

امنیت و آزادی در اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۸/۸۱

داود غرایاق زندی*

چکیده

امنیت و آزادی نسبت و رابطه معناداری با یکدیگر دارند؛ به گونه‌ای که وجود امنیت برای آزادی ضروری است و استقرار آزادی تضمین تداوم امنیت پایدار خواهد بود. این موضوع در جوامع اسلامی چنان‌که باید مورد توجه قرار نگرفته و عمدتاً آزادی به نفع امنیت به حاشیه رفته است و حداکثر، آزادی به شکل درونی یا اختیار در میان مسلمین رواج داشته است. با توجه به اینکه آزادی بیرونی مذهب مختار جهان معاصر است، مطالعه و یافتن برداشت اسلامی از این موضوع امری ضروری است و همچنان یکی از مشکلات مبتلابه جهان اسلام نیز محسوب می‌شود. بر این اساس، مقاله به دنبال این پرسش است که دین مبین اسلام چه نسبتی بین امنیت و آزادی قائل است. مطالعه حاضر نشان می‌دهد در اسلام سه نوع نسبت حداقلی، میانی و حداکثری بین امنیت و آزادی قابل تصور است. این سه نسبت نه تنها وجود امنیت و آزادی را در کنار هم لازم می‌داند و همچنین انواع مختلف نسبت بین امنیت و آزادی را با توجه به شرایط مختلف قابل پیاده‌سازی می‌داند، بلکه سازه کامل‌تری از امنیت و آزادی در سه وجه خیر، حق و تکلیف، عرضه می‌کند. به نظر می‌رسد سازه اصلی امنیت و آزادی در اسلام زیست بهنگام و تداوم سنت اسلامی را برای مسلمین در جهان معاصر فراهم می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: امنیت، آزادی، اسلام، اختیار، آزادی منفی

* استادیار پژوهشکده مطالعات منطقه‌ای دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول) d_zandi@sbu.ac.ir

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال هجدهم • شماره چهارم • زمستان ۱۳۹۴ • شماره مسلسل ۷۰

مقدمه

مفهوم آزادی در اسلام عمدتاً ناظر به مفهوم اختیار یا آزادی درونی بوده و در حوزه آزادی بیرونی تنها موضوع حر و برده مطرح بوده است. در دوره معاصر مفهوم بیرونی آزادی شاید قانونی‌ترین موضوع زیست انسان مدرن باشد. از این رو، جوامع اسلامی با این پرسش مواجه شدند که نگاه دین مبین اسلام به مظاهر جدید این مفهوم چیست.

مطالعه مفهوم آزادی درونی در اسلام نشان می‌دهد کلید پذیرش دین اسلام امری اختیاری (لا اکراه فی الدین) بوده است، اما چرا مفهوم اختیار در جوامع اسلامی به حوزه‌های آزادی بیرونی گذر نکرده است. چرا زمانی که انسان در پذیرش دین مخیر است، در پذیرش حکومت خاص، این اختیار و آزادی را نباید داشته باشد. تجربه کشورهای اسلامی نشان می‌دهد در مواردی نبود شرایط آزادی بیرونی در جوامع اسلامی باعث تحت الشعاع قرارگرفتن مفهوم اختیار نیز شده است. علت اصلی توقف آزادی در جوامع اسلامی با توجیه ضرورت امنیتی صورت گرفته است. توجیه ضرورت توجه به مسئله ثبات در جوامع اسلامی برای دفع هرج و مرج داخلی و جلوگیری از سلطه کفار بوده ولی این امر باعث شد موضوع امنیت دستاویز جوامع اسلامی قرار گیرد و آن را به مذهب مختار بدل سازند و زمینه طرح نظریه استیلا (فیرحی، ۱۳۸۵: ۳۷) برای تداوم نظام مستقر شود. این امر نشان می‌دهد میان مفاهیم امنیت و آزادی تناظر و نسبت مهمی وجود دارد؛ زیرا حصول به شرایط آزادی بیشترین نسبت را با امنیت دارد. در معنای عام، امنیت از فقدان تهدید تا کسب رفاه و عدالت در جامعه را شامل می‌شود. تنها با استقرار امنیت به معنای عام است که زمینه شکوفایی آزادی فراهم می‌شود. در عین حال، عکس آن نیز صادق است؛ زیرا تنها زمانی آزادی قابل چشم‌پوشی است که صیانت ذات انسان‌ها در معرض خطر باشد. به همین دلیل بیشترین عامل کنارگذاشتن آزادی در جوامع اسلامی به نام امنیت انجام شده است. به عبارت دیگر، امنیت شرط تحقق آزادی است و زمانی که امنیت مستقر گردید، آزادی سر بر می‌آورد.

چون استقرار مفهوم آزادی در جوامع اسلامی تابعی از شناخت نسبت آزادی و امنیت است، پرسش اصلی مقاله این است که امنیت و آزادی در اسلام چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ فرضیه مقاله این است که مفاهیم امنیت و آزادی مفاهیم میانجی در اسلام هستند و نسبت آن‌ها

در چارچوب کلی دین مبین اسلام به سه شکل حداقلی، میانجی و حداکثری قابل تصور است. در عین حال، الگوی اصلی نسبت بین امنیت و آزادی در اسلام، الگوی حداکثری است که بین حوزه‌های اختیار، حق و وظیفه مرزبندی مشخصی صورت می‌گیرد.

برای بررسی پرسش مقاله حاضر ضروری است نخست این دو مفهوم از نظر معنایی مورد واکاوی قرار گیرند که منظور از امنیت در تناظر با آزادی چیست، منظور از اختیار چیست و چه تفاوتی با آزادی بیرونی دارد. سپس، علت عدم گذر از حوزه اختیار به حوزه آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در جوامع اسلامی به طور کلی مورد اشاره قرار گرفته و در نهایت، نسبت‌های بین امنیت و آزادی در اسلام مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف. تعریف مفاهیم

در اینجا با دو مفهوم کلیدی امنیت و آزادی سروکار داریم. نخست مفهوم امنیت متناسب با بحث آزادی مطرح می‌شود، سپس تعریف آزادی آورده می‌شود.

مفهوم امنیت: تعاریف فرهنگ لغتی از امنیت به شکل حفاظت از خطر (امنیت عینی)، احساس ایمنی (امنیت ذهنی) و رهایی از تردید (اطمینان‌داشتن از آگاهی فردی) (Buzan, 1992: 36) است. اگر امنیت را در تناظر با مفهوم آزادی در نظر بگیریم، پنج معنی مختلف برای آن می‌توان در نظر گرفت: نخست امنیت به مثابه صیانت ذات و حق حیات. در این مفهوم ابتدایی‌ترین معنی امنیت حفظ جان انسان است. حفظ جان جزء حقوق طبیعی خدادادی بشر نیز محسوب می‌شود. بر این اساس، هر فردی باید امکان زندگی در این دنیا را داشته باشد. حق زیست، پایه امنیت فردی در جامعه را شکل می‌دهد. مهم‌ترین نظریه‌پردازی که در این زمینه کار کرده، تامس هابز انگلیسی (۱۵۸۸-۱۶۷۹م) است و علت وجودی شکل‌گیری حکومت را نیز در همین عامل دانسته و امروزه نیز همچنان یکی از علت‌های وجودی تأسیس یا وظایف اصلی حکومت‌ها، حفظ جان انسان‌هاست. در دین مبین اسلام نیز یکی از اصولی‌ترین وظایف حکومت اسلامی حفظ حیات است.

دو، امنیت به مثابه امنیت دارایی و املاک است. پس از جان افراد، دارایی و املاک آن‌ها باید مصون از خطر و تجاوز دیگران باشد تا تلاش و زحمت آن‌ها تلف نشود. این همان

موضوعی بود که جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) برای تأسیس حکومت مطرح کرد. حفظ مالکیت در اینجا از اهمیت بسیاری برخوردار است و امنیت اقتصادی را در جامعه شکل می‌بخشد. در متون اسلامی حفظ مال نیز یکی از وظایف دولت اسلامی تعیین شده است.

سه، امنیت به مثابه نبود اجبار است. در اینجا افراد برای زیست مناسب خود نباید در شرایط اجبار سیاسی باشند. هر گونه اجباری باعث می‌شود امنیت افراد و جامعه به خطر بیفتد. سامان جامعه‌ای که با اجبار پدید آید فاقد مشروعیت لازم و تداوم «مؤثر» خواهد بود. این مفهوم از امنیت زمینه امنیت سیاسی را فراهم می‌سازد. زمانی امنیت نظام سیاسی برقرار خواهد بود که اتباع آن حکومت، آن را بپذیرند و تنها در این شرایط و یا چیزی که جان لاک معتقد است «رضایت» مبنای مشروعیت نظام سیاسی باشد (غرایق زندگی، ۱۳۷۶: ۱۲). در این شرایط، امنیت سیاسی بهتر تأمین شده و ماندگار خواهد بود. نقطه مقابل این نظریه از آن فردریش هگل در کتاب **خدایگان و بنده** است که در شرایط اجبار تنها بنده پدید می‌آید نه انسان (نک. هگل، ۱۳۵۲). این نوع امنیت در اسلام به حفاظت از عقل تعبیر شده و انسان باید عاقلانه و مختارانه نظام سیاسی مورد نظر خود را بپذیرد و تحت اجبار اقدام به گزینش نکند.

چهار، امنیت به مثابه حق زیست آبرومندان و انسانی است. در اینجا منظور امنیت انسانی است که به داشتن مسکن، شغل و درآمد مناسب برای زندگی آبرومندان اشاره دارد. انسان باید «رها از نیاز، رها از ترس و احترام به کرامت انسانی برای مشارکت در فعالیت اجتماعی» داشته باشد (غرایق زندگی، ۱۳۸۷: ۵۷۶). این موضوع در اسلام به حفاظت از نسل تعبیر شده است.

