

فصلنامه مطالعات سیاسی  
سال هفتم، شماره ۲۸، تابستان ۱۳۹۴  
صفحات: ۷۴-۵۱  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۵؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۲/۲

## تأثیر انسان‌شناسی بر تفسیر مفهوم آزادی در اندیشه آیت‌اله محمدتقی مصباح یزدی و محمد مجتهد شبستری

دکتر علی باقری دولت‌آبادی\* / نسبیبه نوری\*\*

### چکیده

در میان پژوهشگران اسلامی هیچ مفهومی مجادله برانگیزتر از مفهوم آزادی نیست. غالب متفکران تلاش نموده‌اند تا با استناد به قرآن و سنت تفسیر خود را کامل‌تر از سایرین معرفی نمایند. مساله اصلی این پژوهش چنین است که، مصباح یزدی و مجتهد شبستری به‌عنوان دو تن از متفکران سیاسی که هر یک به‌ترتیب، نمایندگی جریان اسلام فقهاتی و جریان روشنفکری دینی را به عهده دارند، چگونه به یک متن واحد مراجعه می‌کنند اما به دو رای متفاوت از مفهوم آزادی می‌رسند؟ بر پایه روش‌شناسی هرمنوتیک فلسفی گادامر، که معتقد است، هرگونه فهم و معرفتی صرفاً از منظر و چشم‌انداز خاصی صورت می‌گیرد و با عوض شدن آن پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها، دریافت و تفسیر دیگری از مسائل و پدیده‌ها بوجود خواهد آمد؛ فرضیه پژوهش نیز به این موضوع اشاره دارد که پیش‌فرض‌های ذهنی و عقلانی متفکران موردنظر در مورد انسان و یا به‌عبارت بهتر، انسان‌شناسی آنان نقشی اساسی در شکل دادن به تفسیر آن‌ها از مفهوم آزادی موجود در قرآن ایفا کرده است. پژوهش حاضر با روش هرمنوتیک گادامری صورت گرفته است و یافته‌های پژوهش فرضیه را مورد تایید قرار داده است.

### کلید واژه‌ها

انسان‌شناسی، محمد تقی مصباح یزدی، محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک فلسفی، آزادی، قرآن.

abagheri@yu.ac.ir  
noori.m1368@gmail.com

\* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران  
\*\* کارشناسی‌ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

## مقدمه

مصباح یزدی و مجتهد شبستری دو تن از متفکران سیاسی هستند که هر یک به ترتیب، نمایندگی جریان اسلام فقهاتی و جریان روشنفکری دینی را به عهده دارند. تفاوت این دو جریان فکری و سیاسی عمدتاً به تفسیر آن‌ها از دین و مباحث دینی برمی‌گردد که خود منجر به تفاوت دیدگاه آن‌ها نسبت به مقوله‌های سیاسی و اجتماعی شده است. از طرف دیگر، تفسیر در فرهنگ اسلامی با کاوش در معنای لغوی، به معنای کشف و اظهار و پرده‌برداری آمده است - چه از ریشه فسر باشد یا سفر یا تفسره - که همه برای روشن ساختن، تبیین کردن و پرده‌برداری از مفاد کلام آمده است. مطابق روش‌شناسی گادامر، فهم همان تفسیر است و هیچ تفسیر متنی بدون دخالت پیش‌فرض صورت نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، هر تفسیری بر پیش‌فرض‌ها و مبانی خاصی اعم از هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، وحی‌شناختی، نبوت‌شناختی و انسان‌شناختی استوار است. نگارندگان این پژوهش برآنند تا مطابق با روش‌شناسی گادامر، به بررسی مبانی انسان‌شناختی در اندیشه مصباح یزدی و مجتهد شبستری و تاثیر این پیش‌فرض بر تفسیرشان از متن در خصوص مفهوم آزادی در قرآن بپردازند. در واقع مساله پژوهش این است که این دو متفکر بر چه اساس با مراجعه به متنی واحد به دو گونه متفاوت از مفهوم و حدود آزادی رسیده‌اند. مقاله حاضر بر پایه این فرض بنیادین استوار گشته است که متفکران مورد بحث، اگر چه هر دو در چارچوب سنت فکری اسلامی زندگی کرده و مسلمان هستند، اما هر یک، با دو پیش‌فرض متفاوت، به سراغ تفسیر متن رفته و لذا فهم‌های متفاوتی را ارائه نموده‌اند.

## گفتار اول: چارچوب نظری

اصطلاح هرمنوتیک<sup>۱</sup> ریشه در واژه‌های یونانی *hermeneuein* به معنی تفسیر کردن، و *hermeneia*، معنی تفسیر دارد (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۹-۴۰). بنابراین، هرمنوتیک یا رویکرد تفسیری، تلاشی برای دستیابی به معنا<sup>۲</sup> از طریق تفسیر<sup>۳</sup> متن<sup>۴</sup> است (رهبری، ۱۳۸۵: ۱۵).

1. Hermeneutics
2. Meaning
3. Interpretation
4. Text

هرمنوتیک فلسفی در واقع کاوشی در ماهیت فهم و تبیین شرایط وجودی و کیفیت حصول آن و تلاش برای برشمردن عوامل موثر در تحقق آن است. به‌طور کلی اعتقاد به عدم امکان دستیابی به فهم عینی و تقویت مشارکت ذهنیت مفسر در عمل فهم از عناصر اصلی هرمنوتیک فلسفی است. ژوزف بلخر در توضیح این عنصر چنین می‌گوید: «بینش مرکزی فلسفه هرمنوتیکی بیانگر آن است که عالم علوم اجتماعی یا مفسر با موضوع تفسیر خویش بوسیله زمینه‌ای از سنت<sup>۱</sup> پیوند خورده است. بر اساس این پیوند، مفسر پیشاپیش نسبت به موضوع تفسیر خویش دارای «پیش‌دانسته» است؛ بنابراین با ذهنی خنثی و بی‌طرف قادر به تفسیر نیست (Bleicher, 1980: 2). به نظر می‌رسد این نکته یعنی «نقش پیش‌فرض در فهم» مهمترین و یا حداقل یکی از مهمترین دستاوردهای فکری و فلسفی هرمنوتیک فلسفی باشد که اساس نظریه گادامر را تشکیل می‌دهد و همین موضوع از مهمترین موضوعاتی است که درونمایه چارچوب روشی این پژوهش را تشکیل می‌دهد.

از نظر گادامر پیش‌داوری‌ها نقش مثبتی در فرایند فهم بازی می‌کنند و اساساً نمی‌توان بدون دخالت پیش‌داوری و پیش‌تصورات به فهم و تفسیر چیزی نائل شد. چنان‌که می‌گوید: «تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر، نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنا و نامعقول است. تفسیر کردن، دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصورات خویش در «بازی» است؛ تا جایی که معنای متن واقعاً بتواند برای ما به سخن درآید» (Gadamer, 1989: 397). در هرمنوتیک فلسفی، از میان «مولف» و «متن» به متن اهمیت بیشتری داده می‌شود. آنچه مهم تلقی می‌شود معنا و مقصود متن است نه منظور و مقصود مولف. بنابراین، فهم، در درجه اول، به معنای فهم محتوای سخن است و در درجه بعد، به معنای فهم مقصود دیگری است. از این رو، اساسی‌ترین پیش‌شرط هرمنوتیکی عبارت است از پیش-فهم فرد که از اهتمام به موضوع ناشی می‌شود (Ibid, 292). این بدین معنی است که هرگونه فهم و معرفتی صرفاً از منظر و چشم‌انداز خاصی صورت می‌گیرد، لذا با عوض شدن آن پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها، دریافت و تفسیر دیگری از مسائل و پدیده‌ها بوجود خواهد آمد (Gadamer, 1975: 245-250).

با کمی تأمل در نکات یاد شده از گادامر، این نتیجه حاصل می‌شود که: هر متنی این قابلیت را دارد که به تعدادی نامحدود تاویل شود و دارای تکثر معنایی باشد. به این ترتیب، با قبول

---

1. Tradition

«حقیقت تاویلی» فهم‌های متعدد صحیح (نه مطلقاً صحیح) از یک متن امکان ظهور می‌یابند. به تعبیر دیگر، بحث قرائت‌های مختلف، از نتایج بلافصل هرمنوتیک فلسفی گادامر به شمار می‌آید (Kant, 1993: 393). لازم به ذکر است که از نگاه گادامر، نمی‌توان میان تفاسیر متعدد از متن واحد داوری کرد و فهمی را برتر از سایر فهم‌ها شمرد؛ زیرا هر افقی با دیگری در تمایز است و هیچ یک برتر نیست. بلکه تنها می‌توان گفت که، ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم. به عبارتی، ما اثری را متفاوت با دیگران می‌فهمیم و نه برتر از آن‌ها.

