

حلّ پارادوکس آزادی

در اندیشه شهید مطهری (ره)

حسین سوزنجی *

چکیده

در خصوص آزادی و ماهیت آن و ارتباطش با دینداری دو پارادوکس وجود دارد. اول اینکه آزادی یعنی عدم محدودیت، اما هر گروهی برای آزادی محدودیتی قائل شده است. اگر آزادی اصل است و معیار همه چیز می‌باشد، چرا در جایی باید محدود شود و اگر محدودیت اصل است چه جای سخن از آزادی؟ به هر حال، اندیشه رایج این است که آزادی را فقط آزادی دیگران محدود می‌کند و با مراجعه‌ای به اندیشه‌های شهید مطهری می‌توان نشان داد که این نظریه، منطقی نامعقول است و تنها چیزی که صلاحیت محدود کردن آزادی را دارد، هدف آزادی است.

پارادوکس دوم در نسبت آزادی با دینداری است. اگر دین اجباری نیست (لا اکراه فی الدین)، تکالیفی همچون جهاد و امر به معروف و نهی از منکر چه توجیهی دارند و اگر اساس دینداری بر تکلیف است. چگونه می‌توان از انتخاب آزادانه دین سخن گفت. شهید مطهری مسأله را با تفکیک آزادی فکر و آزادی عقیده حل نموده، اما برخی بر این باورند که این سخن مصادره به مطلوب است ولی با توجه به مبانی فکری‌ای که ایشان در این بحث اتخاذ کرده می‌توان گفت اولاً تفکیک مذکور واقعا معقول است و ثانیاً می‌تواند پارادوکس مربوطه را حل کند.

واژگان کلیدی: مطهری، آزادی، دینداری، معیار آزادی، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر

* عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (ع).

تاریخ دریافت: ۸۲/۱۲/۱۵ تاریخ تأیید: ۸۲/۱۲/۲۶

انسان موجودی مختار است و پذیرش اختیار در وجود او به صورت مسأله‌ای فلسفی، به سرعت، ذهن را به بحثی در حوزه حقوق، یعنی آزادی منتقل می‌کند. اهمیت آزادی به قدری است که برخی از اندیشه‌وران نظیر شهید مطهری، آن را «تکیه‌گاه حقوق فردی» (مطهری، ۱۳۷۱: ۳۹) دانسته‌اند و تقریباً تمام جوامع انسانی، اصل آن را پذیرفته‌اند و حتی دیکتاتورترین حکومت‌ها نیز نه در اصل آن، بلکه در میزان و محدوده آن مناقضه دارند؛^۱ اما از طرف دیگر، هیچ کس نمی‌تواند از پذیرفتن نوعی محدودیت برای انسان سر باز زند؛ چرا که به هر حال، برای هر عملی، گزینه‌های محدودی پیش روی انسان است و همین محدودیت گزینه‌های موجود پیش روی آدمی، نوعی محدودیت آزادی شمرده می‌شود. در واقع، در این مسأله حقوقی، باز پای همان معضل فلسفی جبر و اختیار باز می‌شود که نه اختیار محض، معقول و ممکن است و نه جبر محض؛ اما امر بین‌الامرین چیست؟ آزادی یعنی عدم مانع و محدودیت؛ اما هر کسی برای همین آزادی محدودیتی قائل است^۲ و این را می‌توان نخستین «پارادوکس آزادی» نامید. اگر قرار است آزاد باشیم، چرا محدودیت باشد و اگر بنا بر محدودیت است، چه جای سخن از آزادی؟

بگذارید مسأله را از دیدگاهی اجتماعی مطرح کنیم. در ادبیات رایج بحث می‌گویند: «انسان باید آزاد باشد». می‌پرسیم: «چرا؟» می‌گویند: «چون آزادی، ارزش مطلق است». می‌پرسیم: «آیا آزادی هیچ حریمی ندارد؟» می‌گویند: «بله، دارد، و آن حریم، محدوده آزادی دیگران است؛ یعنی انسان تا جایی آزاد است که آزادی‌اش به آزادی دیگران لطمه‌ای وارد نسازد». این خلاصه سخنی است که در مکتب‌های اصلی مدرنیته، نظیر لیبرالیسم مطرح می‌شود؛ در حالی که دقیقاً همین‌جا محل بحث است و اندیشه شهید مطهری را از همین جا می‌توان پی گرفت؛ چرا من باید آزادی دیگران را رعایت کنم و این‌جا، آزادی خود را کنار بگذارم. دو پاسخ مهم در غرب داده شده است.

^۱ خلاصه سخن یک حاکم مستبد این نیست که مردم در عمل، هیچ آزادی نداشته باشند؛ بلکه این است که مردم فقط در حوزه‌ای که من اجازه می‌دهم آزادند عمل کنند.

^۲ زیرا اگر آزادی هیچ قید و بندی نداشته باشد، به هرج و مرج می‌انجامد و در هرج و مرج، هر حقی ضایع می‌شود، از جمله حق آزادی.

پاسخ اوّل در کلام راسل به خوبی صورتبندی شده است:

راسل در توجیه این مطلب می‌گوید وقتی من به خاطر منافع خودم، منافع دیگران را به خطر می‌اندازم، اگر دوراندیش باشم، خواهم گفت که فردا هم دیگران به خاطر منافع خود، منافع مرا به خطر می‌اندازند و از طرف دیگر، همین الان هم به خاطر منافع خودشان با یک‌دیگر اتّفاق خواهند کرد و جلو مرا خواهند گرفت؛ اما این مبنایی بسیار سست است. چنین فلسفه‌ای تنها در جایی کارساز است که فردی که دارای قدرت کم‌تری است، علیه آزادی دیگران گام بردارد، اما آن‌جا که قدرت بیش‌تری دارد، دیگر به هیچ وجه لازم نیست رعایت اکثریت را بکند،^۱

۲۰۹

قیاس

و بر اساس همین منطقی است که کشورهای نظیر امریکا با صراحت اعلام می‌کنند اگر منافعشان در هر جا به خطر افتد، به آن‌جا لشکر کشی خواهند کرد ولو سازمان ملل متحد (اکثریت) مخالف باشد.

