

The Concept of Negative Liberty and its Critique based on the Quranic Principles of Allameh Tabatabai

Eshagh Soltani*, **Reza Khorasani****

Abstract

The present article seeks to critically evaluate the negative concept of liberty based on the text-based interpretation method and based on the Quranic principles of Allameh Tabatabai. In this regard, first a comprehensive explanation of this concept is provided and then based on the verses of the Holy Quran to critique its basis. Individualism, as the basic principle of negative liberty, presents an independent narrative of man, based on which individual will becomes the determining axis of human liberties. However, such an understanding of man is in conflict with his truth as the caliph of God Almighty. In the Qur'anic view, man, because he is the caliph of God Almighty, enjoys liberty and a wide range of sovereignty; But this benefit is not independent, primary and per se, but secondary. Relying on the will of the individual (human employer nature) is something that makes human social life authoritarian. Man can be freed from tyranny and enjoy his liberties and the cooperative human life only if the element of "Truth" prevails in social life, is at the center of arbitration, and determines the framework of individual and social liberties

Keywords: Liberty, Negative Liberty, Allameh Tabatabai, Holy Quran, Individualism

* Researcher of political philosophy in Rush Center of Imam Sadigh University and phd student of shahid beheshti University (Corresponding Author), hagh.soltani87@gmail.com

** Assistant Professor of Department of Political Science, Faculty of Economic & Political Science, University of Shahid Beheshti, Tehran, Iran, reza.khorasanie@gmail.com

Date received: 2020/09/14, Date of acceptance: 2020/10/25



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

طرح مفهوم آزادی منفی و نقد آن بر اساس مبانی قرآنی علامه طباطبایی

اسحاق سلطانی*

رضا خراسانی**

چکیده

نوشتار حاضر در پی آن است تا با تکیه بر روش تفسیر متن محور و بر اساس مبانی قرآنی علامه طباطبایی به ارزیابی انتقادی مفهوم منفی آزادی بپردازد. در این راستا ابتدا سعی می‌شود تبیینی جامع از این مفهوم ارائه شده و سپس با تکیه بر آیات قرآن کریم به نقد مبنایی آن پرداخته شود. فردگرایی به عنوان اصل اساسی آزادی منفی، ارائه دهنده روایتی استقلالی از انسان است که مبتنی بر آن خواست فردی تبدیل به محور تعیین کننده آزادی‌های بشر می‌شود. حال آنکه چنین درکی از انسان در تعارض با حقیقت وی به عنوان خلیفه خداوند متعال قرار دارد. در نگاه قرآنی انسان از آن جهت که خلیفه خداوند متعال است از آزادی و گستره حاکمیتی وسیع بهره‌مند می‌شود؛ اما این بهره‌مندی به نحو استقلال، اولی و فی نفسه نیست، بلکه به نحو ثانوی و تبعی است. تکیه بر خواست فردی (طبع استخدامگر بشر) امری است که حیات اجتماعی انسان را استبدادی می‌کند. تنها در صورتی انسان از استبداد رهایی یافته و از آزادی‌های خویش و زیست انسانی متعاون بهره‌مند می‌شود که عنصر «حق» در حیات اجتماعی حاکمیت یافته، در منازعات محور داوری قرار گرفته و تعیین کننده چارچوب آزادی‌های فردی و اجتماعی باشد.

* پژوهشگر فلسفه سیاسی مرکز رشد دانشگاه امام صادق علیه السلام و دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی

دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)، hagh.soltani87@gmail.com

** استادیار و عضو هیات علمی گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل دانشگاه شهید بهشتی،

reza.khorasanie@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۳



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

کلیدواژه‌ها: آزادی، آزادی منفی، علامه طباطبائی، قرآن کریم، فردگرایی

۱. مقدمه

آزادی منفی با تعابیر مختلفی از قبیل آزادی سلبی، آزادی لیبرال، آزادی مدرن، آزادی بالقوه و همچنین مفهوم نخست آزادی طرح می‌شود. این مفهوم از خلال مباحثی که طی چندین سده توسط اندیشمندان مختلف طرح می‌شود به آرامی نضج یافته و به بالندگی می‌رسد. از این میان تأثیرات افرادی همچون هابز، لاک، میل، کنستان، دوتوکویل، برلین و هابیک در رشد این مفهوم انکار ناشدنی است. انباشت تدریجی آراء چنین اندیشمندانی است که سبب می‌شود مفهوم منفی آزادی در نیمه دوم قرن بیستم به واسطه تلاش‌های برلین به عنوان مفهومی متمایز مورد شناسایی قرار گیرد. هرچند آیزایا برلین در سخنرانی معروف خود مفهوم منفی آزادی را به عنوان مفهومی متمایز طرح کرده و با تفکیک از مفهوم مثبت آزادی، آن را صورت‌بندی می‌کند، ولی این سبب نمی‌شود که دایره بحث از این مفهوم محدود به برلین و اندیشمندانی که پس از وی از آن بحث کردند شود. این موضوع عنوانی است با ریشه‌های عمیق در میان فلاسفه سیاسی که در مباحث برلین با عنوان آزادی منفی صورت‌بندی می‌شود.

در پژوهش حاضر بر اساس روش تفسیر متن محور سعی می‌شود با استناد به اندیشمندانی که در نضج یافتن این مفهوم تأثرگذار بوده‌اند، توصیفی دقیق از چیستی آزادی منفی ارائه شود؛ به گونه‌ای که اجزاء مفهومی آن تدقیق شده، مبانی آن دانسته شود و در نتیجه روایتی کامل از این مفهوم ارائه گردد. چنین مسیری زمینه گفتوگوی انتقادی قرآن کریم با این مفهوم را فراهم می‌آورد. البته در این مسیر عمدتاً بر مبانی قرآنی ترسیم شده از جانب علامه طباطبائی تکیه می‌شود. می‌توان انتظار داشت از رهگذر چنین پژوهشی به درک بهتر مرزهای مفهوم قرآنی آزادی و نسبت آن با مفهوم آزادی منفی دست یافته و گامی به ترسیم نظریه قرآنی آزادی نزدیک‌تر شد. مفهوم منفی آزادی در قالب چارچوبی تحلیلی که متشکل از چهار مؤلفه اساسی «تعریف آزادی، مبنای آزادی، غایت و ضرورت آزادی و موانع آزادی» است روایت می‌شود. سپس با مبنا قراردادن دیدگاه‌های انسان‌شناسانه قرآن کریم که عمدتاً توسط علامه طباطبائی در ذیل سیر هبوط انسان به دنیا طرح می‌شود به نقد این مؤلفه‌ها پرداخته می‌شود. از این منظر فردگرایی به عنوان مبنای اساسی تغذیه‌کننده

مفهوم منفی آزادی به سبب ترویج درکی استقلالی از انسان موجب انحراف از حقیقت انسان، به مثابه خلیفه الهی، شده و با تأکید بر خواست شخصی افراد از مهم‌ترین عامل برپاکننده آزادی‌های انسان در حیات اجتماعی، یعنی عنصر «حق»، فاصله می‌گیرد.

۲. پیشینه پژوهش

از آنجا که برلین به صورت مشخص به تفکیک مفهوم منفی و مثبت آزادی پرداخته و این مفاهیم با نام وی شناخته می‌شوند، در عمده مقالاتی که پیرامون آزادی منفی نگاشته شده است صرفاً به مباحثی که وی در باب آزادی منفی طرح کرده است پرداخته و به نقد آن می‌پردازند. به عنوان نمونه علی اشرف نظری در مقاله «بازشناسی مفاهیم آزادی مثبت و منفی: رویکردی انتقادی»^۱ سعی کرده از منظری انتقادی به بحث از آزادی منفی نیز بپردازد. در واقع در هیچ یک از مقالات فارسی زبان آزادی منفی به مثابه مفهومی ریشه‌دار که طی چند قرن در دل تمدن غربی به بلوغ می‌رسد، مورد توجه نبوده است. اما در این پژوهش سعی شده با مراجعه به آباء مفهوم منفی آزادی، در عین توجه به فیلسوفان سیاسی متأخر، تبیینی جامع از این مفهوم ارائه شود.

از سوی دیگر پژوهش‌های متنوعی در نقد مفهوم آزادی در غرب انجام شده است و بعضاً برخی از وجوه مفهوم منفی آزادی نیز مورد بررسی قرار گرفته است. به عنوان نمونه بهرام اخوان کاظمی در مقاله «آزادی در نظام اسلامی و لیبرال دموکراسی از دیدگاه شهید مطهری»^۲ تلاش می‌کند با تکیه بر آراء یکی از اندیشمندان برجسته اسلامی به نقد آزادی موجود در نظامات لیبرال دموکرات بپردازد. اما به دلیل عدم تبیین دقیق آنچه که قرار است نقد شود، انتقادات نیز در هاله‌ای از ابهام و کلیت باقی می‌مانند. لذا می‌بایست ابتدا مشخص کرد چه چیزی قرار است مورد نقد قرار گیرد و در مرحله بعد به تبیین منظری که از آن انتقادات سامان می‌یابند پرداخت. در مطالعات اسلامی پژوهش‌های گسترده‌ای در باب آزادی از مناظر مختلف صورت پذیرفته است. به عنوان نمونه سید محمدعلی ایازی در «آزادی در قرآن»^۳ و علی اکبر سیفی در «الاسلام و الحریه»^۴ سعی کرده‌اند از منظری قرآنی به بحث از آزادی بپردازند. با این وجود در میان آثار موجود پژوهشی که با تکیه بر آیات قرآن کریم به نقد مفاهیم غربی آزادی، و به صورت مشخص مفهوم منفی آزادی، بپردازد دیده نمی‌شود.