مهمترین دلیل انتخاب نظریه گادامر، به‌عنوان چارچوب روشی مقاله این است که، نظریه‌پردازان موردنظر در پژوهش (مصباح یزدی و محمد مجتهد شبستری) هر کدام، به دنبال این مساله هستند که دیدگاه دین را در خصوص مفهوم آزادی بیان کنند و از آن جایی که منابع دینی از سنخ متن هستند؛ برآنیم که نقش پیش‌فرض مربوط به انسان‌شناسی در اندیشه ایشان را با هدف بررسی تاثیر آن بر فهم‌شان از کتاب و سنت در خصوص موضوع آزادی مشخص نماییم.

اینک به بررسی مبانی انسان‌شناسی در اندیشه شخصیت‌های مذکور می‌پردازیم. به این ترتیب که، قبل از طرح مباحث اصلی در خصوص آرای انسان‌شناسی ایشان، بنا بر چارچوب روشی مطرح شده در مقاله، ابتدا از ماهیت و آبشخور این پیش‌فرض (انسان‌شناسی) در اندیشه هر کدام از این دو متفکر، که عبارت از مکتب اصالت وجود و گفتمان مدرنیته است، مطالبی آورده می‌شود.

۱. حکمت متعالیه و اصالت وجود: مساله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مهم‌ترین مساله حکمت متعالیه است. بدین معنی که، از بین دو مفهوم وجود و ماهیت، تنها مفهوم وجود، مصداق و ما به ازای خارجی دارد و مفهوم ماهیت، از حد و حدود وجود انتزاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ۳۸-۳۹). به عبارتی، در نگاه ملاصدرا به جهان هستی - که برگرفته از روش کشفی و عقلی وی است - همه موجودات عالم، به رغم تغایرشان در چیستی و ماهیت، در اصل وجود با هم مشترک هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۹).

یکی دیگر از مبانی حکمت متعالیه، تشکیک وجود است (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۷). براساس تشکیک وجود، عالم هستی مراتبی دارد که مرتبه بالا نسبت به پایین از شدت وجودی بیشتری برخوردار است (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق: ۳۶۳) و حرکت جوهری، حرکت ذاتی و درونی اشیاء مادی است که بر اساس آن، تمام موجودات عالم ماده، سیلان وجودی دارند و به سوی کمال وجودی سیر می‌کنند (همان، ۱۰۳).

بنابراین، طبق اصالت وجود و تشکیک آن، حرکت جوهری همان سیلان یا اشتداد وجودی است؛ یعنی ممکن الوجود، به دلیل فقر وجودی، به واسطه علت سیر صعودی و استکمالی دارد و تمام جهان هستی به خاطر ذات فقیرش، همواره نیازمند علت کمال‌بخش است. در نظریه حرکت جوهری، ماسوی‌الله را وجود سیال یا وجود رابط نامیده‌اند، و واجب تعالی وجود ثابت یا مستقل است که لحظه به لحظه و آن به آن، بر این موجودات فقیر تجلی کرده، بر آن‌ها وجود افاضه می‌کند و آن‌ها را از فقر به سمت غنای وجودی سوق می‌دهد.

**۲. گفتمان مدرنیته:** مدرنیته به یک معنی به جهان‌نگری<sup>۱</sup> مدرن، شیوه نگرش انسان نو به جهان اطلاق می‌شود که در طول سده‌های دوران جدید - از سده پانزدهم تا نیمه سده نوزدهم میلادی - در غرب تکوین یافت و پس از آن در دیگر نواحی جهان گسترده شد. نتیجه تحولات فکری این مقطع از تاریخ اندیشه غرب، یقین به خردمندتر شدن انسان بوسیله علم بود. اساسا خردگرایی مدرن به معنی تکیه انسان نو بر معیار عقل سنجش‌گر خودبنیاد خویش در شیوه نگرش به جهان است. انسان مدرن از این طریق از بند جزم‌ها، بت‌های ذهنی و مراجع اقتدار کهن‌رهایی یافت و به جای اجبار به تقلید متعبدانه از سنت، توانایی و اختیار نقادی همه امور و تفحص در پدیده‌ها را به دست آورد (ساوجی، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

بدین ترتیب تعریف جدیدی از انسان صورت گرفت که جوهر بشری را با مساله آزادی انسان به‌عنوان فاعل اخلاقی‌ای که از عقل عملی برخوردار است، در نظر می‌گرفت (جهانبگلو، ۱۳۷۴: ۶۷-۶۵). در این طرز تلقی، انسان عامل عمل، فاعل مختار، ذهن شناساگر، موجودی خود مختار، آزاد، خردمند، عالم، توانا، خداگونه، تاریخ‌ساز، ترقی‌بخش، فارغ از ضروریات دست و پاگیر و... است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۲۱۴). در عصر ماقبل مدرن، تصور بر آن بود که عقل آدمی به کشف حقایق از پیش تعیین شده و مندرج در طبیعت دست می‌یابد؛ اما عقل مدرن، خود به‌عنوان نیرویی فعال و خلاق تصور می‌شود که سرنوشت انسان در تاریخ را رقم می‌زند و جهان و جامعه را به دلخواه خود، فارغ از قیود سنت و تاریخ، از نو می‌سازد (همان، ۲۶۳). بر این اساس، انسان عاقل، دیگر در پی آن نیست که به کنه حقیقتی از پیش داده شده پی ببرد، بلکه خود بنیانگذار حقیقت می‌شود (بشیریه، ۱۳۷۹: ۲۷). به‌طور کلی، گفتمان تجدد را می‌توان در چند مفهوم اساسی به شرح زیر خلاصه کرد: عقل‌گرایی، اومانیسیم، لیبرالیسم، فردگرایی، آزادی،

1. World view

برابری، کارگزاری تاریخی انسان، داعیه معرفت انسان و اصل ترقی و پیشرفت بی حد و حصر (بشیریه، ۱۳۸۶: ۲۷۵).

### گفتار دوم: مبانی انسان‌شناسی در اندیشه مصباح یزدی

در خصوص حقیقت و ماهیت انسان از منظر مصباح یزدی، اگرچه انسان موجودی دو بعدی (بعد مادی و بعد روحانی) محسوب می‌شود، لیکن آنچه حقیقت وجودی او را تشکیل می‌دهد بعد روحانی او است: «انسان علاوه بر بُعد و ساحت مادی، از ساحت مجردی به نام روح نیز برخوردار است، اساساً هویت واقعی انسان (آنچه که انسانیت انسان به آن است) را روح او تشکیل می‌دهد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۷). مطابق با مکتب حکمت متعالیه، حقیقت هر موجودی که مرکب از ماده و صورت است؛ به صورت اوست و ماده تنها حامل قوه و امکان شیء است. در تفکر مصباح یزدی نیز، انسانیت انسان به صورت انسان و در اصطلاح منطق به فصل اخیر، یعنی نفس ناطقه او تعریف می‌شود. علاوه بر این، نفس و یا روح در اندیشه مصباح یک موجودی است که در درون ذاتش میل به سوی کمال بی‌نهایت وجود دارد: «روح، ذاتش تکامل بردار است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۳۳۴).

مصباح یزدی تکاملیت روح را در ارتباط با خداوند جستجو می‌کند چرا که بیان می‌دارد: «کمال نهایی انسان قرب الهی است. بدون شک این قرب، یک قرب وجودی است» (همان، ۳۴۴). به نظر می‌رسد بتوان قرب وجودی انسان در اندیشه مصباح را بر اساس اصل تشکیک وجودی تبیین نمود. چرا که، طبق این اصل، تمام موجودات عالم ماده، که در مرتبه پایین وجودی قرار دارند، طبق سیلان وجودی‌ای که دارند، به سوی کمال وجودی و یا همان عالم بالا سیر می‌کنند. به عبارتی، عالم ماده که ممکن‌الوجود خوانده می‌شوند، به دلیل فقر وجودی، به واسطه علت، سیر صعودی و استکمالی دارد. با این توضیح که، روح انسان در اثر اعمال خاصی رابطه وجودی قوی‌تری با خدای متعال پیدا می‌کند و این امری است حقیقی و تکوینی ولی اکتسابی که در اثر این رابطه، جوهر نفس انسان کامل‌تر می‌شود.

