

بررسی جایگاه آزادی در حقوق
با ناگید پرو
آزادی از منظر مکتب عدالت حقیقت گرا



سکینه شهبازی



**بررسی جایگاه آزادی در حقوق
با تأکید بر
آزادی از منظر مکتب عدالت حقیقت گرا**

سکینه شهبازی

| | | |
|---------------------|---|--|
| سرشناسه | : | شهبازی، سکینه، ۱۳۵۹- |
| عنوان و نام پدیدآور | : | بررسی جایگاه آزادی در حقوق با تاکید بر آزادی از منظر مکتب عدالت حقیقت‌گرا / مولف سکینه شهبازی. |
| مشخصات نشر | : | تهران: انتشارات صالحیان، ۱۳۹۸. |
| مشخصات ظاهری | : | ۳۰۷ ص. |
| شابک | : | ۹۷۸-۶۲۲-۲۱۴-۴۲۰-۳ |
| وضعیت فهرست نویسی | : | ایپف |
| یادداشت | : | کتابنامه: ص. ۲۲۶ - ۲۳۰؛ همچنین به صورت زیرنویس. |
| موضوع | : | آزادی — جنبه های مذهبی — اسلام |
| موضوع | : | Liberty — Religious aspects — Islam |
| موضوع | : | آزادی |
| موضوع | : | Liberty |
| رده بندی کنگره | : | BP۲۳۰/۱۴ |
| رده بندی دیویی | : | ۲۹۷/۴۸۳ |
| شماره کتابشناسی ملی | : | ۵۹۶۵۵۷۴ |

دفتر مرکزی و توزیع: تهران- میدان انقلاب- خیابان کارگر جنوبی- خیابان شهدای ژاندارمری

پلاک ۱۲۷- واحد ۳ / pubsalehiyan.ir / ۶۶۹۷۹۳۰۰ - ۰۹۱۹۰۸۱۰۱۴۲

عنوان کتاب؛ بررسی جایگاه آزادی در حقوق با
تاکید بر آزادی از منظر مکتب عدالت
حقیقت‌گرا

تدوین؛ سکینه شهبازی
ناشر؛ صالحیان

صفحه آرای و طراحی جلد: حمزه خردمند
سال و نوبت چاپ؛ ۱۳۹۸-اول

شمارگان؛ ۱۰۰۰ نسخه

شابک؛ ۳-۴۲۰-۲۱۴-۶۲۲-۹۷۸

قیمت؛ ۵۰۰۰۰ تومان



| | |
|----|---|
| ۱ | پیشگفتار |
| ۲ | مقدمه |
| ۸ | فصل اول: مفهوم شناسی |
| ۹ | مبحث اول: مفهوم شناسی |
| ۹ | گفتار اول: مبانی آزادی |
| ۱۸ | گفتار دوم: تعریف لغوی و اصطلاحی آزادی |
| ۱۸ | بند اول: تعریف لغوی آزادی |
| ۱۹ | بند دوم: تعریف اصطلاحی آزادی |
| ۲۲ | بند سوم: آزادی در مفهوم جدید |
| ۲۴ | بند چهارم: کشف کلمه آزادی |
| ۲۷ | گفتار سوم: نهادهای شاخص آزادی |
| ۲۹ | گفتار چهارم: انواع آزادی |
| ۳۴ | بند اول: آزادی مثبت و منفی |
| ۳۷ | الف: استدلالات در مفهوم آزادی مثبت و منفی |
| ۳۷ | الف-۱: استدلالات طرفداران آزادی منفی |
| ۴۱ | الف-۲: استدلالات طرفداران آزادی مثبت |
| ۴۸ | بند دوم: آزادی فردی و جمعی |
| ۵۲ | بند سوم: آزادی صوری - حقیقی |
| ۵۳ | بند چهارم: آزادی استعلایی و آزادی عملی |
| ۵۵ | بند پنجم: آزادی از دیدگاه حقوقی |

- گفتار پنجم: آزادی عقیده آری، آزادی تقلید نه..... ۵۸
- بند اول: ضرورت و اهمیت آزادی بیان..... ۶۰
- بند دوم: حدود آزادی بیان..... ۶۲
- مبحث دوم: آزادی از دیدگاه اندیشمندان مسلمان و غربی..... ۶۶
- گفتار اول: آزادی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی ۶۶
- بند اول: آزادی در اندیشه فارابی ۶۶
- بند دوم: آزادی در اندیشه علامه نائینی ۶۹
- بند سوم: آزادی در اندیشه امام خمینی (ره) ۷۲
- بند چهارم: آزادی در اندیشه علامه طباطبایی..... ۷۶
- بند پنجم: آزادی در اندیشه آیت الله جوادی آملی..... ۷۸
- بند ششم: آزادی در اندیشه آیت الله سید محمد باقر صدر..... ۷۹
- بند هفتم: آزادی در اندیشه شهید مطهری..... ۸۲
- بند هشتم: آزادی از دیدگاه مقام معظم رهبری ۸۳
- بند نهم: مفهوم «آزادی» در نگرش امام علی علیه السلام..... ۸۵
- بند دهم: تساهل و مدارا و مقایسه بین دو مکتب اسلامی و لیبرال..... ۸۹
- گفتار دوم: آزادی از دیدگاه اندیشمندان غرب..... ۹۱
- بند اول: افلاطون ۹۱
- بند دوم: ارسطو ۹۱
- بند سوم: مارکوس تولیوس سیسرون ۹۳
- بند چهارم: توماس هابز ۹۴
- بند پنجم: جان لاک ۹۵
- بند ششم: منتسکیو ۹۷
- بند هفتم: ژان ژاک روسو ۹۸

| | |
|-----|--|
| ۹۹ | بند هشتم: جان استوارت میل |
| ۱۰۱ | بند نهم: آزادی در اندیشه آیزایا برلین |
| ۱۰۳ | بند دهم: اخلاق و ارتباط آن با آزادی از دیدگاه تامس هیل گرین فیلسوف انگلیسی |
| ۱۰۵ | گفتار سوم: آزادی در اسلام |
| ۱۰۵ | بند اول: مبانی حقوق در اسلام |
| ۱۰۶ | بند دوم: آزادی و قانون اساسی ایران |
| ۱۰۷ | بند سوم: آزادی بیان نشریات و مطبوعات: |
| ۱۰۷ | بند چهارم: آزادی سیاسی |
| ۱۰۹ | بند ششم: آزادی از دیدگاه قرآن و اسلام |
| ۱۱۰ | بند هفتم: حدود آزادی در اسلام |
| ۱۱۰ | بند هشتم: آزادی در اسلام |
| ۱۱۱ | الف: عوامل تأمین کننده آزادی از نظرگاه اسلام: |
| ۱۱۲ | (۱) توحید: |
| ۱۱۲ | (۲) ولایت: |
| ۱۱۲ | ۳- اخلاق اسلامی |
| ۱۱۲ | ۴- قوانین و روابط اجتماعی |
| ۱۱۳ | ب: نشانه‌های آزادمردان |
| ۱۱۴ | بند نهم: آزادی رفتار: |
| ۱۱۵ | بند نهم: کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری |
| ۱۱۶ | گفتار چهارم: برابری زن و مرد در معاملات اسلام |
| ۱۱۸ | بند اول: حمایت‌های زنان در اسلام |
| ۱۱۹ | بند دوم: حمایت‌های اقتصادی زنان |
| ۱۲۰ | بند سوم: زن در اسلام (شبیهات پیرامون حقوق زنان) |

| | |
|--|-----|
| بند چهارم: زن در اسلام (بررسی علل برخی از تفاوت های حقوقی زن و مرد)..... | ۱۲۰ |
| فصل دوم: بررسی آزادی در حقوق..... | ۷ |
| مبحث اول: آزادی مدنی..... | ۱۲۲ |
| گفتار اول: شیوه های اعمال آزادی حقوق بشر..... | ۱۲۳ |
| بند اول: شیوه اعمال مستقیم:..... | ۱۲۳ |
| بند دوم: شیوه اعمال غیرمستقیم..... | ۱۲۴ |
| بند سوم: شیوه اعمال قضایی..... | ۱۲۵ |
| بند چهارم: شیوه عدم اعمال..... | ۱۲۶ |
| گفتار دوم: آزادی در حوزه های حقوق، سیاست و اخلاق..... | ۱۲۶ |
| بند اول: آزادی در «مبانی حق طبیعی بر طبق نظریه ی علم»..... | ۱۲۹ |
| بند دوم: آزادی به عنوان فقدان موانع..... | ۱۳۴ |
| بند سوم: آزادی به عنوان شأن و موقعیت اجتماعی..... | ۱۳۶ |
| بند چهارم: آزادی به عنوان حق تعیین سرنوشت..... | ۱۳۷ |
| بند پنجم: آزادی به عنوان انجام خواسته ها..... | ۱۳۷ |
| بند ششم: آزادی به عنوان امکان انتخاب..... | ۱۳۷ |
| بند هفتم: آزادی به عنوان قدرت مؤثر و توان عمل..... | ۱۳۸ |
| بند هشتم: آزادی و برابری زنان:..... | ۱۴۲ |
| گفتار سوم: زمینهای اعمال آزادی حقوق بشری..... | ۱۴۳ |
| بند اول: اعمال آزادی در حقوق قراردادها..... | ۱۴۳ |
| الف: اصل آزادی قراردادی..... | ۱۴۳ |
| ب: اصل لزوم قراردادها ناشی از اصل آزادی اراده:..... | ۱۴۴ |
| بند دوم: موانع حقوق بشری آزادی اراده..... | ۱۴۸ |
| بند سوم: کرامت انسانی در آزادی مدنی..... | ۱۶۱ |

- گفتار چهارم: اصل آزادی حاکمیت اصحاب دعوی مدنی..... ۱۷۰
- بند اول: اصل آزادی اراده در فلسفه ی حقوق ۱۷۰
- بند دوم: اصل آزادی اراده در حقوق خصوصی ۱۷۲
- بند سوم: اصل آزادی اراده در حقوق دادرسی مدنی ۱۷۳
- بند چهارم: رابطه ی بین آزادی های مدنی و حقوق مدنی ۱۷۴
- گفتار پنجم: حقوق و آزادی های مدنی در نظرات شورای نگهبان..... ۱۷۵
- بند اول: حقوق و آزادی های سیاسی در نظرات شورای نگهبان..... ۱۷۶
- بند دوم: حمایت مدنی از حریم خصوصی اشخاص..... ۱۷۸
- مبحث دوم: حق آزادی بیان در حقوق خصوصی..... ۱۸۱
- گفتار اول: تضمینات اعمال حق آزادی بیان در حقوق مدنی ۱۸۱
- بند اول: منع توقیف یا بازداشت غیر قانونی (یا خودسرانه)..... ۱۸۲
- بند دوم: اصل برائت..... ۱۸۲
- بند سوم: اصل عطف بماسبق نشدن قوانین جزایی ۱۸۳
- بند چهارم: اصل قانونی بودن جرائم و مجازاتها..... ۱۸۳
- بند پنجم: حق داشتن وکیل..... ۱۸۳
- بند ششم: علنی بودن محاکمات..... ۱۸۴
- بند هفتم: حق برخورداری از یک محاکمه منصفانه..... ۱۸۴
- بند هشتم: ممنوعیت شکنجه و سوء رفتار..... ۱۸۶
- بند نهم: مصونیت از تجسس..... ۱۸۷
- گفتار دوم: تدابیر اجرائی بین المللی میثاق حقوق مدنی و سیاسی..... ۱۸۸
- بند اول: تدابیر اجرائی بین المللی میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۱۹۰
- گفتار سوم: تاثیر آزادی در غرب..... ۱۹۱
- بند اول: آزادی، برابری، برادری (فرانسه) - اصل ۲ قانون اساسی فرانسه ۱۹۴

| | |
|---|-----|
| بند دوم: محتوای قانون اساسی آلمان و ارتباط آن با آزادی..... | ۱۹۶ |
| بند سوم: تاثیر آزادی در قانون اساسی ایالات متحده امریکا یا ارتباط آزادی با قانون اساسی امریکا (آزادی فردی و اجتماعی)..... | ۱۹۸ |
| بند چهارم: منشور کبیر «هشت قرن آزادی»..... | ۲۰۰ |
| فصل سوم: آزادی از دیدگاه عدالت حقیقت گرا..... | ۲۰۲ |
| مبحث اول: معرفی مکتب عدالت حقیقت گرا(عریانیسم)..... | ۲۲۲ |
| گفتار اول: آزادی از منظر عدالت حقیقت گرا (عریان)..... | ۲۲۳ |
| بند اول: آزادی منفی | ۲۲۶ |
| بند دوم: آزادی مثبت | ۲۲۷ |
| گفتار دوم: آزادی حقیقت گرا (عریان) | ۲۲۸ |
| بند سوم: حقیقت آزادی از منظر امام خمینی (ره)..... | ۲۳۱ |
| مبحث دوم: عدالت حقیقت گرا در حقوق..... | ۲۳۴ |
| بند اول: جرم در عدالت حقیقت گرا | ۲۳۴ |
| بند دوم: قضاوت بر مبنای عدالت حقیقت گرا:..... | ۲۳۵ |
| بند سوم: فمینیسم لیبرال در مکتب آزادی حقیقت گرا..... | ۲۳۶ |
| بند چهارم: پسا فمینیسم جزایی عدالت حقیقت گرا:..... | ۲۳۸ |
| گفتار دوم: جمع بندی مکتب عدالت حقیقت گرا(عریانیسم)..... | ۲۳۹ |
| جمع بندی و نتیجه گیری:..... | ۲۴۱ |
| منابع:..... | ۲۴۷ |

پیشگفتار

در حقوق مدرن آزادی همچون عدالت یکی از آرمانهای بشری به شمار آید. به طوری که غالباً یکی از اهداف نهضت های اجتماعی و انقلاب های سیاسی معاصر بوده است. به عقیده متفکران اسلامی و غربی آزادی پیش از آنکه یک پدیده اجتماعی و سیاسی و قراردادی بین ملت و دولت باشد، یک پدیده فطری و انسانی است. به عبارت دیگر، آزادی حقی است که خداوند به هر انسانی داده است و نمی توان این حق را از او سلب کرد یا در قراردادهای اجتماعی آن را نادیده انگاشت. آزادی حقی نیست که واضعان و حاکمان قانونی برای انسانها سرمشق کنند. بلکه واضعان و حاکمان قانون برای حفظ حقوق انسان ها که از جمله آزادی است، گماشته شده اند و باید حریم آزادی را پاس بدارند تا کسی به این حق الهی تجاوز نکند. در قانون اساسی ایران برخلاف بسیاری از کشورهای پیشرفته بخاطر موازین شرعی و اسلامی بیشتر سمت و سوی آزادی مثبت مدنظر بوده است. با توجه به معایب و محاسن هر کدام از سیستم های مثبت و منفی مکتب عدالت حقیقت گرا با روی آوری به نظریه ای میانه در این زمینه تلاش نموده است که سیستمی را در زمینه آزادی به وجود آورد که در آن شهروندان تا آنجا که باید قربانی سیستم های ایستای موجود سیاسی قرار نگیرند بلکه رفتارهای آنها به صورت پویا در سرنوشت آنها تاثیر داشته باشد که بی تردید مورد اقتضای جوامع امروز می باشد.

مقدمه

واژه آزادی^۱ که برخی از نویسندگان آن را از واژه اوستایی "آزاته" یا واژه پهلوی "آزاتیه" دانسته اند. در زبان فارسی در معانی متعددی از جمله عشق، حریت، اختیار، قدرت، برهه و ترک عمل، قدرت انتخاب رهایی، خلاص، آزادی مردمی، شادی، خرمی، خشنودی و رضا به کار رفته است. واژه آزادی در زبان های مختلف به اشکال مختلفی استعمال می شود. در زبان عربی، واژه های حریت، اختیار، اراده مفهوم عمومی رها بودن را به اشکال مختلف و با تفاوت های اندک بیان می کند. آزادی ریشه انسانیت مبنایی بر حقوق بشر (در نگاه ژان ژاک روسو).

آیزایا برلین^۲ در تعریف آزادی می گوید: "من آزادی را عبارت از فقدان موانع در راه تحقق آرزوهای انسان دانسته ام". از مباحث بسیار مهم در باره ی آزادی بحث از مبنای آزادی است. نویسندگان و صاحب نظران درباره مینا و اساس آزادی به عنوان یکی از حقوق اساسی فرد بحث های گوناگونی مطرح کرده اند.

آزادی به عنوان فقدان مانع و رادع آزادی به عنوان انتخاب آزادی به عنوان قدرت و توان موثر و کارا، آزادی اختیار خود بودن، این مفاهیم از جمله مهمترین برداشت ها از مفهوم آزادی است که بر اساس این برداشت ها و مبنای آزادی به عنوان یکی از حقوق اساسی فرد به رسمیت شناخته شده است.

مقدمه آزادی چیست: آزادی یعنی رهایی، رهایی از بندگی غیر خدا {یعنی صاحب اختیار بودن} آزادی واژه ای است مقدس، که در نزد همه اقوام و ملت ها دارای قداست و ویژه ای است. بسیاری از اندیشمندان آزاده جهان، جان خود را در راه رسیدن به آزادی فدا کرده اند. انقلاب های زیادی برای دستیابی به آزادی رخ داده و حکومت های متعددی به دلیل عدم اعطای آزادی سقوط کرده اند. افراد متعددی در طول تاریخ با شعار آزادی مردم را علیه حکومت ها شورانده اند. ولی پس از این که خود به قدرت رسیده اند آزادی را محدود کرده اند. بنابراین

^۱ - Freedom

^۲ - Isaiah Berlin

آزادی واژه ای است که زیاد مورد سوء استفاده قرار گرفته است. امروزه هم بیشتر کشورها با استناد به حقوق بشر خواهان گسترش آزادی برای ملت خود هستند. کشورهای قدرتمند جهان، حقوق بشر را و اصل آزادی را به عنوان حربه ای علیه مخالفان افزودن طلبی خود بکار می برند به علت همین سوء استفاده هایی که از آزادی شده است انسان ها تحت لوای هر حکومتی که قرار می گیرند نسبت به مسأله آزادی حساست ویژه ای دارند. دموکراسی های غرب هرچند تا حدودی برخی از آزادی ما را برای خود به ارمغان آورده اند ولی از نظر معنوی آنها در دام های اخلاقی گرفتار شده اند. اسلام نیز از همان ابتدای دعوت پیامبر(ص) یکی از وعده های مهمش آزادی از ستم و ظلم، ظالمان بوده است و آزادی معنوی آزادی از قید عقده های روانی، کینه و حسد.. بوده است در پذیرش اسلام نیز آزادی کامل حکم فرماست: لا اکراه فی الدین^۱. یعنی در پذیرش دین اکراه و اجباری نیست. «انا هدینا السبیل»^۲ ما راه راست را به او نشان دادیم خواه شکر گزار شود، خواه کفران نماید. آزادی از جمله واژه هایی است که تعاریف مختلف درباره ی آن به عمل آمده است انسان ها طبق جهان بینی و عقاید خود از کلمه آزادی استنباط های مختلف دارند و هر گونه حکومتی که قدرت حاکم را در دست دارد، طبق بینش خود و نیازهایی که برای ادامه حکومت دارد برای آن تعریف می نماید. حقیقت آزادی چیست؟ طبق آیات و روایات و نظرات علمای دین برای آزادی انواعی مختلف استنباط می شود. اولین تقسیم بندی، آزادی اصطلاحی در مقابل آزادی متعالی می باشد. نمونه ای از آزادی متعالی را می توان شهادت که بزرگترین آزادی و بیان گر انسان شناسی الهی است نام برد.

از بالاترین نعمت هایی که در عالم خداوند منان قرار داده آزادی است^۳. خداوند انسان را آزاد خلق کرده است و انسان این اختیار را دارد که مسلط بر خودش، مالش و جانش باشد. ریشه تمامی اعتقادات اسلامی، اصل توحید و یگانگی خداست و مفهوم آزادی نیز در پرتو اصل توحید تعریف می گردد. بر این اساس انسان باید تنها در برابر خدا تسلیم و مقید باشد تا از

^۱ - بقره / ۲۵۶.

^۲ - دهر / ۳.

^۳ - صحیفه امام خمینی؛ جلد ۱۰، ص ۶۴۷.

آزادی واقعی برخوردار گردد. بنابراین اسلام اصل آزادی را از اصل توحید استنتاج می کند و این بیانگر جهان بینی توحیدی اسلام است. در اسلام آزادی، موهبت و نعمت الهی است و خداوند منان آزادی را به بشر هدیه داده است. منابع آزادی از دیدگاه اسلام و علمای اسلامی شامل شریعت و قانون الهی، قانون اسلامی و حقوق بشر است و این منابع در واقع ارتباط نزدیکی نیز با معنای آزادی دارد. اسلام حقوق بشر را محترم می شمارد و بدان عمل می کند. حقی را از کسی نمی گیرد و آزادی را سلب نمی کند، ولی به هیچ کسی اجازه تسلط و سلب آزادی به اسم آزادی را نمی دهد. آزادی نیز مثل بسیاری از مفاهیم دارای شاخص ها و معیارهای عینی است که از جمله می توان به وجود آزادی مطبوعات و آزادی بیان، پذیرش وجوب احزاب و تفکرات مختلف، پذیرش اصل وجود انتقاد و انتقاد پذیری، عدم اجبار سیاسی و آزادی انتخاب و تصمیم گیری برای آحاد ملت و در آخر اعتماد به مردم و شایسته دانستن ملت برای تصمیم گیری نام برد.^۱

نکته حائز اهمیت در بحث پیرامون آزادی این است که تامین آزادی وظیفه کیست؟ طبق آموزه های دینی، سیاست دولت اسلامی حفظ استقلال و آزادی ملت است و این موضوع بنای سیاست اسلامی است. بر اساس همین دیدگاه در اصل سوم قانون اساسی (بند ۷) جمهوری اسلامی ایران به عنوان نمونه ای از حکومت اسلامی، دولت موظف است آزادی های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون را برای ملت ایجاد کند.^۲ آزادی در اسلام با مفهوم آزادی غربی متفاوت است. اسلام ضمن حمایت و قبول اصل آزادی و انواعی که در بالا ذکر شد، برای آن محدودیت ها و شروطی را نیز قرار داده است. این شروط ناظر بر مصالح جامعه، مردم و حفظ ثبات نظام اجتماعی سیاسی و برگرفته از الزام حکومت و جامعه به دین اسلام می باشد.

آزادی در اسلام اگر منجر به توطئه و فساد و خلاف مصالح ملت منجر شود مورد پذیرش اسلام نیست. آزادی که در حدود اسلام پذیرفته شده، آزادی به معنای واقعی است. یکی از

^۱ - جایگاه آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی؛ ص ۴۲۰.

^۲ - قانون اساسی، اصل سوم (بند ۷)، ص ۲۴.

مهمترین مقوله هایی که در اندیشه سیاسی اسلام به کرات مورد توجه قرار گرفته، ضرورت رعایت قوانین الهی اساسی در جامعه است که همین قوانین تعیین کننده آزادی در اسلام هستند. اسلام، آزادی صرف را ارزش غایی ندانسته و در مقام ارزشیابی آن بیشتر به جهت آزادی و جایگاه منزلت آن در اسلام توجه می کند. به طور کلی محدودیت برای آزادی، حدود و قوانین الهی و قانون اسلام، مسبب آزادی هاودموکراسی حقیقی است.

آزادی و اختیار وجدان فردی ایده هایی اند که در فرهنگ اولیه ی آمریکایی و جنبش های پیشین درآمدش در انگلستان و اروپا پایه پای هم پدیدار شدند و از جهات مهمی الهام بخش یکدیگر بودند. سؤالی در این بحث مطرح می شود این است آزادی وجدان چیست؟^۱ سابقه طولانی آن در اروپا و انگلستان، زمینه ساز انقلاب آمریکا شد. این صفت کجا رفته است؟

آیا در تصمیم گیری های دشوار زندگی وجدان می تواند راهنمای مناسبی برای انتخاب راه درست باشد؟ پاسخ تاریخ به این سؤال مناقشه برانگیز است. از سویی بسیاری از چهره های تابناک تاریخ کسانی اند که وجدان خود را نیرومندترین ملاک تشخیص نیکی از بدی قرار داده اند و از سوی دیگر، بسیاری از جاها، وجدان ها تحت تأثیر تعصب ها و تابوها گمراهی و تباهی آفریده اند. مریلین رابینسون، جستارنویس شهیر آمریکایی، در این نوشته نقش آزادی وجدان را در تاریخ اولیه آمریکا کاویده است.

مریلین رابینسون^۲ در نشریه امریکن اسکالر^۳ در مقاله ای با عنوان آزادی وجدان چیست^۴ بیان می دارد که به گمان من وجدان صفتی انسانی است، صفتی آنقدر گسترده که بتوان آن را ممیزه بشر دانست، صفتی که ریشه در فرهنگ ندارد اما لاجرم از آن متأثر است. حس گناه و شرم، و وحشت از ارتکاب و متحمل شدن آن ها، آشکارا به وجدان مرتبط است: وجدان به آن ها

^۱ - مریلین رابینسون، ۴۳سامبر ۲۰۱۷ میلادی، انتشار، در وب سایت امریکن اسکالر، ترجمه محمد معماریان، تیر ۱۳۹۷ با عنوان آزادی وجدان چیست؟

^۲ - Marilynne Robinson

^۳ - American Scholar

^۴ - what IS Freedom of conscience

مشروعیت می‌دهد و آن‌ها به وجدان قدرت می‌بخشند. در مقابل، باور به اینکه وجدان اعمال یک فرد را تأیید می‌کند، می‌تواند الهام‌بخش او در میل به ایستادگی جلوی عُرف یا اجماع در مواردی باشد که بدون آن وجدان، خطا یا شرم‌آور تلقی می‌شوند، مثلاً شورش علیه نظم موجود. ایدهٔ وجدان چنانکه آن را می‌شناسیم در متن یونانی عهد جدید منعکس شده است. آن را می‌توان در آثار افلاطون^۱ در قالب خودآگاهی یافت، یعنی ظرفیت ارزیابی خویشتن. در انجیل عبری، وجدان فراوان اما به‌تلویح آمده است.

فلسفه آزادی حقیقت‌گرا (عربانیسم) کشف کلمه آزادی، انسان پسا کلمه در حکم یک حیوان صرف بود و هیچ اراده‌ای خارج از زندان محصور غیر این برای آن نمی‌توان محصور شد.

فلسفه آزادی حقیقت‌گرا (عربانیسم) کشف کلمه آزادی، انسان پسا کلمه در حکم یک حیوان صرف بود و هیچ اراده‌ای خارج از زندان محصور غرایز نمی‌توان برای آن متصور شد. دنیای محصور که هر حیوان خارج از آن قادر به انجام هیچ‌گونه عملی نبوده و در یک تساوی غریزی با هضوع نود زمانی را از زایش تا میرش سپری نموده است. اما با کشف کلمه توانسته خود را از جرگه حیوانات زندان غرایز رهایی دهد و خود را وارد دنیای بی‌نهایت ماهیت‌ها گرداند دنیایی که دیوارهای غرایز را شکسته و در سایه کشف کلمه آدمی را به دستیابی به معرفت رهنمون نموده است. کشف کلمه بزرگترین کشف بشر می‌باشد می‌توان آن را اولین قرارداد بشری دانست قراردادی که ۱. آدمی را از زندان غرایز (مختص به حیوانات بوده و انسان پسا کلمه در این طبقه قرار می‌گرفت) نجات داد. ۲. او را وارد دوره آزادی طبیعی نمود. در دوره زندان غریزی آدمی نیز همچون حیوانی وحشی محصور در دنیای غرایزش بود و خارج از این دنیا محدود به بن بست نمی‌توانست عمل و عکس‌العمل انجام دهد.

اما با کشف کلمه توانست به سمت تفکر و تعقل حرکت نماید و دوره آزادی را که دوره خروج از زندان غریزی بود رقم بزند.^۲ دوره‌ای که آدمی با تکیه بر قوه تفکر به انتخاب درست در

^۱ - Plato

^۲ - میثم رجبی، عدالت حقیقت‌گرا، انتشارات علمی کالج، سال ۱۳۹۵.

زندگی دست یابد و می تواند مسیر زندگیش را آنگونه که می خواهد تعیین نماید. به عقیده نگارنده مکتب عدالت حقیقت گرا (عریانیسم) در چارچوب عدالت با رویکردی از امید و آزادی در پرتو آزادی حقیقی واقعی است که همان بیدار شدن انسان ها و وجدان بشری است برای روشن شدن مسیر زندگی انسانهاست برای آینده ای بهتر است. امروزه نیاز همه بشر به عدالت و آزادی است اما آزادی در سایه قانون و تلاش همه برای رسیدن به آن است. تنظیم کتاب در سه فصل به صورت کاملا فشرده انجام گرفته است که فصل اول مفهوم آزادی فصل دوم تأثیر آزادی در اسلام و غرب فصل سوم آزادی حقیقت گرا و فصل چهارم نتیجه گیری مطالب است. در پایان امید است صاحب نظران از سر لطف و عنایت از خطاها در گذرند تا در آینده ملحوظ نظر قرار گیرند.

فصل اول: مفهوم شناسی

مبحث اول: مفهوم شناسی

گفتار اول: مبانی آزادی

آزادی^۱ مقوله ای است که همواره متأثر از اندیشه حاکم بر جامعه اعم از مردم عادی و سرمداران بوده است. هم از این رو بررسی نحوه نگرش مکاتب مختلف به مقوله آزادی حائز اهمیت است.

در یک نگرش عام، مکاتب را می توان به دو گروه عمومی الهی و غیر الهی تقسیم نمود. الهیون در طول تاریخ اندیشه غرب به طرفداران حقوق فطری در مقوله آزادی معروفند و با بررسی نظرات طرفداران حقوق فطری میتوان تا حد زیادی به افکار آنان در این زمینه پی برد. اما برای بیان نظریات غیرالهیون نیاز به دسته بندی دیگری وجود دارد. یکی از شایعترین تقسیم بندی ها که با مقوله آزادی، بسیار سازگار است، تقسیم اندیشمندان به «فرد گرایان^۲» و «جامعه گرایان^۳» می باشد. در صورت چنین تقسیم بندی، ممکن است افکار الهیون را نیز از نظر فردگرایی و جامعه گرایی بررسی کرد.

یکی از پایه گذران حقوق فطری آگوستینوس قدیس^۴ است. به موجب دیدگاه او سیاست چیزی جز شرو و بال نیست. قدرت سیاسی یعنی زور و اجبار، و منشاء و مقصدش هر دو «بد» است. «برخلاف فطرت است که انسان بر انسان فرمان براند. فقط در فرجام تاریخ و با ظهور ملکوت ایزدی، زور و اجبار ممکن است کنار برود و کنار هم خواهد رفت.»^۵

در بیان بالا آگوستین قدیس زور و اجبار را نکوهش میکند. این بیان با مفهوم منفی آزادی که عدم اجبار و الزام خارجی معنا شده است ارتباط کامل دارد. از طرفی حکومت انسان بر انسان را برخلاف فطرت معرفی می کند که مبنایی آرمانگرایانه و انقلابی برای آزادی بوجود می آورد. از سوی دیگر ضمن ایجاد امید از راه حواله آزادی مطلق به فرجام تاریخ و ظهور ملکوت ایزدی

^۱ - freedom

^۲ - Individualists

^۳ - Socialists

^۴ - Saint Augustinus

این واقعیت را که امکان از میان رفتن زور و اجبار از صحنه روابط اجتماعی وجود ندارد مورد تأکید قرار می دهد. همین اندیشه با تغییرات مقتضی از توماس آکویناس^۱ و سایر اندیشمندان مسیحی بیان شده است. اصول اساسی و کلی حقوق فطری عبارتند از:

۱- این حقوق لازمه شخصیت انسان است و با سرشت او آمیخته گشته و هیچ عاملی نمی تواند آنها را از او جدا کند و به دیگران منتقل سازد.

۲- هدف از حقوق فطری اجرای اراده خداوند و تأمین اطاعت از اوست.

۳- آزادی جوهر زندگی و مهمترین آرمان مطلوب انسان و گرانبهاترین ارزشهاست.

در سده های ۱۷ و ۱۸ میلادی رفته رفته حقوق فطری ریشه مذهبی و الهی خود را در اروپا از دست داد و به حقوق طبیعی تبدیل یافت. پیشرو این حرکت گروسوس^۲ هلندی بود. پس از او پوفندرف^۳ آلمانی و دکارت^۴ فرانسوی نیز حقوق فطری را محصول عقل بشر و ناشی از طبیعت امور دانستند. آنها هدف حقوق فطری را حمایت از حقوق فردی اعلام کردند نه اجرای اراده خداوند و تأمین اطاعت از او.^۵

نمونه ای از آرای طرفداران حقوق طبیعی نظرات «ژان ژاک روسو» است که می گوید: بشر آزاد به دنیا آمده است و باید آزاد زیست کند. محدودیت در زندگی اجتماعی تا جایی مشروع است که مستند به رضای او قرارداد اجتماعی باشد و تنها تابع ضرورت‌های زندگی اجتماعی است. آزادی اصل است. دولت به عنوان نماینده افراد به طور استثنایی میتواند آنرا محدود کند. بهترین راه سعادت انسان، احترام به آزادی و اراده فرد است. آزادی سیاسی بهترین حکومتها را بوجود می آورد و آزادی اقتصادی بهترین وسیله تولید و توزیع ثروت ملی است.

بحشی که در اینجا قابل طرح است اینکه بدون اعتقاد به منشاء الهی برای حقوق فطری، امکان ندارد معتقد به این بود که انسان آزاد به دنیا می آید. چرا که آنچه از وضعیت انسان نوزاد در

^۱ - Thomas Aquinas

^۲ - Hugo Grotius

^۳ - Samuel von Pufendorf

^۴ - René Descartes

^۵ - Jean-Jacques Rousseau

ذهن آدمیان است، سراسر محدودیت و نیاز و ناتوانی و وابستگی به اطرافیان و عدم اراده است. از این رو انسان تنها در صورتی می تواند ادعای آزادزاده شدن داشته باشد که این آزادی به عنوان یک حق برای وی از سوی یک مرجع اعلی، شناخته شده باشد؛ وگرنه بطور طبیعی هیچ نشانه ای از آزادی در هنگام تولد در انسان وجود ندارد.

بعدها حقوق طبیعی نیز مورد تردید قرار گرفت و کنار گذاشته شد. اخیرا بازگشت مجددی به سوی آن در جریان است. «لئو اشتراوس^۱» در توجیه لزوم این بازگشت می گوید: ما همین که دریابیم که اصول اعمالمان بنیاد دیگری جز گزینش های دلخواسته ما ندارند؛ دیگر به واقع، اعتقادی به این اصول نخواهیم داشت. دیگر نمی توانیم با قلب آرام عمل کنیم. دیگر نمی توانیم به صورت موجوداتی مسئول به زندگی ادامه دهیم. برای زیستن ناگزیریم صدای عقل را که به ما می گوید: خوب یا بدی اصول ما مثل هر اصول دیگری است، خفه کنیم، و این نیز آسان است. هر قدر عقل خود را بیشتر بکار گیریم، نیهیلیسم^۲ را بیشتر تقویت کرده ایم، و کمتر قادریم به صورت اعضای وفادار جامعه باقی بمانیم. نتیجه عملی اجتناب ناپذیر نیهیلیسم هم تعصب جاهلانه است.^۳

از نظر حقوقی، حقوق فطری قابل انتزاع از فرد نیست بر این اساس نمی توان آن را با تصویب قانون سلب نمود. همچنین این حقوق را نمی توان مورد معامله قرار داد و آنرا به دیگری واگذار کرد. بنابراین آنچه در پیمان مردم آلمان و پیشوای رایش سوم مبنی بر اینکه ملت آلمان کلیه اختیارات خود را برای نیل به عظمت آلمان به پیشوا وا می گذارد، از لحاظ حقوق فطری مردود است.

حقوق فطری مافوق دولت است زیرا اولاً جزء سرشت آدمی و ثانیاً غیر قابل انتزاع از اوست. بنابراین هیچ مرجعی نمی تواند آن را از فرد سلب کند و با وجود آنرا انکار نماید.

^۱ - Leo Strauss

^۲ - Nihilism

^۳ - اشتراوس، ۱۳۹۳: ۲۲.

از اصل برتری حقوق فطری بر دولت، آزادیها نتیجه می شوند. چون حقوق فطری مقدم و حاکم بر دولت است، دولت باید آنها را رعایت کند. در نتیجه اگر دولت نخواهد حقوق فطری را رعایت نماید، از آنجا که عملی خلاف فطرت یا طبیعت انسانی انجام داده است، مردم حق دارند مقاومت نمایند. به عبارت دیگر مقاومت در برابر متجاوز به حقوق فطری، خود یک حق فطری است. مقاومت ممکن است به دو صورت منفی - یعنی عدم تمکین از قوانین و فرامین - و یا مثبت انجام پذیرد. «مقاومت مثبت^۱» ممکن است بصورت «مقاومت مثبت اعتراضی^۲» - یعنی تظاهرات و اظهار ناراضایتی بشکل غیر خشونت آمیز - و یا بصورت «مقاومت مثبت تعرضی^۳» - یعنی شورش و انقلاب - انجام شود.

البته هیچ نظامی «مقاومت مثبت تعرضی» را برای مردم به رسمیت نشناخته است. زیرا با نظم و امنیت کشور و نظام حاکم در تناقض است و «اصل صیانت نفس^۴» مانع از جمع منطقی نظام بانقیض خود - یعنی حرکات بر ضد امنیت و نظم ناشی از نظام خواهد شد. از طرفی طرفداران فردگرایی با همین مبانی که کاملا سازگار با فردگرایی است، شناخته میشوند. در واقع طرفداران حقوق فطری و طبیعی در عداد فردگرایان قرار میگیرند.

اما طرفداران جامعه گرایی سابقه خود را به افلاطون میرسانند. این سابقه در بیان یک فردگرا چنین منعکس شده است که «اولین فاشیست روشمند غربیان، افلاطون، بر آن بود تا به تربیت پادشاهانی فیلسوف، همت گمارد.»^۵

به نظر افلاطون و ارسطو قدرت سیاسی جدا از جامعه نیست. قدرت سیاسی یعنی جامعه و انسان یعنی شهروند. هر فعالیت جامعه با شهروندان جامعه، دارای ماهیت سیاسی است. شهروندان تنها از راه فعالیت سیاسی به استعدادهای خویش تحقق می بخشند و تنها به برکت

۱ - Positive resistance

۲ - Positive protest resistance

۳ - Positive offensive resistance

۴ - The principle of self-care

سیاست به مرتبه انسانی دست می یابند زیرا دولت، جامعه، اقتصاد، اخلاق، دین و فرهنگ، عین سیاست هستند.^۱

طرفداران جامعه گرایی، هر نوع حقوق ذهنی را انکار میکنند و توجه خود را تنها به واقعیت های برونی و قابل لمس اجتماعی معطوف میدارند. به عبارت دیگر از نظر آنان آنچه در جامعه جریان دارد، مبنای حقوق است.

در نتیجه این مکاتب، عموماً قواعد ذهنی برتر از حقوق موضوعه - یعنی حقوق طبیعی - و مفاهیم ماورای طبیعی - یعنی حقوق فطری - را منکر هستند. شرایط زمان و مکان و واقعیات عینی جاری در اجتماع را مبنای حقوق قرار میدهند و هرگونه قاعده لایتغیر و جهانی را رد می کنند.

مکتب تاریخی از مکاتب جامعه گرا، معتقد است که حقوق مثل زبان و آداب و رسوم محصول وجدان عمومی و تحول تاریخی است و نظام حقوقی انگلستان را مثال اعلی نظر خود میداند. بنابراین محافظه کاری یکی از پی آمدهای این نگرش خواهد بود. از این رو با آزادی خواهی آرمانگرایانه تباین دارد. در عین حال بعید به نظر میرسد بتوان با تمسک به آن مکتب، حقوق آزادی های موجود و مکتسب را محدود ساخت.

مکاتب تجربی نیز از مکاتب جامعه گرا هستند. معتقدان به تجربه، مبانی تمام علوم را تجربه میدانند و همین قاعده را در مورد حقوق نیز صادق می شمردند. دو مبنا در مکاتب تجربی، مورد توجه است: یکی اصالت نفع و دیگری اصالت مصلحت. منظور از اصالت نفع توجه به نفع جامعه بدون توجه به حقانیت یا بطلان این نفع و ابتدای آن برخواستها و آرزوها و توقعات مردم جامعه است و منظور از اصالت مصلحت، در نظر گرفتن صرفه جامعه با توجه به تجربیات گذشته و آینده نگری مسئولانه و مصلحت اندیشی خردمندانه است تا منافع مقطعی مردم، مصالح اساسی و آتی را به خطر نیندازد.^۲

۱ - نویمان، پیشین: ۴۴.

۲ - هاشمی، ۱۳۹۴: ۲۵.

از نظر برخورد با آزادی های عمومی، مکتب اصالت نفع بهانه کمتری برای محدود کردن آزادی ها به دست سردمداران می دهد؛ در حالی که همیشه ممکن است به عنوان مصالح عمومی و مصلحت اندیشی، آزادی ها را مورد تعرض قرار داد.

مکتب اتحاد حقوق و دولت^۱ نیز از مکاتب جامعه گرا محسوب می شود. قائلین به این مکتب میگویند انسانها دو نیاز اساسی دارند. یکی نظام حقوقی برای تشخیص خوبیها و بدیها و دیگری نظام سیاسی که حقوق را تضمین و خواست های اجتماعی را تأمین کند. بنابراین دولت باید این دو نیاز را به نمایندگی از مردم برآورد.^۲ نمایندگی تام و تمام دولت در این زمینه برای آزادی مضر خواهد بود.

مکتب های تحقیقی گروه دیگری از مکتب های جامعه گرا می باشند. این مکاتب حقوق را نیازمند دولت معرفی می کنند. مکتب تحقیقی اجتماعی^۳ و مکتب تحقیقی حقوقی^۴ دو مکتب قابل ذکر از این گروهند. از نظر مکتب تحقیقی اجتماعی، آنچه قابل توجه است اینست که جامعه دارای وجدان عمومی است و حقوق بیان کننده آرمانهای جامعه است. اما برای تحقق آن آرمانها قدرت عمومی لازم است. قدرت برای اینکه اعمال شود نیازمند ابزاری به نام دولت می باشد. از این رو در این دیدگاه، قدرت ضرورت و دولت ابزار است. به عبارت دیگر دید ابزاری نسبت به دولت دارد.

مکتب تحقیقی حقوقی این تفاوت را با مکتب تحقیقی اجتماعی دارد که دولت را ضرورت تحقق حقوق ناشی از همبستگی اجتماعی میداند و قدرت را ابزار دولت. یعنی نگرش ابزاری نسبت به قدرت دولت دارد. به نظر می رسد مکتبی که نگرش ابزاری نسبت به دولت دارد بهتر از مکتبی که نگرش ضروری نسبت به دولت دارد می تواند آزادی های مردم را حفظ نماید.

بطور کلی آثار سیاسی مکاتب جامعه گرا معطوف به محدودیت آزادی های فردی است. زیرا قوای حاکم را برخاسته از منفعت و وجدان اجتماعی می داند و جامعه را اصل و فرد را فرع می

^۱ - School of Law and Government Unity

^۲ - همان، ۲۵.

^۳ - Social Research School

^۴ - Law School of Law

انگارد. بر این اساس آزادی ها محدود و از پیش تعیین شده اند و تکلیف دولت حفظ حدود اجتماعی و منافع عمومی، حتی به قیمت از بین رفتن آزادی های فردی است. «فرانتس نویمان»^۱ در تحلیل خود از آزادی سیاسی می گوید: اگر مفهوم آزادی سیاسی را بشکافیم به سه عنصر سازنده آن یعنی عنصر قانونی و عنصر شناختی و عنصر ارادی، تجزیه میشود.

اگر فرض بر وجود حقوق فردی باشد، منطقی لازم می آید که هیچ رفتاری مستوجب کیفر نباشد مگر آنکه صریحا در قانون ممنوع شده باشد. این قضیه بنیاد عنصر قانونی آزادی شناخته شده است.^۲

از امام صادق (ع) نقل شده است که «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»^۳. یعنی همه چیز مباح است مگر آنکه مورد نهی واقع شده باشد. ارکان عنصر شناختی آزادی عبارتند از:

- ۱- شناخت طبیعت برونی برای آزادی از بندهای خرافه و جهل (شناخت جبر برون).
 - ۲- شناخت طبیعت درونی (روان آدمی)، برای آزادی از بند هیجانات و انفعالات غریزی و اضطراب. (شناخت جبر درون)
 - ۳- شناخت سیر تاریخ و قواعد حاکم بر آن (شناخت جبر تاریخ) بنابراین آزادی چیزی جز شناخت جبرهای حاکم بر آدمی نیست.^۴
- در زمینه شناخت طبیعت برونی، «اسپینوزا»^۵ در پیروی از «اپیکور»^۶ یونانی با این بیان که «آزادی همانا پی بردن به ضرورت است»، اندیشه او را به صورتی پر مغز و بارور منعکس ساخت.^۷

^۱ - Franz Neumann

^۲ - نویمان، پیشین: ۷۵.

^۳ - حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۲۸-۱۲۷

^۴ - همان: ۱۰۵-۹۹.

^۵ - Baruch Spinoza

^۶ - Epicurus

^۷ - همان: ۳۷۹.

«اسپینوزا» این را نیز گفته است که «هیچ کس جز کسی که مطابق احکام عقل زندگی میکند آزاد نیست.^۱» «از نظر «فروید»^۲ نیز بحث بر سر فهم اعمال انسان است برای اینکه آدمی بتواند آزادانه - یعنی خردمندانه - عمل کند.»^۳

هر دو دانشمند آزادانه زیستن را مرادف با خردمندانه زیستن دانسته اند. از دیدگاه آنان و بسیاری از اندیشمندان، آدمی برای اینکه بتواند موافق با عقل زندگی کند چاره ای جز این ندارد که روان خود را بشناسد، و انفعالات و هیجانات خویش را دسته بندی نموده به خوبی بفهمد؛ تا بتواند آنها را به اطاعت خویش در آورد. روشن است که انفعالات فقط بر کسی حکومت می کند که طبیعتی برده گونه دارد. از اینرو است که به عقیده «اسپینوزا» «اختیار چیزی جز کسب بیش نسبت به جبر نیست»^۴.

رکن ارادی آزادی به همان میزان که ارکان دوگانه قانونی و شناختی آزادی اهمیت دارند، مهم است. زیرا بدون عمل و پیگیری و پشتکار، هیچ حقی تحقق یافتنی نیست. این ضرب المثل که «حق گرفتنی است» پایه رکن ارادی آزادی می تواند باشد. به همین دلیل آزادی که بوسیله دولتمردان و گاهی دیکتاتورها به مردم داده می شود، آزادی واقعی و پایداری نیست. زیرا آنکه آزادی را می دهد، احتمالاً میتواند باز ستاند. ممکن است فرصت های زیادی در طول حیات یک ملت برای دست یافتن به آزادی بوجود آمده باشد؛ اما فقدان رکن ارادی یعنی بی عملی مردم، این فرصتها را از آنها خواهد گرفت. در صورتی که گوهر گرانبهایی چون آزادی را می طلبیم باید قیمت آنها که حرکت و عمل در جهت تحقق آن و حراست از آن است، بپردازیم. پس صرف نظر از اینکه مانند پیروان مکتب اپیکوری مشارکت در سیاست را مطلوب ندانیم و قدرت سیاسی را همواره بیگانه از انسان فرض کنیم و با علیرغم اعتقاد به دموکراسی، مانند افلاطون و ارسطو مشارکت فعال سیاسی را شرط شهروندی بدانیم، این قدرت سیاسی

^۱ - همان.

^۲ - Sigmund Freud

^۳ - همان: ۱۰۰.

^۴ - همان.

است که به طور روزافزون راه ها را در زندگی تعیین میکند و بنابراین مشارکت در شکل دادن به آن حتی برای اهل تفکر و تقوی و زهد و دین داری، ضروری و سرپیچی ناپذیر است.^۱

ارکان سه گانه آزادی هیچ یک به تنهایی وافی به مقصود نیستند؛ اما رکن ارادی نباید بدون دیگر ارکان و بیش از آنها مورد تأکید قرار گیرد؛ زیرا «تکیه بر جنبه ارادی آزادی به تنهایی، وضعی خطرناک ایجاد میکند، زیرا تعریف آزادی سیاسی صرفاً به عنوان اراده فردی، به طور ضمنی به معنای انکار وظایف و تعهدات، نسبت به هم‌نوعان است. روا نیست کسی اراده خویش را به زیان دیگری به کرسی بنشاند؛ یا با مسدود کردن راه دیگران در کسب کمال، خود بخواهد به حد کمال برسد. اگر فقط عنصر کنش خواهی مساوی آزادی قرار گیرد، حفظ حق اقلیتها و صاحبان عقاید مخالف، محلی از اعراب نخواهد داشت.»^۲

این معنا تلازم رکن ارادی با رکن قانونی را نمایان می سازد. اما وجود رکن شناختی نیز با دو رکن دیگر تلازم دارد؛ زیرا «اگر بر آن باشیم که صرف نظر از موقعیت تاریخی که اراده باید در آن متحقق شود، به هر حال اولویت با عمل سیاسی است، سروکارمان با نوعی کودتاگری ذهنی خواهد بود و باید قائل به این نظر شویم که آدمی میتواند از راه عمل، صرف نظر از اینکه در چه مرحله تاریخی قرار دارد، آزادی خویش را به طور تمام عیار تحقق بخشد.»

درباره نقش عمل در آزادی، «برلین» تصریح می کند: من با نظر «اریک فروم»^۳ که آزادی را عبارت از فعالیت عقلانی و خود انگیخته تمام و کل شخصیت می داند و پرفسور «برنارد کریک»^۴ هم تا اندازه ای از او پیروی می کند، مخالفم. آزادی که من از آن سخن میگویم داشتن فرصت برای انجام عمل است نه خود عمل. اگر من حق داشته باشم که از دری که به روی من باز است خارج شوم ولی نخواهم که از این حق استفاده کنم و آرام و بی حرکت در سر جای خود باقی بمانم نمی توان گفت که آزادی خود را از دست داده ام. آزادی فرصت

^۱ - همان: ۱۱۲.

