

تحلیل گفتمان انتقادی مفهوم آزادی در نظام مردم سالاری دینی از منظر آیت الله خامنه ای

مهدی بشارت^۱

چکیده

این مقاله به دنبال فهم نگاه آیت الله خامنه ای به مقوله آزادی است و سوال اصلی آن عبارت است از این که آزادی در اندیشه سیاسی آیت الله خامنه ای چه معنا و مفهومی دارد و محدودیت های آن چیست؟ نتیجه حاصل از این پژوهش نشان می دهد آزادی مورد نظر ایشان در نظام مردم سالاری دینی، آزادی در چارچوب قوانین اسلامی است و این مفهوم در مقابل آزادی لیبرالی قرار دارد. ایشان در گفتمان خود به غیریت سازی با جریان لیبرالیسم که داعیه دار آزادی در ایران و جهان است می پردازد. بر این اساس آزادی لیبرالی را، آزادی در چارچوب تفکر اومانیستی قلمداد می کنند که انسان را دایر مدار عالم در نظر می گیرد و در مقابل این تفکر آزادی در مفهوم اسلامی را مفصل بندی می نماید که در آن آزادی در چارچوب جهان بینی توحیدی معنا می یابد. به طور کلی از نظر ایشان، میان آزادی از دیدگاه اسلام و غرب چهار تفاوت اساسی وجود دارد: اول آنکه: در غرب، آزادی انسان، منهای حقیقتی به نام دین و خداست، در حالی که در مکتب اسلام، آزادی ریشه ای الهی دارد. دوم آنکه: در تفکر غربی چون حقیقت و ارزش های اخلاقی نسبی است، آزادی نامحدود است. ولی در اسلام ارزش های ثابت وجود دارد و آزادی با این ارزش ها محدود می شود. سوم آنکه: در غرب، حد آزادی را منافع مادی تشکیل می دهد. اما در منطق اسلامی مرز آزادی، ارزش های معنوی است و چهارم آنکه: آزادی در تفکر غربی با تکلیف منافات دارد در حالی که در اسلام آزادی آن روی سکه تکلیف است. در این مقاله برای فهم مفهوم آزادی در اندیشه آیت الله خامنه ای از روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف بهره برده شده است.

واژگان کلیدی

آزادی، مردم سالاری دینی، آیت الله خامنه ای، تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف

مقدمه

آزادی یکی از مباحث مهم روزگار ماست، که متفکران بسیاری پیرامون آن به بحث و گفتگو پرداخته اند. این مقوله از جمله مسائلی است که در علوم مختلف، مانند فلسفه‌ی سیاسی، فلسفه و کلام جدید و ... از منظرهای مختلفی مورد بحث و بررسی واقع شده است. این مفهوم همواره مورد توجه اندیشمندان و صاحب‌نظران مکتب‌های مختلف فکری و ادیان الهی قرار گرفته است. بحث از آزادی در ایران به ویژه در عصر جدید، کانون توجه اندیشمندان ایرانی و یکی از دغدغه‌های مهم فکری آن‌ها بوده و برخورد و تعامل‌های نظری و عملی میان اندیشمندان غربی و مسلمان به رونق و گسترش مباحث نظری درباره آزادی انجامیده است. با پیروزی انقلاب اسلامی با توجه به اینکه آزادی یکی از شعارهای سه‌گانه (استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی) انقلاب بوده است که نشان از جایگاه والای آن در بین مردم انقلابی و رهبران انقلاب داشته است بحث از آن در حوزه نظر و عمل مورد توجه ویژه صاحب‌نظران قرار گرفت. در طول سال‌های پس از انقلاب افراد و جریان‌های گوناگون در برهه‌های مختلف با تمسک به این مفهوم سعی در همراه کردن مردم با گفتمان خود در رقابت‌های سیاسی داشته‌اند. از جمله کسانی که در این سال‌ها به تبیین مفهوم آزادی و روشن کردن چارچوب آن پرداخته است آیت الله خامنه‌ای هستند. ایشان در طی سال‌های پس از انقلاب به مناسبت‌های مختلف بارها به تشریح و تبیین آزادی، همت گماشته‌اند. با توجه به اینکه آیت الله خامنه‌ای به عنوان رهبر عالی انقلاب اسلامی، اصول و خط مشی‌های حاکم بر جهت‌گیری نظام را مشخص می‌کنند، براین اساس، روشن شدن دیدگاه‌های معظم‌له در خصوص مسئله آزادی، می‌تواند برای جامعه و گروه‌ها و جریانات سیاسی و فرهنگی، بسیار راه‌گشا باشد و چنانچه روند آزادی سیاسی در جمهوری اسلامی ایران با تغییر دولت‌ها دچار نوسان شود، اندیشه سیاسی مقام معظم رهبری می‌تواند شاخص مناسبی برای یافتن مسیر درست باشد. بر این اساس این مقاله به دنبال فهم نگاه ایشان به مقوله آزادی است و سوال اصلی آن عبارت است از این‌که آزادی در اندیشه سیاسی آیت الله خامنه‌ای چه معنا و مفهومی دارد و محدودیت‌های آن چیست؟ در این مقاله برای فهم مفهوم آزادی در اندیشه آیت الله خامنه‌ای از روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف بهره برده شده است. و با روش کتابخانه-ای اطلاعات مورد نیاز پژوهش جمع‌آوری گردیده است.

چارچوب مفهومی

مفهوم آزادی

ارائه تعریف دقیق و واحدی از آزادی که همه اقسام آن را فراگیرد و از سوی همگان نیز مورد قبول واقع گردد دشوار است، چرا که هر مسلک حتی گاه هر متفکری تلقی خاصی از آزادی و انواع آن دارد. از این رو درباره تعریف آزادی افراد بسیاری سخن گفته‌اند. در ادامه به بررسی مختصر ادبیات بحث از آزادی در اندیشه سیاسی اسلام و غرب می‌پردازیم.

ادبیات بحث از آزادی در اندیشه سیاسی غرب بسیار فربه است تا جایی که برلین ادعا می‌کند برای آزادی تاکنون بیش از دویست تعریف برشمرده‌اند (برلین، چهارمقاله درباره آزادی، ۱۳۶۸: ۲۳۶). کرنستون در کتاب تحلیلی نوین از آزادی ضمن بیان تعاریف اندیشمندان مختلف از آزادی معتقد است این تعاریف به طرز شگفت‌آوری گوناگون‌اند (کرنستون، تحلیلی نوین از آزادی، ۱۳۸۶: ۳۰). از جمله متفکران غربی که به تعریف آزادی پرداخته است جان لاک است وی آزادی و خود مختار بودن انسان را چنین بیان می‌کند:

«خود مختاری طبیعی انسان یعنی رها بودن از هر قدرت برتر زمینی و رهایی از سلطه آمریت قانونی انسان. خودمختاری طبیعی انسان یعنی فقط تحت سلطه قانون طبیعت بودن. خودمختاری انسان در جامعه به این معناست که انسان تحت سلطه هیچ قدرت قانون‌گذاری قرار ندارد، مگر آن قدرتی که با توافق همگان برقرار شده است. این خودمختاری به این معناست که انسان تحت سلطه هیچ اراده یا منع قانونی قرار ندارد مگر اراده و قانونی که تصویب آن بر حسب اعتمادی باشد که مردم به قانون‌گذار داشته‌اند...» (لاک، رساله‌ای درباره حکومت، ۱۳۹۴: ۸۹).

آربلاستر در خصوص آزادی می‌گوید:

«انسان آزاد کسی است که اگر میل به انجام کاری داشته باشد و زکاوت انجام آن را داشته باشد با مانع مواجه نشود (آربلاستر، لیبرالیسم غرب، ۱۳۷۷: ۸۴).

آیزایا برلین نیز آزادی را این‌گونه تعریف می‌کند:

من آزادی را عبارت از فقدان موانع در راه تحقق آرزوهای انسان دانسته‌ام

(برلین، چهار مقاله درباره آزادی، ۱۳۶۸: ۷۳)

وی در تعریفی دیگر می‌گوید:

معنی مثبت آزادی از تمایل فرد به اینکه آقا و صاحب اختیار خود باشد بر می‌خیزد ... (ولی) آزادی در این معنی، (آزادی منفی و) آزادی از چیزی است؛ یعنی محفوظ ماندن از مداخلات غیر در داخل مرزی که هر چند معتبر است؛ ولی قابل شناسایی می‌باشد (برلین، چهار مقاله درباره آزادی، ۱۳۶۸: ۲۳۶).

در نگاه متفکران غربی به خصوص متفکران لیبرال آزادی ذاتی سرشت و فطرت انسانی محسوب می‌شود؛ به تعبیر آربلاستر، «آزادی یک وسیله رسیدن به یک هدف سیاسی متعالی تر نیست بلکه فی نفسه عالی‌ترین هدف سیاسی است» (آربلاستر، لیبرالیسم غرب، ۱۳۷۷: ۸۳).