با توجه به مطالب فوق، به نظر می‌رسد، بتوانیم این ادعا را ثابت کنیم که مصباح یزدی نیز، با همان نگرش فلسفی و دینی و در چارچوب حکمت متعالیه، به ترسیم انسان‌شناسی خویش می‌پردازد؛ چرا که به استکمال‌پذیری انسان در قوس صعود اذعان دارد که از مرتبه مادی تا خلافت الهی رشد می‌یابد. با این توضیح که، روح انسان در اثر اعمال خاصی رابطه وجودی قوی‌تری با خدای متعال پیدا می‌کند و این امری است حقیقی و تکوینی ولی اکتسابی که در

اثر این رابطه، جوهرِ نفس انسان کامل‌تر می‌شود. در واقع دستیابی به کمال موردنظر در اندیشه مصباح یزدی، در پرتو ایمان و عمل صالح اختیاری انسان به‌دست می‌آید. لازم به ذکر است که، کمال‌یابی انسان در این بینش، امری صرفاً اعتباری و قراردادی نیست؛ بلکه انسان حقیقتاً تکامل می‌یابد یا سقوط می‌کند.

همان‌گونه که گفته شد، سعادت و کمال نهایی انسان موردنظر در اندیشه مصباح یزدی، تقرب و عبودیت خداوند معرفی می‌گردد. این هدف نهایی مستلزم آنست که ابزار یا ابزارهایی برای شناخت داشته باشد تا وی را به آن سعادت نهایی رهنمون سازد. مصباح یزدی در خصوص شناخت ناشی از ادراکات حسی به‌عنوان یکی از منابع شناخت معتقد است: «فقط چیزهایی که با ما ارتباط پیدا می‌کنند آن هم در حد ارتباطش و تا زمانی که این ارتباط برقرار است مورد ادراک حسی واقع می‌شود. در اثر محدودیت بر ادراک حسی نمی‌توان توقع داشت که بوسیله آن بتوانیم مسیر صحیح زندگی را در همه ابعادش بشناسیم» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۱-۱۰).

وی هم‌چنین شناخت ناشی از قوای عقلی را نیز را نیز کافی نمی‌داند. چون: «عقل می‌تواند به یک سلسله مفاهیم کلی و روابط بین آنها پی ببرد و این‌ها هم خودبه‌خود برای تعیین مسیر زندگی کارایی ندارد...حداکثر توان چنین شناخت‌هایی [شناخت بدیهیات اولیه عقلی] آن است که بتواند یک سلسله مسائل فلسفی محض مثل وجود خداوند متعال را اثبات کند» (همان، ۱۱).

بنابراین، از منظر مصباح یزدی، کشف و درک رابطه جزئیات رفتار این جهانی انسان با نتایج آخرتی آن و آگاهی از تأثیر اعمال آدمی در سعادت یا شقاوت ابدی، عنقایی است که در دام حس و عقل یا تجربه نمی‌افتد. از طرف دیگر، تا انسان از این تأثیر و تأثرها آگاهی کامل نداشته باشد، به هیچ‌رو توانایی طراحی برنامه‌ای درست و جامع برای زندگی خویش نخواهد داشت. حال که شناخت‌های عمومی و همگانی برای رسیدن به هدف و غایت آفرینش ناکافی و نارسایند، مقتضای حکمت خداوند این است که از طریق دیگری شناخت لازم را به آدمی ارائه دهد تا براساس آن، راه درست زندگی و برنامه سعادت خود را بشناسد و آن، راهی جز راه وحی نخواهد بود (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۳: ۸۷). به این ترتیب به عقیده وی برای تکمیل و به-عبارتی، برای شناخت حوزه‌هایی که خارج از حیطه ادراک عقل است، نیاز به وحی و نبوت می-باشد. و از آنجایی که در این دیدگاه، زندگی و حیات دنیوی و اخروی در ارتباط تنگاتنگ با

یکدیگر دیده می‌شود و معتقد است که زندگی آخرت در همین دنیا سامان می‌یابد؛ لذا این انتظار از دین دارد که نسبت به اثرات مثبت و منفی اعمالی که برای سعادت دنیا و آخرت انسان لازم است، با صدور احکام ایجابی و سلبی اقدام لازم را انجام دهد. چه، اینکه آیت‌الله مصباح نیز متعلقات احکام دینی را بیان وجه ارزشی رفتارها در راستای سعادت دنیا و آخرت می‌داند و متذکر می‌شود که: «مسیر انسان در طریق تکامل از نقطه‌ای به سوی بی‌نهایت آغاز می‌گردد و آن چه برای تکامل ما مفید است و جهتش رو به بالا و خداوند است و زمینه را برای رشد معنوی انسان فراهم می‌کند و بر حسب درجاتی که دارد یا واجب است و یا مستحب و در درجه آخر مباح است؛ و آنچه در راستای سقوط انسان قرار می‌گیرد و باعث می‌گردد انسان از کمال واقعی خویش و از خداوند دور بماند حرام است و در درجه پایین‌تر مکروه است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۶۲). بنابراین، هر مسأله و موضوعی متعلق یکی از احکام پنج‌گانه شرعی (حرام، واجب، مستحب و مکروه و مباح - که مباح نیز از احکام شرعی و حکم خداست -) قرار می‌گیرد.

#### گفتار سوم: مبانی انسان‌شناسی در اندیشه مجتهد شبستری

برای درک انسان‌شناسی شبستری ذکر یک مطلب ضروری است و آن این است که، وی برخلاف گزاره‌های رایج در سنت اسلامی که معتقد به اصالت روح هست و بعد مادی انسان را در خدمت اصول تکامل بعد روحی وی در نظر می‌گیرد، معتقد است، اساساً این دو ساحت را باید به صورت مجزا از هم دید و آن‌ها (بعد مادی و روحی) را به ترتیب متعلق به دنیا و آخرت می‌داند. گفتارهای وی در این خصوص چنین است:

«ارتباط انسان‌ها با خداوند مربوط به سعادت معنوی و آخرت آنها بوده و امکانات تکامل و تعالی روحی آنها را مشخص می‌کند» (شبستری، ۱۳۸۱: ۱۳۰). وی از این ارتباط تحت عنوان «ارتباط عمودی یا عمقی» نام می‌برد و نظام حاکم بر این ارتباط را «نظام ایمانی - عرفانی» قلمداد می‌کند، که احکام آن در ساحت درونی هر فرد مطرح می‌شوند و هدف آشنا ساختن انسان با عمیق‌ترین نیازهای وجودی اوست. چنین ارتباطی مربوط به حوزه دیانت بوده و هدف از بعثت انبیاء سامان دادن همین ارتباط بوده است. در مقابل، ارتباط انسان‌ها با یکدیگر مربوط به زندگی مسالمت‌آمیز آن‌ها در همین دنیا بوده و شبستری از آن تحت عنوان «ارتباط افقی» یاد می‌کند (همان، ۱۳۰).



در حقیقت، شبستری، دو بعدی بودن انسان را می‌پذیرد، اما آن‌ها را در دو بعد مجزا می‌بیند؛ بدین صورت که چگونگی سازمان و ساختار جامعه و حکومت و سیاست را به حوزه ارتباط انسان‌ها با یکدیگر مرتبط می‌داند و سعادت معنوی انسان به ارتباط با خدا مربوط می‌شود که در دین و الهیات از آن بحث می‌شود. بدین ترتیب، شبستری با تقسیم رابطه انسان با انسان و رابطه انسان با خدا و یا به عبارت بهتر ساحت اجتماعی و ساحت معنوی وی، موضعی متفاوت با مصباح یزدی در مبحث انسان‌شناسی در پیش می‌گیرد؛ چرا که مصباح یزدی، دنیا و تمامی اعمال دنیوی را بدلیل تاثیر در کمال‌یابی انسان مشمول احکام دینی در نظر می‌گیرد. شبستری در راستای این تفکر، هنگامی که به تعریف انسان می‌پردازد از مقوله آزادی صحبت به میان می‌آورد. به عبارتی در اندیشه وی، عنصر آزادی در رابطه با مفهوم انسان قرار می‌گیرد و جزء تعریف انسانیت می‌شود. چنانکه بیان می‌دارد که: «حقیقت انسان بودن «همیشه آزاد بودن» است. انسان زیستن، آزاد زیستن است. انسان نفس آزادی و عین آزادی است» (شبستری، ۱۳۷۹ الف : ۱۸). آزادی در اندیشه شبستری، آزادی از عاطفه‌ها و احساس‌ها و یافته‌هایی تعریف می‌شود که فرد را احاطه کرده است (همان، ۱۲). چرا که انسان خودش را موجودی می‌یابد که پیوسته باید فکر کند و دائما باید قضا یا و محصولات فکری خود را به محک نقد بزند و در آن بازاندیشی کند. در این مرحله نوین، انسان خود را موجودی می‌یابد که پیوسته باید حرکت کند و هیچ مقصد معین و محدودی هم در پیش چشمان او نیست، گویی خود انسان، هم راه است و هم رونده و هم مقصد...» (شبستری، ۱۳۷۹ ب: ۱۸۸).

