



مبانی هستی‌شناختی آزادی در اندیشه اسلامی و مقایسه آن با مبانی اندیشه رایج در دوران مدرن

عبد الرسول مشکات^۱، ابوذر نوروزی^۲

چکیده

آزادی از مبانی ارزشی اندیشه اسلامی و همچنین مبانی ارزشی اندیشه رایج دوران مدرن است. هدف جستار پیش رو مقایسه عمیق دو اندیشه یاد شده درباره آزادی است. فرضیه پژوهش این است که هر مکتبی واجد مبانی‌ای هستی‌شناختی است که نظریه‌ی آزادی آن مکتب، از آن مبانی اشراب شده است. پرسش اصلی جستار این است که نظریه‌ی آزادی در مکتب اسلام را چه مبانی و پیش‌انگاره‌های هستی‌شناختی پشتیبانی می‌کند؟ ساختار کلی مقاله پس از بیان مسأله تحقیق، بررسی مبانی آزادی در ساحت هستی‌شناختی است. یافته‌های این جستار که به روش توصیفی - تحلیلی حاصل شده است، نشان می‌دهد: آزادی در اندیشه اسلامی به لحاظ هستی‌شناختی از مبانی زیر برخوردار است: خداشناسی آزادی‌بخش، انسان‌شناسی دو ساحتی، غایت‌شناسی ابدیت‌گرا. اما در اندیشه رایج در دوران مدرن - به شرحی که خواهد آمد - مبانی آزادی دقیقاً در سویه مقابل این مفاهیم شکل گرفته است. به طبع، تفاوت این دو گفتمان، در این زیرساخت‌ها، به سازه آزادی هم سرایت کرده است. این تفاوت و ناهم‌گرایی، هم در «اندازه و چارچوب» آزادی است، هم در «انواع و ساحت‌های» آن و هم در «هدف و غایت» آن.

کلیدواژه‌ها:

آزادی، خداشناسی آزادی‌بخش، انسان‌شناسی دو ساحتی، غایت‌شناسی ابدیت‌گرا، الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی

۳۵

دوره ۱۳، شماره ۳، پیاپی ۳۵
پاییز ۱۴۰۴

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳-۰۵-۱۰

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴-۰۷-۲۶

صص: ۲۰۷-۱۹۳

شابا چاپی: ۵۵۹۹-۲۳۲۲

رتبه علمی

ب

بررسی صحت گواهی در:
JOURNALS.MSRT.IR

۱. استادیار گروه معارف، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

۲. استادیار، گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) a.norouzi@cfu.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

انسان که موضوع اصلی آزادی است، از منظر آموزه‌های وحیانی اسلام خلیفه خداوند (انعام، ۱۶۵) و گل سرسبد آفرینش (حج، ۶۵) محسوب می‌شود. در این مکتب، آدمی تنها موجودی است که جهان و هر چه در آن است تماماً برای خدمتگزاری به او آفریده شده است (بقره، ۲۹)؛ و تنها مخلوقی است که برای خداوند برگزیده شده است: «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ، وَخَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» (حر عاملی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۷۱۰). در تعالیم این دین، آنچه موضوع اصلی کرامت است، نفس آدمی است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰). در واقع هر بنی آدمی را از همان لحظه تولد، تاج کرامت به سر می‌نهند و آزادی نیز از همان آغاز، چون گوهری بر تارک تاج وی می‌درخشد. بر همین مبنا باید گفت از منظر اسلامی، در نگرش اسلامی، آزادی و آدمی هم‌زاد هستند. به دیگر سخن، خلق و جعل انسان همراه با آزادی است؛ چنانکه امام علی (علیه‌السلام) تصریح می‌فرماید: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج‌البلاغه، نامه ۳۱).

تأمل در همین گزارش کلی، به‌خوبی خاستگاه اصلی آزادی در دین اسلام را که عبارت از ارزش حقیقی و کرامت الهی خود انسان است، نشان می‌دهد. بر همین اساس در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز، در اصل دوم، آزادی در کنار کرامت و ارزش والای انسان، به‌عنوان مبانی و پایه‌های نظام تلقی شده است.

مبانی، گزاره‌های توصیفی - تبیینی یا تجویزی مدلل اند که در پاسخ به مطلب لم و چرایی آمده است و مشروعیت بخش مسائل و گزاره‌های علم‌اند (کاظمینی، ۱۳۹۴، ص ۶۱)؛ بنابراین هر چیزی بدون مبانی، نمی‌تواند هویت و حیثیت داشته باشد. بین مبادی تصدیقی بعید (اصول متعارف) و مبانی (اصول موضوعه) تفاوت است. مراد از مبانی آزادی زیرساخت‌هایی است که در مرتبه اول، پارادایم و در مرتبه دوم، نظریه آزادی و سپس مسائل آن به‌طور مستقیم بر آن‌ها مبتنی و توجیه‌کننده و مشروعیت بخش آن‌هاست. هر پارادایم تکیه بر مبانی فلسفی و جهان‌بینی خاص دارد. این مبانی بنیادین، عموماً غیر قابل تغییر هستند و تعاریف هستی‌شناختی از واقعیت و نیز مفاهیم ارزش‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاص خود را دارد (ایمان، ۱۳۹۳، ص ۷۶).

فرضیه‌ی این پژوهش این است که آزادی در هر مکتبی، واجد مبانی هستی‌شناختی (و انسان‌شناختی) است که نظریه‌ی آزادی از آن مبانی اشراق شده است. بر همین اساس در این نوشتار به این مبانی، از منظر اندیشه اسلامی می‌پردازیم و برای شفافیت و تبیین بهتر و تمایز بیشتر، این مبانی را با مبانی حاکم بر اندیشه و فرهنگ مدرن مقایسه می‌شود. سیر مباحث به روش توصیفی - تحلیلی است.

پرسش اصلی این است که نظریه‌ی آزادی اسلام را چه مبناها و پیش‌نگاره‌های هستی‌شناختی پشتیبانی می‌کند؟ پرسش‌هایی فرعی‌ای که این نوشتار در تکاپوی پاسخ به آن‌هاست از این قبیل است که: این مبانی در اندیشه و فرهنگ حاکم بر دوره مدرن کدام‌اند؟ چه تفاوت‌هایی میان این دو گفتمان، در این مبحث وجود دارد؟ آیا آزادی را به‌عنوان یک هدف فرجامین و بنیادی‌ترین فضیلت اجتماعی باید قلمداد کرد، یا باید آن را یکی از ارزش‌ها در عرض سایر ارزش‌ها (و حتی گاه آن را مقدماتی‌تر از برخی اهداف و ارزش‌ها) دانست؟

وجه تمایز جستار پیشرو این است که: کانون توجه خود را بر مبانی تأثیرگذار هستی‌شناختی و انسان‌شناختی متمرکز می‌کند. با بررسی‌ای که نگارنده انجام داده آثاری که درباره‌ی فلسفه‌ی نظریه‌ی آزادی به رشته تحریر درآمده است به‌صورت خاص فاقد چنین

نگاهی هستند. همچنین این نوشتار - بر خلاف بسیاری دیگر از مقالات موجود در این باب - موضوع یاد شده را با رویکردی مقایسه‌ای و تطبیقی بررسی می‌کند. از این رو این مقاله با رویکرد توصیفی^۱ این دو نگاه را با هم مقایسه و سپس تحلیل می‌کند و ذاتاً در مقام اثبات و استدلال یا نقد و ابطال دعاوی طرفین نیست و این مهم را به مجال و مقالی دیگر می‌سپارد.