در واقع این پژوهش قصد دارد ضمن توجه به ریشه‌های شکل‌گیری مفهوم منفی آزادی به تبیینی منسجم، کامل و شامل از آن دست یافته تا امکان تعامل و گفتوگوی انتقادی قرآن کریم با این مفهوم فراهم آید. سپس با تکیه بر آیات قرآن کریم، این مفهوم آزادی را مورد ارزیابی انتقادی قرار دهد. وجه تمایز این پژوهش از سایر کارهای انجام شده در تلاش برای تبیینی جامع از آزادی منفی و سپس نقد کردن این مفهوم مشخص از منظر قرآنی است تا به این وسیله دقت تعامل و ارزیابی انتقادی قرآن کریم ارتقا یافته و همچنین از نقدهای کلی و بعضاً مبهم نسبت به مفهوم کلان آزادی حفظ شود.

۳. روش پژوهش

پژوهش حاضر ماهیت توصیفی-تحلیلی داشته و برای رسیدن به تحلیلی از چیستی ماهیت آزادی منفی و سپس نقد آن بر اساس آموزه‌های قرآنی طرح شده از سوی علامه طباطبایی از «تفسیر روشی متن‌محور» استفاده شده که در گستره روش‌های هرمنوتیکی قرار گرفته و قائل به اصالت متن است. از این منظر روشی هر اندیشمند در خلال متون خود با ارائه مفاهیمی بنیادین سعی می‌کند به پرسش‌های ابدی و فرازمانی بشر در حوزه‌های اخلاق و سیاست و اجتماع پاسخ گوید (اسکینر، ۱۳۹۳: ۱۱۰). به جهت ابتهای بر این روش سعی شده در خلال پژوهش همواره توجه به قصد مؤلف در درک معنای منتسب به وی اولویت داشته (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۵-۱۳)، از هرگونه قرآنت آزاد از متن پرهیز شده (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۵-۳۳۶)، از تأویل و تمثیل‌گرایی فاصله گرفته (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۶۶-۲۷۳)، بر نص تأکید شده و از اجتهاد در برابر نص برحذر بوده و همواره اظهر بر ظاهر ترجیح داشته باشد (ساجدی، ۱۳۸۳: ۳۵۱). بر این اساس برای رفع ابهام از متشابهات همواره بر محک‌مات تأکید شده و امور متشابه با حمل بر محک‌مات معنا می‌یابند (نصرت‌پناه و درخشه، ۱۳۹۳: ۵۹).

۴. آزادی منفی

برای درک دقیق مفهوم منفی آزادی باید برای چنین سؤالاتی پاسخ‌های مشخص ارائه داد؛ آزادی منفی بر مبنای چه درکی از انسان شکل می‌گیرد؟ آزادی چگونه تعریف می‌شود؟ چه

مواردی مانع آزادی محسوب می‌شوند؟ غایت آزادی چیست؟ در ادامه سعی می‌شود از خلال پاسخ به چنین سؤالاتی به طرح مختصات مفهوم منفی آزادی دست یافت.

۱.۴ تعریف آزادی منفی

آزادی عمدتاً بر مبنای طبیعت آزاد انسانی طرح می‌شود و وضعیت طبیعی به مثابه برجسته‌ترین موقعیت تبلور آزادی در نظر گرفته می‌شود؛ چراکه وضعیت طبیعی «یعنی وضع آزادی کامل؛ که [افراد] می‌توانند به اعمالشان نظم و نسق دهند، و اختیار دارایی‌شان و شخص خودشان را آن‌طور که فکر می‌کنند که مناسب است، داشته باشند» (لاک، ۱۳۹۲: ۱۷۵). در این مقتضا انسان‌ها از گستره وسیع آزادی بهره‌مند هستند، مقتضایی که برای تداوم آن تنها لازم است افراد به قواعد اولیه و بسیط قانون طبیعت پایبند باشند و مادامی که چنین است، در آزادی کامل به حیات خود ادامه خواهند داد. اما عدم پایبندی افراد به قانون طبیعت باعث به وجود آمدن نابسامانی می‌شود، به گونه‌ای که هر فرد جان و مال و آزادی خود را در خطر می‌بیند.

در واقع از آنجاکه «حفظ حیات غایتی است که به واسطه آن آدمی مطیع و تابع دیگری می‌شود» (هابز، ۱۳۸۱: ۲۱۲) افراد حاضر در وضعیت طبیعی می‌پذیرند از حیثه اطلاق حاکمیت فردی خود کاسته و آزادی خود را تقلیل دهند تا از دارایی خود محافظت کرده و بیشترین حد ممکن از اعمال حاکمیت فردی را برای خود حفظ کنند (لاک، ۱۳۹۲: ۱۹۰). در مقتضای جدید عاملی که انسان را از اعمال اراده استبدادی سایرین حفظ می‌کند قانون است.

پس هسته اولیه شکل دهنده به معنای آزادی فراغت از هر عامل خارجی است که بخواهد حیثه عمل فردی را کاهش دهد. چنین معنایی در مباحث هابز و میل قابل‌ردیابی است. هابز مشخصاً آزادی را عدم وجود مانع خارجی طرح می‌کند (هابز، ۱۳۸۱: ۲۱۸). در نگاه میل نیز فرد تا جایی که به واسطه اعمال حاکمیت فردی خویش به سایرین آسیبی نرساند در انجام اعمال دلخواه خود کاملاً آزاد بوده و هیچ عامل بیرونی حق دخالت ندارد (میل، ۱۳۹۵: ۲۳۹). پس گستره‌ای از اعمال وجود دارد که صرفاً به خود شخص ارتباط داشته و لذا فرد در این گستره دارای آزادی مطلق است.

تعبیر آزادی به نبود مانع خارجی به مثابه هسته مرکزی تعریف مفهوم منفی آزادی حفظ شده و در قرن بیستم با افزودن ملاحظات به آن دقیق تر می شود. استینر می نویسد «فرد غیرآزاد خواهد بود، اگر و تنها اگر، انجام عملی از جانب وی به واسطه عمل سایرین غیرممکن شده باشد. چنین فردی غیرآزاد است چراکه امکان انجام عمل مشخصی توسط سایرین از وی سلب شده است» (Staner, 2006: 123). وی صرفاً به موانع فیزیکی آزادی توجه داشته و امور ذهنی و روانی را به مثابه مانع به حساب نمی آورد (Kukathas, 2007: 690). استینر به این معنا تأکید می کند تا نشان دهد اگر انجام شدن فعلی توسط سایرین باعث شود انجام دادن عملی برای فردی ناخوشایند شود - نه اینکه مانع انجام عمل فرد شود - در این صورت به هیچ وجه آزادی فرد تقلیل نیافته است. چون اگر معتقد باشیم صرف ناخوشایند شدن عملی برای ما به معنای تقلیل آزادی است در این صورت هرگونه تأثیری، ولو با میزان متفاوتی از شدت و ضعف، آزادی ما را تقلیل می دهد.

برلین نیز متوجه نقیصه دیگری در تعبیر آزادی به مثابه نبود مانع شده و سعی در برطرف کردن آن دارد. در نظر او اگر آزاد بودن صرفاً به این معنا باشد که دیگران انسان را از انجام آنچه آرزوی اوست باز ندارند، یکی از راه های دستیابی به آزادی از میان برداشتن آرزوها خواهد بود (برلین، ۱۳۶۸: ۴۶). برلین می نویسد

قلمرو آزادی سیاسی و اجتماعی انسان تا آنجا بسط دارد که موانعی، نه فقط در برابر گزینش های بالفعل بلکه در برابر گزینش های بالقوه او نیز وجود نداشته باشد یعنی هر عملی را که بخواهد، به هر گونه که بخواهد، بتواند انجام دهد (برلین، ۱۳۶۸: ۴۹).

بر این اساس کسی حق ندارد راه های موجود در برابر فرد را، ولو فرد به هیچ وجه نخواهد وارد آن ها شود، ببندد. فرد باید بتواند از گزینه های متعددی که در مقابل او وجود دارد بهره مند باشد.

پس آزادی منفی وضعیت چارچوب مندی است که هیچ مانع بیرونی سد راه اعمال حاکمیت فردی نشده و فرد از گزینه های بالقوه موجود در برابر خود - فارغ از اینکه قصد استفاده از آن گزینه ها را داشته باشد یا نداشته باشد - بهره مند شود. عواملی که استفاده از برخی گزینه ها را برای فرد ناخوشایند می کنند، مادامی که امکان استفاده از آن را از بین نبرده، آزادی فردی را سلب نکرده اند.