به نظر می‌رسد بتوان این مدعای پژوهش که معتقد است، مجتهد شبستری انسان‌شناسی خود را ذیل و طبق گفتمان مدرنیته ارائه می‌دهد، به اثبات رساند. چرا که آن‌گونه که وی به ترسیم فضای ایجاد شده بوسیله مدرنیته می‌پردازد، نمی‌توان به تعریفی غیر از آزادی برای انسان رسید. ترسیم این فضا اینگونه است: «در دنیای امروز یک تغییر و تحول گسترده در عرصه زندگی انسان روی داده که جهان خارج را دائما زیر سوال می‌برد و ناکارآمدی نظام قدیمی، قانون و نهادهای گذشته را گوشزد می‌کند و ایجاد نظام دیگر را پیشنهاد می‌کند، انسان امروز محاسبه‌گر و انتخاب‌گر است و تجدد گستره انتخاب‌های او را وسیع‌تر ساخته است و این امر جهان تقدیری و از پیش ساخته‌شده و حرکت در چارچوب‌های قضا و قدری را برهم زده و آتوریته‌ها را فرو ریخته و پلورالیتته را معنا بخشیده و او را به بدعت‌گذاری ترغیب می‌کند» (شبستری، ۱۳۸۳: ۱۹-۱۶).

شبستری سپس نظام حاکم بر حوزه ارتباط اجتماعی انسان‌های آزاد را «نظام حقوقی-اخلاقی» می‌داند که احکام آن در حوزه بیرونی و به اصطلاح در حوزه عمومی و بین‌الذلهانی جای می‌گیرند (شبستری، ۱۳۸۱: ۱۳۰). و این بدین معنی است که وی اساساً این حوزه را تحت سلطه عقل می‌برد. چنان‌که، در این مورد بیان می‌دارد: «این عقل آدمی است که جهان را جهان می‌کند، هم‌چنین آدمی است که اصول اخلاق را تعیین می‌کند و به آن معنی می‌دهد... دیگر این اصول، حقایق ابدی یا اصول اخلاقی ابدی که همیشه بوده‌اند، نیستند، آن‌ها بیان چیزهایی هستند که عقل می‌تواند تاسیس کند و تاسیس می‌کند» (شبستری، ۱۳۷۹ ب: ۳۲۵). به این ترتیب شبستری عقل آدمی را جاعل اخلاق و وظیفه برای انسان می‌داند.

شبستری سپس متناسب با مبانی انسان‌شناسی خویش و قبول عقلانیت بشر اقدام به دین‌شناسی از منظر خود می‌کند و آن را گونه‌ای سلوک یا تجربه دینی می‌داند (شبستری، ۱۳۸۱: ۴۰۳) که ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت است و ایمان هم از همین تجربه‌ها تغذیه می‌کند (همان، ۴۲۹).

این طرز تلقی از دین و ایمان در اندیشه شبستری، با دیگر مبانی انسان‌شناسی وی کاملاً هم‌خوانی دارد، در حقیقت، شبستری با قبول عقلانیت بشر، کارکرد دین را نه اداره امور دنیا، بلکه معنادهی به زندگی تفسیر می‌کند: «نقش کتاب و سنت و سایر منابع دینی، ممانعت از دچار شدن انسان به بیهودگی و بی‌معنایی است. این منابع به همین انسان نهادساز، مدنیت‌ساز، جامعه‌ساز، فلسفه‌ساز، هنر‌ساز، علم‌ساز، صنعت‌ساز، ادبیات‌ساز و ارزش‌ساز می‌گویند تو تنها نیستی، تو مبدا و اساس و ریشه داری. این منابع، خطاب پرجاذبه و زندگانی بخش خداوند را به انسان می‌رساند» (همان، ۴۷).

به این ترتیب و با توجه به مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت که در دیدگاه شبستری اساساً وظیفه دین، تنها ارائه رهنمودهایی برای رسیدن به سعادت و کمال اخروی انسان است و ادعا می‌کنند دین برای اداره شئون دنیوی نیامده است و اساساً کاری به دنیای انسان‌ها ندارد و چگونگی شناخت علوم انسانی و تجربی، تشکیل حکومت، روش اداره حکومت، چگونگی مبارزه با مشکلات و مفاسد اجتماعی، مهار قدرت سیاسی در جامعه دینی، چگونگی ایجاد عدالت اجتماعی و ده‌ها پرسش دیگر از قلمرو دین خارج است و این آدمی است که باید بدون استمداد از آموزه‌های دینی، خود به سامان‌دهی مناسبات اقتصادی، سیاسی و... جامعه بپردازد.

### گفتار چهارم: مفهوم و حدود آزادی در اندیشه مصباح یزدی و مجتهد شبستری

با توجه به اینکه واژه آزادی در خلا معنا نمی‌شود، بلکه در سایه انسان معنا شده و بحث از آزادی انسان در گرو شناخت صحیح از انسان است (ایزدهی، ۱۳۹۲: ۱۴). باید گفت، مفهوم آزادی در اندیشه مصباح یزدی و مجتهد شبستری نیز، همسو با انسان‌شناسی آن‌ها تعریف می‌گردد. از طرف دیگر، بحث از مفهوم آزادی و محدوده آزادی سیاسی و اجتماعی بدون بحث از نوع جامعه و سنخ حکومت از منظر این دو متفکر، مثمر ثمر نخواهد بود.

همان‌گونه که بارها گفته شده است، مصباح یزدی اساس ارزش انسان را پرستش خداوند می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج: ۶۸). چرا که در انسان‌شناسی وی، آنچه ماهیت انسان را تشکیل می‌دهد، در سایه توحید الهی و معرفت و عبودیت خداوند معنا می‌یابد، بنابراین وی آزادی را فقدان مانع در راه رشد استعدادها به منظور طی کردن مسیر کمال می‌داند. در حقیقت بحث‌هایی که از آزادی در این طیف از اندیشه‌های اسلامی صورت می‌گیرد، آزادی انسان از بند رذایل و شهوات و جدا کردن نفس از آلودگی‌ها و تعلقات و وابستگی‌های دنیوی است (لک‌زایی، ۱۳۷۹: ۲۵۷). در همین راستا مصباح یزدی بیان می‌دارد: «اسلام دین منادی آزادی است، اما آزادی و رهایی از پرستش و اطاعت غیر خدا و طاغوتها؛ نه رهایی از اطاعت خداوند. اگرچه انسان مختار و آزاد آفریده شده، اما تشریحاً و قانوناً مکلف به پیروی خداوند است؛ یعنی، باید با اراده آزاد خود اطاعت خدا کند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۹۰). با توجه به این نگاه می‌توان گفت، آزادی حقیقی و کامل در اندیشه مصباح یزدی، آزادی انسان از بند غیر خدا دانسته می‌شود. در حقیقت، آزادی یعنی رها شدن از قید و بند طاغوت‌ها و امکان حرکت و پرواز به سوی سر منزل انسانیت که تعالی معنوی و الهی است. با توجه به آنچه گذشت، می‌توان به این جمع‌بندی اشاره کرد که مهم‌ترین هدف آزادی انسان از دیدگاه مصباح عبارت است از رشد و تکامل انسان.

اما جامعه مطلوب چنین انسانی با این هدف و با تمرکز بر بحث بندگی خدا، چگونه جامعه‌ای است؟ و این انسان، اهداف و آرمان خود را در قالب چه جامعه‌ای بایستی پی‌جویی کند؟ به نظر می‌رسد جامعه مورد نظر مصباح یزدی جامعه‌ای است که در آن، فرد، محور همه چیز را خدا می‌داند که هدف اصلی وی نیز تقرب و عبودیت خداوند می‌باشد و هدف اصلی و نهایی این جامعه آرمانی و دینی، نه تنها برآوردن نیازهای مادی او، بلکه استکمال حقیقی انسان‌هاست که جز بر اثر خداشناسی، خداپرستی، اطاعت کامل و دقیق از اوامر و نواهی الهی و

تقرب به درگاه او حاصل شدنی نیست (شفیع پور، ۱۳۸۶: ۱۰۳-۱۰۲). در همین راستا مصباح یزدی در تعریف سیاست، آن را نحوه تامین سعادت مادی و معنوی جامعه تعریف می‌کند به این صورت که «منظور ما از سیاست، «آیین کشورداری» است و به تعبیر دقیق‌تر، سیاست در این بحث به معنای «اداره امور جامعه به صورتی است که مصالح جامعه- اعم از مادی و معنوی - را تأمین کند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۱۸).