در نهایت، امنیت به مثابه حق انتخاب است که اشاره به انتخاب عقیده و دین دارد. پذیرش باور و عقیده نیازمند امنیت خاطر است. حوزه اعتقادی، حوزه آرامش و امنیت ذهنی و رهایی از تردید است. اگر این حوزه بر اساس انتخاب و گزینش نباشد، امکان باورمندی پدید نمی‌آید. از این رو، نمی‌توان به زور و اجبار و بدون حق انتخاب، کسی را مجبور به پذیرش دین یا مذهبی نمود. در اسلام این نوع امنیت به حفظ ایمان اشاره دارد. به عبارت دیگر، تمام این پنج مفهوم جزء وظایف حکومت اسلامی برای حفاظت از حق حیات، حق ایمان، حق عقل، حق نسل و حق مال تعبیر شده است (کمالی، ۱۳۸۱: ۴۵).

مفهوم آزادی: آزادی یکی از پیچیده‌ترین مفهومی مدرن فلسفه سیاسی است. پیچیدگی مفهوم آزادی از آن روست که آنچه درباره آزادی در دوره مدرن طرح شده بیشتر اشاره به وضعیت سیاسی و اجتماعی دارد که در آن مداخله غیر نباشد. به عبارت دیگر، آزادی بیشتر از آنکه مفهوم باشد که وضعیت‌های مختلف را توضیح دهد، خود «وضعیت» محسوب می‌شود. جدا از این تعبیر مدرن آزادی، در ساحت پیشامدرن نیز آزادی به شکل «اختیار» مطرح بوده است (روزنتال، ۱۳۷۹: ۱۰). در این تعبیر آزادی بیشتر در حوزه روابط شخصی - نه «فردی» - مطرح بوده است. به طور معمول، سه حوزه اصلی اختیار مورد توجه است: اختیار پذیرفتن دین و مذهب به دور از تحمیل خارجی، پرهیز از هوای و هوس برای رسیدن به اختیار کامل (اسیر غرایز نبودن) و در نهایت، پرهیز از مظاهر مادی زندگی که باعث غفلت انسان از ملکوت و باورهای عرفانی می‌شود (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱: ۶). در اینجا آزادی به سه شکل اختیار به مثابه ایمان (پذیرش درونی دین)، اختیار به عنوان تقوا (سرکوب غرایز مزاحم) و در نهایت، اختیار به مثابه عبودیت که شرط استعلا و عروج است، نمود می‌یابد.

در دوره مدرن، آزادی به مثابه اختیار دو مشکل جدی داشت و زمینه طرح آزادی بیرونی را فراهم ساخت: نخست اینکه آزادی درونی یا اختیار به تعبیر گوروپچ، نوعی آزادی بلامرجح یا آزادی عدم ترجیح یا آزادی عقلا و حکماست (گوروپچ، ۱۳۵۳: ۹۵). در این تعبیر شما مختیر هستید بین دو چیز انتخاب کنید، اما در واقع آن دو چیز در شرایط برابر با هم نیستند؛ یکی خیر است و دیگری شر. در اینجا، اختیار با «عقلانیت» و «مسئولیت» ارتباط وثیقی می‌یابد. زمانی که انسان به ماهو انسان در شرایط انتخاب این دو چیز نابرابر و نامتقارن قرار می‌گیرد، عقل حکم می‌کند جانب وجه خیر گرفته شود. در اینجا اختیار، وجه خیر می‌یابد. نقطه تفاوت انسان با حیوان این است که انسان به طور فطری و آگاهانه می‌تواند راه خیر را بشناسد، اما آیا این بدین معنی است که انسان در دوران گذشته گناه نمی‌کرده است؟ تلاش بسیاری در میان حکمای گذشته در جریان بوده تا به این موضوع بپردازند که چرا انسان گناه می‌کند. اگر انسان فطرتاً توانایی شناخت راه خیر را دارد، چرا آلوده به گناه می‌شود. پاسخ به نوعی در این عبارت سقراط می‌توان یافت که معتقد بود انسان دانا خطا نمی‌کند (نک. گواردینی، ۱۳۷۶). در اینجا دانایی شرط رهایی از خطا بود. به هر میزان که انسان آگاه‌تر باشد درجه خطای آن کاهش

می‌یابد و انسان کامل کسی است که به دانش مطلق دست یافته باشد. چنین انسانی حتی می‌تواند نه در حال بلکه در آینده نیز زندگی کند.

مشکل دومی که آزادی بلامرجح پدید می‌آورد این است که انسان در قبال اختیاری که دارد باید مسئولیت نیز داشته باشد. برای اینکه انسان‌ها دچار عواقب ناخوشایندی نشوند باید زمینه انتخاب مناسب را برای آن‌ها فراهم کرد و در عین حال امکان آلوده شدن به گناه را از بین برد. بر این اساس، اعمال اجبار برای حذف گناه و کاهش مسئولیت ناگوار برای انسان‌ها از طرف عقلا توصیه و پیشنهاد می‌شد. به تعبیر برلین: «اجبار نوعی آموزش است، هنر بزرگ اطاعت از بزرگ‌ترها را باید آموخت» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۷۳). در اینجا اتفاقی که می‌افتد این است که تمامی سازوکارهای اجتماعی در راستای جلوگیری و پرهیز از شرایطی است تا انسان دچار خطا نشود. به عبارت دیگر، چرا باید اجازه داد انسان خطا کند و توبه‌کار گردد و شأن و منزلت او مورد خدشه قرار گیرد. در اینجا تمامی آنچه به انسان شخصیت می‌بخشد بستگی به تقلید از دیگران دارد. آزادی به نوعی تسلیم شدن در برابر آداب و رسوم اجتماعی بود و هر گونه تغییر نوعی خرق عادت و بدعت محسوب می‌گردید و حتی در مواردی اعتقاد بر این بود که مباحث فکری بین خواص نباید در بین عامه منتشر و طرح شود و باعث بی‌اعتقادی مردم و افزایش کفر و بی‌ایمانی می‌شود و نتیجه کفر و بی‌دینی کاهش روزی و فقر و مکنت است. زمانی که عادات خواص برملا می‌شد، افرادی مثل حلاج و تا حدی ابن سینا در مظان اتهام قرار گرفتند (گالستون، ۱۳۸۶: ۲۲).

در این شرایط، حکومت برای جلوگیری از خطاکاری انسان‌ها عمل می‌کرد و روال طبیعی نیز در حمایت از این روند بود که نوعی نظم سلسله‌مراتبی در سیر امور جهان رایج بود تا انسان‌ها همانند آنچه افلاطون گفته بود با توجه به شرایط و استعداد طبیعی خود در جایگاه خواه سر، سینه و شکم به عنوان رهبر، نگهبان و پیشه‌ور قرار گیرند. این امر باعث شد آزادی بیرونی در دوره پیشامدرن چندان مورد توجه نباشد و یا حتی چندان‌که در دوره مدرن مطرح بود، محل پرسش نباشد. به عبارت دیگر، اختیار تنها نوعی خیر است و بدل به حق در زندگی سیاسی و اجتماعی نشده است (قادری، ۱۳۸۵: ۸۸).

به واسطه این دو ایشکال محوری، دوره مدرن نگاه خود به آزادی را تغییر داد و آن را از اختیار جدا ساخت و به خاطر تغییر توجه انسان از عالم متافیزیکی به عالم طبیعی و اجتماعی اعتقاد بر این شد که باید اتفاقاً شرایط بیرونی انسان فراهم شود تا انسان آزاد باشد که گزینش کند. انسان در گذشته چندان در معرض دشواری گزینش‌گری نبود و دیگر مزیت‌های اجتماعی نظیر امنیت، رفاه و برخورداری باعث می‌شد تمایل عموم انسان‌ها به سوی راه تجربه شده باشد و از خطرات رسوایی و یا راه نرفته و پردردسر کاسته شود. انسان تا این زمان شرایطی برای آزادی نداشته و باید هر گونه وضعیتی که باعث مداخله در تصمیم او می‌شود کنار رود تا امکان گزینش‌گری و آزادی را داشته باشد، اما (۱) آیا به واقع انسان می‌تواند به گونه‌ای آزاد باشد که از هر گونه مداخله غیر (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴۴) به دور باشد. آیا این آزادی بی‌حدوحصر است. (۲) آیا اساساً آزادی محصول مورد نیاز و اصلی انسان مدرن است. (۳) آیا توانایی و عدم امکان، جزئی از محدودیت آزادی است و در نهایت (۴) آیا میزان آزادی مهم است یا موجه‌بودن آن (میل، ۱۳۷۵؛ سن، ۱۳۷۹؛ گری، ۱۳۸۰؛ برلین، ۱۳۶۸؛ میلر، ۱۳۸۶؛ هیوود، ۱۳۸۳؛ سویفت، ۱۳۸۵؛ آرنه، ۱۳۸۹؛ Knowles, 2001; Kukathas, 2007).