۲. مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی

واژه‌ی فراگیر «هستی» از جمله شامل «خداوند، انسان و غایت» نیز می‌شود. ذکر جداگانه تعبیر «انسان‌شناسی» در این جا، از باب «ذکر الخاص بعد العام» و به جهت اهمیت ویژه آن است.

۲-۱. خداشناسی آزادی‌بخش

در تفکر الهی، اساساً باعث‌وبانی آزادی انسان، خود خداوند است. متفکران اسلامی تصریح می‌کنند که از نظر اسلام، آزادی قبل از اجتماع، در متن خلقت و سرشت انسان، به او ودیعه داده شده است. (مطهری، مجموعه آثار، ج ۳: ۴۲۰) به این سخن عمیق امیرمؤمنان اشاره کردیم که: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغه، نامه ۳۱). بر همین اساس، باید گفت اسلام قرن‌ها قبل از انقلاب‌ها و مکاتب اروپایی آزادی را برای بشر به ارمغان آورده است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ۲). باید اعتراف کنیم که آنچه ما امروزه نام آن را «آزادی فکری» می‌گذاریم ریشه‌اش از مسلمانان گرفته شده است (لوبون، ۱۳۵۸: ۵۵۱).

از زاویه‌ای دیگر، در مکتب وحی، «اصل توحید» به‌عنوان مبنای اصلی آزادی انسان شمرده می‌شود. معمار مردم‌سالاری دینی در ایران، امام خمینی (ره) تصریح می‌کند: اصل توحید به ما می‌آموزد که انسان‌ها تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشند و از هیچ انسانی نباید اطاعت کنند مگر این که اطاعت از او اطاعت از خدا باشد. براین اساس هیچ انسانی هم حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند. ما از آن اصل اعتقادی [توحید]، اصل آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسان یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند (موسوی خمینی، ۱۳۶۵: ۱۶۶). آیت‌الله خامنه‌ای (مدظله العالی)، دومین رهبر جمهوری اسلامی نیز در کتاب «روح توحید؛ نفی عبودیت غیر خدا» همین مفهوم را خوبی تبیین می‌کند. به تصریح ایشان: مبنای قانونی آزادی انسان، توحید است؛ و روح توحید عبارت است از نفی عبودیت (و اطاعت) غیر خدا. قرآن کریم فرمان می‌دهد: هیچ چیزی را (نه فقط هیچ کس را) شریک خداوند قرار ندهیم: «وَلَا تُشْرِكْ بِهِ شَيْئًا» (آل عمران/ ۶۴). غیر خدا ممکن است شخص، تشکیلات و نظام، یک شیء، هواها و هوس‌ها و عادت‌ها و سنت‌های رایج غیرالهی باشد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ۱۱)^۲. این کتاب که در زمان رژیم گذشته تألیف شده است، در واقع، به‌نوعی یکی از متون الهام‌بخش برای تبیین مبانی مبارزه علیه استبداد آن دوران، به حساب می‌آمده است.

1. Descriptive.

۲- با وجود چنین تصریحاتی توسط اندیشمندان و رهبران اسلامی، برخی پژوهشگران ابعاد گسترده‌ی آزادی در اسلام را فقط به دو جنبه آزادی درونی و رفع بردگی به تحویل برده‌اند و به سخن دیگر وجهی از دیدگاه اسلام در باب آزادی را همه دیدگاه اسلام پنداشته‌اند! (غرایق زندگی، ۱۳۹۴: ۴۸).

از نظر شهید مطهری نیز یکی از اهداف انبیا، آزادسازی انسان‌ها از بندگی و بردگی یکدیگر است. وی آزادی اجتماعی را یکی از حماسه‌های قرآنی می‌داند و پس از بیان آیه «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَنَأْتِيَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ اللَّهِ» (آل عمران، ۶۴) می‌نویسد: جمله‌ای زنده‌تر و موج‌دارتر از این جمله نمی‌توان پیدا کرد (مطهری، ۱۳۶۱: ۱۴)؛ بنابراین انسان از نظر تکوینی آزاد آفریده شده و از نظر تشریحی هیچ‌کس غیر از خداوند متعال و کسانی که او اجازه داده است، حوق فرمانروایی و دخالت در امور وی را ندارد. به نظر علامه طباطبایی، اسلام، آزادی و حریتی به بشر داده که قابل‌قیاس با آزادی تمدن کنونی نیست و آن آزادی از هر قیدوبند و عبودیتی به جز عبودیت برای‌خدای سبحان است (طباطبایی، ج ۴: ۱۸۴).

بنابراین در اسلام، آزادی، یک آزادی حقیقی و کامل، نسبت به تمام بندهای درونی و بیرونی است. نکته اساسی آن که از دیدگاه اسلام، رهایی از قید وابستگی به امیال درونی، باعث آزادی از موانع بیرونی نیز خواهد بود. آیه ۷ از سوره اعراف نیز نشان می‌دهد که یکی از کانونی‌ترین اهداف انبیا، گشودن انواع این غل و زنجیرهای اسارت از دست‌وپای بشر است: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ». به تعبیر مولوی در دفتر ششم مثنوی:

کیست مولا آنکه آزادت کند بند رقیت ز پایت بر کند
چون به آزادی نبوت هادی است مؤمنان را ز انبیا آزادی است

این نگاه توحیدی را بسیاری از متفکران اسلامی، یک منبع انرژی‌زا جهت آزادسازی جوامع دینی از سلطه نظام استعماری و استکباری غرب (و حتی از سیطره فرهنگ مادی آن) می‌خوانند. (نجفی، ۱۳۹۰: ۵۵-۵۴).

مشابه این نگاه اسلامی را می‌توان در نزد برخی الهی دانان مسیحی با عنوان «الهیات رهایی‌بخش» (به‌ویژه در آمریکای لاتین، در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰) مشاهده کرد. هرچند خوانش رایج از مسیحیت، یک خوانش سکولار و گریزان از سویه‌های سیاسی است، اما الهیات رهایی‌بخش، براین‌اساس استوار است که خداوند اراده کرده است که تمام ابعاد انسان نجات یابد، نه فقط بعد روحی و معنوی او (میشل، ۱۳۹۶: ۱۲۸). از نظر آنان، تمام الهیات و رسالت مسیحی باید با نگاه به آلام و دردهای ستم‌دیدگان آغاز شود. الهیات باید از تبیین‌کردن جهان باز ایستد و دگرگون‌کردن آن را آغاز کند (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۲۳۱ و ۲۳۲).

باری، کاملاً واضح است که در سویه مقابل نگاه توحیدی، در گفتمان اومانستی مدرن، مفهوم آزادی، عطیه‌ای الهی نیست و بر مبنای سرشت توحیدی عالم‌و آدم ابتنایافته؛ بلکه امری خودبنیاد است. آنچه اصالت دارد انسان و خواسته‌های اوست و منبع حقوق طبیعی، انسان است نه خداوند (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲۶۱). اساساً در گفتمان غالب در غرب، از قرن هیجدهم به این سو، جهان به‌عنوان آفریده یا تجلی خدا در نظر گرفته نمی‌شود. خداوند در حد یک فرضیه قابل‌بحث تنزل داده شد، به‌گونه‌ای که بعضی تنها به‌عنوان یک فرض معقول از آن دفاع می‌کردند و حتی بعضی دیگر به‌عنوان یک باور جزمی بی‌پایه که ساخته او هام کلیسایی است آنرا رد می‌کردند (باربور، ۱۳۷۹: ۳۷-۳۹). به‌هرحال در این گفتمان، در بهترین حالت، «خداوند» در حد یک باور شخصی غیر‌شناختی (و

