

**Examining the Relationship Between Islam and Freedom in  
the Political Theology of Ayatollah Javadi Amoli**

**Ali Aghajani<sup>1</sup>**

**Abstract**

Ayatollah Javadi Amoli has produced diverse and extensive works across various dimensions of religious knowledge, including the field of political theology, establishing him as a prominent figure. This article, drawing upon Quentin Skinner's intentionalist hermeneutic method—with certain adaptations—analyzes aspects of the relationship between Islam and freedom in Ayatollah Javadi Amoli's political theology. Accordingly, the main question is: What is the nature of the relationship between Islam and freedom in Ayatollah Javadi Amoli's perspective? The hypothesis rests on the premise that, grounded in the mental and objective contexts as well as prevailing norms in this area, in Javadi Amoli's view, no one except the Creator of humankind has the right to restrict human freedom, and people enjoy freedom of belief, expression, residence, occupation, economic, political, and social activities. Freedom to be chosen and to choose, the right to vote, people's participation in the political process, and the right to supervise the performance of rulers are among the instances of political freedom in Islam. Accordingly, some of the research findings include: Freedom in the sense of absolute liberation and unrestrictedness negates freedom from the conceptual category, not from its essence. Although humans are ontologically free, they are legislatively obligated to accept the true religion. Freedom has degrees, intensity, and weakness. Everyone is free in matters of religiosity and acceptance of religion, but the doctrinal consequences for individuals are not the same. Religious government is not based on coercive force or imposition without regard for the people's will. People's freedom is accompanied by responsibility before God. Freedom means the implementation of rational rulings, not the pursuit of carnal desires. Freedom to be chosen, freedom to choose, freedom to supervise rulers, and, in general, formal political participation are legitimate.

**Keywords:** Islam and freedom, political theology, Javadi Amoli, Skinner, political freedom.

## الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الثالثة عشرة، العدد الواحد والخمسون

رجب - رمضان ١٤٤٧ق

### دراسة لعلاقة الإسلام بالحرية في الخطاب السياسي لآية الله جوادى آملى

على آقاجانى<sup>١</sup>

#### الملخص

لآية الله جوادى آملى أعمال متنوعة في مختلف فروع العلم الديني، ومنها المجالات الكلامية والسياسية، مما يجعله شخصية بارزة. تعتمد هذه الدراسة على المنهج التأويلي القصدي (الهرمنيوطيقي) وفق منظور سكينر، مع بعض التعديلات، لتحليل علاقة الإسلام بالحرية في خطاب جوادى آملى السياسي. بناءً عليه، فإنّ السؤال الأساسي هو: ما طبيعة العلاقة بين الإسلام والحرية وفق رؤية جوادى آملى؟ تركز فرضية البحث على أنّه بناءً على الظروف الذهنية والموضوعية والمعايير المألوفة في هذا المجال، لا يحقّ لأحد تحديد حرية الإنسان سوى خالق الإنسان، وأنّ الناس يتمتعون بحرية العقيدة والتعبير والسكن والعمل والأنشطة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ومن أمثلة الحرية السياسية في الإسلام حرية الترشّح والانتخاب والاقتراع، والمشاركة الشعبية في العملية السياسية، وحق مراقبة أداء الحكّام. على هذا الأساس، فإنّ من نتائج البحث: إنّ الحرية بمعنى الإطلاق تتطلب سلبًا للحرية من ناحية المفهوم لا الجوهر. الإنسان، تكوينيًا حرّ، لكنّه تشريعيًا ملزم بقبول الدين الحق. للحرية مستويات وشدة وضعف، وكل شخص حرّ في التدبّر واعتناق الدين، بيد أنّ النتائج الاعتقادية لذلك غير متساوية. الحكم الديني ليس قائمًا على القوة القهرية فقط، بعيدًا عن إرادة الناس. وتقتزن حرية الناس بالمسؤولية أمام الله، والحرية تعني تطبيق الأحكام العقلانية، وليس تلبية الأهواء النفسانية. حرية الترشّح، حرية الانتخاب، حرية مراقبة أداء الحكّام، وبصورة عامة، المشاركة السياسية معترف بها في الإسلام.

**الألفاظ المحورية:** الإسلام والحرية، علم الكلام السياسي، جوادى آملى، سكينر، الحرية السياسية.

١. عضو الهيئة العلمية، قسم العلوم السياسية، معهد دراسات الحوزة والجامعة.

## تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه

سال سیزدهم، شماره پنجاه و یکم، زمستان ۱۴۰۴

### بررسی رابطه اسلام و آزادی در کلام سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۷/۱۸

علی آقاجانی<sup>۱</sup>

#### چکیده

آیت‌الله جوادی‌آملی آثار متنوع و متکثر در اضلاع مختلف علم دینی از جمله حیطه‌های کلامی سیاسی دارد که وی را شخصیتی شاخص ساخته است. این مقاله بر پایه روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر با دخل و تصرفاتی به واکاوی ابعادی از رابطه اسلام و آزادی در کلام سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی پرداخته است. بر این پایه، سؤال اصلی آن است که در نگرش آیت‌الله جوادی‌آملی، نوع رابطه اسلام و آزادی چیست؟ فرضیه بر این مبنا استوار است که بر پایه زمینه‌های ذهنی و عینی و هنجارهای مرسوم در این زمینه، در نگرش جوادی‌آملی احدی غیر از خالق انسان، حق محدود کردن آزادی او را ندارد و مردم از آزادی عقیده، بیان، مسکن، شغل، فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی برخوردارند. آزادی انتخاب‌شدن و برگزیدن و حق‌رأی، مشارکت مردم در فرآیند امور سیاسی، حق نظارت بر عملکرد حاکمان، از جمله مصادیق آزادی سیاسی در اسلام است. بر این اساس، برخی از نتایج پژوهش عبارتند از: آزادی به معنای رهایی و اطلاق، مستلزم نفی آزادی از صنف مفهوم و نه ماهیت. انسان گر چه از نظر تکوینی آزاد است، اما از نظر تشریح موظف است که دین حق را بپذیرد. آزادی مراتب و شدت و ضعف دارد. هر کس در دین‌داری و دین‌پذیری آزاد است؛ اما نتایج اعتقادی آن‌ها یکسان نیست؛ حکومت دینی امری متکی به نیرویی قاهر و تحمیلی و بدون نگاه به خواست مردم نیست. آزادی مردم، با مسئولیت در برابر خدا همراه است. آزادی به معنای اجرای احکام عقلانی و نه اعمال خواسته‌های نفسانی است. آزادی انتخاب شدن، آزادی انتخاب کردن، آزادی نظارت بر عملکرد حاکمان و به‌طور کلی مشارکت سیاسی رسمیت دارد.

**واژگان کلیدی:** اسلام و آزادی، کلام سیاسی، جوادی‌آملی، اسکینر، آزادی سیاسی.

## مقدمه

آیت‌الله عبدالله جوادی‌آملی از اندیشمندان معاصری است که در بسیاری از حیطه‌های مختلف علوم انسانی اسلامی صاحب‌سخن و نظر بوده و از جمله در حوزه آموزه‌های کلامی سیاسی، به‌ویژه رابطه اسلام و آزادی آثار و آرای متنوع و ژرفی دارد که شایسته و بایسته تحلیل و بررسی و نقد در جهت بالندگی دانش به‌ویژه در حوزه دانش سیاسی اسلامی است. شخصیت جوادی‌آملی و کلام سیاسی برگرفته از آن، از چند جهت اهمیت دارد. جامعیت نسبی در دین‌شناسی، آثار متنوع و متکثر و در اضلاع مختلف کلامی سیاسی، ورود در سیاست‌عملی و نظری در قواره عالم‌دینی و حوزوی، زنده بودن و گذراندن دوران حیات پر بار خود، فقیه متصلع و دارای فقه اکبر بودن که بخش مهمی از آن مباحث کلامی سیاسی است. وی دارای آثار متعدّد در زمینه‌های گوناگون است و از جمله در مسائل مختلف کلام سیاسی آثار کمی و کیفی بسیار خوبی دارد. از این رو، پرداختن به دیدگاه او درباره رابطه اسلام و آزادی اهمیت فزون‌تری می‌یابد.

از دیگر سو، آزادی، به‌ویژه آزادی سیاسی، یکی از ارکان اساسی تفکر سیاسی است که زیربنای مشارکت عمومی و تحقق عدالت اجتماعی را فراهم می‌کند. این مفهوم، نه تنها امکان انتخاب و ابراز عقیده را تضمین می‌کند، بلکه به‌عنوان یک نیروی اصلاح‌گر در برابر استبداد و انحصار قدرت عمل می‌کند. در اسلام آزادی، به‌ویژه آزادی سیاسی، جایگاهی بنیادین دارد و به‌عنوان یکی از ارکان کرامت انسانی شناخته می‌شود. آزادی سیاسی در این چارچوب نه تنها به‌معنای حق مشارکت در تعیین سرنوشت اجتماعی و سیاسی است، بلکه مسئولیتی الهی تلقی می‌شود که انسان را به حفظ عدالت و مقابله با استبداد فرا می‌خواند. آموزه‌های اسلامی بر اهمیت شورا، بیعت و نقش امت در نظارت بر حاکمان تأکید داشته و آزادی را زمینه‌ساز تحقق امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند. در این نگاه، آزادی سیاسی باید در چارچوب ارزش‌های اخلاقی و دینی رشد یابد تا از هرج‌ومرج جلوگیری شود و موجب تعالی جامعه گردد. بنابراین، آزادی نه تنها یک حق، بلکه یک تکلیف اجتماعی و الهی است که به رشد فردی و اجتماعی می‌انجامد.

بر این اساس، تحقیق بر پایه روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر با دخل و تصرفاتی به واکاوی ابعادی از رابطه اسلام و آزادی در کلام سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی می‌پردازد. گرچه در این مجال اندک نمی‌توان کامل و جامع و تمام‌عیار بدین مسئله پرداخت، اما به ابعاد مهم و بنیادها می‌توان اشاره داشت. بر این پایه، سؤال اصلی آن است که در نگرش جوادی‌آملی نوع رابطه اسلام

و آزادی چیست؟ فرضیه بر این مبنا استوار است که بر پایه زمینه‌های ذهنی و عینی و هنجارهای مرسوم در این زمینه، در نگرش جوادی‌آملی احدی غیر از خالق انسان، حق محدود کردن آزادی او را ندارد و مردم از آزادی عقیده، بیان، مسکن، شغل، فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی برخوردارند. آزادی انتخاب‌شدن و برگزیدن و حق رأی، مشارکت مردم در فرآیند امور سیاسی، حق نظارت بر عملکرد حاکمان، از جمله مصادیق آزادی سیاسی در اسلام است.