این چهار پرسش کلیدی پایه مباحثات مدرن در باب آزادی را تشکیل می‌دهند. در مورد پرسش نخست اعتقاد عمومی بر این است که آزادی بی‌حدوحصر نیست، اما محدوده آزادی کجاست؟ پایه‌ای‌ترین محدوده آزادی و یا حد یقف آن به تغییر جان استوارت میل، «اصل صیانت ذات» است: «منظور نشان‌دادن این مطلب است که تنها موردی که افراد بشر مجازند به تنهایی یا دسته‌جمعی متعرض آزادی هر کدام از هم‌نوعان خود شوند، هنگام مواجهه با وضعی است که در آن اصل «صیانت ذات» به خطر افتاده باشد. تنها هدف موجهی که به پاس تأمین آن می‌توان بر هر کدام از افراد جامعه متمدن حتی برخلاف اراده خود وی، اعمال قدرت کرد این است که مانع از زیان‌زدن وی به دیگران شد. مصالح شخصی آن فرد (جسمانی یا اخلاقی) دلیل کافی برای مداخله‌کردن دیگران در کارش نیست» (میل، ۱۳۷۵: ۴۳-۴۴).

در اینجا تحدید بیرونی دیگر مخالفت با آزادی نیست. لاک در رساله دوم درباره حکومت می‌گوید: «آنچه را تنها از وادی‌های خوف و عقبات خطر منع می‌گردانند، تحدید نشاید نامید» (به نقل از سویفت، ۱۳۸۵: ۱۱۴).

اصل «آسیب» برای مقابله با چیزی است که به آن سوءاستفاده از آزادی یا به تعبیر هی‌وود «هرکارگی» می‌گویند: «به طور معمول می‌گویند آزادی سودمند، مطلوب و از نظر اخلاقی سالم است در حالی که هرکارگی سرکوبگر، قابل اعتراض و از نظر اخلاقی فاسد است» (هیوود، ۱۳۸۳: ۳۸۰). در اینجا اگر هرکارگی باعث آسیب و صدمه شود، باید منع شود و این نه تنها مخالفتی با آزادی نیست، بلکه ضامن و پاسداشت آزادی نیز هست.

پرسش دوم این است که آیا آزادی به نسبت دیگر مفاهیم همانند امنیت، عدالت و رفاه موضوع مرجح انسان محسوب می‌شود. در بدو امر همان‌طور که هابز معتقد بود، مردم بیش از همه به دنبال امنیت هستند تا آزادی، اما چرا آزادی اهمیت دارد به دو دلیل کلیدی است: نخست انسان پس از احساس امنیت به نیازهای دیگری نیل می‌کند که باید مورد توجه قرار گیرد. از این رو، آزادی به نوعی مرحله گذر از ضروریات و احتیاجات است. این همان تعبیری است که آرنست از آزادی دارد و شرط ورود به پولیس از نظر او چیرگی بر ضروریات است. انسانی که تنها در قید حفظ امنیت و ضروریات خود است، امکانی برای فراتر رفتن از زیست حیوانی نخواهد یافت: «انسان‌ها با قابلیتشان برای کردار نامیرا، با توانایشان به جا نهادن رد و نشان‌هایی محوناشدنی به رغم میرندگی فردیشان، قسمی نامیرندگی به کف می‌آوردند که خاص خودشان است و ثابت می‌کنند که طبیعتی «الهی» دارند» (آرنست، ۱۳۸۹: ۵۶). پس در اینجا آزادی صرفاً نبود موانع بیرونی نیست، بلکه امکان گذر از ضروریات نیز هست. دلیل دوم این است که امنیت، رفاه و عدالتی که آزادانه مورد قبول انسان‌ها قرار نگیرد، نه تنها ماندگار و پایدار نیست؛ بلکه عین محدودیت و ناآزادگی است. پس آزادی مفهوم مرجح انسان است؛ هرچند در مواقعی نادیده گرفته می‌شود.

پرسش سوم این است که آیا «عدم توانایی» و «عدم امکان»، محدودیت‌هایی برای آزادی به شمار می‌آیند. در اینجا «امکان» اشاره به وضعیت طبیعی زیست انسان وجود دارد که با توجه به پیشرفت جوامع، باید امکان زیست آزادانه‌تر برای انسان فراهم شود. در این مفهوم، انسان‌هایی که در گذشته قادر به گذر از ضروریات نبودند و توجه چندانی به آزادی نداشتند محل نکوهش نیستند، زیرا امکان مناسب گذر از این شرایط برای آن‌ها فراهم نبود. در عین حال، «عدم توانایی» ناشی از نبود وضعیت و شرایط مناسب گذر از ضروریات نوعی ناتوانی و

یا حتی ناآگاهی به موضوع را برای جامعه ایجاد می‌کند. در اینجا، ناآگاهی و ناتوانی نوعی نبود آزادی محسوب نمی‌شود. این وضع همانند شرایط انسانی است که معلول جسمی است و توقع راه‌رفتن معمولی از وی توقع بی‌جایی است. تنها در شرایطی این توقع افزایش می‌یابد که امکانی برای راه‌رفتن مناسب‌تر فراهم شود. پس پیشرفت جوامع باید امکان بیشتری برای آزادزیستن انسان فراهم آورد. در این تعبیر هگلی از پیشرفت، اگر انسان احساس آزادی بیشتر نمی‌کند، قاعدتاً پیشرفت واقعی شکل نگرفته است. این همان موضوعی است که مورد انتقاد بسیار متفکران مکتب فرانکفورت و اندیشمندانی نظیر مارتا نوس‌بام و لئو اشترواس قرار گرفته است (نوس‌بام، ۱۳۸۶؛ اشترواس، ۱۳۷۳). در اسلام نیز پیشرفتی مورد نظر است که باعث کمال انسان و تقرب به خداوند باشد. بنابراین، مسئله در اینجا این است که آیا انسان سده بیست و یکم در جهان امن‌تر، عادلانه‌تر و در نهایت آزادتری از یک سده قبل زندگی می‌کند.

پرسش کلیدی چهارم این است که انسان تا کجا آزاد است و محدودیت‌های جامعه چه میزان موجه است. این پرسش، آزادی را در کانون توجه فلسفه سیاسی جدید قرار می‌دهد و مجادلاتی بین راست جدید و چپ جدید و همچنین اجتماع‌گرایان مطرح کرده است. توجه به آزادی به معنی تعیین حدود موجه دخالت دولت به نوعی زمینه خصوصی‌کردن فرایند اجتماعی را فراهم می‌سازد. به عبارت دیگر، زندگی اجتماعی از منظر فردی نگریسته می‌شود. از این رو، الزامات ناشی از امر اجتماعی که چیزی بیش از نگاه فردی است، کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. موضوعاتی نظیر همکاری، نوع‌دوستی و همبستگی اجتماعی از آن جمله‌اند. جدا از این نقد اجتماع‌گرایان، چپ جدید نیز اعتقاد دارد داشتن آزادی در شرایطی که انسان‌ها در فقر به سر می‌برند، فایده‌ای ندارد. آزادی موجود در غرب، آزادی صوری است و آزادی واقعی آزادی عملی است (سویفت، ۱۳۸۵: ۹۲-۱۳۸). برای نمونه، فردی که در آمریکا می‌تواند قانوناً به هر مقام سیاسی دست یابد، اما عملاً برای رسیدن به آن فاقد منابع مالی لازم باشد، ظاهراً آزادی دارد ولی در واقع آزاد نیست و امکان عملی آن حتی در شرایط نخبه‌بودن فراهم نیست (Dye, 2001: chap.2).

در مجموع، آزادی به مثابه وضعیتی است که در آن انسان بدون آسیب‌رساندن به کسی از مداخله غیر، آزاد است و محدودیت‌های موجود برای انسان، موجه‌اند و تلاش دولت‌ها برای

تحقق صوری یا قانونی و عملی یا توانمندسازی افراد برای دستیابی به وضعیت آزادانه‌تر است. این تعریف از سه وجه مورد نظر مک کالم مبنی بر عامل آزادی، محدودیت یا دخالت و منع و مقصود یا هدف، تنها به وجه محدودیت یا دخالت و منع نظر دارد. وجه اول با اختیار مرتبط است و در نهایت از نظر کسانی که طرفداران آزادی بیرونی هستند، تحقق آزادی مهم‌ترین وظیفه دولت است و خود آزادی هدف زندگی سیاسی و اجتماعی است و هدف و مقصود بعدی انسان امری فردی است و ضرورتی برای مداخله در آن نیست و حتی به تعبیر برلین زمینه تحمیل و حتی نابودی آزادی فراهم می‌سازد. در عین حال، پرسش محوری این است که چرا باید افراد آزاد باشند که غیرعقلانه تصمیم بگیرند؟ پاسخ آن از منظر آزادی منفی این است که انسان تنها با گزینش خود و حتی در صورت اشتباه کردن، فرصت بالیدن دوباره و رشد و پیشرفت را دارد. در این معنی احترام به انسان و کرامت انسانی اهمیت می‌یابد (سویفت، ۱۳۸۵: ۱۳۸).