بنابراین، از آن‌جا که در دیدگاه مصباح آزادی مشخصاً به آزادی از عبودیت غیر خدا تعبیر می‌شود لذا، هنگام بحث از آزادی‌های سیاسی و اجتماعی نیز نظر به اینکه حکومت مورد نظر در چنین جامعه‌ای اسلامی می‌باشد و طبعاً قانون آن نیز، قانون شریعت است، لذا آزادی سیاسی - اجتماعی نیز محدود به قوانین الهی می‌شود. به عبارت دیگر، اگر مقصود از سیاست، اصول و قوانین عالی‌ای باشد که در عین حال که مجموعه افراد اجتماع را رهبری می‌کند، وظیفه خود افراد را نیز از جنبه اخلاقی و درونی مشخص نماید، قطعاً آزادی سیاسی و اجتماعی‌ای متفاوت از این مفهوم در سیاست لیبرالیستی ارائه می‌کند، چرا که اساساً، سیاست، مدیریت حیات معقول انسان‌ها را چه در حالت فردی و چه اجتماعی برای نیل به عالی‌ترین هدف‌های مادی و معنوی مانند برنامه‌ها و مقررات و آموزه‌های دینی بر عهده گرفته است.

مصباح یزدی در خصوص معیار تحدید آزادی بیان می‌دارد: «اگر ما می‌گوییم که آزادی پذیرفته شده در دین مثل آزادی غربی نیست، معنایش همین است. یعنی به این دلیل که باید مصالح معنوی را رعایت کنیم، نمی‌توانیم مثل غربی‌ها بی‌بندوبار باشیم و باید یک سلسله از ارزش‌های دیگر را که مربوط به روح و انسانیت واقعی و حیات ابدی انسان می‌شود رعایت کنیم» (همان، ۲۲۹).

بر این اساس می‌توان گفت، آزادی در اندیشه ایشان، از بُعد معنوی آغاز و به سوی بُعد اجتماعی و سیاسی کشیده می‌شود. چنان‌که خود تصریح می‌کند: «آزادی قانونی [سیاسی و اجتماعی] برگشت می‌کند به آزادی دینی و مشروع به معنای شرعی، در نتیجه آزادی همیشه باید در چارچوب قوانین الهی و اسلامی باشد نه کمتر و نه بیشتر» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب: ۲۲۷).

بنابراین در این اندیشه آزادی‌ها محدود به حدود الهی است و به این ترتیب، می‌بینیم که آزادی را تحت عنوان آزادی معقول و یا نامعقول، مجاز یا غیرمجاز بر می‌شمارند. به عبارت بهتر، در صورتی که آزادی به حال انسان‌ها در دو بعد مادی و معنوی مفید و موثر باشد، جایز است و

در صورتی که اصول و ارزش‌های واقعی بشری را مختل ساخته و مغزها را گمراه کند، غیر مجاز و محدود می‌شود. زیرا اساساً حکومت برای آن تشکیل می‌شود که جلوی آزادی‌های مخرب که به امنیت و منافع جامعه و افراد ضربه می‌زند را بگیرد و راه را برای احقاق حقوق شهروندان فراهم نماید. از این رو حکومت مقررات و قوانینی وضع می‌کند و برخی رفتارها را مجاز و برخی را ممنوع می‌سازد و اگر کسی تخلف کرد، او را با جریمه مالی و یا زندان و یا به گونه‌های دیگر مجازات می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج: ۶۶).

این محدوده تا آنجاست که «گاهی ترویج عقیده‌ای را ممنوع و حرام می‌کند. توهین به مقدسات دینی و شخص پیامبر و ائمه معصومین (علیهم السلام) را مستوجب مجازات شدید می‌داند. گاهی آزادی قلم و بیان را محدود می‌کند و خرید و فروش کتب گمراه کننده را اجازه نمی‌دهد. آزادی جنسی را با قانون کنترل می‌کند. حتی آزادی در خوراک و پوشاک و رفت و آمد و دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها و... را نیز محدود می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف: ۳۳۷).

در حقیقت مصباح یزدی در تحلیل خود بر دیدگاه اسلام به ضرورت تکامل انسانی اشاره می‌کند و از این رو، معتقد می‌شود که فقط مصالح مادی و معنوی جامعه می‌تواند آزادی را محدود کند و این بدین معناست که هر فرد تا زمانی که به مصالح جامعه زیان نرساند، از لحاظ حقوقی و قانونی آزاد است. بنابراین در دیدگاه مصباح یزدی، آنچه برای مصالح معنوی انسان‌ها و برای شخصیت، روح الهی، مقام خلیفه‌اللهی و انسانیت ایجاد مزاحمت می‌کند و هم‌چنین آنچه به مصالح مادی و سلامتی و امنیت انسان‌ها ضرر می‌رساند نیز ممنوع است و از حد و مرزهای آزادی است. زیرا علاوه بر حقوق مالی، جانی و حیثیتی، حقوق معنوی و رشد روحانی انسان نیز جزء حقوق انسان مسلمان است و به هیچ روی تعرض به آنها مجاز نمی‌باشد (مصباح، ۱۳۹۱ ج: ۶۰). بنابراین در جامعه اسلامی محدوده آزادی صرفاً مصالح مادی نیست بلکه علاوه بر آن و مهم‌تر از آن و مقدم بر آن مصالح معنوی انسان‌ها محدوده آزادی - به هر شکل آن - را تعیین می‌کند.

مطابق با چارچوب روشی پژوهش که معتقد به دخالت پیش‌فرض‌ها در تفسیر متن است، نگارنده بر این عقیده است که تفسیر مصباح یزدی در خصوص مساله آزادی در قرآن نیز متأثر از انسان‌شناسی وی است که در زیر یک نمونه از تفسیر ایشان را از نظر می‌گذرانیم.

مصباح یزدی، آیه ۱۸ سوره زمر که می‌فرماید «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»<sup>۱</sup> و بیانگر آزادی بیان است را چنین به تفسیر می‌کشاند: «ما زمانی می‌توانیم سخنان موافق و مخالف و اشکال‌هایی بر اصل دین یا احکام و معارف قطعی آن را بشنویم یا بخوانیم، که قدرت تشخیص بهترین کلام را داشته باشیم تا بعد از آن پیروی نماییم، و به عبارت دیگر در اثر داشتن اطلاعات کافی از جوانب مختلف دین، و همچنین آگاهی از شیوه و محتوای استدلال‌ها و آشنایی با مغالطه‌هایی که ممکن است به کار گرفته شود توان تشخیص «احسن» را از میان اقوال و دیدگاه‌ها داشته باشیم و باید زمانی اجازه طرح مسائل خلاف دین را نزد افرادی که توان کافی برای نقد و تحلیل ندارند، داد که پاسخ و نقد آنها نیز حاضر باشد» (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۱: ب: ۲۴۲). وی در ادامه آزادی مطلق گفت‌و شنود در این زمینه را تنها شامل ائمه و عالمان می‌داند و نه مردم عامی. به تصریح ایشان: «پیامبر و ائمه طاهرین و عالمان مسلح به علم دین، در این زمینه محدودیتی ندارند و می‌توانند، و بلکه باید، سخن مخالف و دلایل آن را بشنوند و بخوانند، و سپس بررسی و نقد کنند. اما روی سخن با افرادی است که توان مقابله را ندارند، یا هنوز این توان را بدست نیاورده‌اند» (همان، ۲۴۲).

در این سنت فکری، آنچه باعث می‌شود آزادی مطلق در حوزه بیان محدود شمرده شود، در حقیقت، فقدان اعتلای فکر بشر است. در صورتی که اگر اعتلای فکر بشری به حدی رسیده بود که هم بیان‌کننده، غیر از حق و واقعیت را ابراز نمی‌کرد و هم شنونده و مطالعه‌کننده و تحقیق‌کننده، در آن بیان از اطلاعات کافی و فکری نافذ برخوردار بود، هیچ مشکلی در آزادی بیان به‌طور مطلق وجود نمی‌داشت (جعفری، ۱۳۷۷: ۴۰۸). مصباح یزدی نیز علت محدودیت آزادی مطلق را عدم آمادگی فکری بعضی از افراد ذکر می‌کند و آن را دلیل محدود کردن آزادی بیان می‌داند.