پاسخ دوم در اعلامیه حقوق بشر آمده که مطابق این اعلامیه، انسان چون انسان است محترم شمرده می‌شود و باید این حیثیت ذاتی انسان‌ها را رعایت کرد و نباید به آن‌ها و حقوقشان تجاوز کرد؛ اما «از نظر ما، فلسفه اروپایی از لحاظ بیان و فلسفه و منشأ آزادی و همچنین از لحاظ بیان علت لزوم احترام به آزادی عقیم است؛ زیرا قادر نیست حیثیت ذاتی بشر را اثبات کند. در فلسفه غرب، سال‌ها است که انسان از اعتبار و ارزش افتاده و تا حدّ یک ماشین تنزّل داده و روح و اصالت آن مورد انکار واقع شده و اعتقاد به علت غایی و هدفداری طبیعت و یا اشرف مخلوقات بودن انسان، عقیده‌ای ارتجاعی و خودخواهانه معرفی شده است. کسی که انسان را جز یک سری دستگاه‌های مکانیکی نمی‌داند و انگیزه‌ها و محرک‌های وی را صرفاً انگیزه‌های اقتصادی یا محرک‌های جنسی می‌شمرد، چگونه می‌تواند دم از حیثیت ذاتی و شرافت و شخصیت لازم‌الاحترام انسان بزند؛ لذاست که می‌بینیم اعلامیه حقوق بشر، بیش و پیش از همه از طرف خود غرب، نقض شده است.^۲

به بیان ساده‌تر، اگر ملاک انسانی که باید حرمتش پاس داشته شود، انسان فیزیولوژیک باشد، به‌واقع چرا نباید حرمت حیوانات را پاس داشت و چرا محدوده آزادی خود را نه فقط آزادی دیگر

^۱ مرتضی مطهری. یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۷۱ و ۷۴؛ اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، ص ۳۹-۴۲. استاد مطهری این اخلاق سودمدارانه راسل را به طور گسترده در جای دیگر نقد و بررسی کرده است؛ از جمله. رک: فلسفه اخلاق، ص ۳۱۱-۳۲۳؛ و تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۱۱۳-۱۱۵.

^۲ یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۷۳ و ۷۴؛ نظام حقوق زن در اسلام، ص ۱۷۰-۱۷۶.

انسان‌ها، بلکه آزادی حیوانات و ... قرار نمی‌دهیم. و اگر مقصود از انسان، چیزی و رای این ساختار فیزیولوژی، و آن انسانیت است، آن‌گاه اولاً همیشه رعایت خواست و آزادی دیگران ملاک نیست، بلکه مصالح واقعی آن‌ها ملاک است و ثانیاً نه فقط دیگران، بلکه مراعات مصالح خود نیز حریم دیگری برای آزادی است. به تعبیر شهید مطهری، اعلامیه حقوق بشر، آزادی را بر اصل حیثیت ذاتی بشر مبتنی می‌کند؛ اما توجه نمی‌کند که لازمه پذیرش حیثیت ذاتی انسان، این است که آن را محترم بشماریم به این که آن را تکمیل کنیم و دور از آلودگی نگه داریم، نه این که آن را رها کنیم که هر طوری که می‌شود، بشود...؛ یعنی لازمه احترام گذاشتن، کاری به کار او نداشتن نیست؛ بلکه لازمه‌اش این است که هر عملی که استعدادهای طبیعی او را رشد می‌دهد، جایز بشماریم؛ لذا آزادی را علاوه بر آزادی دیگران، مصالح خود فرد و همچنین مصالح اجتماع می‌تواند محدود کند.^۱

تا این‌جا اندیشه شهید مطهری را با حیثیت سلبی و نقدی آن بررسی کردیم؛ اما این اندیشه با توجه به لوازم پیشین، رویکرد ایجابی نیز دارد و در این رویکرد است که به حل پارادوکس آزادی به گونه‌ای کاملاً معقول موفق می‌شود. از دیدگاه وی، آزادی صرفاً عدم مانع و محدودیت نیست؛ زیرا اساساً مانع، زمانی مانع است که اولاً حرکتی وجود داشته، و ثانیاً این حرکت، دارای سمت و سویی خاص باشد؛^۲ به همین سبب، با توجه به تفاوت هدف‌ها، مصداق مانع‌ها و آزادی‌ها متفاوت

^۱ یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۷۵ و ص ۷۸-۷۷ و ص ۷۱-۷۲. استاد مطهری در کتاب تعلیم و تربیت در اسلام، صفحه ۳۵۴-۳۶۰ این مطلب را از دیدگاه از دیگری نیز مطرح کرده است و آن این‌که ما دو قسم محبت داریم: محبت منطقی و محبت بی‌منطق. محبت بی‌منطق یعنی تابع میل محبوب با وی برخورد کردن؛ چه این برخورد به مصلحت باشد یا خیر؛ اما محبت منطقی برخورد با محبوب به اقتضای مصلحت وی است؛ برای مثال، پدر و مادری که محبت منطقی به فرزندشان دارند، اگر مریض شد، به رغم میل وی و به دستور پزشک، به او آمپول تزریق می‌کنند (این همان تقلّم مصلحت فرد بر آزادی وی است) و اگر فرزندان دیگری هم داشته باشند، اقتضای محبت منطقی به همه این است که اگر یکی به بقیه تعدی کرد، مانع وی شوند حتی با محروم کردن او از برخی کارها [و این تقلّم مصلحت جمع بر آزادی فرد است].