۲.۴ مبنای آزادی منفی

در نظر کنستان «نخستین نیاز از نیازهای مدرن همانا استقلال فردی» (کنستان، ۱۳۹۲: ۶۷) معرفی می‌شود. کریژل نخستین تلاش‌ها برای دستیابی به آزادی منفی را تلاش برای دستیابی به «فضای خصوصی» و «آزادی فرد خصوصی» (کریژل، ۱۳۹۴: ۱۷۷) می‌داند. چراکه انسان از دوران مدرن برای بهره‌مندی از غایات متصور خود نیازمند آن است که به خود واگذار شده و به‌عنوان حقیقتی بنیادین و غیرقابل‌نقض در نظر گرفته شود.

استقلال فردی یکی از ارکان اساسی غرب جدید است. این امر باعث می‌شود «فردگرایی» به‌عنوان هسته متافیزیکی و هستی‌شناختی لیبرالیسم در نظر گرفته شود. براین‌اساس فرد واقعی‌تر و بنیادی‌تر و مقدم بر جامعه بشری و نهادها و ساختارها دانسته شده و در برابر جامعه و یا هر گروه جمعی، از ارزش اخلاقی والاتری برخوردار است (آریلاستر، ۱۳۶۷: ۲۰-۱۹). در تبیین محتوای فردگرایی دو دیدگاه کلان را می‌توان از یکدیگر تمییز داد که باوجود جای گرفتن هر دو در گستره نظریات لیبرال، صرفاً یکی از آن‌ها به‌عنوان مبنای مفهوم منفی آزادی طرح می‌شود. این دو دیدگاه به‌واسطه پاسخ آن‌ها در قبال چستی‌سازی شخصی انسان و قوایی که راهبری فرد را بر عهده دارند، از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ دیدگاه نخست، که مبنای آزادی منفی است، راهبری را به امیال شخصی می‌دهد و ریشه در آراء اندیشمندانی همچون هابز و لاک و میل دارد. دیدگاه دوم بر لزوم راهبری صرف عقل در انسان تأکید کرده و ریشه در آراء افرادی همچون هگل، روسو و کانت دارد.

در نگاه هابز انسان حیوانی است که تنها به دو انگیزه «ترس و سود شخصی» دست به کنش می‌زند (جونز، ۱۳۸۸: ۷۰۹). البته می‌توان ترس را نیز به همان سود شخصی بازگرداند. چراکه هابز ترس را به «بیزاری همراه با انتظار آزار از شیء موردنظر» (هابز، ۱۳۸۱: ۱۰۷) معنا می‌کند. ترس هنگامی ظاهر می‌شود که منافع شخصی انسان در خطر افتاده باشد. پس آن چیزی که کنش‌های انسانی را راهبری می‌کند و شخص بودن انسان را به ظهور می‌رساند، سود و منفعت شخصی است. پس اعتقاد به راهبری امیال و خواسته‌های شخصی و عدم راهبری عقل صرف، الهام‌بخش فردگرایی برای اندیشمندان آزادی منفی است.

فردگرایی مبتنی بر دو پیش فرض تبدیل به بنیاد آزادی منفی می شود. نخست طرد شخصیت یگانه انسانی، آن چنان که معتقدان به وحدت انگاری طرح می کنند، است. بر اساس عقاید وحدت انگار

سرشت بشر جوهری ثابت و تغییرناپذیر دارد، به گونه ای که هدف های تمام مردم دنیا در همه جا و همیشه ابدی، تغییرناپذیر و جهان شمول هستند، و افراد برخوردار از معرفت درخور می توانند از این هدف ها آگاه شوند و شاید آن ها را تحقق بخشند (برلین، ۱۳۸۵:۶۰).

این در صورتی است که امکان تجمیع تمامی غایات و ارزش ها در یک فرد انسانی امری محال است و در نتیجه اعتقاد به وجود انسان کامل نیز تصویری واهی است. چراکه ارزش ها و غایات بشری دارای تعارضاتی درونی هستند که مانع از تجمیع آن ها در کنار یکدیگر می شود. از سوی دیگر معیاری برای سنجش و اولویت دهی میان این ارزش ها وجود ندارد. در نتیجه از منظر آزادی منفی تنها خواست و میل افراد است که مشخص می کند کدام مورد برای فرد اولویت دارد.

طرد شخصیت یگانه سبب می شود تا «میل» آداب و رسوم بشری و افکار عمومی را به عنوان دشمنان فردیت انسان معرفی می کنند؛

چرا حیات و هستی بشر باید تنها از روی یک یا چند نمونه کوچک ساخته شود؟ همچنین این ادعای عادلانه که افراد حق دارند زندگی خود را به هر نحوی که خود می پسندند ادامه دهند فقط منحصر به کسانی که برتری فکری شان مسلم شده است نیست. هر آن کسی که از تجربیات و غرایز بشری به حد کافی بهره مند باشد روش خود او برای اداره کردن زندگی اش بهترین روش هاست نه از این رو که نفساً روش بهتری است بلکه از این رو که روش «خود او» است (میل، ۱۳۹۵: ۱۷۵).

بنا به پیش فرض دوم «هر فرد انسانی نسبت به خودش، نسبت به فکر و پیکرش، حق حاکمیت مطلق دارد» (میل، ۱۳۹۵: ۴۴). لذا در میان اندیشمندان آزادی منفی اعتقاد به اینکه هر یک از افراد باید خود در رابطه با مسائل مربوط به خویش تصمیم بگیرند به مثابه یک قاعده درک می شود (Hayek, 1978: 76). فارغ از اینکه اراده آزاد بشر چه نتایجی را به دنبال داشته باشد، وضعیت مطلوب آن است که اراده فردی حاکم باشد.

چنین پیش فرض‌هایی سبب می‌شود انسان موجودی ذاتاً ناتمام درک شود که به شکل جزئی تعین دارد و خود مؤلف خویش است، نه آنکه کاملاً تابع نظم طبیعی باشد. انسان گونه فوق‌العاده خلّاقی است که می‌تواند طبیعت‌های متکثر و گوناگونی را برای خود شکل دهد (درخشه و سلطانی، ۱۳۹۸: ۲۷). همین ذات متکثر انسانی است که سبب می‌شود آزادی به سرحد اولویت‌دارترین ارزش‌های بشری ارتقا یابد. چراکه بدون آن، فرد هرگز نمی‌تواند طبیعت ناتمام خود را بنا به میل و خواسته خود تحقق بخشد.

۳.۴ ضرورت و غایت آزادی منفی

همان‌طور که گذشت انسان طبیعتاً آزاد است و لذا آزادی به‌مثابه جزئی از هستی انسان در نظر گرفته می‌شود. همین نکته سبب می‌شود نقض شدن آزادی در نظر آن‌ها معادل ضربه به هستی انسان‌ها درک شود. لاک معتقد است خواست متجاوز برای ورود به حیطه آزادی فردی و سلب کردن آن به معنای اعلام جنگ است. چراکه تلاش برای سلب آزادی معادل با تلاش برای نابودی شخص در نظر گرفته می‌شود (لاک، ۱۳۹۲: ۱۸۶). پس آزادی برای صیانت از انسانیت انسان امری ضروری است. به همین دلیل سؤال از امکان یا عدم امکان بردگی خودخواسته بی‌معنا می‌شود. چراکه «هیچ‌کس نمی‌تواند به کسی قدرت بیشتری از آنچه خود دارد، ببخشد؛ و او که نمی‌تواند زندگی خود را بگیرد، نمی‌تواند قدرت دیگری فوق آن اعطا کند» (لاک، ۱۳۹۲: ۱۹۱). در واقع انسانیت انسان به اختیار و اراده فرد به او نرسیده است که حال بتواند با اراده و اختیار خود آن را نابود سازد.

برلین اساساً سؤال از چیستی غایت آزادی را سؤال بی‌معنا می‌داند. زیرا فرد ناآزاد وضعیتش همچون فردی است که در زندان به سر می‌برد و یا به درختی بسته شده است. تنها هدفی که این فرد می‌جوید رهایی از آن وضعیت است، بی‌آنکه مشخصاً برای دوران بعد از رهایی هدفی داشته باشد. پس در حقیقت هدف آزادی نیز خود آزادی است (برلین، ۱۳۹۲: ۳۴-۳۵). به نظر می‌رسد این عقیده برلین متأثر از متفکر روس، الکساندر هرترسن باشد. برلین دلیل ارزش داشتن آزادی در نظر هرترسن را این‌گونه بیان می‌کند: «آزادی چرا ارزش دارد؟ برای اینکه فی‌نفسه یک هدف است، برای همان چیزی که هست. فدا کردن آن در پای چیز دیگر، یعنی قربانی کردن انسان» (برلین، ۱۳۷۷: ۳۰۰).

۴.۴ موانع آزادی منفی

یکی از پیش‌فرض‌های بدیهی در باب آزادی این است که آزادی مطلق همگان، به معنای از میان رفتن آزادی تک‌تک افراد است. پس برای تحقق آزادی وجود مانع ضروری است. حال باید دید کدام سنخ از محدودیت‌ها برای تحقق آزادی منفی امری مشروع و کدام‌یک امری نامشروع است.