سوبژکتیو) در حاشیه زندگی و اجتماع مطرح می‌شود و حتی در مراتبی، توجه به خدا و تمام امور ماورای طبیعت مردود اعلام می‌شود)
 p398-399(v6۱۹۷۴.Mcintire)

۲-۲. انسان شناسی دوساحتی

از زیربنایی‌ترین مبانی انسان شناسی الهی و معنوی این است که انسان را در مقطع دنیوی، ترکیبی از دو ساحت «ناسوتی»^۱ و ملکوتی^۲ می‌داند. از این منظر انسان، تنها یک «جانور برتر» نیست؛ بلکه «برتر از جانور» نیز هست. در آموزه‌های روایی اسلامی از حضرت امام موسی بن جعفر (ع) نقل شده است: «خداوند، دو جهان به هم پیوسته ابداع کرد: جهان برین و جهان پایین؛ و این هر دو جهان را در آدمیزاد بهم آمیخت» (مفید، ۱۳۸۸: ۱۴۲). قرآن کریم به تکرار بر این دو ساحت وجودی آدمی تصریح می‌کند؛ به عنوان نمونه: «و آفرینش انسان [آدم] را از گل آغاز کرد. سپس نسل او را از چکیده آب بی مقدار پدید آورد. سپس او را استوار کرد و در او از روح خویش دمید» (سجده/ ۷ — ۹). به تعبیر بعضی از صاحب‌نظران: «انسان (بالقوة) یک هویت ممتد از فرش تا فوق عرش است!» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۱: ۱۰۹) و به تعبیری، انسان یک هویت ممتد از اسفل السافلین تا اعلی‌العلیین است (ابن عربی، ۱۳۹۶: ج ۳: ۱۲۳).

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق بلکه گردونی و دریای عمیق (مولوی، ۱۳۹۷، دفتر سوم، بخش ۴۹)

الحذر ای مؤمنان «کان» در شماست در شما بس عالم بی‌متهاست (مولوی، ۱۳۹۷، دفتر سوم، بخش ۴۹)

در آثار فیلسوفان اسلامی، موضوع اثبات روح یا نفس مجرد، یکی از مباحث پر دامنه است و برای آن براهین و دلایل گوناگونی ارائه می‌شود (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۴: ۲۶۰ - ۳۰۳؛ خمینی، ۱۳۸۱: ۲۵۵ - ۲۶۳ و ۵۶۸ - ۵۷۳؛ مطهری، ۱۳۹۳: ۲۵ - ۱۳)

اصطلاحاتی مثل «خود زیرین و خود برین»، «خود دانی و خود متعالی» یا «خود کاذب و خود راستین»، «خود طفیلی و خود حقیقی» یا حتی تعبیر «خود و ناخود»، که در برخی متون معنوی و عرفانی استفاده شده اند در واقع ناظر به همین دو جنبه و ساحت وجودی آدمی هستند. محی‌الدین ابن عربی، از صاحب‌نظران برجسته عرفان نظری نیز، تعبیر نفس یا روح حیوانی را برای ساحت زیرین نفس استفاده کرده است: «بین انسان و دیگر حیوانات، جنبه مشترکی هست و آن «نفس حیوانی» آن‌هاست» (ابن عربی، ۱۳۹۶: ج ۳: ۶۱). این تعبیر در ادبیات حکیم سهروردی نیز دیده می‌شود: «روح حیوانی در تمام بدن جریان دارد و حامل «قوای مُدرک» و «قوای محرک» است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۰۷).

اما در نقطه مقابل در انسان شناسی دوران مدرن، به طبع، مراد از انسان، انسان تک‌بعدی یا زمینی و ناسوتی است؛ همان‌طور که حتی از نظر لغوی هم، اصطلاح اومانیزم^۳ در واژه لاتین **Humus** به معنای خاک یا زمین، ریشه دارد (دیویس، ۱۳۸۷: ۱۸۷). در این گفتمان، در واقع اختلاف عمده انسان با موجودات و حیوانات دیگر فقط در این است که منفعت‌جویی و لذت‌خواهی انسان در هیچ حد و پایانه‌ای از حرکت نمی‌ایستد (راسل، ۱۳۶۷: ۲۳). تعبیری مثل «جانور هوشمند» یا «جانور ابزارساز» و... در واقع در همین افق فکری خلاصه می‌شود.

۱ - Temporal

۲ - Ethereal

۳ - Humanism

در گفتمان مدرن اما، معمولاً تصورات قدسی و باطنی از انسان را «آرمان‌گرایانه» و گاهی مغرورانه و خیال‌پردازانه می‌خوانند. در این منظومه فکری تصریح می‌شود: آدمی در میان جانداران، هرچند «اتفاقاً» از هوش و توانی برتر برخوردار شده که او را در این «تنازع بقا»، شایسته زنده ماندن و برازنده سلطه بر سایرین کرده است، اما در کل، یک چیز ناچیز است که اصلاً بود و نبودش برای آن کل بی‌انتهای اهمیت است (استیس، ۱۳۸۱: ۸۶). به تعبیر بعضی: «ما ذراتی ریز (و ناچیز) در عرصه بی‌کران جهان هستیم. زندگی‌های ما نیز، حتی بر اساس مقیاس زمان زمین‌شناختی، لحظاتی بیش نیست، تا چه رسد بر اساس معیار زمان کیهانی» (پویا، ۱۳۹۰: ۲۷۶).

این در حالی است که آموزه‌های وحیانی، انسان را — به لحاظ معنوی — در مرکز جهان ترسیم نموده و در «آیات تسخیر» (سوره جاثیه، آیه ۱۳؛ سوره ابراهیم، آیه ۳۳؛ سوره نحل، آیات ۱۲ و ۱۴؛ سوره لقمان، آیه ۲۰) آسمان و زمین را مسخر و مخدوم آدمی معرفی می‌کند: «الْمُ تَرَوُا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» (لقمان، ۲۰). در انسان شناسی قرآنی، قداست و عظمت آدم به حدی است که خداوند برای تکریم او، فرشتگانش را به کرنش در برابر وی فرامی‌خواند همچنان که در کتب مقدس یهود و مسیحیت نیز به «قداست انسان» (به عنوان نمونه نگاه کنید به: سفر پیدایش، ۱: ۲۶ — ۲۷؛ و نامه به افسسیان، ۴: ۲۵ — ۲۲) و «مخدوم بودن» (به عنوان نمونه نگاه کنید به: عهد عتیق، سفر پیدایش، ۱، ۲۶) (و «مسجود شدن آدم ابوالبشر» (Encyclopaedia Judaica, p 372) تصریح شده است.

حال، چندان نیازی به توضیح نیست که از این دو مبنای فکری و انسان‌شناختی، دو سنخ نگاه متفاوت به «معنای زندگی» و در نتیجه دو سنخ نگاه به «آزادی» ظهور و بروز خواهد کرد. این تفاوت، هم در «انواع و ساحت‌های آزادی» و هم در «اندازه و چارچوب» آن و هم در «هدف و غایت» آن کاملاً خودش را نشان خواهد داد. در ادامه، این موضوع، به تفصیل بیشتری بررسی خواهد شد:

۲ - ۳. فطرت؛ خاستگاه آزادی‌های متعالی انسان

گفته شد که در اندیشه معنوی، انسان دارای یک خود حیوانی و یک خود انسانی است. بر این اساس، انسان استعدادهایی متعالی‌تر و بالاتر از استعدادهای غریزی و حیوانی دارد. این استعدادهای متعالی یا از مقوله «ادراک‌ها و آگاهی‌ها» است یا از مقوله‌ی «عواطف و تمایلات». این استعدادهای متعالی (و ادراکات و تمایلات والا) را در اندیشه معنوی و دینی «فطرت» می‌نامند. به عبارتی انسان به گاه خلقت، نفخه‌ای از روح الهی در او دمیده شده است و با فطرتی الهی خلق شده که پایه و اساس شخصیت او در دنیا محسوب می‌شود. «فَطَرَتِ اللَّهُ الْإِنْسَانَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَأُتَبَدَّلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم، ۳۰) اهمیت اصل فطرت تا جایی است که آن را «مبنا و مادر معارف انسان‌شناختی» در اسلام، قلمداد کرده‌اند (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۷).