آزادی در ادبیات اسلامی نیز دارای جایگاه ویژه‌ای است. واژگانی نظیر حریت و اختیار، در ادبیات کلاسیک اسلامی به جای آزادی به کار برده می‌شدند. عموم بحث‌های ارائه شده در این زمینه، در متون اسلامی از سوی فقها ارائه می‌گردد. متفکران اسلامی به ویژه در دوره معاصر به مقوله آزادی توجه ویژه داشته‌اند و سعی در ارائه تعریفی متناسب با مبانی دینی از این واژه داشته‌اند. شهید مطهری برای مفهوم آزادی، معنای سلبی یعنی «نبود مانع» را بیان می‌کند؛ ایشان معتقد است هر موجود زنده‌ای که می‌خواهد راه رشد و تکامل را طی کند، یکی از احتیاجاتش، آزادی است. آزادی، یعنی نبودن مانع. انسان‌های آزاد، انسان‌هایی هستند که با موانعی که جلوی رشد و تکاملشان هست، مبارزه می‌کنند؛ انسان‌هایی هستند که تن به وجود مانع نمی‌دهند (مطهری، آزادی معنوی، ۱۳۹۶: ۱۳). آیت الله جوادی آملی آزادی را بزرگ‌ترین اثر و نتیجه معرفت توحیدی در حیات فردی و اجتماعی می‌داند و معتقد است نباید پنداشت که آزادی امر مستقلی است و هیچ پیوند و ارتباطی با عقاید و افکار و مبنای معرفتی ندارد. ایشان می‌افزاید هنگامی که در دل توحید، جوانه زده و رشد نماید، حیات جاودانه و فرهنگ توأم با آزادی را در زندگی فردی و اجتماعی به ارمغان می‌آورد و تنها انسان موحد است که طعم آزادی را چشیده و قدرت اعمال آن را در زندگی فردی و ابعاد اجتماعی، برای خویش و دیگران پیدا می‌کند (جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ۱۳۹۳: ۵۵). از نظر ایشان در فرهنگ دین قلمرو آزادی تا مرز تحصیل عزت انسانی و کمالات معنوی برای دنیا و آخرت است و آزادی به معنای تصمیم‌گیری خواسته‌های عقلانی است، نه هرگونه اختیار و اعمال اراده در راستای خواهش‌های نفسانی (جوادی آملی، حق و تکلیف در اسلام، ۱۳۹۳: ۵۴). از دیدگاه شهید صدر مراد از

آزادی در اسلام، معنای سلبی آزادی است به این معنا که اسلام به دنبال آن است که انسان از سیطره دیگران آزاد و بندها و زنجیرهایی که دستان او را می‌بندد در هم شکسته شود، از نظر ایشان اسلام آزادی و رهایی از همه بت‌ها و قید و بندهای ساختگی را با عبودیت خالصه برای خدا پیوند می‌دهد. بر این اساس قاعده اساسی در مورد آزادی در اسلام، توحید و ایمان به عبودیت خالصانه برای خداوند است. وی معتقد است مبنای فکری آزادی در اسلام و غرب متفاوت است بطوری که همان‌طور که بیان شد مبنای فکری آزادی در اسلام، عبودیت و بندگی برای خدا و ایمان به اوست، در حالی که مبنای فکری آزادی در تمدن غربی، ایمان به انسان و تسلط او بر خود است (صدر، *اسلام راهبر زندگی*، ۱۳۹۴: ۳۵۱-۳۵۳). در خصوص مفهوم آزادی در اندیشه متفکران اسلامی باید گفت که آزادی خود هدف و مقصد نیست. بلکه تنها معبر و گذرگاهی است برای دستیابی به هدف‌هایی برتر و بالاتر. به تعبیر شهید مطهری:

آزادی «کمال وسیله‌ای» است نه «کمال هدفی». هدف انسان این نیست که آزاد باشد، ولی انسان باید آزاد باشد تا به کمالات خودش برسد (مطهری، *انسان کامل*، ۱۳۸۲: ۳۴۶).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در تعریف آزادی تکرر بسیار زیادی وجود دارد و به خصوص بین اندیشمندان اسلامی و غربی در تعریف و تعیین حدود آزادی اختلاف نظر بسیاری مشهود است. این گونه تکرر در تعریف آزادی را می‌توان معلول اختلاف اندیشمندان در دو حوزه جهان‌بینی به طور عام و انسان‌شناسی به طور خاص دانست. نوع نگرش آدمی به جهان هستی در تعریف آزادی و برداشتی که از آن دارد، مؤثر است. اندیشمندی که آرا و اندیشه‌هایش بر اساس جهان‌بینی الهی و دینی استوار است، آزادی را به گونه‌ای هم‌نوا و هماهنگ با جهان‌بینی خود و مغایر با جهان‌بینی مادی تفسیر می‌کند. طبیعی است که تعریف آزادی از دید نحله‌های مادی‌گرا که گسترده و فراخنای این جهان با عظمت را در تنگنای ماده و خواص آن محدود می‌کنند، با تبیین آزادی از منظر اندیشمندان متألهی که هستی را مشتمل بر غیب و شهادت (عالم ماده و عوالم فرا طبیعی) می‌دانند، کاملاً متفاوت است. افزون بر این، تعریف آزادی با تعریف انسان نیز ارتباط تنگاتنگی دارد؛ زیرا متعلق آزادی، خود انسان است. از این رو، هر تعریفی از انسان در درک و برداشت از آزادی نقش دارد، بلکه باید گفت بدون ارائه تعریفی از انسان، تعریف آزادی ممکن نخواهد بود. به دیگر سخن، هر کس که انسان را موجودی آزاد می‌داند، پیش از آن، باید بداند که آدمی از چه چیز، در چه چیز و برای چه چیز باید آزاد

باشد. البته این، خود، مبتنی بر آن است که نخست ماهیت انسان، گوهر وجودی او و توانایی‌ها و استعدادها و هدف نهایی از آفرینش او را بشناسد (اسحاقی، آزادی در اسلام و غرب، ۱۳۸۴: ۳۰).

چارچوب روشی

گفتمان

گفتمان^۱ از جمله مفاهیم مهم و کلیدی است که در شکل دادن به تفکر فلسفی، اجتماعی و سیاسی مغرب زمین در نیمه دوم قرن بیستم، نقش به‌سزایی داشته است (عضدانلو، گفتمان و جامعه، ۱۳۸۰: ۱۳). در باب چستی گفتمان و نحوه عملکرد و تحلیل آن توافق عامی وجود ندارد. تعاریف گوناگونی نیز از گفتمان ارائه شده که در اینجا به چند نمونه از آن‌ها اشاره می‌کنیم. «دیوید هوارث» معتقد است نظریه گفتمان با نقش معنادار رفتارها و ایده‌های اجتماعی در زندگی سیاسی سروکار دارد، از نظر وی این نظریه به تحلیل شیوه‌ای می‌پردازد که طی آن سیستم‌های معانی یا گفتمان‌ها، فهم مردم از نقش خود در جامعه را شکل می‌دهند و بر فعالیت‌های سیاسی آنان تأثیر می‌گذارند (هوارث، نظریه گفتمان، ۱۳۷۷: ۱۵۶). «یورگنسن» و «فیلیپس» گفتمان را این‌گونه تعریف می‌کنند: گفتمان شیوه‌ای خاص برای سخن گفتن درباره جهان و فهم آن است (یورگنسن و فیلیپس، نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ۱۳۸۹: ۱۷). «تئون ون‌دایک» گفتمان را متشکل از سه عنصر کاربرد زبان، برقراری ارتباط میان باورها (شناخت) و تعامل در موقعیت‌های اجتماعی می‌داند (ون‌دایک، مطالعاتی در تحلیل گفتمان، ۱۳۸۲: ۱۹). «ریچاردز» برای گفتمان دو تعریف ارائه کرده است: اول: اصطلاحی است عام برای نمونه‌های کاربرد زبان، یعنی زبانی که برای برقراری ارتباط تولیدشده است؛ دوم: برخلاف دستور زبان که با عبارت‌ها و جمله‌ها سروکار دارد، گفتمان به واحدهای زبانی بزرگ‌تر چون بند، مصاحبه، مکالمه و متن نظر دارد (ریچاردز، فرهنگ لغت زبان شناسی کاربردی، ۱۹۸۵: ۸۴). ارنستو لاکلاو و شانتال موفه در کتاب «هژمونی و راهبرد سوسیالیستی»، گفتمان را مجموعه‌ای معنی‌دار از علائم و نشانه‌های زبان‌شناختی و فرا زبان‌شناختی تعریف می‌کنند. در نزد آنان گفتمان صرفاً ترکیبی از گفتار و نوشتار نبوده بلکه این دو خود اجزای درونی کلیت گفتمان فرض می‌شوند و گفتمان هم در برگیرنده بعد مادی و هم مزین به بعد نظری است (تاجیک، گفتمان، پادگفتمان و سیاست، ۱۳۸۳: ۲۱). فرکلاف

گفتمان را این‌گونه تعریف می‌کند «من گفتمان را مجموعه به هم تافته‌ای از سه عنصر عمل (کردار) اجتماعی، عمل گفتمانی (تولید، توزیع و مصرف متن) و (خود) متن می‌دانم» (فرکلاف، تحلیل گفتمان انتقادی، ۱۳۷۹: ۹۷-۹۸). یورگنسن و فیلیپس سه قرائت و دیدگاه مختلف از نظریه‌های گفتمانی متأخر را در کتاب خود مورد بررسی قرار داده‌اند. این سه نظریه عبارتند از: تحلیل گفتمان لاکلا و موفه، تحلیل انتقادی گفتمان^۱، و روانشناسی گفتمانی. ویژگی مشترک سه نظریه فوق ابتداء آن‌ها بر سازندگرایبی اجتماعی^۲ است. براساس چنین نگرشی که مبتنی بر نظریه پساساختارگرایانه است فرایندهای اجتماعی سازنده معنا در جامعه هستند (محسنی، جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان فرکلاف، ۱۳۹۱: ۶۵). در این نوشتار، با توجه به استفاده‌ای که در ادامه خواهیم داشت تنها به تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف خواهیم پرداخت.

تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف

نورمن فرکلاف از چهره‌های فعال و شاخص تحلیل انتقادی گفتمان است که در مقایسه با دیگر تحلیل‌گران انتقادی گفتمان، منسجم‌ترین، جامع‌ترین و پرتعدادترین نظریه را تدوین کرده است. وی از بانیان زبان‌شناسی انتقادی است که همچون سایر زبان‌شناسان نقاد به مبانی تعریف فوکو از گفتمان وفادار است و سعی دارد مبحث فوکو را انضمامی‌تر نماید و علاوه بر آن پژوهش‌های تحلیل گفتمان را روش‌مند سازد. وی با اتکا به مبانی گفتمان فوکو، برای گفتمان وجهی تأسیس‌کننده قائل است. در تلقی وی، گفتمان به صورت مستقل و تنها از طریق تحلیل ساختارهای یک متن قابل تحقق نیست بلکه در منظومه تعاملات گفتاری و در رابطه پیچیده با شرایط اجتماعی و سیاسی قابل فهم و تحلیل است. اهمیت کار فرکلاف این بود که تحلیل گفتمان را عمق و غنای بیشتری بخشید و از سطح زبان‌شناسی صرف فراتر برد. وی، کار خود را با انتقاد از رویکردهای توصیفی و غیر انتقادی در زبان‌شناسی و مطالعات پدیده‌های زبانی، آغاز کرد. به زعم وی، این دیدگاه‌ها به تبیین شیوه‌های شکل‌گیری اجتماعی کنش‌های گفتمانی یا تأثیرات اجتماعی آن‌ها توجه ندارند، بلکه تنها به بررسی توصیفی ساختار و کارکرد کنش‌های گفتمانی بسنده می‌کنند، درحالی‌که تحلیل گفتمان انتقادی، در بررسی پدیده‌های زبانی و کنش‌های گفتمانی، به فرایندهای ایدئولوژیک در گفتمان، روابط بین زبان و قدرت، ایدئولوژی، سلطه و قدرت، پیش‌فرض‌های دارای

۱. CDA

۲. Social constructivism

بار ایدئولوژیک در گفتمان، نابرابری در گفتمان و ... توجه کرده است و عناصر زبانی و غیرزبانی را به همراه دانش زمینه‌ای فاعلان، هدف و موضوع مطالعه خود قرار داده است (فرکلاف، تحلیل گفتمان انتقادی، ۱۳۷۹: ۱۹-۲۴). وی تلاش می‌کند تا میان متن و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آن پیوند ایجاد کند. فرکلاف با پایبندی به تلفیق نظر و عمل موجود در سنت مارکسیستی اروپایی که در مطالعات گفتمانی نیز جایگاه درخوری دارد، گفتمان را به زبان تقلیل نداده و آن را مجموعه به هم تافته‌ای از سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتمانی (تولید، توزیع و مصرف متن) و متن می‌داند (فرکلاف، تحلیل گفتمان انتقادی، ۱۳۷۹: ۹۷) که تحلیل یک گفتمان خاص، تحلیل هر یک از این سه بعد و روابط میان آن‌ها را طلب می‌کند. همچنین به نظر وی در هر گفتمان رابطه‌ای دیالکتیک میان ساختار و رخداد برقرار است. به گونه‌ای که گفتمان به واسطه ساختارها شکل می‌گیرد، اما خود در شکل‌دهی مجدد ساختارها و در بازتولید و تغییر آن‌ها نیز سهم دارد (فرکلاف، تحلیل گفتمان انتقادی، ۱۳۷۹: ۹۶)؛ بنابراین وی اولاً جامعه را واقعیتی تماماً زبانی نمی‌داند و با تفکیک صریح امور زبانی و گفتمانی از امور غیر گفتمانی و واقعیت‌های ساختاری و اجتماعی عینی، وفاداری خود را به جامعه‌شناسی مارکسیستی نشان می‌دهد و ثانیاً گفتمان را مرتفع کننده مشکله کلاسیک عاملیت و ساختار می‌داند. در واقع نقطه تمرکز فرکلاف بر رابطه زبان و قدرت است و این که چگونه زبان در سلطه بعضی بر دیگران کاربرد دارد. چرا که معنی در خدمت قدرت است (فرکلاف، تحلیل گفتمان انتقادی، ۱۳۷۹: ۱۴).

همان‌طور که قبلاً هم بیان شد فرکلاف گفتمان را مجموعه‌ای از سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتمانی و متن می‌داند که تحلیل یک گفتمان خاص، تحلیل هر یک از این سه بعد و روابط میان آن‌ها را طلب می‌کند. او فرض می‌کند که پیوندی معنا دار میان ویژگی‌های خاص متون، شیوه‌هایی که متون با یکدیگر پیوند می‌یابند و تعبیر می‌شوند و ماهیت عمل اجتماعی وجود دارد (فرکلاف، تحلیل گفتمان انتقادی، ۱۳۷۹: ۹۷-۹۸). بنابراین، از نظر فرکلاف گفتمان رخدادی زبانی است که در بستر جامعه تعریف می‌شود و تحلیل چنین رخدادی باید علاوه بر توصیف عناصر زبانی موجود در گفتمان به صورت مجزا، به ارتباط این اجزا در زمینه گسترده‌تر خود یعنی در کل گفتمان و نهایتاً در بستر اجتماعی آن پردازد بنابراین تحلیل انتقادی گفتمان تلفیقی است از: تحلیل متن، تحلیل فرایندهای تولید و توزیع و مصرف متن و تحلیل اجتماعی - فرهنگی رخداد گفتمانی به عنوان یک کل.

بر همین اساس، وی تحلیل گفتمان را در سه سطح یا سه مرحله «توصیف»، «تفسیر» و

«تبیین» مدنظر قرار داده است. سطح اول «توصیف» خود متن که در آن مشخصه‌های موجود در آن گفتمان خاص بنا بر مقوله‌های زبان‌شناختی توصیف می‌شود. سطح دوم «تفسیر» روابط موجود بین روندهایی که باعث تولید و درک این گفتمان می‌شود و به بررسی تأثیر انتخاب‌های خاص زبانی در کل گفتمان می‌پردازد و سطح سوم «تبیین» است که به توضیح رابطه بین روندهای گفتمانی و اجتماعی می‌پردازد. این مرحله تبیین می‌کند که تأثیر این گفتمان در چارچوب عمل جامعه‌شناختی چه چیزی است و با در نظر گرفتن پس زمینه‌های فرهنگی - جامعه‌شناختی خاص آن گفتمان در یک جامعه خاص، به توضیح «چرا» بی این انتخاب‌های زبانی می‌پردازد. در ادامه به توضیح هر کدام از این سه سطح می‌پردازیم.

توصیف

توصیف به مرحله‌ای گفته می‌شود که تحلیل‌گر ویژگی‌های صوری متن را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد. این مرحله به تحلیل متن با توجه به مضامین، روابط و هویت‌های واژگان می‌پردازد. در این سطح، تحلیل‌گر بیشتر تمرکز خود را جدای از زمینه و شرایط بر تحلیل واژگان، دستور زبان و ساختارهای متن معطوف ساخته و مکانیسم‌های آن را برحسب سه مقوله مضامین، روابط و هویت‌ها مورد مطالعه قرار می‌دهد.

تفسیر

مرحله تفسیر بر این باور متکی است که اذهان مؤلف و مخاطب متن هر دو بارور و انباشته از گفتمان‌های جاری در محیط است. متن معلق در یک فضای خالی نیست و به گفته فرکلاف، مولد و مفسر هر دو دارای ذخایر و منابع ذهنی‌اند و تحلیل‌گفتمانی باید نسبت میان متن و این ذخایر را نشان دهد. تفسیر متن مبتنی بر این باور است که متن به خودی‌خود با زمینه و ساختار اجتماعی پیوند ندارد؛ بلکه خود بخشی از یک گفتمان است و از راه آن گفتمان با ساختارهای اجتماعی پیوند برقرار می‌کند. فرکلاف از تفسیر متن و زمینه برای فهم گفتمان بهره می‌گیرد. از نظر فرکلاف تفسیر ترکیبی از محتویات خود متن و ذهنیت مفسر (دانش زمینه‌ای که مفسر در تفسیر متن بکار می‌بندد) است. در واقع در مرحله تفسیر با کمک گرفتن از ویژگی‌های صوری، می‌کوشیم جایگاه متن را در نظام گفتمانی مشخص کنیم تا سپس بتوانیم نسبت آن‌ها را با ساختارهای اجتماعی روشن سازیم. در مرحله تفسیر مقوله‌ها و مشخصه‌هایی که در مرحله توصیف مورد توجه قرار گرفته‌اند به عنوان نشانه‌هایی تلقی می‌شوند که می‌توان با تمسک به آن‌ها از متن به زمینه و بیرون از متن رفت.

تبیین

تبیین سومین و آخرین مرحله تحلیل گفتمان از دیدگاه فرکلاف است. در مرحله اول، متن جدا از زمینه‌اش مورد بررسی قرار می‌گرفت. در مرحله دوم متن در نسبت با زمینه مورد ادراک مشارکین و در نسبت با زمینه موقعیتی مورد بررسی قرار می‌گرفت. با این همه باید توجه داشت که این مرحله به خودی خود بیانگر روابط قدرت و سلطه و ایدئولوژی‌های نهفته در پیش‌فرض‌های یاد شده که کنش‌های گفتمانی معمول را به صحنه مبارزه اجتماعی تبدیل می‌کند، نخواهد بود. بدین ترتیب به مرحله سوم که تبیین است وارد می‌شویم که مشخصه اصلی آن، بررسی گفتمان «به عنوان جزئی از روند مبارزه اجتماعی در ظرف مناسبات قدرت است». فرکلاف معتقد است می‌توان از مرحله تفسیر به تبیین با توجه به این نکته گذر کرد که با بهره گرفتن از جنبه‌های گوناگون دانش زمینه‌ای به عنوان شیوه‌های تفسیری در تولید و تفسیر متون، دانش یاد شده بازتولید خواهد شد. این بازتولید برای گفتمان پیامدهای جانبی، ناخواسته و ناخودآگاه است؛ این امر در واقع به نوعی در مورد تولید و تفسیر نیز صدق می‌کند. بازتولید مراحل گوناگون تفسیر و تبیین را به یکدیگر پیوند می‌دهد زیرا درحالی‌که تفسیر چگونگی بهره جستن از دانش زمینه‌ای در پردازش گفتمان را مورد توجه قرار می‌دهد، تبیین به شالوده اجتماعی و تغییرات دانش زمینه‌ای و البته بازتولید آن در جریان کنش گفتمانی می‌پردازد (فرکلاف، تحلیل گفتمان انتقادی، ۱۳۷۹: ۲۴۵).