ب. امنیت و آزادی در جوامع اسلامی

تناظر بین امنیت و آزادی در میان جوامع اسلامی نشان می‌دهد زمینه مناسب فراهم شدن آزادی به عنوان وضعیت به واسطه ضرورت امنیت و گسترش اسلام به قلمروهای جدید فراهم نشد. دلیل این امر را باید در چهار عامل مهم تاریخی جستجو کرد:

نخست اینکه در تاریخ مسلمین اولویت با امنیت بوده است. در زمان حضرت رسول (ص) جنگ‌های مختلفی برای استقرار حکومت اسلامی در مدینه صورت گرفت. پس از وفات حضرت رسول (ص) ماجرای سقیفه و جانشینی حضرت رسول منجر به انشقاق اساسی میان دو نحله اصلی مسلمین - سنی و شیعه - شد؛ در زمان خلیفه سوم راشدین و کشته شدن عثمان و شورش علیه خلیفه، تداوم بحران خلافت را نشان داد؛ در زمان حضرت علی (ع) جنگ‌های داخلی را شاهد بودیم؛ در دوره خلفای امویان تغییرات شدیدی در ساختار سیاسی و مشروعیتی نظام سیاسی صورت گرفت که از یک سو نظام سیاسی به شدت عربی شد و از سوی دیگر گرایش به ولایت‌عهدی و موروثی شدن قدرت در درون خانواده خاص امویان بدعت‌های جدیدی را پدید آورد که منجر به شورش‌ها و اختلافات عدیده در جهان اسلام گردید؛ در دوره عباسیان نبود مشروعیت سیاسی، از بین رفتن وحدت سرزمین‌های اسلامی،

بی‌ثباتی، هرج و مرج و ناامنی باعث شد برداشت خاصی از خلافت مطرح شود و آن را به سطح سلطنت و پادشاهی تنزل دهد؛ پس از دوره عباسیان، سلسله دولت‌های مستقل شکل گرفت؛ حمله مغول‌ها به جهان اسلام صحنه جدیدی از ناامنی و سپس نظم جدید را شکل داد؛ گسترش اسلام به آناتولی، بالکان، اروپا، آسیای میانه، چین و افغانستان در دوره عثمانی و همچنین گسترش اسلام به مالزی و اندونزی و در نهایت شکل‌گیری دولت‌های ملی و فروپاشی ساخت خلیفه‌گری (اشپولر، ۱۳۶۹؛ غریباق زندگی، ۱۳۹۲؛ لاپیدوس، ۱۳۷۶)، تماماً نشان از این دارد که امنیت وجه غالب ساخت سیاسی در میان مسلمین بوده و از این رو، شرایط نظام‌های سیاسی در میان مسلمین از حالت ضرورت و استقرار خارج نشده و آزادی سیاسی و اجتماعی عمدتاً در شرایط امن و باثبات قابل تحقق است.

در عین حال، جدا از ضرورت سیاسی و اجتماعی، مفهوم امنیت در جوامع اسلامی به نسبت آزادی از اولویت بیشتری برخوردار بوده است. برای نمونه، دو وظیفه بسیار مهم حکومت اسلامی در میان بسیاری از متفکران اسلامی دفع فتنه مردم و سیادت کفار بر جوامع اسلامی بود (روزنتال، ۱۳۸۸: ۲۲). بر همین اساس، اعتقاد بر این بود که تأمین ثبات سیاسی و اجتماعی توسط حتی حاکم ظالم بهتر از هرج و مرج در میان مردم است و عمدتاً این جمله حضرت امیر (ع) را در تأیید نظر خود می‌آورند که «لابد امیر بل او فاجر»؛ یا ابن جماعه معتقد بود: «چهل سال ظلم سلطان بهتر از یک ساعت رهایی رعایاست» (روزنتال، ۱۳۸۸: ۳۹). بنابراین، ضرورت ایجاد امنیت باعث شد کلیت نظام اسلامی به شکل خلیفه‌گری بدل به نظام سلطنتی و پادشاهی به سبک گذشته شود و وجوه مشروعیتی آن به نفع ثبات سیاسی قربانی گردد. ابن جماعه به تبع ماوردی و غزالی اشاره دارد که بیعت از طریق زور تحت تأثیر «قهر صاحب شوکت» قرار دارد ... اطاعت از چنین حاکمی بدین دلیل است که «وحدت مسلمانان حفظ شود و آن‌ها با یک صدا صحبت کنند» (روزنتال، ۱۳۸۸: ۴۰). به عبارت دیگر، شق عصای مسلمین صورت نگیرد. ابن جماعه تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید «دین بدون سلطان، جهاد و مال به همان اندازه سلطان و جهاد و مال بدون دین، بد است» (روزنتال، ۱۳۸۸: ۴۸)، اما در واقع این درست است که وجود دولت از هرج و مرج بهتر است، زیرا بالاخره نظامی مستقر است، ولی امنیت مرحله ضروری ثبات سیاسی در هر نظام سیاسی است و هدف از

نظام سیاسی در اسلام حراسه الدین و حراسه الدنیا (کمالی، ۱۳۸۱: ۴۷) است و بین این دو نیز ارتباط وثیقی وجود دارد و دنیا مزرعه آخرت است. به عبارت دیگر، تحقق یک آرمان در میان مسلمین تنها با نفی آرمان دیگر مقدور گردید.

دو، حوزه امنیت و آزادی (درونی) دو حوزه جدا از هم تصور می‌شد. اختیار حوزه انتخاب شخصی برای پذیرش اصول دین بود که امری عقلی محسوب می‌شد و امنیت بیرونی و حتی آزادی سیاسی امری عمومی و حوزه مصلحت اجتماعی بود. از این رو، اختیار امکانی برای بروز و ظهور به شکل نهادی و بیرونی نیافت و در عین حال در مواردی موضوع اختیار به مسئله سیاسی نیز تبدیل شد و نظام سیاسی مستقر حتی گرایش‌های دینی مختلف اسلامی را نفی و سرکوب می‌کرد. برای نمونه در زمان امویان معبد جهانی و سپس غیلان دمشق و جعد بن درهم به خاطر باور به آزادی اراده مورد اذیت و آزار قرار گرفته و کشته شدند. اعتقاد به جبر، به ناتوانی انسان در کارهای خود و ضرورت تسلیم کامل شدن به حاکم مستقر را پدید آورد و اعتقاد به آزادی اراده امکان مخالفت و شورش را در هر شرایطی در پی داشت (حمید عنایت به نقل از غرایق زندگی، ۱۳۸۰: ۱۲۲). در کنار این موضوع، بحث «سد ذرائع و اخذ به احتیاط یا احوط» (طه جابر العلوانی به نقل از نجار، ۱۳۷۷: ۱۳) باعث شد مشروعیت نظام سیاسی قربانی مصلحت سیاسی قرار گیرد و زمینه برای گذر از اختیار به آزادی بیرونی فراهم نشود. به عبارت دیگر، نه تنها حوزه اختیار و امنیت از هم جدا تصور می‌شد، بلکه عمدتاً حوزه امنیت نظام امکان بروز و ظهور اختیار بیرونی را در میان مسلمین از بین برد.

سومین دلیل فقدان آزادی یا گذر از اختیار به آزادی در میان مسلمین، بی‌اطلاعی نسبت به جایگاه و اهمیت مفهوم آزادی در اسلام بوده است. در منابع و نص قرآن و همچنین متون مسلمین، هدف از حکومت ایجاد امنیت، رضایت، عدالت و رفاه برای زمینه‌سازی آزادی اشخاص تعریف نشده است. برای نمونه، وظیفه خلیفه سلامت امت و جلوگیری از اختلاف، درگیری و ارتداد بوده است (روزنتال، ۱۳۸۸: ۲۲). بر این اساس، وظیفه حکومت تحقق شرایط مناسب دنیوی برای رسیدن به سعادت این دنیا و آن دنیایی است و برای تحقق آن حاکم حق داشت حتی با گماردن محتسب و تعیین تعزیرات زمینه گناه افراد را از بین ببرد. هدف حکومت در اسلام حداکثری است و نه صرفاً تأمین امور دنیایی انسان‌ها. بنابراین، در اینجا مفهوم آزادی

به معنای مدرن با مفهوم اسلامی آزادی مبنی بر حق امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران: ۱۱۰؛ مائده: ۷۸-۷۹؛ اعراف: ۱۶۵)، نفی حاکمیت انسان بر انسان، برابری انسان‌ها در برابر خداوند (آل عمران: ۶۴)، اصل شورا (آل عمران: ۱۱) و حریه المعارضه (نساء: ۱۴۸) تنها برای اطمینان از حرکت کلی جامعه به سوی شریعت اسلام و تحقق ایمان و سعادت بشری است. برای انجام این کار «کلکم راع و کلکم رعیت» هستند. بنابراین، هدف حکومت و جامعه تحقق شرایط مناسب آزادی به این معنی که امروزه در میان متفکرین غربی رایج است، نبوده و اختیار به این معنی قابل تبدیل به آزادی بیرونی به معنای جدید نبود. البته، این بدین معنا نیست که ضرورت و اولویت امنیت در اسلام اصل است، بلکه ضمن تأکید بر نادرستی اولویت امنیت بر وجوه دیگر کارکرد حکومت در میان مسلمین، امکان تبدیل اختیار به آزادی رایج در جهان کنونی وجود نداشت، زیرا نگاه اسلامی نگاه اومانستی به موضوع نیست.