^۲ «منشأ آزادی، همان حیثیت ذاتی انسان‌ها است و توجه حیثیت ذاتی به این است که برای انسان، مقام و درجه‌ای خاص در وجود قائل شویم و برای او مأموریتی تکوینی و غایی (و نه تشریحی) قائل گردیم. منع و جلوگیری هم، چون ایجاد سد در مقابل طبیعت است و جلو تکامل که تکامل هم بر اساس هدف است را می‌گیرد، جایز نیست، یعنی منشأ ذاتی، مرتبه وجود و مأموریت دادن طبیعت است و اساساً حقوق را جز از طبیعت، آن هم با شناسایی اصل علت غایی نمی‌توان توجیه کرد. به عبارت دیگر، ریشه حیثیت ذاتی بشر که از مختصات انسان است، همان است که قرآن فرمود: «و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر...». ریشه آن، «إِنّی جاعل فی الأرض خلیفه»

می‌شود. در کلاس درس، اگر هدف من فقط راه رفتن باشد، تابلو و دیوار مانع من هستند و آزادی مرا سلب می‌کنند؛ اما اگر هدفم، تعلیم مباحث به عده‌ای دیگر باشد، آن‌گاه همان تابلویی که بر دیوار نصب است، نه تنها مانع من نیست بلکه مرا در رسیدن به هدفم کمک می‌کند؛ بنابراین، آزادی، ارزش مطلق نیست که پرسیده شود: چرا محدودیت هم باید باشد؛ بلکه آزادی، ارزش مقدماتی است؛ یعنی ارزش و قداست خود را از هدف می‌گیرد و آزادی، یعنی محدودیت و مانعی برای رسیدن به هدف نباشد نه این‌که به طور مطلق، هیچ محدودیت و مانعی وجود نداشته باشد؛ زیرا چنین فرضی، محال است. بدین ترتیب، هر گونه آزادی با محدودیت‌هایی توأم خواهد بود و دیگر پارادوکس در کار نیست؛ زیرا آزادی یعنی برداشتن موانعی که در راه رسیدن به هدف مشخصی پیش روی انسان است و طبیعی است همین که انسان به سمت هدفی حرکت کند، ناگزیر برای خود از حیث رفتن به سمت هدف مخالف، محدودیت ایجاد می‌کند. خلاصه سخن این‌که فقط چیزی می‌تواند آزادی را محدود کند که می‌تواند فلسفه آزادی را تبیین کند و بدین ترتیب، دیگر محدود کننده آزادی من، آزادی دیگران نیست؛ بلکه محدود کننده آزادی من فقط اهداف من است و اینجا است که به تعبیر زیبای شهید مطهری، آزادی نه فقط عصیان است بلکه دو رکن دارد: **عصیان و تسلیم**.

تسلیم شدن در برابر هدف و عصیان ورزیدن نسبت به موانعی که ما را از هدفمان باز می‌دارد و لذا نخستین شعار اسلام «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» شعار آزادی بود: عصیان را «لا اله» مشخص می‌کند، و هدف را «الا الله» (مطهری، ۱۳۸۰: ص ۸۰-۸۳). و لذا است که آزاد واقعی کسی است که عصیان و تسلیمش توأمان و معقول باشد: **فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفصامَ لَهَا (بقره (۲): ۲۵۶)**

تا این‌جا روشن شد که آزادی بر اساس هدف تعیین می‌شود؛ اما با توجه به اختلاف مکاتب گوناگون در باب هدف، آیا می‌توان بحثی تحت عنوان آزادی بین‌المللی داشت؟ به عبارت دیگر اگر تعریف آزادی در گرو تعیین هدف باشد و با اختلاف در حوزه هدف، دیگر آزادی را چگونه می‌توان تعریف کرد که آزادی دیگران هم حرمت گذاشته شود. شهید مطهری به این مسأله نیز توجه داشته و در نقدهایی که بر تفکر اگزیستانسیالیسم الحادی (به ویژه سارتر) دارد، برای این

مسأله نیز چاره‌ای اندیشیده است. در تفکر رایج غربی و بر مبنای اومانیزم، اساساً هدفی برای انسان متصور نیست و این سخن در اگزیستانسیالیسم به بهترین وجه تفسیر شده است. متفکران اگزیستانسیالیست بر این باورند که وجود انسان بر ماهیت او مقدم است؛ یعنی فقط خود انسان است که تصمیم می‌گیرد چه باشد و چگونه باشد؛ مقصد و هدف او، دلخواه او است و غیر از این نباید باشد؛ زیرا در آن صورت اگر پیشاپیش هدفی را برای او تصویب کنیم، او را به از خودبیگانگی واداشته‌ایم. بگذارید مسأله را به لحاظ فلسفی تقریر کنم. در هر حرکتی، موجود از نقطه‌ای که در آن هست، آغاز می‌کند و به سمت مقصدی می‌رود. سخن بر سر این است که این مقصد را چه کسی باید تعیین کند؟ یعنی حرکت از خود به سوی چه باید باشد؟ اگر مقصد غیر از «خود» باشد، که حرکت از خود به ناخود خواهد بود و این، همان از خودبیگانگی است، و اگر حرکت به سمت «خود» باشد، یعنی حرکت از خود به خود که تحصیل حاصل و مُحال است. این در واقع همان مسأله حرکت است و مهم‌ترین مسأله فلسفی یونان باستان (و حتی تا امروز) بوده و به واقع باید اعتراف کرد مسأله قوه و فعل که ابداع ارسطو بوده، قوی‌ترین و معقول‌ترین پاسخی است که به این سؤال می‌توان داد. به هر حال، پاسخ اگزیستانسیالیست‌ها این است که اولاً حرکت موضوعیت دارد و نباید دچار رخوت و سستی و سکون بود؛ زیرا سکون، مردگی، و حرکت، زندگی است و ثانیاً با توجه به اشکال پیش‌گفته، هیچ هدفی را نباید از پیش برای انسان تعیین کرد، بلکه او باید به طور مطلق بر اساس میل خود، نه هیچ تحمیل خارجی، عمل کند تا از خود بیگانه نشود و آن امر بیگانه، خدا یا قوانین حکومت باشد، فرقی نمی‌کند؛ و به همین سبب است که فیلسوفان آنارشیست به طور عام در زمره اگزیستانسیالیست‌ها قرار می‌گیرند.