به هر تقدیر، براساس آن چه گفته شد، همین استعدادهای برتر آدمی منشأ «آزادی‌های متعالی» او می‌شوند (مطهری، ۱۳۶۴: ۹). به عبارتی در نگاه دینی، انسان، به عنوان موجودی دوساحتی، آزادی‌اش نیز دارای دو سطح یا دو ساحت است: آزادی‌های سطحی و غریزی و آزادی‌های متعالی و فطری. بر این مبناست که در این نگاه، علاوه بر مبحث «آزادی بیرونی و اجتماعی»، افقی به نام «آزادی درونی و معنوی» مطرح می‌شود. در اندیشه اسلامی، جهاد و مبارزه با موانع آزادی بیرونی مهم است اما مبارزه درونی (جهاد اکبر)

مهم‌تر است. یک انسان برای این که آزاد باشد، کافی نیست که تحت سلطه فرد یا حکومت جبار نباشد، بلکه لازم است تحت سلطه قوه غضبیه و شهویه خودش هم نباشد. «مَنْ تَرَكَ الشَّهَوَاتِ كَانْ حُرًّا» (حرانی، ۱۳۹۲: ۹۹؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ۵) البته یکی از ویژگی‌های بارز فطرت، این است که امری ظریف و لطیف و لذا کاملاً شکننده و آسیب پذیر است و برای اثر بخشی مطلوب، نیازمند مواظبت مستمر و هوشیارانه از سوی صاحب این ودیعه‌ی الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب: ۱۴۵) به تعبیر کارل گوستاو یونگ: طبیعت آدمی طوری خلق شده است که به طور خودکار نسبت به آفریدگار خود، احساس عطش و پرستش دارد؛ آدمی اگر هدایت توحیدی نشود، در برابر معبودهای کاذب سر تعظیم فرود می‌آورد تا آن عطش درونی خود را خاموش کند (یونگ، ۱۳۵۲: ۵۰).

در مقابل نظریه فطرت، آموزه حاکم بر اندیشه مدرن، نظریه «لوح سفید» و لوح خالی است. که توسط جان لاک و سایر تجربه گراها بیان شده است. این دیدگاه، در واقع فطرت الهی و سرشت پیشینی انسان را منکر است و لوح درون او را ذاتاً خالی از نقش‌ونگارهای قدسی و فطری می‌شمارد. بر این مبنا تمام این افکار و امیال فراغریزی انسان‌ها، محصول تجارب پسینی و ناشی از محیط و القانات اجتماعی و... هستند (جان لاک، ۱۳۳۹: ۳۶-۷؛ کاپلستون، ۱۳۶۲: ۲۸۱). اساساً همچنان که گذشت، نظریه پردازان فرهنگ مدرن تلاش دارند که با حذف جنبه‌های معنوی و قدسی انسان، او را در حد یک موجود صرفاً طبیعی (مثلاً یک حیوان مدنی) معرفی کنند. فریدریش نیچه، تنها انگیزه مؤثر بر انسان را غرایز او می‌دانست و البته در میان غرایز، «غریزه قدرت‌خواهی» را انگیزه و غریزه اصلی قلمداد می‌کرد. از منظر نیچه، انسان بر مبنای ذات و غریزه‌اش، موجودی بی‌رحم است و آنچه اخلاق و رفتار او را شکل می‌دهد، بیشتر، همین غریزه ذاتی اوست نه عقل و شعور و وجدان او. در این نگاه، کمال انسان فقط در قدرت و اقتدار اوست. «انسان کامل»، «انسان مقتدر» است (نیچه، ۱۳۶۲: ۸۰؛ فروغی، ۱۳۶۷: ۱۳۷۷). پیش از نیچه، توماس هابز هم بر نظریه حیوان‌وارگی و خودخواهی انسان تأکید کرده بود. نظریه معروف «انسان، گرگ انسان است» از مبانی انسان‌شناسی و فلسفه سیاسی برخاسته است (هابز، ۱۳۸۰: ۱۰۱).

زیگموند فروید نیز انسان را تنها موجودی (یا حیوانی) غریزی تعریف می‌کرد اما فرق او با نیچه در این بود که او در میان غرایز، «غریزه لذت‌خواهی» را اصلی‌ترین انگیزه و محرک می‌شمرد و در میان غرایز هم بر «غریزه جنسی» اصرار داشت. به عقیده او همه فعالیت‌ها و انگیزه‌ها و حتی تمام اندیشه‌ها و عقیده‌های انسان و جوامع انسانی عمدتاً از همین غریزه^۱ برخاسته است و حتی افکار و تمایلات تعالی خواهانه و اخلاقی و دینی بشر هم (علاوه بر احساس ضعف در برابر طبیعت) به نحوی در همین تمایلات جنسی ریشه دارند (فروید، ۱۳۴۹: ۲۰۴-۱۸۰؛ میزیاک، ۱۳۷۱: ۵۸۱-۵۷۵؛ شولتز، ۱۳۷۰: ۴۷۲).

بر اساس انگاره‌ها و اندیشه‌های فوق، بدیهی است که هرچه انسان به امیال و خواست‌های درونی خود بیشتر دست یابد و تمنیات نفسانی او بیشتر ارضا گردد، قلمرو بیشتری از آزادی را فتح کرده و ظفرمندتر خواهد بود.

بسیاری از متفکران با توجه به تفاوت دو مبنای متفاوت «فطرت» و «لوح سفید» می‌گویند: آزادی‌های اجتماعی و سیاسی انسان، در گفتمان غرب مدرن، برآمده از ذات و سرشت انسان نیست، بلکه تدبیر و سیاستی سکولاریستی است برای ارتقاء سطح زندگی بشر. بر

همین اساس است که مفهوم آزادی در این فکر و فرهنگ، (دست کم در تجربه تاریخی و عملی) به هیچ وجه امری عمومی و «جهان شمول» نبوده است. به عبارتی در این فکر و فرهنگ، عملاً مفهوم کلمه بشر، در مستوای «بشر غربی» تلقی و تعریف شده است. تاریخ انسان‌ستیز و آزادی‌سوز استعمار^۱، در چندصدساله دوران مدرن، گواهی آشکار بر این مدعاست (بنگرید به: دان ناردو، عصر استعمارگری).

۲- ۴. انسان؛ تشخیص دهنده خوب و بد، نه تعیین کننده آن

از آن چه گفته شد بخوبی معلوم می‌شود که از منظر اندیشه دینی، انسان اگر طالب سعادت است، بایستی تمایلات خودش را بر محور حقیقت و فضیلت تنظیم کند. کارکرد عقل آدمی نیز عبارت است از تشخیص حقیقت و فضیلت و یافتن راه آن. «الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۱).