چهارمین دلیل جدی عدم گذر از اختیار به عرصه بیرونی را باید در شکاف جدی بین حکمت نظری و حکمت عملی دانست (الترابی، ۲۰۰۴). یکی از مشکلات جدی در امور سیاسی و اجتماعی مسلمانان در جوامع اسلامی این بود که پس از پیامبر چه کسی باید جانشین ایشان شود که ضمن درک مناسب یا داشتن ارتباط با منبع وحی، امکان عملیاتی کردن آن‌ها را نیز داشته باشد. به عبارت دیگر، چه کسی باید جای پیامبر قرار گیرد که هم امکان درک مناسب حکمت نظری را داشته باشد، زیرا بدون درک آنچه از جانب بالا به انسان می‌رسد زیست الهی امکان‌پذیر نیست و هم اینکه برداشت مناسبی از حکمت عملی و شرایط پیاده‌کردن حکمت نظری را فراهم سازد. بخش مهمی از اختلاف‌ها ناشی از نسبت بین این شرایط با افراد یا گروه متعدد شد. در زمان امویان، جدایی بین دستگاه دیوانی و دستگاه دینی شکل گرفت؛ در زمان عباسیان بین دستگاه خلیفگی و دستگاه امیری تمایز ایجاد شد و این دو شکاف همچنان تا پایان دوره خلیفه‌گری ادامه یافت. نتیجه این شد که به تدریج حکمت نظری به واسطه ضروریات حکمت عملی و دفع افسد به فاسد مغفول ماند و همین امر خلأ جدی را در مسائل سیاسی و اجتماعی فراهم ساخت تا در صورت حتی ظلم حاکم مستقر برای حفظ کالبد ظاهری جامعه اسلامی، قدرت حفظ شود. به عبارت دیگر، تصدیق کافی برای حکمت نظری تابع حکمت عملی گردید (O'Neil, 2000: 11). در اینجا تمام مفاهیم اصلی اسلامی برای حفظ اقتدار و ساخت سیاسی به

کنار زده شد و جامعه اسلامی مجاللی برای تأمل در مورد مشروعیت، عدالت و اختیار نداشتند و بنابراین، اختیار از حوزه فردی و دینی که آن هم از حوزه سیاسی و اجتماعی دور شده بود، خارج نشد و همان‌طور که در بالا گفته شد، در مواردی حتی این حوزه فردی نیز تابع ساخت نظام سیاسی قرار گرفت؛ روندی که قدرت، دانش و ساخت معنایی نظام سیاسی را می‌سازد (فیرحی، ۱۳۷۸)؛ روندی که خلاف ساخت مبنایی نظام فکری و عقیدتی اسلام است (غریاق زندی، ۱۳۸۴). بنابراین، تعیین حدود حکمت نظری و حکمت عملی امکان مناسب‌تری از پرداختن به امنیت، عدالت، برابری، رفاه و آزادی فراهم می‌کند. در صورت فقدان یکی، دیگری دچار صدمه می‌شود و سازه کلی نظام اسلامی دچار درهم‌ریختگی می‌شود.

ج. نسبت امنیت و آزادی در اسلام

قبل از پرداختن به نسبت بین امنیت و آزادی در اسلام، ذکر دو نکته ضروری است: نخست اینکه در اینجا نوع نگاه به دین اسلام نگاه بیرونی یا برون‌دینی است و قصد بررسی درونی و استفاده از متون یا نص و یا متون اصلی شیعه یا سنی نیست. دو، در پرداختن به نسبت بین امنیت و آزادی در دین مبین اسلام مواردی باید مورد توجه قرار گیرد که ممکن است خاص این دین باشد و با معیارهای متعارف کنونی قبال سنجش نباشد. این به معنای امر غیرمتعارف نیست، زیرا از یک سو راه‌های متفاوت زندگی صرفاً «قیاس‌ناپذیرند» (سویفت، ۱۳۸۵: ۱۳۶) و با معیار واحدی قابل بررسی نیستند و از سوی دیگر، طرح معیارهای مختلف آزادی خود روالی برای شناخت بیشتر آزادی محسوب خواهد شد.

بر همین اساس، ذکر چند مفروض مهم برای درک نسبت امنیت و آزادی در اسلام ضروری است: نخست اینکه تمام اعمال و مسیر زندگی انسان برای تحقق دو هدف بنیادین «ایمان به خداوند» و «سعادت انسان» است (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱: ۸). البته، شرط اول اهمیت بیشتری برای دومی دارد، زیرا حصول سعادت در اسلام تنها از طریق ایمان به خداوند ممکن است. این دو مفهوم، مفاهیم کلیدی و بنیادین هستند. بنابراین، هر نوع تحلیل و

بررسی در مورد مسائل و مباحث باید تابع و با معیار در نظر داشتن این دو مفهوم قابل بررسی باشد. مفاهیم دیگر نظیر امنیت، عدالت و آزادی مفاهیم میانجی هستند برای تحقق آن دو مفهوم بنیادین. این نشان می‌دهد که از سه پایه مهم آزادی یعنی «انسان»، «وضعیت» و «هدف»، اسلام به هر سه توجه دارد و همانند تعاریف متعارف موجود تنها به شرایط و وضعیت آزادی نظر ندارد. به این معنی دین اسلام، ایده کامل‌تری را عرضه می‌دارد.

دو، برای ایجاد نسبت مناسب بین امنیت و آزادی لازم است نوعی سلسله‌مراتب بین مفاهیم میانجی برقرار شود. امنیت در سطح نخست قرار دارد و پس از آن عدالت، رفاه و آزادی قرار می‌گیرد. این مفاهیم نه تنها به تقویت یکدیگر کمک می‌کنند، به این معنی که تحقق عدالت تضمین مناسب‌تری برای جامعه امن است و همچنین زمینه تحقق مفاهیم دیگر را فراهم می‌سازد. تنها در شرایط عادلانه است که رفاه مناسب اجتماعی شکل می‌گیرد. درک مناسب سلسله‌مراتب و جایگاه هر مفهوم به نوعی نزدیکی و نسبت مناسب برقرار کردن بین حکمت نظری و عملی محسوب می‌شود. در این رابطه، اگر قائل به سلسله‌مراتب بین مفاهیم میانجی باشیم، آزادی در اوج این فرایند قرار می‌گیرد. آزادی نقطه اصلی هبوط انسان از بهشت بوده و در عین حال امکان اصلی بازگشت دوباره انسان به بهشت برین است (میراحمدی، ۱۳۹۱؛ فراستخواه، ۱۳۷۷: ۶۰).

سه، امنیت در اشکال مختلف شرط لازم و نه کافی تحقق نظام سیاسی مطلوب در اسلام است. بنابراین، برای کسب امنیت نباید دیگر آرمان‌های اسلامی برتر در اسلام فدا شود. نتیجه این امر، همانی است که در تاریخ پرفراز و نشیب جوامع اسلامی شاهد بودیم. بر اساس این سه مفروض مهم، سه نسبت ضروری حداقلی، میانه و حداکثری بین امنیت و آزادی در اسلام قابل تصور است:

نسبت نخست بین امنیت و آزادی اشاره به شرایطی اجتماعی و سیاسی دارد که در آن شرایط امن سیاسی و اجتماعی وجود دارد و زمینه‌های اجتماعی عادلانه و رفاه برقرار است و انسان‌ها نه تنها در چگونگی زیست مناسب خود می‌توانند آزادانه گزینش کنند، بلکه توانایی مشارکت سیاسی و اجتماعی را نیز دارند. در این سامان جدید، مبنای رفتار سیاسی و اجتماعی بر اساس قانون و مبتنی بر برابری و آزادی استوار است و افراد جامعه خود در تمامی مراحل

اجتماعی دخالت دارند. این سامانه شبیه سامان مورد نظر جمهوری خواهان از آزادی است که در آن نه تنها افراد به یکدیگر صدمه نمی‌زنند (امنیت)، بلکه نوعی وفاداری نیز به ساخت سیاسی دارند زیرا امکان زیست آزادانه و مشارکتی را برای آن‌ها فراهم می‌کند (سویفت، ۱۳۸۵: ۱۳۷). در این شرایط، نگاه اجتماعی فارغ از انواع خاص‌نگری است و هر گونه نگاه دینی، نژادی و آیینی مادامی که در درون نهادهای سیاسی و اجتماعی نهادینه نشده باشد، قابلیت عرضه عمومی ندارد، ولی در عین حال امکان پیگیری خاص و مشخص و محدود را نیز دارد. این موضوع شبیه چیزی است که امروزه به آن «چندفرهنگی گرایی» می‌گویند. در این سامانه، ضمن احترام به رویکردهای «خاص» موجود در ساخت اجتماعی، حوزه دولت «بی‌طرف» است و عرصه عمومی مبتنی بر «خیر همگانی» است (Taylor, 1994).

در چنین سامانه‌ای، مسلمانان نیز می‌توانند همانند تمامی افراد جامعه به دنبال اهداف دینی خود و ایمان به خداوند باشند و در عین حال سعادت فردی خود را نیز دنبال کنند. در چنین جامعه‌ای زمینه تساهل فرهنگی مهیاست و هیچ گروهی به دیگری تعرض نمی‌کند و همگی بر اساس و چارچوب قانون با یکدیگر زندگی می‌کنند. تعهد و وفاداری مسلمانان به این ساخت سیاسی و اجتماعی به واسطه داشتن امنیت و آزادی مناسب برای برگزاری آداب دینی خود و همچنین امکان تلاش برای ممانعت از تصویب قوانین ضد اسلامی است. این امر شرایط حداقلی برای زیست مناسب مسلمانان را فراهم می‌کند. این سازه هر چند حداقلی است، اما از جوهی از ساخت تاریخی جوامع اسلامی بهتر است، زیرا امنیت و آزادی افراد بهتر حفظ می‌شود. افراد به واسطه داشتن عقاید حتی متفاوت از منظر درون‌دینی دچار مشکلات مختلف اجتماعی و معیشتی نمی‌شوند.