^۲ - همان.

^۳ - Erich Fromm

^۴ - Bernard Kerik

انجام فعل است نه خود فعل، امکان فعل است نه لزوماً تحقق عملی آن به نحوی که «فروم» و «کریک» گفته اند.^۱

نتیجه اینکه کسب بینش نسبت به طبیعت برون، امکان تسلط بر طبیعت را فراهم میکند و شناخت گسترده تر و عمیق تر از طبیعت درون، امکان درک فرایندهای روانی مولد اضطراب را بدست میدهد و فهم موقعیت تاریخی بر مبنای شناخت تاریخی، زمینه سازگار شدن ساختار نهادهای حقوقی و سیاسی را با میزان شناخت انسان از درون و برونش ایجاد می نماید. بدین ترتیب زمینه آزادی های عمومی فراهم می آید.

گفتار دوم: تعریف لغوی و اصطلاحی آزادی

بند اول: تعریف لغوی آزادی

در زبان فارسی «آزادی» به حریت، عتق، اختیار، قدرت عمل و ترک عمل و قدرت انتخاب و خلاف بندگی و رقیت و عبودیت و اسارت و اجبار، معنا شده است.^۲ در زبان عربی، واژه های حریت، اختیار، اراده، مطلق رها بودن با اشکال گوناگون و با تفاوت های اندک، بیان کننده معنای آزادی است. معادل دقیق واژه عربی «حر» در عبری «حور» و در سریانی «حیر» است.^۳ در زبان انگلیسی نیز معادل واژه آزادی دو واژه ی «Freedom» و «Liberty» به کار رفته که هر دو از نظر لغوی مترادفند.^۴

^۱ - همان: ۵۳.

^۲ - دهخدا، ۱۳۹۵: ۷۵.

^۳ - بیات و دیگران، ۱۳۹۲: ۹.

^۴ - همان

بند دوم: تعریف اصطلاحی آزادی

آزادی واژه ای است که معانی متعدده، گاه مترادف و گاه متضاد درباره آن آمده است؛ چنانکه آیزایابریلین فیلسوف انگلیسی روسی تبار می نویسد، با بررسی تاریخ اندیشه سیاسی بیش از دویست معنی گوناگون برای این واژه خواهیم یافت. نفس واژه آزادی چنان مقدس و شورآفرین بوده که مردمان بدون آگاهی و دغدغه قیل و قال های عالمانه شیفته و دلباخته آن بوده اند؛ تا آنجا که بگونه ای همدلانه از عارف و عامی تا سیاستمدار و فیلسوف داد آزادی سر داده اند و سنگ آنرا بر سینه کوفته اند و البته هر کسی از ظن خود یار آن شده و تعبیری از آن کرده است.

آنچه اندیشمندان را بر آن داشته تا به جد در بی ارائه توضیح و تعریفی از آزادی برآیند، بیم از این امر بوده است که توسعه و بسط بیش از حد مفهوم آزادی و ارائه تفاسیر و تعبیر متعدد از آن، آزادی را به چنان واژه مبهم و کش داری تبدیل کند که آنرا از افاده هرگونه معنایی خاص باز دارد. درباره معنای آزادی ذکر این مطلب بی مناسبت بنظر نمی رسد که اصطلاح آزادی از جمله اصطلاحات جدلی محسوب می شود.

برای آنکه مفهوم آزادی به مثابه مفهومی سیاسی - اجتماعی را مورد ارزیابی قرار دهیم نخست به شرح اصطلاحاتی درباره تعاریف و مفاهیم می پردازیم. آنچه در وهله اول باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که واژه آزادی در محاوره و زبان معمول مورد استعمال، چگونه معنایی را افاده می کند که بدین تعریف لغت نامه ای گفته می شود^۱. در یکی از لغت نامه ها تعریفی که برای واژه «آزاد» آمده است چنین است:

(۱) فارغ از اسارت دیگران (۲) رها. نامحدود. نامحبوس. خلاص یافته از قیود یا وظایف. بی مانع. نامقید در عمل. مجاز به مستقل بودن.

اولین گام در درک مفهوم آزادی توجه بدین نکته مهم است که معنای آزادی، وجهی سلبی به خود می گیرد؛ و این وجه سلبی عبارت است از «عدم» مانع و اجبار. مانع و اجبار در زندگی

^۱ - کرنستون، ۱۳۸۶: ۳۹.

اجتماعی یا از طریق فرد دیگر با بوسیله افراد دیگر یا توسط قدرت سیاسی پدید می آید. «هایک»^۱ همین معنا را از آزادی استنباط می کند و چنین می نویسد که هرگاه از آزادی نام می بریم حالتی را بیان می کنیم که انسان تابع زورگویی و خواست خودسرانه انسانی دیگر و دیگران واقع نشود و این معنای آزادی فردی با آزادی شخصی است و چنین ادامه می دهد که شاید این معنای آزادی مفهوم عوامانه آن به نظر رسد، اما باید گفت که این مفهوم اصلی ترین و قدیمی ترین مفهوم آزادی است. پس آنچه مسلم است این است که آزادی مخالف قیود است و این نطفه معنای مفهوم آزادی است. وقتی کسی می گوید «من آزادم سخن بگویم»، اولین درک شنونده این است که رادع و مانعی در راه سخن گفتن گوینده وجود ندارد، چه مانعی درونی و چه مانعی بیرونی. اینکه محدوده سخن گفتن او تا کجاست و این آزادی تا چه حد است و اینکه چه کسی با کسانی، به چه دلیل با دلایلی، حق محروم کردن او را از سخن گفتن دارند از معنای ابتدای آزادی که گفته شد سوا است.^۲

به دلیل ابهامات نهفته در واژه آزادی و به دلیل جذاب بودن و خوشایندی این واژه برای همگان، انگیزه ای با بهتر بگوییم وسوسه ای در تقریباً همه اندیشمندانی که با مسائل مربوط به انسان و جامعه انسانی سروکار دارند مبنی بر اینکه درباره آن سخن بگویند وجود دارد. هر کس نسبت به برداشتی که از سرشت انسان و خصوصیات جامعه انسانی دارد تعریفی از آزادی ارائه داده است. البته این تعاریف دیگر تعاریفی لغت نامه ای با گزارش گونه نیستند. بلکه گوینده معنایی خاص از آزادی اراده می کند که بر صحت آن تأکید و اصرار دارد. تعریف مزبور فی الواقع یک تئوری پیرامون مفهوم آزادی است. بدیگر سخن گوینده به این دلیل تعریفی از این اصطلاح ارائه می کند تا مخاطبان با خوانندگان آثارش وقتی چنین واژه ای را از وی شنیده یا در آثارش بدن برخوردند، غرض اور معنایی را که او قصد کرده برایشان واضح باشد.^۳

^۱ - Friedrich Hayek

^۲ - همان: ۲۳.

^۳ - همان: ۳۹-۴۰.

در مقابل سؤال «آزادی چیست؟» پاسخ هایی پیش نهاده شده است که اگر نگوییم نقیض یکدیگرند، حداقل همخوانی چندانی با یکدیگر ندارند. «تیم گری»^۱ در کتاب «آزادی» کوشیده است با دیدگاهی کلی و در عین حال دقیق هفت معنای رایج تری را که در تاریخ عقاید درباره آزادی ذکر شده است بیان کند. به نظر او آن هفت معنا بدین شرح اند:

اول، آزادی به مثابه عدم موانع، که تعریف هابز از آزادی معطوف به همین معنی است. دوم، آزادی به مثابه امکان انتخاب، که مفهومی مثبت تر از فقدان موانع را افاده می کند و بر وجود برخی چیزها (یعنی انتخاب) تأکید می کند. سوم، آزادی به مثابه قدرت مؤثر، که خصیصه اینگونه تفسیر از آزادی تفکیک این تفسیر بین «آزادی اسمی»^۲ و «آزادی واقعی»^۳ است و توجه آن متمرکز بر این نکته است که چگونه آزادی می تواند محقق شود تا اینکه تنها بطور شکلی بیان شود. معنای چهارم آزادی به مثابه وضعیت است که آزادی را مفهومی می داند دایر بر وضعیتی که شخص در ساختار سیاسی و اجتماعی خاصی دار است. چهار تفسیر فوق به دلیل دیدگاه های گوناگون از آزادی که در ارتباط با جامعه معنا می یابند از سه تفسیر دیگر که «تیم گری» به ذکر آن می پردازد تمیز داده می شوند؛ تفسیر پنجم از آزادی، آزادی به مثابه «خودسامانی»^۴، مفهومی است که بر مبنای انتخابگر آزاد بنا شده و توضیح آنچه که فاعل مستقل نامیده می شود را بسط می دهد؛ ششم، آزادی به مثابه آزادی هر کس برای انجام دادن آنچه می خواهد است که می تواند مفهومی بنیادی تر از مفاهیم پیشتر ذکر شده باشد، بدین معنی که به نظر گریه این مفهوم فرض پیشینی پنج مفهوم گذشته باشد و بالاخره آزادی به مثابه خود حاکمی که از کافی نبودن مفهوم آزادی به معنای انجام دادن کار دلخواه ناشی می شود و به گونه ای مکمل آن محسوب می شود.

آنچه لازم است در اینجا بر آن تأکید کنیم این نکته است که حتی اگر از آزادی تعریفی به اعتبار اقوه، یعنی قدرت انجام کاری و یا تفسیری که آزادی را به مثابه حکومت عقل تعریف

^۱ - Team Gary

^۲ - Nominal freedom

^۳ - Real freedom

^۴ - Self-organization

می کند و تعاریف دیگری که مطرح شد داشته باشیم، باز هم میزانی از معنای سلبی آزادی، اگر نه به طور کامل، باقی خواهد ماند. اگر با ذکر اینکه نظریه پیش گفته در حوزه سیاسی- اجتماعی مطرح می شود، هر تفسیری از آزادی باید مایه ای هر چند اندک ولی ضروری، از آنچه آزادی منفی تعریف می شود را در برداشته باشد و این حکم بر هر تفسیری از آزادی- ولو غریب و نامأنوس- صدق می کند. توضیح بیشتر اینکه هر تفسیر و تعبیری از آزادی ارائه شود، در مفهومی که درباره آن سخن گفتیم و خواهیم گفت، یعنی حیطة عدم مداخله (که «برلین» بدان آزادی منفی می گوید و منبع و سرچشمه کنترل که از دیدگاه «برلین» داخل در مفهوم آزادی مثبت است)، قابل ارزیابی است. اینست که هر نظریه سیاسی که بر مبنای اصالت فرد شکل گرفته باشد، ضرورتاً با این مفهوم از آزادی- یعنی آزادی از قید و اجبار- به شکلی جدایی ناپذیر آمیخته است.^۱

بند سوم: آزادی در مفهوم جدید

آن چه تا کنون در این پژوهش بیان شد همگی معانی و مفاهیمی بودند که در تاریخ اندیشه بشر سابقه داشته و آثار و نتایج آن در فرهنگها و تمدن ها دیده شده است. مفهومی از آزادی که زاییده تمدن جدید است و دست کم به این گستردگی و دقت در نکته سنجی های فلسفی و جامعه شناسانه در گذشته مورد اهتمام بشر نبوده، آزادی به مفهوم فردی و اجتماعی است. این مفهوم از آزادی که معادل Liberty و یا در برخی متون سیاسی و حقوقی Freedom است. آزادی به معنای مدرن آن در دو سطح لغوی و اصطلاحی قابل بررسی است. در سطح لغوی به حالتی اطلاق می شود که در آن انسان به ارائه و اختیار خود قادر به انجام و ترک کاری باشد.^۲ در سطح اصطلاحی آزادی به مفهوم جدید از این نظر که مشتمل بر ارزش ها و حقوقی است که در حوزه مناسبات فردی و اجتماعی تحقق می یابند، مورد بررسی قرار می گیرد. آزادی در

^۱ - نویمان، ۱۳۹۰: ۳۷۴.

^۲ - بستانی، ۱۳۹۱: ۷.

این سطح معمولاً به صورت جمع به کار می رود و از آن به مثابه آزادی های عمومی یاد می شود که تحقق و استقلال کیان انسان وابسته به برخورداری از آن هاست؛ نظیر آزادی قلم و بیان، آزادی اندیشه، آزادی تجمع و سازمان یابی در قالب سازمان ها و انجمن ها.^۱

در دوره مدرن، هم از نظر نوع و هم از نظر دامنه و گستره، دست خوش تحولاتی شده است. اولین نشانه ها و مظاهر آزادی در قرن شانزدهم میلادی در گرایش بردگان به رهایی از وابستگی به زمین و تمایل طبقه نو پای بورژوا به ارزش دادن به حق مالکیت در برابر حقوق دودمانی و ارثی زائیده نظام فئوداری، انباشت سرمایه و ربا خواری و عمومیت یافتن مخالفت همگانی با پرداخت مالیات به نفع کلیسا جلوه کرد.^۲

آزادی در مفهوم جدید در طول دوره های نزدیک به چهار قرن در وجوه فلسفی، اقتصادی و سیاسی مراحل مختلفی طی کرده است. از سده هفدهم تا نیمه سده نوزدهم که دوره لیبرالیسم کلاسیک^۳ نامیده می شود و مرحله رشد سرمایه داری به شمار می آید، متفکران و فلاسفه لیبرال با تکیه بر ارزش انسان حقوق طبیعی و آزادی فرد به معنای نفی هر گونه مانع بیرونی در کسب ثروت و مالکیت نامحدود تاکید می کردند. مناسبات اجتماعی با آغاز روند صنعتی شدن، گسترش روابط صنعت و پیدایش طبقه کارگر دستخوش تحولات شگرفی شد، به طوری که تفکر بورژوازی تجاری دیگر قادر به پاسخگویی به نیازهای جدید و رفع بحران ناشی از روند افزایش اختلافات طبقاتی نبود، بنابراین در اواخر سده نوزدهم همزمان با شکل گیری جنبش های سوسیالیستی و رویکردهای انتقادی رادیکال علیه لیبرالیسم، لیبرالیسم اجتماعی^۴ یا دموکراسی^۵ با تاکید بر دیدگاه های عدالت جویانه و مسئولیت اجتماعی فرد شکل گرفت. در این دوره تحت تاثیر گفتمان دموکراسی حاکم، برخلاف دوره قبل که بر وجوه منفی آزادی و نفی هر گونه مانع در برابر تصرفات آزادانه فرد تاکید می شد، بر جنبه مثبت آزادی یعنی

^۱ - آرمین، ۱۳۸۸: ۲۵.

^۲ - لک زایی، ۱۳۷۹: ۶۸-۶۷.

^۳ - Classical Liberalism

^۴ - Social Liberalism

^۵ - Democracy

ضرورت وجود فرصت های برابر در استفاده از آزادی ها و نقش و مسئولیت دولت در دادن مساوی منابع و توزیع برابر و عادلانه امکانات و در نتیجه محدود شدن آزادی های فردی به مصلحت و خیر جمعی تاکید شد. با این همه، حتی در دوره لیبرالسم کلاسیک نیز این تصور که تاکید بر وجوه منفی آزادی و نفی هر گونه مانع در برابر تصرفات فرد به معنای وجود آزادی های فردی و اجتماعی و سیاسی در سطح و گستره ای بوده است که امروزه در جوامع توسعه یافته شاهدیم، تصویری خطاست تا قرن نوزدهم و در برخی از جوامع غربی خدمتکاران و زنان در زمره اتباع آزاد به شمار نمی آمدند^۱. در بسیاری از این جوامع جنسیت، رنگ پوست و برخورداری از میزان معینی از ثروت، معیار بهره مندی از حقوق شهروندی در مشارکت سیاسی محسوب می شد. در بخش وسیعی از این دوره آزادی در بسیاری از جوامع اروپایی به وجوه فردی و تا حدودی اجتماعی محدود و کم تر عرصه سیاسی را شامل می شد.

بند چهارم: کشف کلمه آزادی^۲

انسان پشا کلمه در حکم یک حیوان صرف بود و هیچ اراده ای خارج از زندان محصور غرایز نمی توان برای آن متصور شد. دنیای محصور که هر حیوان خارج از آن قادر به انجام هیچگونه عملی نبوده و در یک تساوی غریزی با هم نوع خود زمانی را از زایش تا میرش سپری نموده است. اما با کشف کلمه انسان توانسته خود را از جرگه حیوانات زندان غرایز رهایی دهد و خود را وارد دنیای بی نهایت ماهیت ها گرداند. دنیایی که دیوارهای غرایز را شکسته و در سایه کشف کلمه آدمی را به دست یابی به معرفت رهنمون می نموده است. با این حال همان طور که قبلاً نیز در مباحث گذشته گفته شد کشف کلمه بزرگترین کشف بشر می باشد و می توان آن را اولین قرارداد بشری نیز دانست قراردادی که:

^۱ - بلاستر، ۱۳۹۲: ۲۲۹.

^۲ - رجی میثم، عدالت حقیقت گرا، سسندج انتشارات علمی کالج، چاپ اول سال ۱۳۹۵، ص ۱۰۲

۱. آدمی را از زندان غرایز (که مختص به حیوانات بوده و انسان پشا کلمه در این طبقه قرار می گرفت) نجات داد.
۲. او را وارد دوره آزادی طبیعی نمود. در دوره زندان غریزی آدمی نیز همچون حیوانی وحشی محصور در دنیای غرایزش بود و خارج از این دنیا محدود و بن بست نمی توانست عمل و عکس العمل انجام دهد.

اما با کشف کلمه و به تبع آن توانست به سمت تفکر و تعقل حرکت نماید و دوره آزادی طبیعی را که دوره خروج از زندان غریزی بود رقم بزند. دوره ای که آدمی با تکیه بر قوه تفکر به انتخاب در زندگی دست می یابد و می تواند مسیر زندگیش را آنگونه که می خواهد تعیین نماید. در این وضعیت انسان اولیه در راستای اجتماعی که در حال شکل دادن آن است با مشکلاتی چون نبود نظم و امنیت، نبود حامی مالکیت، زیادخواهی و خودخواهی آدمی، انتقام های خصوصی، منابع محدود و غیره رو به رو است و برای فائق آمدن بر آنها چاره اندیشی نموده است. بی تردید شکل گیری ابتدایی ترین حکومت ها با محوریت قدرت و خارج از توافق که عموم مردم آن را پذیرفته باشند صورت گرفته است. میل به قدرت که در آدمی باعث پیروزی پاره ای افراد و حکومت آنها بر دیگران شده است و حکومت های مستبد را به وجود آورده است. حکومتی که زور پایه های آن را تشکیل داده و مردم قدرت و سهم چندانی در پیشبرد آن نداشته اند. حال آزادی طبیعی از زمان به خطر می افتد که بشر حاکمیت سیاسی را با زور یا توافق می پذیرد و به این ترتیب آزادی طبیعی جای خود را به آزادی سیاسی می دهد. آزادی که محدوده آن تنها حاکم وقت مشخص می نماید که با اراده او فعالیت های خود سرانه ملتش معین و متجاوز از آن محدود می گردد. بی تردید اگر در این وضعیت حتی مردم حاکمی برای خود پذیرفته باشند و قسمتی از آزادی های خود را به دست او سپرده باشند باز قدرت موروثی حاکم این توافق را در آینده خواهد شکست. چیزی که امروزه در حکومت های مردم بر مردم به وضوح آشکار است؛ مردم هر چند قدرت انتخاب نمایندگان خود را دارا هستند اما

این نمایندگان کسانی نیستند که مردم آنها را به دلخواه انتخاب نمایند بلکه افرادی مشخص شده هستند که قدرت های موروثی آنها را برگزیده و مردم خارج از آنها نمی توانند انتخابی داشته باشند. در فلسفه سیاسی^۱ ژان ژاک روسو که با آزاد منشی فطری انسانی آغاز می شود این فرض مطرح می شود که طبیعی ترین اجتماع بشری خانواده است. ولی در همین اجتماع طبیعی نیز فرزندان تا زمانی در ولایت پدر به سر می برند که برای بقای خود به او نیاز دارند. همین که نیاز طبیعی از بین رود، رشته ای هم که آنان را به هم پیوند داده است پاره می شود و تنها عاملی که می تواند آنان را گرد هم نگاه دارد رضای همه اعضا یا پیمانی است که به طور ضمنی در این باب بسته می شود. جامعه سیاسی نیز در حکم خانواده است. اعضای آن همه آزاد و برابر آفریده شده اند و تنها به رضای خود و برای رفع نیازشان ممکن است به زندگی اجتماعی تن دهند. پس، بسیار منطقی است اگر مبنای تشکیل اجتماع پیمان ضمنی فرض شود که بین افراد ملت بسته شده است و همین پیمان فرضی است که روسو آن را «قرارداد اجتماعی»^۲ می نامد.^۳ با وجود قرارداد اجتماعی که روسو مد نظر دارد و حاکمیت ملی^۴ که با شکل گیری آن به وجود می رسد اما نمی توان در دنیای امروز از آزادی اقتصادی غافل بود. با نبود آزادی اقتصادی تشکیل هر دولت و سازمان حکومتی متزلزل و متعاقباً از بین خواهد رفت. حال اگر تشکیل حکومت را توافق مردم فرض بگیریم یا در مخالفت روسو تشکیل آن را بر پایه زور و استبداد بدانیم در صورت مسئله تغییر ایجاد نخواهد شد و در تغییر آزادی از طبیعی به سیاسی خلی وارد نمی آید. تنها این بحث را باز می گذارد که آیا از آزادی که دامنه آن محدود شده با رضایت آدمی بوده است یا نه با زور و اجبار پیوند خورده است. در آزادی سیاسی مرز و محدوده آزادی افراد جامعه را نظام حکومتی تعیین می نماید. در

^۱. کاتوزیان ۱۳۷۷: ۸۴.

^۲ - Social contract

^۳ - کاتوزیان ۱۳۷۷، ۱: ۸۵.

^۴ - در این زمینه بنگرید به کتاب قرارداد اجتماعی به قلم ژان ژاک روسو، ترجمه فارسی غلامحسین زیرک زاده، تهران قاصدک صبا، ۱۳۹۱.

اندیشه های کلاسیک به ویژه اندیشه ارسطو مفهوم آزادی برای شهروندان آزاد در مقابل بردگان به کار رفته است و آزادی به معنای آزادی حقوقی مدنی داشتن بوده است اما در اندیشه های جدید، آزادی معنای بارزتری یافته است. به نوعی که مفهوم آزادی را باید در اندیشه جدید در بستر فکری لیبرالیسم غربی دانست و رشد آن به معنای آزادی فرد از اجبار بیرونی در انتخاب اهداف و اندیشه های خود به کار برود. جان استورات میل^۱ در کتاب «در باب آزادی» نخستین بار از مفهوم آزادی لیبرالی مفصلاً بحث می کند و منظور از اجبار بیرونی را محدودیت های ناشی از اراده دیگران می داند نه محدودیت هایی که مثلاً موانع طبیعی برای عمل فردی وضع می کند. به ویژه رابطه فرد و حکومت عرصه اصلی امکان وقوع آزادی است.^۲

با تأکید بر برداشت مذکور آزادی که میل و برخی از دیگر اندیشمندان همچون امانوئل کانت^۳ و جان لاک^۴ از آن صحبت می کنند آزادی منفی است که در مقوله آزادی سیاسی و حقوق در مقابل آزادی مثبت که اندیشمندانی چون توماس هابز^۵ پیرو آن هستند قرار می گیرد.

گفتار سوم: نهادهای شاخص آزادی

شک نیست که برای تحقق آزادی باید شاخص هایی وجود داشته باشند. این شاخص ها آنهایی هستند که در طول زمان و طی مبارزاتی که در راه آزادی به وقوع پیوسته و با تجلی کارکرد سیاسی و اجتماعی آنها و همچنین حساسیتی که دشمنان آزادی نسبت به آنها از خود نشان میدهند کشف شده و بطور تاریخی اهمیت یافته و در نوشته ها و اعلامیه هایی چون

^۱ - John Stuart Mill

^۳ - Immanuel Kant

^۴ - John Locke

^۵ - Thomas Hobbes

^۲ - بشیریه، ۱۳۷۲: ۹.

اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه و قانون اساسی آمریکا و کتابهای متفکرین، ثبت شده و مورد نقد و بررسی قرار گرفته اند.

این شاخص ها بعد از تجربیات طولانی و گوناگون در کشورهای متخلف، بصورت نهادهایی که هر یک شامل قواعد و مقررات چندی است درآمده اند که اصول آنها در قوانین اساسی مندرج گردیده و فروعشان در قوانین عادی و آئین نامه ها منعکس شده اند.

از جمله مهمترین این نهادهای شاخص یکی نظام سیاسی مردم سالار^۱ است که آزادی انتخاب کردن و انتخاب شدن به مناصب دولتی و مخفی بودن رأی و دوره ای بودن تصدی مناصب دولتی و لزوم نظارت عمومی بر عملکرد مسئولین دولتی از جمله ارکان آن است.

نهاد شاخص دیگر، آزادی عقیده و بیان^۲ است که آزادی عقیده مذهبی و غیرمذهبی سیاسی و غیر سیاسی و بیان در اشکال مختلف آن از جمله مطبوعات، رادیو و تلویزیون، سینما و ویدئو و امکانات جدید رایانه ای از آن قبیل اند.

نهاد شاخص سوم آزادی اجتماع و تجمع^۳ است. این آزادی شامل آزادی برگزاری مراسم دینی در ملاء و در خفا و آزادی راهپیمایی و تجمع در فضای آزاد و در محیط سقف دار و همچنین تشکیل و عضویت در انجمن ها، سندیکاها، اتحادیه ها، احزاب و هر نوع تشکل سیاسی و غیر سیاسی دیگر می شود.

نهاد شاخص چهارم آزادی های شخصی^۴، از قبیل آزادی مذهب^۵، آزادی شغل^۶، آزادی مهاجرت^۷، آزادی تابعیت^۸، آزادی ازدواج^۹، آزادی مالکیت^{۱۰} و دادخواهی عادلانه^{۱۱} می باشد.^{۱۲}

^۱ - The democratic political system

^۲ - Freedom of thought and expression

^۳ - Freedom of assembly and association

^۴ - Personal liberties

^۵ - Freedom of Religion

^۶ - Freedom of Employment

^۷ - Freedom of Immigration

^۸ - Citizenship

^۹ - Freedom of Marriage

^{۱۰} - Freedom of Ownership

^{۱۱} - Fair Claims

گفتار چهارم: انواع آزادی

مفهوم آزادی به انواع و اقسام گوناگونی تفسیر شده است که هر کدام به شیوه ای مفهوم آزادی را می نمایند. آدام سویفت^۱ در کتاب فلسفه سیاسی به تفسیر از آزادی مثبت و منفی و به حمایت از آزادی مثبت می پردازد. او به آزادی مثبت با نگرشی مثبت می نگرد و سعی می کند تا فرق بین آزادی منفی و آزادی مثبت را بر اساس سه مورد کلی به شرح ذیل توضیح دهد.

یک، آزادی قابل اجرا که آن را همان آزادی مثبت می نامد که در مقابل آزادی صوری یا همان آزادی منفی قرار می گیرد. فرق این دو آزادی در این است که در نوع اول آزادی قابل اجرا، آزادی امری عملی است و فرد می تواند، بدون محدودیت آن را انجام دهد و از این آزادی لذت ببرد، مثلاً هیچ قانونی در دنیا وجود ندارد که بگوید، افراد فقیر حق مسافرت هوایی ندارند، اما افراد غنی می توانند، سفر هوایی کنند. هر چند که چنین قانونی وجود ندارد، اما فرد فقیر نمی تواند مانند یک فرد ثروتمند با هواپیما سفر کند؛ زیرا که موقعیت مالی او چنین اجازه ای را به وی نمی دهد. بنابر این، فرد فقیر از چنین آزادی ای، به طور عملی محروم می باشد و نمی تواند از آزادی خود استفاده نماید، در حالی که موقعیت مالی شخص ثروتمند آزادی وی را قابل عمل می کند و او مانند یک فرد فقیر فقط دارای آزادی صوری نمی باشد.^۲

دو، آزادی به عنوان استقلال که آزادی مثبت تعبیر شده است. در مقابل آزادی به عنوان هرچه که فرد بخواهد انجام دهد یا همان آزادی منفی، استقلال، یعنی خود فرمانروایی. اگر مقایسه ای بین فردی که فاقد دانش، تربیت و سواد است با شخصی که دارای تربیت صحیح و مطالعات کافی باشد، انجام دهیم. شخصی که دارای مطالعات است قطعاً آگاه تر است، از فردی که فاقد مطالعات باشد. مثلاً، فرد آگاه دارای مهارت و تجربه است که در کلیه ابعاد زندگی بهتر از فرد ناآگاه با مشکلات مواجه می شود و بر آنان غلبه پیدا می کند. قطعاً یک فرد آگاه نسبت به یک فرد ناآگاه، دارای استقلال بیشتری است؛ چرا که استقلال او ناشی از آگاهی است و

^۱ - Adam Swift

^۲ - سویفت، ۱۳۸۵: ۹۶.

شخصی که دارای استقلال بیشتری باشد از آزادی خود به طور آگاهانه استفاده می کند و بنابراین، آزادتر از یک فرد نا آگاه است. یک شخص نا آگاه زمانی که در مقابل وضعی دشوار و یا مسأله‌های غیر قابل حل قرار می گیرد، در انتخاب گزینه صحیح، دچار مشکل می گردد. در شرایطی که گزینه غلط را انتخاب کند با مشکلات جدید دیگری مواجه می شود که چنین مسأله ای او را بیشتر دچار محدودیت و اسارت می کند.^۱

سه، آزادی به عنوان مشارکت سیاسی^۲ که در اینجا منظور همان آزادی مثبت است. در مقابل عدم مشارکت سیاسی که منظور همان آزادی منفی است. از طریق مشارکت سیاسی، مردم به حقوق خود و قوانین حکومت خود آگاه می شوند. همچنین مشارکت سیاسی باعث می شود که مردم سرنوشت خویش را خود تعیین کنند و آلت دست گروه های سودجو و بیگانگان فرصت طلب قرار نگیرند. مشارکت سیاسی انسان را از نوع قراردادی که با حکومت صورت گرفته است، آگاه می سازد. مشارکت سیاسی باعث می شود تا مردم بدانند که وظیفه و مسؤولیت اصلی افرادی چون نمایندگان چیست، در حالی که عدم مشارکت مردم در مسایل سیاسی و اجتماعی باعث می شود تا افرادی که در رأس قدرت قرار دارند از بی اطلاعی مردم آگاهانه یا ناآگاهانه استفاده نموده و در جهت منافع شخصی خود سوق دهند. در واقع، از طریق مشارکت سیاسی مردم به نوعی آگاهی دست می یابند، آنها می توانند مسایل را درک کرده و در تعیین قوانین بصورت مستقیم یا غیر مستقیم نقش ایفا نمایند و زیر چتر قوانین خود آزادانه زندگی کند. ژان ژاک روسو می پرسد، چگونه ممکن است که مردم زیر چتر چنین قوانینی زندگی کنند، اما باز هم خود را مردمی آزاد بدانند.^۳ روسو در پاسخ به سؤال خود می نویسد، خود قانون، منبع آزادی است. قانون می تواند، آزادی مردم را محدود کند تا آزادی مردم را توسعه دهد. به عنوان مثال، قانونی که علیه قتل صادر شده است باعث می شود که فردی چون من این آزادی را نداشته باشد تا فردی دیگر را به قتل برساند و این امر موجب می شود که فرد

^۱ - همان: ۱۰۲.

^۲ - Political participation

^۳ - همان: ۱۰۸.

دومی به قتل نرسد و آزاد باشد. لذا قانون میگوید من آزاد نیستم که کسی را به قتل برسانم، اما همین قانون دوباره آزادی مرا توسعه داده است؛ چرا که لغو مجازات قانونی علیه قتل سبب به قتل رسیدن من از جانب دیگران را شامل خواهد شد. روسو در ادامه می نویسد، مهم ترین نوع آزادی آن است که انسان به قانونی احترام بگذارد که خود آن را تجویز کرده است.^۱

عدم مشارکت سیاسی موجب می شود تا مردم نسبت به سیاست بی تفاوت و ناآگاه باشند. در کشوری که مردم مشارکت سیاسی ندارند و قدرت به طور مطلق در اختیار گروه خاصی از مردم یا یک فرد قرار دارد، کلیه مسایل به وسیله حاکمیت دیکته می شود. در چنین حالتی شاید مردم در رفاه کامل بسر برند و نیازی به شرکت در سیاست را لازم ندانند، اما چنین وضعیتی را نمی توان حالتی طبیعی دانست بلکه شکل مصنوعی و موقتی دارد که سرنوشت مردم، صرفا بستگی به اراده حاکمیت دارد، در حالی که نظامی که دارای فرهنگ مشارکت سیاسی است از ساختاری پایدار ساخته شده و آلت دست رهبران قرار نمی گیرد، بلکه رهبران را مجبور به اطاعت از سیستم خواهد نمود.^۲

دخالته مناسب دولت، می تواند پدید آورنده آزادی مثبت باشد. به طوری که دولت می تواند، شرایطی را فراهم نماید تا مردم به آزادی مثبت دست یابند، مثلا قرار دادن امکانات ویژه برای افراد فقیر جهت تحصیل و یا تجویز قوانینی که کلیه اتباع یک کشور به طور مساوی از آن برخوردار شوند. آزادی مثبت موجب می شود تا انسان نه تنها بتواند آزادی خود را به اجرا در آورد، بلکه از طریق چنین آزادی به نوعی آگاهی برتر دسترسی پیدا می کند و مسایل را بهتر از دیگران تشخیص دهد. آزادی منفی نوعی آزادی ظاهری و سطحی است، اما حامیان آزادی منفی می گویند که دولت نباید در مسایل مردم دخالت کند و بایستی نقش محدودی داشته باشد؛ زیرا که اصل آزادی آن است که کسی در مسایل مردم دخالت نکند و بایستی آنها آزاد باشند. آنها معتقدند که در آزادی منفی، اقتصاد آزاد است و زمانی که اقتصاد آزاد است، کشور

۱ - همان: ۱۰۸.

۲ - همان: ۱۰۹.

به سوی رقابت اقتصادی و توسعه پیش می رود، در حالی که در آزادی مثبت از آن جایی که به حکومت اجازه دخالت در اقتصاد داده می شود، دولت اقتصاد را در انحصار قرار می دهد، در نتیجه انگیزه و نوآوری اقتصادی در بخش خصوصی کاهش پیدا می کند و چنین روندی باعث عدم توسعه می گردد. طیفی دیگر که دید مذهبی دارند، اهمیتی به منفی بودن و مثبت بودن آزادی نمی دهند و چنین مسأله ای را از دیدی متفاوت بررسی و به گونه ای دیگر تفسیر می کنند، مثلاً علمای اسلامی آزادی انسان را محدود به اراده الهی می دانند و معتقدند که آزادی های شخصی و عقیدتی و اجتماعی بشر، باید فقط تحت قوانین مذهبی و دینی، صورت گیرد. در واقع، فرم های مختلف آزادی مانند، آزادی مثبت و آزادی منفی مشکلات و محدودیت های خاص خود و همچنین نکات مثبت و منفی مخصوص به خود را دارند و نمی توان چنین آزادی هایی را به طور مطلق در دنیای معاصر و در نظام های گوناگون امروزی، تعریف نمود. در این نظامها مقوله آزادی مخلوطی از جنبه های مفید آزادی منفی و آزادی مثبت است و به کار گیری هر یک از آزادی های منفی و مثبت، بستگی به نوع فرهنگ و ترکیب جوامع دارد. مثلاً تعبیر یک نظام از آزادی مثبت ممکن است با تعبیر نظام دیگر از آزادی مثبت کاملاً متفاوت باشد. به طور کلی، در جوامعی که فرهنگ آزادی ترویج داده شده است، جنبه های پسندیده آزادی مثبت و منفی کم و بیش در کنار هم پیش می روند و در جوامعی که آزادی پایه و اساس درستی ندارد خصوصیات نا مرغوب آن بیشتر رواج دارد.

آنچه حائز اهمیت است، سرچشمه آزادی می باشد، به این معنا که اساس کلیه آزادی های انسان آزادی ذهنی او می باشد که برای رسیدن به آن می بایست، هم راه طولانی پیمود و هم بهای گران پرداخت. چنین آزادی امری نیست که بتوان آن را از خارج وارد کرد و یا در مدت کوتاهی به دست آورد، بلکه چنین آزادی ای، زمانی بدست می آید که روند اجتماعی شدن انسان به طور سیستماتیک و طبیعی پیموده شود. از نگاه فلسفی، بشر زمانی آزاد است که قادر باشد خوب را از بد، تعصب را از منطق و عقلانی را از غیر عقلانی تشخیص دهد. انسان زمانی آزاد است که قوه خردگرایی بر قوه احساسات وی غالب گردد، نه به این مفهوم که احساسات اثر منفی دارد؛ زیرا در شرایطی خود عقلانیت حکم می کند که انسان، احساساتی عمل نماید

بلکه به این مفهوم که خرد نه احساس، راهنمای بشر گردد. به بیان دیگر، آزادترین انسانها، مستقل ترین انسانها از لحاظ تفکر و اندیشه هستند.^۱

برلین، آزادی را به آزادی مثبت^۲ و آزادی منفی^۳ تقسیم می کند. آزادی منفی، انتخاب از میان شقوق مختلف است که دیگران مزاحمتی برای آن فراهم نمی آورند. آزادی منفی را نمی توان به جانوران نسبت داد؛ زیرا در آزادی منفی باید بتوان شقوق مختلفی را پیش چشم آورد و از میان آنها دست به انتخاب زد و این کار از حیوانی غیر از انسان، ساخته نیست. برلین پا را از این هم فراتر می گذارد و می گوید فردی که هرگز صدای آرزو و تمناهایش را نشنیده و هرگز آنها را در برابر هم ارزیابی و مورد سنجش قرار نداده است؛ چون توانایی انتخاب میان گزینه های مختلف را ندارد پس نمی تواند، آزادی منفی داشته باشد. چنین فردی حتی نمی تواند از آزادی منفی محروم شود. بر خلاف آزادی منفی که آزادی از مداخله دیگران است. آزادی مثبت، آزادی سروری بر خویش، یا آزادی کنترل عقلانی زندگی خویش است. آزادی مثبت هم، به طریقی دیگر می تواند آسیب دیده و کاهش یابد. ممکن است، عاملی در انتخاب، با مداخله دیگران یا مزاحمت سایر عاملان روبه رو نباشد، اما در عین حال توانایی با قدرت عمل نداشته باشد. ممکن است دلیل این امر عوامل منفی باشد، یعنی نبود یا فقدان چیزی مثل نبود شناخت، نبود پول یا نبود سایر منابع که مانع از آن شود که آن عامل بتواند شقوق مختلف را پیش چشم آورد یا حتی اگر پیش چشم آورد نتواند بر اساس آن عمل کند. ممکن است عاملی از آزادی منفی زیادی برخوردار باشد، اما در عین حال از آزادی مثبت اندکی بهره مند گردد. از نظر برلین، طبیعت بشر در فرآیند انتخاب شکل می گیرد. او معتقد است طبیعت بشری چیزی در درون ما نیست که در انتظار کشفیاتحقق آن باشیم، بلکه طبیعت بشری چیزی ابداعی و ساخته خود ما است که بر اساس انتخاب مبنی بر آزادی مثبت و منفی، شکل می گیرد.^۴

۱ - طاهری، ۱۳۸۷: ۴.

^۲ - Positive freedom

^۳ - negative freedom

۴ - برلین، ۱۳۹۰: ۲۸.

بند اول: آزادی مثبت و منفی

آزادی به دو شکل بنیادین معرفی می‌گردد: آزادی مثبت و آزادی منفی. ایزا برلین یکی از هواداران اصلی این دو گونه آزادی است و حتی بعضی‌ها او را معرفی‌کننده این دو آزادی دانسته‌اند. برلین بعد از تمیز میان آزادی مثبت و منفی این گونه استدلال می‌نماید که این دو دریافت از آزادی تنها مقوله مفهومی متفاوت از یکدیگر نیستند، بلکه آرمان‌های سیاسی رقیبی نیز هستند که برداشت‌های آنها درباره نقش و دامنه مناسب دولت با یکدیگر تعارض دارند به نوعی که مساله آزادی چیست را به شکل یک موضوع سیاسی بازگو می‌گردد که در آن بحث به چگونگی به کارگیری آنها نیست. همچنان که آزادی منفی مساله خاص مورد توجه لیبرال‌های کلاسیک است و این در حالی است که آزادی مثبت دلواپسی و مورد دغدغه بیشتر مارکسیست‌ها، سوسیالیست‌ها و لیبرال‌های جدید است. بسیاری از لیبرال‌های کلاسیک منکر آزادی مثبت هستند و بر این باورند که توانایی انجام کار مطلوب فرد یا اتخاذ تصمیمات مستقل، هر چند با ارزش باشد، اما واقعا شکل‌هایی از آزادی نیستند و اگر این چنین بود به طور اتوماتیک این مجوز را به دولت می‌داد که هر آنچه می‌خواهد را در تلاش برای وادار ساختن مردم به اینکه آزاد باشند انجام دهد. برعکس بسیاری از مارکسیست‌ها از این موضوع معترض هستند که اگر آزادی فقط به عدم دخالت مرتبط باشد ارزشمند یا با معنا نخواهد بود. به زعم این افراد، آزادی منفی، آزادی در فقر، بیکاری و خوابیدن در پیاده‌روهای عمومی است. مارکسیست‌ها می‌گویند: هیچ کس مزاحم افراد بی‌خانمان نمی‌شود، اما این افراد به هیچ‌گونه معناداری آزاد نیستند.

آزادی مثبت:

آزادی مثبت با توانایی با ظرفیت انجام کاری که فرد تصمیم به آن می‌گیرد یا با توانایی عمل مستقل مرتبط است. فرد در صورتی از آزادی مالکیت به معنای مثبت آن برخوردار است که عملا مالک یک دارایی بوده و کنترل آن را در اختیار داشته باشد

معنی مثبت آزادی از تمایل فرد به اینکه آقا و صاحب اختیار خود باشد بر می خیزد. آرزوی من آن است که زندگی که می کنم و تصمیماتی که می گیرم در اختیار خودم باشد و به هیچ نیرویی از خارج وابسته نباشد. می خواهم آلت فعل خود باشم و نه آلت فعل دیگران، می خواهم عامل باشم نه معمول. دلایل و هدف های کارم را خودم تشخیص بدهم و مال خودم باشد و عوامل اجنبی دیگری در من مؤثر نباشد. می خواهم کسی باشم نه هیچ کس نمی خواهم چون شیء بی جان یا حیوان یا برده که قادر نیست نقش انسانی بر عهده بگیرد باشم.^۱ به نظر برلین آزادی مثبت به سادگی و یا حتی به ناچار، به نفی آزادی و به دیگر سالاری می انجامد و اما دلیل این انتقال از آزادی مثبت به نا آزادی و دیگر فرمانی آن است که معمولاً آزادی مثبت، آزادی هر کار دلمان خواست بکنیم تلقی نمی شود، بلکه آزادی عمل مطابق خواست های عقلانی و واقعی و صحیح ما شمرده می شود. این خواست های عالی به از تمایلات و گرایش های دیگر ما، که درست و عقلانی و مطابق منابع راستین ما نیستند و از این رو خواست های واقعی ما نیستند، تفکیک می شوند. آزادی مثبت ما این است که وجه عقلانی و برتر وجود ما بر این وجه غیرعقلانی چیرگی یابد. بنابراین گونه ای تفکیک بوجود می آید تفکیک دو گرایش در وجود و من ما که متفاوت از دیگری هستند که یکی معقول و بر حق و درست و واقعی است و دیگری بالفعل و ظاهری و نادرست و ناعقلانی، که یکی باید بر دیگری مستولی گردد.

اینجاست که برلین می گوید خطر آزادی مثبت در این است که آن وجه عقلانی و بر حق که قرار است بر وجه دیگری حاکمیت یابد می تواند به قدرت بیرونی تبدیل شود و دیگری مثلاً یک قدرت سیاسی، به عنوان نماینده و مجری آن وجه بر من حاکم شود. بدین ترتیب در آزادی مثبت، دیگر فرمانی از خود فرد شروع می شود یعنی خود راستین فرد تبدیل به نیروی خارجی نسبت به او و کسی یا قدرتی غیر از خود او شده و با یک موجودیت فوق فردی یکی دانسته می شود. به نظر برلین این مسیری است که آزادی مثبت می پیماید و گرچه ضرورت

^۱ - برلین، ۱۳۸۰: ۲۵۰.

منطقی ندارد؛ اما در عمل ناگزیر پیش می آید و از حیث تاریخی هم همیشه چنین شده است. به همین دلیل است که او و لیبرالیسم در کل با آزادی مثبت چندان میانه ای ندارد و مفهوم منفی آزادی را ترجیح می دهند.

آزادی منفی:

منظور از آزادی به مفهوم منفی این است که مانعی بر سر راه انسان قرار نگیرد و هر کس بتواند بدون مانع فعل مورد نظر خود را انجام نماید و چنانچه شخص در برابرش مانعی در فعل قرار نگیرد گوئیم شخص آزاد است که به «آزادی از» تعبیر نموده اند. بطور مثال یک فرد در صورتی آزادی مالکیت به عنوان یک آزادی منفی دارد که دیگران دارایی او را تصرف نکرده یا در نحوه استفاده وی از این دارایی دخالت نکنند.

آزادی منفی چیزی است که حدود آن را در هر مورد نمی توان به آسانی مشخص کرد در ظاهر چنین می نماید که آزادی منفی به طور ساده همان مختار بودن انسان در گزینش و انتخابی است که در سر هر دو راهه صورت می دهد. لیکن هر انتخابی از روی اختیار نیست یا دست کم درجات اختیار، از یک انتخاب تا انتخاب دیگر فرق می کند.^۱

از این رو به طور کلی ادعا این است که صرف نبودن موانع به معنای آزادی واقعی نیست بلکه می توان انسان با انسان هایی را فرض نمود که علی رغم اعطای ظاهری آزادی بدان ها، قدرت و یا شرایط استفاده از آن را ندارند. برای نمونه تصور کنید به افراد می گوئیم شما آزادی هر اندازه در توان دارید آموزش ببینید اما مشکل از اینجا آغاز می شود که همه این افراد امکان آموزش دیدن را ندارند برخی از آنها حتی برای نان شب خود درمانده اند. حال چگونه می توانند در پی آموزش باشند؟ یا فردی را تصور کنید که به زعم دارا بودن آزادی ظاهری بدون آن که متوجه باشد در واقع زیر بمباران تبلیغاتی و تحت شست و شوی مغزی شرکت

^۱ - همان: ۲۴۸.

های بزرگ و گروه های قدرت، دست به انتخاب می زند. چنین انتخابی با اجبار هیچ فرقی ندارد و فرد در واقع فرمان و خواست آن شرکت ها و یا گروه ها را به اجبار عملی نموده است.^۱ آزادی انتخاب^۲، ضرورتی اخلاقی است که از سرشت انسان و وضع او در جهان بر می خیزد. برلین درباره ماهیت موانع عمل آزاد و انواع آنها استدلال می کند که محدودیت های طبیعی را نمی توان مانع آزادی پنداشت، زیرا چنین محدودیت هایی اجتناب ناپذیر هستند و فقط محدودیت هایی که دیگران برای انتخاب آزاد فرد ایجاد کنند مانع آزادی شمرده می شوند. سلطه و مداخله دیگران مانع اصلی آزادی منفی است. جوهر اندیشه برلین مفهوم آزادی انتخاب فردی است. با این حال حق انتخاب فرد مطلق نیست، زیرا در این صورت به حق انتخاب دیگران تعرض می شود، بنابراین حق انتخاب فرد محدودیت هایی پیدا می کند این محدودیت ها به موجب ارزش های اخلاقی هر جامعه و نیز به اقتضای ضرورت رعایت دیگر غایبات بشری، به ویژه عدالت و برابری ایجاد می شود، چون آزادی با دیگر ارزش های ما تعارض دارد، باید آن را در مواردی محدود کرد تا به سایر آرمان ها آسیب اساسی نرساند اما به نظر برلین، به هر حال باید همواره و به هر قیمتی حوزه حداقلی از آزادی انتخاب مطلق و نقض نشدنی برای فرد باقی بماند، زیرا در غیر این صورت ماهیت انسان به منزله موجودی مختار نقض می شود.

الف: استدلالات در مفهوم آزادی مثبت و منفی

الف-۱: استدلالات طرفداران آزادی منفی

اندیشه آزادی منفی استوار بر نظریه ای فردباورانه است. موضع این نظریه در مقابل هرگونه تفکر جمع گرایانه یا کل گرایانه که برای فرد ارزشی بیش از جزئی از یک مجموعه قائل نیست، قرار دارد. مناسب به نظر می رسد، برای ذکر دلایل قائلین به این مفهوم از آزادی در

^۱ - راسخ، ۱۳۸۷: ۲۸۰.

^۲ - Freedom of choice

وهله نخست از چشم اندازی تاریخی به سیر تطور مفهوم آزادی در مقطعی از تاریخ بپردازیم؛ چراکه مفهوم آزادی منفی برآمده از تطور مفاهیمی چون فرد، جامعه و نسبت آنها و همچنین تحول اندیشه دینی در قرون اخیر است.