همان‌گونه که به کرات آورده شده است، این تفسیر، دارای رگه‌های از مبانی نظری ایشان در خصوص انسان‌شناسی است. مواردی از این قبیل که، انسان دارای کمالی روحی است که تنها بواسطه انجام اوامر و نواهی پروردگار روی می‌دهد، لذا باید از انجام هرگونه عملی که جزو نواهی پروردگار محسوب می‌شود و یا گفتن هر حرفی که موجب انحراف از مسیر الهی شود، جلوگیری کرد و از آن‌جایی، همه انسان‌ها در فهم و ایمان یکسان نیستند و مردم جامعه به دو

۱. سخنان متفاوت و مخالف را بشنوید و بهترین آن‌ها را پیروی کنید.

دسته اقلیت عالم دینی و اکثریت عامی تقسیم می‌شوند؛ لذا برخی امتیازات از جمله آزادی در گفت‌و شنود برخی مسائل نیز تنها مختص به ایشان است و یا تحت نظارت ایشان. چه اینکه «هر گونه اندیشه و بیان آزاد در عرصه علوم انسانی و هستی‌شناسی که به طور مستقیم یا غیرمستقیم در تفسیر انسان در دو قلمرو «آن چنان که هست» و «آن چنان که باید» تاثیر می‌گذارد، نظارت و تحقیق انسان آگاه و متخصص و عادل اهمیت و ضرورت می‌یابد» (جعفری، ۱۳۷۷: ۴۳۴-۴۴۳).

اینک و پس از فهم مساله آزادی و محدوده آن در اندیشه مصباح یزدی، همین مبحث را در خصوص مجتهد شبستری پی می‌گیریم. همان‌گونه که قبلاً بیان شد، آزادی از واژه‌ها و مقوله‌هایی است که توصیف‌ها و تجویزهای گوناگونی درباره آن صورت گرفته که همه آن‌ها براساس مبانی نظری خاصی ارائه شده است. در این بخش بر آنیم این مفهوم را در اندیشه شبستری بررسی کنیم و تناسب آن با مبانی انسان‌شناسی وی را مشخص نماییم.

همان‌گونه که در مباحث قبلی مربوط به اندیشه‌های شبستری بارها اشاره رفته است، وی اساساً رابطه انسان‌ها را در دو مقوله جدا از هم بررسی می‌کند که از آن‌ها تحت عنوان «رابطه عمودی» که مربوط به رابطه انسان با خداوند است و «رابطه افقی» که مشتمل بر رابطه انسان با انسان است، نام می‌برد. توضیح اینکه، احکام رابطه افقی انسان در ساحت بیرونی و بین‌الذاتانی که به زندگی اجتماعی مربوط است، قرار می‌گیرد که هدف از طرح آن احکام، تاسیس ارتباط متقابل انسان‌ها با یکدیگر بر اساس درکی عقلانی از مساله عدالت و حقوق انسان‌هاست (شبستری، ۱۳۸۱: ۱۳۷). بنابراین در جامعه مورد نظر شبستری، افراد، محور و موجودی اصیل شناخته می‌شوند که از نظر عقاید و افکار و منافع متعدد می‌باشند؛ لذا قانون باید با در نظر گرفتن اصل «مساوات» هیچ امتیازی را برای عقیده، مرام، مسلک و طبقه خاصی در نظر نگیرد و از این حیث، تمام افراد بشر در مقابل آن برابر و از حق شهروندی یکسان برخوردار باشند. به طوری که بی‌تفاوت بودن دولت در برابر فلسفه‌ها و عقاید و جهان‌بینی‌های مختلف و پذیرفتن دو اصل آزادی و مساوات برای همه شهروندان (همان، ۶۵) ثقل مرکزی اندیشه سیاسی شبستری را تشکیل می‌دهد.

شبستری سپس متناسب با انسان‌شناسی و ماهیت جامعه مطلوب خویش، سیاست را مترادف با عمل سیاسی در نظر می‌گیرد و آن را چنین تعریف می‌کند: «عمل سیاسی عبارت است از تصمیم‌گیری و اقدام انسان درباره مسائل زندگی اجتماعی و نه فردی در داخل یک

جامعه، به منظور نظم و بهبود بخشیدن به همه ابعاد زندگی همگان. اقداماتی که به منظور صحیح‌تر برآورده شدن نیازها، کم شدن مشکلات و شکوفایی استعدادهای همگان انجام می‌شود، اقدامات سیاسی هستند» (شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۳۴). در واقع، شبستری بر این عقیده است که حکومت، تنها به سازماندهی روابط اجتماعی انسان‌ها در این دنیا می‌پردازد و صرفاً برای تعیین چگونگی نسبت انسان‌ها با یکدیگر در زندگی دنیوی به کار گرفته می‌شود و تنها تکلیف اجتماعی انسان‌ها با یکدیگر را مشخص می‌کند؛ به گونه‌ای که گروه‌ها و افراد کثیری که در جامعه وجود دارند و دارای عقاید و علایق و منافع متفاوت هستند، بتوانند مشکلات عمومی زندگی را که با همه آن‌ها ارتباط پیدا می‌کند و هویت و جنبه همگانی دارد، در یک سازمان حکومتی به صورت دسته‌جمعی حل و فصل کنند و از عهده آن‌ها برآیند و همین کوشش دسته‌جمعی برای حل مشکلات و مسائل عمومی، مایه وحدت سیاسی و اجتماعی آن‌ها به‌عنوان یک جامعه و کشور معین در زمان و مکان معین قرار گیرد (شبستری، ۱۳۸۳: ۶۷).

به نظر می‌رسد بتوان مطابق با مطالب فوق این نتیجه را گرفت که، آزادی مدنظر شبستری آزادی از نوع لیبرالی آن است؛ چرا که، مقوله آزادی در مفهوم لیبرالی آن به این معنی است که هر فرد صرفاً به‌عنوان فرد انسانی دارای حیثیت و حرمت باشد و به‌عنوان یک فرد، آزاد در عمل، ولی مسؤول در برابر آزادی و حقوق دیگران شناخته شود. در این تعریف تکیه بر فرد است و هسته آزادی موردنظر، فردیت انسان با قید «آزادی در عمل» و «مسؤول در برابر آزادی دیگران» است. ارکان نظری این مفهوم را یک سلسله آزادی‌های اساسی که عبارتند از: آزادی بیان و تبلیغ عقیده؛ آزادی اجتماعات؛ آزادی دین و مذهب و حق مساوی برای همه افراد جامعه برای انتخاب و تشکیل احزاب و جمعیت‌های سیاسی و شرکت در حکومت تشکیل می‌دهد (روشن و شفیعی، ۱۳۸۹: ۳۲).

در راستای تایید ادعای فوق به این بیان از مفهوم آزادی در دیدگاه شبستری استناد می‌کنیم که بیان می‌دارد: «منظور از آزادی [در حکومت دموکراتیک] این است که هر فرد از انسان‌های جامعه، قطع نظر از عقیده و اخلاق و تابعیت وی و صرفاً به‌عنوان فرد انسانی دارای حیثیت و حرمت باشد و به‌عنوان یک فرد آزاد در عمل، ولی مسؤول در برابر آزادی و حقوق دیگران، شناخته شود» (شبستری، ۱۳۸۳: ۶۶) و شامل آزادی بیان و تبلیغ عقیده سیاسی و غیرسیاسی، آزادی اجتماعات، آزادی دین و مذهب و حقوق مساوی برای همه افراد جامعه در امر انتخاب و تشکیل احزاب و جمعیت‌های سیاسی و شرکت در حکومت می‌شود (همان، ۱۴۱-۱۴۰). این حق متضمن حق



داشتن عقیده، بدون مداخله دیگران بوده و آزادی کاوش، کسب و انتشار اطلاعات و افکار و عقاید به تمامی وسایل ممکن، صرف‌نظر از ملاحظات مرزی را نیز در بر می‌گیرد. اینکه چگونه شبستری به این سنخ از آزادی رسیده است، با بررسی مبانی انسان‌شناسی ایشان قابل درک است. در حقیقت گذار به این مفهوم از آزادی در اندیشه شبستری از دو جنبه از مبانی انسان‌شناختی ایشان قابل تبیین است: اول اینکه؛ همان‌طور که در بخش مربوط به بررسی انسان‌شناسی ایشان دریافتیم، در منظومه فکری وی آزادی نخستین مقوله‌ای است که مجتهد شبستری در ارتباط با انسان از آن بحث می‌کند و در رابطه با مفهوم انسان قرار می‌گیرد و جزء تعریف انسانیت می‌شود. به نظر ایشان، «انسان خودش را موجودی می‌یابد که پیوسته باید فکر کند و دائماً باید قضا یا و محصولات فکری خود را به محک نقد بزند و در آن بازاندیشی کند» (شبستری، ۱۳۸۱: ۱۸۸).