درباره موضوع تحقیق تا کنون کارهایی صورت گرفته است و این پژوهش نخستین اثر با این عنوان نیست؛ اما این مقاله، زاویه نگاه و روش متفاوت دارد. به صورت کلی، پژوهش‌هایی با عنوان اندیشه سیاسی وی موجود است. همچنین در برخی آثار مرتبط با تحلیل اندیشه سیاسی حوزه‌های علمیه یا اندیشه سیاسی پس از انقلاب، مانند برخی آثار عبدالوهاب فراتی و یحیی فوزی به برخی ابعاد آن پرداخته شده است؛ از جمله آثار منتشرشده می‌توان به این عناوین اشاره کرد: سیری در اندیشه سیاسی آیت‌الله عبدالله جوادی‌آملی (منصورنژاد، ۱۳۹۰)، پایان‌نامه‌های «بررسی مباحث کلام اجتماعی آیت‌الله جوادی‌آملی» (امیری، ۱۳۹۱)، «اندیشه سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی» (مجتبی‌زاده، ۱۳۸۹)، «اقتضانات حضور عقل برهانی در معرفت سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی» (علویان و زارع‌پور، ۱۳۹۷)، «همگرایی عقل و سیاست در حکمت متعالیه جوادی‌آملی بر اساس نظریه هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر» (عباس‌تبار و زارع‌پور نقیعی، ۱۳۹۸).

به طور خاص نیز درباره مسئله پژوهش آثاری وجود دارد: «تحلیل انتقادی مبانی نظریه آزادی در دیدگاه آیزابا برلین با تأکید بر آرای علامه جوادی‌آملی» (نادری، ۱۴۰۰)، «آزادی عقیده و بیان در اندیشه‌های آیت‌الله جوادی‌آملی بانگاهی به حقوق غرب» (جوانمرد فرخانی و نوری، ۱۳۹۷)، «منطق ساختاری مفهوم آزادی عقیده در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی‌آملی» (آدمی و حاجی‌زاده، ۱۳۹۳)، «مسئله آزادی در فلسفه سیاسی آیت‌الله جوادی‌آملی» (لکزایی، ۱۳۹۰) و «بررسی تطبیقی «مسائل کلام سیاسی» از دیدگاه جوادی‌آملی و مجتهدشستری» (آقاجانی، ۱۴۰۲). اما هیچ‌یک با روش مقاله و صورت‌بندی آن بدان نپرداخته و این بداعت کار است.

## ۱. چارچوب نظری، هرمنوتیک قصدگرای اسکینر

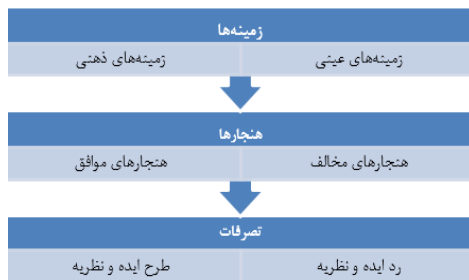
پژوهش از بخشی از روش هرمنوتیک کونتین اسکینر (متولد ۱۹۴۰م) که روشی معتدل نسبت به متن محوری و زمینه‌محوری است با گزینش دخل و تصرفاتی برای تحلیل مسئله بهره می‌برد. متغیر ثابت این تحقیق آن است که محیط فکری، ذهنی، علمی و اجتماعی متکلم سیاسی

و میزان آشنایی او با دانش‌های گوناگون در فهم وی از کلام سیاسی به طور کلی مؤثر است. پایه‌های فکری این نظر را می‌توان در مباحث مربوط به هرمنوتیک جست‌وجو نمود. از هرمنوتیک تعاریف مختلفی ارائه شده است (بلخاری، ۱۳۸۲؛ پالمر، ۱۳۷۷؛ بلاشیر، ۱۳۸۰؛ واعظی، ۱۳۸۳: ۲۷)؛ برای نمونه، شلایرماخر آن را هنر فهمیدن می‌داند و بر آن بود که تفسیر متن همیشه در خطر ابتلا به بدفهمی قرار دارد. از این رو، هرمنوتیک باید به‌منزله مجموعه قواعدی روشمند و روش‌آموز برای رفع این خطر به‌استخدام درآید.

اسکینر در باب شناخت اندیشه سیاسی به دو نکته توجه می‌کند (اسکینر، ۱۳۹۳؛ جاوید، ۱۳۹۳). نخست این که متفکر چه معنایی در ذهن دارد که این‌کار معمولاً با مطالعه نوشته‌ها یا بیانات نویسنده میسر است. نکته دوم، کشف و دانستن منظوری است که اندیشمند از نوشتن مدنظر داشته است. اسکینر در این مرحله از بحث هرمنوتیک استفاده کرده است. به اعتقاد او برای فهم قصد نویسنده بایستی به مباحث، مجادلات و پرسش‌هایی که در زمان آن متفکر و در آن فضا مطرح بوده است، مشارکت متفکر در آن فضا و تلاش او برای گفتن سخنی در آن فضا توجه کرد. بنابراین باید بر فضای حاکم بر آن عصر و جریان‌های فکری رخ داده در زمان نویسنده آشنا بود (اسکینر، ۱۳۹۳).

بر این اساس در میان روش‌های گوناگون هرمنوتیکی، روش اسکینر روشی اعتدالی مابین متن‌محوری و زمینه‌محوری و در ردیف روش‌های هرمنوتیکی مؤلف‌محور قرار دارد. بر طبق این روش، درک درست از مقوله‌هایی همچون محیط زندگی، فضای سیاسی، زبان، زمینه فکری و از سوی دیگر، آثار و تألیفات فرد مورد نظر در تبیین اندیشه وی، هم‌زمان مورد استفاده قرار می‌گیرد (جاوید، ۱۳۹۳). این روش در چهار مرحله کلی تأثیر زمینه‌های عینی، تأثیر زمینه‌های ذهنی، هنجارهای مرسوم و نحوه تصرف اندیشمند در هنجارها دربرمی‌گیرد.

#### مراحل روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر در پژوهش



در این روش، تکیه اصلی بر کشف نیت مؤلف است و زمینه اجتماعی متن در روشن شدن انگیزه مؤلف مؤثر است، نه کشف نیت او (اسکینر، ۱۳۹۳).

## ۲. زمینه‌های عینی و ذهنی آیت‌الله جوادی آملی

### ۲-۱. زمینه‌های عینی

تأثیر زمینه‌های عینی بر اندیشه متفکر، یکی از اجزای روش هرمنوتیک اسکینر است که در نگرش وی نقشی قابل توجه در تکوین اندیشه‌ها دارد. محیط یکی از عناصر زمینه‌های عینی است که شامل محیط خانواده تا محیط زندگی و تحصیل و اعم از محیط طبیعی، فرهنگی و اجتماعی می‌شود. همچنین تحولات اجتماعی - سیاسی مقارن حیات اندیشمند بخش دیگری از زمینه‌های عینی است.

در وهله نخست محیط خانواده اثرگذاری زایدالوصفی در شکل‌گیری شخصیت علمی جوادی آملی ایفا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۰). از سوی دیگر، در محیط جغرافیایی، آمل نخستین شهری است که قوام‌بخش شخصیت علمی او به‌عنوان زادگاه و وطن است. آملی که در تاریخ به فرهیخته‌پروری و عالم‌خیزی زبانزد است و کانون تحولات اجتماعی شمال ایران بوده است. آمل در زمان زیاریان و علویان پایتخت ایران و در زمان اشکانیان یکی از مراکز ایران بود و در زمان افریدون تا زمان بهرام‌گور نیز آمل تخت‌گاه و پایتخت ربع مسکون است (نصری‌اشرفی، ۱۳۹۹: ۴۰؛ یزدان‌پناه لموکی، ۱۳۸۷: ۱۵۰). بدین جهت محیط فرهنگی آمل و سابقه تاریخی و محیط نسبتاً باز و متنوع آن در تکوین شخصیت جوادی آملی و آزاداندیشی و نگاهش به آزادی احتمالاً مؤثر است. حوزه علمیه آمل جوانه‌هایی عمیق و محکم را در وجود جوادی جوان به ثمر می‌نشانند و تأثیری فراموش‌ناشدنی در جان ایشان می‌نهد. آن‌گونه که جوادی حلاوت تحصیل در حوزه امام عسکری آمل را با هیچ‌کجا قابل مقایسه نمی‌یابد. وی توسط پدر نزد دو تن از بزرگان روحانی آمل، آیت‌الله ابوالقاسم فرسیو و آیت‌الله غروی رفته و دروس طلبگی را در آمل آغاز نموده است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۳). از حیث تعلّم، درس و سلوک آموزگاران آملی به‌ویژه آفاضیاء آملی در تفسیر و کلام اثری دیرپا بر آینده علمی او دارد. سرآغاز جدی موانست جوادی آملی با تفسیر و قرآن و کلام و علوم عقلی از حوزه آمل و به‌ویژه در در محضر آفاضیاء آملی است. تشکیل جلسات خصوصی و تدریس حدیث و تفسیر و حفظ قرآن، از ابتکارات آیت‌الله حاج آفاضیاء آملی (۱۲۸۳-۱۳۶۱) است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۸).