هدف از مرحله تبیین، توصیف گفتمان به عنوان بخشی از یک فرایند اجتماعی است؛ تبیین گفتمان را به عنوان کنش اجتماعی توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را جهت می‌بخشد؛ همچنین تبیین نشان می‌دهد که گفتمان‌ها چه تأثیرات بازتولید کننده‌ای می‌توانند بر آن ساختارها بگذارند، تأثیراتی که منجر به حفظ یا تغییر آن ساختارها می‌شوند. این مرحله نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی محدودیت‌هایی در گفتمان را سبب می‌شوند. از نظر فرکلاف متن از یک سو در مقابل ساختارهای قدرت وجهی انفعالی دارد و از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد و در عین حال دارای وجهی خلاق و فعال بوده و قادر به تأثیرگذاری و دگرگون‌سازی ساختارها و روابط حاکم است. منظور از ساختارهای اجتماعی هم همان مناسبات قدرت است و هدف از فرایندها و اعمال اجتماعی، فرایندها و اعمال مربوط به مبارزه اجتماعی است. فرکلاف در یک جمع‌بندی تبیین را عبارت از دیدن گفتمان به عنوان جزئی از روند مبارزه اجتماعی در ظرف مناسبات قدرت می‌داند (فرکلاف، تحلیل گفتمان انتقادی، ۱۳۷۹: ۲۴۵).

تحلیل گفتمان مفهوم آزادی در اندیشه آیت الله خامنه‌ای

امام خامنه‌ای به عنوان یک اندیشمند اسلامی دارای اندیشه‌های سیاسی مبتنی بر دین می‌باشند که متأثر از ابعاد گوناگونی است. از آن رو که نظرات و افکار سیاسی حضرت آیت الله خامنه‌ای توسط خودشان مدون نشده است و ایشان به تناسب وقایع و حوادث سیاسی _ اجتماعی دیدگاه خود را بیان می‌نموده‌اند، برای استخراج دیدگاه‌های ایشان در خصوص موضوعات مختلف از جمله بحث آزادی که مورد نظر این مقاله است باید به بیانات ایشان که در سخنرانی‌های مختلف که در طول سال‌های متمادی ایراد شده است مراجعه نماییم. در ادامه به استخراج و تحلیل گفتمانی بیانات ایشان در مورد آزادی می‌پردازیم.

مفهوم آزادی

متن

آزادی یعنی آزادی؛ بی‌بندوباری و وحشی‌گری و فساد و گمراهی و خودکامگی، هر کدام معانی خودشان را دارند؛ آزادی هم یعنی آزادی (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۵/۹/۱۴). آزادی غیر از ولنگاری است؛ آزادی غیر از رهاسازی همه‌ی ضابطه‌ها است (بیانات در حرم مطهر رضوی، ۱۳۹۳/۰۱/۰۱). مقوله «آزادی» مقوله‌ای اسلامی است. درباره آن، اسلامی بیندیشیم و همه به نتایج آن به عنوان یک حرکت اسلامی و یک تکلیف شرعی، معتقد باشیم (بیانات در دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷/۶/۱۲). آزادی را نباید بد معنا کرد؛ آزادی یکی از بزرگترین نعمت‌های الهی است (بیانات در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی، ۱۳۸۵/۳/۲۹). آزادی متعلق به مردم و جزو فطرت مردم است (بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی، ۱۳۷۸/۱/۱). آزادی هم مثل حق حیات است؛ مقدمه‌ای برای عبودیت (بیانات در دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷/۶/۱۲). آزادی در تفکر لیبرالیسم غربی، با «تکلیف» منافات دارد. آزادی، یعنی آزادی از تکلیف نیز. در اسلام، آزادی آن روی سکه «تکلیف» است. اصلاً انسان‌ها آزادند، چون مکلفند. اگر مکلف نبودند، آزادی لزومی نداشت. آزادی را از دیدگاه یک تکلیف باید نگاه کنیم. اینجور نیست که بگوئیم خیلی خوب، آزادی چیز خوبی است، اما من این چیز خوب را نمی‌خواهم. نخیر، نمی‌شود، باید انسان به دنبال آزادی باشد؛ هم آزادی خود، و هم آزادی دیگران؛ نباید اجازه بدهد که کسی در استضعاف و ذلت و محکومیت باقی بماند (بیانات در چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی، ۱۳۹۱/۸/۲۳). در مکتب غربی لیبرالیسم، آزادی انسان، منهای حقیقتی به نام دین و خداست. لذا ریشه آزادی را هرگز

خدادادگی نمی‌دانند. هیچکدام نمی‌گویند که آزادی را خدا به انسان داده است؛ ... در اسلام، «آزادی» ریشه الهی دارد. خود این، یک تفاوت اساسی است و منشأ بسیاری از تفاوت‌های دیگر می‌شود (بیانات در دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷/۶/۱۲). آزادی هدیه‌ی الهی و هدیه‌ی انقلاب است (بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی، ۱۳۷۸/۱/۱).

تحلیل اطلاعات متن و فرامتن

الف) توصیف

توصیف و معرفی خود (ارزش‌های منتسب به خود): آزادی، اسلام، حرکت اسلامی، تکلیف شرعی، نعمت الهی، فطرت مردم، حق حیات، عبودیت، تکلیف، انسان مکلف، ریشه الهی، هدیه‌ی الهی و هدیه‌ی انقلاب.

توصیف و معرفی دیگران (ارزش‌های منتسب به دیگران): بی بندوباری، وحشی‌گری، فساد، گمراهی، خودکامگی، ولنگاری، رهاسازی همه‌ی ضابطه‌ها، لیبرالیسم غربی، آزادی از تکلیف، استضعاف، ذلت، محکومیت، مکتب غربی لیبرالیسم، آزادی منهای دین و خدا.

ب) تفسیر

در این متن مفهوم آزادی از منظر آیت الله خامنه‌ای بازنمایی شده است. ایشان آزادی را نعمتی بزرگ و موهبتی الهی می‌دانند که با خودکامگی، فساد، ولنگاری و بی‌بندوباری متفاوت است. این متن به غیریت‌سازی با تفکرات لیبرالیستی که داعیه‌دار آزادی در ایران و جهان است می‌پردازد. بر این اساس آزادی لیبرالی راه آزادی از تکلیف و نیز آزادی منهای دین و خدا می‌داند و در مقابل آن آزادی در مفهوم اسلامی را مفصل‌بندی می‌نماید که در چارچوب جهان‌بینی توحیدی معنا می‌یابد و تکلیف مدار است.

ج) تبیین

در دوره معاصر با گسترش استعمار غربی و به تبع آن افزایش مراودات میان ایران و اروپا بسیاری از مفاهیم فکری و سیاسی غرب وارد فضای اندیشگانی جامعه ایران شد. از جمله این مفاهیم مفهوم آزادی بود که به ویژه پس از نهضت مشروطیت کانون توجه اندیشمندان ایرانی و تبدیل به یکی از دغدغه‌های مهم فکری آن‌ها گردید و همین امر به رونق و گسترش مباحث نظری درباره آزادی انجامید. رواج نظریات غربی در خصوص مفهوم آزادی واکنش‌های متفاوتی را در ایران در پی داشته است به ویژه آن که آزادی از دیدگاه غربی که بیشتر در مکتب لیبرالیسم مطرح و مورد توجه بوده است، به معنای آزادی انسان از قوانین الهی و اسارت او در قید و بندهای مادی است. این معنا که در

تعارض با بسیاری از مفاهیم دینی است سبب شد تا اندیشمندان اسلامی کوشش نمایند تعریفی منطبق با مبانی دینی از این واژه ارائه دهند. از جمله آیت الله خامنه‌ای به عنوان رهبر جامعه اسلامی تلاش وافر در ارائه مفهومی دینی از آزادی داشته‌اند که در آن آزادی در چارچوب تکالیف شرعی و به عنوان یکی از نعم الهی به بشر و در مسیر عبودیت معرفی شده است.

منشاء آزادی

متن

منشاء آزادی و ریشه‌ی آزادی در فرهنگ غربی با منشاء و ریشه‌ی آزادی در بینش اسلام و در فرهنگ اسلامی بکلی متفاوت است. اینی که شما می‌بینید در تمدن کنونی غرب می‌گویند بشر باید آزاد باشد، این یک فلسفه‌ای دارد، یک ریشه و منشاء فکری دارد و اینی که اسلام می‌گوید بشر و انسان باید آزاد باشد، فلسفه‌ی دیگری دارد و ریشه و منشاء دیگری. ریشه‌ی آزادی در غرب عبارت است از خواست انسان، تمایلات انسان. ریشه‌ی آزادی در فرهنگ اسلامی، جهان‌بینی توحیدی است. اصل توحید با اعماق معانی ظریف و دقیقی که دارد، آزاد بودن انسان را تضمین می‌کند؛ یعنی هر کسی که معتقد به وحدانیت خداست و توحید را قبول دارد، باید انسان را آزاد بگذارد (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۵/۱۰/۱۹). در لیبرالیسم، منشأ آزادی، به عنوان حق یا به عنوان یک ارزش، عبارت است از تفکر انسان‌گرائی - اومانیزم - چون محور عالم وجود و محور اختیار در این عالم کون عبارت است از انسان؛ آن هم بدون اختیار معنی ندارد؛ پس باید اختیار و آزادی داشته باشد. آن‌ها می‌گویند انسان، محور است؛ یعنی درواقع خدای عالم وجود، انسان است و نمی‌تواند بدون قدرت انتخاب و بدون اراده، وجود داشته باشد. یعنی بدون اعمال اراده امکان ندارد که ما فرض کنیم انسان، صاحب اختیار عالم وجود است. این، پایه‌ی بحث آزادی است. این، مبنای تفکر اومانیزستی درباره‌ی آزادی است. در اسلام مسئله به کلی از این جداست. در اسلام مبنای اصلی آزادی انسان، توحید است. آن نقطه‌ی کانونی، توحید است. توحید فقط عبارت نیست از اعتقاد به خدا؛ توحید عبارت است از اعتقاد به خدا و کفر به طاغوت؛ عبودیت خدا و عدم عبودیت غیر خدا؛ هیچ چیزی را شریک خدا قرار ندهید. یعنی شما اگر از عادات بی‌دلیل پیروی کنید، این برخلاف توحید است؛ از انسان‌ها پیروی کنید، همین جور است؛ از نظام‌های اجتماعی پیروی کنید، همین جور است - آنجائی که به اراده‌ی الهی منتهی نشود - همه‌ی این‌ها شرک به خداست و توحید عبارت است از اعراض از این شرک. خب، این معنایش همان آزادی است. یعنی شما از همه‌ی قیود، غیر از عبودیت خدا، آزادید. بنابراین

نقطه‌ی کانونی این است (بیانات رهبر معظم انقلاب در چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی با موضوع آزادی، ۱۳۹۱/۸/۲۴).