تمام بحث بر سر همین پاسخ است. بله، حرکتی که بر اساس تحمیل خارجی باشد، به از خودبیگانگی می‌انجامد؛ اما آیا خدا نیز چنین است؟ حرکت زمانی به از خودبیگانگی نمی‌انجامد که حرکت استکمالی باشد؛ یعنی در جهت وجودی موجود متحرک و به سوی غایت واقعی او باشد. ما هم قبول داریم که آنچه خود واقعی موجود را شکل می‌دهد، وجود آن است نه ماهیتش؛ بدین سبب حرکت جوهری را پذیرفته‌ایم و معتقدیم این تغییر ماهیت، به هیچ وجه مستلزم تبدیل خود به ناخود نیست؛ بلکه شیء در حرکت به سوی کمال واقعی خویش، از خود ضعیف به خود واقعی حرکت می‌کند. حرکت به سوی خدا و هدف قرار دادنش و تسلیم شدن در برابر او، با هر

گونه تسلیم دیگری تفاوت دارد و این یگانه تعلقی است که می‌تواند آزادی واقعی ما را تأمین کند؛ زیرا خدا کمال و غایت واقعی همه موجودات است و برای همین قرآن کریم، فراموشی خدا را مستلزم فراموشی خود و گم کردن راه می‌داند: « نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ » (حشر (۵۹): ۱۹) و در طرف مقابل، در احادیث، خودشناسی را از خداشناسی جدا نمی‌دانند: « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲) و باز از همین جا است که معلوم می‌شود چرا باید مایه آرامش دل و حیات قلب و صفا و بهجت روح آدمی است.^۱

برای این که مسأله بهتر فهمیده شود، خوب است به این سخن امام خمینی «قدس سره» در تبیین فطرت خداجویی انسان توجه کنیم. امام می‌فرماید:

بهترین دلیل بر وجود فطرت خداجویی در انسان این است که هر کسی هر اقدام که انجام می‌دهد، طالب وضع بهتر است. کسی که دنبال پول است، پولداری را بهتر از وضع کنونی خود می‌داند و کسی که دنبال علم است، همین طور و کسی که دنبال جاه و مقام است نیز همین طور. هر کدام از این‌ها اگر بدانند می‌توانند با همان اقدامش، وضع مطلوب‌های دیگر را نیز به دست آورد، طالب آن نیز خواهد بود. یعنی همه ما طالب علمیم، طالب قدرتم؛ آن هم بی نهایت، نه محدود؛ ولی چون فرصت نمی‌کنیم و امثال آن، شاید دنبال برخی نرویم؛ پس همه ما طالب کمال مطلق هستیم؛ یعنی همه بهترها را تا آخرین حد متصور می‌خواهیم و خدا همان کمال مطلق است که همه کمالات را به نحو وحدت و بساطت واجد است؛ پس همگان دنبال خداییم و مصداق را اشتباه گرفته‌ایم. (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۷۳)

به اصل بحث برگردیم. گفتیم آزادی در گرو هدف معنا می‌شود و گفتیم هدف واقعی داریم؛ پس می‌توان به تعریف درستی از آزادی که مورد اتفاق همگان باشد دست یافت؛ یعنی اگر درست دقت کنیم، می‌بینیم که نهایت سخن اگزیستانسیالیسم نیز به همین جا برمی‌گردد. آن‌ها معتقد بودند که انسان باید به سمت هدفی که به خواست خودش آن را برگزیده حرکت کند تا از خود بیگانه نشود. آیا این خواست باید خواست واقعی باشد یا خواست کاذب؟ همه ما آن‌چه را به واقع برایمان بهتر باشد، می‌خواهیم، نه آن‌چه به دروغ برای ما بهتر باشد؛ به همین جهت می‌کوشیم تا حد امکان به حقیقت دست یابیم و از اشتباه دوری کنیم. اگر چیزی را بخواهیم و بعد به طور

^۱ این مباحث در نقد اگزیستانسیالیسم، تلخیصی بود از سخنان شهید مطهری در سیری در نهج البلاغه، ص ۲۹۷-۳۱۷.

معقول برای ما توضیح دهند که آن چیز به واقع به سود ما نیست بلکه به ضرر ما است، می‌گوییم «اشتباه کردیم که گفتیم آن را می‌خواهیم و الان فهمیدیم که واقعاً آن را نمی‌خواستیم». سخن ما این است که خواست واقعی ما همان رسیدن به خدا است، و اگر خلاف آن را می‌خواهیم، این خواسته کاذبی است که بعدها به اشتباه بودنش پی می‌بریم. بگذارید سخن را در ادبیات آثار شهید مطهری تعقیب کنیم.

وی توضیح می‌دهد که هر انسانی، درون خویش با خواسته‌ها گرایش‌های گوناگون مواجه است که برخی متعالی و برخی عادی هستند (به این معنا که حیوانات هم آن‌ها را دارند)؛ اما گاهی بین خواست‌های ما تراحم رخ می‌دهد. نهیبی در درون ما می‌گوید این کار را بکن و نهیب دیگری می‌گوید نکن. هر کدام از ما به واقع یک نفر است نه دو نفر؛ بدین سبب فقط یکی از آن دو خواسته، خواسته واقعی ما است و گرنه باید تناقض را بپذیریم؛ پس ما یک خود واقعی داریم و یک خود کاذب، و مهم این است که تشخیص دهیم خواست مطرح شده، خواست خود واقعی است یا خود کاذب. از کجا تشخیص دهیم که کدام واقعی و کدام کاذب است؟ آیا وقتی تراحمی رخ می‌دهد، خود مادی طلب ما واقعی است یا خود معنویت طلب ما؟ این را هنگام بحران می‌توان تشخیص داد. هر کدام از ما در وضعی واقع شده که بین وجدانش و سود مادی‌اش مخیر شده و سرانجام یکی را ترجیح داده است؛ برای مثال، انسان به واقع مستمندی به شما مراجعه می‌کند و تقاضای هزار تومان می‌کند. شما پول را به او می‌دهی و بعد متوجه می‌شوی که با این کمک ناچیز، از مرگ حتمی نجات یافته است. در این جا شما احساس پیروزی و خوشحالی می‌کنید. شما پولی را از دست داده‌اید؛ اما احساس پیروزی و خوشحالی می‌کنید. این نشان می‌دهد خود واقعی شما همان خود متعالی شما است؛ زیرا اگر خود مادی شما، خود واقعی بود، باید احساس شکست می‌کرد؛ یعنی در این نزاع خود مادی و خود معنوی، شما وقتی جانب خود معنوی را می‌گیرید، سرانجام راضی و خشنود هستید و وقتی طرف خود مادی را بگیرید، در عمق وجود خود در نهایت، دچار ملامت می‌شوید؛ (مطهری، ۱۳۷۲: ص ۱۷۰-۱۷۴) پس خواست واقعی ما، همان خود متعالی ما است و البته ما خواست‌های کاذب هم داریم؛ بنابراین، پاسخ ما به اگزستانسیالیست‌ها این است: «ما هم قبول داریم که باید در جهت خواست‌های خود عمل کنیم؛ ما خواست واقعی، نه خواست کاذب»، و این همان منطقی «عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ

لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره (۲): ۲۱۶) است.