دومین محیط‌زندگی و تحصیل جوادی‌آملی، تهران است که محیط‌متنوع و متضادی در آن دوران دارد و دوره نسبتاً طولانی تحصیلی را دربر می‌گیرد. در تهران او تحت‌تعلیم زبده‌ترین و خاص‌ترین اساتید کلام و حکمت و تفسیر قرار می‌گیرد. محمدتقی‌آملی، شعرانی، الهی‌قمشه‌ای و فاضل‌تونی سرآمد آنان‌اند. در تهران و مدرسه مروی جوادی شاخه‌های مختلف دین‌شناسی را مرور می‌کند و آینده‌اش را روشن می‌سازد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۶۰-۵۶). او در تهران حکمت و کلام و تفسیر را به‌طور ویژه‌ای دنبال می‌کند و مسیر خود را برمی‌گزیند. مسیری که فارغ از حصارهای تنگ و متحجرانه است و معارف متنوع روز حوزوی را دربردارد. مدرسه مروی نقشی بنیادین در گرایش او به تفسیر قرآن دارد؛ زیرا در آن مدرسه طلاب موظفند که روزانه به قرآن بپردازند (همان: ۵۴-۵۷).

قم، آخرین شهر مؤثر بر جوادی‌آملی است که البته تأثیری تمام‌کننده و فیصله‌بخش دارد. اگر جوادی در آمل جوانه می‌زند و در تهران ساقه علمیش قوام می‌یابد، در قم وسعت، تکامل و شاخ و برگ می‌گیرد و جانی تازه می‌یابد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ۶: ۴۱۷). مؤانست و شاگردی علامه طباطبایی در جلسات تدریس خصوصی در تفسیر و فلسفه، و رویه پژوهشی و انتقادی علامه، عمقی علمی در او ایجاد و به‌طور خاص استعداد او را در تفسیر و کلام و فلسفه بارور و شکوفا می‌سازد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۱۲۷). بدان‌گونه که خود از آن به آغاز درس خواندن تعبیر می‌کند. آشنایی با شخصیت امام‌خمینی، جامعیت اجتماعی و قدرت انضمامی را در او برمی‌انگیزد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸: ۴۳) و حلقه فقهی محقق‌داماد تعمق فقهی را بدو می‌آموزاند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

آموزگاران و اساتید در همه‌جا و همه‌وقت سهم عمده و اساسی در تکوین ابعاد مختلف شخصیت انسان‌ها دارند. این مسئله درباره جوادی‌آملی که خود تقریباً به تفصیل از اساتید خود و نقششان سخن رانده است، به شکلی مضاعف صدق می‌کند. اساتید جوادی بنا بر سنت حوزوی هم در پرورش علمی و هم در تربیت نفسی او که به طور جامع آن را سیرت شخصی می‌نامیم، مؤثر بوده‌اند.

در میان اساتید جوادی‌آملی، علامه طباطبایی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۱۲۷) و محمدتقی‌آملی (جوادی‌آملی، ۱۳۷۶، ۱-۳: ۳۸۳) آن‌گونه که در کلام وی هویداست، بیشترین تأثیر علمی و شخصیتی همه‌جانبه و جامع بر وی داشته‌اند. الهی‌قمشه‌ای جوانه‌های گرایش به تفسیر قرآن را در وی پرورانده است (جوادی‌آملی، ۱۳۶۴: ۶). شعرانی گرایش‌اتش به کلام را تقویت کرده است

(همان: ۵). فاضل تونی فلسفه‌ورزی را در وجود او شعله‌ور ساخته است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۵-۲: ۱۴۵).

تحولات و شرایط سیاسی - اجتماعی دوران حیات آیت‌الله جوادی آملی یکی دیگر از ابعاد زمینه‌های عینی نگرش وی به مقوله آزادی است که در ادوار شرایط سیاسی - اجتماعی پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، شرایط سیاسی - اجتماعی پس از پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۸-۱۳۶۸)، شرایط سیاسی - اجتماعی در دوره (۱۳۶۸-۱۳۸۸) و شرایط سیاسی - اجتماعی در دوره (۱۳۸۸-۱۴۰۱)، قابل احصا و بررسی است. ایشان پیش از پیروزی انقلاب اسلامی به‌طور نسبتاً فعال در مبارزات انقلابی - اسلامی در جهت آزادی ملت ایران شرکت داشته است. اعلامیه‌ها و تلگرام‌هایی را که از سوی علمای حوزه علمیه قم در موارد مختلف صادر می‌شد، امضای آیت‌الله جوادی نیز ذیل آن‌ها موجود است که در این باره به ۱۶ اعلامیه می‌توان اشاره کرد و بارها به ساواک و کلاتری احضار و ممنوع‌المنبر شد (جوادی آملی ۱۳۸۷: ۱۹۶-۱۹۸).

## ۲-۲. زمینه‌های ذهنی

عبدالله جوادی آملی، از اندیشمندانی است که گستره دانش‌های تأثیرگذار بر کلام سیاسی‌اش، تنوع قابل توجهی دارد و می‌توان آن را در دو حوزه جریان‌های دانشی موافق و رقیب (مخالف) بررسی کرد. در میان جریان‌های دانشی موافق، سه حوزه اصلی نقش محوری دارند: حکمت سیاسی متعالیه، تفقه و تفسیر قرآن به قرآن. این حوزه‌ها، زمینه‌ساز گفتمان او در کلام سیاسی و در ذیل آن آزادی بوده‌اند.

جوادی آملی در هر سه حوزه، نه تنها صاحب‌نظر است، بلکه پیش‌داشته‌هایی دارد که در شکل‌دهی به کلام سیاسی او، چه به صورت مستقیم و چه غیرمستقیم، تأثیرگذار هستند. نگاه او از این دانش‌ها سیراب شده و در تبیین نظریاتش در مسائل از جمله در آزادی، نقش آفرینی می‌کند. از دیدگاه وی، حکمت متعالیه، رئیس تمامی علوم است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۱: ۱۳). رویکردی که ترکیبی سالم از کلام، فلسفه و عرفان را ارائه می‌دهد و به ساخت یک بیت معمور و نگرشی جامع منجر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۳-۲۶). این نگاه، در تحلیل تشکیک وجود و تأثیر آن بر مباحثی مانند خلافت سیاسی نوعیه انسان از خدا (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۳: ۴۰-۳۹) و نیز تفسیری حکمی از آزادی نمود پیدا کرده است.

رویکرد جوادی آملی که بر سراج و کاشف بودن عقل و ولایت شرع تأکید دارد، در کلام

سیاسی امتداد می‌یابد. نتیجه این دیدگاه آن است که مشروعیت سیاسی وابسته به شارع است؛ در حالی که مقبولیت به مردم تعلق دارد. قانون وضع شده توسط مردم، در صورت بی‌ارتباطی با شرع، جسدی بدون روح تلقی می‌شود. همچنین، ترجیح رأی اکثریت بر اقلیت، باید از مدار شارع و تأیید عقل عبور کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ۱۹: ۳۸۷) که این‌ها مرتبط با مسئله آزادی و آزادی سیاسی نیز است.

در این چارچوب، تفقه از دیدگاه جوادی‌آملی، به‌معنای دین‌شناسی جامع است و به فقه مصطلح جزئی‌نگر محدود نمی‌شود؛ به‌گونه‌ای که هیچ تعارضی با حکمت و فلسفه ندارد (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۵۱). رویکرد جوادی را می‌توان فقه سنتی غیرمتصلب و آزادمنشانه منضبط خواند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷، ۴: ۱۶۲). جوادی‌آملی بر اساس نوع نگرش به تفقه، معنای نیابت فقیه جامع شرایط علمی و عملی از امام معصوم علیه السلام را علاوه بر اصل اداره امور امت، لزوم دریافت اصول حاکم بر سیاست و قوانین، از هدایت الهی می‌داند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ۴: ۵۰۰-۴۹۹). در روش تفسیری از دیدگاه وی، قرآن به‌مثابه منهج تفسیری و نه منبع دینی است و تفسیر قرآن به قرآن دارای حجیت «فعلی» و نه انضمامی است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ۱: ۶۱) و حجیت قرآن بر کلام معصوم تقدم دارد (همان، ۱: ۶۴). بر این پایه کلام سیاسی جوادی‌آملی مبتنی بر دوگانه عقل و نقل و نه عقل و دین و بر اساس کلامی جامع، تفقهی جامع و تفوق‌نگرش قرآنی است که در نظام مسائل کلام سیاسی بازتاب می‌یابد. این مؤلفه‌ها بازتابی عظیم بر کلام سیاسی جوادی‌آملی و پردازش مسائل آن از جمله آزادی داشته و جوانب آن را آغشته ساخته است. جریان‌های فکری رقیب، یکی از عناصر و بخش‌های مبحث زمینه‌های ذهنی تلقی می‌شود که بر تکوین اندیشه اندیشمند تأثیرگذار است. این تأثیر، گاه حتی از زمینه‌های ذهنی موافق نیز در تکوین و تبلور دیدگاه‌های اندیشمند قوی‌تر است. در این جهت، جوادی‌آملی به‌مثابه اندیشمندی جامع‌نگر است که با سطوح مختلف اندیشه‌های رقیب و مخالف برخوردی فعال دارد و در تحلیل و تنقید آن‌ها روزآمد است. هیچ موضوع اندیشگی مطرحی نیست که وی در آن مواجهه‌ای تفصیلی نداشته باشد. هفت جریان دانشی - ارزشی اومانیسیم، لیبرالیسم، سکولاریسم، پلورالیسم، مارکسیسم، هرمنوتیک و نظریه قبض و بسط تنوریک شریعت، مهم‌ترین جریان فکری رقیب است که در آرا و آثار جوادی‌آملی بازتاب یافته و بر کلام سیاسی او و به‌ویژه دیدگاهش درباره آزادی و متفرعات آن تأثیر گذاشته است.

جوادی‌آملی با نگرشی تحلیلی - انتقادی، اومانیسیم را به‌معنای اصالت انسان و مدار بودن

تمایلات انسانی و بی‌اعتنایی به امر متعالی و موجب سوگیری به سمت حیوانیت‌مداری و بی‌نیازی و استقلال کامل انسان که هر دو نکوهیده‌است، می‌شناسد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۲: ۱۰۸). نیز لیبرالیسم را حادثه‌ای ناگوار و سرابی پوچ می‌انگارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۴). «جدایی دین از امور اجتماعی» تعریف مقبول او از سکولاریسم است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۸) و مرز جامع تعاریفش از آن را ردّ حکومت دینی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۳). از منظر وی دولت، جامعه و دین سکولار امکان دارد، اما علم یا الحادی و یا الهی است و سکولار نمی‌تواند باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶-ج: ۱۶۷). پلورالیسم نجات (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۶: ۲۱۲)، پلورالیسم سیاسی و پلورالیسم اجتماعی از منظر جوادی آملی قابل‌پذیرش بوده و بر آن تصریح می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۶: ۲۱۲). اما پلورالیسم معرفتی را به هیچ روی برنتافته و صواب نمی‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۸۵).

