا آغاز می شود که آدمی می کوشد خودش را از شر مقدسات آزاد کند»<sup>۴۲</sup> یا «لیبرالیسم یعنی آزاد شدن از قید مقدسات»<sup>۴۳</sup> یا «انسان لیبرال که هیچ چیز را مقدس نمی شمارد هیچ چیز را فوق بررسی و امتحان هم نمی شناسد»<sup>۴۴</sup> یا «ادیان لدر لیبرالیسم هم همه به چشم واحد نگریسته می شوند و حکومت مجاز به تحمیل یکی و نفی بقیه نیست»<sup>۴۵</sup> یا از «بی دینی لیبرالیسم»<sup>۴۶</sup> سخن می گوید.

خلط آن دو حیطة در گزاره های فوق هویدا است. لیبرالیسم متضمن آزادی گستره عمومی از مقدسات و واگذاری امور به تجربه و خرد جمعی است و نه آزادی آدمی از مقدسات و مجاز شمردن هر نوع آزمونی برای هر نوع فرد با هر سلیقه. فرد لیبرال می تواند در حیطة خصوصی خویش انواع مقدسات و حویمها را داشته باشد، اما در حیطة عمومی به قواعد بازی لیبرال تن در دهد و آنها را ترویج کند. بنابراین لیبرالیسم یعنی آزادی گستره عمومی از قید مقدسات و نه رها کردن انسان از این قید. این انسان بی دین است که هیچ چیز را مقدس نمی شمارد و نه انسان لیبرال. در چارچوب لیبرالیسم در گستره عمومی همه ادیان به چشم واحد نگریسته می شوند و حکومت مجاز به تحمیل یکی و نفی بقیه نیست، اما تک تک افراد می توانند یک دین را حق و دین دیگر را باطل تلقی کنند. لیبرالیسم بی دینی نیست، بلکه نسبت به دین در حوزه عمومی و از طریق برتر نشستن برخی ارزشها از روالهای عرفی لا اقتضاست.

نتیجه آن خلط صدور احکامی مانند احکام زیر در مورد لیبرالیسم است:

«لیبرالیسم در تبیین سعادت، کار را به لذت جویی و تأمین لذات

دنیوی واگذار می کند»<sup>۸۷</sup> یا «زهد و ریاضت و... در لیبرالیسم مفاهیمی ناآشناست»<sup>۸۸</sup> یا «جامعه دینی شده و ملتمز به شریعتی خاص منطبقاً به هیچ رو با اصول و فروع لیبرالیسم سازش ندارد»<sup>۸۹</sup> یا «به معنایی که آمد هیچ دینداری نمی تواند لیبرال باشد»<sup>۹۰</sup> یا «به طور ناخواسته در مکتب لیبرالیسم عاطفه تحقیر می شود»<sup>۹۱</sup>

اولاً مجموعه مبانی و مبادی لیبرالیسم که در سخن خودسروش آمده هیچ ملازمه ای با لذت جویی و تحقیر عاطفه ندارد و هیچ دین و مکتبی لذت جویی و به دنبال آن لذات ایدئولوژی رابه طور مطلق نفی نکرده است. ثانیاً لیبرالیسم یک ایدئولوژی سیاسی است و طبیعی است که ایدئولوژی های سیاسی از زهد و ریاضت سخن نگویند. ثالثاً التزام به شریعت در سطح فردی و زندگی خصوصی هیچ تعارضی با لیبرالیسم ندارد و لیبرالیسم در گستره عمومی هیچ چیزی را مقدس باقی نمی گذارد. رابعاً دینداری که کمترین حد آن باور به امر مقدس یا تجربه دینی است هیچ تعارضی با لیبرال بودن در گستره عمومی ندارد. خامساً در گستره عمومی ما همواره در حالت ماقبل انتخاب هستیم و لذا هرگونه حق الهی، تاریخی و هر نوع ولایت نفی می شود. و سادساً تصورات گوناگونی از جامعه دینی و دیندار وجود دارد و نمی توان با فرض یکی از این تصورات، احکام کلی صادر کرد.