همان‌طور که مشاهده کردید، در هر دو تحلیل، آزادی سرانجام، پیوند محکم و عمیقی با دینداری یافت و دینداری نه تنها خلاف آزادی و محدود کننده آن نبود، بلکه عامل تحقق واقعی آن بود؛ البته بحث در همین جا پایان نمی‌پذیرد؛ بلکه در ابتدای بحث، مسأله اختیار و پیوند آن با آزادی را مطرح کردیم که لازم است در این‌جا مفهوم رشد را نیز در مفهوم آزادی (هم به نحو سلبی و هم به نحو ایجابی) لحاظ کنیم. توضیح مطلب این‌که ما گفتیم: آزادی با هدف معنا می‌یابد و هدف همان کمال است؛ پس آزادی برداشتن موانعی است که در حرکت کمالی انسان مطرح می‌شود؛ اما نکته مهم این است که حرکت کمالی برای موجود مختار وقتی به واقع کمال شمرده می‌شود که با انتخاب آزادانه خود او صورت گرفته باشد؛ بنابراین با این‌که طبق بیان پیشین، آزادی پیوند عمیقی با دینداری داشت چون آزادی در فضای رشد مطرح است، حتی خود دینداری نیز نمی‌تواند اجباری باشد: لا اکراه فی الدین، هر چند که این دینداری به مصلحت افراد است؛ زیرا اگر ایمان، اجباری باشد، دیگر ایمان و رشد نخواهد بود؛ پس آیا می‌توان نتیجه گرفت: مردم آزادند که بت‌پرستی یا هرگونه ضدیت با دین را برگزینند؟ در این‌جا است که حل پارادوکس آزادی در مرتبه قبل، ما را به پارادوکسی جدید در مرتبه بالاتر می‌رساند. پارادوکس پیشین این بود که آزادی، یعنی عدم محدودیت، و چرا همه برای آزادی محدودیت قائل شده‌اند؟ پاسخ شهید مطهری این شد که معنای درست آزادی، عدم محدودیت مطلق نیست؛ بلکه عدم محدودیت و مانع در جهت رسیدن به هدفی است که این هدف اقتضای کمال واقعی وجود آدمی است؛ پس محدودیت‌هایی که دین مطرح می‌کند، نه تنها محدودیت نیستند، بلکه لازمه آزادی‌اند؛ زیرا این‌ها نفی خواسته‌های کاذب آدمی است، نه خواسته‌های واقعی او؛ اما این فضای جدید، این پارادوکس مطرح می‌شود که اگر مردم به اجبار بخواهند به سمت هدف حرکت کنند، به واقع حرکت کمالی نکرده‌اند؛ (زیرا برای موجود مختار، حرکت اجباری نمی‌تواند کمال‌آور باشد) و اگر بخواهند به سمت هدف واقعی حرکت نکنند، باز هم حرکت کمالی نکرده‌اند و آزادی در این‌جا هم موجه نیست. این‌جا است که شهید مطهری با بصیرت تمام، تفکیک آزادی تفکر از آزادی عقیده را مطرح کرده است. بسیاری از افراد گمان کرده‌اند سخن شهید مطهری در بحث آزادی فکر و عقیده این است که «هر چه ما می‌گوییم، فکر است و باید آزاد باشد؛ اما هر چه مخالفان ما بگویند، عقیده است و نباید

۲۱۵

قیاس

حل پارادوکس آزادی در اندیشه شهید مطهری (ره)

آزاد باشد»، در حالی که به نظر ما نه تنها چنین برداشتی نادرست است،^۱ بلکه وی خواسته پارادوکس پیشین را حل کند. در این جا می‌کوشم نشان دهم چگونه از آن مسأله، این نتیجه گرفته می‌شود. شهید مطهری توضیح می‌دهد: قوه‌ای است ناشی از عقل انسان، و انسان از آن جا که عاقل است. فکر می‌کند و حقایق را تا حدی که می‌تواند، درک می‌کند و اسلام در این محدوده، نه تنها آزادی داده، بلکه بسیار بر آن تأکید کرده و حتی اصول دین را بی تفکر و از روی تقلید نمی‌پذیرد؛ اما عقیده، یعنی دل بستن که مبنایش ممکن است تفکر باشد یا چیزهای دیگری نظیر تأثیر از محیط، تقلید از آباء و اجداد، علایق شخصی و... و این دل بستگی‌ها است که در انسان جمود و تعصب می‌آورد و دست و پای فکر را هم می‌بندد؛ مثلاً آیا می‌توان باور کرد که بشر با فکر و عقلش به این برسد که باید بت یا گاو یا ... را پرستید؟ خلط مبحثی که گفتیم، در همین جا است که برخی به نام آزادی فکر، آزادی عقیده را ترویج می‌کنند. احترام گذاشتن برخی کشورها مثل انگلستان به عقایدی همچون بت پرستی و گاوپرستی هندوان، مثل این است که کس دیگری را در زنجیر ببیند و بگوید من به این که خودت را با زنجیر بسته‌ای احترام می‌گذارم؛ در حالی که این عین بی احترامی به حیثیت ذاتی انسان‌ها است. کار صواب، کار حضرت ابراهیم است که بت‌ها را با تبر شکست.^۲ وی در تحلیل این که چرا غربیان به طور مطلق آزادی دین و عقیده را به رسمیت شناخته‌اند، یک تحلیل معرفتی (دلیل) و یک تحلیل غیر معرفتی (علت و انگیزه‌یابی) ارائه کرده است.^۳ تحلیل غیر معرفتی استاد آن است که این اقدام، عکس العملی در برابر افراط‌های قرون