جوادی آملی در عین حال که مدافع تحمیل نکردن رأی ذهن و خرد بر متن دینی است، اما عملیات تفسیری دور از پیش‌داشت‌ها را عقیم و ناممکن دانسته و وجود برخی از پیش‌داشت‌ها را حتی مفید و لازم می‌انگارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶-ج: ۱۹۷). همچنین فرضیه قبض و بسط را دارای لغزش‌های فراوان دانسته و بر لزوم تهذیب و احیای آن تأکیدی بسزا دارد. وی دین حداقلی ناتوان از تمدن‌سازی را میوه نظریه قبض و بسط دانسته و بر آن نقدی جدی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶-د: ۱۰۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶-الف، ۴: ۸۹).

در نگرش جوادی آملی منبع هستی‌شناسی دین، اراده و علم ازلی خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۷-ب: ۴۳۰).

در معرفت‌شناسی، جوادی آملی چند نظریه در باب ماهیت معرفت مانند نظریه «تصویب»، نظریه ماده‌انگاری در تفسیر ماهیت معرفت و نظریه تجربی دانستن ماهیت معرفت را بررسی و نقد و ارزیابی کرده است. وی بهترین نظریه در تبیین معیار ثبوتی صحّت و سقم شناخت را مطابقت اندیشه با نفس الامر می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۶-۹۸). از نظر وی معرفت‌شناسی به‌عنوان يك علم توان داورى درباره مسائل فقهی را ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶-د: ۵۰).

در انسان‌شناسی که نسبت وثیقی با آزادی دارد، جوادی آملی در تبیین ماهیت انسان و در تعریف آن، بر آن است که طبق قرآن، حدّ نهایی انسان که داورى فصل اخير اوست، «حی‌مثالّه» است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۴). بر این پایه از نظر جوادی آملی انسان متشکل از دو نیروی طبیعت و فطرت است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ۱۰: ۴۳۹).

باورهای اصلی و اصیل اعتقادی بخش دیگری از زمینه‌های ذهنی را شکل می‌دهد. بر این اساس می‌توان توحید سیاسی، عدل سیاسی، نبوت سیاسی، امامت سیاسی و معاد سیاسی را به‌عنوان باورهای اصلی و اصیل اعتقادی در تبیین مسئله آزادی در نظر گرفت. بر این اساس یکی از پرسامدترین مفاهیم در آثار جوادی‌آملی، مفهوم توحید است. جوادی‌آملی، فرزاندگی را به توحید دانسته و معتقد است که عاقل کسی است که موحد باشد. وی بر این باور است که عنصر اصلی در میان عناصر چهارگانه، یعنی اهتمام برای خدا، حلّ دشواری‌های امت اسلامی، رفع نیازهای جامعه انسانی مسلمانان و غیرمسلمانان و حفظ عزّت در برابر حاکم طاغی، همان اهتمام برای خدا و جلب رضای اوست که در سایه آن، عناصر سه‌گانه دیگر تأمین خواهد شد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷-ج: ۲۹).

مهم‌ترین بخش توحید، توحید ربوبی است که براساس آن، اداره همه امور کُلّی و جزئی عالم مستقیماً به دست خداست و همه‌عالم امکان مجاری فیض و آیات اوست. جوادی‌آملی نیز مدار تبلیغ پیامبران و محور درگیری آنان با دشمنان را «توحید ربوبی» می‌خواند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ۱: ۳۵۳).

جوادی‌آملی بر آن است که عدل الهی به معنای ظهور حق و اعمال حقیقت گسترده، شامل کل جهان آفرینش است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶-ج، ۴: ۳۸۵). از سوی دیگر عدالت‌خدا، صفت فعل است، نه صفت‌ذات، ولی در اثر استناد به قدرت‌لایزال تخلف‌پذیر نیست (همان: ۳۸۵)؛ از دیدگاه وی مفهوم عدل، مطلق است و همانند مفهوم مساوات، دارای قَلّت و کثرت نیست تا نسبی و اضافی باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹، ۱۹: ۵۸۷).

در بیان جوادی‌آملی برهان ضرورت وحی و نبوت، رسیدن پیام‌خدا در اصول و فروع دین به مردم است (جوادی‌آملی، تسنیم ۱۳۷۸، ۱: ۷۴). جوادی‌آملی نبوت و حکومت را همسان یکدیگر و مدغم درهم دانسته و بر آن است که حکومت جزئی از ماموریت الهی پیامبران است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ۶: ۴۶۱-۴۵۴).

وی برخلاف برخی نظریه‌پردازان، امامت را در این‌جهت ادامه نبوت دانسته و تصدی منصب حکومت را جزو ذاتی امامت می‌شمارد و قدر جامع امامت را زعامت سیاسی-اجتماعی می‌انگارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ۶: ۶۱-۴۵۴). در نگرش جوادی‌آملی جریان امامت امامان معصوم علیهم‌السلام همانند جریان رسالت رسولان، سمت الهی است و غیر از نص و نصب، هیچ راهی برای ثبوت اصل آن مقام نیست و میثاق جمهور و بیعت مردم به معنای پذیرش و تولّی

(جوادی آملی، ۱۳۸۶-ج، ۴: ۴۳۱) است.

از نظر وی تنها اصل معاد، ضروری است که با دلایل نقلی و برهان عقلی می‌توان ثابت کرد ولی جزئیات و متفرعات آن مانند وسعت بهشت، شمار مواقف قیامت و... ضروری دین نبوده و ممکن است همه خصوصیت‌های آن در قلمرو عقل نگنجد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۲۰: ۸۱)

### ۳. هنجارهای مرسوم در اسلام و آزادی

رابطه دین و آزادی یکی از کانونی‌ترین مناقشات هنجاری در کلام سیاسی است. در این موضوع، با نگرش‌ها و هنجارهای مختلفی مواجهیم که برخی نسبتاً ساده و برخی پیچیده‌اند. هم آزادی به‌طور مطلق و هم آزادی سیاسی محل بحث و مناقشه است. آزادی سیاسی از جمله مفاهیمی است که در مقام تبیین، از تعاریف مختلفی برخوردار است که هر یک از تعاریف، معمولاً ناظر به برخی از مصادیق این نوع آزادی است. با این حال می‌توان آزادی سیاسی را آزادی فرد در صحنه سیاست و به بیان دیگر، فقدان فشار سیاسی دانست. برخی نیز آن را فقدان دخالت و ممانعت دولت‌ها در برابر اشخاص یا تشکّل‌های سیاسی در جامعه، به‌منظور انجام رفتارهای سیاسی خاص خود و یا برخورداری از حقوق اساسی را آزادی سیاسی شمرده‌اند (میراحمدی، ۱۳۷۹: ۷۱). در آزادی سیاسی توجه به حق و تکلیف و نیز وجوه معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی در کلام سیاسی اهمیت دارد. بر این پایه مجموعه‌ای از هنجارهای متناظر با نگرش جوادی آملی قابل احصاست، البته این هنجارها گر چه در ابعادی با یکدیگر تفکیک‌پذیرند؛ اما ممکن است در ابعاد دیگری متداخلند یا در جوانبی با یکدیگر متناظر و در ابعاد دیگری متفاوت باشند.

در هنجار اسلام‌گرایان سیاسی برخی آزاد بودن انسان را وجه امتیاز آن نسبت به دیگر موجودات می‌داند. در دیدگاه وی، آزادی، توانایی انسان در ساختن سرنوشت فردی و جمعی خود است. این ساختن به‌گونه‌ای است که آدمی بر خود و جامعه خویش قدرت و سلطه می‌یابد. بهشتی بر آن است که در اسلام آزادی‌های فردی، محدودیت اجتماعی نیز دارد. بر این اساس، انسان، آزاد است؛ اما آزادی او در چارچوب حدود اللّه و قوانین الهی است. وی معتقد است که مبنای جمهوری اسلامی در درجه نخست، اراده آزاد انسانی و آنگاه اقتدار حکومت است و نمی‌توان معکوس آن عمل کرد (بهشتی، کیانوری و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۹).

این دیدگاه اصرار داشت که «از دیدگاه اسلام، انسان، آگاه آزاد و آزاد آگاه است.» (بهشتی،

کیانوری و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۹) و بر آن است که آزادی در مشیت الهی قرار دارد و عملکرد دین و نهادهای دینی در تنافر با آزادی و مشیت الهی نباید باشد (بهشتی، ۱۳۹۰: ۱۵). از این دیدگاه، تشکیل گروه‌هایی برای بیان و اظهارنظر پیرامون مسائل مختلف فکری بشر آزاد است، هر چند خود این آرا، آرایبی باشد که مطابق با موازین اسلام نباشد (مشروح مذاکرات قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۶۷۰). بر همین اساس گفته می‌شود: «اعمال قهر برای جلوگیری از نشریاتی که مبارزه فکری با اسلام می‌کنند، سودمند نیست، بلکه بر حسب تجربه، مضر به اسلام است.» (همان: ۲۷۱).

مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸) نیز معتقد است که از نظر اسلام، مفاهیم دینی برعکس آنچه در غرب جریان داشته، همیشه مساوی آزادی بوده است؛ در حالی که در غرب مفاهیم دینی مساوی با اختناق اجتماعی بوده است (مطهری، ۱۳۶۸، ۱: ۵۵۵). اگر چه در دیدگاه مطهری، نسبت به آزادی برخی به ظاهر متناقضات نیز مشاهده می‌شود، اما در مجموع و به ویژه در آثار نزدیک و هنگام پیروزی انقلاب، دیدگاه وی روشن است. وی ابراز عقیده و نظر و اندیشه را چنانچه شفاف و بدون روتوش صورت گیرد، جایز دانسته و تجویز می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱، ۱۹، ۱۴-۱۳ و ۶۵-۶۴). اگر چه آزادی مثبت و آزادی معنوی را گران قدرتر می‌شناسد.