نتیجه دیگر خلط مزبور، تحلیل های نادرست تاریخی از سیر تحول جوامع اروپایی است. سروش حکم می کند که «شاید اگر اروپا با متولیان رسمی دین روبه رو نمی شد چنین به نفی هرگونه تقدسی دست نمی برد و خدا را بیگانه و مزاحم نمی شمرد»<sup>۹۲</sup> یا «همانها که از تقدیس مقدسات روی گرداندند پشت به فطرت خداجوی تقدیسگر خود

نکردند»<sup>۹۳</sup> اگر اروپا مجموعه اروپاییان باشد اولاً جمله اول با جمله دوم تناقض دارد، ثانیاً شواهد بسیاری در جوامع اروپایی ناقض جمله اول و بخش اول جمله دوم است و ثالثاً عرفی شدن روال جوامع اروپایی به هیچ وجه با نفی تقدس در حیطه های خصوصی و فردی ملازمه ندارد و حتی در این جوامع باور به امور قدسی از مجراهای عرفی در گستره عمومی تأثیر می گذارد.

#### ۴. نتیجه گیری

از میان نوگرایان دینی بررسی شده، آرای سروش بیشترین نزدیکی را با مبانی نظری لیبرالیسم دارد و تنها یک خلط و یک غفلت مانع از پذیرش لیبرالیسم توسط او شده است. نفی لیبرالیسم توسط او در اوایل دهه ۷۰ صورت گرفته و آرای او طی این دهه بالاخص در بحث حق و تکلیف مرتباً به لیبرالیسم نزدیکتر شده است. لذا می توان او را در حال تبدیل شدن به یک لیبرال واقعی تلقی کرد. بازرگان به برخی لوازم لیبرالیسم باور دارد، اما تا حد مبانی پیش نمی رود. از این جهت او را نمی توان لیبرال خواند. مطهری به لحاظ مبانی انسان شناسی و دین شناسی خود اصولاً هیچ نسبتی با لیبرالیسم برقرار نمی کند. شریعتی نیز علی رغم مرثیه هایی که برای آزادی سروده است به دلیل پایبندی به نوعی اگزیستانسیالیسم یا اصالت وجود سوسیالیستی، آزادی را صرفاً برای پیشبرد آن ایده ها می خواهد<sup>۹۴</sup> و کاملاً از مبانی لیبرالیسم فاصله دارد.

#### یادداشتها

۱. مرتب داشتن دستوری برای مشخص کردن وظایف و درجه استیلای سلطان و آزادی ملت و تشخیص حقوق طبقات اهل مملکت... و استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامله به گماشتن هیئت مسدده و رادعه نظاره از عقلا و دانایان، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۱، ج ۸، صص ۱۴ و ۱۵.
۲. «سوسیالیسم دشمن جهان بینی و روانشناسی و اخلاق و فلسفه زندگی بورژوازی است و دعوت به نفی انگیزه های مادی و آزادی از بند اقتصاد و اشرافیت جوهر انسانی و ارزشهای انسانی و کار انسانی در قبال ارزشهای اقتصادی و گرایشهای غریزی و تمایلات مادی و مبارزه با مصرف پرستی و تجمل خواهی و لذت جویی و رفاه خواهی است و اساساً یک انسان سوسیالیست در ذات و در جهان بینی و در رفتار و در اخلاق و در زندگی و در عمق روح و سرشت انسانی اش ضدمادی، ضد اقتصادی، ضد بیکوری و روح متقی و مؤمن و عاشق و معنی پرست و حق طلب و آرمان خواه و ایثارگر و مسئول و سرسپرده فضیلت و خودباخته ایده آلهاست» انسان، م. آ. ۱۳۴، تهران، الهام، ۱۳۶۲، صص ۱۷۲ - ۱۷۳، همین مضمون در ص ۱۸۴ م. آ. ۱۳۴ تکرار شده است.
۳. «دمکراسی متعهد حکومت گروهی است که بر اساس یک برنامه انقلابی مرفقی که افراد را، بیش از زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را می خواهد دگرگون کند و به بهترین شکلش براند. برای این کاریک ایدئولوژی دارد... و هدفش این نیست که بکایک این مردم رأیشان و سلیقه شان متوجه او شود»، اتم و امامت یعنی نام، لیبی تا، ص ۱۹۹.
۴. مثل این قول که «چون ماشین مظهر پیشرفت اجتماع است نمی تواند به شخص تعلق داشته باشد»، پورسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۰۳ ه. ق، ص ۱۲۴.
۵. ایشان در باب چگونگی انتخاب حاکم فقیه و عادل دو نظام آریستوکراسی (انتخاب توسط فقها) و دمکراسی (انتخاب توسط عامه مردم مثل مرجع تقلید) را متذکر می شود، گرچه وضع قانون، اجرای قانون، تعیین واضح و معجری قانون رابه طور کلی از سوی مردم نمی پذیرد. پوراوند جمهوری اسلامی، قم، صدر، ۱۳۶۶، ص ۱۵۴.
۶. «حکومت های دینی هم می توانند دمکراتیک و هم غیر دمکراتیک باشند»، حکومت دمکراتیک دینی، کیان، ش ۱۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲، ص ۱۴، «علی نمونه