اما در نگاه اومانیستی مدرن، انسان (انسان ناسوتی)، خودش معیار و تعیین کننده حقیقت و فضیلت خواهد بود (سارتر، ۱۳۴۴: ۷۷). برلین از نظریه پردازان آزادی معتقد است: ارزش‌ها چیزهایی نیستند که از پیش در عالم وجود داشته باشند و آدمیان فقط موفق به «کشف» آنها شده باشند. بلکه ارزش را انسان بر پایه بعضی ویژگی‌های دگرگون ناپذیر طبیعت بشر و به دلیل اهمیت و ضرورت آن برای خود می‌آفریند (برلین، ۱۳۷۷: ۱۸۵). در این نگاه خواست انسان، تنها یک رمز دارد آن هم امنیت و آرامش اجتماعی است. از این روست که اگر عرف یا حتی اکثریت یا پارلمان، هر عملی (به عنوان مثال حتی عملی مثل همجنس‌گرایی) را مفید بداند یا به هر دلیل بپسندد، هنجار و ارزش محسوب می‌شود و انسان مجاز است بدون احساس گناه، آن را انجام دهد و بلکه آن را قانونی و مصوب کند. بسیاری از پیشوایان فکری فرهنگ مدرن، بنیان اخلاق را بر سنگ‌بنای «لذت^۲» و «منفعت^۳» استوار می‌کنند و به تعبیر مختلف می‌گویند: خیر و فضیلت فقط در آن چیزی است که (در همین سطح دنیوی) لذت‌بخش و سودآور باشد (فرانکنا، ۱۳۹۳: ۹۴-۸۳؛ استوارت میل، ۱۳۸۸: ۵۸). به تعبیر جرمی بنتام: «درست یعنی خواستنی، و نادرست یعنی نخواستنی.» (آربلاستر، ۱۳۹۲: ۲۰۲). حاصل این نگاه نیز این خواهد بود که هیچ تعریف و تکلیف از پیش تعیین شده‌ای برای «هدف زندگی» و «ارزش‌های اخلاقی» و «آزادی» وجود ندارد، بلکه آن چیزی که انسان یا جامعه انسانی بخواهد، همان چیز هدف و ارزش خواهد بود و در انجام آن مختار است (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۶؛ تونی، ۱۳۷۸: ۴۵؛ لالاند، ۱۳۷۷: ۸۴؛ کیپوت، ۱۳۷۶: ۷۹).

۲- ۵. انسان؛ مسئول در برابر خداوند و دیگران

گفته شد که در نگرش دینی، انسان از جنبه‌ی هستی‌شناختی، مخلوق و متکی به خداوند است. پس آدمی اصالتاً و ابتداءً حق و اختیار تصرف در هیچ شیئی را ندارد، بلکه خداوند این حق و اختیار را به وی عطا فرموده است اما او را موظف و مکلف کرده است که تصرفاتش را در راستای غایات حکیمانه خلقت اعمال کند. حال، این تکلیف و وظیفه همواره انسان را در معرض پرسش قرار می‌دهد: «فَقُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (صافات، ۲۴). نیازمند توضیح نیست که این مسئولیت الهی، کمیت و کیفیت ویژه‌ای از آزادی انسان

۱. Colonialism

۲. pleasure.

۳. utility.

ارائه می دهد که نمی تواند با گفتمان مادی گرایانه و لیبرالیستی هم سو باشد. اندیشمندان دینی معتقدند تکالیف دینی، در حقیقت و در باطن، مشقت و بار زایدی نیستند که بر دوش انسان گذاشته شده باشند. «بایدها» در واقع طرق تأمین آزادیها و «نبایدها» نشان دهندهی موانع و آفات تأمین آزادیها هستند. با این نگاه می توان گفت همه ی تکالیف به آزادیها برمی گردند. از نظرگاه این اندیشمندان، اگر نگاه به دین، دقیق و عمیق و نظامند باشد، هیچ چیزی جز آزادی محض از آن مشاهده نمی شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۱).

محور دیگر، مسئولیت در برابر دیگران است. در این منظومه فکری، هرچند بشر اصالتاً و ابتداءً فقط در برابر خداوند متعال مسئولیت دارد، اما خداوند او را در برابر سایر انسان ها نیز مسئول نموده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۱۱) بنابراین مسئولیت اجتماعی آدمی، در طول مسئولیت الهی او است. جالب است که در آموزه های نبوی (ص) در بیانی استعاری، خلق خدا، به عنوان «خانواده خدا معرفی شده اند! «الْخَلْقُ عِيَالُ اللَّهِ فَأَحَبُّ الْخَلْقِ إِلَيَّ اللَّهُ مَنْ نَفَعَ عِيَالَ اللَّهِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۵: ۵۳۶) برخی اندیشمندان اسلامی با طرح نظریه «آزادی به مثابه تکلیف» تصریح می کنند: آزادی علاوه بر آن که حق است، تکلیف نیز هست. یعنی انسانها مسئولند علاوه بر تأمین آزادی خویش، آزادی دیگران را نیز حتی با جهاد و مبارزه تأمین کنند. مسئولان حکومتی هم نه تنها حق سلب آزادیها و حقوق طبیعی افراد را ندارند؛ بلکه مسئول و مکلف به تأمین و گسترش آن هستند (حسینی خامنه ای، بیانات در چهارمین نشست اندیشه های راهبردی ۱۳۹۱/۰۸/۲۳).

مطلب دیگر، درمورد تراحم آزادی فرد با حقوق جامعه است. بر اساس تعالیم اسلامی، فرد در مقابل جامعه مسئول است و کیان جامعه مقدم بر منافع و علایق فردی افراد است؛ از این رو در موارد تراحم منافع فرد با مصلحت جامعه این مصلحت جامعه است که مقدم می باشد (واعظی، ۱۳۸۲: ۴۶).

در نقطه مقابل، در نگاه خودبنیاد مدرن، انسان موجودی جدا از مقدرات الهیاتی است. او در برابر خدا و هیچ نیروی ماورائی، متعهد و مکلف نیست (تونی، ۱۳۷۸: ۳۱). جوهره و روح او مانیسیم، محور و معیار قرار گرفتن انسان برای همه چیز است. (احمدی، ۱۳۷۷: ۸۳ — ۹۱). در مسئله تقدم فرد یا جامعه نیز، اندیشه سیاسی و اجتماعی مدرن (در قرائت غالب آن) بر مبنای فردمحوری^۱ استوار است. در این نگره، فرد بر اجتماع مقدم است و اساساً یگانه معیار حقیقت، همان فرد انسانی است. مسئولیت اجتماعی انسان نیز برآمده از خلقت الهی یا فطرت قدسی و تکلیف ذاتی یا دینی نیست؛ بلکه ناشی از یک اضطرار یا قرارداد اجتماعی و مانند آن است. بر همین اساس منتقدان بسیاری بر این باورند که عصر جدید همان گونه که انسان را از طبیعت جدا ساخت به همان سان انسانها را از یکدیگر نیز جدا کرد (زیبایی نژاد و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۹).

۲-۶. غایت شناسی ابدیت نگر

یکی از مهمترین پیام های وحی این است که: من انسان، حقیقتی است که هرچند از ناحیه آغاز، ازلی نیست و ابتدایی دارد، اما در جهت پایان، یک موجود پاینده و یک زنده ابدی است. در واقع ساختار آدمی برای جاودانگی، برنامه ریزی شده، نه برای دورانی گذرا:

«إِنكُمْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ» (آمدی، ۱۰: ۱۴۱ق: ۲۷۰). بر اساس منطق قرآنی، بدبخت‌ترین افراد و جوامع آن‌هایی هستند که تمام هدفشان از زندگی در حصار حیات دنیوی محصور و محبوس شود: «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا؟ الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» (کهف ۱۰۳ و ۱۰۴).