هنجار دیگری در این زمینه هنجار لیبرال‌های اسلامی است که آزادی مطلق را هم‌سنگ دموکراسی نمی‌دانند. از این منظر، آزادی به معنی اصول مسئولیت و قانون اساسی، باید به وسیله قانون الهی تعیین شود. برخی از بزرگان این هنجار در تفسیر و توضیح برداشت خود از آزادی به این نکته اشاره دارند که بین آزادی میان انسان - خدا و آزادی میان افراد بشر تفاوت است. آزادی میان انسان و خدا محدود ندارد و خدا محدودیتی برای انسان قائل نمی‌شود؛ اما آزادی میان افراد بشر منوط و محدود به قانون است (بازرگان، ۱۳۴۵: ۱۳۳). ایمان مذهبی را نمی‌توان به‌زور حاکم کرد، حتی پیامبر مسئول اعتقادات مردم نبود، وظیفه‌اش ابلاغ پیام الهی و توصیه و مشورت بود.

البته برخی سرشناسان این نگرش در دوره متأخر خود، اعمال زور و قدرت و اجبار را در اعمال دینی ناروا و مخرب می‌شمرند (بازرگان، ۱۳۷۲: ۵۲). شبستری نیز بر آن است که منطق ایمان مساوی با منطق آزادی و مخالف با جامعه زورمدار است. وی به‌طور تلویحی، جامعه آزاد را جامعه مؤمنانه‌تر می‌شمرد و بر آن است که مؤمنان باید در پی ایجاد جامعه آزاد باشند تا آزادانه‌تر، آگاهانه‌تر و خالصانه‌تر ایمان ورزند (مجتهد شبستری، ۱۳۹۲: ۸۷).

در این هنجار، برخی مجموع متون مقدس اسلام، یعنی قرآن و روایت معتبر را اسلام یک، مجموع شروح و تفاسیر را اسلام دو و عمل مسلمانان در طول تاریخ از بدو ظهور اسلام تا زمان

حاضر را اسلام سه می‌نامند و آزادی را در هر یک به صورت سلسله‌ای رو به کاهش می‌دانند (ملکیان، ۱۳۹۴: ۸). برخی دیگر برآنند که در عرصه اندیشه جرم نداریم. وقوع جرم تنها به حوزه بیان و عمل محدود می‌شود. در این عرصه درست و نادرست داریم، اما نادرست با جرم تفاوت دارد (کدیور، ۱۳۷۷). از این منظر، اسلام آزادی بیان را به رسمیت شناخته و قیودی که در این باره در متون دینی داریم و عقلایی هم است، ناظر به عدم اضرار به غیر و راه ندادن به تمسخر، استهزا، افترا و کذب است (کدیور، ۱۳۷۲).

همچنین مردم در انتخاب دین و عقیده آزادند و هیچ‌کس را نمی‌توان بر پذیرش دین حق و عقیده صحیح مکره و مجبور کرد. اسلام کثرت ادیان و عقاید پس از دعوت الهی به دین حق را به رسمیت شناخته است. حکم به مهدورالدم بودن افراد به اتهام ارتداد یا سب‌النبی ﷺ فاقد مستند معتبر شرعی از کتاب، سنت، اجماع و عقل، بلکه برخلاف قرآن و عقل است که به دلیل مفاسد متعدّد مترتب بر آن، موجب وهن اسلام است. در این دستگاه فکری، مخالفت سیاسی، انتقاد از حاکم و روش حکومت وی، بیعت نکردن با رهبر و اطاعت نکردن از وی، جرم محسوب نمی‌شود تا مجازات دنیوی در پی داشته باشد (کدیور، ۱۳۸۰: ۱۳-۴).

هنجار دیگری امر به معروف و نهی از منکر را به صورت حداکثری بر آزادی سیاسی تطبیق می‌دهد. در موضوع ارتداد بر آن است که انتخاب دین و عقیده یا تغییر آن غیر از ارتداد است. در این هنجار اگر در تغییر دین و عقیده عناد وجود نداشته باشد و طلب حقیقت نهفته باشد عنوان ارتداد بر آن روانیست. اما چنانچه در آن مبارزه و معانده با حق و دین باشد، ارتداد بر آن صدق می‌کند. بر این نظر است که اثبات ارتداد مشکل است و همچنین ارتداد و سایر گناهایی که موجب حد یا تعزیر است اگر کوچک‌ترین شبهه‌ای در ثبوت آنها باشد، حد و تعزیر جاری نمی‌شود (منتظری، ۱۳۸۷: ۱۳۰ تا ۱۳۲).

در هنجاری از اسلام فقاهتی در موضوع آزادی عقیده، انتخاب دین در فضا و شرایطی آزاد را بر اساس آیه «لا اکراه فی الدین» قابل قبول و ارزش‌مند معرفی می‌کند؛ اما آزادی پس از پذیرش دین را بدین معنا که مقررات دینی، توان ایجاد محدودیت را نداشته باشد، مغالطه‌ای بیش نمی‌داند؛ زیرا انسان مجموعه دین اعم از امور اعتقادی و دستورات عملی را نیز پذیرفته است و به لوازم این پذیرش گردن نهاده و آزادانه خود را تابع اوامر و نواهی خدا ساخته است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸-الف: ۱۵۳-۱۵۶). در این نگاه، در آزادی سیاسی نیز آن را بیشتر فرآورده غرب انگاشته است، اگر چه فطری بودن آن را می‌پذیرد و به مطلق نبودن آزادی و ردّ شبهه تقدّم آن بر دین معتقد

بوده و لزوم رعایت ارزش‌ها و مقدّسات هر جامعه را گوشزد می‌کند. او آزادی مطبوعات و آزادی بیان به‌عنوان اصول دموکراسی راجع به مجریان قوانین را پذیرفته است، اما نسبت به اصل قوانین اسلامی رد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸-ب، ۱: ۹۶-۹۱).

**غیریت‌سازی و تشابهات جوادی در هنجارهای مرسوم** هنجارسازی‌های مرسوم در ایده رابطه اسلام و آزادی و بنا به انگیزه‌ها، اهداف و شیوه‌های مختلفی که در تبیین نظرات خود دارند، به گروه‌های متعددی تقسیم می‌شوند که جوادی آملی نسبتی روشن با آن‌ها دارد. بیشترین تأثیر در همبستگی دین و آزادی را در میان آموزگاران جوادی آملی، امام خمینی و علامه طباطبایی داشته‌اند. وی همچون بهشتی معتقد است که انسان، آزاد است؛ اما آزادی او در چارچوب حدود الله و قوانین الهی است و مانند او آزادی را در مشیت الهی دانسته و چندان با اعمال قهر هم‌نوا نیست. او همانند مطهری، آزادی مثبت و آزادی معنوی را گران‌قدرتر می‌شناسد. همانند بازرگان، آزادی را هم‌سنگ دموکراسی نمی‌داند و آزادی میان افراد بشر را منوط به قانون می‌شناسد و مانند او استیلائی ایمان مذهبی با زور را نمی‌پذیرد، اما با نظر بازرگان در این که حتی پیامبر هم مسئول اعتقادات مردم نبود، مخالف است.

#### ۴. تصرّفات جوادی آملی در اسلام و آزادی

نگرش جوادی آملی به مسئله اسلام و آزادی، برآیندی از زمینه‌های ذهنی، عینی و تحلیل هنجارهای مرسوم است که در تصرّفات او تبلور می‌یابد. بر این پایه، پی‌گیری این تأثیرات و هنجارها، چگونگی صورت‌بندی وی از نقاط ثقل هنجارهای مرسوم و تعریف وی از آزادی و جهت همّت است.

##### ۴-۱. تعریف و تحدید آزادی

جوادی آملی، آزادی برای انسان را مانند کمال و سعادت، امری ممدوح می‌داند که اصلی مطلوب برای همگان است؛ اما یکی از اوصاف نفسانی است که به جهت تفاسیر مختلف از ماهیت و حقیقت انسان (جوادی آملی، ۱۳۸۷-ب: ۴۷۲)، همچنان معنای آن نیز در هاله‌ای از ابهام مانده و حتی بیش از دویست معنا برای آن برشمرده‌اند. وی آزادی را دارای ساحت‌های مختلفی مانند آزادی فلسفی - که در آثار فلاسفه و متکلمان مطرح است و محور آن، این بحث است که آیا انسان مجبور است یا به خود و انهاده شده است؟! - آزادی اخلاقی، به‌معنای رهایی از بند رذایل اخلاقی و خواستن فضایل انسانی، آزادی عرفانی، یعنی آزاد از هر آنچه رنگ تعلّق و

تعیّن‌پذیرد و هیچ چیزی جز ذات حق جاذبه نداشته باشد، آزادی حقوقی که بیان می‌دارد انسان در زندگی اجتماعی حقوقی دارد که در ابعاد مختلف مانند آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی مسکن، آزادی شغل، آزادی فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی دارد و آزادی‌سیاسی که در بردارنده آزادی انتخاب‌شدن و برگزیدن و حق‌رأی، مشارکت در فرآیند امور سیاسی، حق نظارت بر عملکرد حاکمان و جلوگیری از رفتارهای زشت یا تبعیض و اظهارنظر در تصمیمات دولتمردان است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷-ب: ۴۶۸-۴۷۱).

وی متأثر از زمینه‌های ذهنی و عینی به‌ویژه زمینه‌های ذهنی که مبتنی بر حکمت متعالیه و جریان تفسیری قرآن و تفقه و نیز مبانی اسلامی در هستی‌شناسی توحیدی، معرفت‌شناسی و حیانی-عقلانی و انسان‌شناسی متالهامه و نیز مبادی‌ای مانند ربوبیت مطلقه و توحید در تدبیر و مانند آن بر آن است که آزادی به معنای رهایی و اطلاق، مستلزم نفی آزادی است. او معتقد است که بدین جهت است که هر مکتبی کوشیده تا حدود و ثغور آن را در مباحث نظری معین سازد. وی دیدگاه مکاتب را در دو اندیشه جهان‌بینی الهی و مادی خلاصه می‌کند که بر مبنای این دو بینش، دو تفسیر در باب مفهوم آزادی وجود دارد. اندیشه مادی رهایی از همه قیود دینی را معنای آزادی می‌داند؛ اما تفکر الهی، صیانت همه حدود دینی را برای انسان، کمال، سعادت، اختیار و آزادی را برای او امری تکوینی به شمار می‌آورد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۴۷۲). بر این اساس در جهان‌بینی توحیدی، آزادی به معنای رهایی و انجام دادن هر عمل حیوانی، به معنای بردگی است؛ زیرا در این صورت، انسان از قید خرد رها و در مقابل آن، به زنجیر اسارت هوای نفس گرفتار می‌شود. چنین انسانی آزاد و وارسته نیست، بلکه اسیر و وابسته است (همان: ۴۷۳).