۱.۴.۴ موانع مشروع

موانع مشروع، آن دسته از موانعی است که وجودشان برای تحقق آزادی انسان در جامعه امری ضروری است. مهم‌ترین عنصری که با وجود ایجاد محدودیت بر آزادی به‌عنوان امری مشروع درک شده و چارچوب عمل آزاد فرد را مشخص می‌کند قانون است. البته رویکرد غالب در میان اندیشمندان آزادی منفی در قبال قانون تأکید بر حداقلی بودن آن است؛ به این معنا که فقط به قدر ضرورت باید به طرح قوانین پرداخت.

قانون در جامعه برآمده از حق طبیعی افراد است که بنا به رأی خود به قوه قانون‌گذار سپرده می‌شود. از این رو مردم حق نظارت بر قوه قانون‌گذار را برای خود حفظ می‌کنند و می‌توانند در صورتی که قانون را در تعارض با غایت حضور در وضعیت مدنی یافتند علیه آن اقدام کرده و با آن مخالفت ورزند، چراکه «قانون‌گذاری تنها یک قدرت قیومیتی است که برای اهداف معینی عمل می‌کند» (لاک، ۱۳۹۲: ۲۸۹). این واگذاری رخ نداده مگر برای ایجاد شرایطی که انسان بتواند آزادانه از دارایی‌های خود بهره‌مند شده و بدون ترس و نگرانی ادامه حیات دهد.

پس مشروعیت آزادی به‌واسطه قانون تعیین می‌شود، اما مشروعیت قانون به چیست؟ عده‌ای معتقدند که قوانین در صورتی مشروع هستند که در انطباق با حق بوده باشند. یعنی شرط قانون بودن هر الزامی، تمکین از حق است. در این راستا کنستان به لزوم رعایت اصول جاودانه اخلاق و عدالت در قانون‌گذاری تأکید می‌کند (کنستان، ۱۳۹۲: ۸۶). هایک نیز از وضعیت پدید آمده، که طی آن قوه مقننه با تکیه بر رأی اکثریت دارای اختیاری نامحدود شده است، ابراز نگرانی می‌کند. در نظر وی رأی اکثریت هرگز به‌مثابه قاعده مشروع بودن یک قانون صحیح نیست. چراکه اساساً قانون برای محدود ساختن تمامی اشکال اجبار با تکیه بر حاکمیت قواعد کلی رفتار عادلانه پدید آمده است (هایک، ۱۳۹۴: ۱۷۷-۱۷۹).

اما به نظر می‌رسد چنین دیدگاه‌هایی با تقریر اندیشمندان آزادی منفی از فردگرایی سازگار نباشد. بنا به فردگرایی ما نمی‌توانیم قائل به هویت ثابت بشری شویم. زیرا انسان موجودی است با ذاتی ناتمام که می‌بایست بنا به خواست خود آن را تعیین بخشد. آنچه مطلوبیت دارد حاکم شدن اراده شخصی هر فرد و ساخت خویشتن مطابق با اراده خود است. از سوی دیگر ارزش‌ها نیز در تعارض با یکدیگر بوده و امکان تحقق تجمیعی آن‌ها نیز وجود ندارد و لذا انسان می‌بایست دست به گزینش و اولویت‌بندی ارزش‌ها زند و ملاکات پیشینی برای این اولویت‌بندی وجود ندارد. به دلیل عدم وجود هویت ثابت و یگانه بشری مسلماً چنین گزینش‌هایی نیز متفاوت و متغیر خواهد بود. از طرف دیگر همان‌طور که ذکر شد حق قانون‌گذاری برای هر فرد امری است که از حق طبیعی افراد در تنفیذ قانون طبیعی نشأت می‌گیرد. ضمیمه کردن این دو نکته به یکدیگر نشان می‌دهد که چارچوب پیشینی و ثابتی برای اینکه اعتبار و مشروعیت قوانین با آن سنجیده شود وجود ندارد. لذا هر قانونی، ولو به صورت غیر مستقیم، زمانی مشروعیت می‌یابد که در نهایت تکیه به آراء افراد داشته باشد.

چنین اصولی باعث می‌شود «آزاد بودن فرد» پررنگ‌ترین پیش‌فرض نظام حقوقی برآمده از آن باشد. لذا انجام هر عملی که در قانون درج نشده است برای فرد ممکن است. هیچ رفتاری مستوجب کیفر نیست مگر آنکه صریحاً در قانون منع شده باشد. در این نظام حقوقی کاملاً فرد حاکم است، چراکه فرد در برابر قدرت دارای حق است (نویمان، ۱۳۷۳: ۷۵-۷۷). در میان اندیشمندان آزادی منفی قانون به‌عنوان اصلی‌ترین عامل محدودکننده مشروع آزادی به حساب آمده که خود برای مشروع بودن می‌بایست حدود مرزهایی را رعایت کند. اما این حدود مرز را قواعدی بیرون از فرد تعیین نمی‌کند. تنها چیزی که می‌تواند محدودکننده قوانین باشد همان آزادی فردی است که هیچ عاملی حق تجاوز به آن را ندارد.

۲.۴.۴ موانع غیر مشروع

موانع غیر مشروع مواردی هستند که آزادی فردی را با محدودیت روبه‌رو می‌سازند بدون اینکه حقی بر این کار داشته باشند. فیلسوفان مفهوم منفی آزادی عوامل کلانی همچون جامعه و حکومت را به‌عنوان تهدیدهای اصلی آزادی فردی در نظر گرفته‌اند. این اهمیت بدان سبب است که جامعه و حکومت مهم‌ترین مجرای به جریان افتادن قوانین و شبه

قوانینی هستند که قرار است چارچوب آزادی را تعیین کنند و لذا انحراف در آنها آزادی‌های فردی را نابود و استبداد را حاکم می‌کند.

حکومت‌هایی که به عنوان مانع آزادی افراد به حساب می‌آیند دارای ماهیتی استبدادی هستند. ریشه چنین استبدادی در قرن بیستم به ضدیت با فردگرایی بازگشته و دارای سه پیش‌فرض اصلی است. نخست اینکه آدمیان تنها یک هدف حقیقی دارند. دوم آنکه مقاصد همه انسان‌ها منطبق بر الگویی واحد است؛ الگویی که همه مردم قابلیت شناخت آن را ندارند. سوم اینکه وقتی مردم به آزادی کامل دست می‌یابند که قوانین عقل بر آن‌ها حاکم شود (برلین، ۱۳۶۸: ۲۸۰). تمامی انسان‌ها، ولو به صورت بالفعل به این امر مشعر نباشند، حقیقتاً خواهان حکومت عقل بر خود هستند. از این رو می‌توان این خواسته حقیقی آن‌ها برای حکومت عقل و در نتیجه آزاد شدن را به آن‌ها هدیه داد و آنان را مجبور به آزاد زیستن کرد! در این حالت حاکم به دلیل ظرفیت ویژه خود در شنیدن ندای عقل، قدرت را در دستان خود متمرکز کرده و این حق را می‌یابد تا افراد فاقد درک بالفعل ندای عقل را به انجام اعمال عقلانی وادار و در نتیجه آزاد کند.

در قرن بیستم به واسطه به قدرت رسیدن نازی‌ها و مارکسیست‌ها، حکومت‌ها گستره فعالیت قابل توجهی را برای خود طرح کرده و آزادی فردی به شدت در خطر قرار می‌گیرد. در شرایط پدید آمده برنامه‌ریزی متمرکز امور توسط حکومت‌های استبدادی چنان قدرتی به دولت‌ها می‌داد که می‌توانستند هر فرد را بدون در نظر گرفتن خواست وی به کار مشخصی بگمارند. در چنین شرایطی دو مسیر متفاوت توسط اندیشمندان آزادی منفی از یکدیگر تمییز می‌یابند؛ نخست هماهنگ شدن فعالیت‌های فردی از طریق هدایت متمرکز و ایجاد نوعی نظم مصنوعی که انسان‌ها را به سوی بردگی هدایت می‌کند و در طرف مقابل هماهنگ شدن فعالیت‌های فردی از طریق همکاری‌های داوطلبانه و در قالب نظامی خودانگیخته که آزادی فردی را تضمین کند (فریدمن، ۱۳۹۰: ۱۹). حکومت‌های استبدادی با تکیه بر دیدگاهی جزمی در قبال عقل افراد را به عنوان موجوداتی ناتوان از تأمل و اندیشه در نظر گرفته، به تخریب شخصیت فردی پرداخته و آن‌ها را در مسیر بردگی قرار می‌دهند.

البته استبداد صرفاً به شکل متمرکز ظاهر نمی‌شود. استبداد اکثریت زمانی ایجاد می‌شود که زمام قدرت به جای آنکه در دست تمام مردم باشد عملاً به دست اکثریت یا به دست عده‌ای که خود را به عنوان اکثریت به جامعه تحمیل کرده‌اند باشد. چنین استبدادی از دو

طریق می‌تواند در جامعه گسترش یابد. یکی از حالات استبدادی است که از ناحیه مقامات رسمی کشور و در قالب قوانین و مقررات اعمال می‌شود و دیگری استبدادی که از طریق افکار عمومی بر جامعه اعمال می‌شود. در حالت اول، یعنی استبداد اکثریت رسمی، ما با استبداد حکومتی روبه‌رو هستیم که طی آن نمایندگان اکثریت، بدون توجه به نظر اقلیت‌ها صرفاً به دنبال بیشینه کردن منافع اکثریتی هستند که به آن‌ها رأی داده‌اند. در این حالت اقلیت‌ها نقشی در تصمیم‌گیری‌ها نداشته و همواره منقاد اراده اکثریت هستند.