شبستری سپس میان آزادی اندیشه و وضعیت‌های سیاسی و اجتماعی معینی پیوند برقرار می‌کند و به عبارت بهتر، آزادی اندیشه را تنها در بعضی از وضعیت‌های سیاسی و اجتماعی قابل امکان می‌یابد. در اندیشه ایشان «آزادی اندیشه و اراده آدمیان با واقعیات سیاسی و اجتماعی معینی سازگار است و با واقعیات سیاسی و اجتماعی معین دیگری ناسازگار. این آزادی‌ها در شکل‌های خاصی از بافت قدرت دفن می‌شود و معدوم می‌گردد و در شکل خاص دیگری امکان رشد می‌یابد و شکوفا می‌گردد... بهره‌مندی انسان از آزادی بیرونی، به معنای زیستن در جامعه‌ای سالم که واقعیات سیاسی و حکومتی آن سازگار با آزادی اندیشه و اراده افراد است. شرط واقعی بهره‌مندی آن‌ها از آزادی درونی، یعنی همان آزادی اندیشه و اراده می‌باشد» (شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۴۱). بنابراین، این آزادی‌ها برای محقق شدن انسانیت انسان باید محقق شود. زیرا انسان، انسان است به اندیشیدن و ... تحقق انسانیت انسان که یک هدف برتر انسانی است با این امور میسر است. انسانی که نمی‌تواند آزاد بیاندیشد، نمی‌تواند آزاد اندیشه‌اش را بیان کند، اندیشه دیگران را نقد کند، نمی‌تواند آزادانه در سرنوشت سیاسی خود مشارکت سیاسی داشته باشد، چنین انسانی نمی‌تواند انسانیت خود را تحقق بخشد (شبستری، ۱۳۸۳: ۶۱).

در خصوص تعریف آزادی بیرونی نیز، باید بیان شود که آزادی بیرونی عبارت است از «آزادی از جبرهای بیرون از خود در تلاش به منظور محقق ساختن هدف‌هایش. آزادی بیرونی این است که انسان تحت تاثیر جبرهای بیرونی نباشد. این جبرهای بیرون گوناگون است:

آتوریتها (اقتدار)، فشارهای فیزیکی، محدودیت‌های سیاسی، و انواع و اقسام جبرهای دیگر که از بیرون بر انسان وارد می‌شود. در این مرحله، گفته می‌شود، که انسان، آزادی لازم دارد: آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی تجمعات و انواع و اقسام آزادی‌هایی که آزادی‌های سیاسی است. این آزادی‌ها، آزادی بیرونی است و منظور این است که عوامل مجبورکننده و محدودکننده‌ای برای اندیشه، بیان، قلم، گفتار، و تجمعات آزاد نداشته باشد. این‌ها آزادی از جبرهای بیرون از انسان است» (همان، ۶۱).

در حقیقت شبستری، در یک تقسیم‌بندی کلی، آزادی انسان‌ها را به دو دسته آزادی بیرونی و آزادی درونی تقسیم می‌کند و در این میان، نکته قابل توجه، این است که وی حتی برخورداری انسان از آزادی بیرونی را شرط تحقق آزادی درونی می‌داند. توضیح این مطلب را با تعریف آزادی درونی شروع می‌کنیم. شبستری آزادی درونی را یک بحث فلسفی می‌داند که مربوط به فلسفه اخلاق است و «به اراده مربوط می‌شود که ناظر بر آزادی فرد از چیزهای درونی همچون انگیزه، لذات، امیال و ... است» (همان، ۶۱). همانگونه که بیان شد شبستری عقل آدمی را جاعل اخلاق و وظیفه برای انسان می‌داند. از نگاه وی این آدمی است که با عقل خود، وظیفه خود را معین می‌کند: «عقل انسان وظیفه را فی نفسه و قطع نظر از هر ملاحظه‌ای تشخیص می‌دهد. یعنی عقل یک قانون اخلاقی را تشخیص می‌دهد... عقل آدمی، قانون کلی اخلاق و وظیفه را تشخیص می‌دهد و اراده معطوف می‌شود به آن قانون کلی اخلاق» (همان، ۶۲).

شبستری توضیح می‌دهد که قواعد و ضوابط و نُرم‌های (تجویزها و هنجارهای) اجتماعی که سیستم اجتماعی - سیاسی و روابط افراد با یکدیگر را تنظیم می‌کنند، باید با یک سلسله قواعد و ضوابط بین‌الذهانی اخلاقی مشروعیت یافته باشند. یعنی آن قواعد و ضوابط و نُرم‌ها باید مورد پذیرش عقلانی افراد آن جامعه باشند تا از آن‌ها تمکین کنند. این مشروعیت نمی‌تواند یک امر تقلیدی و القایی باشد. افراد جامعه باید پاسخی برای آن مساله داشته باشند که چرا ضوابط حقوقی، سیاسی، اقتصادی و ... چنین تنظیم شده و به‌گونه‌ای دیگر تنظیم نشده است، جامعه باید یک پذیرش عقلانی - بین‌الذهانی از این قواعد داشته باشد (همان، ۶۳). شبستری سپس نتیجه می‌گیرد که «برای اینکه قاعده‌ها و ضابطه‌ها و نورم‌های اجتماعی ما محتوای اخلاقی داشته باشند، آزادی بیرونی ضرورت دارند» (همان، ۶۴). در انگاره شبستری، اگر آزادی بیرونی وجود نداشته باشد، ما درباره قواعد و ضوابط و نورم‌های اجتماعی به یک اقتناع عقلانی

اخلاقی نمی‌رسیم. باید همه سخن‌ها گفته شود، اندیشه‌های گوناگون عرضه گردد و ... تا افراد جامعه به یک قضاوت برسند که آیا این قواعد و ضوابط و نورم‌های اجتماعی، محتوای اخلاقی دارند یا ندارند، آنچه می‌خواهیم هستند یا نیستند.

دوم اینکه؛ مباحث انسان‌شناسی و آرای سیاسی مبتنی بر آن در اندیشه شبستری، تنها در چارچوب زندگی دنیوی و در ساحت اجتماعی و رابطه انسان‌ها با یکدیگر تنظیم شده است، لذا قطعاً تعابیر و تجویزهای ایشان در خصوص تعریف و حدود آزادی‌های سیاسی و اجتماعی نیز از این مساله متأثر است. اثبات ادعای فوق، با استناد به نوشته‌های خود شبستری امکان‌پذیر است. چرا که وی اساساً مفهوم آزادی را دارای ماهیتی فلسفی می‌داند که متعلق به حوزه ارتباط انسان‌ها با یکدیگر است. به بیان ایشان «این که انسان باید حقوق «آزادی‌ها» را داشته باشد، یک دستور فلسفی است... این قبیل بحث‌ها از یک طرف دستور فلسفی است و از یک طرف تحلیل فلسفی. نکته بسیار مهم این است که همه این بحث‌های فلسفی جدید، به زندگی اجتماعی انسان‌ها و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و چگونگی سازمان و ساختار جامعه و حکومت و سیاست مربوط می‌شود و نه سعادت معنوی انسان و ارتباط انسان با خدا که در دین و الهیات باید از آن بحث شود» (شبستری، ۱۳۸۱: ۲۷). بنابراین، در این تفکر، آزادگذاری به نگرش اجتماعی اشاره دارد که در آن افراد آزادند تا به طریقی که آن را بهترین شیوه می‌دانند، عمل کنند. آزاد گذاشتن به طور ساده، به معنای اجازه دادن است و با این توصیف به لحاظ اخلاقی خنثی است. چرا که هیچ قضاوتی درباره رفتاری که آزاد نهاده شده است، وجود ندارد (همان، ۳۵). به همین دلیل شبستری، حقوق آزادی‌های سیاسی را که شامل آزادی بیان عقیده، آزادی دین و آزادی شغل و آزادی شخصی، آزادی عقیده، آزادی وجدان و آزادی بیان، آزادی مطبوعات... می‌شود را حقوقی می‌داند که به انسان از آن نظر که انسان است، تعلق می‌گیرد (همان، ۲۷).