^۱ شهید مطهری دو سخنرانی تحت عنوان «آزادی فکر و آزادی عقیده» دارد که در کتاب‌های پیرامون انقلاب اسلامی و پیرامون جمهوری اسلامی منتشر شده است. اگر به همین دو سخنرانی بسنده شود، شاید به واقع نتوانیم در مقابل این اتهام از وی دفاع کنیم؛ اما خوشبختانه یادداشت‌های استاد درخصوص این موضوع که متأسفانه بعد از گذشت بیش از ۲۰ سال از شهادت او منتشر شده‌اند، می‌تواند رهگشای بحث ما باشد و ما نیز در این جا از آن‌ها بسیار بهره گرفته‌ایم؛ برای مثال، استاد در همین یادداشت‌ها تذکر داده که «فرقی که میان آزادی تفکر و عقیده گذاشتیم، مناقشه لفظی ندانید؛ زیرا آن چه مصداقاً معرفی می‌شود، نظیر داستان کورش یا جریان‌هایی که می‌گویند در انگلستان به گاوپرست و بت پرست هم اجازه انجام مناسکش را می‌دهند [شاهد بر این مطلب است]؛ اما اسلام همان‌طور که پول قلب را لازم‌الکسر می‌داند، بت و گوساله [سامری] را هم لازم‌الاعدام می‌داند»، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۸۳

^۲ مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۹۲-۱۰۴، و نیز یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸ و ۸۰.
^۳ هر سخنی را که کسی می‌پذیرد، منطقاً یا ناشی از دلیل (علت معرفتی است) یا برخاسته از یکی از امور و گرایش‌ها و انگیزه‌های درونی وی که او را به پذیرش آن تحریک کرده است (علت غیر معرفتی). در تحلیل‌های فلسفی، اغلب

وسطا و به ویژه دادگاه‌های تفتیش عقاید بوده است؛^۱ اما تحلیل معرفتی او که برای بحث ما مهم‌تر می‌نماید، این است:

آن‌ها آزادی عقیده را بر سه اصل مبتنی کرده‌اند: اولاً می‌گویند انسان محترم است و لازمه احترام به انسان، احترام به هر نوع عقیده او است؛ خواه حق باشد خواه باطل. ثانیاً دین را امری فردی و شخصی و سلیقه‌ای می‌دانند و خوبی آن را نسبی می‌شمرند، و ثالثاً تحمیل عقیده‌ای بر شخصی که عقیده خاصی را دارد، ترجیح بلا مرجح می‌دانند. درباره اصل اولشان قبلاً نشان دادیم که لازمه احترام به انسان، احترام به هر نوع عقیده‌ای نیست. در مورد اصل دوم باید بگوییم که در نظر آن‌ها، دین امری مربوط به وجدان شخصی است و همان‌طور که بشر احتیاج به سرگرمی هنری، تفریحی و... دارد، به سرگرمی‌ای به نام مذهب هم نیاز دارد و در این جا هم [همانند سایر امور سلیقه‌ای] حق و باطلی واقعاً وجود ندارد و همچون رنگ لباس است که کاملاً سلیقه‌ای است؛ در حالی که ما دین را یک راه واقعی برای سعادت بشر می‌شناسیم و دینی را که عقیده به آن مطلقاً آزاد باشد، اصلاً دین نمی‌دانیم، و بر اساس این منطق، دیگر نمی‌توان گفت عقیده به راه واقعی سعادت بشر، ولو بر مبنای تفکر هم نباشد جایز است. آیا در مسأله بهداشت و فرهنگ هم همین حرف را می‌زنند؟ اگر مردم آزادند، چرا به زور سعی در ترویج بهداشت و تعلیمات اجباری مدارس دارند؟ زیرا این‌ها را سعادت واقعی بشر می‌دانند؛ ولی دین را یک سلیقه فردی؛ البته اسلام هیچ‌کس را به زور به ایمان دعوت نمی‌کند و اصلاً ایمان اجبار بردار نیست و مقررات اسلامی هم صرفاً برای ایجاد تمکین و اطاعت نیامده؛ بلکه آمده تا در دل‌ها ایمان و عشق و شور و محبت پدید آورد و برای همین است که دینداری را تنها از روی تفکر می‌پذیرد [و این همان تقریر پارادوکسی است که مطرح کرده‌ایم و به زودی پاسخش خواهد آمد]. در مورد اصل سوم هم باید بگوییم در مسائلی که جدی و مربوط به مصالح عالی بشریت است، اگر حقیقت ثابت و مسلم شناخته شود، همه موظفند از شاهراه بروند؛ مثلاً در طب و علاج بیماری‌های خطرناک، وقتی به عنوان نمونه، بیماری خطرناک دیفتری و راه علاجش شناخته شده، هر پزشکی باید صرفاً از این

۲۱۷

قیس

علل پارادوکس آزادی در اندیشه شهید مطهری (ره)

دنبال علل معرفتی (دلیل) هستیم و در تحلیل‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی اغلب دنبال علل غیر معرفتی، و باید توجه کنیم که این دو مکمل همدیگرند، نه لزوماً ناقض همدیگر برای بحثی گسترده درباره این تفکیک، رک: عبدالکریم سروش، مقاله «در باب علت و دلیل» در فریه‌تر از ایدئولوژی، تهران: صراط، ۱۳۷۵.

^۱ پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۰۴-۱۰۸ و نیز یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۷۹.