این سازه در عین حال که از نمونه‌های تاریخی جوامع اسلامی بهتر است، اما نگاه حداقلی از ساخت سیاسی و اجتماعی اسلامی عرضه می‌دارد. این سازه برای جوامعی است که مسلمانان همانند دیگر افراد ساکن در یک محدوده جغرافیایی دارای وضعیت مساوی با آن‌ها یا وضعیتی هستند که هیچ گروه اجتماعی از نظر جمعیتی غالب نیست، کاربرد دارد. در این شرایط، مسلمانان برای حفظ امنیت و عدالت و آزادی باید به نوعی مصالحه و سازش در مورد ساخت

1. Multiculturalism

سیاسی و اجتماعی با دیگر گروه‌ها برسند که اگر این امر رخ دهد، بهترین روش آن همانی است که در بالا اشاره شد. بنابراین، در جایی که تمامی افراد جامعه مسلمان هستند و یا مسلمانان از نظر جمعیتی غالب هستند، ضرورتی به این نوع ساخت سیاسی وجود ندارد. همچنین، اجتماع مسلمانان در این نوع جوامع محدود و محصور به محدوده خاص و با اعمال خاصی است و بسیاری از مسائل اجتماعی و سیاسی بر اساس «اصل اباحه عقلی» نه شرعی صورت می‌گیرد؛ یعنی «آزادی بشر و استحقاق او برای تصرف در همه پدیده‌های خلقت ممکن است مگر آنکه از جانب خدا» «دلیل قطعی بر عدم جواز تصرف» اقامه شود» (ستوده و سید ناصری، ۱۳۷۸: ۱۶۰)، اما اگر در مواردی دلیل قطعی الهی همانند شرب خمر وجود داشته باشد، بدون نظر دیگر ساکنین امکان تصویب قوانین مقدور نیست. در شرایط تراحم جدی بین مسائل اجتماعی مسلمانان و غیرمسلمانان، راه حل قاطعی وجود ندارد. در عین حال، در چنین ساختی امکان آموزش باورهای اسلامی در مدارس و دانشگاه‌ها ناچیز است و همین امر نوعی بیگانگی نسبت به آموزه‌های اسلامی در جامعه مسلمانان پدید خواهد آورد. بنابراین، نسبت حداقلی بین امنیت و آزادی تنها برای زیست مناسب فردی لازم است و ممکن است لزوماً زیست متناسب با آموزه‌های اسلامی را فراهم نسازد، هرچند باید تأکید کرد که امنیت و آزادی حداقلی در آن تأمین شده و چنین جامعه‌ای از جامعه نامن، ناعادلانه و استبدادی بهتر است؛ همچنان که حضرت رسول مکرم اسلام فرمودند: «الملک یقی مع الکفر و لایقی مع الظلم».

نسبت دوم، نسبت میانی است؛ به این معنی که وظیفه حکومت حفظ حق حیات، حق ایمان، حق عقل، حق نسل و حق مال است. در صورت تحقق این عناصر پنج‌گانه، آزادی‌های اساسی در جامعه تحقق خواهد یافت. در اینجا امنیت و آزادی از شکل خیر به صورت «حق» قابل پیگیری است و مشروعیت حکومت اسلامی در پیگیری این پنج عنصر اساسی زیست انسانی است. البته در اینجا حفظ امنیت حکومت اسلامی به این دلیل ضروری است که حکومت امکان مناسب‌تری برای تأمین امنیت و آزادی فراهم می‌کند. در اینجا امنیت و آزادی جامعه مسلمین از امنیت حکومت اسلامی ضروری‌تر است؛ زیرا حاکمیت اصلی در اسلام از آن خداوند است و انسان به عنوان خلیفه الهی بر روی زمین باید امانت حکومت را برای ایجاد برابری انسان‌ها و نفی حاکمیت غیر خدا بر انسان‌ها به کار گیرد. این امر باعث می‌شود

مسلمین از سلطه طاغوت و ارباب و استکبار برحذر باشند (میراحمدی، ۱۳۹۱). در گذشته، تأکید بیش از اندازه مسلمین بر امنیت حکومت باعث شد امنیت اولیه یا همان آزادی‌های اساسی مسلمین نادیده و کم‌اهمیت انگاشته و زمینه عقب‌ماندگی و انحطاط جوامع اسلامی در مقابل جوامع غیر اسلامی فراهم شود.

پرسش قابل بررسی این است که در صورت تحقق این امور در حکومت اسلامی آیا می‌توان انتظار داشت جامعه اسلامی رو به سوی اهداف متعالی خود یعنی ایمان به خداوند و سعادت انسان گام بر خواهد داشت؟ پاسخ از این منظر این است که در صورت حفاظت حکومت اسلامی از حقوق و آزادی‌های اساسی انسان، زمینه تحقق خیر و اختیار برای مسلمین فراهم خواهد شد. در جامعه اسلامی کسانی زندگی می‌کنند که مسلمان هستند. مسلمانان با فراهم شدن زمینه مناسب امکان بهتری برای ایمان به خداوند و کسب سعادت بر اساس اختیار و آزادی اراده خواهند داشت. انسان‌ها به واسطه داشتن عقلانیت و مسئولیت‌پذیری و همچنین وجود بستر مناسب اجتماعی سیر الی الله را بهتر طی طریق می‌کند. تنها زمانی این بستر خاص اجتماعی قابل چشم‌پوشی است که نوعی «استصلاح» در میان باشد. استصلاح یا مصلحت اشاره به خیر یا زیانی دارد که با مقاصد شریعت هماهنگ است. از نظر غزالی، «مقاصد شریعت عبارتند از حمایت از پنج ارزش ذاتی یعنی دین و حیات و عقل و نسل و مال. هر اقدامی که این ارزش‌ها را تضمین کند در گستره «مصلحت» قرار می‌گیرد و هر چیزی که آن‌ها را نقض کند، «مفسده» است و بازداشتن از این دومی نیز «مصلحت» است» (به نقل از کمالی، ۱۳۸۱: ۱۲۶). این شرایط مصلحتی در حکومت اسلامی تنها در شرایط خاص نظیر جنگ است و در عین حال موارد آن باید طبق قوانین به طور مشخص تعیین شده باشد تا از سوءاستفاده احتمالی پرهیز شود.

تفاوت این نوع حکومت اسلامی با نوع نخست در این است که این حقوق و آزادی‌های اساسی بر اساس آموزه‌های شریعت استخراج شده است؛ انسان‌ها در قانون‌گذاری و ساخت سیاسی نقش دارند؛ مردم و حکومت هم‌زمان به دنبال این هستند که شرع مقدس رعایت شود و بر این اساس بر یکدیگر نظارت دارند. در حکومت نوع نخست مباحث می‌توانست از حدود دینی نیز فراتر رود، اما در سازه دوم مباحث درون دینی است و هر آنچه از بیرون در رابطه با

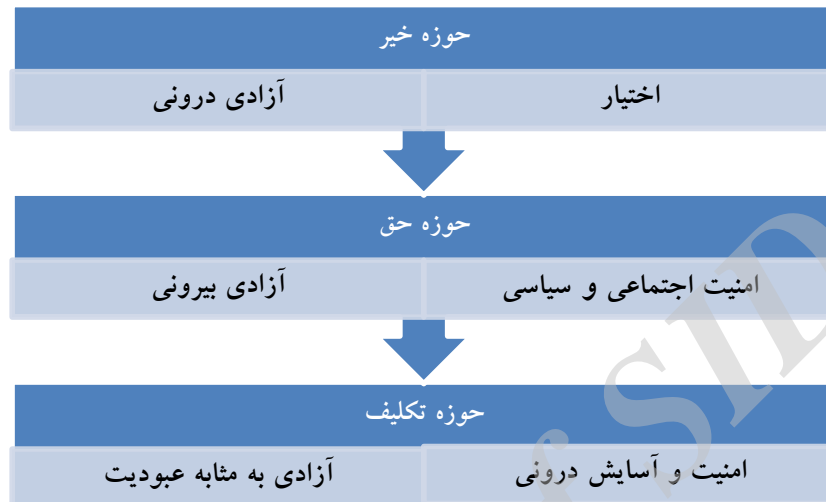
دین طرح می‌شود، از منظر درون دینی قابل بررسی است. به عبارت دیگر، میزان شریعت است ولی فضای عمومی برای بررسی موضوع آزاد است و پذیرش عمومی، مرجح نهایی غلبه یک تفسیر و برداشت است.

نسبت سوم و اصلی، نسبت حداکثری بین امنیت و آزادی است. در نسبت نخست، هدف اولیه زیست انسانی که در آن انسان‌ها در توافق با یکدیگر زندگی کنند و به یکدیگر ظلم نکنند، از حکومت‌های مستبد و ظالم بهتر است. در نسبت دوم، حکومت اسلامی برای ایجاد نسبت بین امنیت و آزادی بر اساس شریعت اسلامی برقرار می‌شود که پنج وجه انسانی مورد توجه قرار گیرد. در این نوع سازه، حکومت از آن مسلمانان است؛ قلمرو مسلمین حفظ می‌شود؛ احکام مغایر شرع مقدس رواج نخواهد داشت و در نهایت، مسلمانان در آداب دینی خود آزاد هستند. در این سازه امنیت و آزادی همانند یکدیگرند. به عبارت دیگر، در سازه نخست، حوزه اختیار انسان برای دین‌ورزی در قلمرو شخصی فراهم است، در سازه دوم، حوزه اختیار و وضعیت آزاد در جامعه اسلامی مهیاست و در سازه اصلی اسلام علاوه بر اختیار و وضعیت آزاد، هدف جامعه اسلامی نیز مشخص می‌شود. در این سازه اصلی، امنیت و آزادی نیز به گونه‌ای دیگر تعریف می‌شود. امنیت تنها حفظ جان و مال و نسل و حیات نیست، بلکه امنیت ایمانی (غرایاق زندگی، ۱۳۸۹) مد نظر است و آزادی نیز در اینجا به شکل آزادی کامل (هیوود، ۱۳۸۳: ۳۹۳) مورد توجه قرار دارد. چون مبنای کلی حرکت جهان به سوی توحید است، معیار بررسی امنیت و آزادی نیز باید بر اساس روند کلی حیات ترسیم شود. این کار باعث می‌شود انسان‌ها با معیار مناسب‌تری به شناخت و ارزیابی عملکرد یکدیگر بپردازند. در این روال، امنیت و آزادی صرفاً محدود به جهان کنونی نیست، بلکه به صورت دوئینی است و آخرت از این دنیا برتر است. پس در مواردی که ممکن است تعارضی بین دو جهان -موجود و اخری- پدید نمی‌آید. برای نمونه در زمان جنگ چرا باید یکسری از افراد جان خود را برای امنیت دیگران فدا کنند. این موضوع در اسلام محل پرسش قرار ندارد، زیرا عقاب و ثواب تنها به این دنیا ختم نمی‌شود. همچنین، توجه و اولویت این دنیا به این معنی نیست که در این دنیا زیست امن و آزادانه مهیا نیست و باید از آن گذشت؛ بلکه در عوض این