- اعلای دموکراسی و قبول حکومت ملی و رعایت حق و آزادی» راه طی شده، تهران، شرکت سهامی انتشار، لیبی تالاه ص ۱۱۷.
۷. مثل مفهوم «انقلاب» که مظهری آن را با قید اسلامی مقبول می‌داند (دربار اسلام انقلابی که از نظر او ناپذیرفتنی است). انقلاب اسلامی از نظر او «انقلابی است که ماهیت اسلامی و راه اسلامی و هدف اسلامی دارد». «پیرامون جمهوری اسلامی» ص ۱۴۵.
۸. پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۰۳.
۹. همان، صص ۱۰۴-۱۰۳.
- ۱۰ و ۱۱. همان، ص ۱۰۹.
۱۲. همان، ص ۱۰۶. بازرگان نیز به این حقانیت باور دارد و براساس همین دلیل معتقد است که باید به دیگران مجال بحث و سخن داد؛ «آن کس که برحق و استوار است و مکشیش تکیه بر عقل و برهان دارد از انتقاد معترضین و تبلیغات مخالفین نمی‌ترسد».
- بازبایی ارزشها، لیبی نام، لیبی تالاه ص ۸۴.
۱۳. گفتارهای معنوی، قم، صدرا، ۱۳۶۱، ص ۹.
۱۴. ذرة بی انتباه، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۴، ص ۲۸؛ همین مضمون در بازبایی ارزشها نیز آمده است، ص ۸۱.
۱۵. راه طی شده، ص ۱۲۱.
۱۶. بازبایی ارزشها، ص ۶۸.
۱۷. م. آ. ۲، تهران، حسینیه ارشاد، لیبی تالاه ص ۸۱.
۱۸. اسلام شناسی (ج ۳)، م. آ. ۱۸، تهران، الهام، ۱۳۶۹، ص ۹۹.
۱۹. اسلام شناسی (ج ۲)، م. آ. ۱۷، تهران، قلم، ۱۳۶۲، ص ۳۸.
۲۰. م. آ. ۲، ص ۴۴.
۲۱. م. آ. ۲۴، ص ۱۹.
۲۲. ذرة بی انتباه، ص ۱۵۶.
۲۳. «دین و آزادی» کیان، ش ۳۳، آبان و آذر ۱۳۷۵، ص ۴۳.
۲۴. «آزادی چون روش»، کیان، ش ۲۷، خرداد و تیر ۱۳۷۶، صص ۶-۷.
- ۲۵ و ۲۶. ذرة بی انتباه، ص ۱۴۵.
۲۸. بازبایی ارزشها، ص ۶۸.
۲۹. م. آ. ۵، ص ۶۷.
۳۰. اسلام شناسی، درسهای مشهد، مشهد، طوس، ۱۳۴۷، ص ۶۹.
۳۱. م. آ. ۲، ص ۴۴.
۳۲. گفتارهای معنوی، ص ۸.
۳۳. همان، ص ۱۰.
۳۴. بازبایی ارزشها، صص ۷۹-۷۸.
۳۵. م. آ. ۲، ص ۱۲۷.
۳۶. م. آ. ۲، ص ۲۵.
۳۷. م. آ. ۲۴، ص ۱۴۵.
۳۸. مظهری، مرتضی، انسان کامل، قم، صدرا، ۱۳۶۷، ص ۴۸.
۳۹. مسئله حجاب، تهران، انجمن اسلامی پزشکان، ۱۳۵۳، صص ۸۷-۸۴.
۴۰. گفتارهای معنوی، ص ۱۱.
۴۱. «دین و آزادی» کیان، ص ۴۴.
۴۲. م. آ. ۲۰، ص ۲۴.
۴۳. بازبایی ارزشها، ص ۸۴.
۴۴. گفتارهای معنوی، ص ۱۹.
۴۵. همان، ص ۱۵.
۴۶. همان، صص ۱۸-۱۷.
۴۷. «آزادی چون روش» کیان، ص ۷.
۴۸. «دین و آزادی» کیان، ص ۴۳.
۴۹. گفتارهای معنوی، ص ۲۶.