وی بر این نظر است که معنای آزادی از صنف مفهوم و نه ماهیت است؛ از این رو، حدّ و رسم ماهوی ندارد و نمی‌توان آن را با جنس و فصل شناخت، بلکه فقط از راه تحلیل مفهومی می‌توان به معنای آن پی برد. حقیقت خارجی، یعنی همان آزادی حقیقی نیز از سنخ هستی است؛ از این رو، مقول به تشکیک و دارای مراتبی فراوان است که از والاترین مرتبه آغاز می‌شود و در انتها البه خویش، بخش‌هایی از انسان‌ها را دربرمی‌گیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۶). بالاترین مرحله و مرتبه آزادی که هیچ محدودیتی نمی‌پذیرد و نهایی ندارد، از آن ذات خدا است که حریت محض است. در مرتبه بعد آزادی، از آن فرشتگان بزرگ الهی، عقول عالیه و ارواح متعالی انبیا و معصومان است که از قید شهوت و غضب رهایند و چون از احرارند، جز صبغه عبودیت محض، هیچ رنگ دیگری ندارند. پس از آنان نیز در میان انسان‌ها هر کس از بند تن و قید طبیعت رهیده‌تر

و با کمالات علمی و عملی هم‌آغوش‌تر باشد، سهم بیشتری از آزادی و حریت حقیقی خواهد داشت (همان: ۱۵۷). جوادی‌آملی بر این پایه، با استناد به روایت «و لاتکن عبدغیرک و قدجعلک الله حرّاً» (سیدرضی: نامه ۳۱)، بر آن است که آدمی و آزادی، همزادند و یک‌جا متولد شده‌اند و این آزادی پایه، هم قابل‌ترقی و هم تنزل‌پذیر است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۴: ۱۵۸).

جوادی‌آملی با هنجار شبستری در این‌که منطق ایمان مساوی با منطق آزادی و مخالف با جامعه زورمدار و جامعه‌آزاد جامعه مؤمنانه‌تر است، مخالفتی ندارد، گر چه در مصادیق دارای اختلاف است. با مصباح یزدی در این‌که انتخاب‌دین در فضا و شریطی آزاد ارزشمند است، اما پس از پذیرش دین، مقررات دینی توان ایجاد محدودیت دارند، هم‌نواست؛ اما در بحث تقدّم دین بر آزادی چندان هم‌نواپی ندارد و نزدیک‌تر به بهشتی است، گر چه نه کامل. در این‌که اسلام آزادی بیان را به رسمیت شناخته است، با کدیور موافق است؛ اما در بحث ارتداد موافقتی با او ندارد. همچنین به نظر نمی‌رسد که با دیدگاه ملکیان درباره کاهش سلسله مراتبی آزادی در نگرش اسلام و مسلمانان زیاد موافق باشد.

## ۲-۴. آزادی فرهنگی و اجتماعی

وی با اشاره به آیات معتقد است که ابتدا انسان آزاد است؛ اما کیفیت بهره‌برداری از این آزادی، آینده انسان را رقم می‌زند. بنابراین انسان گرچه تکویناً آزاد است و در انتخاب هیچ دینی مجبور نیست، اما تشریعاً موظف است که دین حق را بپذیرد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳: ۳۰). او بر این نظر است که عقیده، امری قلبی و باطنی است و هر کس در دین‌داری و دین‌پذیری آزاد است؛ اما نه بدان‌معنا که نتایج اعتقادی هر دو طریق (دین‌داری و بی‌دینی) یکسان باشد. بنابراین اکراهی در کار نیست و کسی حقّ اکراه دیگری را ندارد؛ زیرا زمانی که آگاهی لازم در این‌باره برای فرد حاصل شد، اکراه بی‌معناست؛ چون عزم و تصمیم، امری قلبی و باطنی است که اکراه‌ناپذیر است؛ مانند آزادی بشر در انتخاب غسل و سَم است که جبری در میان نیست؛ اما هر یک اثر خاص خود را دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷-ب: ۴۷۵).

جوادی‌آملی که سرشت انسان را متشکل از فطرت و طبیعت می‌انگارد بر آن است که گر چه در فطرت انسان، مسئله دین‌خواهی، توحید، حق، قسط و عدل الهی نهاده شده است، اما قرآن، افزون‌طلبی طبیعت انسان را تصدیق نموده و در بیش از پنجاه مورد، انسان‌ها را مذمت کرده است که نکوهش در همه آن موارد، به طبیعت انسان برمی‌گردد. صفاتی مانند هُلوع، جزوع، منوع،

قتور، ظلوم، جهول و عجول که همه مربوط به طبع انسان است. بدین جهت خداوند برای انسان محدودیت‌هایی قرار داده و آزادی او را مقید نموده و برای تخلف و تعدی او مجازاتی مقرر نموده است. از دیدگاه جوادی آملی آزادی به معنای بی بندوباری و رهایی مطلق را نه عقل، نه فطرت، نه دین و نه جوامع انسانی می‌پذیرد. بنابراین تنها کسی می‌تواند حدود آزادی انسان را معین سازد که برای اصل هستی او حدّ و مرزی قرار داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۷-۲۸).

جوادی آملی انسان در اسلام را صاحب کرامت و آزادی حقیقی دانسته و با استناد به آیه «قَبَسْرَ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» این آیه را دالّ و تصریح‌کننده بر آزادی قلم، بیان و عقیده در جامعه بشری می‌انگارد؛ زیرا اگر آزادی به این معنا وجود نداشت، چگونه امکان داشت مسلمانان از میان اقوال و عقاید مختلف، بهترین آن را برگزینند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۷۹). وی معتقد است که از مفاد آیه مذکور افزون بر این، نکات دیگری نیز به دست می‌آید: ۱- آزادی سخن از راه ایراد سخنرانی و خطابه در محافل علمی و فرهنگی، ۲- آزادی قلم در نوشتن مقالات و آثار تخصصی در حیطه تفکر اندیشمندان و صاحب‌نظران و ۳- آزادی مطالعه آرای گوناگون و آشنایی با عقاید مختلف برای آنان که توانایی تشخیص نظریه صحیح از سقیم را دارا هستند. وی بر آن است که مفاد آیه زودباوران را دربرنمی‌گیرد؛ زیرا مخاطب باید قدرت تشخیص و قوه استنباط داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۸۱).

در همین راستا جوادی آملی با اذعان به آزادی رسانه، وظیفه آن را ایجاد امنیت همه‌جانبه و توجه به امنیت‌زایی می‌داند و به‌نوعی به سازگاری میان آزادی و امنیت اشاره می‌کند. وی انتشار دروغ، کتمان حق، پیروی از گمان، بدگمانی، تجسس، و غیبت را از آسیب‌های آزادی رسانه دانسته و بر پرهیز از آن‌ها تأکید دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، rasanews.ir/fa/news/516776).

**آزادی عقیده** او یکی دیگر از جلوه‌های بروز تفاوت را نوع برداشت از آزادی عقیده و بیان دانسته است. وی با اشاره به آیات ۱۷-۱۸ زمر، از سویی و ۳۳ فصلت از سوی دیگر معتقد است که گر چه قرآن انسان‌ها را به شنیدن سخن‌های گوناگون و برگزیدن سخن بهتر تشویق می‌کند، اما در همین حال، سخن بهتر را معرفی می‌کند و دست انسان را در تعیین و تشخیص آن باز نمی‌گذارد؛ یعنی، ضمن ارائه قیاس کلی «آزادی در انتخاب سخن بهتر»، صغرای این قیاس، یعنی «ماهیت سخن بهتر» نیز تبیین شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶-ب: ۱۹۱).

جوادی آملی منظور از دین در «الاکراه فی الدین» را خطوط کلی و اصول و نه فروع فقهی، حقوقی و ولایی دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۶-الف، ۱۲: ۱۶۵). وی با اشاره به دو گروهی

که از آیه برداشت حکم تکوینی و حکم تشریحی داشته‌اند، به توضیح این دیدگاه‌ها می‌پردازد (همان: ۱۷۲). بر این پایه حکم تشریحی را صحیح می‌داند و بر این اساس، عقیده آزاد است و جبر، ممتنع و اجبار، لغو و در محدوده شریعت چیزی به نام اکراه جعل نشده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶، ۱۲: ۱۷۶). مختار جوادی‌آملی این نظریه است که کافر یا مشرک را به پذیرش اصل توحید و نیز اهل کتاب را بر پذیرش نبوت خاصه نباید واداشت (همان: ۱۷۲-۱۷۳). از نظر وی آزادی مردم، با مسئولیت در برابر خدا همراه است، نه آزادی مطلق و رهایی بی‌قید و شرطی که در نظام‌های دیگر وجود دارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ۳: ۲۲۱-۲۲۲). جوادی‌آملی در بحث آزادی عقیده، آن را به معنای تحمیلی نبودن عقیده به دلیل علمی و قلبی بودن آن می‌داند؛ اما این امر را دال بر این‌که هر کس در هر عقیده‌ای آزاد و با هر عقیده در قیامت اهل نجات است، نمی‌شمارد (همان: ۴۷۹).