چنین خطری سبب می‌شود برای کاهش احتمال استبداد شکلی از حکومت‌های دموکراتیک پیشنهاد شود که در آن اقلیت‌هایی که نتوانسته‌اند اکثریت را به دست آورند در پارلمان نماینده داشته و بتوانند صدای خود را به گوش برسانند (میل، ۱۳۹۴: ۱۵۹). البته در این حالت نیز صرفاً احتمال شنیده شدن اقلیت‌ها حفظ می‌شود و چون در نهایت منطق تصمیم‌گیری بر رأی اکثریت است همچنان نگرانی استبداد اکثریت درون حکومت‌های انتخابی وجود دارد.

اما آنچه از میان این دو حالت از استبداد اکثریت خطرناک‌تر است، فشار دائمی و یکنواخت کننده افکار عمومی است؛ گرایشی که طی آن «عموم» در پی تحمیل خشونت‌بار معیارهای اندیشه و رفتار خود بر کسانی هستند که می‌خواهند زندگی‌شان را طبق سلیقه خویش اداره کنند (لنکستر، ۱۳۸۸: ۱۲۷۳). چنین استبدادی هرچند ابزارهای سخت استبداد سیاسی را در دست ندارد، اما از آنجاکه در جزئیات زندگی رخنه کرده و روح را به زنجیر می‌کشد برای افراد روزنه فرار کمتری باقی می‌گذارد. آداب و رسوم و افکار عمومی با هم‌رنگ کردن جماعات بشری شخصیت فردی انسان را به شدت تضعیف می‌کنند (میل، ۱۳۹۵: ۱۷۴). لذا نباید به جامعه اجازه داد با یکرنگ کردن سرشت‌ها و طبایع متفاوت انسانی، آزادی را سلب کرده و انسانیت انسان را نادیده انگارد.

در نهایت باید مدنظر داشت که افراد حاکمیت مطلق بر خود را کاهش داده و بخشی از آن را به حکومت تفویض می‌کنند تا در عوض از جان و مال و آزادی خود دفاع کنند. پس حق اعمال حاکمیت توسط حکومت در طول حق افراد در اعمال حاکمیت مطلق بر خویش قرار دارد و حاکمیت فردی پیش فرضی اساسی است که هیچ عاملی حق نقض آن را ندارد. لذا حکومت می‌بایست تا جای ممکن محدود به چارچوب حداقلی حفاظت از امنیت افراد گردد.

هر یک از عوامل محدودیت ساز آزادی، اعم از حکومت، جامعه و فرد، وقتی به خود اجازه می‌دهند در حیطه حاکمیت فردی ورود کنند، بدان معناست که دارای پیش‌فرضی اساسی در قبال حقیقت هستند. چنین ورودهایی یعنی آن عامل اعتقاد دارد حقیقت وجود دارد و همچنین قابل‌دستیابی است و من اکنون به آن دست یافته‌ام. به همین دلیل است که آن عامل به خود اجازه می‌دهد برای رعایت حقیقت به حیطه آزادی فردی ورود کرده و آن را محدود کند. بر این اساس استبداد ریشه در اعتقاد به وجود حقیقت ثابت و قابل‌شناخت دارد. این در صورتی است که اعتقاد به فردگرایی به‌صورت ضمنی وجود حقیقت پیشینی ثابت و قابل‌درک توسط انسان را نفی می‌کند.

۵. نقد قرآنی مفهوم منفی آزادی

براساس آنچه ذکر شد می‌توان آزادی منفی را از مفاهیم «خواست‌مدار» آزادی قلمداد کرد. در این مفهوم انسان به‌واسطه انسان بودن آزاد است و هیچ عاملی بدون تکیه بر خواست فردی انسانی، که تنها حاکم مشروع است، نمی‌تواند آزادی را محدود کند. در ادامه با تکیه بر آیات قرآن کریم، و به صورت مشخص تفسیری که علامه طباطبایی از آیات ارائه می‌دهند، به نقد هر یک از مؤلفه‌های سازنده آزادی منفی پرداخته می‌شود.

۱.۵ طرد درک استقلالی از انسان

از منظر مفهوم منفی آزادی، انسان از آن جهت که موجودی مستقل بوده و اراده فردی وی همواره حاکم است، آزاد می‌باشد. نگرستن به انسان به مثابه موجودی مستقل که دارای حق حاکمیت به نحو اولی، استقلالی و مطلق است، نکته‌ای است که در تعارض اساسی با دیدگاه قرآن کریم نسبت به انسان قرار می‌گیرد.

در نگاه قرآنی آزاد بودن ریشه در جایگاه خلافت الهی انسان دارد. نوع انسان خلیفه خداوند متعال در سراسر هستی معرفی می‌شود که در دوره‌ای از حیات خود به دنیا هبوط می‌کند. خلافت انسان تنها زمانی تام می‌شود که خلیفه نمایشگر مستخلف خود باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر مستخلف را حکایت کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۷). خلیفه باید صفات و اعمال مستخلف را نشان دهد، پس لازم است متخلق به اخلاق

الهی بوده، آنچه خدا اراده می‌کند را اراده کرده، آنچه خدا حکم می‌کند را حکم کند، جز راه خدا راهی نرفته و از آن راه تجاوز نکند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۶). تمامی انسان‌ها ابتدائاً خلیفه خداوند متعال هستند و متناسب با میزانی که آئینه شئون الهی می‌شوند خلیفه بودن در آنها شدت و ضعف می‌یابد. خلیفه تام خداوند کسی است که هیچ چیزی از خود نداشته و صرفاً آینه‌ای از شئون الهی در زمین باشد.

در آیات متعددی «حکم» و دارا بودن حق حاکمیت مطلق در ذات خداوند باری تعالی منحصر شده است؛ «حکم تنها از آن خداست»^۵. حال چنین حقی به واسطه اینکه انسان خلیفه خداوند در زمین است، همچنان که مقتضای لفظ خلیفه نیز همین امر است، برای او نیز طرح می‌شود؛ «ای داود ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم، پس میان مردم به حق حکومت کن»^۶. در این آیه حکومت در زمین به مثابه امری که در اثر خلافت ایجاد می‌شود در نظر گرفته شده است.

اما این «حکم» در خداوند متعال تفاوتی اساسی با انسان دارد.

حکم به حق به طور استقلال و اولاً و بالذات، تنها از آن خدای سبحان است، و غیر او کسی مستقل در آن نیست، و اگر هم کسی دارای چنین مقامی باشد، خدای سبحان بر او ارزانی داشته، و او در مرتبه دوم است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۶۶).

پس اگر انسان به واسطه خلافت خود دارای حق حاکمیت و حق اعمال اراده و تصرف عام بر هستی می‌شود، چنین حقی را به استقلال و از جانب خود دارا نیست. تمامی این جایگاه به سبب انتساب او به خداوند متعال است و لذا تا زمانی که وی خود را خلیفه خدا دانسته و برای خود هیچ شأن استقلالی قائل نباشد از این حق بهره‌مند است، ولی آنگاه که خود را در عرض خداوند دید، برای خود به نحو استقلال و ابتدا حق «حکم» قائل شد، آنجاست که استکبار ورزیده و از مدار خلافت خارج شده است.

انسان به واسطه خلافت الهی بهره‌مندی از بسط ید منتج از آن کاملاً در معرض این آسیب قرار می‌گیرد که آنچه به عنایت الهی دارا گشته است را مستقلاً برآمده از وجود خود درک کرده، استکبار ورزیده و خود را خدا خواند. عالم ذر مقتضایی است که خداوند متعال برای انسان مهیا می‌کند تا به واسطه آن از هرگونه درک استقلالی نسبت به خویش دور شده و فقر و وابستگی خود را با تمام وجود دریابد. «و آنگاه که پروردگار تو از پسران آدم، از پشت‌هایشان، نسل و نژاد آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را بر خودشان گواه کرد که: آیا من

پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: چرا! گواهی دادیم^۷. در واقع خداوند متعال در این مقتضا حقیقت هر فرد را به وی نشان می‌دهد و وقتی انسان به آن اشهاد یافت، فقر و وابستگی تام خود به خداوند متعال را دانسته و درمی‌یابد که از خود به نحو استقلال هیچ ندارد.