راه برود و نمی‌تواند بگوید من از فرضیه شخصی مردم تبعیت می‌کنم؛ بلکه فقط حق دارد فرضیه‌اش را به شواری عالی پزشکی ارجاع کند، نه ملاک عمل قرار دهد؛ اما مادامی که شاهره کشف نشده و هر کس فرضیه‌ای دارد و می‌گوید پنجاه شصت درصد مفید است، در این صورت فرضیه و ظن هر کس برای خودش معتبر است و هیچ کس نمی‌تواند عقیده خود را بر دیگری تحمیل کند؛ همان‌طور که مجتهدین در مسائل ظنی اجتهادی، و مقلدین در انتخاب مرجع آزادند؛ زیرا تحمیل عقیده ظنی، تحمیل بی ملاک اراده شخصی است، حال آن‌که حقیقت از روی علم ثابت و مسلم شده، دیگر تحمیل خواست شخصی نیست؛ بلکه تحمیل حقیقت قطعی است.^۱

پس از این توضیح، اکنون می‌گوییم که «در اسلام هم آزادی عقیده و تفکر وجود دارد؛ اما مبتنی بر سه اصل دیگر: یکی این‌که فضایل روحی و نفسانی در فضیلت بودن خود نیازمند اراده و اختیار می‌باشند؛ یعنی تقوا و عفت و امانت، آن‌گاه فضیلت می‌باشند که انسان، آن‌ها را برای خود انتخاب کرده باشد دیگر این‌که محبت و عقیده و ایمان، از قلمرو اجبار خارج است و شاید بتوان کسی را مجبور کرد که در ظاهر به دستورات اسلام عمل کند؛ اما ایمان اجبار بردار نیست و معنای «لا اکراه فی الدین» (بقره ۲: ۲۵۶) همین است و سوم این‌که اسلام به طور کلی طرفدار تفکر آزاد در اصول دین است و تعبد و تقلید در عقاید و اصول دین را نمی‌پذیرد».

با توجه به مبانی پیشین، استاد شهید، در عین حال که آزادی بیان را می‌پذیرد، هم با نشر کتاب‌های گمراه‌کننده (کتب ضالّه) مخالف است و هم از جهاد حمایت می‌کند و همین‌جا است که پارادوکس را حل می‌کند: اما مسأله آزادی فکر به مسأله آزادی بیان نیز می‌انجامد. تجربه‌های گذشته نشان داده که هر وقت جامعه از آزادی فکری (ولو از روی سوء نیت) برخوردار بوده، در نهایت به سود اسلام تمام شده است. اگر در جامعه ما، محیط آزاد برخوردار آرا و نظریات پدید آید که صاحبان افکار مختلف بتوانند حرف خود را مطرح کنند و ما هم بتوانیم حرف خود را مطرح کنیم، تنها در چنین زمینه سالمی است که اسلام رشد می‌کند. من مکرر گفته‌ام که هرگز از پیدایش افراد شکاک در اجتماع که علیه اسلام سخنرانی کنند و مقاله بنویسند، نه تنها متأثر نمی‌شوم که خوشحال هم می‌شوم؛ زیرا کار این‌ها باعث می‌شود چهره اسلام بیش‌تر نمایان شود. در سال‌های

^۱ تلفیقی از مباحث: پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۶۳-۶۵ و ۷۴ و ۷۵ و ۱۱-۱۷ و نیز پیرامون جمهوری اسلامی، ص ۱۳۴-۱۳۶.

اخیر، کسروی، توده‌ای‌ها و... علیه اسلام سخنانی گفتند و واقعاً به طور غیر مستقیم به اسلام خدمت کردند؛ زیرا مسائلی که سال‌ها در اثر عدم اعتراض و تشکیک در پرده ابهام قرار گرفته بود، دوباره مطرح شد و علماً به آشکار ساختن حقایق پرداختند. یک دین زنده هرگز از این حرف‌ها بیمی ندارد...؛ البته باید توجه کرد که برخورد آرا و عقاید، غیر از اغفال و اغوا است. اغفال یعنی کاری توأم با دروغ و تبلیغات نادرست بر همین مبنا است که خرید و فروش کتب ضلال در اسلام تحریم شده است؛ یعنی کتاب‌های ضد دین و ضد اسلام دو دسته‌اند: برخی بر یک منطق و تفکر خاص استوارند، یعنی واقعاً کسی طرز تفکر خود را عرضه می‌کند که در این جا محل آزادی بیان است و مبارزه با این‌ها باید در قالب ارشاد و هدایت و عرضه منطق صحیح باشد؛ اما گاه مسأله دروغ و اغفال در میان است؛ مثلاً اگر کسی آیه‌ای یا مطلبی تاریخی را به صورت تحریف شده در کتابش آورد تا نتایج دلخواهش را بگیرد، آیا ممانعت از نشر این کتاب، ممانعت از آزادی بیان است؟ آزادی ابراز نظر عقیده یعنی آن چه واقعاً بدان معتقد است، بگوید نه این‌که به این نام دروغ‌گویی کند و مثلاً زیر پوشش اسلام، افکار مارکسیستی را تبلیغ و مردم را اغوا کند. من به دانشکده الهیات گفته‌ام که باید یک کرسی به مارکسیسم اختصاص دهید؛ اما نه این‌که استادی مسلمان آن را تدریس کند و با حق بازی، مارکسیسم را نشأت گرفته از اسلام قلمداد نماید؛ بلکه استادی که خودش واقعاً مارکسیست است باید بیاید. ما هم منطق خودمان را عرضه می‌کنیم و هیچ کس هم مجبور نیست منطق ما را بپذیرد؛ اما این که به نام آزادی بیان، افکار ضد دین را در پوشش اسلام عرضه کنند، ممنوع است.^۱

و البته منحصر در کتب نیست؛ بلکه همان طور که کتب ضلال هست، نطق و خطابه و فیلم ضلال هم هست که همگی مانند غذای مسموم می‌باشند و مقیاس ضلالتش از اثر و نتیجه‌ای که عاید روح بشر می‌شود، معلوم می‌گردد و هم خود افراد موظفند غذای روح خود را کنترل کنند و هم مسئولین اجتماع از آن نظر که مدیر و مسئول جامعه‌اند، وظیفه دارند مراقب اغذیه روحی اجتماع باشند. (مطهری، ۱۳۷۸: ۲۷ - ۳۵)

در باب جهاد هم می‌گوید:

^۱ یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۱، ص ۸۱ - ۸۳، و نیز در کتاب جهاد، ایشان گسترده به بحث رابطه آزادی به ویژه آزادی عقیده و جهاد پرداخته‌اند.