در سال های پایانی نهضت رنسانس در اواسط قرن شانزدهم نهضت رفرم به عنوان عاملی در تحول الهیات حرکت علمی و فرهنگی رنسانس را تکامل بخشید. تعلیمات «ژان کالون»^۱ نقش عمده ای در رهایی فرد از تسلط کلیسای کاتولیک و خارج کردن تفسیر دین از انحصار عده ای معدود، یعنی روحانیون مسیحی، ایفا کرد. متفکران رفرم میدعی ذهن گرایی مطلق و فرد یآوری محسوب می شوند؛ میدعی ذهن گرایی به این دلیل که نقش وجدان را در همه ارزش های فردی و باورها اجتماعی برجسته می سازند و مبتکر فرد باوری از این لحاظ که از طرفی به رشد داوری انتقادی یاری کرده و از طرف دیگر، هرگونه اقتدار و مرجعیتی را سوای آنچه انسان از طریق وجدان خویش دریافته انکار می کنند.^۲

با این حال، آنچه نهضت اصلاح دینی بر آن تأکید می کرد آزادی مسیحی بود، آزادی از نفس سرکش و دنیا طلب که دقیقاً بیانگر مفهوم آزادی مثبت است. آزادی مورد بحث، آزادی مؤمنانه ای است که فرد آن را در وجدان خویش می یابد. آزادی سیاسی - اجتماعی از نگاه معلمان نهضت اصلاح دینی در مرحله ای بسیار فروتر از آزادی معنوی قرار می گیرد. کالون که مدتی در ژنو حکومت دلخواه خویش را بر پا ساخت، مشارکت سیاسی فعالانه را به مردمان پیشنهاد می نمود؛ اما مشارکت سیاسی و آزادی سیاسی دو چیز متفاوتند. مشارکتی که کالون توصیه کرد به مثابه تکلیفی بود که از آگاهی به مسئولیت هایی سرچشمه می گرفت که از جانب خدا بر دوش انسان نهاده شده است. لوتر^۳، نیز آزادی مسیحی را حالتی کاملاً درونی و روحی می دانست که با هر میزان از سرکوب سیاسی خارجی سازگار بود.^۴

^۱ - John Calvin

^۲ - آریلاستر، پیشین: ۱۶۲.

^۳ - Martin Luther

^۴ - ر.ک فرهنگ حقوقی مجد، ۱۳۹۴: ۲۴۳.

با فرا رسیدن سده هفدهم، رهایی معنوی که با اصلاح دینی تکمیل شده بود به رهایی مادی تبدیل می شود. انسان ها چنین احساس می کنند که توان چیرگی بر طبیعت و همچنین قدرت حکومت بر خود را دارا هستند و این دو بر مبنای خردورزی پدید آمده است. درست همین خود وی را بر آن داشت تا قدرت سیاسی را از بنیاد کلامی جدا کنند و انسانها دریافتند پادشاهان برای مردم اند، نه مردم برای پادشاهان و این سخن مطلعی شد برای تمام نوشته های سیاسی، تا آن زمان سخن از آزادی درونی و آزادسازی آدمی از هوی و هوس دو نمایه و بی ارزش بود. اما باید آزادی از تفسیر مسیحی رهایی می یافت و آزادی معنوی به زمینه سیاسی - اجتماعی انتقال داده می شد. در این مرحله بود که مفهوم آزادی در معنای جدید، یعنی آزادی فردی یا به گفته کنستان آزادی متجددین شکل گرفت. شکست حکومت مطلقه پادشاهی در انگلستان و برقراری سلطنت مشروطه، مطالبات فردی را برای صیانت در برابر مداخله خودسرانه و بازداشت غیرقانونی به گوش حاکمان رساند. تا آنجا که منظور تأمین امنیت فردی افراد دیگر به قول و وعده قناعت نگردند، بلکه متنی تحت عنوان Habeas Corpus نگاشتند و به امضای پادشاه رساندند.

در قرن هیجدهم، اندیشمندان به یاری خرد، مفهومی فرد باورانه را در حوزه های فلسفی و اخلاقی پروراندند. در پایان سده هیجدهم، آزادی هایی که با سعی و تلاش بسیار به دست آمده بود در ساماندهی روابط فرد و دولت به کار گرفته شد. اما مساله ای که مطرح شده بود این بود که آیا مشارکت توده مردم در حکومت و توزیع قدرت میان آنها، تأثیری بر میزان آزادی فرد خواهد داشت؛ به عبارتی دیگر، آیا دموکراسی با آزادی سازگار است و با این دو مفهوم منافی یکدیگرند؟

شاید بتوان گفت هدف اولیه انقلابات سده هیجدهم جلوگیری از تجاوز فرمانروایان خودکامه بود تا به دست گرفتن قدرت؛ اما با گسترش حق رأی به طبقات مختلف جامعه و رواج اندیشه دموکراتیک معنای آزادی سیاسی، به مثابه مشارکت سیاسی، روز به روز رواج بیشتری یافت. چنین استدلال می شد که بدون مشارکت فعال و همدلانه مردم در اداره امور، آزادی های به دست آمده قایل حفاظت و ضمانت نیستند. مداخله دولت برای ایجاد عدالت و برابری و رفاه

بیش تر جامعه ضروری انگاشته می شد و بدین ترتیب، از باور لیبرال های کلاسیک، که آزادی را در مداخله هرچه کمتر دولت می دانستند فاصله گرفته می شد. همچنین مفاهیم فردگرایانه جای خود را به مفاهیمی جمع گرایانه و مساوات طلبانه سپردند.

با در این اوضاع و احوال بود که متفکرانی نظیر «میل»، مهم ترین مسأله سیاسی - اجتماعی را محدود شدن فرد به وسیله اندیشه جمع گرایانه دانستند. به نظر آنان، گرچه آزادی مبتنی بر مشارکت آزمانی انسانی و ضروری برای محدود کردن قدرت است، اما این ملاحظه نیز باید مد نظر باشد که این آرمان سایه بر آرمان های بنیادین دیگر نیندازد. آزادی فرد، خود هدف است و بنابراین، دموکراسی به خودی خود به عنوان هدف محسوب نمی شود، بلکه مناسب ترین شیوه حکومت است برای پاسداشت حرمت انسان ها و کنترل سرکشی های قدرت. آزادی ارزش بنیادین دموکراسی است و به بیان دیگر، آزادی محتوای ظرفی است تحت عنوان دموکراسی. در واقع، می توان گفت طرح آزادی منفی چه توسط میل در قرن نوزدهم و چه به وسیله برلین در سده پس از آن بازگشتنی است به سرچشمه های فکری و اخلاقی آزادیخواهی؛ سرچشمه ای که بیانگر مفهوم آزادی فرد و عدم مداخله در حریم خصوصی اوست.

بخشی از استدلالات طرفداران آزادی منفی، چنان که ذکر شد، در اندیشه های فلسفی و اخلاقی قرار دارد؛ اندیشه های در مورد فرد باوری، خودمختاری فردی، و نفی غایت اندیشی. این دیدگاهی است در دفاع از ناهم‌رنگی و متفاوت بودن. این اندیشه مخالف با اسارت انسان به وسیله چیزهایی مانند: «اراده مردم»^۱ یا «تفکر عمومی»^۲ است. هر مرامی که ادعای هدایت آدمیان به آرمان شهره ی را دارد، از دیدگاه قائلین به آزادی منفی رگه های از استبداد و محدود کردن آزادی فرد را نیز در خود دارد. تنها اعتقاد به مفهوم آزادی منفی است که انسان را به عنوان موجودی گزینش گر و مستقل به رسمیت می شناسد.

استدلال میل در دفاع از برداشت متنی آزادی، در حل مسأله تقابل بین فرد و جمع است. دغدغه اصلی او، این است که شخصیت فردی در زیر فشار آنچه «افکار عمومی» نامیده می

^۱ - The will of the people

^۲ - Public thinking

شود، خرد می شود. «استبداد اکثریت^۱»، باعث می شود چنان نیرویی فرد را به هم‌رنگی و همراه شدن ناخواسته با جمع وا دارد و قدرت خلاقیت و انتخاب فردی دستخوش تضییق شود. به نظر میل، ناهم‌رنگی نه تنها به ضرر جامعه نیست، بلکه لازمه پیشرفت و نهایتاً، عامل خوشبختی بشر محسوب می شود؛ او چنین می نویسد:

نیروهای تمیز دهنده بشری نظیر ادراک، قضاوت، حس تشخیص فقط موقعی به کار افتد که انسان در برگزیدن چیزی، یا در گرفتن تصمیم نسبت به مزایای نسبی آن چیز آزاد باشد و گرچه موجودی که تمام کارها و تصمیمات خود را فقط از این رو که دیگران آن کارها را کرده و آن تصمیمات را گرفته، و انجام میدهند، به واقع چیزی که متکی به ابتکار و تصمیم مستقل خودش باشد صورت نمی دهد.^۲

تلاش او برای نشان دادن معکوس شدن خطرناک رابطه شخصیت فرد و قدرت اجتماع بود.^۳ هشدار مبنی بر تحت الشعاع قرار گرفتن شخصیت فرد توسط قدرت اجتماع. حتی هنگامی که میل درباره ارتباط نوع حکومت و آزادی فردی بحث می کند، حکومت های دیکتاتوری که آزادی فرد را تأمین می کنند را به دموکراسی ترجیح می دهد. با تفسیر او چه بسا «نقش آزادی» به مثابه ایده ای سیاسی در جهت چارچوب بندی قدرت، به ابزاری برای سرکوب اقلیت تبدیل شده و برقراری «استبداد اکثریت» را تسهیل کند.^۴

الف-۲: استدلال‌ات طرفداران آزادی مثبت

جمع بندی استدلال‌ات ارائه شده به وسیله قائلین به این مفهوم، به علت گستردگی و تنوع نگرش ها، امکان پذیر نیست. اما اگر بخواهیم آن ها را در وسع این نوشته خلاصه نماییم می توانیم به شرح دو استدلال بسنده کنیم؛ اول دلایلی که طرفداران این مفهوم درباره تا کافی

^۱ - The tyranny of the majority

^۲ - میلن، ۱۳۸۵: ۱۵۷.

^۳ - همان: ۱۶۵.

^۴ - میلن، پیشین: ۲۲-۲۱.

بودن مفهوم آزادی منفی در معنا کردن مفهوم آزادی بیان می کنند؛ و استدلال دوم که مبتنی بر این است که آزادی نه فی نفسه هدف، بلکه وسیله ای است در خدمت رسیدن به آرمان های والا تری از جمله خود پرورانی، سعادت، کمال جامعه انسانی، و بالاخره مطابق عقل سلیم زیستن.

الف- استدلال اول طرفداران مفهوم مثبت آزادی حاکی از این اعتقاد است که تعریف آزادی به معنای فقدان اجبار و مانع مفهومی ناقص و نارسا از آزادی است. آنها نظر «میل» را درباره آزادی رد نمی کنند، بلکه آن را برای تعریف آزادی لازم نیز می دانند، اما از حد تعریف میل از آزادی فراتر می روند. «بوزنکت»^۱، یکی از طرفداران آزادی مثبت، درباره آزادی منفی چنین می اندیشد که نظریه منفی آزادی از دیدگاهی به انسان می نگرد که او را موجودی ساده ترسیم میکند؛ تئوری های منفی تنها کسی را آزاد میدانند که از محدودیت توسط مردم آزاد باشد. اما این محدودیت چیست؟ بوزنکت، این گونه به سؤال مطروحه پاسخ می دهد: محدودیت زمانی است که کنترل ذهن من یا جسم من به وسیله عمل خشونت بار فیزیکی تحت امر ذهن دیگری، مورد مداخله قرار گیرد^۲...» پس آشکال مداخله در تئوری مثبت علاوه بر مداخله فیزیکی مداخله ذهنی را نیز در بر می گیرد و در نتیجه، نمی توان رابطه مستقیمی را که در تئوری منفی میان عدم اجبار و مداخله از یک سو، و آزادی از سوی دیگر، وجود داشت در تئوری مثبت در نظر گرفت؛ زیرا ممکن است با وجود اجبار، شخص در همان حال آزاد باشد و یا بالعکس مانع و رادع و اجباری وجود نداشته باشد، اما شخص در اسارت باشد؛ به دلیل آنکه طبق این دیدگاه آنچه ما را محدود می کند موانع ذهنی و وجدانی است و نه موانع بیرونی. چنان که کرنستون^۳ در توضیح «آزادی معقول»^۴ که قرائتی دیگر از آزادی مثبت است خاطر نشان می سازد: نظریه پردازان آزادی معقول، اندیشه را بر این قیود درونی به دست کم برخی

^۱ - Bernard Bosanquet

^۲ - کرنستون، پیشین: ۳۵.

^۳ - Cranston

^۴ - Reasonable freedom

شان معطوف ساخته اند و ضمن عطف اندیشه بر قیود درونی، این نظریه سازان بدان گرایش داشته اند که از قیودی که از جهان بیرونی سرچشمه می‌گیرند، نادیده بگذرند.^۱

میلن نیز این چنین می‌نویسد: «آزادی نه تنها چیزی بیش از فقدان محدودیت خارجی است، بلکه چنین محدودیتی (محدودیت خارجی) می‌تواند واقعا به آزادی کمک کند؛ به بیان روسو، می‌توان بدون تناقض گویی درباره آزادی چنین گفت: «مجبور بودن برای آزاد بودن»^۲.

چنین استدلالی بر مبنای تفکیکی است که تفکیک میان دو رویه درونی و بیرونی آزادی، در مفهوم آزادی مثبت برخلاف مفهوم آزادی منفی، با نظر اول نمی‌توان درباره آزاد بودن یا آزادنبودن فردی قضاوت کرد، بلکه باید جوانب فراوان دیگری نیز مورد نظر قرار گیرد و بنابراین، داوری در مورد آزاد بودن یا نبودن انسان‌ها، توانایی و لیاقت بیشتری از آنچه انسان‌های معمولی دارند نیاز دارد؛ به بیان میلن^۳:

با این حال آزادی شخصی از جنبه منفی نیز برخوردار است. کودکی که می‌آموزد از قوانین پیروی کند خودش را از وابستگی کامل به بزرگسالان رهایی می‌بخشد؛ فردی که در حال مبدل شدن به فاعلی اخلاقی است خود را از وابستگی به «مقررات» آزاد می‌سازد. اما این آزادی از وابستگی به «دیگر افراد» و «مقررات»، از توسعه قدرت فردی خودگردانی حاصل می‌شود. آنچه شخص را آزاد می‌سازد، نه آزادی از مانع و اجبار خارجی، بلکه رشد قابلیت مثبت در درون اوست. به عبارت دیگر، جنبه منفی آزادی شخصی به وسیله ویژگی مثبتی تحت عنوان خودگردانی پدید می‌آید. این به معنای انکار این قضیه نیست که فقدان محدودیت خارجی شرطی لازم برای آزادی شخصی شمرده نمی‌شود. اما آزادی شخصی را با فقدان محدودیت خارجی یکی دانستن، چنان که طرفداران آزادی مستفی بدان قائلند، تصویری ناقص

^۱ - میلن، پیشین: ۲۴.

^۲ - همان: ۱۴۸.

به نظر می‌رسد. تئوری مثبت با تمایزی که میان رویه داخلی و رویه خارجی آزادی قائل است، تعریفی بهتر برای آزادی ارائه می‌کند.^۱

به نظر قائلین به مفهوم آزادی مثبت، آزادی منفی تنها نقطه شروعی است برای آزادی فرد و نه بیشتر و البته اگر به تعریفی حداقلی، یعنی آزادی پر مبنای تئوری منفی قناعت شود، آزادی چیزی جز بی بند و باری نخواهد بود. رفع همین دغدغه بوده است که اخلاق‌پون را واداشته هر جا از آزادی سخن می‌گویند فوراً این قید را نیز اضافه کنند که آزادی بدون اتکا به اصول اخلاقی و عقلانی (یعنی صرف فقدان اجبار و مانع و عدم مداخله) بهتر آنکه اصلاً نباشد؛ تصویری که از بینشی ناشی می‌شده که تصور آزادی به مثابه غیبت قید را سخیف و بی ارزش می‌دانسته چه رسد به اینکه این تصور را به عنوان تعریف آزادی مورد پذیرش قرار دهد. انسان بدون کمک عقل و راهنمایی خردمندان توانایی تشخیص راه از بیراهه را ندارد؛ اگر چه در حریمی بدون مزاحم رها باشد؛ چرا که او در این حالت نمی‌داند به کدام سوی باید برود و نفس سرکش او اجازه انتخاب مسیر صحیح را به او نخواهد داد. پس چاره‌ای نیست جز آنکه از این ساده‌اندیشی که آزادی را به مثابه امری منفی فرض می‌کند فراتر رفته و به ورای چنین اندیشه‌ای دست یافت. به علت فقدان ایده مناسب برای آزادی شخصی و همچنین برای آزادی اخلاقی، تئوری منفی قادر به نشان دادن این نکته نیست که چرا جوامع اصولاً قادر نیستند تبدیل به جوامعی آزاد گردند. همچنین تئوری مزبور قادر به فهم این مهم نیست که آزادی شخصی و اخلاقی چیزهایی را در برمی‌گیرد که بسیار فراتر از صرف فقدان اجبار است؛ چراکه این تئوری از درک مفهوم خودگردانی که به طور ضمنی دلالت بر گونه‌ای اجبار دارد، خودداری می‌کند تئوری منفی آزادی از ارزش‌گذاری اصول بنیادینی که بر مبنای آن‌ها بنا شده استنکاف می‌ورزد.^۲

^۱ - همان: ۱۵۷.

^۲ - کرنستون، پیشین: ۲۷۲.

در شرح پیش گفته از میلن این نکته به صراحت بیان شده که مفهوم مثبت آزادی گونه ای «اجبار^۱» را لازم میکند و به مفهوم آزادی منفی ایراد می گیرد که چرا این مفهوم تمام اشکال اجبار را به هر عنوان و بر مبنای هر ایده ای، محدود کننده آزادی می شمرد، تحلیل مزبور، فهم جمله ای را که از روسو نقل گردیم آسان تر می سازد؛ مجبور کردن آدمی برای آزاد کردن او گرچه شاید در نظر اول جمله ای تناقض آمیز جلوه کند، اما با اندکی دقت و تأمل در نظریات مطرح شده منطقی به نظر می آید. شاید فرد یا گروه یا جامعه در این طریق آزادسازی متحمل مشقت و دشواری هایی گردند، اما برای رسیدن به چنین آرمانی از تحمل مصائب گریز و گزیری نیست، چنانکه روسو با شور و شغف نیز از این حقیقت سخن گفته بود که قانون آزادی چه بسا سخت تر از یوغ استبداد باشد.^۲

اجباری که مفهوم مثبت آزادی آن را امری اجتناب ناپذیر می داند به صورت های گوناگون متجلی یا به بیان بهتر اعمال می شود. در برداشت اخلاق گرایانه از آزادی، به دلیل آنکه فرض می شود خیر و سعادت جامعه انسانی در عمل از طریق گام برداشتن در طریقی است که خردمندان افراد دیگر را بدان رهنمون می سازند، تخطی از این راه صحیح امری خلاف خرد و اخلاق ارزیابی می شود. جامعه سالم نمی تواند و نباید انحراف اعضای خویش را از راه صحیح به سکوت برگزار کند؛ چرا که آزادی جامعه در گرو آزادی افراد متشکله آن است و آزادی افراد نیز جز از طریق قدم برداشتن در راه صحیح حاصل نمی شود. با این اوصاف، اگر فرد در برابر حقایق مسلم سر تسلیم فرود آورد مطلوب است؛ اما اگر این حقایق را نفهمید، یا اصلاً از درک آن عاجز بود، و یا بدتر از همه خود نخواست بفهمد آن وقت چه؟ از دیدگاه طرفداران آزادی مثبت، در این وهله است که اجبار نه امری مذموم، که امری لازم و حتی مطلوب است. این اجبار از طرق گوناگون قابل توجیه است؛ از جمله اینکه هر فرد بر مبنای فطرت و سرشت انسانی اش خیر و نیکی و عمل بر حسب قواعد اخلاقی و نهایتاً، دستیابی به آزادی واقعی را دوست می دارد. با این وجود، اگر در شرایطی و به هر دلیل از این فطرت با ویژگی های ذکر

^۱ - Forced

^۲ - همان: ۲۷۱.

شده روی برگرداند، این وظیفه عقلای قوم است که او را به راه صحیح هدایت کنند. در صورت اعمال چنین اجباری، گرچه شاید ظاهرهٔ فرد اظهار ناراحتی و ناخشنودی کند، اما در حقیقت راضی و خشنود است، چرا که این عمل مطابق با آن چیزی است که «خود واقعی»^۱ وی می‌خواسته است. والزام نفس اماره به تبعیت از راه راست استبداد نیست، بلکه خود آزدسازی است.^۲

طرفداران برداشت خردگرایانه از آزادی مثبت نیز شبیه همین استدلال را البته با اندکی تفاوت در صورت بندی ارائه می‌کنند. به نظر آنان عقل ودیعه نهاده شده در نهاد انسان به او آن میزان از توانایی و قابلیت را اعطا می‌کند تا با رفتار بر طبق قواعد قادر به دستیابی به سعادت و همچنین آزادی واقعی گردد. اگر هر فرد در هیئت انسانی خردگرا و شهروندی خوب به درستی از عهده انجام وظایف شهروندی خود برآید، مطمئناً جامعه‌ای که در آن به سر می‌برد نیز با مانعی عمده در راه طی طریق پیشرفت و سعادت نخواهد شد. انسان‌های خردگرا، دیگر برای کسب قدرت به ستیز با یکدیگر بر نمی‌خیزند، چرا که طبق اصول عقلانی قدرت را به فردی خردمند یا گروهی از خردمندان واگذار نموده و خود به ایفای تکالیف شهروندی‌شان خواهند پرداخت و قوانین عقلانی مسیر درست راهیابی به منافع واقعی یا خیر عمومی را مشخص خواهند کرد. تنها کافی است افراد به آن اندازه از درک و شعور برسند که قادر به فهم این حقیقت گردند که سعادشان تنها در گردن نهادن به این قوانین تضمین می‌شود. این قوانین خردگرایانه قابلیت برقراری نظم و پیشرفت امور در جامعه را همراه دارند، به دلیل آنکه هدف‌های عقلانی طبیعت راستین آدمیان یا هم توافق دارد یا باید با هم توافق داده شود. به قوانین مصوب قانونگذاران که بسیاری از آنها محدود کننده هستند نیز با توجه به توضیحات ارائه شده قابل توجیه است، «جان لاک»، یکی از عقل‌گرایان بزرگ، چنین می‌گوید: «چون این قوانین ما از سقوط در باتلاق‌ها و پرتگاه‌ها باز می‌دارند، سزاوار نیست نام محدودیت بر

^۱ - The real self

^۲ - همان.

آنها نهند^۱». و چنین است که اجبار و محدودیت در برداشت عقلانی از آزادی توجیه می شود. «آزادی منفی شرطی ضروری است برای اشکال والاتر آزادی... آزادی مثبت بهترین طرز تفکر درباره آزادی علی الخصوص آزادی اخلاقی است و همچنین است که آزادی سیاسی مثبت نیز بر آزادی سیاسی منفی برتری دارد»^۲.

ب - استدلال دوم قائلین به آزادی مثبت این است که آرمان بسیار والاتر و ارزشمندتر از آرمان آزادی منفی وجود دارد، از جمله عدالت، برابری، پیشرفت همه جانبه جامعه انسانی و نظریه آزادی مثبت در پی جمع کردن تمامی این آرمان ها در جامعه ای ایده آل است. در این نظر، می توان جامعه ای را تصور کرد که در آن توأم با حاکمیت عدالت، همگان از آزادی نیز بهره مند باشند. این عقیده از سالیانی دور وجود داشته و مبتنی بر این باور بوده که راه حلی نهایی برای به اجرا درآوردن همه آرمان های ارزشمند وجود دارد، گرچه هنوز رسیدن به راه حل تحقق چنین آرزویی مستلزم تلاش و گذشت زمان است. به اعتقاد آنان، همه ارزش های مثبت که انسان ها آنها را محترم شمارند، در نهایت امر، باید با هم سازگار بوده و حتی وجود یکی مستلزم وجود دیگری نیز باشد. پس برای اینکه همه این آرمان ها را یک جا داشته باشیم چه باک از اینکه آرمان آزادی فردی، که به ارزشمندی آرمان های دیگر نیست، برای رسیدن به آرمان های متعالی تر دیگر نادیده گرفته می شود. اگر این امکان وجود دارد که با محدود کردن فرد، جامعه به سعادت برسد به هیچ وجه جای شک و شبهه ای در صحیح بودن و حتی ضروری بودن چنین تدبیری باقی نمی ماند فرد جزئی از جامعه است و آموزه آزادی اخلاقی و همچنین آزادی عقلانی به ما می آموزد که بدون گذشت و فداکاری فرد، (به دلیل چشم پوشی از مقداری آزادی عمل)، و بدون نیک نفسی و گام نهادن در راه صحیح (حتی اگر شده به وسیله اجبار)، آنچه که برای تحقق جامعه اخلاق مدار و عقل مدار ضروری است، حاصل نمی شود.

^۱ - میلن، پیشین: ۲۲-۲۱.

^۲ - کرنستون، پیشین: ۲۵۶.

وسيله تلقى شدن مفهوم آزادى منفى در تئورى مثبت آزادى امرى كاملاً مشهود است. در اين مفهوم، آزادى فردى فى نفسه هدف انگاشته نمى شود. آنچه غايت است تحقق آرمان هاى ديگرى است كه بسته به تعبير و تفاسير و راه كارهاى پيشنهادهى براى رسيدن به آنها ميزان اهميت مفهوم آزادى فرد دستخوش توسان مى شود. به بيانى ديگر، اعتقاد به سيال بودن و قابليت جابه جايى مرزى كه بايد به عنوان حفاظى در برابر مداخله ديگر افراد يا دولت در حوزه خصوصى فرد باشد، و همچنين متغير دانستن ميزان اين مداخله از مشخصه هاى اصلى مفهوم آزادى مثبت است، مشخصه اى كه نه تنها براى اين نظريه، بر طبق نظر قائلان بدان ضعف شمرده نمى شود، كه نقطه قوت آن محسوب مى شود. برداشتي ارتدوكسى و غير قابل انعطاف از آزادى فردى در اين نظر وجود ندارد. اين نظرات به مفهوم آزادى به مثابه مشاركت سياسى نيز قابل تسرى است. اين نظريه مشاركت فعال شهروندان را ضرورى مى داند، به دليل آنكه بدون آن حكومت قادر نيست به اهداف والاي خود كه عبارت است از اداره جامعه بر حسب آموزه هاى اخلاقى به عقلانى دست يابد. اما چنين حكومتى الزاما تعهدى به تأمين آزادى فردى مشاركت كنندگان ندارد، ممكن است بنا به مصالح جامعه و يا مقتضيات تحقق آرمان هاى ديگر، آزادى فرد محدود گردد. اما به دليل آنكه هدف، هدف والاست و به دليل آنكه زمامداران نمايندگان اراده عمومى» اند، اين محدودسازى موجه و عقلانى شمرده مى شود؛ مهم خود پرورانى فرد و بالطبع رشد و شكوفايى جامعه است؛ هدف نهايى تكامل انسان مطابق الكوى خرد و اخلاق است و اگر محدود كردن فرد و يا اجبار او به اين امر يارى رساند، تحمل اين محدوديت و مشقت ناشى از اجبار، بهايى است براى نيل به آرمان هاى متعالى مذكور.

بند دوم: آزادى فردى و جمعى

يك تئورى قوى حقوق بشر مى گويد افراد اهميت دارند نه به خاطر آنكه ابزاري براى پيشرفت و شكوفايى جامعه هستند بلكه به خاطر آنكه هر فرد يك عنصر مجزا است كه داراى حقوق و آزادى مى باشد. اين تئورى، نظريه طرفدارى از آزادى فردى است. براساس اين نظريه هر فرد انسانى به عنوان يك واحد مجزا در جامعه داراى حقوق و آزادى هاى فردى است. اين فرد مى

تواند آزادانه انتخاب کند و آزادانه و بدون توجه به در نظر گرفتن دیدگاه سودمندانه و خشنودی جامعه زندگی کند. پس بنابراین آزادی فردی را می توان اینگونه معرفی نمود:

«این نوع آزادی حکایت از آزادی روابط فرد با فرد می کند بدون آنکه پای جامعه در میان باشد، همچون روابط خانوادگی، استقلال در زندگی خصوصی، آزادی مالکیت و انجام هر گونه فعالیت فردی بدون شک تأمین این آزادی ها بدون تضمین اجتماعی میسر نیست. از طرف دیگر، این آزادی های خصوصی نباید حقوق دیگران و منافع جامعه را در خطر اندازد»^۱.

آزادی های فردی عمدتاً شامل حق زندگی، آزادی رفت و آمد و اختیار مسکن، مصونیت خانه و مسکن، مصونیت و امنیت شخصی، مصونیت مکاتبات، مکالمات تلفنی، مخابرات تلگرافی و اسرار شخصی، آزادی در زندگی داخلی و خصوصی و آزادی فکر، عقیده، مذهب و بیان می باشد.

در زمینه اعمال شخصی و خصوصی افراد تا جایی که مربوط به شخص می شود حتی اگر مرتکب عمل ممنوع گناهی شود تا انعکاس اجتماعی پیدا نکرده و علنی نشده و جامعه در معرض آسیب دیدن از آن قرار نگرفته است، حکومت وظیفه ای در افشاء و اثبات آن و مجازات عامل آن ندارد، بلکه باید از تجسس و کشف موضوع خودداری کند، بنابراین اگر کسی در منزل خود اعمال شرک آمیز انجام دهد و واجبات دینی را ترک کند و مرتکب محرمات گردد. از دید حکومت اسلامی، نباید مورد تعقیب قرار داد و در مقام تفتیش و جستجو برای اثبات آن بر آمد. با تبدیل شدن زندگی انسان ها از زندگی اولیه و فردی به جمعی و به وجود آمدن جوامع، موضوع رابطه فرد و جامعه مطرح گردید. در زندگی فردی تنها رابطه فرد با افرادی دیگر مطرح بود، اما در زندگی جمعی رابطه ای دیگری به نام رابطه متقابل فرد و جامعه نیز به میان آمد. یکی از لوازم زندگی جمعی ایجاد و تشکیل حکومت ها بود تا ضمن حفظ امنیت، نظم و انضباط را در روابط فرد و جامعه حاکم سازد. به وجود آمدن حکومت های رابطه جدیدی

^۱ - هاشمی، ۱۳۹۳: ۲۱۳.

را به عنوان رابطه فرد و حکومت در زندگی افراد پدید آورد. این رابطه مستلزم محدودیت هایی در زندگی افراد بود و تا حدودی از آزادی های فردی آنها می کاست. گروهی به آزادی فردی بیش از اندازه اهمیت داده و قضیه را به نفع فرد به پایان برده اند و بعضی هم در نقطه مقابل، با اصالت قایل شدن به جمع و جامعه، فرد و آزادی فردی را به چالش کشیده اند.

فلذا آزادی جمعی یا عمومی عبارتند از: «آزادی است که متداول بین همگان باشد، به ترتیبی که افراد بتوانند در کنار یکدیگر به تساوی از آن برخوردار شوند، بدون آنکه هیچیک در برخورداری از آزادی مانع آزادی دیگران باشند. آزادی عمومی گاهی جلوه فردی به خود می گیرد و هر کس به تنهایی می تواند از آن برخوردار باشد. نظیر آزادی بیان و ممکن است افراد به اشتراک و همراهی یکدیگر از آن برخوردار باشند نظیر آزادی تشکل»^۱.

مقدمه رسیدن به آزادی جمعی، آزادی فردی است زیرا رسیدن به کمال فردی همان رشد و نمو فردیت است یعنی رشد صفاتی که فردی را با فرد دیگر ممتاز و متفاوت می سازد و باید فرد فرد جامعه به این درک برسند که درک آزادی فردی مهمترین قدم برای رسیدن به آن است. جان استورات میل طی سال های ۱۸۵۱ میلادی یعنی در تاریخی که رساله درباره آزادی را نگاشت به خوبی درک کرده بود و اعتقاد داشت آزادی، نبودن مانع است و اجتماع را آزاد می توان گفت که افراد آن برای دنبال کردن سعادت خود به موانع برخورد نکنند. این موانع ممکن است سیاسی باشند و از ظلم کرین حکمران ناشی بشوند و ممکن است موانعی باشند که سلطنت دنیایی پیشوایان دینی، در راه مردم ایجاد کرده است اما همچنان ممکن است موانعی باشند که اکثریت و عقاید عموم در مقابل اقلیت بر پا کرده اند. وی می افزاید چنان که مهمترین وظیفه باغبان آن است که موانع را بر طرف کند و اوضاع و احوالی ایجاد نماید که هر یک از در همگان بتوانند در نوع خود درخت کاملی گردند در اجتماع نیز چنین است. در اجتماع کامل، تنوع نوق ها و تنوع استعدادها و در نتیجه تنوع افراد وجود خواهد

^۱ - همان، ۲۱۳.

داشت. شرط اساسی چنین پیشرفتی آزادی فردی است و بنابراین تأمین آزادی فردی باید یکی از مهمترین هدف کسانی باشد که خواهان بهبود اجتماع هستند. بطور کلی منظور از آزادی فردی آن است که انسان صاحب اختیار خویش باشد و برای عرضه ابعاد وجودی خود مانعی نبیند، انسانی که مجبور نیست، عقیده خاصی را بپذیرد، برای گرایش ویژه ای تحت فشار نباشد و در رفتار خود بتواند آزادانه عمل کند. فلذا آزادی فردی در سه بعد می تواند مطرح باشد: اندیشه، احساس و گرایش و رفتار.

حقوق و آزادی های انسان ها در یک جامعه می تواند محدود گردد. گاه ممکن است حق ها در مقابل یکدیگر قرار گیرند. حق ها همچنین ممکن است در تزاخم با دیگر دغدغه های اخلاقی اجتماع قرار گیرند. در این گونه موارد می توان از تعارض حق ها با یکدیگر و تعارض حق ها با دیگر هنجارهای اخلاقی و اجتماعی سخن گفت. عوامل متعددی همچون امنیت ملی، تمامیت ارضی، رفاه آرامش عمومی، نظم عمومی، اخلاق حسنه، بهداشت عمومی و حقوق و آزادی های دیگران، می توانند محدود ساختن حق ها را سبب گردند. دولت حق نظارت دارد بلکه تکلیف دارد نظم و امنیت جامعه را حفظ نماید. بنابراین حق دارد حقوق و آزادی ها را محدود نماید، ولی این حق نباید بطور غیرمتناسب به کار گرفته شود. هر چند دولت باید از زیاده روی ها و افراط گرایی ها و سوء استفاده از نام حق و آزادی پیشگیری کند. اما باید محدودیت و اعمال آن را امری استثنایی بداند. اصل حق باید رعایت شود آنگاه که شرایط تحدید تحقق یافت، دولت می تواند با حسن نیت حقوق و آزادی های فردی را محدود نماید.^۱

آزادی شخصی، پایه و شالوده سایر حقوق و آزادی هاست، زیرا هنگامی که تن انسان آزاد نباشد و با تأمین نباشد استفاده از حقوق و آزادی های دیگر معنا و مفهومی ندارد. برای مثال شخصی که در زندان به سر می برد، یا اساساً امنیت شخصی ندارد برای او برخورداری از آزادی کار، آزادی اجتماعات و آزادی سیاسی نیز امکان پذیر نخواهد بود و در حقیقت با فقدان آزادی شخصی سایر آزادی های انسان نیز از دست می رود.

^۱ - کمیسیون حقوق بشر اسلامی ایران، ۱۳۸۸: ۴۲۲.

روشنفکران اسلامی برانند که بدون احترام به فردیت و آزادی انتخاب فردی نمی توان از کرامت انسانی دم زد. واضح است که براساس این آزادی انتخاب، منتخب افراد لزوماً از دیدگاه ما ممکن است صحیح نباشد. تنها چیزی که می تواند این آزادی انتخاب را محدود کند قانون عادلانه است. قانونی که شک آحاد جامعه در وضع آن مشارکت دارند، یعنی قانون دموکراتیک^۱. پس هر گونه اعمال فشار، اجبار بر دیگران از سوی آحاد جامعه به نام دین و شریعت ممنوع است. بر این منوال حق آزادی فردی از گزند تجاوز دیگر آحاد جامعه مصون می ماند و هیچکس با توهّم تکلیف شرعی حق ندارد در زندگی دیگری دخالت کند چه برسد به این که این دخالت توأم با خشونت و ضرب و جرح باشد»^۲.

بند سوم: آزادی صوری - حقیقی^۳

در اواسط قرن نوزدهم، فلسفه مارکس که بیان کننده خواست های طبقه کارگر در برابر دکتربین لیبرال^۴ بود که مربوط به طبقات متوسط شهری می شد، دید تازه ای در قبال اندیشه آزادی عنوان کرد. در این قرن، به سبب توسعه گرفتن طبقه کارگر، نظرها بیشتر به اجرای مادی آزادی ها حقوق فردی معطوف شده بود تا به جنبه های حقوقی آن. بورژوازی^۵ در قرن هیجدهم به سبب ارتقاء، مالی، وسایل بهره گیری از آزادی را در اختیار داشت، لکن به سبب موانع حقوقی و سیاسی که طبقه اشراف حاکم در برابر او ایجاد کرده بودند قادر نبود به نیکی از آن استفاده کند. پس تکیه بر اصولی مبتنی بر برابری حقوقی و آزادی های سیاسی داشت. ولی طبقه رو به گسترش کارگری در قرن هفدهم، برعکس، به دنبال یافتن امکانات مادی بود سپس به این هدف از مفاهیم قرن نوزدهم آزادی ها و حقوق فردی، برای طبقه ای که خود را استثمار شده می پنداشت، از اولویت بیشتری برخوردار بود و این مقصود طبعاً او را وادار به

^۱ - Democratic law

^۲ - کدیور، ۱۳۸۸: ۴۳.

^۳ - Formal-true freedom

^۴ - Liberal doctrine

^۵ - Bourgeoisie

مبارزه با ستم اقتصادی می کرد. ایدئولوژی مارکسیستی که خود را طنین گویای خواست های کارگری می دانست مدعی بود که اعلامیه های حقوق و آزادی های مندرج در آن، بیشتر جنبه صوری دارند زیرا افراد عاری از وسایل کافی مادی نمی توانند مانند طبقه بورژوازی و سرمایه داران واجد وسایل مادی، از این اصول بهره مند باشند. برابری، فقط زمانی میسر است که امکانات اقتصادی و مادی لازم برای همه فراهم آید، نه برای گروه های اجتماعی متمول. پس در برابر نظریه آزادی های عمومی، نظریه آزادی حقیقی را قرار می داد.^۱

دستیابی شهروندان به آزادی واقعی....، هدف نظریه مارکسیستی است. برعکس نازیسم^۲ و فاشیسم^۳، مارکسیسم^۴ یک نظریه انسان گرایی است، زیرا هدف آن شکوفایی فرد در عرصه جهان بدون طبقه است، نه بردگی توسط یک جامعه حکومت گرا یا نژادی. آزادی واقعی مارکسیستی نشان دهنده مشابهت ها و اختلافاتی با آزادی های صوری غربی است. اگر مشابهت ها سطحی است، اختلافاتی با آزادی های صوری غربی است. اگر مشابهت های سطحی است، اختلافات چندان عمیق است که آزادی های عمومی را در دو مفهوم متضاد متبادر به ذهن می کند. در واقع، خواهیم دید که آزادی های واقعی درگیر یک تالی فاسد بنیادی است، تا جایی که می توان گفت آزادی وجود ندارد.

بند چهارم: آزادی استعلایی و آزادی عملی

کانت میان آزادی استعلایی^۵ و آزادی عملی^۶ تمایز قایل می شود. آزادی استعلایی نوع خاصی از علیت است که به نحو مابعدالطبیعی، به عنوان ظرفیت آغاز یک سلسله علی به خودی خود و مستقل از هر گونه علل مقدم، تصور می شود. از سوی دیگر، آزادی عملی آن آزادی است که ما وقتی خود را به عنوان عامل تصور می کنیم، مخصوصاً وقتی خود را به عنوان عامل

^۱ - قاضی، ۱۳۸۲: ۵۵۵.

^۲ - Nazism

^۳ - Fascism

^۴ - Marxism

^۵ - Transcendental freedom

^۶ - practical freedom

اخلاقی تصور می کنیم، به خود نسبت می دهیم. آزادی عملی متضمن اراده ای است که از آن حیث که عقل متضمن مبنای تعیین بخش آن است، یک علیت است، یعنی استعداد عمل کردن بر اساس عقل است.

کانت در نقاد عقل محض در بیان تفاوت میان آزادی استعلایی و آزادی عملی می گوید: ما فقط می توانیم دو گونه علیت را در رابطه با آنچه رخ می دهد بیاندیشیم: یا علیت بر طبق طبیعت، یا علیت بر طبق آزادی. علیت بر طبق طبیعت عبارت است از پیوستگی یک حالت با یک حالت پیشین در جهان حسی، چنانکه این حالت به دنبال حالت پیشین، بر طبق قاعده ای پیش می آید. در برابر، نگرسته ی من از آزادی به مفهوم کیهان شناختی، این توانش است که یک حالت خود به خود آغاز شود، چنانکه بدین سان علیت آن حالت بر طبق قانون طبیعت، دوباره تابع یک علت دیگر نباشد تا آن را در زمان معین کند. آزادی به این معنا، یک تصور استعلایی محض است که نخست، هیچ چیز را که از تجربه به وام گرفته شده باشد در خود نمی گنجانند، و دوم، متعلق آن، همچنین در هیچ تجربه به طور معین داده نمی تواند شد... از این رو عقل، تصور گونه ای خودانگیختگی را برای خویش می آفریند که می تواند از خود به عمل کردن آغازد، بی آنکه لازم باشد علتی دیگر پیش از آن آید که آن را دوباره بر طبق قانون پیوستگی علی، برای کنش تعیین کند. این امر سخت شایان توجه است که این بر پایه تصور استعلایی آزادی است که مفهوم عملی آزادی خود را استوار می کند... آزادی به مفهوم عملی عبارت است از استقلال اراده از جبر انگیزه های حسی - زیرا اراده، حسی است تا آنجا که به سان انفعالی (به وسیله ی علت های محرک حسی) متأثر شود؛ اراده جانوری نامیده می شود اگر به سان انفعالی ایجاب شود - اراده ی آدمی البته اراده ی حسی است اما اراده ی حیوانی نیست، بلکه اراده ی مختار است. از بهر آنکه حس، کنش اراده ی انسانی را ضروری نمی سازد. به عکس، در انسان گونه ای توانش وجود دارد که مستقل از انگیزه های حسی، خویشتن خود را تعیین می کند.^۱

^۱ - کانت، ۱۳۶۲: ۶۰۹-۶۰۸

بند پنجم: آزادی از دیدگاه حقوقی

از نقطه نظر حقوقی، آزادی، اراده و عملی و حتی ترک عملی است که انسان مخیر و آزاد به انجام آن می باشد و این امتیاز بصورتی حتی نهادینه در چارچوب قواعد حقوقی به انسان اعطاء گردیده است. هر چند در حدود آزادی حقوقی اختلاف نظرهایی وجود دارد. به طور نمونه، استوارت میل و بسیاری دیگر از لیبرالیست ها اراده ملت را در قانونگذاری مؤثر نمی دانند و معتقدند که شرکت در انتخابات و قانونگذاری حق متخصصان و کاردانان و سیاستمداران است که می توانند امور اجتماعی را بررسی نموده و صلاح و فساد را از یکدیگر تشخیص دهند. در حالی که افرادی مانند رسو قانونگذاری را نیز حق ملت دانسته و هیئت حاکمه را مجریان اراده ملت می دانند. همچنین، بعضی از طرفداران آزادی معتقدند که آزادی حق همه ملت ها است، در حالی که بسیاری دیگر و بخصوص قدمای غرب، آزادی را مخصوص اشراف و یا طبقه خاص دانسته و برای طبقات دیگر بردگی و یا اجبار را پیشنهاد کرده اند. مثلاً ارسطو که از طرفداران حقوق طبیعی است و در حقوق شعار آزادی و برادری و برابری در مقابل قانون را پیشنهاد می کند. معتقد است که آزادی مخصوص طبقه اشراف و به اصطلاح آزادگان و بلکه یونانیان است، ولی برای ملل غیر متمدن که نیاز به سرپرست دارند بردگی و اجبار را ضروری می داند. در واقع در حال حاضر نیز عملاً جهان غرب در رابطه با ملل دیگر همین گونه می اندیشد.^۱

بنابراین می توان آزادی را به یکسری حقوقی تعریف کرد که فرد آزاد به صورت طبیعی با قراردادی واجد آن حقوق بوده و در انجام آن آزاد است، اما دیگران ملزم به رعایت این حقوق هستند به عبارت دیگر آزادی مرکب از حق و تکلیف است، حق متعلق به فرد آزاد تکلیف متعلق به دیگران تفسیر آزادی به حق لازمه و مبنای مشروعیت آزادی است. نکته شایان ذکر این است که این تفسیر، نه تعریف لغوی بلکه تعریف اصطلاحی آزادی است که مقصود جااعلان آن در علوم سیاسی، حقوق، الهیات می باشد زیرا در بطن آزادی های حقوقی با دینی

^۱ - درامدی بر حقوق اسلامی، ۱۳۸۱: ۲۵۳.

نوعی حق برای صاحب آزادی لحاظ می شود که در پرتو آن وی از آزادی عمل برخوردار بوده و دیگران ملزم به رعایت آن هستند. دیوید رابرتسون^۱، استاد کالج علوم سیاسی اکسفورد^۲، نیز آزادی های مدنی و کلایمردی^۳ مطلق آزادی، را به حقوق تفسیر می کنند که به خودی خود بسیار ارزشمند هستند. نکته قابل توجه این است که نسبت بین آزادی و حق، نسبت عینی نیست، بلکه بین آن دو تفاوت وجود دارد که آزادی، مفهوم رفتاری و حق مفهوم دستوری و حکمی است.^۴

البته آزادی حقوقی را که علم حقوق آن را مورد بررسی قرار می دهد به ژرفای فلسفه به آزادی نمی نگرد بلکه تنها روابط افراد را با یکدیگر و با نظام حاکم مورد بررسی قرار می دهد و مسائل فرعی و پاسخ به انبوه چرایی ها را به عهده فلسفه می گذارد و در واقع فلاسفه هستند که به جزئیات مسائل و جنبه های آزادی می پردازند.

آزادی از دیدگاه حقوقی در چارچوب قانون و به محدوده آن معرفی می گردد، آزادی در محدوده قانون که همگان در برابر قانون یکسان باشند و هر کس در حد امکاناتش و در چارچوب قانونی بتواند آزاد باشد و از این حق خود بهره مند گردد. در این دیدگاه آزادی هیچگاه به معنای رهایی از قید و بند نیست و آزادی به معنای فراهم بودن امکانات در راه بهره مند شدن از حقوق است، بدین معنی که زمینه به گونه ای فراهم باشد که هر کس بتواند با کمال آزادی از حقوق حقه خود به نحو احسن بهره مند گردد، و هیچ گونه تبعیض و تفاوت های نژادی، صنعتی و غیره در کار نباشد و همه یکسان و بطور مساوی از حقوق اجتماعی، قانونی، فرهنگی، اقتصادی و غیره بهره مند شوند. این گونه تعبیر و دیدگاه از آزادی همان است که اندیشمندان جهان در پی آن بوده اند و اسلام نیز بصراحت بر آن تأکید داشته و دارد. قاعده الناس مسلطون علی أموالهم و انفسهم^۵، یک قاعده حقوقی و فقهی است که اسلام

^۱ - David Robertson

^۲ - Oxford

^۳ - Kliemrodi

^۴ - قراملکی، ۱۳۸۲: ۲۴.

^۵ - ترمینولوژی حقوقی، ص ۲۵۸، ش ۲۰۸۳ - اصل ۴۶ و ۴۷ قانون اساسی.

مبنای خود آن را پذیرفته، ولی در کنار آن قاعده دیگر: لاضرر و لاضرار فی الاسلام را قرار داده است تا محدوده سلطه افراد را مشخص نماید. هر کسی تا مرز عدم تجاوز به حقوق دیگران، حق تصرف دارد و نبایستی به گونه ای رفتار کند که موجب ضرر و زیان برای دیگران شود.

برای عالم حقوق، این پرسش مطرح نیست که آیا بشر واقعا آزاد و مختار است و یا به عکس زیر سلطه یک اراده بالاتر قرار دارد، این نوع برخورد با موضوع از بحث حقوق خارج است. این موضوعات در زمره مسائل مورد بحث فلاسفه می باشد. فلذا علم حقوق همین قدر که فرد در گزینش اعمال و رفتار خود مختار است، آن را برای قبول مسئولیت از طرف او کافی می داند و استقلال و آزادی فرد را تا آنجا که به آزادی دیگران صدمه نزند و یا مخل نظم عمومی و اخلاق حسنه در جامعه نشود، محترم می شمرد.

البته کسانی نیز معتقد هستند که در مقابل آزادی انسان تکلیفی وجود ندارد و مصرحاً تأکید دارند: «آزادی حقی است که در قبال آن تکلیفی وجود ندارد. اختیاری است برای همگان در عرض یکدیگر، که هیچکس در استفاده از آن اولی تر از کس دیگر نیست. فرض کنیم دو نفر در بیابانی یک اسکناس هزار تومانی می بینند که در چند قدمی آنها افتاده است و می خواهد آن را بردارند، هیچ یک از آن در اولیتی در دیگری ندارد تا دیگری مکلف به رعایت آن باشد و هیچیک خود را از هیچ جهت مکلف نمی داند که از تصاحب آن اسکناس خودداری نماید. این است که می گویند آزادی قلمرو رقابت مشروع است. پس آزادی آنجا که به عنوان یکی از معانی حق در نظر گرفته شود اخص از حق است. زیرا که تکلیفی در مقابل آن نیست و آنجا که ماهیت حق و آزادی را در نظر بگیرید، آزادی اعم از حق است: صاحب حق آزاد است و دیگران مکلف به رعایت مزیت اختصاصی او می باشند»^۱.

^۱ - موحد، ۱۳۹۶: ۶۵.