دنیا مزرعه آخرت است و برای ساخت آخرت باید دنیایی امن و آزاد داشت. در نهایت، در این سازه سعادت انسان و جامعه اسلامی مد نظر قرار می‌گیرد. توکل به خداوند و ایمان به او باعث می‌شود نوعی امنیت و آرامش خاطر برای زیست مناسب و آزادانه فراهم شود؛ به این معنی که انسان مجبور نیست که برای حفظ جان خود رقیب و بندگی غیر را بپذیرد (غریاق زندی، ۱۳۸۹). بنابراین، چنین نظامی امکان آزادی مناسب و بهتری را در پی دارد. همان‌طور که در بحث نظری آمد، تنها زمانی آزادی از دور خارج می‌شود که صیانت ذات در خطر باشد. این وضعیت ممکن است زمینه رقیب و بندگی را برای فرد در قبال حفظ فیزیکی خود در پی داشته باشد. این روال همانی است که در گستره تاریخ مسلمانان شاهد آن بودیم که به نام امنیت، آزادی به قربانگاه فرستاده شد. نتیجه روند توقف آزادی برای امنیت، عقب‌ماندگی بشری است. تنها در گذر از این نوع متعارف امنیت است که بهتر می‌توان به آزادی دست یافت.

این سازه جدید برابر آنچه مک کالم گفته در سه شکل قابل عرضه است: نخست در شکل اختیار که انسان می‌تواند بر اساس عقلانیت و مسئولیت خود آزادانه دین خود را (لا اکراه فی الدین) انتخاب کند. در دین مبین اسلام نیز اصول اولیه این دین عقلانی و آزادانه‌گزینش می‌شود. این وجه، وجه «خیر» در نظام اسلامی است. شکل دوم، حوزه «حق» است که امنیت و آزادی در عرصه اجتماعی و سیاسی برای انسان پدید می‌آید و در این وضعیت نوعی رضایت از نظام سیاسی و مشارکت در آن شکل می‌گیرد. «شهروندان فقط وقتی آزادند که در تعیین زندگی جامعه خود مستقیم و مداوم مشارکت کنند». شکل سوم، هدف است که امنیت ایمانی است و آزادی به معنی تسلیم و عبودیت (بیانات مقام معظم رهبری، ۱۳۹۱: ۷؛ همچنین روزنتال، ۱۳۷۹: ۱۵) است. این حوزه هدف است و امنیت و آزادی از وجوه خیر و حق گذر کرده و به قلمرو «وظیفه» نیل می‌کند. این سه شکل نشان می‌دهد دین مبین اسلام دین کاملی است و در عین حال تداخل و تزامن بین اختیار و آزادی بیرونی و تکلیف در اسلام باعث درهم‌ریختگی این نظام احسن خواهد شد.

شکل ۱: قلمروهای سه‌گانه امنیت و آزادی در اسلام



این سه شکل مهم نوعی آزادی کامل را در پی دارد. «آزادی کامل یعنی عملی کردن اراده خداوند». در اینجا امنیت و آزادی مقصد و معبودی مشخص دارند و آزادی به نوعی عبودیت است. اینکه در اسلام آزادی با انقیاد و تسلیم گره خورده، امر عجیبی نیست؛ زیرا منظور از تأسیس حکومت کسب امنیت در قبال کاهش قدری از آزادی به نسبت دوران پیش از حکومت است و یا تبعیت از قانونی که با پذیرش و رضایت همراه باشد، دیگر بندگی نیست، به همان سیاق زمانی که انسان بندگی خداوند را می‌کند، نه تنها به امنیت و آزادی و شریعت کامل‌تری دست می‌یابد، بلکه از هر آنچه غیر از اوست رهایی می‌یابد. بنابراین، در اینجا تنها جایی است که تناقض‌نمای آزادی و انقیاد ایجاد نمی‌شود و به واقع تسلیم عین آزادی است.

نکته مهم دیگر اینکه این سه قلمرو اختیار، حق و تکلیف در اسلام نباید در هم تداخل و تزاخم ایجاد کنند. حوزه اختیار امری شخصی است و اگر با این منطبق وارد مسائل اجتماعی شویم، باعث تحمیل نظرات خود بر دیگری خواهد شد. مباحثی که در این قلمرو مطرح است، شامل آزادی انتخاب، آزادی اختراع، آزادی تصمیم شخصی و آزادی آفرینش می‌شود (گورویچ، ۱۳۵۳: ۱۱۲). این حوزه نه تنها قابل تسری به حوزه اجتماعی نیست، بلکه ورود

مسائل اجتماعی به این حوزه خلوت انسان‌ها را از بین می‌برد و آن‌ها را از حوزه علایق و خواسته‌های شخصی و فردی بازمی‌دارد و به عبارت دیگر، حوزه خصوصی افراد را درمی‌نوردد. در عین حال، حوزه اختیار قابل جمع با حوزه تکلیف نیست، زیرا اساس دین اسلام بر پایه عقلانیت استوار است و مسئولیت انسان نیز بر همین اساس قابل پذیرش است. انسانی که خود گزینش نکند، به طبع نمی‌تواند پاسخ‌گو نیز باشد.

قلمرو اجتماعی حوزه حق است. این حوزه نمی‌تواند بر اساس خیر و اختیار مورد توجه قرار گیرد، زیرا زمینه افزایش اختیار افراد به نسبت مسئولیت آن‌ها پدید می‌آید و همین امر غلبه امنیت و آزادی یکی را بر دیگری توجیه خواهد کرد. برای مثال، امنیت و آزادی حاکم اسلامی ممکن است بر افراد عادی ارجح و اولویت داده شود. در صورتی که در اسلام هیچ فرقی بین انسان‌ها فارغ از جایگاه آن‌ها وجود ندارد و حتی افراد دارای جایگاه، با مسئولیت فزاینده نیز در اسلام مواجه هستند زیرا هر انسان به میزان بهره‌مندی از نعمت‌های الهی، پاسخگوتر است. بنابراین، حوزه اجتماعی حوزه روابط متقابل است نه رابطه یکسویه. همان‌طور که فرد حق دارد و مسئول است، حاکم نیز حق و مسئولیت (کلکم راع و کلکم مسوؤل عن رعیتة) دارد. به همین دلیل، انسانی که حق و مسئولیت متقابل نداشته باشد، از نظر قرآن طغیان خواهد کرد. « إِنَّ الْأِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ كَفَّارٌ / آری هر آینه آدمی سرکشی می‌کند و از حد می‌گذرد از آن روی خود را بی‌نیاز و توانگر ببیند» (علق: ۶ و ۷). در نهایت، حوزه ایمان به خداوند حوزه تکلیف و بندگی است که خود امنیت و آزادی را در این دنیا و دنیای پس از این دنیا فراهم می‌کند. بر همین اساس، این حوزه نه حوزه اختیار فردی و نه حوزه حق است. این حوزه، حوزه رهایی کامل از هرچه ناپاکی است. نظام اسلامی تنها زمانی که بین این اجزای سه‌گانه تناسب برقرار سازد، موفق خواهد بود سامان مناسبی برپا کند و زمانی که نوعی عدم تعادل و نوعی بی‌عدالتی ایجاد شود، سازه اصلی اسلامی برهم می‌خورد و نظام احسن تحت تأثیر قرار می‌گیرد. وظیفه اصلی این تعادل و ایجاد سازه متعادل و سامان مناسب در اسلام بر عهده فرد، امام، ولی و ریسی است که بر دو عرصه حکمت نظری و حکمت عملی اشراف دارد. بنابراین، این امر خطیر که دین و دنیای انسان‌ها را مشخص و معین می‌کند، در نظام اسلامی نمی‌تواند در اختیار هر کسی باشد.

نتیجه گیری

مفاهیم امنیت و آزادی نسبت معناداری باهم دارند. جایی که امنیت نیست، صحبت از آزادی نیز مجالی نمی‌یابد و تنها زمانی می‌توان به دنبال آزادی بود که امنیت در جامعه برقرار باشد. به این معنی، وجود امنیت زمینه‌ساز برقراری و استقرار آزادی در جامعه خواهد بود. در عین حال، توجیه توقف پیگیری آزادی تنها زمانی قابل قبول است که ضرورتی امنیتی برای فرد و جامعه در میان باشد، اما این بدان معنی نیست که از میان این دو یکی را باید انتخاب کرد و از دیگری چشم‌پوشی کرد. در عین حال، روال تاریخی جوامع از جمله جوامع اسلامی نیز نشان می‌دهد امنیت مستمسکی برای کاهش فضای مناسب اجتماعی مسلمین شده است. تأکید صرف بر امنیت نه تنها باعث عقب‌ماندگی و پسرفت جامعه می‌شود، بلکه محمل مناسبی نیز برای تداوم امنیت پایدار نخواهد بود. این موضوع تجربه تاریخی گرانگسگی است که بر مبنای آن تحقق آزادی برای تداوم و استقرار جامعه و حکومت امری ضروری است. این موضوع به‌ویژه برای نظام‌های اعتقادی از اهمیت بیشتری برخوردار است. بر همین اساس نیز اصل ۹ قانون اساسی جمهوری اسلامی نه تنها به درستی به این موضوع اشاره کرده و بلکه اولویت را به آزادی داده است و از همین رو، این اصل یکی از مترقی‌ترین اصول قانون اساسی در جهان محسوب می‌شود. برابر این اصل «در جمهوری اسلامی ایران آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت ارضی کشور از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند و حفظ آن‌ها وظیفه دولت و آحاد ملت است. هیچ فرد یا گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی، به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و تمامیت ارضی ایران کمترین خدشه‌ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور آزادی‌های مشروع را هرچند با وضع قوانین و مقررات سلب کند».