**آزادی سیاسی** وی میان آزادی و به‌ویژه آزادی سیاسی در غرب و اسلام تفاوتی بنیادین می‌نهد. او معتقد است آزادی که از زیباترین چهره‌های حقوقی است، ملک انسان نیست، بلکه ودیعه و امانت الهی است که به او سپرده شده و از این‌رو انسان، موظف است که در حراست از آن دریغ نکند (جوادی‌آملی، ولایت‌فقیه، ۱۳۸۳: ۲۷-۲۸). از نظر وی در غرب آزادی سیاسی بدین معناست که افراد در انتخابات شرکت کنند و به هر کس و هر گروه که می‌خواهند، رأی دهند؛ اما در فضای توحید، آزادی سیاسی هرگز در این محور خلاصه و تفسیر نمی‌شود. در این فضا، هم از وکالت سخن می‌رود و هم از ولایت. اما بین وکالت فقیه و ولایت او، تفاوت است و آنچه رأی آزاد مردم در آن نقش دارد، ولایت فقیه و نه وکالت وی است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۶: ب-۱۹۰).

جوادی‌آملی بر این نظر است که اسلام بر حاکمیت تعالیم دینی در جامعه بسیار تأکید دارد و بر همین اساس، آزادی در حقوق سیاسی اسلام جایگاه ویژه‌ای یافته است. وی آزادی انتخاب شدن و برگزیدن و حق رأی، مشارکت در فرآیند امور سیاسی، حق نظارت بر عملکرد حاکمان و جلوگیری از رفتارهای تبعیض‌آمیز و اظهارنظر در تصمیمات دولتمردان را از جمله مصادیق آزادی سیاسی در اسلام می‌شمارد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ۳: ۴۷۱).

در نگرش جوادی‌آملی گرچه نقد و تحلیل افکار توحیدی در محافل علمی که صاحب‌نظران و اندیشمندان در آن حضور دارند و بیان شبهات و طرح سؤالات اعتقادی، آزاد، بلکه لازم و سودمند است؛ اما از آن‌جا که آزادی قلم و عقیده و بیان در جهت سوق دادن انسان به سمت کمالات انسانی است؛ از این رو، نشر آن در مسیر گمراهی برای ایجاد انحراف در نظام اسلامی

باطل است؛ زیرا نشر و پخش افکار الحادی در نظام اسلامی که بر توحید و تقوا استوار است، اختلال و بی‌نظمی می‌آورد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷-ب: ۴۷۸).

بر این اساس جامعه اسلامی اعتدالی است، نه افراطی و نه تفریطی، نه تفتیش عقایدی در آن است و نه انتشار عقاید نیهیلیستی (پوچ‌گرایی) آزاد است. علتش نیز بدان جهت است که هر وصفی از اوصاف انسانی همانند خود انسان محدود است؛ زیرا ممکن نیست که موصوف، محدود، ولی صفت آن بی‌مرز باشد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۴۷۹). آزادی از اوصاف انسان، محدود است که قطعاً باید محدود باشد، از این رو مُحدّد آزادی نمی‌تواند عناوینی مانند عدالت، حقوق بشر یا دمکراسی باشد؛ زیرا اگر تحدیدکننده خود، دارای حدود مشخص نباشد، هرگز توان تحدید دیگری را ندارد. تنها عاملی که می‌تواند حدود آزادی را کاملاً تحدید کند، شریعت الهی است که حق هر صاحب‌حق را تعیین می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۴۷۹).

بدین ترتیب افراد جامعه اسلامی می‌توانند با داشتن هر گونه عقایدی آزادانه زندگی کنند و از حقوق شهروندی یکسان برخوردار باشند؛ اما ایجاد هر گونه دسیسه ضدحقایق دینی و عقاید توحیدی ممنوع است یا آن‌که اندیشمندان نامسلمان در مجالس علمی برای طرح دیدگاه‌ها و نقد تفکر دینی آزادند؛ اما برای بیان آن نزد افکار عمومی منع شده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۷: ۴۷۸).

از دیدگاه جوادی‌آملی، دین مجموعه‌ای از اعتقادات ویژه است که هرگز نمی‌توان آن را برکسی تحمیل کرد و اگر اصول و مبادی دینان برای کسی حاصل نشود، دین نیز در قلمرو جانش وارد نمی‌شود. از این رو قرآن، در یکی از درخشانده‌ترین آیاتش (لا إكراه فی الدین) دین را نباید با اکراه و اجبار به مردم تحمیل نمود. از نظر وی «عقیده» امری علمی نه عملی است. وی عقیده، را با «عقد» و «گیره خوردن» و خود عقد را، با تصدیق علمی و یقینی مرتبط می‌داند. در اعتقاد، دو عقد و گیره لازم است؛ یکی میان موضوع و محمول که به همین جهت، «قضیه» را «عقد» می‌نامند و دیگری میان محصول قضیه و نفس انسان که این عقد دوم را «اعتقاد» می‌نامند (جوادی‌آملی، ولایت‌فقیه ۱۳۸۳: ۳۱).

بدین ترتیب جوادی‌آملی تأکید می‌کند که دلایل تحمیلی نبودن حکومت دینی، تنها بیان‌کننده دخالت خواست مردم در تشکیل حکومت نیست تا پس از رأی به پیدایش حکومت، لازم باشد تا پایان، طبق رهنمودهای حاکمان عمل کنند و بر خواسته‌های آنان گردن نهند، بلکه با دقت در اطلاق اشارات مختلف قرآنی، روایی و عقلی می‌یابیم که خواست مردم، نه تنها در تأسیس حکومت دینی، بلکه در بقا و استمرار آن نیز نقشی عمده دارد. بر پایه این دیدگاه، مردم، تنها محرک

چرخ حکومت به شمار نمی‌آیند، بلکه همراه و همگام با حکومتند و تأیید و پشتیبانی آنان قوام و بقای حکومت را با خود به همراه دارد. بنابراین، هیچ‌گاه نمی‌توان حکومت دینی را امری دانست که به نیرویی قاهر و تحمیلی متکی است و بدون نگاه به میل و خواست مردم، سرنوشتی مجزا را برای ایشان تعیین می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۳-ب: ۱۱۶). وی در پاسخ بدین پرسش که آیا «آزادی» که حق انسان‌هاست، به وسیله ولایت فقیه سلب نمی‌شود؟ ضمن پاسخ منفی، آزادی را اصلی مقدّس، محترم و عقل‌پذیر دانسته است که به فتوای خود عقل، آزادی انسان نمی‌تواند بی‌حدّ و حصر باشد و باید حدودی داشته باشد. جوادی‌آملی معتقد است که حدّ آزادی در نظام تکوین، در دایره نظام «علّی و معلولی» است؛ یعنی ممکن نیست موجودی امکانی بتواند، کاری را فراتر از قانون علیت و معلولیت انجام دهد. حدّ آزادی در نظام تشریح نیز در محدوده تعلیم کتاب، حکمت و تزکیه نفوس است؛ یعنی ممکن نیست که انسان، در خارج از دایره وحی الهی به کمال مطلوب بار یابد. از سوی دیگر، هیچ ملّتی در برابر «قانون» آزاد نیست و هر ملّتی، آزادی را در دایره قانون محترم می‌داند، نه در برابر قانون و خارج از آن. بر این اساس اگر مقصود از «آزادی» در این اشکال، آزادی در برابر خدا و قانون خداست، ملّت مسلمان آن را نخواستند تا ولایت فقیه یا ولی فقیه آن را سلب کرده باشد و اگر مقصود، آزادی فطری و انسانی مورد تأیید دین و قانون خداست که دین‌داران خواستار آن‌اند، در حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه، این آزادی سلب نشده و هیچ‌گاه سلب نخواهد شد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ۳: ۲۵۴-۲۵۵).

### نتیجه‌گیری

قصد مؤلف نقطه‌کانونی روش اسکینر است که پژوهش بر اساس آن است. بر این اساس در کلام سیاسی جوادی‌آملی که منبعث از اندیشه‌های ناب‌شیعی است، انسان موجودی آزاد آفریده شده است که مجبور به پذیرش هیچ حاکمیتی اعم از الهی و غیر الهی نیست. آزادی بهترین نعمت خداوند و بعد از حقّ حیات معتبرترین حقی است که برای انسان شناخته می‌شود. احدی غیر از خالق انسان، حقّ محدود کردن آزادی او را ندارد. مردم از آزادی عقیده، بیان، مسکن، شغل، فعالیت‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی برخوردارند. آزادی انتخاب‌شدن و برگزیدن و حقّ رأی، مشارکت مردم در فرآیند امور سیاسی، حقّ نظارت بر عملکرد حاکمان و جلوگیری از رفتارهای زشت یا تبعیض و اظهار نظر در تصمیم‌های دولت‌مردان، از جمله مصادیق آزادی سیاسی در اسلام است. وی اصل دین را هم تحمیل‌نشدنی می‌داند.

این نگرش تا حدود زیادی متأثر از زمینه‌های ذهنی و عینی اوست. در زمینه عینی و به‌طور خاص تأثیر آموزگاران وی مانند علامه طباطبایی و امام خمینی که بیشترین تأثیر را بر افکار مربوط به آزادی جوادی آملی داشته‌اند. همچنین محیط متکثر فرهنگی - اجتماعی آمل و سابقه تاریخی آن در آزادی‌خواهی احتمالاً بر افکار جوادی بی‌تأثیر نبوده است؛ همچنان‌که دیکتاتوری رژیم پهلوی و مقابله با فرهنگ دینی و نیز حضور وی در عرصه‌های مبارزه با پهلوی سهمی بر آرای او دارد.

در زمینه ذهنی، تلمذ در مکتب حکمت متعالیه و تنفس در فضای فلسفه که منادی نوعی آزادی‌خواهی در اتمسفر سنتی بوده است، می‌تواند در آرای او تأثیر داشته باشد. در جریان‌های فکری رقیب، مواجهه او با لیبرالیسم که مروج نوعی آزادی همه‌جانبه است، جالب و مؤثر است که آن را سرابی پوچ می‌خواند؛ همچنان‌که او مانع‌گری و محوریت تمایلات بی‌قید انسانی را نمی‌پذیرد. وی از میان اقسام پلورالیسم که نسبتی روشن با آزادی دارد، پلورالیسم نجات، پلورالیسم سیاسی و پلورالیسم اجتماعی را می‌پذیرد و پلورالیسم معرفتی را برنمی‌تابد که در دیدگاهش پیرامون آزادی مشروط سریان دارد. همچنین هستی‌شناسی توحیدی و معرفت‌شناسی و حیانی - عقلانی و دیدگاه انسان‌شناسانه‌اش درباره «حی مثاله» بودن انسان و تقارن دو نیروی طبیعت و فطرت او، ربط وثیقی در تکوین نگرشش در ماهیت و محدوده آزادی دارد؛ همچنان‌که توحید ربوبی و حسن و قبح عقلی و اطلاق اطاعت خدا و تعیین رهبران دینی با نص و نصب‌خاص و عام هم‌زمان در آن مؤثر است و رقم‌زننده قلمرو آزادی در دیدگاه اوست.