گفتار پنجم: آزادی عقیده آری، آزادی تقلید نه

یکی از انواع آزادی های اجتماعی، آزادی عقیده و تفکرات ولی آنچه بشر باید در آن آزاد باشد، نه اعتقادهای فاقد کوچکترین ریشه فکری و انجمادهای روحی منتقل شده از نسلی به نسل بعد که هم مزاحم آزادی بشرافت و هم عین اسارت وی- بلکه تفکر مبتنی بر دلایل معتبر معترفی است. عقیده به این معنی (تقلید کورکورانه) نوعی رکود و جمود است، آزادی در راکد ماندن مساوی است با دادن آزادی به زندانی برای باقی ماندن در زندان یا به شخص بسته در زنجیر برای ماندن در بند، با این تفاوت که زندانی و زنجیری جسمی، حالت خود را حس می کند، اما زندانی و زنجیری روح، نه. آیا صحیح است که لازمه ی احترام به حیثیت ذاتی انسان، محترم شمردن خواسته ها، تمایلات پسندها و انتخاب های هراسانی باشد؟ یعنی گفته شود چون هر انسان یکایک محترم است پس هر عقیده ای که انتخاب کند، محترم است، حتی اگر آن عقیده نحیف ترین موهن ترین و میعارض ترین عقاید نسبت به مقام و شأن انسان باشد؟! آیا پذیرفتنی است که اگر انسانهایی گاو پرستی یا عورت پرستی یا هر عقیده سنجیف دیگر برگزینند، بر همه ی دیگر انسانها لازم باشد که به آن عقیده احترام گذارند؟ در حالی که انسان از آن جهت محترم است که به سوی یک هدف تکاملی طبیعی حرکت می کند. پس در واقع آنچه محترم است، تکامل می باشد، نه صرف عقیده فرد حتی به بهایی را که ماندن و در زنجیر قرار گرفتن استعدادهای تکامل وی. از همین رو تفکر در اسلام آزاد است و هم عقیده مبتنی بر تفکر. اما آزادی عقیده غیر مبتنی بر تفکر هرگز پذیرفته نیست زیرا در حقیقت معنای چنین آزادی، آزادگی بردگی، اسارت و قرار دادن زنجیر بر دست و پای اندیشه و عمل می باشد. بنابراین رفتار انبیا که با آنگونه آزادی برده ساز و اسارت بخش مبارزه می کردند، در واقع آزادی تفکر و عقل را در جامعه گسترش نمی بخشیدند، بوسیله در هم کوبیدن بتهای ذهنی و عینی بت پرستان آنها را آزاد می کرد از غل و زنجیر لات و عزی.^۱

^۱ - مطهری، ۱۳۹۳: ۹۲.

عقیده به این معنی نوعی رکود و جمود است؛ آزادی در جمود و جهالت مساویت با مفهوم آزادی زندانی، بقای در زندان و آزادی در سیاحت و تفریح کردن، آزاد بودن و در قید غل و زنجیر بودن کسی که جسمش در زندان و غل و زنجیر است حس میکنند و برای رهایی آن تلاش می کند اما متأسفانه کسی که زندانی و زنجیر در روحش آن را حس نمی کند و بر دیگران است که او را از این وضعیت نجات دهد.^۱ شهید مطهری پیامد این عقیده را بسیار زیانبار می داند و جامعه و افراد دیگر گرفتار تقلید شود آزادی فکر در این جامعه و از بین خواهد رفت عقیده به این معنا نه تنها راهگشا نیست به عکس نوعی انعقاد اندیشه به حساب می آید یعنی فکر انسان در چنین حالتی، به عوض این که باز شود و فعال باشد. بسته شده به حالت انعقاد باقی خواهد ماند در این جاست آن قوه مقدش تفکر، به دلیل این انعقاد و وابستگی، در درون انسان اسیر و زندانی می شود، آزادی عقیده به این معنا نه تنها مفید نیست بلکه زیانبار و خسارت های جبران ناپذیری را بر فرد و جامعه تحمیل می کند که اولین شمره آن این است که جلوی فعالیت فکر و آزادی تفکر انسان را می گیرد و چون به آن عقیده تقلیدی دلبستگی دارد حتب الشی یعمرو یصم. چیزی که انسان به آن دل بست، چشم بصیرت را کور و گوش بصیرت بخش را کر میکند زیرا انسان نمی تواند حقیقت را ببیند و بشنود.^۲

با توجه به آنچه راجع به تفاوت آزادی فکر و آزادی عقیده آراء شد ما را به یک نتیجه ای کلی تر و مهم تری رساند و آن این است که راهکارها و مقدمات عقیده بر دو قسم است:

الف: مقدمات و اسبابی که منجر به حصول عقیده شده، مقدمات خطئی و اشتباه بوده است و در حقیقت شخص صاحب عقیده در گزینش و چنین مقدمات مرتکب خطا شده است. چنین عقیده ای در اصطلاح «عقیده باطل»^۳ یا خطئی گویند و به مقدمات و عللی که موجب چنین عقیده ای شده «علت با علل» اطلاق می شود.

^۱ - مطهری، ۱۳۹۰: ۴۴.

^۲ - مطهری، ۱۳۹۳: ۹۷.

^۳ - The false belief

ب: مقدمات و اسبابی که در واقع نیز نقش مقدمه ای دارند و از حیث منطقی حصول عقیده از این مقدمات درست و صحیح بوده است و صاحب عقیده عمدا و به خطا مرتکب هیچ گونه اشتباهی نشده است چنین عقیده را «عقدبه صحیح و حق» و در اصطلاح «آزادی فکری» یا اندیشه میگویند. که مطابق واقع است و از مقدمات آن به دلیل با ادله تعبیر می شود. پس آزادی اندیشه با دلیل و علم و برهان همراه و قرین است؛ اما آزادی عقیده یا تقلید، دلیل نما، تعصب و چه بسا عناد و لجاجت. بسیار بجاست که عین عبارت شهید مطهری را برای اتفاق بخشیدن مطلب ذکر کنیم فرق است میان آزادی تفکر و آزادی عقیده آزادی تفکر ناشی از همان استعداد آسانی بشر است که می تواند در مسائل بیندیشد. این استعداد بشری حتما باید آزاد باشد، پیشرفت و تکامل بشر در گرو این آزادی است؛ اما آزادی عقیده خصوصیت دیگری دارد. می دانید که هر عقیده ناشی از تفکر صحیح و درست نیست، منشأ بسیاری از عقاید، یک سلسله عادتها و تقلیدها و تعصب هاست؛ عقیده به این معنا نه تنها راه گشا نیست به عکس نوعی انعقاد اندیشه به حساب می آید.^۱

بند اول: ضرورت و اهمیت آزادی بیان

آزادی بیان در جامعه از ارکان بقاء، دوام و استحکام مبانی فکری، فرهنگی و سیاسی آن است و از فواید مهم آن دسترسی صاحبان فرهنگ و مسؤولان به شبهات و اشکالات مخالفان و تلاش به موقع برای رفع آن و همچنین تکمیل عقاید و نظرات است و فقدان آن آفات زیادی را به دنبال خواهد داشت که مهم ترین آنها عبارتند از: روحیه تظاهر، ریا، چاپلوسی و بی هویتی که اگر درمان نگردد، جامعه و حکومت از هم خواهد پاشید و یا حداقل رشد و تکامل آن را با اشکالات جدی مواجه خواهد ساخت. به همین لحاظ است که خداوند کریم به افرادی که اقوال مختلف را می شنوند و سپس راه صحیح را انتخاب می کنند، بشارت میدهد و آنان را هدایت یافته و خردمند معرفی می کند.^۲ شهید مطهری اهمیت بسیار زیادی برای آزادی بیان

^۱ - مطهری، ۱۳۹۰: ۶.

^۲ - زمر / ۸۱-۷۱.

قائل است و جلوگیری از آن را موجب شکست انقلاب اسلامی می داند، لذا می نویسد: «برای تداوم انقلاب اسلامی هرکس باید فکر، بیان و قلمش آزاد باشد، اتفاقاً تجربه های گذشته نشان داده است که هر وقت جامعه از آزادی فکری ولو از روی سوء نیت برخوردار بوده، در نهایت به سود اسلام تمام شده است. اگر در جامعه ما محیط آزاد برخورد آرا و نظریات پدید آید صاحبان افکار مختلف بتوانند حرف خود را مطرح کنند، ما هم بتوانیم حرف خود را مطرح کنیم، تنها در چنین زمینه سالمی است که اسلام رشد می کند. من مکرر گفته ام که هرگز از پیدایش افراد شکاک در اجتماع که علیه اسلام سخنرانی می کنند، مقاله می نویسند نه تنها متأثر نمیشوم که خوشحال هم میشوم، زیرا کار اینها باعث میشود چهره اسلام بیشتر نمایان شود. اگر بخواهیم جلوی تفکر و آزادی را بگیریم، جمهوری اسلامی را شکست داده ایم.^۱ اهمیت آزادی بیان به اندازه ای است که حضرت علی (ع) حتی در لحظات حساس جنگ نیز آن را محدود نمی کردند، کما این که در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید معتزلی آمده است: در ماجرای جنگ صفین گروهی از قاریان و شاگردان ابن مسعود که درباره جنگ با معاویه دو دل بودند، گفتند ما در کار شما و شامیان می نگریم و وقتی دیدیم هر طرف پا را از حق بیرون گذاشت، بر ضد او می شوریم. امام علی (ع) در پاسخ ایشان نه تنها تندی نکرد، بلکه آنها را تشویق نمود و این عمل را ناشی از آگاهی به تفقه در دین و سنت و مخالفت با آن را نوعی دیکتاتوری و خیانت پیشگی دانست: مرحبا واهلا هذا هو الفقه فی الدین و العلم بالتنه من لم یرض بهذا فهو خائن جبار.^۲ ابن ابی الحدید در جایی دیگر می گوید: «هر فتنه و تباهی زیر سر اشعث بود اما امام با او برخوردی کریمانه داشت، خوارج نیز از ناسزاگویی و هتاک و سعی در برهم زدن نماز جماعت و اغتشاش در سخنرانی امام دریغ نمی کردند، اما حضرت با برخوردی معقول موفق شد دو سوم آنها را هدایت کند. وقتی خوارج شعار "لا حکم الا الله" را در بین کلمات امام سر دادند، حضرت پاسخ داد این کلمه حقی است که از آن باطل را اراده کرده اید،

^۱ - مطهری، ۱۳۸۰: ۹۴.

^۲ - رشاد، ۱۳۸۰: ۶۰۹.

وی سپس اعلام کرد اولاً مانع ورود شما به مساجد نمیشویم ثانياً حقوقتان را از بیت المال قطع نمی کنیم؛ و سوم آنکه تا نجنجید با شما نمی جنگیم^۱.

بند دوم: حدود آزادی بیان

با توجه به آنچه گفته شد متوجه می شویم که در اسلام اصل آزادی بیان ثابت شده است و در خصوص آن هم خیلی بحث جدی وجود ندارد؛ اما آنچه نیاز به بررسی بیشتر دارد و معمولاً باعث اختلاف شدید در میان احزاب و گروههای مختلف است، حدود آزادی بیان است. برخی معتقدند برای آزادی بیان، قلم، مطبوعات و... هیچ حد و مرزی را نباید تعیین کرد و در عمل نیز در بیان و قلم خود، حتی مسلمات دینی را هم مورد حمله قرار میدهند و آنهم در اجتماعاتی که زمینه های اولیه آن در مستمعین وجود ندارد. عده ای نیز دایره را به قدری تنگ می کنند که خود آزادی بیان زیر سؤال می رود، زیرا با الهیات تفسیری که از حدود آزادی دارند، هرگونه آراء و نظرات مخالف خود را به خط قرمزها وصل می کنند و تلاش می کنند با آن برخورد نمایند. راستی حد و مرز واقعی کدام است؟

آنچه مسلم است این که هر دو گروه در اشتباهند، یعنی نه میتوان از آزادی مطلق و بدون قید و شرط که تاکنون در هیچ جا اجرا نشده است، دفاع کرد و نه باید با تنگ نظری و محدود کردن بیش از حد دایره آزادی مردم را از حق خود محروم ساخت. هیچ یک از این دو دیدگاه مطابق آئین اسلام و براساس تعقل بنا نهاده نشده است. آنچه در اسلام بیان شده، فرق گذاشتن بین انواع نقادی ها و قلمها و سخنانی است که در برابر حکومت و دین بیان می شود. یعنی آنچه در دین اسلام مهم است اثرات مترتب بر عمل است، یعنی اگر سخنی، مقاله ای یا کتابی که نوشته میشود، امنیت عمومی یا وحدت حاکم بر جامعه را خدشه دار می کند، نباید بیان شود و در صورت انجام، با آن برخورد می شود، کما این که حضرت علی (ع) که انواع نقدها، تهمت ها و نارواها را تحمل می کردند، وقتی که اشعث بن قیس قصد بر هم ریختن

^۱ - رشاد، ۱۳۸۰: ۶۵۹.

وحدت و انسجام مسلمانان در هنگام بیعت با حضرت علی (ع) را داشت و خطاب به آن حضرت گفت یا علی این دلایل که برای پذیرش حکومت بیان می کنی، به ضرر توست نه به نفع تو، در جواب می فرمودند: «تو کی هستی که نفع یا ضرر مرا تشخیص دهی؟! ای دروغگو پسر دروغگو و ای منافق پسر کافر»^۱. یعنی آن حضرت اگر احساس می کردند کسی برای رفع ظلمی که به او شده یا از سر دلسوزی یا از روی ناآگاهی، حکومت را نقد می کرده و حتی به حاکم مسلمین جسارت می کرد، بهترین برخورد را با او داشتند به نحوی که معمولاً خود شخص احساس پشیمانی مینمود و حقیقت را در می یافت. به فرمانداران و والیان خود نیز سفارش می کردند که این گونه باشند کما این که خطاب به مالک اشتر در نامه ۳۵ می فرمایند: «وقتی را برای این کار اختصاص دهد و نگهبانان خود را از سر راهشان بردارد و فروتن باشد تا سخنگوی آنان بدون اضطراب سخن بگوید و درستی سخنان ناهموار آنان را بر هم بر خود حمل نماید. اما اگر هدف فرد نه به لحاظ ظلمی که بر او رفته یا مورد غفلت قرار گرفته و نه از سر دلسوزی بلکه با نیت سوء برای ضربه زدن به مبانی حکومت و امنیت و وحدت عمومی و ارزشهای دینی باشد باید جلوی آن را گرفت و حتی با آن برخورد کرد».

امام خمینی در این مورد حدود آزادی بیان می گوید: «همه مطبوعات آزادند مگر این که مقالات مضر به حال کشور باشند»^۲. شهید مطهری در ادامه مباحثی که برای اثبات آزادی بیان دارند، می نویسند: «البته باید توجه کرد که برخورد آرا و عقاید متفاوت با اغوا و اغفال است، اغفال یعنی کاری توأم با دروغ و تبلیغات نادرست، همین مناسبت است که خرید و فروش کتب ضلال در اسلام تحریم شده است». ایشان در ادامه بیان میدارند: «مثلاً اگر کسی درباره رئیس حکومت دروغ‌هایی بنویسد، آیا آزادی ایجاب می کند اجازه پخش آنها را بدهیم یا اگر آیه ای یا مطلب تاریخی را به صورت تحریف شده در کتابش آورد تا نتایج دلخواهش را بگیرد، آیا ممانعت از نشر این کتاب ممانعت از آزادی بیان است؟ آزادی ابراز نظر یعنی آنچه

^۱ - نهج البلاغه دشتی، خطبه ۹۱.

^۲ - امام خمینی، ۱۳۸۵: ۶۰۱.

که کسی واقعا بدان معتقد است بگوید نه این که به این نام دروغ‌گویی کند و مثلاً زیر پوشش اسلام، افکار مارکسیستی را نشأت گرفته از اسلام قلمداد نماید.^۱ اصل ۴۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌گوید: «نشریات و مطبوعات آزادند مگر آن که مخل به مبانی اسلامی و حقوق عمومی باشد، تفصیل آن را قانون معین می‌کند» همچنین در اصل ۲۶ قانون اساسی نظام جمهوری اسلامی ایران که مبتنی بر اندیشه دینی است، آمده است: «احزاب، جمعیت‌ها، انجمن‌های اسلامی یا اقلیت‌های دینی شناخته شده آزادند، مشروط به اینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند، هیچکس را نمی‌توان از شرکت در یکی از آنها منع کرده یا به شرکت در یکی از آنها مجبور ساخت». بنابراین می‌توان موارد کلی محدود کننده آزادی احزاب را در تهدید اصل استقلال، اصل آزادی، اصل اتحاد ملی، ارکان نظام و موازین اسلامی خلاصه نمود.

در غرب نیز در بعد نظری، حد و مرزی برای آزادی بیان مردم در نظر نمی‌گیرند^۲، لکن در قوانین و مقررات آنان به وضوح محدودیت‌های زیادی بیان شده است. در ماده ۱۲ قانون اساسی آلمان آمده است: «احزاب سیاسی در متشکل ساختن اراده سیاسی مردم شرکت خواهند داشت و آزادانه تأسیس می‌شوند، سازمان داخلی آنان باید با اصول دموکراسی موافق باشد و باید منابع مالی خود را به عامه گزارش دهند، احزابی که مقاصد یا رفتار پیروان آنها دلالت داشته باشد که درصدد برانداختن یا آسیب رساندن به اساس نظام دموکراسی آزاد یا به خطر انداختن نظام هستی جمهوری فدرال آلمانند، خلاف قانون اساسی خواهند بود».^۳ همچنین در قانون اساسی فرانسه، که از دید روشنفکران مهد آزادی معرفی شده ذکر است: «احزاب و گروه‌بندی‌های سیاسی در بیان آراء با یکدیگر به رقابت برخاسته، آزادانه متشکل گردیده، فعالیت خواهند کرد اینان باید به اصول حاکمیت ملی و دموکراسی احترام گذارند».^۴ با

^۱ - مطهری، ۱۳۸۰: ۹۴.

^۲ - محبی، ۱۳۸۵: ۲۰۲.

^۳ - اندیشه حوزه، ۱۳۷۷: ۹۴.

^۴ - همان.

مقایسه و تطبیق قانون اساسی جمهوری اسلامی با قانون اساسی کشورهای غرب از جمله آلمان و فرانسه نکات ذیل به دست می آید:

۱- تمام محدودیت هایی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی برای آزادی ذکر شده، در قوانین لائیک کشورهای لیبرال دموکرات نیز آمده است و تنها تفاوت این است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی چون مبتنی بر اسلام است، آسیب رسانی به اصول و موازین اسلامی ذکر شده و در آن قوانین آسیب رسانی به اصول و موازین دموکراسی حاکم بر آن جوامع؛

۲- در قانون اساسی جمهوری اسلامی دخالت در سازمان داخلی احزاب مجاز نیست و تا زمانی که عملاً اصول ذکر شده را نقض نکنند، محدودیتی نخواهند داشت در حالی که در قوانین لائیک، خصوصاً قانون اساسی آلمان، بصراحت دخالت در سازمان داخلی حزب نیز مجاز شمرده شده و به احزابی که مشی داخلی آنها مغایر اصول دموکراتیک باشد مجوز داده نمی شود و حتی ذکر شده که اگر مقاصد پیروان احزاب دلالت داشته باشد که درصد برانداختن و آسیب رساندن به اساس نظام دموکراسی آزاد یا به خطر انداختن هستی جمهوری فدرال آلمان باشند، خلاف قانون اساسی خواهند بود و میدانیم که مقاصد جمع مقصد است و قصد به معنای نیت است.

یعنی حتی اگر در مخیله پیروان، فکر مقابله با اصول پذیرفته شده آنان راه یابد غیر قانونی است و باید با آن برخورد شود اما برعکس ما می بینیم در جمهوری اسلامی برخی احزاب و گروهها و مطبوعات وجود دارند که پیروان و سردمداران آنها در نیت و مقاصد خود برخی از اصول مهم قانون اساسی را قبول ندارند و بارها این مطلب را بیان هم داشته اند لکن در حزب و روزنامه و گروه خود مشغول فعالیت هستند، کسی هم کار به کار آنها ندارد.^۱

^۱ - محبی، پیشین: ۲۰۴-۲۰۳.

مبحث دوم: آزادی از دیدگاه اندیشمندان مسلمان و غربی

گفتار اول: آزادی از دیدگاه اندیشمندان اسلامی

آزادی از دیدگاه فلاسفه اسلامی در ابعاد فلسفی، سیاسی، اجتماعی و... به کار رفته است. اما در هر دوران به مقتضای خاص آن دوران، وجه خاصی از آزادی برجسته و مطرح شده است. در دوران میانه اسلامی بحث آزادی فلسفی میان اندیشمندان مطرح بوده است. در عصر جدید و معاصر بحث آزادی سیاسی بیشتر مطرح است. آزادی از دیدگاه فارابی، علامه نائینی، امام خمینی، علامه طباطبایی، جوادی آملی و محمد باقر صدر خواهیم آورد.

بند اول: آزادی در اندیشه فارابی

فارابی پایه گذار سنت فلسفی اسلامی در شرق تمدن اسلامی است. دوران وی، بحث های کلامی اشاعره، معتزله، بحث های فقهی اهل تسنن و بحث های باطنی گرایانه اسماعیلیان مهم ترین مباحث رایج در حوزه تفکر و فرهنگ اسلامی بود. فارابی با تأثیر از فلاسفه یونان بخصوص افلاطون و ارسطو تلاش کرد با ایجاد الفت و پیوند میان فلسفه، دیانت و سنت، فلسفه و تفکر نظری اسلامی را پایه ریزی نماید و فلسفه یونان باستان را با تفکر و فرهنگ اسلامی سازگاری داد. آزادی سیاسی در دستگاه فلسفی فارابی بحث محوری نبوده است و مقوله هایی از قبیل فضیلت، سعادت و عدالت از مباحث محوری فلسفه سیاسی فارابی بوده است با توجه به این در مراجعه به آثار فارابی می توان قرائتی از آزادی فلسفی و سیاسی در اندیشه وی جستجو کرد از این رو می توان گفت بحث آزادی سیاسی تقریباً برای فارابی حل شده می نماید.

الف. آزادی به عنوان اختیار:

فارابی در مسئله جبر و اختیار همانند اشاعره ایجاد فعل را از خداوند می داند و انسان را فاقد اختیار می داند و با معتزله که قائل به تفویض اراده و اختیار به بشرند موافق نیست. فارابی تحت تأثیر ارسطو اراده و اختیار را از هم جدا می داند و در حکمت اسلامی اتباع او، اراده را

حالتی می دانسته که بعد از تصور منفعت یا مصلحت برای فاعل پیش می آید. «در تعریف اختیار گفته اند که ترجیح یکی از دو طرف متساوی است بر طرف دیگر، نظریه قدرت به حصول اراده متعلق به آن. به این ترتیب اراده به فضایل اخلاقی و اختیار به فضایل عقلی مربوط می شود.^۱»

مسئله جبر و اختیار در اندیشه فارابی جدا از تفکر دینی و قول های فرق و مذاهب اسلامی است؛ جبر و اختیار فلسفی، عقلی و منطقی است. فارابی اجبار و اکراه را در اعمال انسان نفی نمی کند و بر این باور است: «مشکل بلکه غیر ممکن است اگر انسانی بر حسب فطرت استعداد کاری را دارا باشد، کارهایی را انجام دهد که ضد فطرت است ولی هر انسانی که بر شکلی و استعدادی خلق شده و به سمت کارهای نیک یا پست هدایت شده است می تواند خلاف آن و کاری که ضد استعداد اوست انجام دهد.^۲»

ب. آزادی به عنوان عمل خیر

آزادی در اندیشه فارابی اختیار، عدم اجبار و اکراه در خلق و انجام فعل خیر است. عمل خیر افعالی هستند که در حد اعتدال قرار دارند و عدالت در آراء وی به معنای حد وسط بین دو حالت افراط و تفریط است. وی آزادی را نیز یکی از افعال خیر بیان می کند. «کارهای پسندیده همان کارهای معتدل و میانه است که در دو طرف آن شر قرار دارد. از یک طرف، افراط و از طرف دیگر تفریط و آزادی حالتی است میان تکبر و غرور و خود پسندی از یک سو و خساست و پستی از سوی دیگر.^۳»

متأسفانه فارابی تحت تأثیر زیاد آموزه های فلسفی یونان و بخصوص افلاطون و ارسطو انسانها را به سه گروه احرار، بهمیون و عبید بالطبع تقسیم می کند: «کسانی که دارای حسن نظر و اراده ثابت بر انجام نظر خود هستند، که به این افراد مابه سبب شایستگی عادتاً آزاده می

^۱ - میر احمدی، ۱۳۸۱: ۴۹.

^۲ - میر احمدی، ۱۳۸۱: ۵۰.

^۳ - آزاد ارمکی، ۱۳۸۷: ۲۳۷.

گوییم و اگر این دو خصیصه را نداشته باشد عادتاً او را «انسان حیوانی» می نامیم و اگر کسی فقط حسن نظر داشته و فاقد اراده ثابت باشد او را «برده طبیعی» می نامیم.^۱

فارابی مدینه را کوچکترین واحد سیاسی برای برآوده کردن نیاز های انسان می داند و به دو دسته کلی تقسیم می کند: مدینه فاضله و غیر فاضله. در مدینه فاضله آزادی سیاسی وجود ندارد، چون صفت ذاتی شهروندان مرئوس^۲ بودن است. «کسی که توانایی برانگیختن افراد برای انجام کاری را نداشته باشد یا فاقد توانایی انجام آن کار باشد و تنها توانایی انجام آنچه که به او ارشاد و راهنمایی می شود را داراست اصلاً رئیس نیست و همیشه مرئوس است و در هر امری تابع است.»^۳

در مدینه فاضله فارابی شهروندان همیشه و در همه چیز مرئوس هستند، حق دخالت در امور مربوط به رئیس اول را ندارند. رئیس اول ریاستی مطلقه دارد و انحصاری است و بی نیاز از راهنمایی و ارشاد دیگران و این استغنا حاصله از علوم و معارف بالفعل است که به دلیل متصل بودن به عقل فعال در سلسله مراتب نظم کیهانی و هستی شناسی وی می باشد. «رئیس اول، هیچ گونه نیازی در هیچ یک از امور به رئیس و ریاست شدن ندارد، بلکه همه علوم و معارف را بالفعل کسب کرده و هیچ احتیاجی هم برای راهنمایی به کسی ندارد.»^۴

در مدینه فاضله فارابی طرح مفهوم آزادی سیاسی برای شهروندان امکان ندارد. اما این عدم امکان طرح مفهوم آزادی سیاسی در مدینه فاضله به مفهوم عدم امکان طرح آزادی در جامعه سیاسی وی به طور کلی نمی باشد. مفهوم آزادی سیاسی در مدینه جماعیه که یکی از مدینه های غیر فاضله جاهلیه است طرح می کند و حریت را به معنی انجام دادن آن چه که فرد می خواهد به کار می برد و می نویسد: «مدینه جماعیه، مدینه ای است که در آن هر یک از اشخاص به خود واگذاشته شده اند و آزادند هر کاری می خواهند انجام دهند و سنت آنان این

^۱ - فارابی، ۱۳۵۴: ۱۳۳.

^۲ - دون پایه، زیردست، مادون

^۳ - همان: ۱۳۴.

^۴ - نفیسی، ۱۳۶۸: ۵۳.

است که هیچ انسانی بر انسان دیگر در تمام امور هیچ برتری ندارد و شهروندان آزادند تا هر کاری که می خواهند انجام دهند و هیچ سلطه ای برای یکی بر دیگری نیست. حال چه حاکم از میان آنان باشد چه غیر از آنان.^۱»

به طور کلی آزادی در اندیشه فارابی طرح شده است اما برداشت وی از آزادی، آزادی فلسفی است. در آراء فلسفی فارابی که مهمترین و اولین فیلسوف سیاسی کلاسیک است، آزادی فلسفی اثبات و تأیید شده است.

بند دوم: آزادی در اندیشه علامه نائینی

آزادی عنصر اصلی مباحث آیت الله نائینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله^۲» است. وی آزادی را خدادادی و مرتبه ای از شوون توحید و از لوازم ایمان به وحدانیت خداوند می داند. از این رو انبیای الهی در جهت بسط آزادی آدمیان تلاش کرده اند و رهایی ملل از استبداد از مقاصد اصلی آنان بوده است. آزادی علاوه بر اینکه انسان را از جنبه نباتی و حیوانی خارج می سازد بر شرافت و مجد و عظمت انسان نیز می افزاید. هنگامی که شخص به آزادی دست می یابد، در واقع از رقیب و بندگی دیگران رهایی، یافته و بنده پاک و خالص خدا شده است. در این صورت اطاعت از مستبدین، شرک به خداوند به شمار می رود.^۳

تأکید نائینی همواره بر این است که ظلم و ستم نسبت به مردم تقلیل یابد و حکومت از خود کامگی دست بردارد و محدود، مشروط و کنترل گردد. برای این منظور وی حکومت را به دو قسم مشروطه و استبدادی تقسیم می کند: حکومت استبدادی در تعریف او حکومتی است که حاکم «فعال ما یشاء» است و خواست، خواست او است و هرگونه اراده کند، کارها به همان

^۱ - میر احمدی، ۱۳۸۱: ۵۳.

^۲ - تنبیه الأُمَّة و تنزیه المِلَّة، نوشته میرزا محمدحسین غروی نائینی (متوفی ۱۳۵۵ق) مشهورترین رساله درباره مبانی فکری و ابعاد گوناگون حکومت مشروطه، بر اساس نگرش شیعی، و به زبان فارسی است. هدف اصلی کتاب، نفی استبداد و اقامه دلیل بر درستی حکومت مشروطه، بر اساس مکتب تشیع و پاسخ به اشکالات و شبهات مخالفان مشروطه است. نویسنده در سراسر کتاب، با دیدگاهی که اسلام را توجیه کننده استبداد و حاکمیت استبدادی می داند، به شدت مخالفت می کند.

^۳ - سعیدالهی، ۱۳۸۵: ۱۰۴.

گونه باید به انجام رسد. اما حکومت مشروطه حکومتی است که سلطه و تصرف حاکم در امور، مقید، محدود و مشروط است.^۱

حکومت مشروطه دو کار ویژه مهم و اساسی دارد: نخست حفظ نظم داخلی و منع از تعدی و تجاوز افراد بر یکدیگر و جلوگیری از استبداد ورزی و بسط عدالت و دیگری جلوگیری از تعدی و تجاوز دشمنان بیرونی و مداخله آنان در امور داخلی، شرافت و استقلال ملل و اقوام را به این می داند که حکومت مشروطه به دست خود آنان تأسیس گردد و خود، امور دینی و سیاسی خویش را تنظیم کنند. نائینی با طرح این بحث بر این نکته تأکید دارد که تأسیس حکومت بر دو اصل اساسی استوار است: حریت و مساوات.^۲

این دو اصل، اساس هر حکومتی است، خواه مشروع و قانونی و خواه غاصب و غیر قانونی حکومت نیز براساس قانون اساسی و مصوبات مجلس شورای ملی قوام و دوام می یابد. با توجه به تأکید وی بر اصل حریت مردم جایگاه ویژه ای می یابند. از این رو نائینی توجه ویژه ای به مشورت و مشارکت مردم در حکومت دارد و بر این باور است که حکومت اسلامی به مشورت و مشارکت تمام ملت متکی است. متعلق و موضوع مشورت در این اندیشه، کلیه امور سیاسی است و مخاطب مشورت نیز همه مردم می باشند. رسیدن به آزادی و به ویژه داشتن آزادی سیاسی از جمله مسائلی است که در طول تاریخ منجر به منازعات و مبارزات فراوان و گسترده ای شده است. نائینی با دریافت این نکته تاریخی و در تبیین آزادی مورد نظر خویش می گوید: «تمام منازعات و مشاجرات واقعه فی مابین هر ملت با حکومت تملکیه خودش، بر همین مطلب خواهد بود، نه از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب.» بنابراین، آزادی مورد نظر نائینی، رهایی از بند استبداد است و نه رهایی از خدا.^۳

بنابراین می توان گفت که نائینی در بحث آزادی در وهله نخست به دنبال آزادی معنوی است و از این رو معتقد است افراد وقتی به پروردگار ایمان و اعتقاد داشته باشند، برای کسب آزادی

^۱ - همان: ۱۰۵.

^۲ - نائینی، ۱۳۵۸: ۶۳.

^۳ - همان: ۶۴.

های اجتماعی و سیاسی نیز مبارزه می کنند. در نتیجه حقیقت دعوت به حریت در اندیشه نائینی در ابتدا گرایش به توحید ناب و خالص و آن گاه گسستن و رستن از بند ظالمان است: «حقیقت دعوت به حریت و خلع طوق رقیت ظالمین به نص آیات و اخبار سابقه، دعوت به توحید و از وظایف و شؤون انبیاء و اولیاء- علیه السلام- است.»^۱

بنابراین با دریافت دقیق مفهوم آزادی در اندیشه نائینی در می یابیم که وی اندیشمندی است که به آزادی در پرتو شریعت می نگرد و از این رو از وضعیت موجود نیز ناراضی است و نسبت به برخی امور انتقاد می کند و معتقد است برخی جراید، اهل منبر، دوستان نادان و دشمنان دانا بهانه و دستاویزی برای استبداد فراهم می کنند و به جای اینکه به مردم درباره آزادی و حقوقشان آگاهی بدهند آنان را از مقصد اصلی به کلی دور می کنند.^۲

به نظر نائینی وضعیت مسلمانان از صدر السلام تا کنون به سه دوره تقسیم می شود: دوره اول، دوره تفوق و سیادت مسلمانان که معلول آزادی و مساوات و نتیجه اجرای اصول اجتماعی و سیاسی اسلام است. از این منظر آزادی و مساوات از اصول اساس اجتماعی و سیاسی بشریت به شمار می رود. دوره دوم، دوره توقف مسلمانان، که معلول تبدیل خلافت به سلطنت و سیطره استبداد بر جوامع مسلمانان بوده است. در این دوره به باور نائینی از آنجا که آزادی و مساوات از جوامع اسلامی رخت بر می بندد، زمینه های توقف و رکود مسلمانان فراهم می شود و سرانجام سومین دوره، تنزل و انحطاط مسلمانان است که نتیجه بیداری و هوشیاری غرب و نهضت های آزادی طلبانه آنان است.^۳

با دقت در آن چه گذشت می توان گفت نائینی از سویی به دفاع از آزادی و به طور کلی مشروطیت می پردازد و ضرورت و اهمیت حکومت مشروطه در تقلیل ظلم به مردم را یادآور می شود و از سویی به تقویت باورها و ارزش های دینی اقدام می کند و به شبهات موجود درباره ناسازگاری دین و مشروطیت (آزادی، مساوات و قانون) پاسخ می دهد. هدف اصلی وی

^۱ - همان: ۶۷.

^۲ - لک زایی، ۱۳۸۵: ۸.

^۳ - همان: ۹.

در تألیف کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» تبیین حکومت مشروطه و جایگاه آزادی ها در آن است و نائینی از موضع یک عالم شیعی در صدد پاسخ گویی به مسئله ای بر می آید که جهان اسلام و ایران معاصر درگیر آن بوده است. یادآوری این نکته اساسی است که نائینی در بحث های خود به تاریخ اسلام رجوع می کند و بر این اساس مدعی است، آزادی - که خدادادی است - در صدر اسلام و حکومت اصیل اسلامی امکان و وجود داشته است اما بعدا حکومت ها به انحراف کشیده شده اند و حریت به عنوان یک عنصر اساسی و پیش برنده مسلمانان از جوامع اسلامی رخت بر بسته است. بدین ترتیب در اندیشه وی آزادی چیزی نیست که از غرب وارد جهان اسلام شده باشد، بلکه اندیشه آزادی در اسلام مسبوق به سابقه است، و در هیچ یک از ادیان و مذاهب اصیل نیز استبداد وجود نداشته است. از این رو از اقدامات حاملان شیعه استبداد دینی اظهار تأسف می کند و به تقبیح دیدگاه ها و رفتارهایشان پرداخته و آنان را ناآشنا به کتاب و سنت اسلام می داند.^۱

به طور کلی «آزادی» عنصر اساسی تفکر نائینی در کتاب «تنبیه الامه و تنزیه الأمل» است و وی آزادی را از جمله واضحات ضروری شریعت به شمار می آورد و یادآور می شود که مبدا ملل بیگانه و ناآگاهان به احکام شریعت اعمال و گفتار باطل شعبه استبداد دینی را در شمار اقوال علمای اسلامی به شمار آورند.

بند سوم: آزادی در اندیشه امام خمینی (ره)

در اندیشه امام خمینی (ره) همواره کلماتی ساده و دقیق هستند که به کلمات ثقیل معنا می بخشد. حضرت امام (ره) با اندیشه ناب خود نگاهی نو به آزادی داشتند و اساسا آزادی از دیدگاه وی باید در جهت رشد و تعالی شخصیت انسان به کار گرفته شود. در فلسفه حکومتی و اندیشه سیاسی حضرت امام (ره)، آزادی به دو معنا و مفهوم بکار رفته است: الف) آزادی فلسفی یا توصیفی، و به بیان دیگر، اختیار ب) آزادی حقوقی یا تجویزی.

^۱ - سعید الهی، ۱۳۸۵: ۱۱۰.

در مسئله آزادی فلسفی «جبر و اختیار» از مهمترین موضوعات عقیدتی اسلام است، امام نظریه «جبر» را که از طرف اشاعره ابراز شده رد می‌کند و آن را ستم به خداوند متعال و پایمال‌کننده حق آفریدگان معرفی می‌کند.^۱ حضرت امام (ره) انسان را مختار و آزاد می‌داند؛ البته نه مستقل از قدرت، اراده و خواست خدای متعال. در نتیجه این تفکر، انسان مقهور اراده الهی نیست. در اندیشه امام این اعتقاد به وضوح قابل درک است که انسان موجودی است دارای اراده، اختیار و آزادی در تصمیم‌گیری و کنش؛ نه اراده الهی نه وراثت، نه طبیعت و نه محیط رشد و نمو و زیست، اراده انسان را مقهور خویش نساخته‌اند و انسان را مجبور نکرده‌اند.^۲

در حالی که آزادی فلسفی به بحث از وجود اراده برای انسان مربوط می‌شود، و بحث درباره «بود و نبود» است، آزادی حقوقی به تجویز آزاد بودن انسان در تصمیم‌گیری و کنش مربوط می‌شود و بحثی درباره «بایدها و نبایدها» است. در اینجا امام آزادی را به نبود الزام و اکراه از سوی سایرین تعریف می‌کند و آن را به مثابه شرایطی که در آن شخص مجبور نیست، مقید نیست، در امورش مداخله نمی‌شود، و تحت فشار قرار نمی‌گیرد تعریف می‌کند.^۳

امام در اینجا همچون برخی معتقد است هر چه حوزه عدم مداخله وسیعتر باشد، آزادی من بیشتر است و آزادی و مفهوم آن را به حوزهای از عدم مداخله تعریف می‌کند. زمانی که از امام خمینی (ره) در خواست می‌شود معنای آزادی را بیان کنند، در پاسخ چنین می‌گویند: آزادی یک مسئله ای نیست که تعریف داشته باشد، مردم عقیده شان آزاد است. کسی الزامشان نمی‌کند که شما باید حتما این عقیده را داشته باشید؛ کسی الزام به شما نمی‌کند که حتما باید این راه را بروید. کسی الزام به شما نمی‌کند که باید این را انتخاب کنید.

^۱ - امام خمینی، ۱۳۶۲: ۷۷.

^۲ - گرجی، ۱۳۸۴: ۲۲.

^۳ - مخیر، ۱۳۶۷: ۸۳.

کسی الزامتان نمی کند که در کجا مسکن داشته باشید یا در آنجا شغل داشته باشید. آزادی یک چیز واضحی است.^۱

با این بیان، امام گویند: آزادی را حقی اولیه برای عموم بشریت قلمداد می کند و آنان را برای گرفتن این حق اولیه ترغیب می نماید.^۲

در این سخن، امام (ره) به جای پرداختن به تعریف مفهوم آزادی، به برخی از مصادیق آن اشاره می کند؛ زیرا مفهوم آن نیاز به بیان ندارد و بر همگان روشن است و از بدیهیات است. آنچه مهم است، اجرا کردن این مفهوم در عینیت خارجی و بیان پیش نیازها و شروط آن و چگونگی و همین طور شکل گیری آن در زمان ها، مکان ها و دیگر نیازمندی های آزادی است که باید مطرح شود.

از دیدگاه امام (ره) انسان آزاد آفریده شده و در چهارچوب قانون باید حرکت کند. ایشان در مورد آزادی در اسلام چنین می گویند: شما اگر چنانچه به احکام اسلام اعتقاد دارید، این احکام اسلام است. اسلام، انسان را آزاد قرار داده است. انسان را مسلط بر خودش و مالش و بر جانش و بر نوامیسیش ساخته است و می گوید هرانسانی در مسکن آزاد است، در مشروب و مأکول، آنچه خلاف قوانین الهیه نباشد، آزاد است. در مشی آزاد است. حکم اسلام است که اگر کسی به منزل کسی حمله برد، برای آن کس که مورد حمله واقع شده است، کشتن حمله کننده جایز است.^۳

پس، آزادی در اسلام تنها به قانون خدا محدود شده است و جز قانون خدا برای آن حد و مرز نیست. زمانی که می گوئیم آزادی اسلامی، یعنی رهایی از تمام قیدها و بندها جز قانون خدا؛ رهایی از بردگی در برابر زورمندان؛ رهایی از وابستگی های مادی؛ رهایی از شهوت و خواست نفس؛ رهایی از ستم پذیری و چاپلوسی است. از نظر ایشان آزادی ما از مبانی اسلام نشأت می

^۱ - امام خمینی، ۱۳۸۵: ۸۸.

^۲ - حیدری، ۱۳۷۸: ۳۸.

^۳ - امام خمینی، ۱۳۴۳: ۱۰۱.

گیرد و کاملاً فطری و الهی است. امام (ره) می گوید: «یکی از بنیادهای اسلام، آزادی است. انسان واقعی فطرت یک انسان آزاد است.»^۱

مطابق این مبانی، امام (ره) اعلام می کنند: «سیاست ما همیشه بر مبنای آزادی، استقلال و حفظ منافع مردم خواهد بود و با قاطعیت تمام تضمین می کنند که: «این اصل را هرگز فدای چیزی نمی کنیم.»^۲

از دیگر نکات جالبی که حضرت امام (ره) در حیطه ارزش آزادی بیان کرده اند پیوند دادن این مفهوم با برخی مفاهیم دیگر همچون امنیت و سعادت است. ایشان معتقدند به اینکه آزادی در چارچوب امنیت است که محقق می شود و منجر به سعادت جامعه می گردد. ایشان آزادی و امنیت را این گونه به هم پیوند می دهد: «آزادی آن است که فرد با احساس امنیت از آزادی اش بهره برداری کند و گرنه آزادی همراه با اضطراب و ترس ارزش ندارد. آزادی در حدود ضوابط است، در حدود قواعد و قوانین آزادی هست، یعنی شما دیگر از کسی نمی ترسید». ایشان در ادامه، سعادت را که هدف و آرمان حکومت اسلامی است به آزادی پیوند می دهد و آن را الزامی معرفی می کند: با جمهوری اسلامی سعادت، خیر و صلاح برای همه ملت است. اگر احکام اسلام پیاده بشود، تمام اقشار ملت به حقوق حقه خودشان می رسند، ظلم و جور و ستم ریشه کن می شود. در جمهوری اسلامی زورگویی نیست، در جمهوری اسلامی ستم نیست. در جمهوری اسلامی آزادی است، استقلال است، همه اقشار ملت در جمهوری اسلامی باید در رفاه باشند.^۳

بدین ترتیب، در اندیشه سیاسی امام، آزادی همراه با امنیت نه تنها یک اصل ارزشمند و قابل احترام است که باید پاس داشته شود، بلکه یکی از اهداف اصلی تأسیس حکومت و یکی از اصول جمهوری اسلامی است که الگوی مطلوب حکومت در نزد ایشان به شمار می رود. با بررسی آثار و اندیشه های امام خمینی (ره) پیرامون آزادی به این نکته مهم می رسیم که

۱ - امام خمینی، ۱۳۸۵: ۵۶.

۲ - همان: ۱۶۶.

۳ - همان: ۱۲۳.

لازمه ی انسانیت آزادی است. از نظر ایشان هر گاه به اصل آزادی و حریت انسان خدشه وارد گردد، عبودیت غیرالهی ممکن و محقق خواهد شد.

بند چهارم: آزادی در اندیشه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی بحث آزادی انسان را در گرو برابر دانستن آنها می داند و بر این باور است که انسانها در انسانیت برابرند و تساوی انسانیتی، آزادی آنان را فراهم می کند، انسان در طبیعت خویش اختیاری تشریعی و اعتباری در انجام یا ترک آنچه می خواهد در برابر و موازی با اختیار تکوینی اش می یابد، از این روی آنچه بخواهد می تواند انجام دهد و یا ترک کند، هیچ کس از هموعانش نمی تواند او را بر چیزی وادار کند و از چیزی باز دارد، زیرا آنها همانند او هستند و در انسانیت چیزی زاید و اضافه بر او ندارند و از وجود او چیزی را مالک نیستند و این همان معنی مقصود از آزادی بودن طبیعی انسان است.^۱

علامه تأکید می کند که آدمی با دیگر آدمیان برابر است و البته اختیار هم دارد و در اصل اختیار داشتن انسان مجبور و ناچار است، زیرا اختیار انسان امری فطری است، ولی از این اختیار استفاده می کند و در انجام کارها و فعالیتها آزاد است، یعنی انسان بر حسب فطرت و طبیعتش نسبت به انجام دادن و یا ترک کردن کارها و فعالیتها آزاد و رهاست و مقید و وابسته به هیچ یک از دو طرف انجام و ترک نیست، ایشان نام این نوع آزادی را «آزادی تکوینی^۲» می گذارد، ولی علامه مثل سایر اندیشمندان شیعی و اسلامی می پذیرد که انسان هر چند بر حسب فطرت آزاد است و این مسأله به تکوین بر می گردد، ولی در امور تشریعی التزام به برخی از امور دارد، کما اینکه بعثت انبیا در این راستا و در جهت تکمیل ذات ناخودپسند انسان بوده است و همین مسأله موجب می شود که انسانها در تقرب به ذات اقدس به بعد تشریعی توجه

^۱ - طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۸.

^۲ - Developmental freedom

نمایند و در این توجه مقیداتی برای خود لحاظ نمایند، هر چند این تقیدات در نظر کسانی که اتصال به ذات الهی دارند، عین آزادی خواهد بود.^۱

آزادی در ساحت دین اسلام، معنایی متفاوت و مغایر از آزادی در تفکر ماتریالیستی^۲ دارد. در ساحت دین اسلام، آزادی تابع شریعت بوده و در محدوده آن تعریف می شود. با کندوکاو در تفسیر المیزان، می توان آزادی را در قالب دو قلمرو تشریح کرد. قلمرو اول «آزادی از دین» است. این قلمرو از آزادی، قائل به استقلال ارزش آزادی از سایر قلمروهای حیات زندگی فردی و اجتماعی و از جمله دین است. از منظر تفسیری علامه طباطبایی، چنین دیدگاهی، تمام ارزشهای عالی حیات انسانی را تابع ارزش آزادی، تعریف کرده و برخلاف فطرت انسانی، سایر ظرفیت های مادی و معنوی انسانی را به حاشیه و تباهی برده است. قلمرو دوم، «آزادی در دین است. به اعتقاد علامه، در تفکر اسلامی چنین آزادی معنای خاص خود را داشته و مبتنی بر این امر، از ارزش و جایگاه والایی برخوردار است. در واقع، دین که رسالت سعادت دنیوی و اخروی انسان را برعهده دارد، جایگاه، ارزش و معنای آزادی را تعریف می کند چنین قلمرویی از آزادی را در دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی می توان در سه «ساحت ایمانی»، «ساحت فردی» و «ساحت اجتماعی» مبتنی بر قرائت دینی تبیین کرد.

الف. سطح ایمانی؛ که در واقع رابطه انسان با پروردگار است. انسان خاکی در برابر مقام پروردگار تسلیم محض بوده و چاره‌های جزء عبودیت ندارد. انسان بر حسب وظیفه باید تسلیم پروردگار باشد و تسلیمیت محض وی در واقع آزادی حقیقی برای انسان به ارمغان می آورد.

ب. سطح فردی، انسان بنا به فطرت انسانی آزاد خلق شده و چنین امری، توانایی اختیار و انتخاب را به وی داده است. این آزادی اولاً موهبتی الهی از جانب پروردگار بوده و در ثانی، انسان را مسئول اعمال و سرنوشت خود کرده است.

ج. سطح اجتماعی؛ معطوف به آزادی انسان در ارتباط با انسانهای دیگر است. این سطح از آزادی تابع مصالح اجتماعی بوده و در چارچوب حدود الهی و قوانین انسانی تعریف می گردد.

^۱ - نادری، ۱۳۹۱: ۲۸۰.

^۲ - Materialistic

به نظر می رسد سطح اجتماعی آزادی در ساحت دین، ظرفیت های قابل توجهی برای تعالی جامعه در راستای سعادت جمعی دنیوی و اخروی داشته باشد.^۱

بند پنجم: آزادی در اندیشه آیت الله جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی با استناد به آیات و روایات متعدد در مورد آزادی معتقد است: «آزادی از دیدگاه اسلام؛ یعنی رها شدن از بردگی و اطاعت غیر خدا، پس آزادی حقیقی انسان در این است که با استغفار؛ خود را از بند گناهان پیشین برهاند و با ایمان و عمل صالح، در زمره اصحاب یمین قرار گیرد. این آزادی است که می تواند مقدمه حیات اصیل و رفیع باشد. اما صاحبان و پیران مکاتب حقوقی دیگر معتقدند که آزادی انسان به معنای توان همه جانبه او در انتخاب هر چیز و از جمله بردگی غیر خدا است. در نگاه آنان، انسان آزاد است که دین را بپذیرد یا نپذیرد؛ زیرا دین را همانند امور قراردادی عادی می دانند که انتخاب آن تابع سلیقه است. به این ترتیب، انسان همانگونه که خانه، لباس، یا غذایش را انتخاب می کند، دین و اعتقاد خود را نیز بر می گزیند. بنابر این اعتقاد، دین اساساً برهان پذیر نیست و در عرف و آداب مردم ریشه دارد. اما در مکتب وحی، این رهایی مطلق؛ به معنای بردگی است؛ زیرا اگر انسان آزاد باشد که هر چه را می پسندد به عنوان دین و آیین خود برگزیند، آن گاه اسیر آرزوها و هوس های خود می گردد و از آن پیروی می کند و خطاب قرآن در سوره جاثیه مربوط به این افراد است».^۲

به تعبیر این اندیشمند، انسان اگر چه تکویناً آزاد و در پذیرش عقیده مختار است و در انتخاب هیچ دینی مجبور نیست لیکن تشریح موظف است دین حق را بپذیرد و عقیده ای غیر از اسلام از او پذیرفته نمی شود. اسلام خود را برترین عقاید و ادیان دانسته و بر این باور است که اگر فردی سالم و منصف، آزادانه به تحقیق و تفحص بپردازد، با کمال میل اسلام را بخواهد گزید

^۱ - همان: ۲۷۷.