آزادی در جوامع اسلامی، عمدتاً معطوف به وجه درونی بوده و وجوه بیرونی آن چندان که باید مورد توجه قرار نگرفته است. از آنجا که جوامع اسلامی در گذشته عمدتاً بر امنیت تأکید داشته‌اند، امکان گذر از آزادی درونی به وجه بیرونی فراهم نشد. همین امر باعث شد این تصور پدید آید که در اسلام تناظر مناسبی بین این دو مفهوم نیست و اسلام در باب آزادی بیرونی حداکثر به موضوع آزاده و بنده نظر دارد. این در صورتی است که مقاله حاضر بر این

مدعاست که دین مبین اسلام برداشت کامل تری از آزادی در سه وجه خیر، حق و همچنین تکلیف ارائه داده و این قابلیت در متون اسلامی وجود دارد.

بر همین اساس، مقاله حاضر ضمن اشاره به سه نوع نسبت بین امنیت و آزادی به سه نوع سازه حداقلی، میانی و حداکثری در اسلام رسید که نشان می‌دهد تناظر بین این دو مفهوم در اسلام از اهمیت بسیاری برخوردار است و در جایی که امکان سازه سیاسی و اجتماعی حداکثری وجود ندارد، اسلام امکان طرح سازه‌های جایگزین را برای مسلمانان فراهم ساخته و ضرورتی برای حذف یک آرمان به نفع دیگری نیست.

در عین حال، دین اسلام توجه کامل تری به نسبت‌گذاری بین دو مفهوم امنیت و آزادی دارد؛ به این معنی که ضمن توجه به مفهوم اختیار، به آزادی بیرونی به معنایی که در جهان کنونی به آن پرداخته می‌شود نیز نظر دارد و در عین حال، ابعاد وظیفه محور تعالیم اسلامی را نه تنها در تغایر با آزادی نمی‌بیند، بلکه وجه مکمل آزادی و حتی عین آزادی عنوان می‌کند. این نوع نگاه چتروار به آزادی، کامل بودن این دین مبین را مشخص می‌سازد.

در پایان، دو نکته دیگر نیز باید مورد تأکید قرار گیرد؛ یکی اینکه این حوزه‌های سه‌گانه نباید در هم ادغام شود و تداخل و تزامم یکی در دیگری ممکن است دوباره تناقض بین امنیت و آزادی در اسلام را دامن بزند. دوم اینکه رعایت حوزه و قلمروی این مفاهیم، امری ضروری است که نیازمند داشتن رهبری با قابلیت‌های علمی، عادل، متقی و شجاع است که به نوعی مرز میان حکمت نظری و عملی را به درستی برقرار سازد. با این کار نه تنها امکان پاسخ‌گویی به نیازهای جدید جوامع اسلامی مرتفع می‌شود، بلکه نوعی تداوم زیست اسلامی در ساحت‌های جدید و دوران‌های مختلف فراهم می‌آید.

منابع

- قرآن کریم.
- استرواس، لئو (۱۳۷۳) *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اشپولر، برتولد (۱۳۶۹) *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی و فرهنگی، چ سوم.
- آرمین، محسن (۱۳۸۸) *جریان‌های تفسیری معاصر و مسئله آزادی*، تهران: نی.
- آرنت، هانا (۱۳۸۹) *وضع بشر*، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.
- آزادی، دائره المعارف تشیع، زیر نظر صدر حاج سید جوادی، کامران فانی و بهاءالدین خرمشاهی (۱۳۷۵) تهران: نشر شهید سعید مجیدی.
- برلین، آیزایا (۱۳۶۸) *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- بیانات مقام معظم رهبری در چهارمین نشست راهبردی با موضوع آزادی، ۱۳۹۱/۰۸/۲۷.
- الترابی، حسن (۲۰۰۴) *السیاسه و الحکم: النظم السلطانیه بین الاصول و سنن الواقع*، بیروت: دارالساقی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۰) *آزادی در اندیشه امام خمینی*، تدوین علی داستانی بیرکی، استخراج و تنظیم معاونت پژوهشی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- روزنتال، اروین آیزاک یاکوب (۱۳۸۸) *اندیشه‌های سیاسی اسلام در سده‌های میانه*، برگردان علی اردستانی، تهران: قومس.
- روزنتال، فرانتس (۱۳۷۹) *مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمین*، برگردان منصور میراحمدی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات.
- ستوده، امیررضا و حمیدرضا سید ناصری (گردآورندگان) (۱۳۷۸) *رابطه دین و آزادی*، تهران: ذکر.
- سن، آرماتیا کومار (۱۳۷۹) *آزادی و برابری*، ترجمه حسن فشارکی، تهران: شیرازه.
- سویفت، آدام (۱۳۸۵) *فلسفه سیاسی: راهنمایی مقدماتی برای دانشجویان و سیاستمداران*، ترجمه پویا موحد، تهران: ققنوس.
- ظهیری، عباس (۱۳۷۹) «حدود آزادی از نگاه کلام و فقه و عرفان»، *حکومت اسلامی*، سال پنجم، شماره سوم.
- عنایت، حمید (۱۳۷۳) *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
- غرایاق زندی (۱۳۸۰) *یادمان دکتر حمید عنایت: پدر علم سیاست ایران*، تهران: بقعه.
- غرایاق زندی، داود (۱۳۷۶) «رابطه جامعه مدنی و دولت: بررسی تطبیقی لاک و گرامشی»، *راهبرد*، شماره ۱۴.
- غرایاق زندی، داود (۱۳۸۴) *دانش و رهبری در اندیشه‌های سیاسی فارابی و ابن‌سینا*، رساله دکتری در دانشگاه تربیت مدرس.
- غرایاق زندی، داود (۱۳۸۹) «مفهوم امنیت ایمانی در قرآن کریم» *فصلنامه مطالعات راهبردی*، شماره ۵۰.
- غرایاق زندی، داود (۱۳۹۲) *مفهوم امنیت در اسلام: بنیان‌های نظری و تاریخی*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

- فکوهی، ناصر و دیگران (۱۳۷۷) خط قرمز؛ آزادی اندیشه و بیان و حد و مرزهای آن، تهران: قطره.
- فیرحی، داود (۱۳۸۵) نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران: سمت.
- فیرحی، داود (۱۳۷۸) قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۵) آزادی وجدان، مفهومی پسایامبری و دیگر مقالات، تهران: اختران.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- کمالی، محمد هاشم (۱۳۸۱) آزادی بیان در اسلام (مجموعه مقالات)، نوشته، گزیده و ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی، تهران: قصیده‌سرا.
- گالستون، مریام (۱۳۸۶) سیاست و فضیلت: فلسفه سیاسی فارابی، ترجمه حاتم قادری، تهران: بقعه.
- گری، جان (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی جان استیوارت میل، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- گواردینی، رومانو (۱۳۷۶) مرگ سقراط: تفسیر چهار رساله افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- گوویچ، ژرژ (۱۳۵۳) جبرهای اجتماعی و اختیار و آزادی انسانی؛ گامی فراتر در پهنه مطالعه جامعه‌شناختی تکاپوها و پیشروی‌های آزادی، ترجمه حسن حبیبی، تهران: بی‌نا.
- لایپدوس، ایرا ام. (۱۳۷۶) تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هیجده‌ام، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- لایپدوس، ایرا ام. (۱۳۷۶) تاریخ جوامع اسلامی: قرون نوزدهم و بیستم، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- منتظر قائم، مهدی (۱۳۷۵) «زندگی و آزادی» حکومت اسلامی، سال اول، شماره دوم.
- منتظر قائم، مهدی (۱۳۷۶) «آزادی سیاسی» حکومت اسلامی، سال دوم، شماره اول.
- میراحمدی، منصور (۱۳۹۱) «آزادی سیاسی در قرآن کریم»، در چهارمین نشست راهبردی با موضوع آزادی، ۱۳۹۱/۰۸/۲۷.
- میل، جان استوارت (۱۳۷۵) رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: علمی و فرهنگی.
- میلر، دیوید (۱۳۸۶) فلسفه سیاسی، ترجمه بهمن دارالشفایی، تهران: ماهی.
- نجار، عبدالمجید (۱۳۷۷) آزادی اندیشه و بیان، ترجمه محسن آرمین، تهران: قطره.
- نوس‌بام، مارتا کریون (۱۳۸۶) ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: ماهی.
- هاشمی، سید حسین (۱۳۸۴) ارتداد و آزادی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
- هگل، ویلهلم (۱۳۵۲) خدا یگان و بنده، ترجمه حمید عنایت، تهران: خوارزمی.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۳) مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمان عالم، تهران: قومس.

Knowles, Dudley (2001) **Political Philosophy**, London: Routledge.
 Kukathas, Chanran (2007) "Liberty" in Robert E. Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge, **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
 O'Neil, Onora (2000) **Bounds of Justice**, Cambridge, Cambridge University Press.
 Taylor, Charles (1994) **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**, U.S.A. Princeton University Press.