تحلیل اطلاعات متن و فرامتن

الف) توصیف

توصیف و معرفی خود (ارزش‌های منتسب به خود): بینش اسلامی، فرهنگ اسلامی، جهان‌بینی توحیدی، اصل توحید، وحدانیت خدا، اعتقاد به خدا و کفر به طاغوت؛ عبودیت خدا و عدم عبودیت غیر خدا، عدم شرک به خدا، پیروی نکردن از عادات بی‌دلیل، پیروی نکردن از انسان‌ها، پیروی نکردن از نظام‌های اجتماعی، اعراض از شرک، عبودیت خدا.

توصیف و معرفی دیگران (ارزش‌های منتسب به دیگران): فرهنگ غربی، تمدن غرب، خواست انسان، تمایلات انسان، لیبرالیسم، تفکر انسان‌گرائی، اومانیسیم، انسان محوری، انسان خدای عالم وجود، انسان صاحب اختیار عالم وجود.

ب) تفسیر

در این متن منشأ آزادی از منظر آیت الله خامنه‌ای بازنمایی شده است. از نظر ایشان در فرهنگ اسلامی منشأ آزادی اصل توحید است. توحید که در درون آن علاوه بر وحدانیت خدا نفی طاغوت و اعراض از شرک نهفته است مانع از آن می‌شود که انسان‌ها به اسارت و بندگی انسان‌های دیگر و یا نظام‌های اجتماعی و یا حتی هوای نفس خودشان در آیند و انسانی که چنین باشد انسانی است آزاد. این متن به غیریت‌سازی با منشأ آزادی در مفهوم غربی و به ویژه آزادی لیبرالی می‌پردازد که با محور قرار دادن انسان در عالم وجود، خواست و تمایلات انسانی را منشأ آزادی می‌داند و در واقع انسان را به اسارت هوای نفسش در می‌آورد.

ج) تبیین

آزادی در فرهنگ غربی منشأیی اومانستی و سکولاریستی دارد، با رنسانس در غرب، بیرون راندن دین از صحنه اجتماع و اعتقاد به اصالت انسان مطرح گردید. از قرن پانزدهم میلادی که این انقلاب در افکار و اذهان پدید آمد، مرکز ثقل اندیشه غربی از آسمان به زمین منتقل شد. در این دیدگاه، انسان، مدار و محور همه چیز است. اعتقاد به اومانیسیم و قرار دادن انسان به جای خدا، مساوی است با آزادی مطلق، طرد قدرت برتر و نفی قوانین مقدس و الزام‌آور و نتیجه این رویکرد، آزادی مطلق و غریزه محوری انسان شد. این در حالی است که در فرهنگ اسلامی، خدامحوری و ارزش‌مداری حاکم است. در فرهنگ اسلامی افزون بر اینکه به جنبه مادی و دنیوی آزادی توجه داشته، از جنبه

معنوی و الهی آن نیز غفلت نکرده است. در جهان بینی منشأ آزادی اصل توحید است؛ توحید به معنای رهایی از هر قید و بندی جز خدای یگانه است و همین امر سبب می شود انسان نه اسیر انسان های دیگر شود و نه اسیر خواهش ها و تمنیات درونی خودش و تنها و تنها عبد خدای یگانه باشد و این یعنی آزادی از هر قیدوبندی جز قیدهایی که خدا برای انسان و در مسیر تکامل او قرار داده است.

حدود آزادی

متن

آزادی غیر از ولنگاری است؛ آزادی غیر از رهاسازی همه ی ضابطه ها است. آزادی _ که نعمت بزرگ الهی است _ خودش دارای ضابطه است؛ بدون ضابطه، آزادی معنی ندارد (بیانات در حرم مطهر رضوی، ۱۳۹۳/۱/۱). ما در بحث آزادی، اولین محدودیت را برای خودمان درست می کنیم. آن محدودیت چیست؟ عبارت است از این که ما نظر اسلام را می خواهیم؛ خودمان را محدود می کنیم به نظر اسلام و چهارچوب اسلامی. این، اولین محدودیت. در بحث آزادی، از محدودیت نترسیم. چون وقتی گفته می شود آزادی، آزادی در معنای اولی یعنی رها شدن. کسی که می خواهد درباره ی آزادی بحث کند، کانه هر چیزی که اندکی با این رها شدن منافات داشته باشد، برایش سنگین می آید؛ یعنی دنبال استثناء می گردد. قاعده عبارت است از رهایی مطلق. او دنبال این می گردد که «آ ما خرج بالدلیل» اش چیست، که بگوید خب، در این زمینه ها آزادی نه در آن زمینه ها آزادی نه؛ از این چند تا زمینه که بگذریم، آزادی بله. این اشتباه را انسان ممکن است در مواجهه ی با بحث آزادی بکند. من عرض می کنم این جوری نیست. از اول هیچ پیش فرضی وجود ندارد که بخواهد به ما آزادی مطلق را بدهد. از اول چنین پیش فرضی نداریم که یک آزادی مطلق حق انسان است، متعلق به انسان است، برای انسان ارزش است، حالا بگردیم ببینیم که استثناها کدام است، «ما خرج بالدلیل» ها کدام است؛ نخیر، قضیه این جوری نیست. ما از محدودیت نترسیم. همان طور که عرض کردم، اولین محدودیت ما که درباره ی مباحث آزادی در اسلام حرف می زنیم، این است که می گوئیم در «اسلام»؛ یعنی از اول، چهارچوب درست می کنیم؛ از اول برایش محدوده درست می کنیم. آزادی در اسلام به چه معناست؟ این خودش شد محدوده (بیانات رهبر معظم انقلاب در چهارمین نشست اندیشه های راهبردی با موضوع آزادی، ۱۳۹۱/۸/۲۴). در لیبرالیسم غربی چون حقیقت و ارزش های اخلاقی نسبی است، «آزادی» نامحدود است. چرا؟ چون شما که به یک سلسله ارزش های اخلاقی معتقدید

حق ندارید کسی را که به این ارزش‌ها تعرض می‌کند ملامت کنید چون او ممکن است به این ارزش‌ها معتقد نباشد، بنابراین هیچ حدی برای آزادی وجود ندارد، یعنی از لحاظ معنوی و اخلاقی هیچ حدی وجود ندارد؛ منطقیاً «آزادی» نامحدود است چرا؟ چون حقیقت ثابتی وجود ندارد، چون به نظر آن‌ها حقیقت و ارزش‌های اخلاقی نسبی است. «آزادی» در اسلام این‌طور نیست. در اسلام ارزش‌های مسلم و ثابتی وجود دارد، حقیقتی وجود دارد، حرکت در سمت آن حقیقت است که ارزش و ارزش آفرین و کمال است؛ بنابراین «آزادی» با این ارزش‌ها محدود می‌شود ... تفاوت دیگر این است که در غرب حد آزادی را منافع مادی تشکیل می‌دهد. یعنی آن زمان که منافع مادی به خطر افتد، آزادی را محدود می‌کنند (بیانات در دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۷/۶/۱۲).

تحلیل اطلاعات متن و فرامتن

الف) توصیف

توصیف و معرفی خود (ارزش‌های منتسب به خود): آزادی نعمت بزرگ الهی، محدود به نظر اسلام و چهارچوب اسلامی، ارزش‌های مسلم و ثابتی وجود دارد، حقیقتی وجود دارد، ارزش و ارزش آفرین و کمال.

توصیف و معرفی دیگران (ارزش‌های منتسب به دیگران): ولنگاری، رهاسازی همه‌ی ضابطه‌ها، رها شدن، رهایی مطلق، لیبرالیسم غربی، حقیقت و ارزش‌های اخلاقی نسبی، آزادی نامحدود، آزادی بدون حد، حقیقت ثابتی وجود ندارد، منافع مادی.

ب) تفسیر

در این متن حدود آزادی از منظر آیت الله خامنه‌ای بازنمایی شده است. از نظر ایشان آزادی در اسلام به معنای رها بودن از همه ضابطه‌ها و ولنگاری در جامعه نیست بلکه آزادی باید در چهارچوب ارزش‌های اسلامی باشد و قوانین اسلامی حدود آزادی را مشخص می‌نمایند. این متن به غیریت‌سازی با اندیشه غربی در خصوص حدود آزادی می‌پردازد. از نظر ایشان در اندیشه لیبرالیستی به دلیل اینکه حقیقت و ارزش‌های اخلاقی نسبی است، آزادی به معنای رهاسازی همه ضابطه‌ها معنا می‌شود. البته این بدان معنا نیست که آزادی نامحدود و بدون قید است بلکه منافع مادی و به خصوص منافع مادی طبقه مسلط جامعه حدود آزادی را مشخص می‌نماید.