^۲ - جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۲۲.

و سعادت کامل اخروی، بهره مسلمانان است. لذا انسان اگر چه تکویناً و در نظام آفرینش آزاد بوده و مجبور به انتخاب راه و عقیده ای نیست، اما تشریحاً نیز پله و رها نیست و موظف به انتخاب راه حق است؛ بنابراین آزادی تکوینی در کنار وظیفه تشریحی قابل تفسیر است. از نگاه قرآن، آزادی مقدمه حیات و ضامن حیات اصیل و ارجمند مادی و معنوی است و این آزادی در پرتو رهایی از بند طواغیت نفسانی و غیرنفسانی و انقیاد و تبعیت از شریعت اسلام پدید می آید.

بند ششم: آزادی در اندیشه آیت الله سید محمد باقر صدر

آزادی در اندیشه ی صدر دارای یک معنای عام است که عبارت است از «نفی تسلط دیگری بر شخص یا اشخاص». از آن جا که این مفهوم در تمدن اسلامی و سرمایه داری به همین معنا به کار رفته است، ایشان معتقدند که در اجرا و تأمین آن در جامعه میان این دو دیدگاه اختلاف کامل وجود دارد. بنابر این مقصود خود را از این مفهوم بیان می نماید و بر این باور است که در این مورد کلمه ی «حریت» در نصوص اسلامی با همان معنای عام اصالت دارد و نمی توان آن را با تمدن غربی انطباق داد.^۱

شهید صدر معتقد است که انسان هرگز نمی تواند آزادی مطلق داشته باشد، زیرا آزادی مطلق برای یک انسان به منافع دیگران لطمه وارد می کند. همچنین «آزادی مطلق»^۲ برای فرد، در دستگاه جامعه تناقض ساز خواهد بود، زیرا هر فرد می خواهد از آزادی خود بهره بگیرد و در بهره ی دیگران دخالت نکند و این ممکن نیست جز آن که مقداری از بهره ی آزادی خود را از دست بدهد. در نگاه صدر زندگی اجتماعی و سیاسی انسان همراه با قوانین و الزاماتی است که لزوماً از آزادی انسان می کاهد.^۳

^۱ - صدر، ۱۳۶۲: ۱۱۴.

^۲ - Absolute freedom

^۳ - صدر، ۱۳۶۰: ۴۸.

در آثار شهید صدر از مفهوم آزادی طبیعی و آزادی اجتماعی بحث شده است. آزادی طبیعی فرصتی است که از طرف خود طبیعت به انسان داده می شود و جزء سرشت او محسوب می گردد. «آزادی طبیعی عنصر ذاتی سرشت انسان بوده، پدیده ای اساسی است که همه ی موجودات زنده با نسبت های مختلف، طبق حدود زندگی خود در آن شرکت دارند. به همین علت، سهم انسان از این آزادی بیش از سهم هر جاندار دیگری بوده است»^۱.

چنان که بیان گردید، در نگاه شهید صدر، آزادی طبیعی یکی از شالوده های ذاتی انسان و بخشی از سرشت او است. بنابراین بدون این آزادی انسانیت لفظ بدون معنا می باشد.^۲

صدر بر این باور است که آزادی طبیعی عطیه ای است که خداوند در نهاد انسان به ودیعت نهاده است، بنابراین رنگ هیچ سیستمی را بر گردن ندارد تا بر اساس آن مورد بررسی و مطالعه قرار گیرد. آزادی ای که رنگ سیستم دارد، آزادی اجتماعی است؛ یعنی آزادی که سیستم اجتماعی به انسان ها می دهد و خود اجتماع نیز آن را برای افراد ضمانت می کند.^۳

آزادی در اندیشه ی شهید صدر در نسبت با توحید و دین داری معنا و مفهوم می یابد. بدین صورت است که آزادی درونی و معنوی در انسان به آزادی اجتماعی و سیاسی منتهی می شود. آدمی با آزاد کردن روح و روان خود از وابستگی ها و تعلقات، به توحید خالص دست می یابد و همه چیز را در نسبت با توحید می سنجد. توحید سرچشمه و مبنای آزادی انسان است. سفارش به اموری چون پارسایی، زهدورزی، صبر و استقامت و... از آن رو است که انسان بنده ی پاک و خالص خداوند گردد و بنده ی جز او نباشد. در نگاه شهید صدر انسان مرکب از روح و جسم است، بنابراین می تواند شهوات را مقهور خویش کند و یا دایره ی عمل آن را محدود سازد. انسان این آزادی را دارد که با شهوات همراهی و هماهنگی داشته باشد یا در جهت عکس آن گام بردارد.^۴

^۱ - صدر، ۱۳۷۰: ۳۰۶.

^۲ - همان: ۳۰۸.

^۳ - همان: ۳۱۰.

^۴ - همان: ۳۲۰.

بدیهی است که در اندیشه ی آیت الله شهید صدر برای گام برداشتن در راه خیر و درست، عقل استدلالی نقش کارسازی دارد. زیرا «برآیند عقل و آزادی در انسان چیزی است که اراده نام دارد؛ یعنی انسان با عقل می سنجد، تشخیص می دهد، ارزیابی می کند و آن گاه با آزادی تصمیم می گیرد. پس اراده و عزم در جایی ممکن است که تشخیص و آگاهی همراه با آزادی، اختیار و قدرت انتخاب وجود داشته باشد. پذیرش خلافت انسان از سوی او بیانگر عزم و تصمیم او است.^۱»

از نظر صدر، سر آزادی انسان حاکمیت عقل و اراده بر شهوات است. وی بر این باور است که انسان به خاطر داشتن اراده، آزادی را دوست دارد؛ «انسان در ضمن ترکیبات عضوی و روحی خود دارای اراده نیز هست و به خاطر داشتن اراده آزادی را دوست دارد و به آن عشق می ورزد؛ زیرا این آزادی است که تضمین می کند که انسان مالک اراده ی خود باشد و می تواند از اراده ی خود در کاربرد هدف های خویش استفاده کند. همان طور که انسان از کار نکردن برخی از دستگاه های بدن خود ناراحت می شود، از مالک نبودن و از کار افتادن اراده ی خویش نیز نگران میشود.^۲»

به هر روی، در نگاه آیت الله شهید صدر عنصر عقل و اراده، آزادی انسان را از یک سوی تضمین می کنند و از سوی دیگر او را به سوی هدایت و خیر رهنمون می گردد، همان گونه که با فقدان عقل و اراده، آزادی انسان نیز کارساز نیست و آدمی ممکن است به سوی شر و ضلالت گرایش یابد. آزادی هم چون ابزاری در اختیار عقل، اراده و اندیشه ی آدمی است که منشأ تغییر و دگرگونی در فرد و جامعه می شوند. عقل و اراده ی انسان آزادی را به هر سوی که بخواهند می برند و به هر سوی که باشد، منشأ دگرگونی است؛ دگرگونی به سوی خیر یا به سوی شر. مسلماً وقتی پای عقل، اراده و اندیشه در میان باشد، دگرگونی نیز سمت و سو و جهت گیری مثبت دارد و هدایت به سوی خیر است.

^۱ - جمشیدی، ۱۳۷۷: ۱۹۶.

^۲ - صدر، ۱۳۶۰: ۴۸.

بند هفتم: آزادی در اندیشه شهید مطهری

مطهری به مثابه فیلسوفی اسلامی، نگاهی چندجانبه به مسئله آزادی دارد. ایشان ضمن نگاهی انتقادی به مسئله آزادی در گفتمان غیر دینی، به ابعاد و اقسام گوناگون و متصور از آزادی مبتنی بر دیدگاه اسلامی که ناظر به بعد مادی و روحانی انسان و همچنین حیات فردی و سیاسی - اجتماعی وی می باشد، پرداخته است. مطهری به عنوان احیاگر فکر دینی، آزادی را در متن دین و از اهداف بعثت انبیاء ذکر می نمایند که دارای جذابیت های فطری است. در کتابهای گوناگون خویش، مانند: پیرامون انقلاب اسلامی، پیرامون جمهوری اسلامی، گفتارهای معنوی، ده گفتار، جهاد، سیری در نهج البلاغه، علل گرایش به مادیگری، جاذبه و دافعه علی (ع)، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، انسان در قرآن، انسان کامل، انسان و سرنوشت و... از مقوله آزادی سخن گفته است. همچنین در مباحث خود، گونه های آزادی ها را به بوته بررسی نهاده و یا از آنها به اجمال سخن گفته است مانند: آزادی فردی، آزادی اجتماعی، آزادی معنوی، آزادی اخلاقی، آزادی جنسی، آزادی تفکر و اندیشه، آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی و ایمان و...^۱

در آثار و نوشته های مطهری، اقسام مختلف آزادی مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. ایشان گاهی آزادی را به معنوی و اجتماعی، زمانی به فکری و عقیدتی و گاه به آزادی انسانی و حیوانی تقسیم می کنند و آن ها را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهند و در بعضی موارد نیز از آزادی فلسفی سخن به میان آورده و می گویند: معمولا دو گونه آزادی برای انسان در نظر گرفته می شود؛ یکی آزادی به اصطلاح انسانی و دیگری آزادی حیوانی، یعنی آزادی شهوت، آزادی هوا و هوس ها. کسانی که درباره ی آزادی بحث می کنند منظورشان آزادی حیوانی نیست، بلکه واقعیت مقدسی است که آزادی انسانی نام دارد.^۲

۱ - یزدی، ۱۳۷۹: ۶۷.

۲ - مطهری، ۱۳۷۰: ۷.

در جای دیگر می نویسد: آزادی سه جهت پیدا می کند، آزادی از محکومیت طبیعت، آزادی از محکومیت انسان های دیگر، آزادی از محکومیت انگیزه های درونی خود^۱. که آزادی از بعد دوم آزادی اجتماعی و از بعد سوم همان آزادی معنوی است. در میان اقسام مختلف آزادی در اندیشه مطهری، آزادی معنوی جایگاه برتری نسبت به دیگر اقسام دارد و مقدمه ای برای دستیابی به آزادی اجتماعی می باشد.

بند هشتم: آزادی از دیدگاه مقام معظم رهبری

از دیدگاه مقام معظم رهبری یکی از اهداف و دستاوردهای مهم انقلاب اسلامی است، آزادی فکر و بیان هم یکی از ارزش های انقلاب بودمردم می خواستند آزادانه فکر کنند. آن روز آزادی فکر و آزادی بیان و آزادی تصمیم گیری هم نبود مردم این را نمی خواستند می خواستند این آزادی ها باشد. آزادی باید به شکل منطقی و صحیح در جامعه تأمین شود. همان آزادی بی که انقلاب اسلامی و نظام اسلامی پرچمش را در دنیای اسلام بلند کرد؛ نه آزادی به شکل افراطی، تقلیدی و من درآوردی... ما به آزادی معتقدیم. اعتقاد ما به آزادی و تأمین حقوق شهروندی در مسائل اجتماعی هم، ریشه دار و دارای مبنای دینی است. مقام معظم رهبری در زمینه مرزهای آزادی می فرماید: در اسلام مرزهای اخلاقی وجود دارد. در اسلام آزادی علاوه بر آن حدود مادی مرزهای معنوی هم دارد. البته بله کسی که علیه منافع کشور و علیه سود کشور اقدامی بکند آزادی اش محدود می شود این منطقی است اما مرزهای معنوی هم دارد. اگر کسی عقیده گمراهی دارد، عیبی ندارد، وقتی می گوئیم عیبی ندارد یعنی پیش خدا و پیش انسان های مؤمن عیب دارد لیکن حکومت هیچ وظیفه ای در قبال او ندارد در جامعه مسلمان، یهودی و مسیحی و بقیه ادیان گوناگون هستند الآن در کشور ما هم هستند در زمان صدر اسلام هم بودند هیچ مانعی ندارد. تعریف آزادی در نگرش اسلام چیست؟ آزادی در اسلام همان آزادی است که حضرت علی(ع) در وصیت خود به فرزندش امام حسن(ع) سفارش کرد:

^۱ - مطهری، ۱۳۶۳: ۲۳۳.

«نفست را از هر پستی آزاد گردان؛ هر چند دنائت، تو را به خواهش هایت برساند؛ چرا که هرگز در برابر نفس [ارجمندت] که می بخشی، چیز ارزنده ای به دست نخواهی آورد. بنده دگری مباش! زیرا خدایت آزاد آفریده است^۱». براساس روح توحیدی - که در نگرش اسلامی از جایگاه ویژه ای برخوردار است- انسان تنها باید بنده خداوند باشد، نه غیر خدا و چنان که گفته شد، اراده خود را تابع مشیت و اراده خداوند قرار دهد و آزادی خود را محدود و مقید به خواست خداوند گرداند؛ در این صورت، به زندگی با سعادت در دنیا و آخرت بار خواهد یافت. از سوی دیگر همین انسان، در نگرش اسلامی حق ندارد بهره وری از آزادی خود را محدود به خواسته ها و اراده های انسان های دیگر کند و خود را بنده دیگران سازد و عملاً خویش را از حق آزادی محروم سازد. خلاصه آنکه: بندگی خداوند موجب آزادی و بندگی غیر خداوند، فقدان آزادی است.

در مجموع و در بیان نظریات اندیشمندان اسلامی می توان چنین گفت: اسلام برای آزادی، هویت و عامل انسانی قائل است و انسان را دارای استعدادهای فراوان و تمایلات عالی انسانی می داند و همین استعدادها و تمایلات عالی را منشأ آزادی انسان می شمارد و آزادی را بر اساس آن چیزی می داند که تکامل انسانی انسان ایجاب می کند. قرآن مسئله ی آزادی را در قالب توحید بیان می کند و به تقید و تعهد و التزام انسان به اطاعت فرمان خدا که بیانگر راه تکامل انسان است، و نفی مطلق اطاعت غیر خدا به هر نوع و هر وسیله که باشد، دعوت می نماید.

بنابراین آنچه که می توان از بررسی مفهوم آزادی در اسلام (آیات قرآن، روایات و تفکرات اندیشمندان) دریافت این است که خداوند انسان را در برابر هدایت حکیمانه ی انبیا آزاد گزارده است؛ به این معنی که او در عین موظف و مسئول بودن در برابر آینده اش، در انتخاب آن آزاد است. بدین ترتیب انسان حاکم بر سرنوشت خود قرار داده شده است او باید با مسئولیتی که در برابر خدا دارد، راه آینده ساز خویش را بر اساس تعقل و حکمت برگزیند. از نظر اسلام آزادی

^۱ - نهج البلاغه / نامه ۳۱.

انسان، امری فطری و ذاتی است که خداوند در نهاد او به ودیعت نهاده است؛ نه امری جعلی و قراردادی؛ از همین رو کسی حق ندارد آزادی دیگران را بی جهت سلب کند. در اندیشه اسلامی، هرچند اراده و آزادی، به عنوان یک واقعیت در وجود انسان، کمال بشری محسوب می شود؛ ولی این بدان معنا نیست که کمال آدمی منحصر در آن باشد و انسانیت منحصر به آن باشد، بلکه باید در ارزیابی کمال انسان، مجموعه توانایی هایی که او را به سوی کمال سوق می دهند، در نظر گرفت و به سایر اجزای این مجموعه، از جمله گرایش های متعالی انسان فطرت)، عقل و ... توجه کرد. دین اسلام، آزادی را بر محور عقلانیت مورد توجه قرار داده و آزادی و اراده را در صورتی که حائز صبغه ی انسانی باشد و از جنبه های متعالی بشر مایه گرفته باشد، ارزش قلمداد می کند بینش اسلامی، آزادی را وسیله رسیدن به کمال انسانی می داند.

بند نهم: مفهوم «آزادی» در نگرش امام علی علیه السلام

برای تبیین مفهوم «آزادی» از منظر آن حضرت، لازم است ابتدا عناصر مرتبط با آزادی از دیدگاه ایشان تبیین شود:

۱- حقوق انسان و آزادی

در ماده یک اعلامیه حقوق بشر در انقلاب فرانسه آمده است: «افراد بشر آزاد متولد شده اند و مادام العمر آزاد می مانند.»^۱ در ماده اول اعلامیه جهانی حقوق بشر که توسط سازمان ملل متحد در دسامبر ۱۹۴۸ صادر شد نیز چنین آمده است: «تمام افراد، آزاد به دنیا می آیند و از لحاظ حقوق با هم برابرند.»^۲

۱. دفتر همکاری حوزه دانشگاه، درآمدی بر حقوق اساسی، ص ۲۳۹ / ص ۲۴۲ (مرکز تحقیقات علوم اسلامی) C.R.C.I.S.

«آزادی» پس از حق حیات، دومین اصلی است که در مجموعه حقوق بشر جایگاه ویژه ای به خود اختصاص داده است.

آزادی از منظر حضرت علی(ع) سه بند دارد: ۱. آزادی و ایمان ۲. آزادی و عقل ۳. آزادی و عدالت

آزادی از منظر حضرت امام علی (ع) چه جایگاهی دارد و اسلام برای آزادی چه منزلتی قابل است؟ امیرالمومنین علی(ع) در منزلت و جایگاه آزادی آن را لازمه ی وجود انسان و از جمله حقوق انسان به شمار آورده می فرمایند: "لا تکن عبد غیرک وقد جعلک الله حراً" ^۱ بنده دیگری مباش و حال آن خداوند تو را آزاد آفریده است. و نیز می فرماید:

«ایها الناس ان آدم لم یلد سیدا و لا امه و ان الناس کلهم احرار» ^۲
ای مردم، هیچ یک از آدمیان آقا یا برده دیگری آفریده نشده اند، بلکه تمامی انسان ها به طور یکسان، آزاد به دنیا آمده اند و کسی را بر دیگری امتیازی نیست.

از سخنان علی علیه السلام نتایج ذیل به دست می آید:

اول، آزادی یکی از حقوق انسانی است.

دوم، این حق را خداوند به انسان اعطا کرده است.

سوم، حق "آزادی" ریشه در خلقت انسان دارد و لازمه وجودی انسان است. یعنی بنابر روایت اول انسان باید تلاش کند آزادی اخلاقی و معنوی را به دست بیاورد و خود را در بند هوا و هوس های نفسانی گرفتار نسازد و بنده نفسانیات نگردد. و بنا بر روایت دوم، یکی از حقوق انسان ها آزادی اجتماعی و سیاسی است و همه انسان ها به طور یکسان دارای حق تعیین سرنوشت خود هستند و هیچ فردی حق ندارد دیگری را به بندگی و اسارت خود درآورد.

^۱ - نهج البلاغه، نامه ۳۱

^۲ - قاسم شعبانی، حقوق اساسی، ص ۱۱۲.

چهارم، در حالی که خداوند انسان را آزاد آفریده است، شایسته نیست که یک فرد آزاده خود را در اسارت دیگری درآورد، چه به اسارت درونی بر اساس روایت اول و چه به اسارت بیرونی بنا بر روایت دوم، بلکه باید خود را بیابد و با شناخت خود و کمالاتش، حیات خود را سامان دهد. این ها مجموعه نکاتی است که می توان از کلمات امام علی علیه السلام استفاده نمود.

آزادی و ایمان

در طول تاریخ، از دیرباز تاکنون، درباره نسبت «خدا» و «آزادی» یا «دین» و «آزادی» نظرات متفاوت و گاه متضادی ابراز شده است. برخی از فیلسوفان و متکلمان این دو معنا را در غایت ناسازگاری و تزاخم می پنداشته اند و در مقابل، برخی متفکران نه تنها آزادی و خداپرستی را متضاد نمی دیده اند، که آزادی حقیقی را عین خداپرستی می دانسته اند.

آنان که اعتقاد به خدا و خداپرستی را با آزادی مانعاً الجمع می پنداشته اند، خود دو دسته اند: یک دسته کسانی که در انتخاب میان خدا و آزادی، چون جمع هر دو را ممکن نمی دانند، خدا را برمی گزینند و آزادی را رها می کنند. دسته دوم در این تقابل، جانب آزادی را می گیرند و خدا را کنار می نهند. به عنوان نمونه، نیچه معتقد است: «مفهوم خدا تاکنون بزرگ ترین دشمن زندگی بوده است.» او می گوید: «نیرومندی و آزادی عقلی و استقلال انسان و دل بستگی به آینده او خداناباوری می طلبد.»

ژان پل سارتر^۱ اصالت وجودی (اگزیستانسیالیست^۲) معاصر می گوید: «نفی خالق علیهم، تدبیر و شرط عقلی و منطقی حریت کامل انسان است.»

چنین اظهارنظرهایی از سوی متفکران غربی ناشی از تاریخ و فرهنگ خاص غرب است و چنان که مرحوم استاد مطهری رحمه الله متذکر شده اند: در اروپا، مساله استبداد سیاسی و این که اساسا آزادی از آن دولت است، نه مال افراد، با مساله خدا توأم بوده است. افراد فکر می

^۱ - Jean-Paul Sartre

^۲ - Existentialist

کردند که اگر خدا را قبول کنند، استبداد قدرت های مطلقه را نیز باید بپذیرند؛ بپذیرند که فرد در مقابل حکمران هیچ گونه حقی ندارد و حکمران نیز در مقابل فرد، هیچ گونه مسؤولیتی نخواهد داشت. حکمران تنها در پیشگاه خدا مسؤول است. لذا افراد فکر می کردند که اگر خدا را بپذیرند، باید اختناق اجتماعی را نیز بپذیرند و اگر بخواهند آزادی اجتماعی داشته باشند، باید خدا را انکار کنند. پس آزادی اجتماعی را ترجیح دادند.^۱

اما از نظر فلسفه اجتماعی اسلام، نه تنها نتیجه اعتقاد به خدا پذیرش حکومت مطلقه افراد نیست و حاکم در مقابل مردم مسؤولیت دارد، بلکه از نظر این فلسفه، تنها اعتقاد به خداست که حاکم را در مقابل اجتماع مسؤول می سازد و افرادی را ذی حق می کند و چنان که شهید مطهری رحمه الله نیز متذکر شده اند، آزادی در اسلام، تنها یک موضوع صرفاً سیاسی نیست، بلکه بالاتر از آن، یک موضوع اسلامی است و یک مسلمان باید آزاد زیست کند و باید آزادی خواه باشد.^۲

حال باید دید نسبت ایمان و آزادی در دیدگاه امام علی علیه السلام چیست و ایشان در این زمینه چه فرموده اند. حضرت نه تنها لازمه توحید را دست برداشتن از آزادی معرفی نکرده اند و نه تنها دین را منافی آزادی ندیده اند، بلکه اصلاً هدف از بعثت انبیا علیهم السلام و کارکرد دین را آزادی انسان دانسته و فرموده اند: «فان الله تبارک و تعالی بعث محمداً صلی الله علیه وآله بالحق لیخرخ عباده من عبادة عباده الی عبادته و من عبوده الی عهوده و من طاعة الی طاعته و من ولایة عباده الی ولایته».^۳ خداوند - تبارک و تعالی - محمد صلی الله علیه وآله را به حق فرستاد تا بندگان را از بندگی تعهدات، طاعت و ولایت بندگان به سوی عبادت، عهد، طاعت و ولایت خود آزاد سازد.

^۱ - مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۵۴.

^۲ - همان، پیرامون انقلاب اسلامی، ص ۵۳.

^۳ - محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۴، ص ۳۶۵ / نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴.

اکنون این پرسش مطرح می شود که آیا بندگی خدا مایه اسارت نیست؟ درست است که اسلام و دین انسان را از دیگران آزاد می سازد و بندگی کسی را بر او قرار نمی دهد، اما درباره بندگی خدا چه؟ باید گفت: اگر رابطه انسان و خدا درست درک شود، روشن می گردد که رابطه انسان و خدا رابطه خود و غیر نیست، بلکه رابطه خود و خود است. الهی بودن نه تنها منافاتی با انسان بودن ندارد، بلکه کمال انسانیت است و دین که نازل از علم الهی است راه تکامل آدمی می باشد.

حضرت علی علیه السلام به این نکته اشاره می کنند که پرستش بندگان سودی برای خدا ندارد، بلکه مایه کمال خود آن هاست. حضرت می فرماید: «در آن دم که خداوند - سبحانه و تعالی - آفریدگان را بیافرید، از پرستش آن ها بی نیاز و از گناهشان ایمن بود؛ زیرا پرستش کسانی که او را می پرستند سودی برایش ندارد و گناه آن ها که ازفرمانش سرپیچی می کنند، زیانی برایش ببار نمی آورد.»^۱

امام علی علیه السلام همچنین در خطبه ای در زمینه منزلت دین و نسبت انسان و خدا می فرماید: خداوند از همه کس به انسان نزدیک تر است، روزی ده و بنده نواز است، گره گشا و چاره ساز است. ذات او سرآغاز هستی هاست. او شایسته ترین راه نماست. از او کمک می جویم؛ چون تواناست و بر او تکیه می کنم، چون مددکاری داناست. پیامبر اکرم را فرستاد تا نیک و بد را به همه نشان دهد.^۲

بر این اساس، در دیدگاه امام علی علیه السلام، طاعت و بندگی برای انسان، کمال است، نه سودمند به حال خدا. خداوند هستی بخش و مقوم و مهربان و چاره ساز و راهنمای انسان می باشد و این چنین است که از دیدگاه حضرت علیه السلام ایمان نه تنها منافاتی با آزادی ندارد،

^۱ - نهج البلاغه، ترجمه محسن فارسی، چاپ پنجم تهران، سپهر، ص ۲۷۱/ص ۷۸

^۲ - همان

بلکه عین آزادی و تکامل بخش آن است. نمونه ای از این تاثیر را می توان در نقش ایمان و دین در زندگی اجتماعی ملاحظه کرد که دین مایه مهار قدرت در جامعه می باشد.

بند نهم: تساهل و مدارا و مقایسه بین دو مکتب اسلامی و لیبرال

تساهل از یک جهت می توان به تساهل منفی(سلبی) و تساهل مثبت(ایجابی) تقسیم نمود. تساهل منفی عبارت است از: عدم دخالت در افکار، عقاید، شیوه زندگی، علایق فرهنگی و آیین عبادت مردم. مفهوم تساهل مثبت، حمایت و پشتیبانی از حقوق و آزادی‌های مردم برای دستیابی به اهداف زندگی و برخوردار شدن آنان، به ویژه اقلیت‌ها، از فرصت‌های برابر در جامعه است.^۱ نکته قابل تأمل اینکه تساهل مثبت یا ایجابی، مرحله‌ای فراتر از تساهل منفی(سلبی) است. در حقیقت، تساهل مثبت معنای تکامل یافته تساهل است. در تساهل مثبت، عامل تساهل، نه تنها اصل تفاوت‌ها را می‌پذیرد، بلکه آن را امر طبیعی دانسته، برای رشد آنها می‌کوشد و هر نوع اندیشه، عمل و روشی را که سبب مهار و کاستن این تفاوت‌ها شود، نادرست می‌شمارد.

اگر تساهل به منزله صفتی اخلاقی به معنای آسان گرفتن، مدارا کردن، جوانمردی، بلندنظری و آزادگی به کار رود، مورد تأیید اسلام است. اما تساهل به معنی بی‌تفاوتی کامل نسبت به باورها و رفتارهای اخلاقی افراد و گروه‌های مختلف، به نسبت اخلاقی می‌انجامد. بر این اساس، هرکس می‌تواند دارای هر نوع باور و رفتار اخلاقی باشد، و دیگران نه تنها نباید برای او مزاحمتی ایجاد کنند، بلکه باید گوناگونی و تفاوت را توصیه و تشویق نمایند.

مقایسه اهداف تربیت لیبرالی و اسلامی به قرار زیر است:

^۱ - محمودی سیدعلی، نظریه آزادی در فلسفه هایزولاک، ص ۱۴۲.

اهداف تربیتی لیبرالی: ۱- آموزش و پرورش همگانی، ۲- آموزش و پرورش مدنی، ۳- آموزش عملی و کاربردی، ۴- تربیت انسان آزاد و خودگردان، ۵- پرورش عقل، ۶- بسط و توسعه برنامه درسی سکولار.

اهداف در تربیت اسلامی: ۱- دست یابی به حیات طیبه، ۲- نیل به مقام عبودیت و قرب، ۳- پرورش روحیه اعتدال، ۴- تربیت انسان عاقل و عالم، ۵- مسئولیت پذیری و تعهد داشتن.

گفتار دوم: آزادی از دیدگاه اندیشمندان غرب

بند اول: افلاطون

فلسفه سیاسی یونان باستان دو خصلت ویژه داشت؛ یکی فلسفی بودن و دیگری اخلاقی بودن. به این معنا که فلسفه سیاسی کلاسیک امتداد یا حتی جزئی از فلسفه کلی است. برای افلاطون پرسش «حقیقت»^۱ آنجاست که با پاسخ «عدالت»^۲ روبرو می شود و وجهی سیاسی به خود می گیرد؛ زیرا معطوف به پرسش قدرت می شود. به عبارت دیگر، از یک سو فیلسوف تحقق وجودی خودش را در راهبری جامعه به سوی خیر برین می بیند و از سوی دیگر، «خیر» «عدالت» و «توزیع قدرت»^۳ در جامعه ای حاکم است که فیلسوف در مقام حاکم قرار داشته باشد. Polis هم ظرف عیان شدن حقیقت است و هم موضوع آن.^۴

افلاطون با اصیل دانستن خیر برون - ذهنی در مقایسه با آنچه ذهن انسان می تواند تعیین کند، نافی خود بنیادی انسان و اراده او بود. بنابراین، تنها در صورت انطباق وضعیت عینی هر فرد با خصلت های جوهری او، خیر انسانی محقق می شود و اراده و خواست او هیچ نقشی در این میان ندارد. در این الگو، آزادی همانا فراغت انسان از غلبه خواسته ها و امیال بر خویشتن

^۱ - Truth

^۲ - Justice

^۳ - Power distribution

^۴ - منوچهری، ۱۳۸۵: ۱۲.

انسانی است. آزادی بدین سان چونان کنترل این نیروها با نیروی عقل در راستای ساماندهی درونی انسان است که انسان عادل افلاطونی و حاکمیت عقل ارسطویی از مصادیق آن هستند.^۱

بند دوم: ارسطو

در قالب اندیشه ارسطویی، رابطه فلسفه سیاسی و فلسفه با وساطت فلسفه اخلاق ایجاد می شود. انسان، وجه ممیزه ای نسبت به دیگر موجودات دارد که در ارتباط وی با کالبد اجتماعی و روح سیاسی پیرامون وی تجلی می یابد. تحقق عینی چنین وجهی در صورتی ممکن است که انسان به عنوان عضوی از پیکره این کالبد و آن روح، بر اساس موازین اخلاقی که زمینه ساز بالفعل شدن توانمندی های بالقوه انسان است، انتخاب کند و عمل نماید.^۲

ارسطو، اگر چه همچنان اصول کلی تفکر پیش افلاطونی را حفظ کرد، اما به مقولاتی اشاره کرد که وجوهی از مفهوم آزادی را در بر داشت. البته نهایتاً برای وی «دوستی» مفهوم و فضیلتی بس والاتر از آزادی است. ارسطو در کتاب سیاست به دو مفهوم مرتبط با آزادی اشاره دارد. در فصل دوم از کتاب سیاست، وی از مفهوم *eleutherou bios* یا «زندگی آزاد» استفاده کرده است. وی این مفهوم را با مفهوم *theoria* یا «تأمل» مرتبط نموده و از آن به عنوان نوعی از زندگی که در آن سروری بر دیگری در میان نباشد، نام می برد. وی از این مفهوم در تقابل *despotikos* یا «سروری» بر دیگری استفاده کرده است. در فصل نهم از مفهوم *soteria* یا «رهایی» استفاده کرده است. ارسطو این مفهوم را به عنوان آنچه قانون اجازه می دهد معنی می کند.^۳

او مفهوم آزادی را با اختیار مرتبط ساخته و تصریح نمود که اختیار صرفاً از شناخت حاصل نمی گردد بلکه علاوه بر آن اراده نیز موجود است. اختیار در یگانگی عقل با اراده معنا گرفت. اما

^۱ - بلوم، ۱۳۷۳: ۱۳.

^۲ - منوچهری، ۱۳۸۵: ۱۲.

^۳ - همان: ۱۴-۱۳.

بحث ارسطو درباره ی بندگی مناقشه بسیار در تاریخ اندیشه سیاسی برانگیخته و گروهی از منتقدان او را مخالف آزادی بشر می دانند. ارسطو می گوید برده به این دلیل برده است که خرد کمتری دارد و عقلانیت او به وسیله اربابش کامل می شود و برای اینکه به درک برسد به ارباب خود نیاز دارد. ارسطو در کل ارزش زیادی برای آزادی قائل نیست و آزادی را به معنای درست اندیشیدن در نظر دارد.^۱

بند سوم: مارکوس تولیوس سیسرون

سیسرون خطیب توانای رومی از جمله آثار مشهور او کتابهای «جمهور» و «قوانین» است که درباره اندیشه سیاسی است. آثار سیسرون نشان دهنده رشد و تحول تاریخی از دوره حکمای باستان تا عصر خودش در زمینه افکار سیاسی است. سیسرون در برگزیدن افکار دیگران و اخذ نتیجه از آنها وسعت نظر و بینش جهانی داشت و در اغلب آثاری که از خود باقی گذاشت، مستقیماً از اندیشه های افلاطون و ارسطو الهام گرفته است.^۲

بینش سیسرون جهان شمول است. سیسرون نوعی آزادی برای تمام انسان ها قائل است که مانند همین آزادی ویژه ای است که در اندیشه مشهور افلاطون مخصوص فیلسوفان بیان کرده است: «فلاسفه باید حق قضاوت درباره قوانین دولت و تشخیص قانون های بد از قانون های خوب را داشته باشند.» طبق اندیشه افلاطون در هر دولت شاید یکی دو نفر برای رسیدن به معرفت فلسفی مستعد آفریده شود و در بعضی از دولت ها اصلاً چنین شخصی وجود ندارد. در اندیشه سیسرون همه انسان ها قادر هستند قانون طبیعت را از قانون غیراز طبیعت تشخیص دهند و این نظریه یعنی «مساوات طبیعی افراد بشر» دلیل کافی برای عدم اختلاف نوعی میان انسان ها است.^۳

^۱ - بیگدلی، ۱۳۷۶: ۵۵.

^۲ - طاهری، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۱۱.

^۳ - طاهری، ۱۳۸۰: ۱۱۹.

«قانون اندیشه ازلی و ابدی خداست». هیچ انسانی مجبور به اطاعت از قانون نیست، ولی عقل سلیم از قانون اطاعت می کند. از نظر سیسرون افراد بشر به هر نحوی که از حیث نژاد یا موقعیت جغرافیایی دولت های متبوعشان از هم جدا و مشخص باشد باز به حکم طبیعت اعضای یک دولت بزرگ و مشترک جهانی هستند که علاوه بر خدایان تمام انسان ها را در بر می گیرد.^۱

وفاداری آگاهانه به جهان شهری یعنی جامعه بشری برترین آیین اخلاقی است. برعکس ارسطو که بشر به حکم طبیعی عضو یک دولت خلق شده است و با دیگران فرق دارد و فقط اعضای همان دولت آشناست و نسبت به دیگر انسان ها بیگانه و غریب است. اصول عقاید رواقیون در روم گسترش یافت و در پرتو شناخت همین عقاید توده مردم روم تصور مسیحی برابری را به آسانی و با جان و دل پذیرا شدند و امپراتوری روم از روی مصلحت به دین مسیح ایمان آورد. آموزه های دین مسیح دگرگونی های بزرگی در زندگی معنوی پیروان خود بوجود آورد: «آدمی زادگان همه فرزندان خدا و از یک گوهرند و تفاوت های قومی و نژادی و جزء آن گزندی به یگانگی گوهر انسانی ایشان نمی رساند»^۲.

بند چهارم: توماس هابز

مشهور ترین اثر هابز لویاتان است که شاهکار اوست. از توماس هابز^۳ محور فلسفی فضیلت به آزادی منتقل شد. افراد بشر طبیعت مساوی اند؛ «حق صیانت به نفس مطلق است و اتباع حتی در برابر پادشاهان نیز حق دفاع از خود دارند»^۴.

اصالت فرد یکی از ارکان فلسفه سیاسی هابز است. حق طبیعی، آزادی و اختیار است که هر فردی برای حفظ بقای خود دارد برای حفظ بقا و حیات انسان هر عملی ضروری است. آزادی، نبودن مانع در برابر عمل فرد است. آزادی و ضرورت نیز با هم سازگارند چنانکه آب آزادانه در

^۱ - همان: ۱۲۱.

^۲ - همان: ۱۲۳.

^۳ - Thomas Hobbes

^۴ - همان: ۲۲۷-۲۲۶.

مسبب خود جاری می شود و به حکم ضرورت دیواره های اطراف آن مانع می شوند که آب به هدر نرود. عقل راهنمای آزادی انسان است. «اشخاص آزادند آنچه عقلشان تصویب می کند و آنچه برای خود سودمند می بینند، بکنند.»^۱

«آزادی انسان در کردن آنچه خود می خواهد با ضرورت اطاعت از آنچه خداوند خواسته است همراه است؛ زیرا هر چند آدمیان می توانند کارهایی بکنند که خداوند فرمان نداده است اما شهوت و تمایل کردن این کارها اراده خداوند در وجود انسان نهاده است. اگر کارهای آدمی به ضرورت تابع اراده او نبود، آزادی آدمی مخالف اراده خداوند می شد.»^۲

نتیجه آزادی انسان دلیل بر رد ربوبیت خداوند نخواهد بود. «انسان گرگ انسان است: برای اینکه خودخواهی های فردی به هم تصادم نکنند، آدمیان احتیاج به دولت دارند تا بر خودخواهی های فردی نظارت کند و نگذارد افراد به حقوق یکدیگر تجاوز کنند.»^۳

اگر آزادی را نبودن در فرمان قانون به شماریم باطل است. اگر مردم طالب آن نوع آزادی باشند استیلای دیگران بر جان و مال آنهاست. قوانین در نفس خود قدرت ندارد مگر به کمک شمشیری که در دست فرد یا گروهی باشد که قوانین را اجرا کند. پس آزادی اشخاص در چیزهایی است که سلطان در اداره امور آنها اجازه داده است.^۴

بند پنجم: جان لاک

جان لاک انسانی فعال و پر تحرک بود. جان لاک پیامبر انقلاب ۱۶۸۸ است که ملایم ترین و پیروزمندترین انقلاب در انگلستان بود. هرچند که این انقلاب دارای اهداف بلندی نبود. جان فیلسوف و بنیان گذار مکتب لیبرالیسم اولین فیلسوفی بود که در دوره جدید به رمز و رازهای نیروهای دوگانه طبیعی در مجتمع انسانی و اساس قرارداد اجتماعی که با آزادی و

^۱ - صناعی، ۱۳۷۹: ۶۰.

^۲ - همان: ۵۹.

^۳ - همان: ۲۲۴.

^۴ - همان: ۶۱.

رضایت انسان ها برپا می شد پی برد و با پژوهش عمیقی که در باب معرفت شناسی و هستی شناسی انسان به عمل آورد، بنای جدیدی را در اندیشه غرب پایه گذاری کرد.^۱

جان لاک با جستجو در دین مسیح و سنت های اندیشه سیاسی غرب، اندیشه سیاسی جدیدی مبتنی بر دست مایه های بکر و عاری از خرافه شریعت مسیح یعنی آزادی و حقوق طبیعی انسان ها در فلسفه سیاست خلق کرد. لاک با تأثیر از لویاتان هابز و کمک گرفتن از آن زمینه حرکت را به سوی لیبرالیسم فراهم نمود و به عنوان فیلسوف برجسته مکتب لیبرالیسم اندیشه جدیدی از خود به یادگار گذاشت.

« لیبرالیسم به ستون های سست و بعضاً ناشناخته بنا شده است. آنچه شجره لیبرالیسم را تا به امروز مقتدر نگه داشته نه ریشه های محکم و نه رمز و رازهای پیچیده آن، بلکه خود آگاهی متفکران لیبرالیسم به همین روش تجربه گرایی و استقرایی آنها در نگاه به حوزه های داورى است که دائماً در نقد خود و برای بازسازی ساختارهای سیاستی آن صورت می گیرد.^۲»

شاکله اندیشه جان لاک امنیت جان، آزادی و مال است. انسانها آزاد آفریده شده اند که با عقل خود اصول طبیعت تا جایی که استعداد دارد فهم کند و بر طبیعت خود در چارچوب عقل سلطه یابد. «آدمیان چنانکه اثبات شده است با حق آزادی کامل و بهره وری بلامنازع از همه حقوق و امتیازات قانون طبیعت زاده می شوند و هر فرد با همه افراد بشر در دنیا برابر است و طبیعت به وی حق آن را داده است که تنها از دارایی خود که عبارتست از «جان»، «آزادی» و «اموال» در برابر صدمات و تجاوزات حراست کند، بلکه در برابر دیگران در هنگام قانون شکنی و تعدی به حقوق وی قضاوت کند و آنها را به کیفر برساند.^۳»

شرط کسب آزادی در وضع طبیعی برخوردارى از عقل است. از نظر جان لاک آزادی فقط در چارچوب عقل و قانون طبیعت معنا می یابد و انسان می تواند با رضایت خود، برای حفاظت از جان و مال خود به جامعه مدنی وارد شود، انسان که آزاد نباشد و بر نفس خود تسلط نداشته

^۱ - شریعت، ۱۳۸۰: ۱۲.

^۲ - همان: ۱۴.

^۳ - طاهری، ۱۳۸۰: ۲۵۴.

باشد نمی تواند با انسان های دیگر قرارداد داشته باشد. «قانون و آزادی با هم سازگار نیستند، بلکه برعکس وجود قانون برای آزادی ضروری است؛ زیرا منظور از قانون منع کردن و مقید کردن مردمان نیست بلکه موجب افزایش آزادی آنان است. زیرا آزادی یعنی ایمنی از اجبار و تجاوز دیگران و این ایمنی جایی که قانون نباشد موجود نیست.^۱»

جان لاک آزادی را در چارچوب قانون می داند که افراد تحت حاکمیت قانون به طور برابر از آن بهره مند خواهند شد. اندیشمندان آن دوره از جمله لاک واژه مردم را بسیار به کار برده اند ولی روی واقعی سخن آنها هرگز توده های مردم نبوده است و آزادی را برای توده مردم نخواستند. لاک نوعی بردگی را مورد تأیید قرار داده است. کسانی که در یک جنگ عادلانه اسیر می شوند برابر یک حق طبیعی فرمانبردار قلمرو قدرت خودکامه صاحبشان هستند و چون آزادی و دارایی خود را از دست داده اند تا وقتی که برده هستند حق مالکیت ندارند و نمی توانند بخشی از جامعه مدنی به حساب آیند.

بند ششم: منتسکیو

معروفترین اثر منتسکیو^۲ روح القوانین است گرچه کتاب نامه های ایرانی به او فرصت داد تا کلیسا، دولت، پادشاه و همه مقامات و موسسات مهم فرانسه را به باد انتقاد بگیرد و به جستجوی عیب های پنهان بپردازد و موفقیت بسیاری کسب کند.

منتسکیو حکومت ها را به سه نوع استبداد مطلق^۳، سلطنتی^۴ و جمهوری^۵ تقسیم می کند. جمهوری در کشورهای با تقوا مستقر می شود. تقوا یعنی بی علاقه بودن به پول، دارایی و وجود قناعت. مهمترین بخش کتاب روح القوانین شرح نظریه تفکیک قواست.

در نتیجه تفکیک قوا هر یک از قوا دیگری را محدود می کند و آزادی؛ یعنی حکومتی که براساس قانون استوار شده باشد، امکان پذیر می شود. منتسکیو می گوید سه نظام قوا به این

^۱ - صناعی، ۱۳۷۹: ۱۲۷.

^۲ - Montesquieu

^۳ - Absolute tyranny

^۴ - royal

^۵ - republic

شرح موجود است: «قوه مقننه که قوانین را وضع می کند، قوه مجریه که این قوانین را برای نظم عمومی به مرحله اجرا می گذارد و قوه قضائیه که این قوانین را در حالت مخصوص به اجرا در می آورد. هریک از این سه قوه باید به یک سازمان مشخص و مجزا از یکدیگر واگذار شود. تنها هنگامی که این تفکیک قوا موجودیت پیدا می کند می توان به یک رژیم آزاد دست یافت»^۱.

آزادی یعنی حق انجام هر کاری که بوسیله قوانین حکومتی که تفکیک قوا در آن به حقیقت پیوسته است منع نشده باشد. حکومتی که به تفکیک دارای سه قوای مقننه، مجریه و قضائیه مستقل از یکدیگر است. «آزادی یعنی اینکه فرد در آنچه قانون منع نکرده، مختار باشد و از هیچ چیز ممنوع نباشد، مگر به حکم قانون و بهترین قانون این است که مردم را به حد اعلای آزادی برساند»^۲.

بند هفتم: ژان ژاک روسو

روسو مهمترین و معروف ترین اثر خود کتاب قرارداد اجتماعی با این جمله مشهور خود نگاشته است: «انسان با وجودی که آزاد متولد می شود، در همه جای دنیا در قید اسارت به سر می برد»^۳.

انسان در ابتدا به حالت طبیعی زندگی می کرد، آزاد و مساوی یکدیگر، هیچ قدرت انسانی بر او حاکم نبوده اما به دلیل اینکه ذاتاً فکور است در حالت طبیعی مطیع قوانین طبیعت بوده است ولی برای تسلط بر قوای طبیعی و تأمین وسایل مورد نیاز زندگی خود بر اراده خود و آزادی کامل با یکدیگر قراردادی بسته و حکومتی تشکیل داده اند.

چون افراد بشر در حالت طبیعی در معرض مخاطرات شدیدی قرار گرفته و نمی توانستند منفرداً و به تنهایی به مخاطرات مزبور غلبه نمایند لذا محض ازدیاد قدرت مقاومت خویش در

^۱ - طاهری، ۱۳۸۰: ۲۶۴.

^۲ - قزوینی، ۱۳۷۵: ۲۸۵.

^۳ - روسو، ۱۳۸۸: ۳۶.

مقابل قوای قاهره طبیعت و تأمین بقای خود مجبور گردیدند با یکدیگر تشریک مساعی نمایند و این همکاری و تجدید قوا به وسیله تشکیل دولت عملی گردید^۱. به عقیده روسو قرارداد اجتماعی که باعث تشکیل دولت گردیده است، قطعاً مورد پذیرش عموم بوده، زیرا در حالت طبیعی هر فرد آزاد بوده و هیچ کس نمی توانسته است او را بدون رضایت وی تحت اداره حکومت جدید التاسیس قرار دهد. روسو آزادی سیاسی را در اراده عمومی تقلیل می دهد و تصمیمات دولت را آزادی سیاسی مردم می داند^۲.

بند هشتم: جان استوارت میل

استوارت میل یکی از اندیشمندان سیاسی است که درباره آزادی اثری از خود به جا گذاشته است و در عرصه آزادی سخن ها و گفته های بسیار دارد. وی نویسنده ای توانا و سخنوری فصیح، عالم اقتصاد و سیاست، فیلسوف و روان شناس درجه یک بود. منش راست و صریح داشت و به عدالت و آزادی عشق می ورزید. تأثیر او در زندگی سیاسی، اجتماعی انگلستان در قرن نوزدهم از تربیت گرفته تا اصلاح قانون انتخابات و آزادی زنان بسیار بوده است.

استوارت میل آزادی را به سه نوع تقسیم نموده است: ۱. آزادی اندیشه و بیان ۲. آزادی ذوق ها و سلیقه ها ۳. آزادی اجتماعات که از نتایج آزادی افراد است.

آزادی، نبودن مانع است و اجتماعی را آزاد می توان گفت که افراد آن برای دنبال کردن سعادت خود به موانع برخورد نکنند. این موانع ممکن است موانع سیاسی باشد و از ظلم حکمران ناشی شوند. پیشرفت سیاسی و اجتماعی در نتیجه داشتن آزادی است، با آزادی انسان استعدادهای خود را پرورش می دهد و به کمال خود می رسد^۳.

۱ - طاهری، ۱۳۸۰: ۲۷۳.

۲ - همان.

۳ - صناعی، ۱۳۷۹: ۱۸۷.

جان استوارت میل اندیشه و بیان را آزاد می‌داند و اعتقاد دارد که هیچ کس حق ندارد عقیده مخالف را خاموش کند حتی اگر خلاف حقیقت باشد به فرض اینکه ما خطا پذیر نباشیم، باز خاموش کردن عقیده ای مخالف گناه است.