درست است که اسلام، جنگ برای استعلا را محکوم می‌کند «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا»، (قصص (۲۸): ۸۳) اما صرفاً جهاد تدافعی را لازم نمی‌داند؛ بلکه جهاد برای نجات مظلومین [مستضعفان فکری] را لازم می‌داند و این نوع مداخله را که در عرف امروز، مداخله در امور داخلی دولت‌ها و کشورها، و لذا ناروا می‌دانند، جایز و روا می‌شمرد: «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنَ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنَ لَدُنْكَ نَصِيرًا»؛ (نساء (۴): ۷۵) یعنی اسلام دو نوع جهاد دارد: یکی جهاد تدافعی، به منظور مقاومت در مقابل زور، و دیگری جهاد آزادیبخش، به منظور نجات دادن اکثریت اسیر یا جاهل و بی‌خبر به منظور خراب کردن تکیه‌گاه عقیدتی رژیم فاسد، و البته در همه این موارد، حدود جنگ‌های مشروع را از جنگ‌های تجاوزکارانه و ناصواب مشخص کرده و تجاوز از عدالت را حتی در مورد دشمن ناصواب می‌داند

وَلَا يَجْرِمُكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا. (مائده (۵): ۲)

خلاصه سخن در باب پارادوکس دوم این شد که اولاً اسلام، حق را لزوماً منطبق بر اختیار نمی‌داند؛ یعنی چنین نیست که هر جا اختیار داشته باشیم کاری را انجام دهیم (یا ترک کنیم)، حق هم داشته باشیم آن را انجام دهیم (یا ترک کنیم)؛ بلکه حق در مقدار واقع و حقیقت می‌چرخد. ثانیاً و بر همین مبنای حق‌مداری، برای رشد انسان موضوعیت قائل است و رشد دو شرط دارد: اولاً این که از مسیر حق خارج نشود و دوم این که با اختیار انجام پذیرفته باشد. بر همین اساس در منطق فردی و منطق اجتماعی، روش‌های خاصی را پیش گرفته است.

اگر بخواهیم این روش‌ها را به زبانی ساده بازگویم می‌توانیم از واژه‌های واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح استفاده کنیم. در منطق فردی، چون محدوده حق اخص از محدوده اختیار است، کارها به دو دسته حرام و جایز تقسیم می‌شوند. حرام آن‌جا است که اختیار داریم؛ ولی حق نداریم و اگر انجام دهیم؛ به واقع از مسیر رشد خارج شده‌ایم. جایز آن‌جا است که هم حق داریم هم اختیار؛ یعنی می‌توانیم و حق داریم حتی کار مکروه انجام دهیم؛ اما اگر مستحب‌ها را دائم اختیار کنیم، به نفع ما است و انسان رشد یافته کسی است که دائم مستحب‌ها را انجام می‌دهد. در منطق اجتماعی نیز همین روال برقرار است با این تفاوت مهم که بسیاری از حرف‌های فردی، در محدوده جایز اجتماعی قرار می‌گیرد و همین‌جا است که پارادوکس آزادی مطرح و حل می‌شود؛ برای مثال، شرابخواری در منطق فردی حرام است؛ اما در منطق اجتماعی اگر کسی کاملاً

پنهان از جامعه شرابخواری کرد و شرابخواری اش تأثیری در اجتماع نداشت، اسلام اجازه تجسس و نهی از منکر نمی‌دهد. در حوزه اندیشه‌ها و بحث و ارتداد نیز چنین است. انسان‌ها باید با تفکر خود، به دین حق برسند و اگر کسی با تفکر خویش نتوانست به اسلام برسد و برای خود کافر شد، اسلام اجازه تفتیش عقاید نمی‌دهد؛ اما اگر کسی خواست جامعه اسلامی را به هم بریزد، حکم ارتداد مشمول حال او می‌شود. برای همین است که به اتفاق همه فقیهان، حکم ارتداد با کوچک‌ترین احتمال خلافی زایل می‌شود؛ یعنی اگر فرد ارتدادش را اظهار نکند (اظهاری که به اختلال در نظام اجتماعی می‌انجامد) به لحاظ اجتماعی با مشکلی مواجه نیست؛ هر چند به لحاظ فردی، حق ندارد غیر از حقیقت را برگزیند؛ اما اگر خواست بحرانی در جامعه ایجاد کند، باید جلو او گرفته شود. سخن شهید مطهری در باب آزادی بیان نیز همین بود. اگر اعتراضش را به نحو منطقی (نه بحران آفرینی و اغوا) مطرح کرد، محقق است و باید منطقی به او پاسخ داد؛ اما کتاب‌های گمراه‌کننده در جایی مطرح است که کسی بخواهد از راه دیگری غیر از مواجهه عقلانی وارد شود؛ پس پارادوکس آزادی دینداری اولاً با تفکیک حوزه حق از حوزه اختیار و ثانیاً با تفکیک حوزه حق فردی از حق اجتماعی قابل حل است و نکته جالب دیگری که باز در حل این پارادوکس مهم است، مفهوم امامت و رهبری (و به تبع آن، ولایت فقیه) است که ارتباط آن با مسأله آزادی به مقاله‌ای مستقل نیاز دارد.

۲۲۱

قیاس

حل پارادوکس آزادی در اندیشه شهید مطهری (ره)

منابع و مأخذ

۱. امام خمینی (روح الله موسوی خمینی)، شرح چهل حدیث (شرح اربعین حدیث) تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
۲. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳. مرتضی مطهری، آزادی معنوی، تهران: باب بیستم، ۱۳۷۸.
۴. _____، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، تهران: صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۷۲.
۵. _____، پانزده گفتار، تهران: صدرا، ۱۳۸۱.
۶. _____، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۱.
۷. _____، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۷۲.
۸. _____، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران، صدرا، چاپ بیست و دوم، ۱۳۷۲.
۹. _____، جهاد، تهران: صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۴.
۱۰. _____، حکمتها و اندرزها، تهران: صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۱۱. _____، سیری در نهج البلاغه، تهران: صدرا، چاپ نهم، ۱۳۷۲.
۱۲. _____، فلسفه اخلاق، تهران: چاپ یازدهم، ۱۳۷۲.
۱۳. _____، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: چاپ هفدهم، ۱۳۷۲.
۱۴. _____، یادداشتهای استاد مطهری، تهران، صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱، جلد اول.