ج) تبیین

در تفکر اسلامی و مکاتب غربی تفاوت‌های اصولی و اساسی در بیان مرزهای آزادی و تعیین چهارچوب آن وجود دارد. با مراجعه به متون کلاسیک در فلسفه سیاسی ملاحظه می‌شود که هیچ

مکتب سیاسی آزادی را مطلق ندانسته است و این شاید به این جهت باشد که بطلان آزادی مطلق بدیهی و روشن می‌باشد زیرا اولین پیامد تجویز آزادی مطلق آن است که مایه سلب آزادی‌های دیگران می‌شود. اگر انسان چنان آزاد باشد که بتواند هر کاری انجام دهد و حتی به حقوق دیگران تعدی کند چنین آزادی گسترده‌ای موجب زیان به جامعه و سلب آزادی‌های دیگران است. اسلام برای آزادی قلمرو ویژه‌ای قائل است و آنرا به قیدی مانند رعایت مصالح عالیه فرد نیز محدود می‌کند. از دیدگاه غرب تنها قید آزادی، رعایت آزادی دیگران است ولی از دیدگاه اسلام رعایت مصالح واقعی فرد قید دیگر آزادی است و این بدان جهت است که در غرب ریشه و منشأ آزادی را تمایل و خواهش‌های انسان می‌دانند، از اینرو آزادی غربی در واقع نوعی حیوانیت رها شده است، در حالی که از دیدگاه اسلام انسان در عین اینکه حیوان است انسان است، آدمی یک سلسله استعدادهای مترقی و عالی دارد که ملاک انسانیت او است، تفکر منطقی انسان و تمایلات عالی او مانند میل به حقیقت-جویی و خیر اخلاقی و همین استعدادهای برتر منشأ آزادی‌های متعالی او می‌شود (مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹: ۱۰۰).

آزادی عقیده

متن

عقیده در اسلام آزاد است، منتهی این آزادی عقیده را باید باز کنیم و معنا کنیم. یعنی چه آزاد است؟ آزادی عقیده به این معنا نیست که اسلام اجازه می‌دهد و جایز می‌شمارد و روا می‌داند که انسان‌ها از عقیده‌ی حق، از بینش درست منحرف بشوند و یک اعتقاد غلط و نادرست را در قلب و فکر خود بپذیرند. اگر کسی بگوید آزادی عقیده در اسلام معنایش این است که هرکسی از نظر اسلام می‌تواند و برایش مباح و رواست که هر نوع عقیده‌ای را ولو باطل و غلط انتخاب بکند، این یقیناً راه ثواب را نیموده است پس، معنای آزادی عقیده این نیست. معنای آزادی عقیده در اسلام این است که حالا اگر کسی این وظیفه‌ی اسلامی و قلبی خود را انجام نداد و یک عقیده‌ی غلط و باطلی را به عنوان اعتقاد خود انتخاب کرد، آیا اسلام با اینگونه انسانی چگونه رفتار می‌کند؟ آیا در برابر او بزور متوسل می‌شود که باید از عقیده‌ی خود برگردی؛ شمشیر را بالای سر او می‌گیرد که باید به عقیده‌ی حق ایمان بیاوری؟ او را از حق حیات در جامعه محروم می‌کند؟ او را از حقوق شهروندان در جامعه‌ی اسلامی محروم می‌کند؟ او را از میان خود اخراج می‌کند؟ نه. اسلام هر چند آن عقیده را قبول ندارد و آن را ناروا و ناجایز می‌داند، اما دارنده‌ی عقیده باطل و غلط را نه فقط از حق حیات محروم نمی‌کند،

بلکه از حقوق اجتماعی هم در حد مقررات و چهارچوب‌های آن جامعه محروم نمی‌کند. پس آزادی عقیده به این معناست که هیچ‌کس در جامعه‌ی اسلامی به خاطر عقیده‌ی غلط و باطل خود زیر فشار قرار نمی‌گیرد. اسلام مثل اروپای قرون وسطی نیست که کسی را به خاطر یک عقیده‌ای تهدید به قتل کند؛ مثل روش نظام اُموی و عباسی نیست در صدر اسلام که کسانی را به خاطر داشتن عقایدی که دستگاه حکومت آن‌ها را قبول نداشت و غلط می‌دانست، زیر فشار قرار بدهد و از حق زندگی محروم کند یا تحت تعقیب قرار بدهد یا کیفر کند یا مالیات و مجازات مالی برای یک عقیده‌ای معین کند. هیچ‌یک از این‌ها در اسلام نیست، بلکه اسلام کفار را و کسانی را که به اعتقاد او معتقد نیستند و از دایره‌ی عقاید اسلامی بیرونند، در جامعه‌ی اسلامی تحمل می‌کند، برای آن‌ها حق قائل است، از آن‌ها دفاع می‌کند ... آنچه که اسلام روی او حساسیت به خرج نمی‌دهد، خود عقیده است، اما آثاری که در عمل آن شخص مترتب بر عقیده بشود و مخالف مصالح نظام اسلامی باشد، چرا، در مقابل آن‌ها حساسیت زیادی را اسلام نشان می‌دهد. یعنی اگر این شخصی که عقاید حق را قبول ندارد، بر طبق عقاید خود عمل بکند، اما آن عمل به حیثیت جامعه‌ی اسلامی، به امنیت جامعه، به سلامت جامعه، به یکپارچگی جامعه و به دیگر مصالحی که در این جامعه مورد نظر هست، ضربه‌ای نزند، اشکالی ندارد (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۵/۱۲/۱).

تحلیل اطلاعات متن و فرامتن

الف) توصیف

توصیف و معرفی خود (ارزش‌های منتسب به خود): آزادی عقیده، عقیده‌ی حق، بینش درست، آزادی عقیده در اسلام، وظیفه‌ی اسلامی، ایمان به عقیده‌ی حق، دایره‌ی عقاید اسلامی، مصالح نظام اسلامی، عقاید حق.

توصیف و معرفی دیگران (ارزش‌های منتسب به دیگران): انحراف در عقیده، اعتقاد غلط و نادرست، عقیده باطل و غلط، عقیده‌ی غلط و باطلی، اروپای قرون وسطی، تهدید به قتل، نظام اُموی و عباسی، تحت فشار، محروم از حق زندگی.

ب) تفسیر

در این متن آزادی عقیده از منظر آیت الله خامنه‌ای بازنمایی شده است. ایشان آزادی عقیده را به این معنا می‌دانند که در جامعه اسلامی افراد به خاطر اعتقاداتشان هرچند مخالف اعتقادات اسلامی باشد مورد مؤاخذه قرار نگرفته و از حقوق شهروندی در جامعه محروم نگردند. البته این بدان معنا نیست که به این افراد اجازه داده شود تا با فعالیت‌های خود مصالح جامعه اسلامی را با مخاطره مواجه

کرده نمایند. در این متن به غیریت‌سازی با جامعه قرون وسطی غرب و حکومت‌های اموی و عباسی در عالم اسلام که با هرگونه عقیده مخالف برخورد کرده و با راه‌اندازی دادگاه‌های تفتیش عقاید دگر اندیشان را محاکمه و مجازات می‌نمودند پرداخته شده است.

ج) تبیین

از نظر اسلام انسان در اعتقاد آزاد است و کسی نمی‌تواند دیگری را به انتخاب دینی مجبور کند همچنان که کسی بر باقی ماندن بر دین منتخب خود نیز مجبور نمی‌شود ولی اگر با آزادی، اسلام اختیار کرد، حق تغییر دین خود را ندارد. اسلام از ابتدا افراد را در گزینش و انتخاب عقیده آزاده گذاشته است تا با مطالعه و تحقیق دین و آیین خود را انتخاب کنند. اسلام بر اساس آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^۱ عقیده‌ای را بر کسی تحمیل نمی‌کند، بلکه مردم را به تفکر و عقلانیت دعوت می‌کند و حتی تقلید کورکورانه و بدون تفکر و تعقل را در اصول اعتقادی دین نمی‌پذیرد (میر موسوی، میان‌حقوق بشر در اسلام و مکاتب دیگر، ۱۳۸۱: ۲۵۷). البته این بدان معنا نیست که نتایج اعتقادی هر دو طریق (دینداری و بی‌دینی) یکسان باشد. درست است که خداوند انسان را در تکوین آزاد آفریده و در پذیرش دین او را آزاد گذاشته است اما هرگز نفرموده که نتیجه ایمان و کفر واحد است و این دو او را به یک مقصد رهنمون می‌سازند. مطلب دیگر آن‌که غیر مسلمانانی که در سرزمین اسلامی زندگی می‌کنند، براساس ضوابطی، در ابراز عقیده خود بدون فراخواندن مسلمانان به آن آزادند. همچنین در انجام مراسم عبادی و نیز عمل برطبق شریعت خود در ازدواج، ارث و معاملات، آزادی دارند، به شرط آن‌که آنچه را نزد مسلمانان منکر است، به طور علنی مرتکب نشوند.

آزادی اندیشه

متن

گسترش آزاداندیشی هم مهم است. واقعاً انسان‌ها باید بتوانند در یک فضای آزاد فکر کنند. آزادی بیان تابعی از آزادی فکر است. وقتی آزادی فکر بود، به طور طبیعی آزادی بیان هم هست. عمده، آزادی فکر است که انسان‌ها بتوانند آزاد بیندیشند. در غیر فضای آزاد فکری، امکان رشد وجود ندارد. برای فکر، برای علم، برای میدان‌های عظیم پیشرفت بشری اصلاً جایی وجود نخواهد داشت (بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیئت دولت، ۱۳۸۴/۶/۸). چیزی که به پیشرفت کشور کمک می‌-

کند، آزادی واقعی فکرهاست؛ یعنی آزادانه فکر کردن، آزادانه مطرح کردن، از هو و جنجال نترسیدن، و به تشویق و تحریض این و آن نگاه نکردن (بیانات در دیدار جمعی از نخبگان علمی کشور، ۱۳۸۸/۸/۶). اصل فکر کردن و اندیشیدن در اسلام نه فقط آزاد است، بلکه لازم و واجب هم هست و شاید در بین کتاب‌های آسمانی و نوشته‌های مذهبی هیچ کتابی را نشود پیدا کرد که به قدر قرآن انسان‌ها را به تفکر و تعقل و مطالعه‌ی در پدیده‌های حیات و امور مادی و معنوی و انسانی و تدبیر در تاریخ و امثال این‌ها دعوت کرده باشد. این در هیچ کتاب دیگری شاید یا حتماً نیست (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۵/۱۱/۱۷). در حوزه‌های علمیه، دانشگاه و محیط‌های فرهنگی و مطبوعاتی، هو کردن کسی که حرف تازه‌ای می‌آورد، یکی از بزرگترین خطاهاست؛ بگذارید آزادانه فکر کنند (بیانات در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی، ۱۳۸۵/۳/۲۹).