«حقیقت نیز اگر پیوسته با دشمن در مبارزه نباشد، تابناکی و اثر بخشی خود را در ذهن مردمان از دست می‌دهد آزادی برای نمو فردیت همه ضروری است و فردیت نه تنها خیر فردی است بلکه خیر اجتماعی نیز هست»^۱. هیچ چیزی آزادی فردی را محدود نمی‌کند مگر آزادی دیگران و انسان آزاد است تا آنجایی که به دیگران ضرر و زیانی نرساند. آزادی عمل ما در کارهایی که صرفاً به خود ما مربوط است، نامحدود است و از این قبیل است آزادی در ذوق و سلیقه و اعتقادات از هر قبیل که باشد و اعمالی که نتیجه آن صرفاً به خود ما برمی‌گردد. اما وقتی به اعمالی می‌رسیم که نتیجه آن به دیگران سرایت می‌کند آزادی ما محدود می‌شود، ما آزاد نیستیم کارهایی بکنیم که موجب زیان و آسیب دیدن دیگران شوند و اگر چنین آسیب و زیانی به دیگران برسانیم اجتماع حق مداخله دارد و حق تنبیه و کیفر دادن ما را خواهد داشت.^۲

وجدان، تفکر، اندیشه و احساس، عقاید و عواطف نسبت به هر چیز، مطلق آزاد است. مطالب نظری، علمی، اخلاقی، اندیشه و بیان آزاد است. اگر همه مردم جهان جز یکی، یک عقیده می‌داشتند و فقط آن یک نفر عقیده مخالف می‌داشت، همه مردم جهان به همان درجه حق نداشتند آن یک نفر را خاموش کنند که آن یک نفر اگر قدرت در دست او می‌افتاد حق نداشت همه جهان را خاموش کند»^۳. آزادی اندیشه و تفکر لازم است که به برکت آن متفکران و اندیشمندان بزرگ به وجود می‌آید. اما بیشتر ضرورت می‌یابد که توده مردم به بلوغ فکری برسند و استعدادهای خود را پرورش دهند. هیچ کس ادعا نمی‌کند که اعمال باید

^۱ - همان: ۱۸۹.

^۲ - همان: ۱۹۰.

^۳ - همان: ۲۱۵-۲۱۴.

همان قدر آزاد باشند که عقاید. برعکس حتی عقاید مصونیت خود را از دست می دهند، وقتی بیان آنها موجب تحریک مردمان به ارتکاب عمل شر گردد.^۱»

انواع خلق ها و سلیقه ها تا زمانی که آسیبی به دیگران نمی رسانند باید فرصت تجلی داشته باشند. آنچه انسان را زیبا، ارزنده و بزرگ می کند تنوع رشد و پرورش فردیت و تجلی استعدادهای نهایی انسان است به شرط اینکه به حقوق و منافع دیگران آسیبی نرساند. تکامل فردی هرچه بیشتر باشد، زندگی بشر پرتنوع، غنی و عالی تر می گردد و افکار بزرگ، احساسات نرم و لطیف بیشتر از آن متولد می شود و رابطه انسان با انسان را قوی تر می کند. ارزش فرد برای خودش بیشتر می شود و برای دیگران هم ارزنده می گردد، زندگی در شخص قوی و نیرومندتر می گردد، حیات جامعه که از افراد متشکل است قوی تر می گردد و محدود کردن افراد برای اینکه قوی دستان به حقوق دیگران تجاوز نکنند مجاز است.

«آزادی تنها سرچشمه پیشرفت اساسی و واقعی است؛ زیرا اگر آزادی باشد به عده افراد کانون های پیشرفت وجود خواهد داشت».^۲ جان استوارت میل دلیل عقب ماندگی مشرق زمین از غرب را نبو فردیت و آزادی می داند. زمانی شرق قوی ترین ملل عالم بودند اما امروز رعیت و مستعمره قبایلی هستند اروپاییان که پدرانشان در جنگلها سرگردان بودند، در همان وقتی که پدران این ملت ها در قصرهای باشکوه زندگ می کردند و معابد مجلل داشتند، در آن دوران مردم غلام و برده رسم و عادت نبودند. دارای تفکر، اندیشه و استقلال بودند، فرهنگ و هنر را به همت خود بدست آورده بودند. به نظر استوارت میل: «پیشرفت اروپا مرهون تنوع، کثرت و دگرگونی است و هیچ برتری خاصی در مردم اروپا نیست و اگر هم باشد نع علت حتماً معلول است.»

۱ - همان: ۲۵۷.

۲ - همان: ۲۷۴.

بند نهم: آزادی در اندیشه آیزایا برلین

مفهوم آزادی در اندیشه برلین بر محور انتخاب گری یا گزینش گری انسان معنا می یابد. طبق درک و مفهوم او، فردی که هرگز به تمناهایش نیندیشیده، هرگز آنها را ارزیابی نکرده و هرگز آنها را نسنجیده است، ضرورتاً آن آزادی بنیادین را ندارد. زمانی که شخصی از میان امکان های انتخاب ارزشمند یکی از امکان ها را انتخاب می کند؛ به معنای این است که صرفاً از میان شیوه های زندگی، یک شیوه زندگی را به جای شیوه ای دیگر انتخاب کرده است و امکان مقایسه آنها با هم وجود ندارد. منظور نهایی او تأکید بر این مطلب است که شکوفایی انسان صرفاً یک شکل و صورت یا حتی صورت های محدود و مشابه ندارد. از این رو در اندیشه وی هم‌رنگ نگرانی منافی هویت فردی و ناقض حوزه آزادی تلقی می شود.^۱

معنای آزادی از نظر برلین داشتن فرصت برای انجام عمل است نه خود عمل. این همان نوع از آزادی می باشد که او «آزادی گزینش» می نامد و معتقد است اگر من حق داشته باشم که از دری که به روی من باز است خارج شوم ولی نخواهم که از این حق استفاده کنم و آرام و بی حرکت در سر جای خود بمانم؛ نمی توان گفت که آزادی خود را از دست داده ام. «آزادی فرصت انجام فعل است نه خود فعل، امکان فعل است و نه لزوماً تحقق عملی آن».^۲

از نظر برلین کلمه آزادی در آن معنایی که به کار می برد، تنها مستلزم نفی عجز و درماندگی نیست. چه این معنی با کشتن و فرونشاندن آرزوها نیز حاصل می شود. بلکه مستلزم فقدان مواعی است که میان انسان و امکانات گزینش و عمل او حائل می گردد. آزادی در این مفهوم یعنی رفع هر گونه مانع و رادع از جلوی پای انسان و راهی که می خواهد پیماید. در این بحث از آزادی مساله نه آن است که میل دارم راهی را بروم و تا کجا بروم، بلکه مسئله این است که اصولاً چه راههایی بر روی من باز است و چگونه؟^۳

^۱ - نظری، ۱۳۹۱: ۳۵۸.

^۲ - برلین، ۱۳۹۰: ۵۳.

^۳ - همان: ۴۹.

به طور کلی آزادی در نظر برلین به معنای عدم مداخله دیگران در کار آدمی است. ذات مفهوم آزادی در نگاه برلین، مقاومت است؛ در برابر چیزی یا کسی که متجاوز و مستبد است؛ مقاومت در برابر دیگری که به حریم من تجاوز می کند یا قدرت خود را بر من اعمال می کند و یا مقاومت در برابر مشغله های ذهنی، نگرانی ها، هراس ها و نیروهای غیر عقلانی^۱. در این تعبیر، معنای بنیادین آزادی، آزادی از زنجیر، آزادی از زندان و آزادی از بردگی به دست دیگران است و باقی معانی، هم امتداد این معنا یا معنایی استعاری از آزادی هستند. کوشش برای آزاد بودن عبارت است از: سعی در راه از میان برداشتن موانع، بر همین قیاس کوشش برای آزادی شخص عبارت از سعی در جلوگیری از مداخله و بهره کشی و اسارت اوست به وسیله دیگران، دیگرانی که هدفهای خاص خود را دنبال می کنند.^۲

در مجموع نظریات اندیشمندان غربی در خصوص آزادی می توان چنین گفت: آنچه به وضوح می توان در نظریه های آزادی در غرب مشاهده کرد، مفروض انگاشتن محوریت انسان در بحث آزادی است. در این نگرش ها ذهن انسانی از نقش تعیین کنندگی برخوردار است. ذهن انسانی شاخص یک خود انسانی است که یا چونان شناسنده حقایق عمل می کند یا اساساً مقوم واقعیت بیرونی و شکل دهنده به اصول اخلاقی برای زندگی است. به طور کلی انسان را قائم به خود پنداشته اند و جهان را چونان آنچه ممکن است به اختیار انسان در آید در نظر گرفته اند. برخی انسان و محوریت او را یک واقعیت انکار ناپذیر می دانند و برخی بر محوریت انسان چونان یک ارزش و هنجار تاکید دارند. برخی در عین اصالت دادن به خواسته های فردی، بر انسانیت تاکید دارند و عده ای، انسان بودن بدون ارتباط و توجه به دیگر انسان ها را ناممکن می دانند.

بند دهم: اخلاق و ارتباط آن با آزادی از دیدگاه تامس هیل گرین فیلسوف انگلیسی

۱ - همان: ۲۲.

۲ - همان: ۷۱.

تامس هیل گرین^۱ (۷ آوریل ۱۸۳۶-۲۶ مارش ۱۸۸۲) فیلسوف انگلیسی، اصلاح‌گرای سیاسی و عضو نهضت ایدالیست بریتانیا بود. همچون اغلب ایدالیست‌های بریتانیایی، گرین تحت تأثیر تاریخ‌گرایی هگل بود. او یکی از اندیشمندانی است که فلسفه سوسیال لیبرالیسم از افکار او سرچشمه می‌گیرد.

تامس هیل گرین حیطه فلسفه، فلسفه سیاسی مکتب لیبرالیسم، ایدالیسم، سوسیال لیبرالیسم زادروز ۷ آوریل ۱۸۳۶ زادگاه بیرکین^۲ انگلستان، تاریخ مرگ ۲۶ مارش ۱۸۸۲ متأثر از گئورگ ویلهلم فریدریش هگل^۳ اثرگذار بر بردلی^۴، جان دیویی^۵، لئونارد هاب‌هاوس^۶، هستینگز رشدال^۷، مکتبش لیبرالیسم، ایده آلیسم، سوسیال لیبرالیسم بود.

وی دیدگاه سود‌گروی در فلسفه اخلاق را به دیده تردید و استهزاء می‌نگریست و جهت مقابله با این تفکر به استدلال و استنتاج نیز متوسل گشت. گرین معتقد بود که این تفکر که خوبی را معادل لذت بدانیم، از خطاهای عمده رویکرد منفعت‌طلبی می‌باشد. به زعم وی نباید خوبی با لذت یکی دانسته شود. لذت‌گروی یک ریشه روانشناختی دارد که نبایستی همدیاف خوبی در نظر گرفته شود.

وی در رد دیدگاه سود‌گرایانه چنین استدلال می‌نماید که موضوع متعلق هر میل و شوقی، لذت است. خوبی نیز چیزی است که میل را ارضا می‌نماید. ولی وجه تمایز خوبی و لذت این است که میل و شوق در لذت، کوتاه مدت و گذراست. ولی در خوبی، میل و شوق، پایدار و دائمی است. به زعم گرین خوبی نمی‌تواند حالت احساسی باشد که از مجموعه‌ای از لذایذ گردهم آمده باشد. مجموعه لذات خود یک لذت به شمار می‌آید و نه خوبی اخلاقی. خوبی اخلاقی، امری است که فاعل اخلاقی خود را ارضاء می‌نماید.

^۱ - T. H. Green

^۲ - Birkin

^۳ - Georg Wilhelm Friedrich Hegel

^۴ - Bradley

^۵ - John Dewey

^۶ - Leonard Hubbaus

^۷ - Hastings Roshal

به عقیده گرین عمل اخلاقی را بایستی در اراده آزاد و نیک که صرفاً متعلق به خیر همگانی و سعادت عمومی است جستجو نمود. وی در این باره در کتاب مدخلی بر فلسفه بیان می دارد: "انسان خود را از رهگذر نهادها و آداب و رسوم رشد می دهد. نهادها و آداب و رسومی که رفاه همگانی را به رفاه فردی گره می زند". وی در باب انگیزش انسان به خیر و نועدوستی اذعان می نماید که: "از غرایز اصیل حیوانی او ریشه گرفته و از رهگذر حضور در ضمیر خودآگاه، علایقی از نوع علاقه فرد به فرد را در انسان ها بر می انگیزاند". بنابراین در رویکرد گرین خیرخواهی و دیگرخواهی از نشانه ها و شاخص های اعمال نیک و خوب می باشد. البته بودن در اجتماع و زندگی اجتماعی از پیش فرض های ضروری تحقق اخلاق در زندگی است.^۱

- فلسفه سودمندی و خیر عمومی (گرین)

به طور طبیعی، گرین از روسو و هگل تأثیر پذیرفت و با بنتام و میل مخالفت ورزید. او سودمند گرایی بنتام^۲ را یک آیین سیاسی بی حاصل معرفی می کند و آموزه های بنتام را در باب اصلاحات و آزادی نامتناسب با اوضاع جامعه می داند، از این رو تا زمانی که بنیاد و اصول تازه ای برای لیبرالیسم بیان نگردد، هیچ پیشرفت اساسی ای در فهم سیاست ممکن نیست. این بنیاد، پیدایی رویکردهای «جمع گرایانه» را فراهم ساخت که خواهان دخالت دولت در اندیشه ها و مسائل مربوط به خیر عمومی بود. از آنجایی که گرین از این دیدگاه حمایت نمود و رابطه متقابل میان فرد و جامعه را مورد تأکید قرار داد، بدین ترتیب اندیشه های وی بر تفکر سیاسی انگلستان، به زیان لیبرالیسم بنتامی غالب شد.

هدف گرین سازماندهی دوباره فرد با آن دسته از ارزش های اجتماعی بود که بنتام در فلسفه خود از آن غافل مانده بود. گرین تصویری ایده آلیستی به مکتب لیبرالیسم داد و اعتقاد داشت که انسان خاستگاه همه ارزش های معنوی است و باید در کلیت خود مورد بررسی قرار گیرد. وی مانند برخی فیلسوفان چون افلاطون، روسو و هگل، نگرشی ارگانیکی نسبت به مسائل

^۱ - تامس هیل گرین، اخلاق و فلسفه سودمندی و ارتباط آن با آزادی، ۱۸۸۲.

^۲ - Jeremy Bentham

حاکم بر حیات آدمی داشت و انسان را در عرصه اجتماعی و به عنوان موجودی اجتماعی مطالعه می‌کرد. او حوزه تازه‌ای از آزادی مختلط با اقتدار سیاسی را برای فرد بیان ساخت.

گفتار سوم: آزادی در اسلام

بند اول: مبانی حقوق در اسلام

سید محمد جواد غروی^۱ در کتاب مبانی حقوق در اسلام چنین می‌نویسد که آزادی مطلوب اسلام این است که بشر بتواند در سایه آن به حقوق طبیعی خود دست یابد. بنابراین دانشمندان و عالمان باید با قلم و بیان خود امت را آگاه سازند و منافع مادی و معنوی وی را به او بشناسانند تا در نتیجه عدالت و احسان و تعاون بر نیکی و تقوی بر روابط بین مردم حاکم شود و به موازات آن استبداد و خودکامگی از بین برود. همچنین آزادی قلم و بیان به منظور افشاء حقایق و انتقاد از مفاسد است تا از فساد حکومت و جامعه به هر شکل که باشد جلوگیری شود. حفظ حقوق خلق و تأمین و مصالح جامعه و قلع ماده ظلمو جنایت و خیانت، تحقق بخش ترقی و استکمال ملت است و این عین آزادی است. نمونه بارز از مبحث برانگیز بودن آزادی در اسلام مسئله پوشش بانوان است یک زن آزاد است که به اختیار خود بپوشد ولی آزادی در حدی باید باشد که آزاری به کسی دیگر نرسد، این سؤال پیش می‌آید آیا نوع پوششی که از نظر اسلام نامناسب، شمرده می‌شود و منع شده‌است، به جنس مخالف آزاری می‌رساند؟ از نظر اسلام خیر.

بند دوم: آزادی و قانون اساسی ایران

"آزادی‌های اساسی مردم" در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران:^۲

^۱ - مبانی حقوق در اسلام، سید محمد جواد غروی، نشر جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۷ مبحث آزادی در اسلام، ص ۳۲۴، ۳۲۵
Wikipedia contributors, "Freedom (political)," Wikipedia, The Free Encyclopedia, accessed February ۲۰۰۸

^۲ - رج به قانون اساسی ج ۱، ۱۰۶

بحث آزادی در قانون اساسی ایران در مواد مختلفی، مستقیم و غیر مستقیم اشاره و حتی حدود برخی از آنها هم به صورت صریح بیان شده است. در این مطلب به تعدادی از این مواد قانونی اشاره و در حتی المقدور توضیحاتی هم در مورد آنها بیان می شود. واژه آزادی به دلیل پیوند آن با حقوق و به ویژه حقوق بشر مصادیق و انواع متفاوتی دارد؛ بنابراین، می توان برای آزادی مصادیقی از قبیل آزادی مذهب، آزادی عقیده، آزادی های اجتماعی، آزادی های سیاسی، آزادی های مدنی، آزادی بیان و پس از بیان آزادی قومی و ملیتی، آزادی رسانه و مطبوعات و ... اشاره کرد.

بند سوم: آزادی بیان نشریات و مطبوعات:

آزادی بیان به عنوان یکی از حقوق ممتاز و شناخته شده مهم در اسناد بین المللی نظیر اعلامیه جهانی حقوق بشر (ماده ۱۹) و سایر اسناد بین الملل شناخته شده است. در قانون اسلامی جمهوری اسلامی ایران هم در اصل ۲۴ چنین آمده است: نشریات و مطبوعات در بیان مطلب آزادند، مگر آنکه مخل مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشند. تفصیل آن را قانون تعیین می کند. در شرح این ماده و قید مطرح در آن براساس نظر حقوقدانان ممنوعیت هتک حرمت اشخاص، ممنوعیت توهین به مقدسات دیگران، ممنوعیت تشییع و تبلیغ فحشا و ابتذال و... از جمله موضوعاتی است که باید برای قید این قانون لحاظ شود.

همچنین در اصل ۱۷۵ قانون اساسی هم آمده است: «در صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور باید تأمین گردد؛ بنابراین، با نگاه به این اصول و قیدهای مطرح در آنها می توان نتیجه گرفت که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، گرچه موضوع آزادی بیان و نشریات با لحاظ کردن قیودی مورد تأکید قرار گرفته و از موضوع آزادی بی حد و حصر صحبتی به میان نیامده ولی اعلام شده که همین قیود نباید بهانه ای برای تحدید موضوع آزادی بیان گردد».

بند چهارم: آزادی سیاسی

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هیچ گاه به طور خاص و مشخصاً از واژه آزادی سیاسی استفاده نکرده است، بلکه آنچه در اصول آن دیده می شود واژه هایی نظیر آزادی، آزادی مشروع و نظایر آن که طبعاً آزادی های سیاسی نیز بخشی از آنها به شمار می روند. آزادی در انتخاب شغل و کسب و کار در اصل ۲۸ قانون اساسی و همچنین بند ۴ اصل ۴۳ قانون اساسی به آزادی در انتخاب شغل بیان شده است.

آزادی در قانون اساسی ایران در اصل زیر بیان شده است:

۱- در اصل سوم قانون اساسی بند هفتم، تأمین آزادی های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون:

اصل سوم قانون اساسی می گوید تأمین آزادی های سیاسی و اجتماعی شهروندان باید در حدود قانون باشد.

۲- اصل نهم قانون اساسی در جمهوری اسلامی ایران آزادی و استقلال و وحدت و تمامیت ارضی کشور از یکدیگر تفکیک ناپذیرند 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 خدشه ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور آزادی های مشروع را، هر چند با وضع قوانین و مقررات، سلب کند.

۳- اصل دوازدهم قانون اساسی: دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و این اصل الی الابد غیرقابل تغییر است و مذاهب دیگر اسلامی اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی دارای احترام کامل می باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعای مربوط به آن در دادگاه ها رسمیت دارند و در هر منطقه ای که پیروان هر یک از این مذاهب اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراها برطبق آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب (مذاهب منفی شاخص... در عقاید آزادند).

۴- اصل سیزدهم ق.ا آزادی اقلیت های دینی شناخته شده در انجام مراسم دینی خود آزادند. در انجام مراسمات خود منعی ندارند.

۵- اصل پانزدهم: آزادی زبان های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه های گروهی و تدریس ادبیات آن ها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است (آزادی بر طبق قانون زبان های محلی در کنار زبان فارسی).

۶- اصل بیست و چهارم: نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر آن که مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد، تفصیل آن را قانون معین می کند.

۷- اصل بیست و ششم: احزاب، جمعیت ها، انجمن های سیاسی و صنفی و انجمن های اسلامی یا اقلیت های دینی شناخته شده آزادند، مشروط به این که اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچ کس را نمی توان از شرکت در آنها منع کرد یا به شرکت در یکی از آنها مجبور ساخت.

۸- اصل بیست و هفتم: تشکیل اجتماعات و راه پیمایی ها، بدون حمل سلاح، به شرط آن که مخل به مبانی اسلام نباشد آزاد است (آزادی مطبوعات در صورت مخل نبودن اسلام).

۹- اصل چهل و سوم: برای تأمین استقلال اقتصادی جامعه و ریشه کن کردن فقر و محرومیت و برآوردن نیازهای انسان در جریان رشد، با حفظ آزادگی، بند چهارم، رعایت آزادی انتخاب شغل، و عدم اجبار افراد به کاری معین و جلوگیری از بهره کشی از کار دیگر. (آزادی در انتخاب شغل) و (آزادی در اقتصاد) از مفهوم اصل چهل سوم قانون اساسی به شمار می آید.

۱۰- اصل یکصد و پنجاه و ششم قانون اساسی، قوه قضائیه قوه ای است مستقل که پشتیبان حقوق فردی و اجتماعی و مسئول تحقق بخشیدن به عدالت و عهده دار احیای حقوق عامه و گسترش عدل و آزادی های مشروع است.

۱۱- اصل یکصد و هفتاد و پنجم (آزادی رسانه است). در رسانه های گروهی (رادیو و تلویزیون) آزادی انتشارات و تبلیغات طبق موازین اسلامی باید تأمین شود. این رسانه ها زیر

نظر مشترک قوای سه گانه قضائیه (شورای عالی قضایی) مقتنه و مجریه اداره خواهد شد ترتیب آن را قانون معین میکند.

بند ششم: آزادی از دیدگاه قرآن و اسلام

قرآن می گوید، انسان موجودی مختار و آزاد است و سرنوشتش به دست خود اوست هرکس می خواهد ایمان بیاورد و هرکس می خواهد کافر شود^۱. ولی در برابر راهی که برمی گزیند مسئول است. این دیدگاه مطابق با حکومت الهی در کسب پاداش اخروی است. از این رو آزاد بودن انسان در اعمال و رفتار نقطه قوت آفرینش اوست. بنابراین اصل آزادی در اسلام پذیرفته شده است هرچند مؤمنان آزادی خود را در چارچوب حدود حدود و قوانین الهی جای می دهند. از نظر اسلامی، انسان برای تکامل و رشد آزاد است تا بتواند سعادت مند شود. در این راه باید به آموزه های دینی پایبندی کند. آزادی حیوانی یعنی آزادی مطلق شهوت و هوا و هوس مورد تأیید اسلام نیست.

بند هفتم: حدود آزادی در اسلام

آزادی عقیده- آزادی اندیشه- آزادی بیان- آزادی رفتار- رهایی از هر نوع بردگی آزادی عقیده: از نظر اسلامی انتخاب عقیده اجباری نیست.^۲
و انسان به لحاظ تکوینی آزاد است و در گزینش هیچ دینی مجبور نیست ولی به لحاظ تشریحی باید دین حق را بپذیرد و چون می پذیرد باید طبق آن رفتار کند.^۳
آزادی اندیشه: اسلام اندیشه مفید و روشمند را می پذیرد؛ اندیشه ای که انسان را به شناخت حیات معقول و ویژه خود راه نماید.

^۱ - سوره کهف آیات ۱۸ تا ۲۹.

^۲ - بقره سوره ۲ آیه ۲۵۶.

^۳ - فلسفه حقوق بشر، ص ۱۹۰.

آزادی بیان: در دیدگاه اسلامی نه تنها بیان حقیقت روا و آزاد است، بلکه کسانی که از نیروی بیان و تبلیغ حقایق برخوردارند، موظف‌اند بدین کار همت گمارند.^۱

بند هشتم: آزادی در اسلام

اما در اسلام آزادی مفهومی فربه تر و وسیع تر به خود می‌گیرد.^۲ چون از پشتوانه انسان‌شناختی واقع بینانه‌تری برخوردار است. در اسلام علاوه بر این که آزادی بیرونی به شکل آزادی فردی و آزادی اجتماعی مورد توجه قرار گرفته، نوعی آزادی درونی یا همان آزادی معنوی نیز تعریف شده و همه‌آحاد جامعه اسلامی به ویژه متولیان تربیت اسلامی به این نکته توجه داده‌اند که انسان موجود مرکب و پیچیده‌ای است که خود معنوی خویش را از بند جذب‌ها و کشش‌های خود حیوانی رهاوند این موضوع از موارد مهمی است که در تربیت اخلاقی به عنوان یک اصل اساسی باید مورد توجه قرار گیرد.

نکات دیگر درباره مفهوم آزادی در لیبرالیسم اینکه آزادی مطلق مورد نظر این مکتب و محور قرار گرفتن انسان هم در امور انسان را موجودی تنها و بی‌پشتوانه تبدیل می‌کند که در مواردی چیرگی حس دلواپسی بر انسان را به دنبال دارد در حالی که در اسلام یکی از دلائل اهمیت را "قرب الهی" یا خالق بلامنازع عالم به انسان دست می‌دهد.

- سوالی که مطرح است تغییر دین در اسلام چه حکمی دارد؟ آزاد نیست بلکه در برخی موارد مشمول مجازات سنگین است.

الف: عوامل تأمین‌کننده آزادی از نظر گاه اسلام:

از نظر اسلام عوامل تأمین‌کننده آزادی^۳:

(۱) توحید

^۱ - آل عمران سوره ۳، آیه ۷۱؛ اصول کافی ج ۱، ص ۱۱۷.

^۲ - خسرو باقری، درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، ص ۴

^۳ - کتاب صالحین، نشر تعلیم و تربیت، سازمان بسیج جامعه زنان، سال ۱۳۹۴.

"ایاک نعبدو و ایاک نستعین"^۱ در هر نمازی انسان را از هرگونه وابستگی می رهاند و به خدا می رساند. به همین دلیل زیباترین پرستش از آن آزادگان است. امام حسین (ع) می فرماید "«ان قوما عبدوا الله شکرا فتلک عباده الاحرار و هی افضل العباده»؛ گروهی خداوند را سپاسگزارند عبادت می کنند که این عبادت، عبادت آزادگان و بهترین شکل عبادت است.^۲

۲) ولایت:

اصیل ترین وظیفه سفیران الهی و جانشینان آنها آزاد ساختن انسان‌ها از همه قید و بندهاست. قرآن درباره این رسالت پیامبر می‌فرماید: «... وَ یَضَعُ عَنْهُمْ اَصْرَهُمْ وَ الْاَغْلَالَ الَّتِی کَانَتْ عَلَیْهِمْ ...» (پیامبر) بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود، (از دوش و گردنشان) برمی‌دارد.^۳

۳- اخلاق اسلامی

مسلمانان وظیفه دارند با خودسازی و تزکیه نفس، نخست در کسب آزادی معنوی بکوشند، سپس به عرصه آزادی‌های اجتماعی پا بگذارند. انسان آزاده، به آزادی دیگران نیز احترام می‌گذارد و انسان‌های آزادمش، جامعه آزاد را تشکیل می‌دهند. از این رو، امام علی صلوات الله علیه، تقوا را رمز آزادی و رهایی می‌داند و می‌فرماید: «فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ مِفْتَاحُ سَدَادٍ وَ دَخِيرَةٌ مَعَادٍ وَ عِتْقٌ مِنْ كُلِّ مَلَکَةٍ وَ نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ هَلَاکَةٍ» همانا تقوای الهی کلید گشایش هر دری، اندوخته قیامت، آزادی از هر عادت (زشت) و نجات از هر تباهی است.^۴

۴- قوانین و روابط اجتماعی^۱

^۱ - حمد/ آیه ۵ و ۶

^۲ - اصول کافی، ج ۲.

^۳ - اعراف ۱۵۷.

^۴ - نهج البلاغه، خطبه ۲۳۰.

احکام و مقررات اسلامی، بویژه روابط اجتماعی آن به گونه‌ای طراحی شده که کم‌ترین خدشه‌ای به روحیه آزاد منشی افراد و آزادی اجتماعی، وارد نیاید؛ مسلمانان در چارچوب قوانین اسلام، از آزادی کامل برخوردارند و هیچ کس حق ندارد آزادی مشروع آنها را محدود یا مشروط کند، به طور مثال:

- هر کسی در انتخاب شغل، محل سکونت، ازدواج، کسب و تجارت، انتخاب قاضی، وکیل، وکیل مدافع و مانند اینها آزاد است.

- مال، جان، ناموس و آبروی شهروندان مسلمان، کاملاً محترم و محفوظ است و هیچ کس مجاز نیست بدون مجوز شرعی، کم‌ترین اهانتی به آنان بکند، یا زبانی به آنها برساند.

- اسلام به مردم اجازه می‌دهد که برای احقاق حقوق خویش از هیچ کوششی فروگذار نکنند، در برابر متجاوزان به حریم آزادی مردانه قیام کنند و مانند سرور آزادمردان - سید الشهداء علیه السلام - فریاد برآورند: «لَا وَاللَّهِ لَا اعْطِيهِمْ بَيْدِي اعْطَاءَ الدَّلِيلِ وَ لَا اَفِرُّ فِرَارَ الْعَبِيدِ» نه، به خدا سوگند! با خواری، دست بیعت به آنان نمی‌دهم و مانند بردگان نیز فرار نمی‌کنم.^۲

ب: نشانه‌های آزادمردان

فرد و جامعه‌ای که از آزادگی برخوردار باشد، باید به طور طبیعی، آثار آن را نیز از خود بروز دهد چرا که «از کوزه همان برون تراود که در اوست» برخی از نشانه‌های آزادگی چنین است:

۱- پایمردی: امام صادق علیه السلام فرمود: آزاده، در هر حال آزاده است؛ اگر گرفتاری برایش پیش آید، صبر می‌کند، اگر مصیبت‌ها بر او فرو ریزد، قامتش را نمی‌شکند، اگر اسیر و مقهور گردد و راحتی اش به سختی بدل شود- مانند یوسف صدیق علیه السلام- آزادی اش آسیبی نمی‌بیند.

^۱ - کتاب صالحین، ویژه حلقه‌های صالحین، بسیج مساجد و محلات، سال ۱۳۹۴.

^۲ - تاریخ طبری، ج ۵.

۲- **کسب حلال:** انسان یا جامعه آزاده، هرگز به خود اجازه نمی‌دهد که از راه‌های نامشروع امرارمعاش کند، یا با زد و بندهای اقتصادی، خون دیگران را به شیشه کشد، بلکه با جوانمردی از راه حلال، زندگی خویش را اداره می‌کند، چنانکه مولای آزادگان- امام علی علیه السلام- فرمود: «مِنْ تَوْفِيقِ الْحُرِّ اِكْتِسَابُهُ الْمَالِ فِي حِلِّهِ» کسب در آمد حلال، از توفیق‌های انسان آزاده است.

۳- **فضائل اخلاقی:** آزادگی و سجایای اخلاقی، تأثیر متقابل در یکدیگر دارند و همان گونه که فضائل، ریشه حریت هستند آزادگی نیز برخی فضائل را در پی می‌آورد، همانند: خوشرویی، حیا و عفت، و فا و تدبیر و غیره. امام صادق علیه السلام در روایتی به برخی از آنها اشاره کرده می‌فرماید: پنج خصلت اگر در کسی نباشد، چندان سودی نخواهد داشت؛ وفا، تدبیر، حیا و حسن خلق و پنجمین آنها- که همه این خصلت‌ها را در خود دارد- آزادگی است.

۴- **دوری از زشتی‌ها:** آزادمندی، با گناه، شهوت پرستی و هر کار زشت و ننگ آور دیگری ناسازگار است. از این رو، آزادگان هیچ گاه گرد چنین کارهایی نمی‌گردند؛ زیرا همان گونه که یادآور شدیم دوری از ردائل اخلاقی شرط اساسی دستیابی به آزادگی می‌باشد و به تعبیر امام صادق علیه السلام: «انَّ صَاحِبَ الدِّينِ... رَفَضَ الشَّهَوَاتِ فَصَارَ حُرًّا» شخص متدین، از شهوات، دوری گزیده تا آزاده گشته است.

بند نهم: آزادی رفتار:^۲

در دیگاه اسلام، انسان را در رفتارهایش آزاد می‌داند؛ اما برای اینکه به خود و دیگران آسیب نرساند، قیدها و محدودیت‌هایی برای آن برنهاده است بدین صورت که هرکس باید در رفتارهای خصوصی و جمعی‌اش، به ارزش‌های دینی، اخلاقی و انسانی، پایبندی کند. رهایی از هر نوع بردگی؛ دین اسلام با هر گونه بندگی غیر خدا مخالف است و در آموزه‌های عملی و نظری خود می‌کوشد تا این پدیده را از میان بردارد.

^۱ - مفید، جلد ۱، ص ۵۲.

^۲ - کتاب فرهنگ شیعه، تألیف شده توسط جمعی از نویسندگان، ص ۳۹۴-۳۹۶.

نتیجه آنکه از نظرگاه اسلامی، بشر آزاد است تا بتواند به خوشبختی و رفاه دنیوی و اخروی برسد. از این رو، چاره‌ای نیست مگر به آموزه‌های دینی پایبندی کند. اسلام، رهایی مطلق شهوات و هوا و هوس و تجاوز به آزادی دیگران را نمی‌پذیرد.

بند نهم: کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری

مطالعه بحث‌های فلسفی سیاسی و فلسفه‌ی حقوق و همین‌گونه تحلیل قوانین کیفری نشان می‌دهد به طور کلی جرم انگاری با تکیه بر پایه‌ی اصل زیان و سه‌نگرش پدرسالاری^۱، اخلاق‌گرایی^۲ و کمال‌گرایی^۳ می‌تواند انجام شود. کمال‌گرایان بر این باورند که برای پیشرفت اخلاقی و بهبود کمال معنوی شخص باید از الزام کیفری برای انجام رفتارهایی که موجب بهبود منش اخلاقی فرد می‌شود بهره‌گرفت.

با توجه به اینکه کرامت انسانی امروزه به عنوان یک ارزش دینی و انسانی پذیرفته شده است بهره‌گیری از ابزار کیفری برای پیشرفت شخصیت اخلاقی فرد ناسازگار با کرامت انسانی است، زیرا موجب نادیده گرفتن عقل و اختیار آدمی که دو رکن کرامت انسانی است می‌شود، بدین رو می‌توان از کرامت انسانی به عنوان امری یاد کرد که مانع گسترش جرم انگاری می‌گردد. دو رکن اساسی کرامت عقل و اختیار است.

کرامت انسانی به معنای بزرگی و حرمت داشتن اوست. کرامت انسانی برای آدمی وصفی است که استوار بر دو ویژگی عقل و اختیار است. آدمی از آن دو بزرگ و سزاوار احترام است که عقل و اختیار دارد. این دو ویژگی از اوصاف ذاتی انسان است و در پی آن کرامت نیز وصف ذاتی آدمی است.^۴ فیلسوفان اسلامی از چنین وصفی به عنوان ذاتی باب برهان یاد می‌کنند.

^۱ - Patriarchalism

^۲ - moralism

^۳ - perfectionism

^۴ - قماش‌سیّد، کرامت انسانی مانع گسترش جرم انگاری، پاییز سال ۱۳۹۱، ص ۱۵۸-۱۳۷، استادیار گروه حقوق، دانشگاه کاشان.

ذاتی باب برهان امری است که از صمیم ذات یک شی بر می آید و تصور ذات شی برای درک آن وصف کافی است.^۱ هنگامی که می گوئیم انسان کریم است وصف ذاتی را بر او حمل می کنیم. در اصطلاح فلسفه ی اسلامی به چنین وصفی معقول ذاتی فلسفی نیز می گویند.^۲

گفتار چهارم: برابری زن و مرد در معاملات اسلام

زن شوهردار از نظر اسلام و معاملات در روابط حقوقی خود تحت قیمومت شوهر نیست، در انجام معاملات خود استقلال و آزادی کامل دارد. اسلام در عین اینکه به زن چنین استقلال اقتصادی در مقابل شوهر داد و برای شوهر هیچ حقی در مال زن و کار زن و معاملات زن قرار نداد.^۳ در حالی که هنوز در کشورهای اروپایی زنان شوهردار، حق تصرف در اموال خود را بدون اذن شوهر نداشته و هرگونه معاملات بدون اذن و تنفیذ شوهران خالی از اعتبار است.^۴ زن مسلمان بر خلاف پاره ای آرای فقهی که در آن ها برخی محدودیت های مالی و مدنی را در مورد زنان تثبیت شده است در قرآن و سنت قطعیه ی حضرت نبوی از اهلیت کامل حقوقی و سیاسی (برابری^۵) برخوردار بوده و تمامی معاملات و اعمال حقوقی او نافذ است زنان در متون اسلامی به هیچ روی از حیث حقوقی و سیاسی محجور شمرده نشده اند و حجر زن در نظام حقوقی اسلام بدون علل عارضی بر هر سبیل و گسترده ای که باشد مردود است. آیین محصری به درستی حق (مالکیت^۶) و مبیاعه ی زن را به رسمیت شناخته و مقام عقود مالی او را دارای آثار حقوقی و مسئولیت مدنی دانسته است ضمن اینکه پس از واقعه ی نکاح و نیز سیستم استقلال مالی زن را اصل قرار داده است.^۷ توضیح اینکه کسب مشروع مال از دو

^۱ - صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۵۹.

^۲ - مهدی حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۵۹.

^۳ - مطهری مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام (استان)، صدرا، ص ۲۴۳.

^۴ - نوری یحیی، پیشین، ص ۹۶.

^۵ - Equality

^۶ - Ownership

^۷ - حکیم پور محمد، حقوق زن در کشاکش سنت و تجرد، ص ۱۹۵.

طریق بدست می آید: کار اشتغال وارث و باید بر اساس به رسمیت شناختن حق مالکیت تثبیت شوند اما زن حق مالکیت نداشته بلکه خود مایملک بوده و مورد معامله قرار گرفته و یا به ارث به کسی می رسید ارث هم نمی برده در حالی که همیشه کار کرده است خود او از محصول کارش بهره مند نبوده است. اسلام سه حق را صریحاً به زن داده است. حق مالکیت، حق ارث، حق اشتغال و بی تردید داشتن این سه حق زمینه ساز استقلال اقتصادی زن بود و این استقلال می توانست او را از بردگی که در طی قرون دست به گریبانش بود تا حد زیادی خلاص کند این سه حق صریحاً در قرآن بیان شده حق مالکیت زن در قرآن در چند مورد تأکید می شود. یکی آنجا که قرآن دستور می دهد صدق زن را به آنها بپردازند و مهر زنان را در کمال رضایت به آنها بپردازند پس اگر چیزی از مهر خود از روی رضا و خشنودی به شما بخشیدند برخوردار باشید که شما را احلال و گوارا خواهد بود. مورد دوم در توضیح آیات ارث است که می فرماید برای مردان سهمی از ترکه ابوین و خویشاوندان است و برای زنان نیز سهمی از ترکه چه مال اندک باشد یا بسیار^۱ و مورد سوم آنجا که مردان را از اینکه زنان یا اموالشان را به ارث ببرند منع می کند.^۲ دلیل نزول آیه نفی سنت های جاهلی است که زن را پس از مرگ شوهرش و ارث مرد با انداختن پارچه ای بر سرش به ارث می برد. اگر خواست با او ازدواج می کرد اگر نه او را شوهر می داد و مهر او را تصاحب می کرد و یا اینکه او را بلا تکلیف نگه می داشت اموال او را تصاحب می کرد و این آیه تمام این رفتارها را ممنوع کرد (ای اهل ایمان برای شما حلال نیست که از زنان از روی اکراه ارث بجوید و بر زنان سخت گیری و بهانه جویی نکنید که قسمتی از آنچه که مهر آن ها کرده اید به جور بگیرید مگر آنکه عمل زشتی از آن ها آشکار شود).^۳ بر این اساس اسلام با تعیین حقوق مشخص انتقادی برای زن غنا و استقلال او را طلبیده است تا هم با دوری از فقه ناخواسته خطر انحراف ناشی از آن را منتفی سازد و زمینه سوءاستفاده دیگران از مسئله را از بین ببرد و از طرف دیگر خصوصیات

^۱ - نساء/۲.

^۲ - نساء/۷.

^۳ - نساء / ۲۰.

عالی نظیر سخاوت و تصدیق و هزینه کردن در راه خدا نیز امکان پرورش یابد.^۱ همان طور که ملاحظه می شود اهلیت معامله تمتع و سایر حقوق مالی منوط به مرد بودن نشده و واضح است که در حقوق اسلامی زن و مرد در کسب مال، انعقاد قرارداد، صلاحیت تملک و اداره ی اموال هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. نتیجه ای که می توان گرفت این است که زن می تواند فعالیت های اقتصادی مستقلی داشته باشد و درآمدش را به خودش اختصاص دهد.^۲

می تواند در خارج از محیط خانواده هم به کارهای اقتصادی و اداری بپردازد. اسلام به زن استقلال اقتصادی می دهد نظری جزء اجرای قانون الهی (نظام واقعی آفرینش) و رعایت جنبه های عدالت و انسانی نداشته و اسلام در عین اینکه این حق را به او داد و شخصیت و کرامت او را هم از وی نگرفت بلکه مرد را مؤظف کرد که باید تمام نیازهای مالی او را تأمین نماید و مال زن هم از آن خود او باشد تا زن به ناچار تن به اعمال خشن و مخالف شئون زیبای زنانه ندهد قرآن زن را همچون مرد مسئول و متعهد و طبعاً مستقل معرفی کرده است و به او حق داده که در مسائل اصلی خود تصمیم گیر باشد.^۳ طبق قانون مجازات اسلامی ماده ۳۸۸ زن و مرد مسلمان در قصاص عضو برابرند و مرد به سب آسیبی که به زن وارد می کند به قصاص محکوم می شود لکن اگر دیه جنایت وارد بر زن مساوی یا بیش از ثلث دیه کامل باشد قصاص پس از پرداخت نصف دیه عضو مورد قصاص به مرد اجرا می شود (حکم مذکور شامل زن و مرد غیر مسلمان هم می شود).^۴ (برابری مساوات در قصاص عضو).

بند اول: حمایت های زنان در اسلام

^۱ - ایروانی شهین، پایان نامه جایگاه تربیتی زن در اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، شهریور ۷۰، ص ۳۰۲.

^۲ - زینلی رامین، فمینیسم جزایی، انتشارات علمی کالج، چاپ اول، ص ۹۷، سال ۱۳۹۵.

^۳ - طباطبایی محمدحسین، زن در اسلام، قم، دفتر نشر و تنظیم آثار علامه طباطبایی، ص ۷۱، سال ۱۳۸۴.

^۴ - قانون مجازات اسلامی مصوب (۱۳۹۲).

با توجه به اموال و اوضاع خاص زمان طلوع اسلام بخصوص در مورد زن و همچنین مقایسه با وضع کنونی زنان مسلمان می شود گفت که اسلام به زن با دیده احترام و تعظیم نگریسته است. اسلام تمام حقوق را برای زن شناخته و عملاً به آنها داده است زنان صدر اسلام از تمام حقوق حتی حقوق سیاسی هم مساوی و برابر مردان بهره مند می شوند که توضیح و تشریح آن موجب اطاله کلام است. در حقیقت می توان گفت زنان در اسلام در بعضی موارد حقوق مادی مرد و در بعضی موارد حقوق بیش از مرد دارد. اسلام تمام حقوق را به زنان واجب کرده است ولی تکالیف آنها را غالباً اختیاری قرار داده است بدین معنی که تکالیف اجتماعی زنان تمام جنبه اختیار دارد و الزامی برای آنها در کار نیست از این جهت زنان او باید بکوشند تا به حقوق اسلامی عالم برسند و در آن به درجه اجتهاد برسند تا بتوانند مصلحت خود را و جامعه زنان را دریابند و اهمیت و موقعیت مقام خود را بفهمند بعد در مقام مطالبه آن برآیند نه آنکه طوطی وار تقلید از تقاضاهای سایر زنان بنمایند. اکثر تکالیف زن در اسلام طبق طبیعت و خلقت مربوط به وظایف مادری اوست و همچنین اشتغال به امر خانه و خانواده که به طور غریزی زن به سوی آن کشیده می شود با اجبار و الزام خارجی احتیاج ندارد خلاصه ی آن که انجام امور خانه و خانوادگی را برای زن چنانچه در حدیث نبوی آمده و برتر از عبادت مردان شناخته شده و انجام آن ها را مقام و برتر از انجام تکالیف که در مقابل پروردگار دارند داشته است.

بند دوم: حمایت های اقتصادی زنان

در طول تاریخ و در نظام های مختلف نسبت به اهلیت زن برای عقد قرارداد، کسب مال، تصرف در مال و دارایی خود تملک زمین و امکان دریافت اعتبار حق ارث، محدودیتهایی وجود دارد و هنوز در بعضی از موارد جهت قانونی و یا در عمل محدودیتهای یا شیوه های متفاوتی مشاهده می شود.^۱

^۱ - فهیمی فاطمه، حقوق مالی زن، ص ۷۰.

قرآن کریم در عصری که زن در برخی ملل از حق مالکیت بر اموال برخوردار نبوده و استقلال اقتصادی نداشته است. در ادامه ی احیای شخصیت زن و دفاع از مقام او با صراحت حق مالکیت و استقلال اقتصادی آنان را اعلام کرده است.^۱ در دین اسلام همچنان بین مردان و زنان تفاوت و برابری وجود دارد در جاهایی که مثل شهادت وارث بین زن و مرد تفاوت بسیاری هست، در جاهایی هم برابری و مساوات رعایت شده است. یکی از اصول مهم حاکم بر نظام حقوقی دین مقدس اسلام، اصل مساوات بین حقوق زن و مرد است. مگر آنکه بنابر مصلحت خود آنها استثنایی وارد شده باشد در حقوق اسلام اصولاً زن در مقابل شوهر تکلیف و وظیفه اقتصادی بر عهده ندارد و در عین حال از استقلال مالی زنان همانند مردان محترم شمرده شده و تفاوت و تبعیض بین حقوق آنها مشاهده نمی شود.^۲ جهان غرب به طور عموم و مخصوصاً کمونیست ها برای اقتصاد آنچنان اهمیتی قائلند که همه چیز را فرع اقتصاد محور و اصل می شمردند اساساً شخصیت و تکامل بشر و هرگونه تحول اجتماعی و مذهبی تمدن را معلول اقتصاد شئون اقتصادی می دانند.

آزادی در جامعه اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره) به آزادی سیاسی، آزادی عقیده و آزادی مطبوعات، آزادی در تشکیل حکومت، آزادی اجتماعی، آزادی در انتخابات... بیان شده است. هر کدام از آزادی ها مطرح شده در چارچوب قانون و اسلام است و تأمین کننده آنها دولت است.

بند سوم: زن در اسلام (شبیهات پیرامون حقوق زنان)

مقام معظم رهبری می فرماید "پابندی به شریعت سعادت بخش اسلامی علاوه بر آزادی های فردی و مدنی آزادی ملت از بند مستکبران یعنی استقلال ملی را نیز تأمین می کند، عدالت را محقق می سازد و معنویت را به همراه می آورد (۱۳۹۳/۳/۱۴).

^۱ - زیبایی نژاد فائزه، خسروی لیلا، مطالعه ی تطبیقی حقوق زنان از منظر اسلام و غرب، ص ۳۴.

^۲ - فهیمی فاطمه، پیشین، ص ۶۷.

بند چهارم: زن در اسلام (بررسی علل برخی از تفاوت های حقوقی زن و مرد)

مقام معظم رهبری می فرماید: امروزه در دفاع از حقوق زن چند گروه را می توان تشخیص داد امروزه در دفاع از حقوق زن چند گروه را می توان تشخیص داد: دسته ای که تحت تاثیر افکار غربی خواهان حقوقی برآمده از غرب برای زنان اند؛ گروهی که تحت تاثیر افکار سنتی و نه اسلامی زن را موجودی حقیر و پست می شمارند و در نهایت گروهی که اسلام را کافی و راهنما می دانند و ذات و حقیقت زن را به مانند زن به دلیل خلیفه الله بودن کریم و بزرگواری می داند... اگر ما امروز بخواهیم برای زنان کشورمان، یک حرکت حقیقی و اساسی بکنیم، تا زنان بتوانند به وضع مطلوب خودشان برسند، باید به احکام اسلامی نظر داشته باشیم و از آن الهام بگیریم (۱۳۷۶/۷/۳۰).

زن و مرد دارای حقوق برابر یا همانند: یکی از پرسش ها یا اشکال هایی که بر نگرش حقوقی قرآن نسبت به زن شده این است که اگر اسلام زن را انسان تمام عیار می دانست حقوق مشابه و مساوی با مرد را برای او وضع می کرد لیکن حقوق مشابه و مساوی برای او قائل نیست؟ پس زن را یک انسان واقعی نمی شمارد؟ (نظام حقوقی زن در اسلام).

شهید مطهری در پاسخ به این پرسش در ضمن چند محور را پی گرفته و در پرتو آیات قرآن بررسی کرده است؟ ۱- جایگاه زن در آفرینش ۲- تفاوت های طبیعی در آفرینش زن و مرد ۳- فلسفه ناهمانندی حقوق و وظایف زن و مرد.

۱: قرآن با کمال صراحت در آیات متعددی می فرماید که زنان را از جنس مردان و از سرشتی نظیر سرشت مردان آفریدیم (یا ایها الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحده و خلق منها زوجها و بث منها رجالا کثیراً و نساء^۱).

۲: قرآن در آیات فراوانی تصریح کرده است که پاداش اخروی و قرب الهی به جنسیت مربوط نیست به ایمان و عمل مربوط است خواه از طرف زن باشد یا از طرف مرد (نظام حقوق زن در اسلام).

^۱ - نساء/آیه ۱.