البته در غایت‌شناسی الهی، هرچند هدف نهایی، نیل به سعادت ابدی است ولی تحقق این هدف ذاتی، مستلزم تحقق بسیاری از اهداف بالعرض دنیوی است؛ اهدافی که در راستا و طول آن هدف ذاتی قرار می‌گیرند. بنابر این اگر در این مکتب، دنیا گاهی مذموم شمرده شده، آن‌گاه است که هدف بالعرض، هدف بالذات تلقی شود. اساساً در اندیشه و حیاتی، مسیر آخرت از متن دنیا می‌گذرد: «الَّذِينَ مَزَعَهُ الْأَخْرَجَ». و حتی دنیا و آخرت، به مثابه دو روی یک سکه اند؛ یا به عبارتی یکی باطن دیگری است. بر این اساس، به تعبیر برخی متفکران، در حقیقت، اسلام، نمی‌خواهد ارزش جهان را پایین بیاورد؛ بلکه می‌خواهد ارزش انسان را بالا ببرد. اسلام، جهان را برای انسان می‌خواهد؛ نه انسان را برای جهان. (مطهری، ۱۳۵۴: ۲۸۳).

اما روشن است که برخلاف این نوع نگاه، در غایت‌شناسی مادی، حقیقت انسان در همین عالم ناسوتی، محدود می‌شود و حیات او نیز به میلاد تا مرگ محصور می‌گردد. از این رو در این منظر، «زیستن، مقصدی نخواهد داشت جز خودش». به تعبیر صریحی که در اعتقادنامه اومانیزم‌های قرن بیستم آمده است: «هدف زندگی، خود زندگی است...». (براون، ۱۳۸۴: ۲۳۰). ادعای سکولاریسم^۱ به عنوان یکی از مولفه‌های مدرنیته غربی، این است که مسائل و قوانین اجتماعی را نباید بر اساس مقولات ثابت، غیبی و دور از دسترس عقل تجربی حل و فصل کرد (سبحانی، ۱۳۸۳: ۲۶۳). همچنان‌که واژه سکولاریسم از نظر لغوی نیز به معنی دنیامحوری است (Webster's Encyclopaedia unabridged Dictionary of the English Language, ۱۹۹۳). جرج هالی اوک^۲ ابداع‌کننده تعبیر سکولاریسم — می‌گوید: معرفت سکولار نوعی از معرفت است که (تنها) بر این زندگی (دنیوی) بنا شده است و قابلیت دارد که با تجربه این زندگی آزموده شود (New Encyclopedia of Catholic, VIII, secularism).

یکی از اصلی‌ترین نقدهای اندیشمندان الهی بر بسیاری از مصادیق و جلوه‌های آزادی در فرهنگ مدرن، متوجه همین نادیده انگاری حقیقت آدمی و روی گردانی از دامنه‌های واقعی و ابدی حیات است. در ادامه این موضوع، به تفصیل بیشتری بررسی خواهد شد:

۲-۷. آزادی به مثابه ارزش ذاتی و هدف میانی

پرسش از این‌که «آزادی، ارزشی ذاتی است یا غیری؟» از پرسش‌های بنیادین ارزش‌شناختی مربوط به شناخت هستی آزادی به شمار می‌آید. مراد از ذاتی بودن ارزش آزادی، «واقعی بودن» آن است؛ بدین معنی که رابطه‌ای حقیقی و نفس‌الامری میان فعل آزادانه انسان و کمال مطلوب او وجود دارد. بی‌شک ارزش ذاتی کمال، در اختیاری و آزادانه بودن آن است؛ همچنان‌که ارزش همه‌ی صفات اکتسابی

۱- Secularism

۲ - George Jacob Holyoake (1906-1817)

و کارهای اختیاری نیز وابسته به این است که چه تأثیری در کمال اختیاری انسان دارند. می توان گفت در اندیشه‌ی اسلامی آزادی در ذات خود ارزش مثبت دارد (آزادی به مثابه «ارزش ذاتی»)^۱ و مجبورت و اسارت نیز ذاتاً دارای ارزش منفی است.

در عین حال، به این نکته واضح اما مهم باید توجه کرد که در نظام ارزشی اسلام، آزادی هرگز به عنوان «ارزش غایی» و بالاتر از همه ارزش‌ها تلقی نمی‌شود و از این زاویه می توان آن را «ارزش ابزاری»^۲ دانست. افعال و ارزش‌های ابزاری، اموری هستند که می‌توان پرسید «چرا باید آن‌ها را انجام داد؟» و این پرسش را تا رسیدن به یک ارزش غایی (غایت قُصوی) دنبال کرد. در بینش اسلامی، انسان، موجودی انتخابگر و صاحب اراده‌ی آزاد است که با مسئولیت، انتخاب خویش را به دوش می‌کشد و کمال وجودی او در سایه این انتخابگری معنا پیدا می‌کند. با وجود این، آزادی و انتخابگری یک خصیصه‌ی ذاتی و وجودی است، نه یک منزلگاه و غایت نهایی. به عبارتی معیارها و ارزش‌هایی فراتر از آزادی وجود دارند که اِعمال آزادی و انتخابگری‌ها را به داوری می‌گذارند و انتخاب شایسته و ممدوح را از انتخاب مفسده آمیز و مذموم باز می‌شناسند (واعظی، ۱۳۸۲: ۴۲). اساساً روشن است که «آزادی در انتخاب، به خودی خود، تضمین‌گر حسن انتخاب نیست.» در اسلام غایات و ارزش‌های مسلم و ثابتی وجود دارد که برخی آزادی‌ها به خاطر آنها محدود می‌شود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷: ۱۲). انسان برای یک غایت فرجامین متعالی آفریده شده است و هر وسیله‌ای در تحقق این هدف، نقش بیشتری داشته باشد، در نتیجه از ارزش افزون‌تری برخوردار است. به عنوان مثال، یکی از این ارزش‌ها که قید برای آزادی قلمداد می‌شود، «عدالت» است. هرچند آزادی با عدالت رابطه‌ای دوسویه دارند (بدین معنی که آزادی بستر زایش عدالت است و اقامه‌ی عدالت نیز خالق فضای آزادانه است) اما عدالت نسبت به آزادی از ارزش برتری برخوردار است و در تعارض میان عدالت و آزادی باید آزادی افراد را محدود کرد؛ زیرا عدالت مربوط به حقوق جامعه است؛ اما آزادی به حقوق فرد مربوط است (مطهری، ۱۳۷۸: ۴۹۷). خلاصه در این نگاه، آزادی به مثابه یک «ارزش ذاتی» و یک «هدف میانی» قابل پذیرش است؛ نه به عنوان ارزش مطلق و هدف فرجامین.

اما در اندیشه لیبرالیستی مدرن، اصل آزادی، ارزشی بنیادین و غایی است (Kymlicka, 1999: ۲, ۳). تعبیر «آزادی برای آزادی»^۳ یک سخن رایج در این گفتمان است. از این رو در این جا بسیاری از حقایق و ارزش‌ها به پای آزادی فدا می‌شوند. البته باید افزود هرچند در این تفکر، در عرصه نظر، سخن از آزادی بی حد یا حداکثری است؛ اما در عرصه عمل - به سبب تزامم با آزادی دیگران - با جدیت تمام، به تحدید آن در چارچوب قانون تن می‌دهد. در واقع عملاً در هیچ مکتبی، آزادی مطلق نمی‌تواند تأیید شود؛ زیرا به پارادوکس می‌انجامد و به ضد خود تبدیل خواهد شد (همتی، ۱۳۸۵: ۲). البته حد و مرز آزادی در لیبرالیسم، چیزی نیست جز منافع مادی و مصالح این جهانی.