### نمودار سلسله‌ای آزادی در کلام سیاسی جوادی آملی



جوادی آملی در آثار خود، با برشمردن انواع آزادی، اعم از آزادی تکوینی، تشریحی و...، آزادی را به معنای اطاعت از فرمان‌های عقل معرفی می‌کند. وی معتقد است که آزادی در اسلام به معنای اجرای احکام عقلانی و نه اعمال خواسته‌های نفسانی است و انسان، مطیع غرایز حیوانی در اسارت است و آزاد نیست؛ در نتیجه، مفهوم آزادی در اندیشه وی را می‌توان با ارتقای سطح مفهوم به آزادی عقلانی تعبیر کرد.

مفهوم آزادی عقیده در منظومه فکری استاد جوادی با برخورداری از منبع غیرتاریخ‌مند اسلام، منطق برونی ناتاریخی بودن و قدرت انطباق زمانی به محاجه پلورالیسم در گفتمان رقیب رفته است. مفهوم آزادی عقیده در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی آملی از منطق ساختاری پیروی می‌کند. حقیقت آزادی در نظام فکری او از منظر فلسفه اصالت وجود و تشکیک وجود و اکاوی و تبیین می‌گردد. در این نگاه، آزادی دارای مراتب و شدت و ضعف است. وی به نوعی آزادی انتخاب‌شدن، آزادی انتخاب‌کردن، آزادی نظارت بر عملکرد حاکمان و به طور کلی مشارکت سیاسی را ترسیم کرده است. بنابراین وی انواع آزادی سیاسی را با شروطی برای شهروندان به رسمیت می‌شناسد.

#### نمودار تصرفات جوادی آملی در مسئله اسلام و آزادی



بر این اساس، آزادی به معنای رهایی و اطلاق، مستلزم نفی آزادی از صنف مفهوم و نه ماهیت است. انسان گر چه تکویناً آزاد است، اما تشریحاً موظف است که دین حق را بپذیرد. آزادی دارای مراتب و شدت و ضعف است. هر کس در دین‌داری و دین‌پذیری آزاد است؛ اما نتایج اعتقادی آن‌ها یکسان نیست. حکومت دینی امری متکی به نیرویی قاهر و تحمیلی و بدون نگاه به خواست مردم نیست. آزادی مردم، با مسئولیت در برابر خدا همراه است. آزادی به معنای اجرای احکام عقلانی و نه اعمال خواسته‌های نفسانی است. آزادی انتخاب‌شدن، آزادی انتخاب کردن، آزادی نظارت بر عملکرد حاکمان و به‌طور کلی مشارکت سیاسی رسمیت دارد.

## منابع

### \* قرآن کریم.

### \* نهج البلاغه.

۱. آدمی، علی و حاجی‌زاده، عبدالله، (۱۳۹۳)، «منطق ساختاری مفهوم آزادی عقیده در نظام اندیشه آیت‌الله جوادی آملی»، *انسان‌پژوهی دینی*، ش ۱۱(۳۱)، ص ۵-۲۶.
۲. آقاجانی، علی، (۱۴۰۲)، «بررسی تطبیقی «مسائل کلام‌سیاسی» از دیدگاه جوادی آملی و مجتهد شبستری»، *جستارهایی در فلسفه و کلام*، ش ۵۵(۲)، ص ۱۷۷-۲۰۱.
۳. امور فرهنگی مجلس شورای اسلامی، *صورت مشروح مذاکرات قانون اساسی*، (۱۳۶۴)، تهران، انتشارات مجلس.
۴. بازرگان، مهدی، (۱۳۴۵)، *بعثت و ایدئولوژی*، تهران، سهامی انتشار.
۵. بازرگان، مهدی، (۱۳۷۲)، *آخرت و خدا هدف بعثت انبیا*، تهران، سهامی انتشار.
۶. بلخاری قهی، حسن، (۱۳۸۲)، *بطن متن، قرآن، تأویل و هرمنوتیک*، تهران، نشر حسن افرا.
۷. بهشتی، سیدمحمد و کیانوری و دیگران، (۱۳۹۰)، *آزادی، هرج و مرج، زورمداری*، تهران، بنیاد نشر آثار شهید بهشتی.
۸. بهشتی، سیدمحمد، (۱۳۹۰)، *نقش آزادی در تربیت کودکان*، تهران، بنیاد نشر آثار شهید بهشتی.
۹. پالم، ریچارد، (۱۳۹۰)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، نشر هرمس.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳-الف)، *ولایت فقیه، تحقیق: محمد محرابی، قم، اسراء.*
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳-ب)، *نسبت دین و دنیا، چاپ سوم، تحقیق: علیرضا روغنی موفق، قم، اسراء.*
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، *تفسیر انسان به انسان*، تحقیق: محمدحسین الهی‌زاده، قم، اسراء.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، *تفسیر تسنیم*، ج ۶، تحقیق: محمدحسین الهی‌زاده، قم، اسراء.

۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶-الف)، تفسیر تسنیم، ج ۱۲، تحقیق: محمدحسین الهی زاده، قم، اسراء.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶-ب)، فلسفه حقوق بشر، چاپ پنجم، تحقیق: سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، قم، اسراء.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶-ج)، سرچشمه اندیشه، چاپ دوم، قم، اسراء.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶-د)، شریعت در آینه معرفت، چاپ پنجم، تحقیق: حمید پارسائیا، قم، اسراء.
۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷-الف)، مهر استاد، سیره علمی و عملی استاد جوادی آملی (دام ظلّه)، چاپ چهارم، قم، اسراء.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷-ب)، جامعه در قرآن، تحقیق: مصطفی خلیلی، قم، نشر اسراء.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷-ج)، انتظار بشر از دین، چاپ پنجم، تحقیق: محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، نسیم اندیشه، تحقیق: سید محمود صادقی، قم، اسراء.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم، قم، اسراء.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، «خبر و خبرنگاری از نگاه آیت الله جوادی آملی»، ۱۷ مرداد [rasanews.ir/fa/news/516776](http://rasanews.ir/fa/news/516776)
۲۴. جوانمرد فرخانی، ابراهیم و علی نوری، (۱۳۹۷)، «آزادی عقیده و بیان در اندیشه‌های آیت‌الله جوادی آملی با نگاهی به حقوق غرب»، پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ش ۱۵ (۱)، ص ۵۵-۸۰.
۲۵. حسین زاده، محمد، (۱۳۸۰)، مبانی معرفت دینی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۶. روزنامه اعتماد، گزارش «اعتماد» از میزگرد «دین در جهان معاصر» با حضور مصطفی ملکیان و عبدالحسین خسروپناه در دانشگاه امیرکبیر، شماره ۳۲۵۷، ۱۰/۳/۹۴.
۲۷. عباس تبار، رحمت و زارع پور نقیبی، محمد، (۱۳۹۸)، «همگرایی عقل و سیاست در حکمت متعالیه جوادی آملی بر اساس نظریه هرمنوتیک اندیشه‌شناسانه اسکینر»، انسان‌پژوهی دینی، ش ۱۶ (۴۲)، ص ۲۰۱-۲۱۹. <https://sid.ir/paper/219930/fa.SID>
۲۸. علویان، مرتضی و محمد زارع پور، (۱۳۹۷)، «اقتضانات حضور عقل برهانی در معرفت‌سیاسی آیت‌الله جوادی آملی»، معرفت‌سیاسی، سال دهم، پاییز و زمستان، ش ۲ (پیاپی ۲۰).
۲۹. کدیور، محسن، (۱۳۸۰)، «حقوق مخالف سیاسی در جامعه دینی»، تحریر سخنرانی شب عاشورا، ۱۵ فروردین در دفتر تحکیم وحدت، مجله آفتاب، ش ۴، فروردین و اردیبهشت، تهران، ص ۱۳-۴.
۳۰. کدیور، محسن، (۱۳۷۲)، «مبانی آزادی‌های سیاسی در اسلام تحریر سخنرانی در سمینار بررسی افکار علامه طباطبایی در دانشگاه اصفهان»، روزنامه سلام، تهران، او ۷ آذر.

۳۱. کدیور، محسن، (۱۳۷۷)، «مرزهای آزادی از منظر دین»، *دوهفته‌نامه عصر ما*، ش ۱۱۲، ۱۱۴ و ۱۲۹، تهران، ۲۳ دی و ۲۱ بهمن ۱ و شهریور ۱۳۷۸.
۳۲. لک‌زایی، شریف، (۱۳۹۰)، «مسئله آزادی در فلسفه سیاسی آیت‌الله جوادی آملی»، *فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسرا*، ش ۳، (۳)، ص ۴۷-۷۰.
۳۳. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۹۲)، «ایمان، سیاست و حکومت»، ۹/۹/۱۳۹۲.
۳۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸-الف)، *مشکات هدايت، پرسش و پاسخ در حوزه ولایت فقیه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸-ب)، *نظریه سیاسی اسلام*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، قم، صدرا.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، قم، صدرا.
۳۸. ملکیان، مصطفی و عبدالحسین خسروپناه، گزارش روزنامه اعتماد از میزگرد «دین در جهان معاصر» با حضور مصطفی ملکیان و عبدالحسین خسروپناه در دانشگاه امیرکبیر، ش ۳۲۵۷، ۱۳۹۴/۳/۱۰، ص ۸.
۳۹. منتظری، حسینعلی، (۱۳۸۷)، «حکومت دینی و حقوق انسان»، *پاسخ‌های فقیه عالیقدر به پرسش‌های چند تن از فضیلاي حوزه علمیه*، قم، ارغوان دانش.
۴۰. میراحمدی، منصور، (۱۳۷۹)، «تحلیل مفهوم آزادی سیاسی»، *فصلنامه علوم سیاسی*، قم، ص ۷۱-۹۳.