آنچه که در بهشت برزخی رخ داده و زمینه‌ساز هبوط نوع بشر به دنیا می‌شود نیز مؤید همین امر است. در این مقتضی شیطان رجیم برای به لغزش واداشتن آدم و حوا و آشکار کردن سواتات، آن دو را به امور مختلفی وسوسه می‌کند؛ در سوره اعراف از زبان شیطان این‌گونه بیان می‌شود که «پروردگارتان شما را از این درخت منع نکرد جز برای آنکه [مبادا] فرشته شوید یا از جاودانان باشید»^۸. در سوره طه نیز خداوند متعال می‌فرماید «پس شیطان او را وسوسه کرد، گفت: ای آدم آیا تو را به درخت جاودانگی و فرمانروایی بی‌زوال راه بنمایم؟»^۹. شیطان انسان را به سه امر زندگی جاودان، فرشته بودن و فرمانروایی بی‌زوال می‌فریبد. در این میان منظور از زندگی جاودان مشخص است، اما معنای فرشته بودن و فرمانروایی بی‌زوال چیست؟

کلمه «یَبْلَى» از ماده «بلی» گرفته شده و به معنای کهنه و پوسیده شدن است. پس منظور از «مُلْكٍ لَّا يَبْلَى» فرمانروایی و سلطنتی است که مرور زمان و اصطکاک موانع و مزاحم‌ها در آن اثری نداشته و آن را دچار محدودیت و فرسایش نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۳۱۰). در واقع می‌توان فرمانروایی بی‌زوال را مساوی با آزادی مطلق در نظر گرفت. اما اینکه در سوره اعراف شیطان آدم و حوا علیهماالسلام را به فرشته شدن وسوسه می‌کند را به سبب تناظری که میان مفاد آیه ۱۲۰ سوره طه و آیه ۲۰ سوره اعراف هست، می‌توان به همان معنای دستیابی به فرمانروایی بی‌زوال بازگرداند. علامه طباطبائی در این راستا می‌فرماید «و "ملک" گر چه به فتح لام قرائت شده و به معنای فرشته است، الا اینکه در آن معنای "ملک" - به ضم میم و سکون لام - نیز هست، به دلیل اینکه در جای دیگر در همین داستان فرموده: "قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى"» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۹). در تبیین این امر می‌توان اینگونه در نظر گرفت که در آن مقتضا فرشتگان به سبب مدبرات امر بودن دارای فرمانروایی وسیعی درک می‌شوند. پس اگر آدم علیه‌السلام به فرشته بودن وسوسه می‌شود از جهت آن فرمانروایی است که برای آن‌ها در سراسر عالم درک می‌کند و لذا به صرف فرشته بودن فریفته نشده است، بلکه به دستیابی به فرمانروایی بی‌زوالی فریفته شده است که در آن مقتضی گمان می‌برد فرشتگان از آن بهره‌مند هستند.

علت اینکه انسان به فرشته بودن و فرمانروایی مطلق فریفته می‌شود این است که به واسطه خلافت الهی، مقتضای اولی طبع وی بهره‌مندی از آزادی مطلق است و لذا شیطان رجیم وی را به چنین اموری می‌فریبد.

ماجرای هبوط آزمایشگاهی است تا انسان بیاموزد به نحو استقلال از خود چیزی ندارد. به همین دلیل خداوند متعال در این مقتضا سوای یک کنش و فعل مشخص به نوع انسان این آزادی مطلق را می‌دهد تا هر چه که می‌خواهد انجام دهد. «ای آدم تو و همسرت در این بهشت منزل کنید و به فراوانی از هر جا [و هر چه] می‌خواهید بخورید ولی نزدیک این درخت نشوید که از ظالمان خواهید شد^۱». در آیات قرآن کریم «اکل» که به معنای جویدن و بلعیدن است، در مطلق تصرفات در اموال نیز استعمال می‌شود. کما اینکه خداوند متعال می‌فرماید «ای کسانی که ایمان آورده‌اید اموال خود را میان خودتان به ناروا مخورید، مگر اینکه دادوستدی با رضایت یکدیگر باشد^۱» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۳۲).

به سبب غفلت از میثاق بر ربوبیت پروردگار، شیطان رجیم وی را به مقتضای خلافت الهی بشر، یعنی دستیابی به فرمانروایی و آزادی مطلق، می‌فریبد و دچار درکی استقلال‌ی نسبت به خود می‌کند. همین امر زمینه ساز هبوط انسان شده، او را دچار سختی و مشقت حیات دنیایی کرده و دایره آزادی وی را به شدت محدود می‌کند؛ چراکه درک استقلال‌ی از خود به معنای خروج از حیطة خلافت الهی بوده و نتیجه آن ضربه زدن به مبنایی است که آزادی انسان با تکیه بر آن استوار شده است.

بر این اساس اگر مفهومی از آزادی ارائه شود که آزاد بودن انسان را با تکیه به انسان بودن انسان و مبتنی بر درک استقلال‌ی انسان بخواهد طرح کند، همچنانی که آزادی منفی با تکیه بر فردگرایی چنین فضایی را می‌آفریند، این امر در تعارض با حقیقت خلافت الهی انسان قرار داشته و نه تنها نمی‌تواند هموار کننده مسیر بهره‌مندی انسان از آزادی باشد، که حتی زمینه ساز هبوط و سقوط وی از دایره خلافت می‌شود. درکی که در قالب مفهوم منفی آزادی، تحت عنوان «فردگرایی»، از انسان ارائه می‌شود در تعارض با حقیقت خلیفه بودن قرار داشته و لذا نمی‌تواند ارائه دهنده آزادی انسانی باشد. نوع انسان خلیفه خداوند متعال بوده و به هیچ وجه دارای حق حاکمیت مستقل نیست. خلیفه حق حاکمیت دارد، ولی به نحو ثانوی، تبعی و در طول حاکمیت الهی.

۲.۵ «حق» تعیین کننده چارچوب آزادی

مبتنی بر مفهوم منفی آزادی برای اینکه افراد بتوانند در زیست اجتماعی خود از آزادی بهره‌مند شوند می‌بایست قانون حاکم شود؛ البته قانونی که برآمده از خواست و اراده فردی اعضای جامعه است. چراکه تنها منشأ مشروعیت بخش و نقطه آغاز هر سنخ از حاکمیتی خواست و اراده فردی است که خود برآمده از حاکمیت مستقل، اولی و مطلق فرد است. در نگاه علامه طباطبائی انسان موجودی است که دارای فطرتی استخدا مگر است و می‌داند برای باقی ماندن اصل امکان استخدام‌گری برای انسان‌ها لازم است هر یک از آنها دامنه استخدام‌گری خود را محدود کنند. اینجاست که امت واحده نخستین پدید آمده و زندگی اجتماعی آغاز می‌شود؛ «مردم [ابتدا] یک امت بودند»^{۱۲}. اما این روند تداوم نیافت. به واسطه وجود اختلافات طبقاتی و وجود ضعیف و قوی، وحدت ابتدایی انسان مورد حمله قرار گرفت. از یک سو قوی‌ترها به سبب توان بیشتر سعی در توسعه گستره استخدام‌گری خود داشتند و به این طریق ظلم و استثمار رواج می‌یافت و از سوی دیگر ضعفاً نیز تنها به فکر انتقام بودند. در نتیجه جامعه دچار اختلاف و هرج و مرج می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۳-۱۷۷). در واقع خارج شدن برخی از انسان‌ها از تعادل و غلبه یافتن امیال آنان باعث شد از حکم عقل، که همان پذیرش استخدام‌گری متقابل بود، استنکاف ورزیده و در نتیجه وحدت ابتدایی جوامع از میان برود.

علت اینکه فطرت توان کافی برای امتداد وضعیت اتحاد اولیه را نداشت به این نکته بازمی‌گردد که در انسان این عقل عملی است که تعیین‌کننده افعال و کنش‌های انسانی است که مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی موجود در فرد تدارک می‌بیند. در مراحل نخستین وجود انسانی قوای غضبیه و شهویه فعلیت داشته و هنوز قوه‌ی ناطقه قدسیه چندان فعلیت نیافته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲؛ ۲۲۲). لذا عاملی که تعدیل‌گر استخدام متقابل انسان‌ها باشد وجود ندارد.

پس استبداد ریشه در طبع استخدا مگر بشر دارد. حال اگر دیدگاهی بخواهد با تکیه بر عاملی که خود ریشه پیدایش استبداد است، آزادی را برای انسان به ارمغان آورد مطمئناً در مسیر آزادی قدم برنداشته است. وضعیت هرج و مرج و مملو از استبداد که پس از وحدت اولیه پدید می‌آید به واسطه تکیه بر طبع و خواست اعضای جامعه است. لذا تکیه برخواست انسان نمی‌تواند عاملی مؤثر برای خروج انسان از وضعیت استبداد باشد. حتی

اگر با تکیه بر طبع استخدا مگر بشر نظم می مهیا گشت که مورد توافق اکثریت بود، همچنان نظمی استبدادی است؛ حتی اگر ظاهری فریبنده داشته باشد. ضرورتاً برای خروج از وضعیت استبداد نمی توان به عامل پدید آورنده آن پناهنده شد.

برای خاتمه یافتن چنین وضعیتی می بایست عامل دیگری پا به میدان گذارده، به مقابله با استبداد پرداخته و نظم در جامعه مستقر کند. قرآن کریم می فرماید «مردم [ابتدا] یک امت بودند، [که به مرور دچار اختلاف شدند] پس خدا پیامبران را [به عنوان] مژده رسانان و بیم دهندگان فرستاد و همراه آنان کتابی به حق نازل کرد تا میان مردم در آنچه بر سرش اختلاف داشتند داوری کند»^{۱۳}. مقارن بودن بعثت انبیاء با بشارت و تهدید نشان می دهد کتابی که ایشان با خود به همراه دارند مشتمل بر تشریح و احکامی است که رافع اختلافات پدید آمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۸۰).