۳: فلسفه ناهمانندی حقوق زن و مرد این است که هر تفاوتی تبعیض و ستم نیست و چنان که هر برابری و تساوی عدالت و انصاف نیست.

فصل دوم: بررسی آزادی در حقوق

مبحث اول: آزادی مدنی

آزادی مدنی در کلی ترین کاربرد به معنی آزادی فرد در عمل شخصی، تصرف در مال، عبادت و اعتقاد دینی و بیان عقیده است. به طوری که متضمن حق حمایت از افراد، هم در برابر مداخله حکومتی و هم در برابر مداخله خصوصی باشد.

چون آزادی مبتنی بر قانون، هرگز مطلق نیست، حدود آزادی مدنی نیز مورد اختلاف اندیشمندان است؛ برخی معتقدند آزادی مدنی یعنی آزادی طبیعی انسان، که فقط شامل قوانین انسانی است نه چیز دیگر، لذا آن را تا جایی که به نفع عموم باشد، محدود می نماید. از این رو فرهنگ های آزادی خواه قانونی تصویب می کنند که آزادی های مدنی باید به وسیله عرف، اخلاقیات، ذوق و سلیقه و خویشن داری یا قوانینی که از رفاه و آزادی دیگران حمایت می کنند، محدود شود.

گروه دیگر معتقدند آزادی مدنی عبارت است از آزادی مورد مطالبه و یا موافق طبع اشخاص برای سخن گفتن، نوشتن، نشر، اجتماع و سازمان یافتن، بدون مجازات و مداخله دیگران. براساس این تعریف، بسیاری تصدیق می کنند که فهرست آزادی های مدنی با تغییر زمان و مکان تغییر می کند.

بنابراین مراد از آزادی های مدنی، آن نوع آزادی های شخصی و اجتماعی است که از مناسبات مدنی افراد (شرایط اقتصادی، سیاسی، اعتقادی، فرهنگی و...) مشتق می شوند و قانون به غیر از موارد مصلحت عمومی، آن را در برابر مداخلات و تزییقات دیگر تضمین نموده و مورد حمایت قرار می دهد و شامل آزادی هایی مانند: آزادی بیان، آزادی قلم، آزادی تشکیل سازمان های عقیدتی، آزادی تشکیل احزاب و سازمان های سیاسی و... می شود.

گفتار اول: شیوه‌های اعمال آزادی حقوق بشر

در خصوص اینکه نظام حقوقی کشورهای مختلف در خصوص مسئله تأثیر آزادی حقوق بشر^۱ در حقوق چه موضعی اتخاذ کرده‌اند به طور کلی چهار شیوه قابل شناسایی است:

بند اول: شیوه اعمال مستقیم:

بر اساس این رویکرد چتر حقوق بشر نه تنها فرد را در برابر دولت بلکه در برابر اشخاص خصوصی نیز مورد حمایت قرار می‌دهد. اعمال این شیوه به زبانی بستگی دارد که قانون اساسی یک کشور در مورد حق‌ها بکار می‌برد.^۲ مثلاً اگر بگویید هیچ کس حق ندارد فلان کند قابل تسری به اشخاص خصوصی نیز می‌باشد لکن اگر مستقیماً حکومت را از تعرض منع کند بنظر می‌رسد مجالی برای اعمال مستقیم وجود نداشته باشد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل چهلم مقرر می‌دارد «هیچ کس نمی‌تواند اعمال حق خویش را وسیله‌ی اضرار به غیر و تجاوز به منافع عمومی قرار دهد»؛ در اصل چهل و ششم نیز می‌خوانیم «هر کس مالک حاصل کسب و کار مشروع خویش است و هیچ کس نمی‌تواند بعنوان مالکیت نسبت به کسب و کار خود، امکان کسب و کار را از دیگری سلب کند»؛ در اصل پنجاه و ششم آمده است که «هیچکس نمی‌تواند حق الهی حاکمیت بر سرنوشت اجتماعی را از انسان سلب کند». دقت در این اصول و سیاق به کار رفته در آن‌ها نشان می‌دهد که زبان به کار رفته در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به گونه‌ای است که اعمال حقوق بنیادین در حقوق خصوصی به شیوه‌ی مستقیم امکان‌پذیر است. در سوئیس و آلمان نیز چنین رویکردی مورد پذیرش قرار گرفته است. قانون اساسی ۱۹۴۹ آلمان به عنوان مجموعه‌ای از ارزش‌ها تلقی می‌گردد که باید در تمام نظام حقوقی مورد احترام قرار گیرند و اعمال شوند. قانون مسئولیت مدنی هلند^۳ نیز این شیوه را به رسمیت شناخته است.^۴ در دفاع از این شیوه می‌توان گفت که

^۱ - human rights

^۲ - بارخوین، ۲۰۰۶: ۱.

^۳ - ماده ۱۶۲: ۶.

^۴ - همان: ۴.

خطری که حقوق بشر را تهدید می کند صرفاً نمی تواند از ناحیه حکومت ها باشد بلکه اشخاص خصوصی هم می توانند تهدیدهایی برای این حقوق باشند. چگونه یک تشکیلات حکومتی بسیار کوچک صرفاً بخاطر تعلق داشتن به بدنه حکومت می تواند خطر محسوب شود ولی یک شرکت بزرگ صنعتی نمی تواند خطر ساز باشد؟

بنظر می رسد اعمال مستقیم حقوق بشر در حقوق ضرورت دارد؛ زیرا که این شیوه شفاف ترین راه برای رسیدن به هدف حمایت از حقه است. بعلاوه اگر قواعد قانون اساسی و حقوق بشری را در روابط خصوصی قابل اجرا ندانیم زمانی که دولت ها در بخش خصوصی فعالیت می کنند چه قانونی باید اعمال شود؟ ممکن است گفته شود زمانی که دولت بعنوان شخص عمومی عمل می کند قانون اساسی قابل اعمال است و زمانی که در بخش خصوصی فعال است مشمول قواعد بخش خصوصی خواهد بود اما این پاسخ قانع کننده نیست زیرا مستلزم پذیرش این امر است که دولت با ماهیت واحد گاهی مجاز به انجام امری می باشد و گاهی خیر.^۱

بند دوم: شیوه اعمال غیرمستقیم

بر اساس این شیوه، حقوق بشر از طریق شیوه های حقوق اعمال می گردد. طرفداران این شیوه معتقدند که این روش از ایرادهای وارد بر شیوه اعمال مستقیم در امان است. بعلاوه مفاهیمی چون شخصیت، دارایی، و کرامت انسانی از مفاهیم بسیار اساسی در حقوق بشمار می روند. هم چنین مفاهیمی چون حسن نیت، معقولیت و تقصیر، منعکس کننده تعادل میان مفاهیم حقوق بشری در حقوق هستند، علاوه بر اینها مفهوم نظم عمومی در حقوق خصوصی ضرورتاً حقوق اساسی مندرج در قانون اساسی را در بر می گیرد. در واقع نظم عمومی کانالی است که از طریق آن ارزش های مربوط به حقوق اساسی به سمت حقوق جریان می یابند. در دفاع از شیوه اعمال غیرمستقیم حقوق بشر در حقوق خصوصی می توان گفت که بر اساس این شیوه ما نیاز به ابداع قالب جدید در حقوق نداریم بلکه با همان قالب ها و معیارهای سنتی می توانیم به هدف

^۱ - اهارون، ۲۰۰۱: ۲۰.

دست پیدا کنیم. در واقع آنچه که متحول می‌شود محتواست نه قالب. به تعبیر بهتر با بازنگری در «مفاهیم» می‌توان به آن‌ها رنگ و بوی حقوق بشری بخشید. در دفاع از این ایده هم‌چنین گفته شده که قواعد حقوق خصوصی در روابط اشخاص خصوصی با یکدیگر، نسبت به حقوق بشر اولی‌ترند و نباید اجازه داد که حقوق بنیادین این قواعد را از صحنه روابط خصوصی محو کند. بر اساس این رویکرد حقوق بشر یک منبع فرعی و دست دوم است و تا زمانی که بتوان بر اساس قواعد دست اول حکم قضیه‌ای را صادر نمود نباید سراغ منابع ثانوی رفت.^۱

ایتالیا، اسپانیا، انگلیس و آفریقای جنوبی از جمله کشورهایی هستند که بر مبنای شیوه غیرمستقیم عمل می‌کنند.

بند سوم: شیوه اعمال قضایی

شیوه اعمال قضایی کاملاً از دو شیوه قبل متمایز است. در شیوه اعمال قضایی، پیش فرض این است که حقوق بشر ابزاری است برای حمایت از فرد در برابر دولت. بر اساس این دیدگاه حقوق بشر نه به طور غیرمستقیم و نه مستقیم در حقوق خصوصی قابل اعمال نیست. به عنوان مثال اگر «الف» در برابر «ب» متعهد شود که محصولات خود را بر اساس ملاحظات نژادی یا سایر دلایل به «پ» نفروشد، این تعهد قابل اجرا نخواهد بود زیرا اجرای چنین تعهدی با نقض حق برابری افراد که همه افراد مکلف به رعایت آن هستند، ملازمه دارد و شخص الف قادر نخواهد بود شخص ب را ملزم به انجام تعهد نماید یا خسارت ناشی از عدم انجام تعهد مطالبه نماید. در این دیدگاه، آنچه که ملاک عمل قرار می‌گیرد تکلیف افراد به عنوان یک شهروند است و هرگز از مفاهیم حقوق خصوصی - مستقیم یا غیرمستقیم - برای توجیه مسئله استفاده نمی‌شود. در واقع دادگاه به عنوان دولت سخن می‌گوید و به عنوان دولت عمل می‌کند، به عبارت دیگر قاضی یک مقام دولتی است. چنانچه قاضی دستور اجرای یک قرارداد ظالمانه یا غیرمنصفانه را صادر نماید چون یک مقام دولتی است در واقع این دولت

^۱ - همان: ۲۲-۲۰.

است که تعهد خود مبنی بر رعایت و تضمین برابری افراد را نقض نموده است، بنابراین قاضی از باب رعایت تکلیف دولت می‌تواند چنین قراردادی را باطل اعلام کند^۱. نظام حقوقی ایالات متحده آمریکا این شیوه را مورد پذیرش قرار داده است. در دعوای شلی علیه کرامر دو طرف یک قرارداد توافق کرده بودند که اموال خود را به آمریکایی‌های آفریقایی تبار نفروشدند که این امر مورد اعتراض شخصی آفریقایی تبار قرار گرفت. دادگاه چنین استدلال کرد که اگر چه متمم چهاردهم قانون اساسی آمریکا (حق برابری شهروندان) در روابط بین اشخاص خصوصی قابل استناد نیست اما از آنجا که دادگاه از طرف دولت عمل می‌کند نمی‌تواند چنین شرطی را که متضمن نابرابری است قابل اجرا اعلام کند.

بند چهارم: شیوه عدم اعمال

دیوان عالی کشور کانادا عقیده دارد که حقوق بشر مقوله‌ای است که صرفاً در روابط میان افراد و دولت قابل اعمال است و نمی‌توان در روابط خصوصی افراد بدان استناد نمود. در پرونده هیل علیه کلیسای ساینتلوژی دادگاه چنین استدلال نمود که در دعوای کاملاً خصوصی منشور، حتی به صورت غیرمستقیم قابل اعمال و استناد نیست^۲.

گفتار دوم: آزادی در حوزه‌های حقوق، سیاست و اخلاق

فیخته^۳ کتاب «بنیاد حقوق طبیعی» را دو سال پیش از نشر سیستم علم اخلاق خود به چاپ رساند. او معتقد بود استنتاج نظریه‌ی حقوق و جامعه‌ی سیاسی باید جدای از استنتاج اصول اخلاق باشد. البته بنا به اعتقاد وی، این دو شاخه از فلسفه بی‌ارتباط با یکدیگر نیز نیستند؛ چرا که هر دوی این استنتاج‌ها ریشه در مفهوم خود دارند و خود نیز در فلسفه‌ی او برابر با فعالیت آزادانه است. به علاوه سیستم حقوق و جامعه سیاسی زمینه‌ای برای کاربرد قانون اخلاق

^۱ - شلی، ۱۹۴۸: ۳۳.

^۲ - هیل، ۱۹۹۵: ۱۱۳۰.

^۳ - Johann Gottlieb Fichte

فراهم می کند. اما به اعتقاد فیثته زمینه ی حقوق و جامعه سیاسی از اصل اساسی اخلاق استنتاج نمی شود. بلکه این زمینه قالبی است که قانون اخلاقی را در درون آن و نسبت به آن می توان بکار گرفت. برای مثال اگرچه حق مالکیت خصوصی بوسیله ی علم اخلاق ضمانت بیشتری دریافت خواهد کرد، اما استنتاج نخستین این حق باید از اخلاق جدا باشد. در حقیقت علم اخلاق فیثته به اخلاق درونی مربوط است یعنی با وجدان و اصول صوری اخلاق مرتبط است اما نظریه ی حقوق و جامعه سیاسی با روابط بیرونی انسان ها سر و کار دارد. به علاوه از نظر فیثته نظریه ی حقوق برابر با علم اخلاق کاربردی نیست. اینکه من حقی دارم به معنای این نیست که ناگزیر از پیاده کردن آن هستم چرا که ممکن است مصلحت عام کاربرد این حق را محدود یا بطور کلی سلب کند. اما قانون اخلاق بی چون و چرا است.^۱

در بحث از آزادی در فلسفه ی اخلاق فیثته با تعارض «من» مواجه می شویم، از این باب که «من» از یکسو با محرک طبیعی مواجه بوده و به عبارتی همانند یک عین است و از سوی دیگر همان «عقل» است و بنابر این خود را تعیین می بخشد. از این رو «من» تلاشی است برای رسیدن به آزادی و استقلال کامل. «من» رویاروی قلمرو جبر و قلمرو آزادی قرار می گیرد. به اعتقاد فیثته این دو پارگی در «من» نهایت کار نیست. محرک طبیعی من که در پی خشنود کردن خود است و محرک روحانی آن در پی آزادی و استقلال کامل است از دیدگاه استعلایی تنها یک محرک است. او بیان می دارد: «من از آنرو گرسنه نمی شوم که برایم خوراک وجود دارد، بلکه شیء خاصی برای من خوراک می شود از آنرو که من گرسنه ام».^۲

بدین ترتیب انسان که هم سوژه است و هم ابژه، تنها یک چیز است که از دو وجه نگریسته می شود. پس «من» سوژه – ابژه است و در وحدت این دو است که وجود حقیقی من تشکیل می شود. از اینرو فیثته میان آزادی صوری و آزادی مادی تفاوت قائل می شود. در آزادی صوری ما، تنها حضور آگاهی کفایت می کند. به عبارت دیگر اگر کسی از انگیختار طبیعی به

^۱ - کاپلستون، ۱۳۸۲: ۶۹.

^۲ - همان: ۷۱.

سوی لذت رفتن پیروی می کند در صورتی این کار او آزادانه خواهد بود که آن را آگاهانه انجام بدهد. اما آزادی مادی مربوط به سلسله اموری است که به استقلال کامل «من» گرایش دارند یعنی سلسله ی کردارهای اخلاقی. پس اگر بر دو وجه متمایز من تکیه کنیم چگونه می توان کردار اخلاقی را توضیح داد. چرا که از یکسو با کردارهایی روبرو هستیم که بر حسب محرک و انگیزه طبعی انجام می شوند و بدین ترتیب با رویکردی که به اشیاء خاص دارند، محدود می شوند. از سوی دیگر نیز با کردارهایی روبرو هستیم که هیچ رویکردی به اشیاء خاص ندارند و از سوی آنها حد و مرزی نمی پذیرند. بلکه تنها به سبب آزادی و بر حسب تصور آزادی انجام می شوند. اما فیثسته معتقد است در نهایت محرک و گرایشی که انسان را تشکیل می دهد «یکی» است. به بیان ساده تر فرد اخلاقی کسی نیست که از همه ی اعمالی که محرک طبیعی، انگیزه آن است مانند خوردن، آشامیدن و ... دست بردارد. بلکه فرد اخلاقی می بایست اعمالش را تنها برای رسیدن به نیازهای فوری صورت بندی نکند. او باید اعمال خود را بگونه ای صورتبندی کند که گویا حلقه ای از یک زنجیره است برای رسیدن به هدف آرمانی اش. فیثسته این هدف آرمانی معنوی را فعالیت می داند، یعنی فعلی که تنها «من» آن را تعیین می کند. این اعمال بیانگر آزادی «من» هستند^۱. فیثسته اصرار دارد باورهای اخلاقی بی ارزش اند مگر آنهایی که از اندیشه آزاد فرد ناشی شده اند. بعلاوه به عقیده ی او تکیه بر هر صورتی از خود آئینی اخلاقی با نظام اخلاق بر اساس باورهای فرد سازگار است. بدین لحاظ هیچ چیز نمی تواند برای «من» به لحاظ اخلاقی معتبر باشد مگر اندیشه ی آزادش در مورد آنچه که بایستی انجام بشود، او منکر اصول اخلاق و مصر در احکام تأملی سوژه به عنوان تنها معیار موثق است.^۲

این آزادی از نظر فیثسته یعنی وظایف را به خاطر نفس کارها انجام دادن نه به سبب فرمانبری از جهان طبیعی، پس «من» بعنوان یک فرد خود آئین، هنجار گذار است. یعنی «من» برحسب

^۱ - همان: ۷۳.

^۲ - وود، ۲۰۰۲: ۱۰۶.

خود آئینی اش خود را تعیین می بخشد و قانونگذار است. بدین ترتیب آزادی و قانون جدایی ناپذیر هستند. وجود آزاد می بایست آزادی خود را تحت فرمان یک قانون در آورد، یعنی قانون خودمختاری کامل با استقلال مطلق. اما یک موجود عقلانی محدود نمی تواند آزادی را به خود نسبت بدهد مگر آنکه تصویری از امکان یک سلسله کردارهای آزادانه ی معین داشته باشد، که علت آن کردارها اراده ای باشد که توانایی انجام فعالیت واقعی دارای علت را داشته باشد. پس برای اینکه این اتفاق روی بدهد باید جهان عینی ای وجود داشته باشد که در آن موجود عقلانی بتواند از راه یک سلسله کردارهای خاص به هدف خویش روی آورد. پس جهان طبیعی بعنوان قلمرو جز من را می توان چون ماده یا ابزاری برای به انجام رسیدن وظیفه ی «من» دانست. پس این قلمرو شرط لازمی است برای اینکه موجود عقلانی بتواند رسالت اخلاقی خود را به انجام برساند.^۱

بند اول: آزادی در «مبانی حق طبیعی بر طبق نظریه ی علم»

فیشته در کتاب خود تحت عنوان «مبانی حق طبیعی بر طبق نظریه ی علم» منظورش را از اینکه من بطور مطلق خودش را وضع می کند، توضیح می دهد. البته وی اینبار در توضیح اصل خود تغییر جهت تازه ای صورت می دهد. فیشته در این کتاب استدلال می کند که خود آگاهی یک پدیدار اجتماعی است. بدین ترتیب شرط اساسی هر نوع خود آگاهی سوژه، وجود سوژه های عاقل دیگر است. وجود یک جهان مستقل از فعالیت های آگاهی ما و تجربه ی آن، خودش شرطی برای خود آگاهی است. بنابراین آن یکی از وضع های ضروری می باشد که لازم است سوژه ی متفکر آن را بسازد. این جهان باید تأثیر مشخصی بر روی سوژه اعمال نماید. به عبارت دیگر تحریکی بر سوژه وارد کند. یعنی سوژه را برای واقعیت بخشیدن به خودش بعنوان یک فاعل مختار و آزاد که اثربخشی معین و مشخصی را در جهان دارد، به

^۱ - کاپلستون، منبع پیشین: ۷۴.

فعالیت وادارد. به عبارت دیگر این دیگران هستند که سوژه را از نا آگاهی اش بیرون آورده و او را به آزاد بودن خودش آگاه می کنند.^۱

فیشته عبارت خود را با یک اصل کلی آغاز می کند مبنی بر اینکه «من» باید خود را بگونه ای درک کند که بواسطه ی اشخاص آزاد دیگر خوانده شده است، بعلاوه بگونه ای که بواسطه ی رعایت احترام برای آزادی دیگران به محدود نمودن آزادی خویش فرا خوانده شده است. البته همین شرط در مورد دیگران نیز بسط پیدا می کند. از این رو تصدیق مقابل اشخاص عقلی، شرط ضروری برای «من» شخصی است. پس خود آگاهی من به خودش در اجتماع میسر می گردد و در رویارویی با دیگران، «آزادی من» معنی پیدا می کند. فیشته در کتاب خود «نظام نظریه ی اخلاق بر طبق اصول نظریه ی علم» آزادی را اینگونه تعبیر می کند: «آزادی عبارتست از تمثیل وابسته به حواس از خود کوشی». به عبارت دیگر آزادی عبارتست از توانایی مؤثر فاعل برای واکنش نشان دادن به تعهدات هنجاری اش. این واکنش نشان دادن با عمل براساس شیوه هایی که بوسیله ی آن تعهد لازم شده اند، میسر می گردد. با این حال فیشته قاطعانه ادعا می کند که این امر تنها در صورتی می تواند روی بدهد که فاعل آزاد دیگری باشد که این تقاضا را به جا بیاورد.^۲

بنابر اعتقاد فیشته رابطه ی آگاهی و عمل رابطه ای دوری است. به عبارت دیگر ماهیت تعهدات هنجاری ما تنها تا جایی حاصل خواهد شد که تصدیق آن تعهدات منتج به نوعی از عملکرد می شود. توصیف کردن چیزی بعنوان یک عملکرد نیز مقتضی آن است که فهم ما تقدمی (پیشینی) داشته باشیم، از آنچه که ما را مستحق مشخص کردن چیزی بعنوان وجود آن نوع عملکرد می داند. پس دور در رابطه ی بین آگاهی و عمل اینگونه است که ما نمی توانیم تعهدی را به کسی نسبت بدهیم - برای مثال عقیده ای را به کسی نسبت بدهیم - مگر بر اساس عملکردی که آن شخص را مستحق نسبت دادن آن تعهد به خود می کند، مثلا ایجاد

^۱ - پینکارد، ۲۰۰۲: ۱۲۰-۱۱۹.

^۲ - همان: ۱۲۰.

یک اظهار نظر از سوی او؛ اما نمی توانیم چیزی را بعنوان یک عملکرد- مثلاً یک اظهار نظر- بفهمیم مگر بوسیله ی نسبت دادن تعهدات قبلی- مثلاً عقاید- به فاعل. بدین ترتیب تقاضا برای آزادی اثربخشی که فیشته از آن صحبت می کند، یعنی هم توانا بودن بر شکل دادن به تعهدات هنجاری و هم توانا بودن برای انجام اعمال مناسب در پرتو آن تعهدات، به گفته وی عبارتست از «آنچه که فرد آموزش می نامد. این به معنای یک فعالیت اجتماعی است که در آن فاعل های دیگر از یک فاعل تقاضای چنین آزادی را می کنند»^۱.

دیگران از طریق شناخت و آموزش، حالتی هنجاری را به ارگانسیم انسانی اعطا می کند که این هم به نوبه ی خود از آن تقاضای گسترش توانایی های طبیعی انسانی اش را برای وضع خودش دارد و همینطور برای بعهده گرفتن تعهدات و عمل براساس آنها.

بدین ترتیب بر اساس نظر فیشته حالت انسان بعنوان یک فاعل آزاد ناشی از خود آئینی فردی او نیست. بلکه این حالت او موردی از اختیار اجتماعی اش است. فیشته بیان می دارد «من» می توانم از یک مخلوق عاقل معین بخواهم که مرا بعنوان یک فاعل آزاد بشناسد تنها تا جایی که من هم با او بعنوان یک چنین فاعل آزادی رفتار می کنم. بر اساس این دیدگاه که هر فاعلی دیگران را برای داشتن چنین شناختی از فرد مجبور می کند و این بیان او که ارائه ی چنین شناختی به یکدیگر صرفاً بطور خصوصی و محرمانه نیست بلکه از طریق عملی عمومی و همگانی چنین شناختی را به یکدیگر ارائه می دهند. کاملاً آشکار می شود که «آزادی» در نظر فیشته برای فاعل، حالتی هنجاری است که تنها بوسیله ی نوعی تأیید متقابل حمایت شده است.^۲ از این رو توقع متقابل برای تصدیق، یک شرط خود آگاهی است و حتی پیش فرضی از مفهوم فردیت شخص است.

این تعهدات و الزامات متقابل و هنجاری بعنوان «حقوق» متقابل در نظر گرفته می شوند. در این احکام حقوقی ما حقوق یکدیگر را بر حسب تعهدات هنجاری محاسبه می کنیم. تعهداتی

^۱ - همان: ۱۲۱.

^۲ - همان: ۱۲۲.

که هر یک از ما خودمان را به مشارکت در آنها ملزم می‌دانند. به اعتقاد فیثته بدون وجود چنین ارتباطی مابینی اصلاً هیچ نفسی - خودی - وجود نخواهد داشت. این موردی از آزادی اجتماعی است که بدون آن آزادی دو جانبه، هیچ امنی برای ابطال یا پذیرش چنین آزادی وجود نخواهد داشت. ضرورت برای محدودیت هنجاری که از یکسو بوسیله ی «من» وضع شده و از سوی دیگر بوسیله ی «من» وضع نشده است از مشکلات نظریه ی علم منتشر شده در سال ۱۷۹۴ می‌باشد. این مسئله دوباره در آموزه ای صورتبندی می‌شود، به اینگونه که این بار فیثته آن را بصورت جفت جفت توضیح می‌دهد. یعنی بیان می‌کند که دو فاعل یکدیگر را اینگونه تصدیق خواهند کرد که هر کدام برای دیگری یک جز - من هنجاری است و این جز - من برای محدود کردن و تحمیل تعهدات هنجاری که دیگری به عهده می‌گیرد، بکار می‌رود. به عبارت دیگر هر فاعلی مقداری تعهدات را به دیگری تحمیل می‌کند. مفهوم بیان شده از فاعلیت و این واقعیت که ما ضرورت فاعل‌های مجسم هستیم، اصل اساسی «حق» را مطرح می‌کند اصلی که فیثته آن را بعنوان «محدوده ی آزادی شما بگونه ای که دیگران نیز در اطرافتان بتوانند آزاد باشند» صورتبندی می‌کند.^۱

به عبارت دیگر، به خود آگاهی رسیدن بعنوان یک پدیدار اجتماعی، معنای آزادی را نیز از آزاد بودن در وضع خودش و هنجار گذار بودن «من» فراتر می‌برد. این بار آزادی در مقابل دیگری که او نیز آزاد است، معنا پیدا می‌کند. آزادی شما در محدود کردنتان است. محدود کردنی که به سبب آن، دیگری نیز بتواند آزاد باشد و این بیان اصل «حق» در نظر فیثته است. این «حق طبیعی» به همراه خود حقی دیگر را نیز مطرح می‌کند تحت عنوان «حق نخستین». به اعتقاد فیثته امکان به اشتباه گرفتن این دو گونه حق وجود دارد. «حق نخستین» همچون حقی در مورد دارایی نیست بلکه حق صورتی خاص از آزادی است. این حق توانایی شخص است برای اینکه علت آنچه باشد که در اطرافش رخ می‌دهد و نه اینکه آنچه در اطرافش رخ می‌دهد معلول عملکرد دیگران باشد. بر همین اساس است که فرد می‌تواند حقوق دارایی و

^۱ - همان، ۱۲۳.

همینطور حقوق مجازات عملکردهای دیگران را وقتی که حقوق اش را زیر پا می گذارند، دریافت داشته باشد. حق طبیعی نیز به مردم این حق را می دهد که عملکردهای دیگران را که از «حق نخستین» تخلف می ورزند، مجازات بکنند.^۱

به اعتقاد فیثته بر اساس این امور باید حالتی را تفسیر کرد که متضمن اراده ی عام بوده و موضعی شایسته برای «حکم» بر همه ی شهروندان باشد. حکم این موضع برای همه ی شهروندان دارای ضمانت اجرایی است. این موضع دیگر نظر گاهی متعلق به فاعل شناسا نیست که بر اساس آن شهروندان برای یکدیگر قائل به حق هستند، بلکه نظر گاهی برون ذهنی (ابژکتیو^۲) است که خارج از نظر گاه درون ذهنی (سوبژکتیو^۳) قرار دارد. بر اساس نظر فیثته این حالت مربوط به کسی است که در موضع ساخت چنین احکامی باشد. چرا که اراده ی عام می تواند حکم را در مواردی جایز بداند که مخالف با اراده ی برخی از شهروندان خاص است. بدین ترتیب فیثته برای اجرای حکمی که برای همه ی شهروندان اعتبار اجرایی داشته و اراده ی عام را مد نظر دارد، علیرغم وجود قوای مجریه و مقننه قائل به قوه ی سومی می شود. این قوه در حقیقت قوای سنجشگر و بی طرف است که فیثته آن را Ephorat می نامد.^۴

این قوه نظاره گر فعالیت های مختلف شعب دولت و حکومت است و در اینکه آیا این فعالیت ها با اصول اساسی «حق» و قوانین سرزمین مطابقت دارد، دقت نظر اعمال می کند. حاکمان این قوه باید بتوانند هر گونه تمایلی جز تمایل به پیشبرد هدف عام را از خود دور کنند. این حاکمان هیچگونه مجازات قضایی را رواج نمی دهند بلکه صرفا مواردی را که در آنها از «حق» سوء استفاده شده است، افساء می کنند. در مواردی که این سوء استفاده از درجه ی بسیار بالایی برخوردار باشد می توانند گونه ای از ممانعت دولتی را اعمال بکنند. از نظر فیثته

^۱ - همان.

^۲ - Objective

^۳ - subjective

^۴ - همان.

این ممانعت شبیه به ممانعت کلیسایی است و در آن بیان می‌شود که مأموران در کجا از آموزه‌ی درست «حق» دور شده‌اند.^۱

بدین ترتیب با طرح مسئله‌ی آزادی در جامعه‌ی سیاسی مسئله‌ی «حق» مطرح می‌گردد. اما بنظر فیثسته این حق تنها با توجه فاعل مختار ضمانت اجرایی نخواهد یافت. پس در صحنه‌ی اجتماع علاوه بر قوای حکومتی مرسوم برای وضع و اجرای قوانین به منظور رسیدن به حق، قوه‌ی سومی بعنوان ناظر و برای نادیده گرفته شدن حق عام مطرح می‌شود. در واقع این قوه مردم را در مورد حق اجتماعی و عام آنها هشیار می‌کند و تخلفات را مشخص می‌کند. در این موارد «مردم» باید برای گفتگو در مورد موضوعی که بواسطه‌ی آن اراده‌ی عام نادیده گرفته شده دور هم جمع بشوند و آنها بواسطه‌ی حق انتخابی که دارند تصمیم بگیرند. آنها مختارند به انتخاب اینکه از این تخلف در گذرند و نشان بدهند که همه چیز رو به راه است و یا قیامی برپا کنند. در هر حال به اعتقاد فیثسته تنها این راه است که می‌تواند در یک دولت مدرن نقش قانون به حق وضع شده را تأمین و تضمین بکند.^۲

بند دوم: آزادی به عنوان فقدان موانع

یکی از رویکردهای اصلی در تعاریف آزادی، تعریف سلبی آزادی است. در این روش اندیشمندان به جای تعریف شیء به تعریف نقیض آن می‌پردازند. موارد و معرف‌هایی که افراد در تعریف سلبی آزادی بیان کرده‌اند، بیشتر شامل موانع آزادی هستند. آزادی در این دیدگاه به عنوان فقدان موانع، قیود و محدودیت‌ها در برابر یک فرد و اعمال او تلقی شده است. بنابراین مفهوم آزادی در صورتی صدق می‌کند که هیچ‌گونه محدودیتی برای انجام خواسته‌های خود وجود نداشته باشد. این نقیض‌ها و موانع آزادی بسیار متنوعند. به طور کلی می‌توانیم آنها را به پنج دسته تقسیم کنیم: ۱. موانع یا نقیض‌های اقتصادی، ۲. موانع یا

^۱ - همان: ۱۲۴-۱۲۳.

^۲ - همان: ۱۲۴.

نقیض های سیاسی، ۳. موانع یا نقیض های اجتماعی، ۴. موانع و نقیض های فرهنگی و ۵. موانع و نقیض های فردی و انسانی.^۱

بر این اساس هر گاه مانع، دولت باشد، آزادی را به تعبیر آیزیا برلین می توان به آزادی مثبت و منفی تقسیم نمود: معنای منفی. آزادی عبارت است از فقدان قید و مانع از سوی دولت در انتخاب فرد. و با حرف اضافه «از» مشخص می گردد که طبق آن فرد از محدودیت رهاست. برلین در توضیح آزادی منفی می گوید:

معمولا می توان گفت انسان تا آنجا آزاد است که دیگر دخالت در کار او نداشته باشد. آزادی سیاسی در این معنا به طور ساده عبارت است از قلمروی که در داخل آن، شخص می تواند کاری را که می خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند مانع کار او شوند.^۲

رهایی (آزادی) سیاسی بدین معنا (منفی)، به سادگی محدوده ای است که یک انسان بدون برخورد با مانعی از طرف دیگران می تواند در آن فعالیت کند.

در مقابل آزادی مثبت، عبارت است از دخالت دولت. بنابر این دیدگاه منظور از آزادی مثبت این است که فرد بتواند با پرورش استعدادهای خود، استفاده های لازم را از محیط بیرونی خود و شرایط موجود در آن محیط ببرد. آزادی مثبت به مفهوم ارباب خود بودن به گونه ای است فرد بتواند اراده خود را به انجام برساند. از این رو، دغدغه اصلی آزادی مثبت مداخله و عدم مداخله در فعالیت های فرد نیست، بلکه خودگردانی و ارباب خود بودن در کانون توجه این مفهوم از آزادی قرار دارد.^۳

کسانی که آزادی منفی را تشویق می کنند، بر حداقل دولت یا دولت نظم ابرام می ورزند و وظیفه اصلی دولت را جلوگیری از هر گونه بی نظمی تعریف می کنند و فرد را در پیروی از خواست های خود، کاملا آزاد می دانند. برعکس مفهوم مثبت آزادی بر حداکثر دولت تأکید می

^۱ - علایی، ۱۳۹۲: ۶۴۹

^۲ - برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۶

^۳ - برلین، ۱۳۶۸: ۴

کند و نه فقط از «دولت رفاه»^۱ که از دولت اخلاق نیز بحث می کند، به این معنا که بر دولت است که هم نظم سیاسی را برقرار کند و هم رفاه و حتی سلامت اخلاقی افراد جامعه را تضمین نماید. مسلماً چنین نگرشی، محدودیت هایی بر سر راه آزاد فرد مقرر می کند.

بند سوم: آزادی به عنوان شأن و موقعیت اجتماعی

بر اساس این دیدگاه، به آزادی به عنوان صفتی فردی و روانشناختی نگاه نمی شود، بلکه نگاه به آزادی نگاهی ساختاری و نهادی است و این امر بیانگر رابطه فرد با جامعه و ساختارهای آن است. از این رو، ممکن است که یک فرد از لحاظ فیزیکی با محدودیت هایی مواجه باشد، اما در عین حال بتواند آزادی خود را حفظ کند و به عنوان یک آزاد مرد زندگی کند. طرفداران این برداشت مفهومی سقراط^۲ را مصداق بارز چنین فردی می دانند. سقراط هر چند با محدودیت هایی در جامعه خودش رو به رو بوده و به بند کشیده شده بود، اما می تواند ادعا کند و در این ادعایش صادق است که در حبس و محدودیت ها نیز آزادمرد بوده، زیرا هیچگاه موقعیت آزادی خود را با موقعیت بردگی معاوضه نکرد.

از نظر طرفداران این نظریه، مشارکت سیاسی و اعمال آن در جامعه، ویژگی اصلی این مفهوم از آزادی است. فرد به رغم وجود موانع و قیود اگر در امور سیاسی - اجتماعی مشارکت کند و بتواند این حق خود را اعمال نماید، آزادی محسوب می گردد و بالعکس اگر فردی از لحاظ فیزیکی با موانع و قیودی هم روبه رو نباشد، اما از حق مشارکت سیاسی خود استفاده نکرده و آن را اعمال نکند، فردی آزاد تلقی نمی گردد.^۳

^۱ - The welfare state

^۲ - Socrates

بند چهارم: آزادی به عنوان حق تعیین سرنوشت

در این دیدگاه، فردی که دارای اراده آزاد بوده و بتواند مستقلاً درباره خود تصمیم گیری کند، آزاد محسوب می شود. اما فردی که هر چند در جامعه ای باز زندگی می کند، از چنین اراده و استقلال فردی برخوردار نباشد، آزاد نبوده و نمی توان او را فردی آزاد نامید. کانت و کوهن استقلال فردی را آزادی می دانند، که از آن به نیروی اراده یاد می کنند.^۱

بند پنجم: آزادی به عنوان انجام خواسته ها

آزادی در این منظر به مفهوم انجام دادن آنچه که فرد می خواهد. از این رو فرد در صورتی آزاد است که بتواند آنچه که می خواهد انجام دهد. این برداشت از آزادی غیر واقعگر است. انسان مسلماً در انجام خواسته ها تحت تأثیر عوامل و شرائط سیاسی اجتماعی و طبیعی قرار دارد؛ و می تواند هر آنچه می خواهد انجام دهد.^۲

بند ششم: آزادی به عنوان امکان انتخاب

از این منظر امکان انتخاب کردن مترادف آزادی است. از جمله طرفداران این دیدگاه می توان بن^۳ و وینستین^۴ نام برد. بنابراین اگر فرد بتواند از میان شقوق مختلف با استفاده از حق انتخاب خود، یکی از موارد را انتخاب کند، این فرد آزاد محسوب می گردد، در حالی که فردی که دارای حق انتخاب نبوده و از امکان انتخاب خواسته خود از میان موارد متعدد برخوردار نباشد، آزاد قلمداد نمی گردد. هر چه قدر امکان انتخاب برای فرد بیشتر باشد، آزادی او نیز بیشتر خواهد بود.

^۱ - کرنستون، ۱۳۸۶: ۳۰.

^۲ - گری، ۱۳۹۰: ۳۶.

^۳ - Ben

^۴ - Weinstein

بند هفتم: آزادی به عنوان قدرت مؤثر و توان عمل

بر این اساس، آزادی فقدان موانع و محدودیت ها نیست، بلکه تسلط و فایق آمدن بر موانع و توانایی در از بین بردن آن موانع است.^۱

این دیدگاه از میان تعاریف فوق، تعریفی جامع به نظر می رسد. انسان آزاد کسی نیست که در برابر او موانع و محدودیت هایی وجود نداشته باشد، بلکه آزاد کسی است که بتواند بر موانع و قیود روی خود غلبه کرده، آنها را از سر راه خود بر دارد؛ همچنین آزادی به معنای شأن و موقعیت اجتماعی نیست. فردی که در زندان به سر می برد، عرف او را آزاد نمی داند. چرا که قدرت انتخاب ندارد. آزادی به معنای برخورداری از حق انتخاب یا داشتن اراده در تعیین سرنوشت نیست؛ چرا که می تواند این موارد را داشته باشد ولی تا زمانی قدرت انتخاب از میان شقوق رانداشته باشد، آزاد محسوب نمی شود. به عبارت دیگر شخصی که شرایط لازم برای برخورداری از حق انتخاب خود برخوردار نباشد، آزاد محسوب نمی گردد.

تقسیم فوق به باز شکافی هستی و چیستی آزادی در تعاریف می پردازد. برای آزادی سنخ شناسی دیگری هم مطرح است که ما را به تعریف آزادی سیاسی مطلوب که در فصل هفتم ویژگی های آن بیان می شود، رهنمون می سازد؛ و آن طبقه بندی و تفکیک تعاریف آزادی بر اساس دو شاخص معرفت شناسی آزادی، و غایت شناسی آزادی است، به عنوان مثال مفهومی که امام خمینی به عنوان یک اندیشمند مسلمان از آزادی بیان می کند متکی به دیدگاه توحیدی است و با دیدگاه اندیشمندان غیر مسلمان متفاوت است.

الف- مؤلفه اول به نوع درک و ویژگی های معرفت شناسانه آزادی ناظر است. برای مثال نظریه آزادی با چه زبانی مطرح شده است؟ استدلال های آن چگونه است (جهت گیری اقصایی)؟ روش دستیابی به آن کدام است؟

می توان گفت نوع استدلال اندیشمندان درباره آزادی ما را به این نکته واقف می سازد که یکی از عوامل این اختلاف نظرها، اختلاف شناختی است که آنها از انسان داشته اند و به

۱ - همان: ۳۰.

همین جهت هر یک بر اساس شناخت خود در زمینه روابط اجتماعی تعریفی را پیشنهاد نموده اند که بعضی با دیکتاتوری و بعضی دیگر با آزادی ملت سازگار است و ... از این جاست که تعریف آنان از آزادی نیز با یکدیگر متفاوت می گردد. هابز، آزادی را به معنای نبودن مانع در سر راه جنبش می داند، جان لاک معتقد است آزادی قدرتی است برای عملی کردن یا احتراز از عملی خاص. آزادی انسان در آن است که جز قانون طبیعت، قدرتی بر او فرمانروا نباشد. وهارولد لاسکی می گوید: آزادی نبودن مانع بر اوضاع و شرایط اجتماعی است که حدود آن در زندگی کنونی لازمه خوشبختی فرد است.^۱

اختلاف نظر طرفداران آزادی با مخالفان بر این اساس نبوده که نمی دانسته اند استبداد بهتر است یا دموکراسی، زیرا در مطلوبیت آزادی برای انسانها و حتی حیوانات نیز تردیدی نیست، بلکه اختلاف آنان در این است که انسان چگونه موجودی است؟ آیا فطرتاً شرور و ویرانگر و قانون شکن است و لیاقت اداره خود را ندارد و در صورت آزادی همه جا را به فساد می کشاند؟ و یا اینکه بشر موجودی است خیر خواه و دوستدار دیگران به گونه ای که اگر آزاد گذاشته شود منافع خود و جامعه را به صورت مطلوب تأمین خواهد کرد و در مجموع منافع آزادی برای جامعه نیز از دیکتاتوری بیشتر است؟^۲

ب- دومین مولفه تأثیر گذار در تعریف آزادی، به غایت شناسی آزادی بر می گردد؛ پرسش اصلی در این میان آن است که هدف از آزادی چیست؟ آیا آزادی برای هدفی است یا خود هدف است؟ اگر آزادی برای هدفی است، آن هدف یا اهداف کدامند؟ در این زمینه تعاریف را می توان به چهار گروه تقسیم کرد:

گروه اول، آنهایی هستند که آزادی را هدف می دانند بدون آنکه معیار بیرونی برای آن بپذیرند. در این دیدگاه انسان مطلق آزاد تلقی می گردد بدون آنکه در دورنمای آزادی، هدف خاصی دنبال شود.

^۱ - مقدم، ۱۳۴۴: ۱۲۵.

^۲ - علایی، پیشین: ۴۶۹.

گروه دوم، تعاریفی هستند که آزادی را وسیله می دانند ولی هدف آن را صرفاً در دنیا و در ابعاد مختلف حیات دنیوی انسان مانند رشد استعدادهای انسانی، بروز خلاقیت، بهره گیری از رفاه و لذت های دنیوی ترسیم می کنند.

سومین گروه، شامل آنهایی است که آزادی را وسیله ای برای اهداف دو بعدی با دوگانه دنیوی و اخروی می دانند. این دیدگاه معتقد است که آزادی لازم است برای اینکه انسان را به اهداف دنیوی مانند سامان دادن زندگی سیاسی، خلاقیت و نوآوری و اهداف متعالی مانند سعادت و کمال الهی برساند.

چهارمین گروه، از تعاریف آنهایی هستند که در طرح مسأله آزادی، فقط به اهداف متعالی توجه داشته اند و آزادی را فقط وسیله ای برای رسیدن به آنها دانسته اند.^۱

با توجه به مفهوم برگزیده شده از آزادی، تاکنون تعاریف متعددی از آزادی سیاسی ارائه شده است که برخی از مهمترین آنها عبارتند از:

۱. منظور از آزادی سیاسی، عبارت است از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضا می کند. این کارها اصولاً شامل آزادی استفاده از ابزارهایی است که از طریق آنها، شهروند بتواند صدای خود را به گوش دیگران برساند و در حکومت تأثیر عملی داشته باشد.

در این تعریف بیشتر به فراهم بودن زمینه مشارکت مردمی در جامعه تأکید شده است. از این رو، آزادی سیاسی در این تعریف، آزادی استفاده از ابزارهایی است که از طریق آنها مردم بتوانند در زندگی سیاسی خود تأثیر عملی داشته باشند.

۲. آزادی سیاسی، مجموعه امتیازاتی است که اهالی کشور برای مشارکت در حیات سیاسی جامعه بدان نیاز دارند. این امتیازات به صورت حقوق مدنی (حق رأی، حق داوطلبی و حق عضویت در احزاب سیاسی و حقوق سیاسی آزادی رقابت اندیشه ها، آزادی انتخابات و آزادی تعیین زمامداران) متظاهر می شود.

^۱ - همان.

در این تعریف نیز همان طوری که ملاحظه می شود، بر عنصر مشارکت سیاسی تأکید شده و آزادی سیاسی را مجموعه امتیازاتی دانسته که برای تحقق مشارکت سیاسی به آنها نیاز است. ۳. آزادی سیاسی، قسمتی از حقوق افراد است که به موجب آن، می توانند حق حاکمیت داشته باشند، خواه به طور مستقیم و خواه از طریق انتخاب نمایندگان. در این تعریف از آزادی سیاسی بر حق انتخاب در رأی مردم بر اساس حق حاکمیت آنان تأکید شده است.

۴. آزادی سیاسی، آزادی فرد در صحنه سیاست و به بیان دیگر فقدان فشار سیاسی است. این تعریف مختصر از آزادی سیاسی برخلاف تعاریف گذشته، تا حدودی به عناصر آزادی سیاسی اشاره دارد.^۱

نقطه مشترک تعاریف فوق، عنصر مشارکت مردمی در جامعه و به عبارت دیگر بیان ارتباطی است که یک شهروند با دولت و قدرت سیاسی می تواند داشته باشد. باید توجه داشت رفتارهای سیاسی در جامعه متفاوت است و بر اساس آن آزادی سیاسی شکل گرفته نیز متفاوت خواهد بود. آزادی سیاسی دارای مصادیق آزادی مطبوعات، آزادی احزاب و آزادی انتخابات است. این مصادیق در طرح تفصیلی پژوهش بیان شده اند.

بنابراین آزادی سیاسی از یک سو، به طور مستقیم با حاکمیت و قدرت سیاسی در ارتباط است و از دیگر سو، به نقش مردم در نظام سیاسی اشاره دارد، از این رو آزادی سیاسی به این معناست که:

فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی شرکت جوید و به تصدی مشاغل عمومی و سیاسی و اجتماعی کشور خود نایل آید و در مجامع، آزادانه عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز نماید. به عبارت دیگر آزادی سیاسی به معنای آزادی شهروند در مشارکت سیاسی است؛ بدون اینکه فشار سیاسی در انجام

^۱ - میراحمدی، ۱۳۸۱: ۸۳

مشارکت وجود داشته باشد. این حقوق شهروندی به صورت سه شاخص حق انتخاب، آزادی مطبوعات و آزادی احزاب ظاهر می گردد.^۱

بند هشتم: آزادی و برابری زنان:^۲

در انگلستان به سال ۱۸۲۵ م. نخستین بیانیه در دفاع از اعلامیه حقوق و وظایف زنان (که در آن از باز شدن درهای مشاغل عمومی به روی زنان) با امضای ویلیام تامسون^۳ انتشار یافت. در فرانسه، اعلامیه حقوق و وظایف زنان که در آن باز شدن درهای مشاغل عمومی به روی زنان مطالبه شده بود، توسط مجله زنان (۱۸۴۸ - ۱۸۳۸) منتشر شد. در دهه ۱۸۴۰، جنبش حقوق زنان در ایالات متحده، با پیمان آبشار سنکا^۴ (۱۸۴۸) آغاز شد و دستاورد آن، اعلامیه احساسات، که با تأکید برستم دیدگی تاریخی زنان، آزادی و برابری زنان را در عرصه های اقتصادی، آموزشی، اجتماعی و سیاسی، طلب می کرد، در اعلامیه استقلال امریکا انعکاس یافت. این گردهمایی را شروع سازماندهی مستقل زنان بر اساس منافع خاص خودشان می دانند. در پی آن الیزابت کدی استانتن، انجمن ملی حق رأی زنان را تأسیس کرد. بریتانیا نیز از دهه ۱۸۴۰ م به بعد، شاهد پدید آمدن جنبش های حق رأی زنان بود.

^۱ - طباطبایی موتمنی، ۱۳۹۴: ۹۶.

^۲ . پرندین علی، فمینیسم و حقوق کیفری، سنج چاپ اول، انتشارات علمی کالج سال ۱۳۹۶، ص ۷.

^۳ - William Thomson

^۴ - Seneca Falls Convention

گفتار سوم: زمینه‌های اعمال آزادی حقوق بشری

بند اول: اعمال آزادی در حقوق قراردادها

امروزه در زمینه حقوق قراردادها، حقوق اموال و مسئولیت مدنی به حقوق بشر استناد می‌گردد. در این پژوهش در حد گنجایش این نوشتار حقوق قراردادها و تأثیر پذیری آن از حقوق بشر را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف: اصل آزادی قراردادی

یکی از اصول پرآوازه در حقوق خصوصی «اصل آزادی قراردادی» است. از این اصل نتایجی توسط حقوقدانان استنباط شده است که خلاصه آن‌ها عبارت است از:

۱- در انعقاد قرارداد اراده فرد نقش مهمی دارد و افراد در تعیین طرف قرارداد، محتوا و شروط قراردادی آزادند. به عبارت دیگر، طرفین می‌توانند به دلخواه آثار و نتایج قرارداد را تعیین نمایند.