۱ . Intrinsic value

۲ . Instrumental value

۳ . Freedom for Freedom

نتیجه

در عصر جدید، میان فرهنگ دینی و فرهنگ مدرن، همواره شاهد چالش‌ها و مناقشات فراوانی بر سر مفاهیم گوناگون هستیم. یکی از مهم‌ترین این مفاهیم، مفهوم آزادی است. تفاوت و چالش این دو فرهنگ و گفتمان، هم در «اندازه و چارچوب» آزادی است، هم در «انواع و ساحت‌های آن و هم در «هدف و غایت» آن. همواره، موضع و گفتمان دینی در این عرصه، از سوی افکار متجدد، مورد انتقاد و اعتراض بوده و هست. امروزه در نوشتارها و گفتارهای بی‌شماری حتی می‌بینیم که نگاه دینی در باب آزادی را با برجسب‌هایی نظیر عقب ماندگی، جزمیت‌گرایی، افراط‌گرایی، سخت‌گیری، ضدیت با حقوق بشر و... متهم می‌کنند.

اما در این ماجرا چه بسا دو نکته مهم، مغفول می‌افتد؛ نخست، این که هر منظومه فکری و هر مکتبی، نظریه خود در باب آزادی را — آشکارا یا پنهان — بر یک سلسله پیش‌فرض‌ها و زیربناهایی استوار کرده است. این مبانی همچنان که در این نوشتار، به اختصار بررسی شد شامل حوزه‌های گوناگون هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، غایت‌شناسی و... می‌شود. نکته مغفول دوم این است که تجددگرایان، مبانی و زیرساخت‌های سازه آزادی دینی را نادیده انگاشته و از سویی مبانی مدرنیستی و لیبرالیستی خودشان را — خودآگاه یا ناخودآگاه — مفروض و مفروغ‌عنه می‌پندارند و آن‌گاه با جزمیت تام، از پایگاه و نظرگاه مبانی خود، سازه دینی آزادی را به چنان اوصافی متهم می‌کنند. البته بی‌شک، وجود افکار نابخردانه و جمودگرایانه در میان برخی افراد و فرقه‌ها و نحله‌های دیندار را نمی‌توان انکار کرد.

باری، این نوشتار گامی در این راستاست که نشان دهد، پیش از این انتقادات و اتهامات، بایستی، در مبانی و زیرساخت‌های اندیشه اصیل دینی در باب آزادی مذاقه شود؛ آن‌گاه تفاوت‌های آن با مبانی گفتمان مدرن، مطالعه و مقایسه و سپس در مرحله سوم، دلایل و مدارک طرفین و میزان صحت و سقم هر یک در ترازوی منطقی و استدلال سنجیده گردد.

آزادی در اندیشه اسلامی در جنبه هستی‌شناختی مبانی زیر را داراست: خداشناسی آزادی‌بخش، انسان‌شناسی دو ساحتی، فطرت؛ خاستگاه آزادی‌های متعالی، انسان؛ تشخیص دهنده خوب و بد، نه تعیین‌کننده آن، غایت‌شناسی ابدیت‌گرا، انسان؛ مسئول در برابر خداوند و دیگران و آزادی به مثابه ارزش ذاتی و هدف میانی اما در اندیشه رایج در دوران مدرن به گونه‌ای که شرح آن گذشت، مبانی آزادی دقیقاً در سویی مقابل این مفاهیم شکل گرفته است.

در تحقیق حاضر تفاوت‌های بنیادهای اندیشه اسلامی با مبانی گفتمان مدرن بررسی و مقایسه شد. پیشنهاد می‌شود پژوهشگران دلایل و مستندات و میزان صحت و سقم هر کدام را در مقاله‌ای دیگر روشمند تحلیل کنند.

منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- نهج البلاغه. ترجمه محمد دشتی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۹۶)، الفتوحات المکیه فی معرفه اسرار المالکیه و الملکی، جلد ۳، مترجم، محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی. چاپ اول.
 - احمدی، بابک (۱۳۷۷)، معمای مدرنیته، تهران، نشر مرکز. چاپ دهم.
 - آریلاستر، آنتونی (۱۳۹۲)، لیبرالیسم غرب: ظهور و سقوط، مترجم عباس مخبر، چاپ پنجم، تهران، نشر مرکز. چاپ پنجم.
 - استیس، والتر ترنس (۱۳۸۱)، دین و نگرش نوین، مترجم احمد رضا جلیلی، تهران، حکمت. چاپ دوم.
 - اشتراوس، لئو (۱۳۷۳)، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر آگاه. چاپ سوم.
 - آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ ق)، غرر الحکم در الکلم، قم، دار الکتب الاسلامیه. چاپ اول.
 - ایمان، محمد تقی و احمد کلاته ساداتی (۱۳۹۳). «مقایسه مولفه های پارادایمی در لیبرال دموکراسی و مردم سالاری اسلامی با تأکید بر مفاهیم انسان و آزادی»، تهران: الگوی پیشرفت. چاپ اول.
 - باربور، ایان (۱۳۷۹)، علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی. چاپ سوم.
 - برلین، آیزایا (۱۳۷۷)، «خط سیر فکری من»، ترجمه محمد علی حمید رفیعی، نامه فلسفه ۴.
 - برلین، آیزایا (۱۳۸۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمد علی موحد، نشر خوارزمی.
 - بلخی، جلال الدین محمد (مولانا) (۱۳۹۷)، مثنوی معنوی، دفتر سوم، تهران، انتشارات گسترش فرهنگ و مطالعات. چاپ اول.
 - پویا، اعظم (۱۳۹۰)، گردآوری و ترجمه معنای زندگی: مجموعه مقالات، جمعی از نویسندگان، قم، نشر ادیان. چاپ دوم.
 - تونی، دیویس (۱۳۷۸)، اومانیسیم، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز. چاپ پنجم.
 - جعفری، محمد تقی (۱۳۶۹)، حکمت اصول سیاسی در اسلام: تفسیر نامه حضرت علی (ع) به مالک اشتر، تهران، بنیاد نهج البلاغه. چاپ اول.
 - جعفری، محمد تقی (۱۳۷۷)، تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر (از دیدگاه اسلام و غرب)، تهران، دفتر خدمات حقوق بین المللی جمهوری اسلامی ایران. چاپ اول.
 - جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء. چاپ اول.
 - جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، حق و تکلیف در اسلام، قم، اسراء. چاپ دوم.
 - جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ الف)، (تفسیر موضوعی قرآن کریم) حیات حقیقی انسان در قرآن، ج ۱۵، قم، اسراء. چاپ سوم.
 - جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ب)، نسبت دین و دنیا: بررسی و نقد نظریه سکولاریزم، قم، اسراء. چاپ چهارم. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، شریعت در آینه معرفت، قم، اسراء. چاپ دوازدهم.
 - حرانی، ابومحمد (۱۳۹۳)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، مترجم، صادق حسن زاده، قم، آل علی. چاپ شانزدهم.
 - حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۱)، انسان در عرف عرفان، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات سروش. چاپ یازدهم.
 - حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۸۶)، نقش آزادی در تربیت کودکان، تهران، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی. چاپ چهارم.
 - حسینی خامنه ای، سید علی، بیانات در چهارمین نشست اندیشه های راهبردی ۱۳۹۱/۰۸/۲۳ - <https://farsi.khanehni.ir/speech>