از این آیه روشن می شود عنصری که در ادیان و شرایع الهی با تکیه بر آن به مقابله با استبداد پرداخته شده و با محور قرار گرفتن آن امکان بهره مندی اعضای جامعه از آزادی هایشان فراهم می شود «حق» است و نه «خواست افراد». قانون می تواند عنصری باشد که چارچوب آزادی های انسان را روشن سازد، اما نه زمانی که بر آمده از خواست افراد، و به تعبیری طبع استخدا مگر بشر، باشد. مطمئناً حاکم بودن قانون در جامعه و وجود حکومتی که مسئول جریان دادن قانون باشد عاملی ضروری برای بهره مند شدن اعضای جامعه از آزادی های خود است. اما این مهم تنها زمانی تحقق می یابد که قانون بر آمده از «حق» بوده و حکومت نیز ابزاری برای تحقق عینی حاکمیت «حق» در جامعه باشد. در غیر این صورت قانون و حکومت نیز تبدیل به ابزاری برای بسط سلطه استبدادی می شوند.

برای درک بهتر این امر که چرا «حق» قابلیت ایجاد نظم و ثبات در جامعه انسانی را داشته و می تواند با ارائه چارچوبی زمینه ساز بهره مندی انسان از آزادی های خود باشد، لازم است به بحثی مختصر در باب ماهیت حق پرداخت. در معنای لغوی حق، مهم ترین نکته ای که تأکید می شود ثبات است. امر ثابت از آن جهت که ثابت است حق و امر غیر ثابت از جهت عدم ثباتش باطل خوانده می شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۵۲). در آیات ۱۴۷ سوره بقره و همچنین ۶۰ آل عمران به بحث از حق پرداخته و خداوند متعال را منشأ حق معرفی می کنند؛ «حق از جانب پروردگار توست. پس مبادا که از تردید کنندگان باشی»^{۱۴} و «حق از جانب پروردگار توست. پس، از تردید کنندگان مباش»^{۱۵}.

البته خداوند متعال نه تنها منشأ حق است، بلکه عین حق و به عبارت دیگر نفس حق است. قرآن کریم در سوره حج و در مقام تعلیل اینکه خداوند متعال چرا مظلوم را یاری می‌دهد می‌فرماید «این از آن روست که خدا حق است»^{۱۶}. این انحصار حق در خداوند متعال معادل انحصار ثبوت در خداوند است. یعنی خداوند متعال ثابت به جمیع جهات بوده و وجودی مطلق است که مقید به هیچ قیدی نمی‌شوند. چنین وجودی ضروری بوده و عدمش محال است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۵۲). خداوند متعال تنها ذاتی است که به ذات خویش حق است و در نتیجه تنها منشأ حق خداوند متعال بوده و هر ذاتی برای حق بودن نیازمند تکیه به ذات حق است. سوای حضرت حق هیچ چیز به نحو استقلال حقیقت ندارد و تنها در صورتی از حق بهره‌مند می‌شوند که به نفس حق که ذات باری تعالی است تکیه داده باشند. لذا انسان نیز تنها در سایه عبودیت حق تعالی است که از حق بهره‌مند می‌شود.

قرآن کریم در آیات متعدد برای حق ویژگی‌های مختلفی را طرح می‌کند که برخی از مهمترین آنها عبارت‌اند از «پایداری حق و نابودشدنی بودن باطل»، «فطری بودن گرایش به حق» و «ابزار سنجش و داوری بودن» (سلطانی، ۱۳۹۹: ۲۱۴). چنین ویژگی‌هایی سبب می‌شود تا تنها عاملی که می‌تواند هرج و مرج و بی‌نظمی پدیدار شده در حیات اجتماعی را برطرف کند «حق» باشد. چرا که انسان‌ها فطرتاً حَقگرا بوده و مادامی که آن را به درستی تشخیص داده و مصداق آن را درک کرده باشند هرگز وارد نزاع با حق نمی‌شوند. وقتی حق در مقام داوری و حکم بنشیند از آن جهت که عاری از باطل است می‌تواند به اختلافات خاتمه داده و ثبات و نظم و آرامش انسانی را در جامعه پدید آورد، نظمی که عاری از هرگونه استبداد است.

پس می‌توان نتیجه گرفت که آزادی از منظر قرآن کریم وضعیتی تهی از هرگونه استبداد و استعمار است که صرفاً با حاکمیت یافتن «حق» در بستر جامعه مهیا می‌شود. با حاکمیت یافتن حق است که فطرت استخدامگر بشر در دل تعاملات انسانی به نحو متقابل، بین‌الطرفینی و از روی تعاون دست به استخدامگری زده و لذا امکان بروز استبداد و استعمار به وسیله حق مهار می‌شود. دور شدن انسان‌ها از درک استقلالی نسبت به خود و در پی آن دور شدن از تأکید یک‌سویه بر طبع استخدامگر خود و همچنین پایبندی اعتقادی و عملی به حاکمیت حق در جامعه انسانی سبب می‌شود وضعیتی پدید آید که مرزهای

استخدامگری عاری از استبداد مشخص شده و در نتیجه آزادی انسان در بهترین شرایط خود محقق شود.

۳.۵ غایت آزادی قرآنی

انسانی که در زندگی دنیایی خود التزام اعتقادی و عملی به حق داشته، جایگاه حاکمیت و مالکیت مطلق و اولی خداوند متعال را رعایت کرده و خویشتن را از هرگونه استکبار در برابر خداوند متعال پاک کرده است در حیات اخروی خویش حقیقت چنین اعتقاد و عملی بر وی وارد شده و در نتیجه فرد خود را در مقتضای تحقق آزادی مطلق، که در تناسب با خلافت الهی انسان است، می‌یابد. آنجاست که فرد با حقیقت التزام به حق روبه‌رو شده و خویش را در مقتضایی می‌یابد که دارای مشیت مطلق بوده و صرف خواست وی کافی است تا اراده او محقق شده باشد. کما اینکه در آیات متعدد به این امر اشاره شده است؛ «هرچه بخواهند در آنجا دارند و جاودانه در آن‌اند، [چنین شرایطی] وعده‌ی تعهد شده‌ای است بر پروردگار تو^{۱۷}»، اما در سوره قاف از این نیز فراتر رفته و می‌فرماید «به سلامت وارد [بهشت] شوید که این، روز جاودانگی است. برایشان هرچه بخواهند در آنجا موجود است و نزد ما بیشتر نیز هست^{۱۸}».

در نقطه مقابل افرادی که در حیات دنیایی خویش را منشأ حق دانسته، دیدگاهی استقلالی در قبال خود یافته، در عرض خداوند متعال برای خود شأن قائل شده و در برابر خداوند سبحان استکبار ورزیدند نیز در حیات اخروی با حقیقت مقابله با حق روبه‌رو می‌شوند. وقتی چنین اعمالی و عقایدی در سرای آخرت بر فرد وارد می‌شود نتیجه‌اش چیزی نیست جز وادار شدن به انجام اموری که به‌هیچ‌وجه بدان میلی نداشته و از آن گریزان‌اند. آن‌ها خود را در مقتضای بردگی و اسارت و حقارتی می‌یابند که از آن خلاصی وجود ندارد. براین اساس غایت مقابله با حق نیز چیزی جز ناآزادی، اسارت و بردگی نیست؛

کسانی که کتاب [خدا] و آنچه را که فرستادگان خود را بدان گسیل داشته‌ایم تکذیب کردند، به‌زودی خواهند دانست، آنگاه که غُل‌ها و زنجیرها در گردن‌هایشان باشد و بر روی در آب جوشان کشانیده شوند و آنگاه در آتش سوزانده شوند^{۱۹}.

۴.۵ حقیقتِ موانع آزادی

حال اگر «حق» محور تعیین کننده چارچوب آزادی‌های انسانی در حیات دنیایی باشد آنگاه هر عاملی که به مقابله با حق پردازد مانعی در مسیر آزادی است. براین اساس ملاک اینکه آیا جامعه یا حکومتی در حقیقت مانع آزادی است یا خیر به نسبت آن با حق بازمی‌گردد. چنین عواملی در صورتی که به دنبال حاکم کردن حق در جامعه باشند کارگزار آزادی خواهند بود و در صورتی که به مقابله با حق پردازند مانع آزادی.