۵۰. همان، صص ۱۷-۱۶.
۵۱. همان، ص ۱۶.
۵۲. م. آ. ۲۵، انسان بی خود، تهران، قلم، ۱۳۶۱، صص ۱۸۴-۱۱۷.
- ۵۳ و ۵۴. م. آ. ۲۴، ص ۱۶۷؛ شریعتی در جای دیگر میان رستگاری و برخورداری نیز به تقابلی قائل است، م. آ. ۲۴، ص ۲۴.
۵۵. م. آ. ۵، ص ۶۷.
۵۶. م. آ. ۲۴، ص ۲۹.
۵۷. انسان کامل، ص ۳۵۳.
۵۸. گفتارهای معنوی، ص ۱۵.
۵۹. بازبایی ارزشها، ص ۷۸، از بازرگان و همفکران او می‌توان پرسید که آیا اگر به آزادی بیان و عقیده براساس آیات قرآن باور دارند (همان منبع، صص ۷۶-۷۵) این را به مورد آزادی بیان و عقیده مرتدان نیز سرایت می‌دهند یا خیر.
۶۰. همان، ص ۸۸.
۶۱. سرورش به این نکته واقف است: «مشکل عامه دینداران با آزادیهای اجتماعی این است که آن را حقی یا ارزشی می‌بینند گویا معارض با پاره‌ای از تکالیف و ارزشهای دینی و واهمه دارند که مبادا آزادی بیان به رواج و نشر ضلالت بینجامد یا آزادی رفتار، شیوع اعمال ناروا را موجب شود». «آزادی چون روش» کیان، ص ۷.
۶۲. انسان کامل، ص ۳۵۰.
۶۳. گفتارهای معنوی، ص ۱۵.
۶۴. «دین و آزادی» کیان، ص ۴۲.
۶۵. م. آ. ۲، ص ۴۴.
۶۶. انسان کامل، ص ۳۵۰.
۶۷. همان، ص ۵۰.
۶۸. بازبایی ارزشها، ص ۸۱.
۶۹. همان، صص ۶۵-۶۴.
۷۰. «دین و آزادی» کیان، ص ۴۵.
۷۱. بازبایی ارزشها، ص ۶۴.
۷۲. همان، ص ۸۵.
۷۳. همان، ص ۶۲.
۷۴. راه طی شده، ص ۱۲۱.
۷۵. «دین و آزادی» کیان، ص ۳۴.
۷۶. «آزادی چون روش» کیان، ص ۶.
۷۷. قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط، ۱۳۷۴، ص ۵۰۷.
۷۸. همان، ص ۵۰۴.
۷۹. همان، ص ۳۴۴.
۸۰. همان، ص ۱۰۷.
۸۱. رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، صراط، ۱۳۷۰، ص ۱۵۱.
۸۲. همان، ص ۱۳۹.
۸۳. همان، ص ۱۳۸.
۸۴. همان، ص ۱۴۷.
۸۵. همان، ص ۱۴۹.
۸۶. همان، ص ۱۵۶.
۸۷. همان، ص ۱۴۸.
۸۸. همان، ص ۱۴۹.
- ۸۹ و ۹۰. همان، ص ۱۵۳.
۹۱. همان، ص ۱۳۹-۱۳۸.
- ۹۲ و ۹۳. همان، ص ۱۴۶.
۹۴. شریعتی لیبرالیسم را همانند فاشیسم متعلق به عصر بورژوازی و مبتنی بر بی‌نیاز شدن انسان از خدا و بهشت او می‌داند (م. آ. ۲۴، ص ۲۰۳). آزادی در مباحث او در سایه اگزریستانسالیسم قرار می‌گیرد: «اصالت وجود، آزادی انسان و رشد فطرت و آن من متعالی انسانی را دوباره مطرح می‌سازد» (م. آ. ۲، ص ۸۵). در جای دیگر از دودغده انسان یعنی بازگشت به خویشتن وجودی و عطش آزادی در کنار هم یاد می‌کند (م. آ. ۲۴، ص ۲۲۱).