۲۴. حسینی‌خامنه‌ای، علی (۱۳۷۷)، آزادی در اسلام و غرب، اندیشه حوزه، شماره دوم، صص ۴۰-۱۵.
۲۵. حسینی‌خامنه‌ای، علی (۱۳۹۹)، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تهران، صهبا. چاپ بیست و چهارم.
۲۶. خمینی، روح الله (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی (قدس سره)، تدوین: عبدالغنی اردبیلی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ اول.
۲۷. راسل، برتراند راسل (۱۳۶۷)، قدرت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی. چاپ اول.
۲۸. سارتر، ژان پل (۱۳۴۴)، آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، انتشارات مروارید، چاپ اول.
۲۹. سبحانی، محمد تقی (۱۳۸۳)، بازخوانی نسبت سکولاریسم و حکومت دینی. نقد و نظر، شماره ۳۵ و ۳۶، صص ۲۷۸-۲۵۹.
۳۰. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲ به کوشش هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. چاپ سوم.
۳۱. سیدباقری، سید کاظم (۱۳۸۹)، «نقش عقل در تحول فقه سیاسی شیعه مطالعه موردی دروه معاصر»، جستارهای سیاسی معاصر، شماره اول، صص ۱۲۷-۱۵۵.
۳۲. شولتز، دوآن (۱۳۷۰)، تاریخ روانشناسی نوین، ترجمه علی‌اکبر سیف و دیگران، تهران، انتشارات رشد. چاپ اول.
۳۳. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۱۰ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، جلد ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی. چاپ اول.
۳۴. طاهرزاده، اصغر (۱۳۸۹)، تمدن زایی شیعه، اصفهان، لب المیزان. چاپ اول.
۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی سید محمد باقر، ج ۴، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ نهم.
۳۶. غریب‌زندی، داود (۱۳۹۴)، «امنیّت و آزادی در اسلام»، مطالعات راهبردی، شماره چهارم، صص ۴۸-۲۳.
۳۷. فرانکنا، ویلیام (۱۳۹۳)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، انتشارات کتاب طه. چاپ چهارم.
۳۸. فروغی، محمدعلی (۱۳۶۷)، سیر حکمت در اروپا، جلد ۳، تهران، انتشارات صفی علیشاه. چاپ چهارم.
۳۹. فروید، زیگموند (۱۳۶۲)، توتّم و تابو، ترجمه محمدعلی خنجی، تهران، انتشارات طهوری. چاپ اول.
۴۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶ ق)، کتاب الوافی، جلد ۵، اصفهان: مکتبه الإمام أميرالمؤمنین علی (ع) العامه. چاپ اول.
۴۱. کیویت، دان (۱۳۷۶)، ایمان، ترجمه حسن کامشاد، خرمشهر، طرح‌نو. چاپ اول.
۴۲. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰). تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، نشر مرکز. چاپ دوم.
۴۳. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۳ ش)، الکافی، ج ۱، تصحیح علی‌امیر غفاری، دار الکتب الاسلامیه، تهران. چاپ چهارم.
۴۴. گنون، رنه (۱۳۸۴)، سیطره کمیت و علائم آخر زمان، مترجم: علیمحمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی. چاپ سوم.
۴۵. گوستاو لوبون (۱۳۵۸)، تمدن اسلام و غرب، مترجم هاشم حسینی، قم، کتابفروشی اسلامیة. چاپ سوم.
۴۶. لاک، جان (۱۳۳۹)، تحقیق در فهم بشر، ترجمه رضازاده شفق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران. چاپ اول.
۴۷. لالاند، آندره (۱۳۷۷)، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه؛ مترجم غلامرضا وثیق، تهران، موسسه انتشاراتی فردوسی ایران. چاپ اول.
۴۸. ماهرزاده، طیبه (۱۳۹۵)، مبانی فلسفی و اجتماعی سکولاریزم و لیبرالیزم؛ چالش‌هایی در حوزه معرفت دینی، تهران، سمت. چاپ اول.

۴۹. مشکات، عبدالرسول، (۱۳۹۱)، فرهنگ واژه‌ها: در آمدی بر مکاتب و اندیشه‌های معاصر، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی. چاپ دوم.
۵۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، آموزش فلسفه، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره). چاپ چهاردهم.
۵۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱)، دین و آزادی، قم، مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات حوزه علمیه. چاپ اول.
۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱)، پندهای الهی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره). چاپ دوم.
۵۳. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، آزادی معنوی، تهران، انتشارات صدرا. چاپ دوم.
۵۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات صدرا. چاپ سوم.
۵۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۴)، مجموعه آثار جلد ۳، تهران، انتشارات صدرا. چاپ چهارم.
۵۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار جلد ۲۲، تهران، انتشارات صدرا. چاپ اول.
۵۷. مطهری، مرتضی (۱۳۵۴)، سیری در نهج البلاغه، قم، مرکز مطبوعاتی دارالتبلیغ اسلامی. چاپ اول.
۵۸. مطهری، مرتضی (۱۳۶۰)، مقالات فلسفی، تهران، انتشارات صدرا. چاپ اول.
۵۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی: انسان و ایمان، تهران، انتشارات صدرا. چاپ چهارم.
۶۰. مفید، محمد بن محمد (۱۳۸۸)، الاختصاص، ترجمه و تحقیق حسین صابری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ نهم.
۶۱. مک گراث، آلیستر (۱۳۸۴)، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، قم، مرکز ادیان و مذاهب. چاپ اول.
۶۲. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۶۵). صحیفه نور. جلد ۴، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره). چاپ دوم.
۶۳. میزیاک، هنریک (۱۳۷۱)، تاریخچه و مکاتب روان شناسی، ترجمه احمد رضوانی، مشهد، آستان قدس رضوی، معاونت فرهنگی. چاپ دوم.
۶۴. میشل، توماس (۱۳۹۶)، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب. چاپ چهارم.
۶۵. میل، جان استیوارت (۱۳۸۸)، فایده گرایی، ترجمه و تعلیق مرتضی مردیها، تهران، نشر نی. چاپ اول.
۶۶. ناردو، دان (۱۳۸۶)، عصر استعمارگری، مترجم: مهدی حقیقت خواه، ققنوس، تهران. چاپ اول.
۶۷. نجفی، موسی (۱۳۹۰)، تمدن برتر: نظریه تمدنی بیداری اسلامی و طرح عالم دینی، تهران، آرما. چاپ اول.
۶۸. نیچه، فریدریش ویلهلم (۱۳۶۲) فراسوی نیک و بد، ترجمه داریوش آشوری، تهران، خوارزمی. چاپ سوم.
۶۹. همتی، همایون (۱۳۸۵)، «پارادوکس آزادی مطلق»، رواق اندیشه، شماره ۵، صص ۴۶-۴۲.
۷۰. واعظی، احمد (۱۳۸۲)، «اسلام و لیبرالیسم»، مجله علوم سیاسی، شماره ۲۲، صص ۴۸-۲۹.
۷۱. واعظی، احمد (۱۳۹۵)، در آمدی بر فلسفه سیاسی اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. چاپ اول.
۷۲. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۲)، روانشناسی و دین، ترجمه فواد روحانی، تهران، کتاب‌های جیبی فرانکلین. چاپ اول.

1. C.T.Mi nti rec. " Chri sti an vi es" : Mrcea El i ade. (ed) , The encycl ope di a of rel i gi on. v۱.
۲. J ohn C.Locke,(۱۹۹۶) Huma ni sm"Rout l edge Encycl ope di a of phi l oso phy", NewYork Rout l edge.
۳. Kyn i cka Wll , (۱۹۹۹) , cont enporary Pol i ti cal Phi l oso phy ,oxf ord, cl arendon Press
۴. Lacey, A R(۱۹۸۹) A Di cti onary of Phi l oso phy, London: Rout l edge
۵. Wébster ' s Encycl ope di c unabri dged Di cti onary of t he Engl i sh Language,(۱۹۹۳) NewYork Granericy.
۶. Wést Davi d, An I ntroduct i on To Cont i nent al Phi l oso phy, (۱۹۹۵) , Rout l edge.