تحلیل اطلاعات متن و فرامتن

الف) توصیف

توصیف و معرفی خود (ارزش‌های منتسب به خود): آزاداندیشی، فضای آزاد فکری، آزادی بیان، آزادی فکر، آزادی واقعی فکرها، آزادانه فکر کردن، آزادانه مطرح کردن، وجوب تفکر و تعقل در قرآن، مطالعه‌ی در پدیده‌های حیات و امور مادی و معنوی و انسانی، تدبیر در تاریخ.

توصیف و معرفی دیگران (ارزش‌های منتسب به دیگران): -

ب) تفسیر

در این متن آزادی اندیشه از منظر آیت الله خامنه‌ای بازنمایی شده است. ایشان آزادی اندیشه را نه تنها لازم بلکه واجب می‌دانند و دلیل آن را هم تأکیدات بسیار فراوان قرآنی بر تعقل و تفکر بیان می‌کنند. از نظر ایشان آزادی اندیشه زمینه را برای پیشرفت کشور فراهم می‌آورد و به همین دلیل در حوزه و دانشگاه که دو نهاد علمی کشور است باید زمینه را برای آزاد اندیشی فراهم نمود.

ج) تبیین

آزادی اندیشه با آزادی عقیده تفاوت دارد. اندیشه در بسیاری از جاها، همراه با منطق است، ولی عقیده همیشه از مبنای فکری ویژه‌ای برنمی‌خیزد، بلکه ممکن است تقلیدی باشد. شهید مطهری تفکر را قوه‌ای در انسان می‌داند که ناشی از داشتن عقل است. از نظر ایشان انسان چون یک موجود عاقل و متفکری است، قدرت دارد در مسائل فکر کند و به واسطه تفکری که در مسائل می‌کند حقایق را تا حدودی که برایش مقدور است، کشف می‌کند. از نظر ایشان بهترین قسمت از انسان که لازم است پرورش پیدا کند، تفکر است و قهراً چون این پرورش نیازمند به آزادی؛ یعنی نبودن سد و

مانع در جلوی تفکر است، بنابراین انسان نیازمند به آزادی در تفکر است (مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، ۱۳۷۲: ۹۳). از دید اسلام، انسان باید در کمال آزادی، فکر و اندیشه خود را بکار بیندازد و در عالم خلقت اندیشه کند و خود را از اوهام و خرافات و عصیتهای جاهلی و تقلید کورکورانه و بی‌مبنا رها کند و با درک و تشخیص و تدبیر و تفکر، به مبدأ هستی و خدای یکتا ایمان بیاورد و دین حق را که دین توحید است برگزیند و چون دین توحید، دین فطرت است اگر انسان فکر خود را بکار اندازد و زنگار عصیته و جهل و تقلید را از آئینه فطرت بزدايد به آن روی خواهد آورد (مهرپور، دیدگاه اسلام در مورد آزادی عقیده و بیان، ۱۳۷۰: ۵۸).

آزادی بیان

متن

آزادی بیان تابعی از آزادی فکر است. وقتی آزادی فکر بود، به‌طور طبیعی آزادی بیان هم هست (بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیئت دولت، ۱۳۸۴/۶/۸). بی‌شک آزادی‌خواهی و مطالبه فرصتی برای اندیشیدن و برای بیان اندیشه توأم با رعایت «ادب استفاده از آزادی»، یک مطالبه اسلامی است و «آزادی تفکر، قلم و بیان»، نه یک شعار تبلیغاتی بلکه از اهداف اصلی انقلاب اسلامی است. من عمیقاً متأسفم که برخی میان مرداب «سکوت و جمود» با گرداب «هرزه‌گوئی و کفرگوئی»، طریق سومی نمی‌شناسند و گمان می‌کنند که برای پرهیز از هر یک از این دو، باید به دام دیگری افتاد. حال آنکه انقلاب اسلامی آمد تا هم «فرهنگ خفقان و سرجنابیدن و جمود» و هم «فرهنگ آزادی بی‌مهاری و خودخواهانه غربی» را نقد و اصلاح کند و فضائی بسازد که در آن، «آزادی بیان»، مقید به «منطق و اخلاق و حقوق معنوی و مادی دیگران» و نه به هیچ چیز دیگری، تبدیل به فرهنگ اجتماعی و حکومتی گردد و حریت و تعادل و عقلانیت و انصاف، سکه رائج شود تا همه اندیشه‌ها در همه حوزه‌ها فعال و برانگیخته گردند و «زاد و ولد فرهنگی» که به تعبیر روایات پیامبر اکرم α و اهل بیت ایشان β ، محصول «تضارب آراء و عقول» است، عادت ثانوی نخبگان و اندیشه‌وران گردد ... برای بیدار کردن عقل جمعی، چاره‌ای جز مشاوره و مناظره نیست و بدون فضای انتقادی سالم و بدون آزادی بیان و گفتگوی آزاد با «حمایت حکومت اسلامی» و «هدایت علماء و صاحب نظران»، تولید علم و اندیشه دینی و در نتیجه، تمدن‌سازی و جامعه‌پردازی، ناممکن یا بسیار مشکل خواهد بود. برای علاج بیماری‌ها و هتاک‌ها و مهار هرج و مرج فرهنگی نیز بهترین راه،

همین است که آزادی بیان در چارچوب قانون و تولید نظریه در چارچوب اسلام، حمایت و نهادینه شود. (پاسخ به نامه جمعی از دانش آموختگان و پژوهشگران حوزه علمیه در مورد کرسی‌های نظریه-پردازی، ۱۳۸۱/۱۱/۱۶). ما به آزادی بیان و آزادی فعالیت‌های اجتماعی معتقدیم. اصلاً این مفاهیم و این حقایق را انقلاب و پیشروان انقلاب به این کشور آوردند ... اما این آزادی، محدود است و آزادی مطلق نیست. حدّش کجاست؟ حدّش عبارت است از حدودی که اسلام تعیین کرده است. اگر بنا شود که کسانی مردم را به بی‌ایمانی و به شهوات سوق دهند، در این کار، آزاد نیستند. این آزادی، آزادی خیانت است. اگر قرار شد کسانی بنشینند و توطئه کنند و این توطئه را به شکلی در نوشته‌ای منعکس کنند، این آزادی توطئه است و مردود است (بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان سپاه، ۱۳۷۷/۶/۲۴). اگر یک سخنی از گوینده‌ای در فضا و محیطی و در شرایطی و با مخاطبینی صادر بشود که مایه‌ی گمراهی جمعی از مردم هست، این از نظر اسلام ممنوع است. دلیل و فلسفه‌ی این ممنوعیت هم واضح است؛ چون اساساً آزادی برای هدایت افکار است، برای رشد افکار است، برای پیشرفت جامعه است. آن آزادی‌ای که موجب گمراهی افکار باشد، موجب رکود افکار باشد، موجب عقبگرد جامعه باشد، این یقیناً قابل قبول نیست. پس یکی از مرزهای آزادی بیان عبارت است از اغواگری، گمراه‌سازی. هر سخنی که گمراه کننده و به خطا افکننده‌ی دل‌ها و ذهن‌ها در جامعه باشد، این ممنوع است ... یکی از حدود اصلی در بیان، مسئله‌ی اضلال است. یعنی هر بیان عقیده‌ای آزاد است، مگر بیان اغواگر و گمراه کننده (خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۶۶/۲/۱۸).

تحلیل اطلاعات متن و فرامتن

الف) توصیف

توصیف و معرفی خود (ارزش‌های منتسب به خود): آزادی بیان، آزادی فکر، آزادی خواهی، رعایت ادب استفاده از آزادی، مطالبه اسلامی، آزادی مقید به «منطق و اخلاق و حقوق معنوی و مادی دیگران»، حریت، تعادل، عقلانیت، انصاف، «زاد و ولد فرهنگی»، «تضارب آراء و عقول»، فضای انتقادی سالم، تولید علم و اندیشه دینی، تمدن‌سازی و جامعه‌پردازی، آزادی بیان در چارچوب قانون، تولید نظریه در چارچوب اسلام، آزادی فعالیت‌های اجتماعی، آزادی محدود، آزادی برای هدایت افکار.

توصیف و معرفی دیگران (ارزش‌های منتسب به دیگران): مرداب «سکوت و جمود»، گرداب «هرزه‌گوئی و کفرگوئی»، «فرهنگ خفقان و سرجنبنیدن و جمود»، «فرهنگ آزادی بی‌مهاری و خودخواهانه غربی»، «هتاک، هرج و مرج فرهنگی، آزادی مطلق، سوق دادن به بی‌ایمانی و شهوات، آزادی خیانت، توطئه، گمراهی مردم، گمراهی افکار، رکود افکار، عقبگرد جامعه، اغواگری، گمراه-

سازی، به خطا افکننده‌ی دل‌ها و ذهن‌های جامعه، اضلال، بیان اغواگر و گمراه کننده.

ب) تفسیر

در این متن آزادی بیان از منظر آیت الله خامنه‌ای بازنمایی شده است. ایشان آزادی بیان را در امتداد آزادی اندیشه می‌دانند و معتقدند آزادی‌خواهی از اهداف اصلی انقلاب اسلامی بوده است. ایشان آزادی بیان مطلق را قبول ندارند و آن را مقید به منطق و اخلاق و حقوق معنوی و مادی دیگران می‌دانند و می‌افزایند بدون آزادی بیان و گفتگوی آزاد تولید علم و اندیشه دینی و در نتیجه، تمدن-سازی و جامعه‌پردازی، ناممکن است. این متن به غیریت‌سازی با جریانات متحجر که با هرگونه آزادی بیان مخالفت می‌کنند و نیز جریانات غرب‌گرا که به آزادی بیان بی‌حد بیان معتقدند می‌پردازد و نتیجه کار هر دو گروه را اغواگری و اضلال می‌داند و در بین این دو طریق راه صحیح را آزادی بیان در چارچوب قوانین شرعی می‌داند.