بنابراین مساله آزادی در اندیشه شبستری، یک مفهوم سیاسی و اجتماعی محسوب می‌شود و اساساً آزادی در برابر اقتدار سیاسی مطرح است و بویژه در رابطه فرد و حکومت عرصه اصلی امکان وقوع آن است. به طور کلی این مفهوم از آزادی در بستر فکری لیبرالیسم غربی رشد کرده و به معنی آزادی فرد از اجبار بیرونی در انتخاب اهداف و اندیشه‌های خود و در وصف روابط افراد و همچنین در وصف وضعیت سیاسی-اجتماعی بکار رفته است (بشیریه، ۱۳۷۲: ۹). البته شبستری می‌پذیرد که در نهایت قوانین هر جامعه‌ای تا حدودی آزادی بیرونی را محدود

می‌کند، اما معیار محدودسازی آزادی در اندیشه شبستری برخلاف مصباح، نه قانون الهی بلکه، معیار «عدالت است که یک ارزش درجه اول است که حدود آزادی‌ها را معین می‌کند. طرح عدالت به‌عنوان محدودکننده آزادی‌های اساسی هر فرد یک بحث فلسفی- اخلاقی- سیاسی است که امروزه در میان فیلسوفان سیاست و اخلاق بیشتر از نظریات دیگر طرفدار دارد» (شبستری، ۱۳۸۱: ۳۰۱).

وی در خصوص حدود آزادی‌ها به ماده ۱۶ اعلامیه حقوق بشر استناد می‌کند. طبق این ماده «هر کس در اعمال حقوق و بهره‌گیری از آزادی‌های خود فقط تابع محدودیت‌های قانونی است که صرفاً برای شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات عادلانه اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی در جامعه‌ای دموکراتیک وضع شده‌اند» (همان، ۱۳۳). این ماده بر این است که رعایت مقتضیات عادلانه اخلاقی در نظم عمومی می‌تواند قانون‌گذاران هر کشور را به این جهت سوق دهد که برای حفظ حقوق و آزادی‌های عمومی و رعایت مقتضیات عادلانه اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی برای اعمال آزادی‌ها حد و قانونی قائل شوند. مهم این است که این تحدیدهای قانونی، اولاً ناشی از ملاحظات تصریح‌شده باشد و ثانیاً در جامعه‌ای دموکراتیک وضع شده باشد (همان، ۱۳۳).

روند تفسیر شبستری درخصوص مسائل آزادی‌های سیاسی و اجتماعی نیز این‌گونه است که با این نوع پرسش‌گری آغاز می‌کند که «با توجه به محتوای اصلی پیام رسالت پیامبر اسلام، مسلمانان در عصر حاضر درباره آزادی سیاسی چه موضعی می‌توانند بگیرند؟» (همان، ۱۱۷). شبستری سپس با توجه به این مساله که یکی از ویژگی‌های گفتمان پیامبر اسلام را، عدالت-گرایی تشکیل می‌دهد؛ بدین صورت که از منظر وی «پیامبر می‌خواهد ظلم زمانه را کنار بزند و بر عدالت زمانه، به‌صورت کامل‌شده‌تر دعوت کند» (همان، ۱۵۰). این تفسیر را به دست می‌دهد که از تعلیمات هیچ پیامبری چنین فهمیده نمی‌شود که اگر روزی انسان‌های روی زمین بخواهند انواع آزادی‌ها و برابری‌های موجود در اعلامیه حقوق بشر و تکمیلات بعدی آن را اساس و سازمان اجتماعی و روابط متقابل انسان‌ها با یکدیگر قرار دهند و صادقانه در این راه بکوشند، خداوند از آن‌ها ناراضی خواهد بود (همان، ۱۳۸).

## نتیجه‌گیری

بر پایه روش‌شناسی گادامر، با واکاوی متون و نگاشته‌های مصباح یزدی، در بخش مربوط به انسان‌شناسی وی، این نتیجه به دست آمد که وی دارای دیدگاه‌های ویژه‌ای در خصوص تعریف انسان است. بدین صورت که اگر چه انسان موجودی دو بعدی محسوب می‌شود اما آنچه حقیقت وجودی وی را تشکیل می‌دهد، بعد روحانی وی است که کمال نهایی آن در قرب الهی نهفته است؛ لذا انسان باید با انجام اعمال خاصی که واجب و مستحب و پرهیز از اعمالی که حرام و مکروه نامیده می‌شود؛ به تکامل روحی خود کمک کند. بنابراین وی در همین راستا آزادی را فقدان مانع در راه رشد استعدادها به منظور طی کردن مسیر کمال می‌داند و هنگام بحث از آزادی‌های سیاسی و اجتماعی نیز آن را محدود به حدود الهی می‌کند. بدین منظور که، برای مصالح معنوی انسان‌ها و برای شخصیت، روح الهی، مقام خلیفه‌اللهی و انسانیت ایجاد مزاحمت نکنند. در حقیقت مصباح یزدی در تحلیل خود بر دیدگاه اسلام به ضرورت تکامل انسانی اشاره می‌کند و از این رو، معتقد می‌شود که فقط مصالح مادی و معنوی جامعه می‌تواند آزادی را محدود کند و این بدین معناست که هر فرد تا زمانی که به مصالح جامعه زیان نرساند، از لحاظ حقوقی و قانونی آزاد است. بنابراین در دیدگاه مصباح یزدی، آزادی مطلق مطرود و مشروط به حفظ مصالح معنوی انسان است.

واکاوی متون و نگاشته‌های شبستری در خصوص انسان‌شناسی نیز این نتیجه را به دست می‌دهد که وی با تفکیک دو حوزه اجتماعی و دنیوی از حوزه معنوی و اخروی، افراد انسانی را موجوداتی آزاد در عرصه اجتماعی در نظر می‌گیرد که صرف نظر از اعتقادات و بینش‌هایی که دارند؛ بدنبال سازماندهی روابط اجتماعی خویش در این دنیا هستند. لذا ناگزیرند بر اساس درک عقلانی از مساله عدالت و حقوق عمل کنند. وی سپس تجویز می‌کند که عدالت در جوامع پلورال امروزی که دارای تعدد عقاید و منافع انسان‌های آزاد است، این‌گونه محقق می‌شود که اصل مساوات و آزادی برای همه افراد جامعه در نظر گرفته شود که از انواع آزادی در عقیده و بیان برخوردار باشند.

## فهرست منابع

### الف) منابع فارسی

- ایزدهی، سید سجاد (۱۳۹۲). «مبانی آزادی و الزامات آن در عرصه سیاسی (با تاکید بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری)»، فصلنامه علمی - پژوهشی انقلاب اسلامی، سال دهم، شماره ۳۲.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۲). «میزگرد عدالت و آزادی»، مصاحبه‌شوندگان محمدرضا جوزی، محمدمجتهد شبستری، حسین بشیریه، فصلنامه نامه فرهنگ، شماره ۱۰ و ۱۱.
- پالمر، ریچارد (۱۳۸۷). علم هرمنوتیک (نظریه تاویل در فلسفه‌های شلایر ماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ چهارم، تهران: هرمس.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۷). تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر (از دیدگاه اسلام و غرب) و تطبیق آن دو بر یکدیگر، تهران: دفتر خدمات حقوق بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۵). هرمنوتیک و سیاست (مروری بر نتایج سیاسی هرمنوتیک فلسفی هانس گئورگ گادامر)، تهران: انتشارات کویر.
- روشن، امیر؛ شفیعی‌سیف‌آبادی، محسن (۱۳۹۰). «تفسیر دین و تاثیر آن بر مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی محمد مجتهد شبستری و محمد تقی مصباح یزدی»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»، شماره ۹.
- شفیع‌پور، محمدجواد (۱۳۸۶). رابطه قانون و شریعت در اندیشه متفکران دینی معاصر (با تاکید بر آرای مصباح یزدی و مجتهد شبستری)، رساله کارشناسی‌ارشد. دانشگاه تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی.
- لکزایی، شریف (۱۳۷۹). «مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان در نگاهی دیگر»، برگرفته از متن فرانس روزنتال، ترجمه منصور میر احمدی، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم، شماره ۱۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ الف). نظریه سیاسی اسلام، تحقیق و نگارش کریم سبحانی، جلد ۱ و ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ب). پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، جلد یک تا پنج.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ ج). پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب خلاق، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *به سوی خودسازی، نگارش کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)*.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). *راه و راهنماشناسی، بخش راه‌شناس، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)*.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳). *تاملاتی در قرائت انسانی از دین، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو*.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱). *نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو*.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹ الف). *ایمان و آزادی، چاپ پنجم، تهران: طرح نو*.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹ ب). *هرمنوتیک کتاب و سنت، چاپ چهارم، تهران: طرح نو*.

(ب) منابع انگلیسی

- Bleicher, Josef (1980). **Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique**, London and New York, Routledge and Kegan Paul.
- Gadamer, Hans-Georg (1975). **Truth and Method**, Sheed and Ward Ltd.
- Gadamer, Hans-Georg (1989). **Truth and Method**, Second Revised Edition, Translation Revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York, Continuum.
- Kant, Immanuel (1993). **Critique of Pure Reason**, Tr. By Norman Kemp Smith, The Macmillan Press Ltd.