یکی از مهمترین ویژگی‌های طواغیت عالم، که مهمترین مظاهر استبداد در قرآن کریم هستند، رویگردانی از حق و مقابله با آن است. طواغیت در مواجهه با دعوت انبیاء الهی علیهم‌السلام به سوی حق، رسالت آنان را به‌مثابه تلاش برای برهم زدن نظم موجود در جوامع و ایجاد فساد در زمین معرفی می‌کنند. قرآن کریم در سوره غافر موضع طواغیت زمان، یعنی فرعون و هامان و قارون، در قبال دعوت حضرت موسی علیه‌السلام به سوی حق را این چنین توصیف می‌کند که

پس وقتی حق را از جانب ما برای آنان آورد، گفتند: پسران کسانی را که با او ایمان آورده‌اند بکشید و زنانشان را زنده بگذارید. ولی نیرنگ کافران جز در تباهی نیست. و فرعون گفت: مرا بگذارید موسی را بکُشم و او پروردگارش را [به یاری] بخواند. من می‌ترسم آیین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین تباهی بار آورد.^{۲۰}

وقتی معیار مانعیت آزادی مقابله با حق شد، آنگاه هر امری که در قرآن کریم در برابر حق استکبار ورزیده و به مقابله با آن می‌پردازد نیز در زمره موانع آزادی شناخته می‌شود. براین اساس ضرورتی ندارد که چنین عاملی به صورت مشخص یک عامل مادی باشد که دقیقاً امکان حرکت در مسیری بالقوه موجود در برابر انسان را از میان می‌برد. لذا عواملی مانند شیطان که به صورت مشخص امکان انتخاب منطبق بر حق را از انسان سلب نمی‌کنند، بلکه با روش‌های خود انسان را اغوا کرده و از حق دور می‌سازند نیز به عنوان مانع آزادی انسان به حساب می‌آیند. شیطان تلاش می‌کند تا در عواطف انسانی، از قبیل بیم و امید و شهوت و غضب، تصرف کند. سپس در افکار و اراده برآمده از چنین عواطفی تصرف می‌کند. آنگاه شروع به زینت دادن امور باطل در نظر فرد کرده، به آرامی زشتی باطل را در نگاه انسان زایل کرده و درنهایت فرد را به سمتی سوق می‌دهد که تصدیق به خوبی امور ناپسند کرده و مرتکب آن‌ها شوند. پس میدان عمل شیطان ادراک انسانی و ابزار وی

استفاده از عواطف و احساسات بشری است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۷). پس مانع آزادی صرفاً امری که به صورت ملموس و عینی در مسیر حرکت انسان ایجاد مانع کند نیست.

۶. نتیجه گیری

آزادی منفی با تکیه بر فردگرایی ارائه دهنده درکی استقلال‌ی از انسان است. همین امر سبب می‌شود آزادی به سرحد اساسی‌ترین ارزش انسانی ارتقا یابد. چراکه انسان صرفاً در صورت بهره‌مندی از آزادی و عدم ایجاد اختلال در مسیر مدنظر وی است که می‌تواند حاکمیت ابتدایی و مستقل خود را اعمال کند. در چنین شرایطی تنها اموری می‌توانند محدودکننده دایره گستره آزادی‌ها باشند که مبتنی بر خواست فردی آنان گزینش شده‌اند.

چنین درکی در تعارض اساسی با حقیقت انسان قرار دارد. انسان موجودی است که به سبب خلافت الهی از آزادی بهره‌مند می‌شود. این بدان معنا است که وی به نحو استقلال و اولی هیچ از خود ندارد و صرفاً عین ربط و نیاز به خداوند متعال است. حال اگر انسان آزادی و حاکمیت خویش را برآمده از انسانیت خود درک کرد و گمان برد فی نفسه محور تعیین کننده آزادی‌های خود است، آنجاست که دچار درک استقلال‌ی نسبت به خویش شده، استکبار ورزیده و از دایره خلافت الهی، که عامل بهره‌مندی وی از آزادی‌های انسانی است، هبوط می‌کند.

تکیه صرف به خواست انسانی همان عاملی است که حیات انسانی را به هرج و مرج کشانده، ماهیت آن را استبدادی کرده، امکان زیست انسانی توأم با تعاون و امکان بهره‌مندی انسان‌ها از آزادی‌های برحق خویش را سلب می‌کند. حتی اگر با تکیه بر خواست فردی نظمی در حیات انسانی پدید آید، به سبب آنکه چنین نظمی با تکیه بر طبع استخدماگر بشر بنا شده است انسانی نبوده و ماهیتی استبدادی دارد. تنها در صورتی انسان از آزادی‌های خویش و همچنین زیست انسانی متعاون بهره‌مند می‌شود که عنصر «حق» حاکمیت یافته، در منازعات محور داوری قرار گرفته و تعیین کننده چارچوب آزادی‌های فردی و اجتماعی باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نک: اشرف نظری، علی (۱۳۹۱)، «بازشناسی مفاهیم آزادی مثبت و منفی؛ رویکردی انتقادی»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۲، شماره ۱، صص ۳۷۰-۳۵۱.
۲. نک: کتاب چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی (۱۳۹۱)، آزادی، تهران: نشر عدالت، صص ۲۹۸-۳۱۰.
۳. نک: ابازی، سید محمد علی (۱۳۸۰)، آزادی در قرآن، تهران: موسسه نشر و تحقیقات ذکر، چاپ دوم.
۴. نک: سیفی، علی اکبر (۱۴۲۵.ه.ق)، الاسلام و الحریه، قم: نور النور.
۵. انعام/۵۷، یوسف/۴۰، یوسف/۶۷: «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ»
۶. ص/۲۶: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»
۷. اعراف/۱۷۲: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ»
۸. اعراف/۲۰: «وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ»
۹. طه/۱۲۰: «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ»
۱۰. بقره/۳۵: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ»
۱۱. نساء/۲۹: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»
۱۲. بقره/۲۱۳: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً»
۱۳. بقره/۲۱۳: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»
۱۴. بقره/۱۴۷: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ»
۱۵. آل عمران/۶۰: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ»
۱۶. حج/۲۲: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ»
۱۷. فرقان/۱۶: «لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُولًا»
۱۸. ق/۳۴ و ۳۵: «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ»

طرح مفهوم آزادی منفی و نقد آن ... (اسحاق سلطانی و رضا خراسانی) ۱۳۹

۱۹. غافر/ ۷۰-۷۲: «الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴿۷۰﴾ إِذِ الْأَعْمَالُ فِي آعْنَاقِهِمْ
وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ ﴿۷۱﴾ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ ﴿۷۲﴾»

۲۰. غافر/ ۲۵ و ۲۶: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا
كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ﴿۲۵﴾ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ
أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ﴿۲۶﴾»

کتاب‌نامه

- آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷)، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳)، *بینش‌های علم سیاست: در باب روش*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: فرهنگ جاوید، جلد اول.
- برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- برلین، آیزایا (۱۳۷۷)، *متفکران روس*، ترجمه نجف دریا بندری، تهران: خوارزمی.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۵)، *سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
- برلین، آیزایا (۱۳۹۲)، *قدرت اندیشه*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: نشر نی.
- جونز، تامس (۱۳۸۸)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، علی رامین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، جلد دوم، چاپ پنجم.
- درخشه، جلال و اسحاق سلطانی (۱۳۹۸)، «مطالعه تطبیقی آراء مرتضی مطهری و آیزایا برلین در باب آزادی: مبتنی بر مؤلفه‌های کنشگر، مانع و غایت»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال هشتم، شماره ۳۱، زمستان، صص ۱-۳۱.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳)، *زبان دین و قرآن*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵)، *هرمنوتیک*، چاپ دوم، قم: انتشارات توحید.
- سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۳)، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سلطانی، اسحاق (۱۳۹۹)، «رهیافتی به نظریه قرآنی آزادی؛ با تأکید بر آراء علامه طباطبایی»، رساله دوره دکتری اندیشه‌های سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، جلد ۱، ۲، ۷، ۸، ۱۴، ۱۶، ۱۷، چاپ پنجم.

- فریدمن، میلتون (۱۳۹۰)، *مقدمه‌ای بر پنجاهمین چاپ «راه بردگی»*، در *راه بردگی*، اثر فردریش فون هایک، ترجمه فریدون تفضلی و حمید پاداش، صص ۱۵-۲۱، تهران: نگاه معاصر.
- کریژل، بلاندین (۱۳۹۴)، *درسنامه‌های فلسفه سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آشیان.
- کنستان، بنژامن (۱۳۹۲)، *شور آزادی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه، چاپ دوم.
- لاک، جان (۱۳۹۲)، *دو رساله حکومت*، ترجمه فرشاد شریعت، تهران: نگاه معاصر.
- لنکستر، لین و (۱۳۸۸)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، جلد سوم.
- میل، جان استوارت (۱۳۹۴)، *حکومت انتخابی*، ترجمه علی رامین، تهران: نی، چاپ سوم.
- میل، جان استوارت (۱۳۹۵)، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم.
- نصرت‌پناه، محمداصداق و درخشه، جلال (۱۳۹۳)، «کاربرد روش تحلیل هرمنوتیک در مطالعات اسلامی»، *جستارهای سیاسی معاصر*، سال پنجم شماره سوم.
- نویمان، فرانتس (۱۳۷۳)، *آزادی و قدرت و قانون*، گردآوری و ویرایش هربرت مارکوزه، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- هایز، توماس (۱۳۸۱)، *لوئیاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشرنی، چاپ دوم.
- هایک، فردریش فون (۱۳۹۴)، *در سنگر آزادی*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: ماهی، چاپ دوم.
- واعظی، احمد (۱۳۹۰). *نظریه تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Gray, John (1996), *Mill on Liberty: A Defence*, New York: Cambridge.

Hayek, Friedrich (1978), *The Constitution of Liberty*, Chicago: University of Chicago.

KUKATHAS, CHANDRAN (2007), *Liberty, in A Companion to the Political Philosophy*, ed by Robert E. Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge, Oxford: Blackwell.

Steiner, Hillel (2006), *Individual Liberty*, in THE LIBERTY READER, ed by David Miller, pp123-141, New York: Routledge.