ج) تبیین

بحث آزادی بیان یکی از بحث‌انگیزترین موضوعات جوامع بشری در دنیای معاصر است زیرا این مقوله به دلیل ماهیت خاصی که دارد، از طرفی جزء مهمترین حقوق اساسی افراد در جوامع بوده و از سوی دیگر: همواره با منافع ارباب قدرت و دیدگاه‌های اقتدارگرایانه به نحوی در تعارض بوده است. در نصوص دینی وظایف و دستوراتی برای مسلمانان مقرر گردیده که انجام هر کدام از آن‌ها، مستلزم وجود آزادی بیان برای پیروان دین است و بدون آزادی بیان در متن دین، بویژه در قلمرو مسائل سیاسی و اجتماعی، انجام چنین وظایفی امکان‌پذیر نیست، از جمله: اصل امر به معروف و نهی از منکر، اصل مشورت، اصل نصیحت و خیرخواهی، اصل نهی از کتمان حق و ... همچنین در راستای حفظ آزادی بیان عقیده برای غیر مسلمانان، در نصوص دینی، وظایف و دستورهای مهمی به مسلمانان، در برخورد با اندیشه‌های مخالف داده شده که تمامی آن‌ها نشأت گرفته از پایبندی اسلام به دادن این حق آزادی به غیر مسلمانان است. از جمله: اصل جدال احسن (جدال احسن که به معنای مجادله نیکو و کاوشی طرفینی برای یافتن و کشف حق می‌باشد، از موضوعاتی است که قرآن کریم در آیات متعدد به آن تشویق و ترغیب کرده و آن را شیوه برخورد با مخالفان و منکران رسالت پیامبر α شمرده است) بدون شک، این ترغیب و تشویق در صورتی ارزشمند و با معناست که شریعت مقدس اسلام، به طرف مقابل فرصت ابراز عقیده و نظر مخالف را داده و او را در ارائه نظر و اندیشه خویش آزاد گذاشته باشد و گرنه در صورت نبود میدان برای بیان و اظهار عقیده به مخالفان، دستور به جدال احسن، بی‌معنا خواهد بود. اصل برهان طلبی (قرآن مجید، افزون بر آن که پیروان خود را به

تبعیت از دلیل و برهان فراخوانده است، همواره از مخالفان و معارضان خود نیز، دلیل و برهان طلب می‌کند) لازمه‌ی تحدی و برهان طلبی قرآن این است که اسلام به مخالفان آزادی داده است، تا آرا و عقاید خود را بی‌پروا و با استدلال و برهان، بیان کنند. در غیر این صورت، تحدی (برهان طلبی) بی‌معنا خواهد بود. البته اسلام علی‌رغم آن که آزادی بیان و قلم را برای همگان، در جامعه اسلامی، پذیرفته، ولی حدود و مقرراتی را برای آن مشخص کرده است. این محدودیت‌ها و شرایط، بیش از آن که مقرراتی دست و پاگیر و سانسوری تحمل‌ناپذیر باشد، دستورالعمل‌هایی است در راستای استفاده بهتر از آزادی، که در صورت عدم رعایت آن، نه تنها آزادی همگان در جامعه تحقق پیدا نمی‌کند که به مقوله ضد ارزش تبدیل خواهد گردید و هرج و مرج فرهنگی ایجاد خواهد شد. مهمترین محدودیت‌هایی که در این زمینه وجود دارد، عبارتند از: ممنوعیت توهین به مقدسات، ممنوعیت هتک افراد، ممنوعیت افشای اسرار و شایعه پراکنی و وجوب دفاع از حیثیت نظام، ممنوعیت سرپیچی از مقررات و تعهدات (نک: اسحاقی، آزادی بیان در اسلام، ۱۳۸۲).

نتیجه

نقطه عزیمت دیدگاه آیت الله خامنه‌ای درباره آزادی، هستی‌شناسی است و با این پرسش آغاز می‌شود که منشأ و خاستگاه آزادی چه کسی است؟ ایشان، آزادی را یک امر ضروری و در شمار حقوق طبیعی و اولیه بشری می‌دانند که از سوی دولت‌ها به شهروندان اعطا نشده است؛ بلکه نعمتی الهی است که از جانب خداوند به انسان‌ها ارزانی شده است. از نظر ایشان آزادی موردنظر در نظام مردم‌سالاری دینی، آزادی در چارچوب قوانین اسلامی است و این مفهوم در مقابل آزادی لیبرالی قرار دارد. ایشان در گفتمان خود به غیریت‌سازی با جریان لیبرالیسم که داعیه‌دار آزادی در ایران و جهان است می‌پردازد. بر این اساس آزادی لیبرالی راه آزادی در چارچوب تفکر اومانیستی قلمداد می‌کند که انسان را دایره مدار عالم در نظر می‌گیرد و در مقابل این تفکر آزادی در مفهوم اسلامی را مفصل‌بندی می‌نماید که در آن آزادی در چارچوب جهان‌بینی توحیدی معنا می‌یابد. به طور کلی از نظر ایشان، میان آزادی از دیدگاه اسلام و غرب چهار تفاوت اساسی وجود دارد: اول آنکه: در غرب، آزادی انسان، منهای حقیقتی به نام دین و خداست، در حالی که در مکتب اسلام، آزادی ریشه‌ای الهی دارد. دوم آنکه: در تفکر غربی چون حقیقت و ارزش‌های اخلاقی نسبی است، آزادی نامحدود است و هیچ حدی برای آن وجود ندارد. ولی در اسلام ارزش‌های ثابت وجود دارد و آزادی با این ارزش‌ها محدود می‌شود. سوم آنکه: در غرب، حد آزادی را منافع مادی تشکیل می‌دهد. اما در منطق اسلامی مرز

آزادی، ارزش‌های معنوی است و چهارم آنکه: آزادی در تفکر غربی با تکلیف منافات دارد. آزادی در غرب یعنی آزادی از تکلیف، درحالی که در اسلام آزادی آن روی سکه تکلیف است. و انسان‌ها آزادند چون مکلفند و اگر مکلف نبودند، آزادی لزومی نداشت. ایشان در بیانات خود ضمن تبیین خواستگاه و بیان مفهوم آزادی به بررسی مصادیق آزادی و نظر اسلام در مورد آن‌ها نیز پرداخته‌اند در همین راستا ضمن تأکید بر پذیرش آزادی عقیده، آزادی اندیشه و آزادی بیان در اسلام به تبیین تفاوت آن‌ها با آزادی مورد نظر غرب و نیز روشن کردن محدودیت‌های هر کدام از منظر اسلام پرداخته‌اند.

منابع

۱. پایگاه اطلاع رسانی آیت الله خامنه‌ای، www.khamenei.ir
۲. آربلاستر، آنتونی، (۱۳۷۷)، *لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
۳. اسحاقی، حسین، (۱۳۸۴)، *آزادی در اسلام و غرب*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.
۴. اسحاقی، سید حسین، (۱۳۸۲)، *آزادی بیان در اسلام*، فصلنامه رواق اندیشه، شماره ۲۴، آذر.
۵. برلین، آیزا (۱۳۶۸)، *چهارمقاله درباره آزادی*، ترجمه ی جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات سپهر.
۶. تاجیک، محمدرضا، (۱۳۸۳)، *گفتمان، پادگفتمان و سیاست*، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، اسراء.
۸. صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۴)، *اسلام راهبر زندگی، مکتب اسلام، رسالت ما*، قم، انتشارات دارالصدر.
۹. عارفخانی، احمد، (۱۳۸۷)، *اندیشه های سیاسی مقام معظم رهبری*، قم، مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.
۱۰. عضدانلو، حمید، (۱۳۸۰)، *گفتمان و جامعه*، تهران، نشر نی.
۱۱. فرکلاف، نورمن، (۱۳۷۹)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه گروه مترجمان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ای.
۱۲. کرنستون، موریس، (۱۳۸۶)، *تحلیلی نوین از آزادی*، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران،

انتشارات امیر کبیر.

۱۳. لاک، جان، (۱۳۹۴)، *رساله‌ای درباره حکومت*، ترجمه‌ی حمید عضدانلو، چاپ پنجم، تهران، نشر نی.

۱۴. محسنی، محمدجواد (۱۳۹۱)، *جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان فرکلاف*، معرفت فرهنگی، اجتماعی، تابستان، شماره ۱۱.

۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، انتشارات صدرا.

۱۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *پیرامون جمهوری اسلامی*، تهران، انتشارات صدرا.

۱۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، *انسان کامل*، تهران، انتشارات صدرا.

۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۶)، *آزادی معنوی*، تهران، صدرا.

۱۹. مهرپور، حسین، (۱۳۷۰)، *دیدگاه اسلام در مورد آزادی عقیده و بیان*، مجله حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره ۲۷، شماره ۰، شماره پیاپی ۱۱۴۵، زمستان.

۲۰. میر موسوی، سید علی، (۱۳۸۱)، *مبانی حقوق بشر در اسلام و مکاتب دیگر*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۱. ون دایک، تئون. ای، (۱۳۸۲)، *مطالعاتی در تحلیل گفتمان*، ترجمه، گروه مترجمان، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه ای.

۲۲. هوارث، دیوید، (۱۳۷۷)، *نظریه گفتمان*، ترجمه، سید علی اصغر سلطانی، فصلنامه علوم سیاسی، سال اول، پائیز، شماره ۲.

۲۳. یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس لوئیز، (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه، هادی جلیلی، تهران، نشر نی.

24. Jorgensen, M & Phillips, L. (2002). *Discourse Analysis as Theory and Method*, London, Sage.

25. Howarth, D. (2002), "Discourse Theory", in: Marsh, David (and Stoker, Gerry), *Theory and Methods in Political Science*, 2nd Edition, New York, Palgrave Macmillan.

- Fairclough, N. (1995), *Critical discourse analysis*, London, Routledge.

26. Richards, Jack et. al. (1985) *Dictionary of Applied Linguistics*, Essex, Longman.