۲- طرفین قرارداد ملزم به رعایت مفاد قرارداد هستند، دادگاه حق ندارد به بهانه اجرای عدالت و انصاف شرایط عقد را تعدیل کند یا یک طرف را از انجام تعهد قراردادی معاف کند. به دیگر سخن مقامات عمومی حق تغییر آثار قرارداد و تعهدات طرفین را ندارند این نتایج برخاسته از اصل آزادی قراردادهاست که در حقوق سنتی قراردادها جایگاه ویژه و رفیعی دارد.

اصل آزادی قراردادها دیگر آن درخششی را که در حقوق سنتی داشته ندارد. در حقوق مدرن قراردادها، دیگر مانند گذشته ایده «قداست قراردادها» رایج نیست.

با این وجود کمتر کسی تردید دارد که آزادی اراده در حقوق خصوصی و انعقاد قرارداد مطلق و افسار گسیخته نیست بلکه موانعی در راه آزادی اراده وجود دارد که آن را متوقف می‌کنند. در آثار حقوقی این موانع را معمولاً تحت عنوان قانون، نظم عمومی و اخلاق حسنه مورد بررسی

قرار داده اند گفته اند اصل، آزادی قراردادی است مگر اینکه ما برای محدود کردن این آزادی دلایل خوبی داشته باشیم.^۱

ب: اصل لزوم قراردادها ناشی از اصل آزادی اراده:

در لغت، عقد به معنای عهد محکم، موثق و مشدد می باشد و از آن جهت که دو طرف داد و ستد نسبت به مورد معامله تعهد دارند آن را عقد نامیده اند. فقها برای عقد، تعاریف گوناگونی ارائه کرده اند. از جمله، صاحب جواهر در توضیح کلام علامه حلی می فرماید: «معنای عقد از نظر لغت بر خلاف گشودن است و از نظر شارع، گفتاری از دو طرف عقد و یا گفته ای از یک طرف عقد و کاری از طرف دیگر است که اثر مورد نظر از جانب شارع بر آن بار شده است.» ماده ۱۸۳ قانون مدنی عقد را چنین تعریف می کند: «عقد عبارت است از این که یک یا چند نفر در مقابل یک یا چند نفر دیگر تعهد بر امری نماید و مورد قبول آن ها باشد.» در ماده ۱۸۴ قانون مدنی چنین آمده است: «عقود و معاملات به اقسام ذیل منقسم می شود: لازم، جایز، خیاری، منجز و معلق در ماده ۱۸۵ و ۱۸۶ قانون مدنی عقد لازم و جایز چنین تعریف شده است: «عقد لازم آن است که هیچ یک از طرفین حق فسخ آن را نداشته باشد مگر در موارد معینه. اعقد جایز آن است که هر یک از طرفین بتواند هر وقتی بخواهد فسخ کند.» همان گونه که ملاحظه می شود، برای بر هم زدن عقد جایز به سبب خاصی نیاز نداریم، اما برای فسخ عقد لازم صحیح ناگزیر از سبب هستیم. معنای لزوم: از جمله مباحثی که ما را در فهم مطلب یاری می دهد، تحقیق در مفهوم واژه هایی، به ویژه مفهوم لزوم، است که در این قاعده به کار رفته اند.

اهل لغت «الزوم» را «اثبوت» معنا کرده اند. بیش تر فقها نیز لزوم را در همان معنای لغوی به کار برده اند و از آن ثبوت و وجوب را اراده کرده اند. در میان فقها، مرحوم نائینی لزوم را به معنای اتملیک التزام» معنا کرده است، زیرا آن بزرگوار بر این باور است که در هر عقدی دو

^۱ - کاتوزیان، پیشین: ۱۴۸.

تملیک انجام می گیرد؛ چون هر عقدی یک متعلق دارد و یک التزام. ایشان می فرماید: «بایع، افزون بر تملیک اول، این التزام را به مشتری تملیک می کند. در مقابل، مشتری نیز افزون بر تملیک ثمن، التزام بر آن را به بایع تملیک می کند.»

در مورد تعریف لزوم نیز می فرماید: «لزوم عقدی عبارت است از پا برجا بودن هر یک از دو طرف عقد بر آنچه که با انشا از او صادر شده و قدرت نداشتن بر دست کشیدن از آن مگر با رضایت طرف دیگر، بنابراین، هریک از آن ها مالک التزام دیگری است و مسلط بر آن شمرده می شود.»

اقسام لزوم و جواز: از جمله مباحث مقدماتی، بیان اقسام لزوم و جواز است. فقها لزوم و جواز را به دو قسم تقسیم کرده اند:

الف. لزوم و جواز عقدی: لزوم و جوازی است که با انشاء عقد پدید می آید و از آن به لزوم و جواز حقی نیز تعبیر می شود، مثل لزوم عقد بیع و جواز اذن در تصرف در مال.

ب. لزوم و جواز شرعی: لزوم و جوازی است که از طرف شارع بیان می گردد و از آن به لزوم و جواز حکمی نیز تعبیر می شود، مانند لزوم عقد نکاح و جواز هبه به غیر خویشاوندان نسبی.

لزوم مورد بحث ما لزوم عقدی است. لزوم شرعی از بحث اصاله الزوم خارج است؛ زیرا بر دلیل خاص از سوی شارع توقف دارد.

قاعده لزوم از نگاه قانون مدنی: قانون مدنی اصل لزوم در عقدها را پذیرفته و در مواردی از جمله ماده ۱۰ و ۲۱۹، بدان تصریح می کند. به موجب ماده ۲۱۹: عقودی که بر طبق قانون واقع شده باشد بین متعاملین و قائم مقام آن ها لازم الاتباع است، مگر این که به رضای طرفین اقاله یا به علت قانونی فسخ شود.»

از این مواد قانونی استفاده می شود که از نظر قانون مدنی، اصل در عقدها لزوم است، چنان که در فقه نیز این گونه است. اکنون این پرسش مطرح است که تفاوت این دو در کجاست؟ پاسخ این پرسش از مباحث زیربنایی و عمیق به شمار می آید و بحث تفصیلی در آن ما را از

هدف این نوشتار باز می دارد. از این رو، به اختصار و فقط به مقدار مورد نیاز بحث، آن را مورد بررسی قرار می دهیم.

منشأ التزام قانونی: منشأ و مستند قانونی اصل لزوم در عقود از نظر فقه، ادله ای است که از سوی شارع به ما رسیده است، ادله ای که شاید بتوان از آن با عنوان «حق الطاعه» یاد کرد ریشه حق الطاعه، چنان که در احادیث اشاره شده، اهلیت مولای حقیقی یا تمایل به ثواب و پاداش خداوند و یا فرار از عذاب الهی است. اما منشأ و مصدر اصل لزوم در عقود از نگاه قانون مدنی حاکم بر روابط اقتصادی جهان که با نادیده انگاشتن ادله شرعی نگاشته شده، اصل آزادی و حاکمیت اراده انسان هاست که ریشه در اصالت فرد دارد. این تفکر که در قرن ۱۸ میلادی به اوج خود رسید، در تمامی شوون اجتماعی، از جمله روابط اقتصادی، رسوخ کرده است؛ یعنی انسان ها از آن جهت که آزادند و اراده و خواست آن ها محترم است، می توانند به هر شکل که بخواهند با هم پیمان ببندند. اگر پیمانی منعقد نمودند نافذ و لازم است و اثر حقوقی دارد.

سنهوری که به تفصیل در این باره بحث کرده است می نویسد: اراده انسان در تحقق عقد و آثاری که بر عقد مترتب می شود بزرگ ترین قدرت است و محور تمامی روابط قانونی و اجتماعی به شمار می رود؛ زیرا احترام به آزادی انسان و خواست های او اولین هدف در اجتماع انسانی است. از این رو، سر چشمه تمامی قوانین و مقررات حاکم میان او و دیگران اصل آزادی انسان است. آزادی اراده و نقش آن در فقه از نظر فقهای اسلام پذیرفته شده، به صورتی که در جای جای فقه بدان استناد کرده اند و مکره نبودن را یکی از شرایط صحت عقود شمرده اند در قانون مدنی برای این اصل آثاری بیان شده است که بخشی از آن ها عبارتند از:

۱. محدود نبودن در انعقاد قراردادهای

۲، محدود نبودن در قراردادهای به شکل و کیفیت مخصوصاً

۳. اصل لزوم در قراردادهای و آثار ناشی از آن

البته در قانون مدنی برای آزادی اراده قیودی در نظر گرفته شده است. با این قیود، آزادی اراده محدود می شود و در نتیجه، سیطره اصل لزوم در معاملات نیز دایره ای تنگ تر می یابد. مهم ترین قیود محدود کننده آزادی در معاملات از دیدگاه قانون مدنی:

الف، مخالف نبودن با قانون:

در ماده ۱۰ قانون مدنی می خوانیم: «قراردادهای ... در صورتی که مخالف صریح قانون نباشد، نافذ است. لا در ماده ۱۲۸۸ نیز چنین آمده است: «مفاد سند در صورتی معتبر است که مخالف قوانین نباشد.»

ب. مخالف نبودن با نظم عمومی

در ماده ۹۷۵ قانون مدنی می خوانیم: محکمه نمی تواند قوانین خارجی و یا قراردادهای خصوصی را که ... مخالف با نظم عمومی محسوب می شود به موقع اجرا گذارد...

ماده ۶ قانون آیین دادرسی مدنی در این باره چنین می گوید: «عقود و قراردادهایی که محل نظم عمومی است در دادگاه قابل ترتیب اثر نیست.»

ج. مخالف نبودن با اخلاق حسنه:

در ماده ۹۷۵ چنین آمده است: محکمه نمی تواند قوانین خارجی و یا قراردادهای خصوصی را بر خلاف اخلاق حسنه بوده ... به موقع اجرا گذارند ...

در ماده ۶ قانون آیین دادرسی مدنی در این باره چنین می خوانیم: عقود و قراردادهایی که بر خلاف اخلاق حسنه است در دادگاه قابل ترتیب اثر نیست.

ماده ۲۱۷ قانون مدنی به مشروعیت معامله اشاره می کند: «در معامله لازم نیست که جهت آن تصریح شود، ولی اگر تصریح شده باشد باید مشروع باشد والا معامله باطل است

د. رعایت شرایط اساسی

در ماده ۱۹۰ قانون مدنی آمده است: «برای صحت هر معامله شرایط ذیل اساسی است: ۱- قصد طرفین و رضای آن ها، ۲- اهلیت طرفین، ۳- موضوع معینی که مورد معامله باشد، و ۴- مشروعیت جهت معامله

آنچه بیان شد، مهم ترین قیودی بود که آزادی اراده را به صورت مطلق و بدون چارچوب، روا نمی شمرد. از این رو، باید توجه کرد که صرف استدلال بر اساس حاکمیت اراده نمی تواند مجوز صحت وثیقه گذاری اسناد تجاری باشد، بلکه باید رعایت چهار شرط کلی مذکور در مورد این نوع وثیقه گذاری، احراز گردد.

«قاعده والعقود تابعه للقصد»:

مفاد حقوقی قاعده: در مورد معانی مفردات این قاعده بحث های فراوانی در کتب مختلف فقهی و حقوقی به عمل آمده است، اما خلاصه و نتیجه آن ها این است که از این قاعده مستفاد می گردد که عقد وجودا و عدما تابع قصد است؛ یعنی عقد با قصد به وجود می آید و بدون قصد به وجود نخواهد آمد.

حوزه شمول قاعده: برای بررسی دقیق حوزه نفوذ این قاعده باید مفهوم، مقتضای ذات، مقتضای اطلاق، موارد انصراف، شرایط ضمنی و شرایط و موانع آن را به طور دقیق مورد بررسی قرار داد. از آن جا که پرداختن به همه آن ها از حوصله این نوشتار بیرون است، تنها به ذکر نتیجه این بحث بسنده می شود: قاعده مذکور، موارد مفهوم عقد، مقتضای ذات عقد، و مقتضای اطلاق عقد را در بر می گیرد، اما موارد انصراف، شرایط ضمن عقد، شروط و موانع عقد، و آثار و احکام عقد را شامل نمی شود.

بند دوم: موانع حقوق بشری آزادی اراده

معمولاً عوامل زیر(به تنهایی یا توأمان) به عنوان موانع جدی بر سر راه آزادی اراده در حقوق قراردادهای شناخته می شوند:

الف- شروط قراردادی یا هدف قرارداد به منافع اشخاص ثالث، آسیب برساند.

ب- شروط قراردادی یا هدف قرارداد، با منافع عمومی سازگار نباشد.

پ- قرارداد منافع یک طرف یا طرفین قرارداد را دچار مخاطره کند. البته مانع اخیر بر اساس تفکر لیبرالیستی یا فردگرایی قادر نخواهد بود دامنه اصل آزادی قراردادی را محدود کند، چه

اینکه قرارداد ابزاری است برای ارتقاء و اعمال خودمختاری و زمانی که انسان به عنوان یک فاعل اخلاقی دست به انتخاب می‌زند انتخاب وی باید محترم شمرده شود. از دیدگاه فردگرایان اگر ما انتخاب اشخاص را تحت کنترل بگیریم در احترام به خود سامانی آنها مداخله کرده‌ایم. ما در قدرت آنها مبنی بر اداره زندگی شخصی بر اساس قضاوت شخص آنها مداخله کرده‌ایم. اگر برخی اشخاص انتخاب ضعیفی داشته باشند و از این طریق به خود آسیب بزنند، ما با نیت هرچند خیرخواهانه نباید مانع آنها شویم زیرا مداخله ما به معنای انکار فاعلیت اخلاقی آنهاست. بر این اساس حمایت از منافع طرفین قرارداد «دلیل خوبی» برای مداخله قاضی یا قانونگذار نخواهد بود. زیرا آنها با رضایت خویش مبادرت به انعقاد قرارداد نموده‌اند. اما نظام‌های حقوقی امروزه چنین نگرشی به رضایت ندارند. رضایت در حقوق قراردادهای آنگلو امریکن نه شرط کافی است نه شرط لازم؛ کافی نیست از آن جهت که در صورت فقدان عوض و عدم انطباق با تشریفات قانونی فاقد اثر است و لازم نیست از آن جهت که معنایی که به واژه‌ها و رفتارهای متعاقبین داده می‌شود یک معنای متعارف است نه معنای مورد نظر متعاقبین.

معمولاً قوانین مدنی و سایر مقررات مربوط، موانع آزادی اراده را اعلام می‌کنند؛ قانون مدنی ایران در ماده ۹۷۵ مقرر می‌دارد: «محکمه نمی‌تواند قوانین خارجی و یا قراردادهای خصوصی را که بر خلاف اخلاق حسنه بوده و یا به واسطه جریحه‌دار کردن احساسات جامعه یا بعثت دیگر مخالف با نظم عمومی محسوب می‌شود به موقع اجرا گذارد اگرچه اجراء قوانین مزبور اصولاً مجاز باشد». قانون شروط غیرمنصفانه در حقوق انگلیس مصوب ۱۹۷۷ نیز از این دست مقررات به‌شمار می‌رود. سؤالی که در این جا قابل طرح است این است که آیا منبع قانونی محدود کننده قدرت اراده صرفاً به حوزه حقوق قراردادهای محدود می‌گردد یا اینکه در اسناد و اعلامیه‌ها و قوانین در حوزه حقوق بشر نیز عوامل محدود کننده اراده قابل شناسایی و ترتیب اثرند؟

در حقوق مدرن قراردادهای این اندیشه در حال قوت گرفتن است که ارزش‌های حاکم بر مقوله «حقوق بشر» در زمره دلایل خوب و موجه برای محدودیت قدرت اراده برای خلق قرارداد، قرار می‌گیرند. شروط قراردادی باید به گونه‌ای تفسیر شوند که با قواعد متضمن حقوق بشر مطابق و سازگار باشند از این ایده می‌توان این گونه نتیجه گرفت که قراردادهایی که تاب انطباق با مقررات حقوق بشری نداشته باشند بر خلاف نظم عمومی و در نتیجه غیرقابل اجرا تلقی شوند.

در راه موجه‌سازی این ایده راه‌های متفاوتی وجود دارد. گاه می‌توان از طریق بازنگری در مفاهیم پایه‌ای بدون تغییر در ساختار اصلی، آزادی قراردادی را به نحوی تفسیر نمود که عدالت اجتماعی به نحو شایسته‌تری تأمین شود. بازنگری در مفاهیمی چون «آزادی»، «آگاهی» و «برابری»؛ به عنوان مثال ایده «اجبار اقتصادی» به خوبی می‌تواند نابرابری قدرت چانه‌زنی را پیش بکشد و از انعقاد یا اجرای قراردادهای ظالمانه جلوگیری کند. راه دیگر این است که از برخی مفاهیم چون «کرامت انسانی» بهره‌گیریم.^۱

ویژگی‌های حقوق بشر چیست؟

مطابق اعلامیه جهانی حقوق بشر و سایر اسناد بین‌المللی این حقوق ویژگی‌هایی را دارا هستند که می‌توان به مواردی همچون

- جهان شمول اند؛
- غیر قابل سلب اند؛
- تبعیض ناپذیرند؛
- برابرند

و نیز انتقال ناپذیری، تفکیک ناپذیری، برابری طلبی و به هم پیوستگی و درهم‌تنیدگی از دیگر مواردی است که می‌توان به آن اشاره کرد. از این رو به تمامی افراد در هر جایی از جهان

^۱ - براونسورد، ۲۰۰۱: ۱۸۸.

تعلق دارد و هیچ‌کس را نمی‌توان از این حقوق محروم کرد، ضمن اینکه همه افراد فارغ از عواملی چون نژاد، ملیت، جنسیت، مذهب، رنگ، زبان و غیره در برخورداری از این حقوق با هم برابرند و هیچگونه تمایز، ارجحیت، محدودیت، و محرومیت در بهره‌مندی از این حقوق ندارند و این حق‌ها قابل نقض نیستند.

این حقوق شامل حقوق طبیعی یا حقوق قانونی که در قوانین ملی و بین‌المللی موجودند، می‌شود. متخصصین و فعالان حقوق بشر در فعالیت‌های بین‌المللی خود در زمینه حقوق بین‌الملل، نهادهای جهانی و منطقه‌ای، سیاست‌های دولتی و در فعالیت‌های سازمان‌های غیردولتی، اساس و شالوده سیاست‌های عمومی و اختصاصی در این زمینه را بنا نهاده‌اند. در واقع می‌توان گفت در صورتی که جامعه جهانی در فضای صلح و با یک زبان مشترک اخلاقی، گفتگو و مباحثه کنند، این زبان مشترک اخلاقی، در واقع حقوق بشر نامیده می‌شود.

بسیاری از ایده‌های اساسی که محرک جنبش حقوق بشر بود، بعد از جنگ جهانی دوم و جنایات هولوکاست گسترش و توسعه یافت.

با تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر در پاریس توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۸ به اوج خود رسید و به رسمیت شناخته شد. در جهان باستان، مفهوم حقوق بشر به گونه‌ای که امروزه وجود دارد نبود. بلکه در جوامع باستانی به صورت مجموعه‌ای مفصل از وظایف بود، که مفاهیمی از جمله، عدالت، مشروعیت سیاسی، شکوفایی انسان که در پی دست‌یابی به کرامت انسانی حاصل می‌شود یا خوب بودن، فارغ از عنوان و مفهوم حقوق بشر وجود داشت.

معنی مدرن و امروزی حقوق بشر در اوایل دوره مدرن و همراه با سکولاریزاسیون اروپایی از اخلاق یهودی- مسیحی گسترده‌تر شد و مفهوم آن تغییر یافت. در واقع حقوق بشر از مفهوم حقوق طبیعی گرفته شده‌است. حقوق طبیعی، نظریه‌ای است که در آن قوه قانونگذار به گونه‌ای عینی و منطقی محدود می‌شود. مطابق این مکتب، منطق بشری، بنیادهای قانون را از طبیعت الهام می‌گیرد، و از طریق قانون طبیعت، ضمانت اجرایی به دست می‌آورد و در واقع

بخشی از سنت حقوق طبیعی قرون وسطایی به شمار می‌رود که در دوره روشنگری توسط فیلسوفانی چون جان لاک، فرانسیس هابسون^۱، ژان ژاک بورلاماکی^۲ و غیره تا حدود زیادی مفهوم مدرن پیدا کرد و در گفتمان سیاسی و انقلاب آمریکا و انقلاب فرانسه هرچه بیشتر توجه جامعه جهانی را به خود جلب کرد؛ لذا بر این اساس، نظریه مدرن حقوق بشر، در طول نیمه دوم قرن بیستم، پدید آمده‌است و در این دوره فعالیت‌های اجتماعی و گفتمان‌های سیاسی در رأس دستور کار بسیاری از ملل جهان قرار گرفت. بر اساس مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر:

از آنجایی که به رسمیت شناختن منزلت ذاتی و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر همه اعضای خانواده بشری اساس آزادی، عدالت و صلح در جهان است...

- مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر

و بر طبق ماده یک اعلامیه جهانی حقوق بشر:

تمامی ابنای بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ منزلت و حقوق با هم برابرند. به آن‌ها، موهبت عقل و وجدان عطا شده‌است و باید نسبت به یکدیگر روحیه برادری داشته باشند.

مقدمه

از آنجا که بازشناسی حرمت ذاتی آدمی و حقوق برابر و سلب‌ناپذیر تمامی اعضای خانواده ی بشری بنیان آزادی، عدالت و صلح در جهان است،

از آنجا که بی‌اعتنایی و تحقیر حقوق انسان به انجام اعمال وحشیانه انجامیده به طوری که وجدان آدمی را در رنج افکنده است، و از آنجا که پدید آمدن جهانی که در آن تمامی ابنای بشر از آزادی بیان و عقیده برخوردار باشند و به رهایی از هراس و نیازمندی رسند، به مثابه عالیترین آرزوی عموم انسانها اعلام شده است،

از آنجا که بایسته است تا آدمی، به عنوان آخرین تدبیر، ناگزیر از شوریدن علیه بیدادگری و ستمکاری نباشد، به حفظ حقوق بشر از طریق حاکمیت قانون همت گمارد،

^۱ - Francis Hutcheson

^۲ - Jean-Jacques Borlamacci

از آنجا که بایسته است تا روابط دوستانه میان ملت‌ها گسترش یابد، از آنجا که مردمان «ملل متحد» در «منشور»، ایمان خود به اساسی ترین حقوق انسانها، در حرمت و ارزش نهادن به شخص انسان را نشان داده و در حقوق برابر زن و مرد هم قسم شده اند و مصمم به ارتقای توسعه اجتماعی و بهبود وضعیت زندگی در فضای آزادترند، از آنجا که «ممالک عضو»، در همیاری با «ملل متحد»، خود را متعهد به دستیابی به سطح بالاتری از حرمت جهانی برای حقوق بشر و آزادی‌های زیربنایی و دیده بانی آن کرده اند، از آنجا که فهم مشترک از چنین حقوق و آزادی‌ها از اهم امور برای درک کامل چنین تعهدی است،

بنابراین، هم اکنون مجمع عمومی:

این «اعلامیه جهانی حقوق بشر» را به عنوان یک استانده ی مشترک و دستاورد تمامی ملل و ممالک اعلان میکند تا هر انسان و هر عضو جامعه با به خاطر سپاری این «اعلامیه»، به جد در راه تعلیم و آموزش آن در جهت ارتقای حرمت برای چنین حقوق و آزادی‌هایی بکوشد و برای اقدام‌های پیشبرنده در سطح ملی و بین المللی تلاش کند تا [همواره] بازشناسی مؤثر و دیدهبانی جهانی [این حقوق] را چه در میان مردمان «ممالک عضو» و چه در میان مردمان قلمروهای تحت فرمان آنها [تحصیل و] تأمین نماید.

ماده ی ۱

تمام انبای بشر آزاد زاده شده و در حرمت و حقوق با هم برابرند. عقلانیت و وجدان به آنها ارزانی شده و لازم است تا با یکدیگر برادرانه رفتار کنند.

ماده ی ۲

همه انسانها بی هیچ تمایزی از هر سان که باشند، اعم از نژاد، رنگ، جنسیت، زبان، مذهب، عقاید سیاسی یا هر عقیده ی دیگری، خاستگاه اجتماعی و ملی، [وضعیت] دارایی، [محل] تولد یا در هر جایگاهی که باشند، سزاوار تمامی حقوق و آزادی‌های مصرح در این «اعلامیه» اند.

به علاوه، میان انسانها بر اساس جایگاه سیاسی، قلمرو قضایی و وضعیت بین المللی مملکت یا سرزمینی که فرد به آن متعلق است، فارغ از اینکه سرزمین وی مستقل، تحت قیمومت، غیرخودمختار یا تحت هرگونه محدودیت در حق حاکمیت خود باشد، هیچ تمایزی وجود ندارد.

ماده ی ۳

هر فردی سزاوار و محق به زندگی، آزادی و امنیت فردی است.

ماده ی ۴

هیچ احدی نباید در بردگی یا بندگی نگاه داشته شود:

بردگی و داد و ستد بردگان از هر نوع و به هر شکلی باید باز داشته شده و ممنوع شود.

ماده ی ۵

هیچ کس نمی بایست مورد شکنجه یا بی رحمی و آزار، یا تحت مجازات غیرانسانی و یا رفتاری قرارگیرد که منجر به تنزل مقام انسانی وی گردد.

ماده ی ۶

هر انسانی سزاوار و محق است تا همه جا در برابر قانون به عنوان یک شخص به رسمیت شناخته شود.

ماده ی ۷

همه در برابر قانون برابرند و همگان سزاوار آن اند تا بدون هیچ تبعیضی به طور مساوی در پناه قانون باشند. همه انسانها محق به پاسداری و حمایت در برابر هرگونه تبعیض که ناقض این «اعلامیه» است. همه باید در برابر هر گونه عمل تحریک آمیزی که منجر به چنین تبعیضاتی شود، حفظ شوند.

ماده ی ۸

هر انسانی سزاوار و محق به دسترسی مؤثر به مراجع دادرسی از طریق محاکم ذیصلاح ملی در برابر نقض حقوق اولیه ای است که قوانین اساسی یا قوانین عادی برای او برشمرده و به او ارزانی داشته اند.

ماده ی ۹

هیچ احدی نباید مورد توقیف، حبس یا تبعید خودسرانه قرار گیرد.

ماده ی ۱۰

هر انسانی سزاوار و محق به دسترسی کامل و برابر به دادرسی علنی و عادلانه توسط دادگاهی بیطرف و مستقل است تا در برابر هر گونه اتهام جزایی علیه وی، به حقوق و تکالیف وی رسیدگی کند.

ماده ی ۱۱

- هر شخصی متهم به جرمی کیفری، سزاوار و محق است تا زمان احراز و اثبات جرم در برابر قانون، در محکمه‌های علنی که تمامی حقوق وی در دفاع از خویشتن تضمین شده باشد، بیگناه تلقی هیچ احدی به حسب ارتکاب هرگونه عمل یا ترک عملی که مطابق قوانین مملکتی یا بین المللی، در زمان وقوع آن، حاوی جرمی کیفری نباشد، نمی بایست مجرم محسوب گردد. همچنین نمی بایست مجازاتی شدیدتر از آنچه که در زمان وقوع جرم [در قانون] قابل اعمال بود، بر فرد تحمیل گردد.

ماده ی ۱۲

هیچ احدی نمی بایست در قلمرو خصوصی، خانواده، محل زندگی یا مکاتبات شخصی، تحت مداخله [و مزاحمت] خودسرانه قرار گیرد. به همین سیاق شرافت و آبروی هیچکس نباید مورد تعرض قرار گیرد. هر کسی سزاوار و محق به حفاظت قضایی و قانونی در برابر چنین مداخلات و تعرضاتی است.

ماده ی ۱۳

- هر انسانی سزاوار و محق به داشتن آزادی جابه جایی [حرکت از نقطه ای به نقطه ای دیگر] و اقامت در [در هر نقطه ای] درون مرزهای مملکت است.

- هر انسانی محق به ترک هر کشوری، از جمله کشور خود، و بازگشت به کشور خویش است

ماده ی ۱۴

- هر انسانی سزاوار و محق به پناهجویی و برخورداری از پناهندگی در کشورهای پناه دهنده در برابر پیگرد قضایی است.

- چنین حقی در مواردی که پیگرد قضایی منشأیی غیرسیاسی داشته باشد و یا نتیجه ارتکاب عملی مغایر با اهداف و اصول «ملل متحد» باشد، ممکن است مورد استناد قرار نگیرد.

ماده ی ۱۵

- هر انسانی سزاوار و محق به داشتن تابعیتی [ملیتی] است.

- هیچ احدی را نمی بایست خودسرانه از تابعیت [ملیت] خویش محروم کرد، و یا حق تغییر تابعیت [ملیت] را از وی دریغ نمود.

ماده ی ۱۶

- مردان و زنان بالغ، بدون هیچ گونه محدودیتی به حیث نژاد، ملیت، یا دین حق دارند که با یکدیگر زناشویی کنند و خانواده ای بنیان نهند. همه سزاوار و محق به داشتن حقوقی برابر در زمان عقد زناشویی، در طول زمان زندگی مشترک و هنگام فسخ آن هستند

- عقد ازدواج نمی بایست صورت بندد مگر تنها با آزادی و رضایت کامل همسران که خواهان ازدواجند.

- خانواده یک واحد گروهی طبیعی و زیربنایی برای جامعه است و سزاوار است تا به وسیله ی «جامعه» و «حکومت» نگاهداری شود.

ماده ی ۱۷

- هر انسانی به تنهایی یا با شراکت با دیگران حق مالکیت دارد.

- هیچ کس را نمی بایست خودسرانه از حق مالکیت خویش محروم کرد.

ماده ی ۱۸

هر انسانی محق به داشتن آزادی اندیشه، وجدان و دین است؛ این حق شامل آزادی دگراندیشی، تغییر مذهب [دین]، و آزادی علنی [و آشکار] کردن آئین و ابراز عقیده، چه به

صورت تنها، چه به صورت جمعی یا به اتفاق دیگران، در قالب آموزش، اجرای مناسک، عبادت و دیده بانی آن در محیط عمومی و یا خصوصی است.

ماده ی ۱۹

هر انسانی محق به آزادی عقیده و بیان است؛ و این حق شامل آزادی داشتن باور و عقیده ای بدون [نگرانی] از مداخله [و مزاحمت]، و حق جستجو، دریافت و انتشار اطلاعات و افکار از طریق هر رسانه ای بدون ملاحظات مرزی است.

ماده ی ۲۰

- هر انسانی محق به آزادی گردهمایی و تشکیل انجمنهای مسالمت آمیز است.
- هیچ کس نمی بایست مجبور به شرکت در هیچ انجمنی شود.

ماده ی ۲۱

- هر شخصی حق دارد که در مدیریت دولت کشور خود، مستقیماً یا به واسطه انتخاب آزادانه نمایندگان شرکت جوید.

- هر شخصی حق دسترسی برابر به خدمات عمومی در کشور خویش را دارد.

- اراده ی مردم می بایست اساس حاکمیت دولت باشد؛ چنین اراده ای می بایست در انتخاباتی حقیقی و ادواری اعمال گردد که مطابق حق رأی عمومی باشد که حقی جهانی و برابر برای همه است. رأی گیری از افراد می بایست به صورت مخفی یا به طریقه ای مشابه برگزار شود که آزادی رأی را تأمین کند.

ماده ی ۲۲

هر کسی به عنوان عضوی از جامعه حق دارد از امنیت اجتماعی برخوردار بوده و از طریق تلاش در سطح ملی و همیاری بین المللی با سازماندهی منابع هر مملکت، حقوق سلب ناپذیر اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش را برای حفظ حیثیت و رشد آزادانه ی شخصیت خویش، به دست آورد.

ماده ی ۲۳

- هر انسانی حق دارد که صاحب شغل بوده و آزادانه شغل خویش را انتخاب کند، شرایط کاری منصفانه مورد رضایت خویش را دارا باشد و سزاوار حمایت در برابر بیکاری است

- هر انسانی سزاوار است تا بدون رواداشت هیچ تبعیضی برای کار برابر، مزد برابر دریافت نماید.

- هر کسی که کار می کند سزاوار دریافت اجری منصفانه و مطلوب برای تأمین خویش و خانواده ی خویش موافق با حیثیت و کرامت انسانی بوده و نیز می بایست در صورت لزوم از حمایت‌های اجتماعی تکمیلی برخوردار گردد.

- هر شخصی حق دارد که برای حفاظت از منافع خود اتحادیه صنفی تشکیل دهد و یا به اتحادیه های صنفی بپیوندد

ماده ی ۲۴

هر انسانی سزاوار استراحت و اوقات فراغت، زمان محدود و قابل قبولی برای کار و مرخصی های دوره ای همراه با حقوق است.

ماده ی ۲۵

- هر انسانی سزاوار یک زندگی با استانداردهای قابل قبول برای تأمین سلامتی و رفاه خود و خانواده اش، من جمله تأمین خوراک، پوشاک، مسکن، مراقبت های پزشکی و خدمات اجتماعی ضروری است و همچنین حق دارد که در مواقع بیکاری، بیماری، نقص عضو، بیوگی، سالمندی و فقدان منابع تأمین معاش، تحت هر شرایطی که از حدود اختیار وی خارج است، از تأمین اجتماعی بهره مند گردد.

- دوره ی مادری و دوره ی کودکی سزاوار توجه و مراقبت ویژه است. همه ی کودکان، اعم از آن که با پیوند زناشویی یا خارج از پیوند زناشویی به دنیا بیایند، می بایست از حمایت اجتماعی یکسان برخوردار شوند.

ماده ی ۲۶

- آموزش و پرورش حق همگان است. آموزش و پرورش می بایست، دست کم در دوره های ابتدایی و پایه، رایگان در اختیار همگان قرار گیرد. آموزش ابتدایی می بایست اجباری باشد. آموزش فنی و حرفه ای نیز می بایست قابل دسترس برای عموم مردم بوده و دستیابی به آموزش عالی به شکلی برابر برای تمامی افراد و بر اساس شایستگی های فردی صورت پذیرد. - آموزش و پرورش می بایست در جهت رشد همه جانبه ی شخصیت انسان و تقویت رعایت حقوق بشر و آزادی های اساسی باشد. آموزش و پرورش باید به گسترش حسن تفاهم، دگرپذیری [تسامح] و دوستی میان تمامی ملتها و گروههای نژادی یا دینی و نیز به برنامه های «ملل متحد» در راه حفظ صلح یاری رساند.

- پدر و مادر در انتخاب نوع آموزش و پرورش برای فرزندان خود مقدم اند.

ماده ی ۲۷

- هر شخصی حق دارد آزادانه در حیات فرهنگی اجتماع خویش مشارکت کند، از انواع هنرها برخوردار گردد و در پیشرفت علمی سهیم گشته و از منافع آن بهره مند شود.
- هر شخصی به عنوان آفرینشگر، حق حفاظت از منافع مادی و معنوی حاصل از تولیدات علمی، ادبی یا هنری خویش را داراست.

ماده ی ۲۸

هر شخصی سزاوار نظمی اجتماعی و بین المللی است که در آن حقوق و آزادیهای مصرح در این «اعلامیه» به تمامی تأمین و عملی گردد.

ماده ی ۲۹

- هر فردی در برابر جامعه اش که تنها در آن رشد آزادانه و همه جانبه ی او میسر میگردد، مسئول است.

- در تحقق آزادی و حقوق فردی، هر کس می بایست تنها تحت محدودیت هایی قرار گیرد که به واسطه ی قانون فقط به قصد امنیت در جهت بازشناسی و مراعات حقوق و آزادی های

دیگران وضع شده است تا اینکه پیش شرط های عادلانه ی اخلاقی، نظم عمومی و رفاه همگانی در یک جامعه مردم سالار تأمین گردد.

- این حقوق و آزادی ها شایسته نیست تا در هیچ موردی مغایر با هدف ها و اصول «ملل متحد» اعمال شوند.

ماده ی ۳۰

در این «اعلامیه» هیچ چیز نباید به گونه ای تفسیر شود که برای هیچ «حکومت»، گروه یا فردی متضمن حقی برای انجام عملی به قصد از میان بردن حقوق و آزادی های مندرج در این «اعلامیه» باشد.

اعلامیه شامل مقدمه و سی ماده است.

مقدمه دلایل تاریخی و اجتماعی را که منجر به نیاز برای نداشتن یک اعلامیه بود مطرح می کند.

موارد ۱ و ۲ پایه اصلی مفاهیم کرامت، آزادی، برابری و برادری را بنا می کنند.

مواد ۳ تا ۱۱ به حقوق فردی دیگر مانند حق زندگی و منع برده داری می پردازند.

مواد ۶ تا ۱۱ به اساس قانونی حقوق بشر با تمهیداتی برای دفاع در زمان نقض قوانین، اشاره می کنند.

مواد ۱۲ تا ۱۷ به حقوق فردی در جامعه می پردازند (از جمله مواردی مانند حق آزادی حرکت).

مواد ۱۸ تا ۲۱ به آزادی های سیاسی، عمومی و روانی از جمله آزادی اندیشه، نظر، دین، وجدان، حرف و آزادی انجمن می پردازند.

مواد ۲۲ تا ۲۷ بر حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی افراد از جمله حق سلامتی تأکید می کنند.

مواد ۲۸ تا ۳۰ نیز بر روش استفاده از قوانین اعلام شده و همچنین مواردی که قابل اجرا نیستند، می پردازند.

این اعلامیه بر حقوق افراد در جامعه تأکید دارد و اعلام می‌دارد که نباید ازین مواد به گونه‌ای استفاده شود که با اهداف ملل متحد در تضاد باشد.

بند سوم: کرامت انسانی در آزادی مدنی

«کرامت انسانی» از جمله مفاهیمی است که در اسناد و اعلامیه‌های حقوق بشر گاه به طور صریح و گاه به طور ضمنی مورد تأکید قرار گرفته است. به عنوان نمونه «کنوانسیون اروپایی حقوق بشر» در هیچ یک از مواد خود صراحتاً به کرامت انسانی اشاره نکرده است ولی ذکر مواردی چون منع رفتار غیرانسانی یا منع بردگی و بیگاری می‌توان احترام به کرامت انسانی را استنباط نمود. لکن در «اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸»، (ماده ۱) «میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۱۹۶۶» (مقدمه)، «میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶» (مقدمه و ماده ۱۰) و «کنوانسیون حقوق کودک ۱۹۸۹» (مقدمه) به کرامت ذاتی انسان و برابری آن‌ها تصریح شده است. بند ششم اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران «کرامت و ارزش والای انسان» را به عنوان یکی از پایه‌های نظام جمهوری اسلامی برمی‌شمارد.

استفاده از وصف «ذاتی» برای کرامت انسانی به وضوح نشان دهنده «غیر قابل واگذاری و اسقاط» بودن این حق است. در خصوص کرامت انسانی ممکن است ما با یک متناقض‌نما مواجه باشیم؛ از یک سو بر این اساس که خودمختاری جزء لاینفک کرامت است، انسان‌ها باید در انعقاد قرارداد، انتخاب طرف قرارداد و تعیین شروط قراردادی آزاد باشند و به عبارتی آزادی قراردادی خود جزئی از کرامت انسانی و حقوق بشر به شمار آمده و هرگونه مداخله در این آزادی ممکن است نقض حقوق بشر به حساب آید. بر اساس نظریه اراده در حوزه حق‌ها، افراد انسانی به اعتبار خصلت خودمختاری مجاز خواهند بود در ضمن یک قرارداد از حق‌های بشری پیش‌بینی شده در اسناد و اعلامیه‌ها چشم‌پوشی کنند و آن حق‌ها را اسقاط نمایند. نتیجه جدی گرفتن «حق آزادی قراردادی» مقدم دانستن آن بر قضاوت دیگران در خصوص محتوای

قرارداد خواهد بود. مثلاً افراد ضمن یک قرارداد، از آزادی اشتغال یا سکونت یا بیان چشم‌پوشی نمایند. از سوی دیگر ممکن است در پرتو آزادی قراردادی ناشی از کرامت انسانی، انسان‌ها تن به پذیرش شروطی بدهند که کرامت انسانی آن‌ها را مخدوش نماید یا از طریق قرارداد حق‌های بشری و اساسی خود را اسقاط نمایند و از این طریق امکان زندگی کریمانه را از دست بدهند. به نظر می‌رسد این تناقض صرفاً ظاهری است. در واقع این دو حق - کرامت ذاتی و آزادی قراردادی - از یک سنخ نیستند. کرامت زیربنا و آزادی انعقاد قرارداد روبناست. آزادی قراردادی، وجهت خود را از کرامت ذاتی انسان کسب می‌کند پس قادر نخواهد بود به حدی توسعه یابد که اصل و ریشه خود را از میان بردارد. شاید بر همین اساس بوده است که ماده ۹۵۹ قانون مدنی ایران مقرر داشته است: «هیچ‌کس نمی‌تواند بطور کلی حق تمتع و یا حق اجراء تمام یا قسمتی از حقوق مدنی را از خود سلب کند».

چنین می‌توان گفت که آزادی قراردادی اگرچه خود از حقوق مربوط به شخصیت انسان است ولی این حق در سایه حقوقی چون آزادی بیان و آزادی عقیده قرار می‌گیرد. دادگاهی در هلند در خصوص قراردادی که ضمن آن موجر شرط نموده بود که مستأجر به نفع کلیسای پروتستان فعالیت نماید، پایان دادن به قرارداد به بهانه عمل بر خلاف شرط را غیر قابل قبول اعلام نموده است زیرا چنین شرطی را ناقض آزادی عقیده تلقی نموده است.^۱

اصل قابلیت اسقاط حق از جمله اصول پذیرفته شده در حقوق خصوصی است (لکل ذی حق اسقاط حقه). اسقاط یک حق عبارت است از صرف‌نظر کردن از آن حق در کمال اختیار و آگاهی. اسقاط یک حق متضمن قصد و اراده یا رفتاری است که بتوان انصراف از حق را از آن استنباط نمود.^۲ وقتی که یک حق اسقاط می‌گردد وظایف همبسته آن حق در نتیجه رضایت

^۱ - برای مطالعه بیشتر ر.ک به: حقوق بشر در حقوق خصوصی. حشمت اله شهبازی؛ ابراهیم تقی زاده؛ مرتضی شهبازی نیا. مقاله ۳، دوره ۵، شماره ۱۹، تابستان ۱۳۹۶، صفحه ۹۷-۱۳۱.

^۲ - McConnell, Terrance, *Inalienable Rights: The Limits of Consent in Medicine and The Law* (Usa: Oxford University Press, ۲۰۰۰), p. ۱۰.

صاحب حق از بین می‌روند. اما همه حق‌ها به گونه‌ای نیستند که قابل اسقاط باشند چه گاهی یک حق، صرفاً یک حق نیست بلکه آمیزه‌ای از حق و تکلیف است. در خصوص حق‌های غیر قابل اسقاط ما از نوعی مصونیت در برابر خودمان برخورداریم؛ این مصونیت عبارتست از فقدان توانایی شخص برای ایجاد تغییر در وضعیت اخلاقی و قانونی خودش، بنابراین در خصوص حق‌های غیر قابل واگذاری ما هم از مصونیت عدم توانایی بر اجازه به دیگران برای نادیده گرفتن حق و هم از مصونیت عدم توانایی برای ایجاد تعهد علیه خودمان برخورداریم. کوفلیک می‌گوید: احترام به شخصیت انسانی مستلزم احترام به شخص انسان است برخی حق‌ها آن قدر اساسی و ساختاری هستند که کرامت اخلاقی انسان ایجاب می‌کند که حتی خود شخص نتواند این حق‌ها را اسقاط نماید. توماس هیل معتقد است که بسیاری از حق‌ها قابل اسقاط هستند در خصوص اینگونه حق‌ها رضایت صاحب حق می‌تواند دیگران را از تکلیف همبسته آن حق‌ها معاف کند اما به شرطی که این رضایت کاملاً خودمختارانه داده شده باشد.

برخی حق‌ها آنچنان اساسی هستند که قابل اسقاط نیستند و دیگران مکلف به احترام به این حق‌ها هستند فارغ از اینکه ذیحق در این خصوص چه قضاوتی داشته باشد اگر ما دیگران را از تکلیف همبسته حق‌های اساسی معاف کنیم در واقع در احترام به اخلاق کوتاهی کرده‌ایم.

هیل می‌گوید پذیرش اصولی از این دست به این معناست که به تعبیر کانت حق بر حیات و آزادی تنها حق نیست بلکه تکلیف نیز هست. در خصوص حق‌های غیر قابل اسقاط صاحب حق در برابر خود متعهد به رعایت و عدم اسقاط اینگونه حق‌هاست.

هیل معتقد است که دیگران باید به صاحب حق بعنوان یک شخص احترام بگذارند، اگرچه ذیحق احترام خود را حفظ نکند. هیل بی‌احترامی شخص نسبت به خود را برخلاف اخلاق می‌داند.

کانت عقیده دارد که خود مختاری قابل اسقاط و انتقال نیست، در نظر وی قراردادهای متضمن بردگی فاقد هرگونه قدرت اجرایی اخلاقی و حقوق هستند.

اگر چه یک شخص ممکن است بر اثر ارتکاب خطا یا اعمال مجرمانه آزادی و برابری خود را از دست بدهد لکن وی قادر نخواهد بود این موارد را در نتیجه قرارداد از دست دهد. قراردادی که یک شخص را به ابزاری در اختیار دیگری مبدل سازد الزام آور نیست. ازدیدگاه کانت اشخاص مجازند که بر مبنای اهداف و خواست‌های خود عمل نمایند تا آنجا که عمل آنها مغایر معیارهای عقلانی نباشد. از نظر کانت معیارهای عقلانی همان چیزی است که اشخاص از دیگران در برابر خود انتظار دارند.

این همان تعبیر معروف کانت است که اشخاص باید به گونه‌ای عمل کنند که عمل آنها بتواند یک قاعده جهانی باشد.

خود مختاری یکی از معیارهای مد نظر کانت است که به عنوان یک هدف عقلانی تلقی می‌شود.

به نظر می‌رسد بتوان بر اساس دیدگاه کانت حق‌های غیر قابل اسقاط را توجیه نمود. بنابراین هرگاه انسان به واسطه اسقاط برخی حقوق، کرامت و خودمختاری خود را از دست بدهد. چنین اسقاطی باطل خواهد بود؛ زیرا اینکه انسان حق انتخاب داشته باشد تا جایی مقبول است که کرامت وی را مخدوش ننماید. به نظر می‌رسد اگر شخصی حق اقامه دعوا یا حق دادخواهی را از خود سلب نماید در واقع به دیگران اجازه می‌دهد که بر خلاف هنجارهای قانونی با وی رفتار نمایند و چنین رفتاری بر خلاف جایگاه انسان در نظام هستی خواهد بود؛ زیرا قوانین در جامعه برای محافظت از انسان در برابر آسیب‌ها وضع شده‌اند و فلسفه وضع قانون در درجه اول حفظ نظم اجتماعی است که در آن انسان بتواند استعدادهای خود را شکوفا نماید.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به عنوان قانون عالی و مبین حقوق بنیادین در اصل دوم کرامت انسانی را از پایه‌های نظام جمهوری اسلامی برمی‌شمارد. کرامت در معانی سخاوت، شرافت، نفاست و عزت به کار می‌رود. انسان دارای کرامت بالذات است؛ زیرا خداوند او را گرامی داشته و آسمان و زمین و پاکی‌ها را برای او خلق نموده و او را بر بسیاری از مخلوقات

برتری داده است.^۱ تکریم انسان علیرغم این که از خاک آفریده شده است، به خاطر روح خدایی اوست و بر این اساس به فرشتگان دستور داده شد که بر وی سجده کنند.^۲ این اصل در ادامه در جهت تحقق کرامت انسانی نفی هرگونه ستمگری و ستمکشی را به صراحت اعلام می‌کند. در روابط فردی، آنان که دارای قدرت جسمی، فکری، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی باشند، خواسته یا ناخواسته، موجب پایمال شدن حقوق افراد ضعیف می‌شوند.^۳ همه جلوه‌های ظلم از نظر قانون اساسی مردود اعلام شده است؛ ستمگری و ستمکشی و این از آن جهت است که خداوند هیچ ستمی را بر بندگان خود روا نمی‌دارد.^۴

بیگمان این فقط ظالمین نیستند که ظلم می‌کنند بلکه آنان که تن به ظلم میدهند نیز شریک ستمکاران به حساب می‌آیند. قرآن کریم مردم را به پرهیز از ستمگری و ستم‌کشی فرا خوانده است.^۵ پذیرش ستم همان اندازه قبیح است که وارد کردن آن، چنانکه حضرت علی علیه‌السلام افراد راضی به ستم را شریک ستمکاران و کمک‌کنندگان به ستم می‌داند.^۶ به نظر می‌رسد نفی ستم‌کشی که خود یکی از طرق محافظت از کرامت انسان در برابر ستمگران است برای اعلان بطلان برخی مصادیق اسقاط حق کافی باشد. اگر چه انسان آزاد است ولی آزادی او توأم با مسئولیت است.^۷ او تکلیف دارد که از کرامت انسانی که ودیعه‌ای الهی است در خود محافظت کند، بنابراین می‌توان گفت چنانچه فردی حقی از حقوق قانونی خود را اسقاط کند که نتیجه‌اش مخدوش شدن کرامت وی باشد چنین اسقاطی به لحاظ عدم انطباق با ارزش اعلام شده در قانون اساسی مبنی بر نفی ستمکشی و حفظ کرامت انسانی باطل و بی اعتبار خواهد بود.

^۱ - سوره اسراء، آیه ۷۰.

^۲ - سوره حجر، آیات ۳۰ و ۳۱.

^۳ - هاشمی، ۱۳۹۳: ۹۵.

^۴ - سوره مومن / آیه ۳۶.

^۵ - سوره بقره / آیه ۲۷۹.

^۶ - هاشمی، پیشین: ۹۸.

^۷ - بنده اصل دوم.

ماده ۹۵۹ قانون مدنی مقرر می‌دارد:

«هیچ‌کس نمی‌تواند بطور کلی حق تمتع و یا حق اجراء تمام یا قسمتی از حقوق مدنی را از خود سلب کند».

این ماده ممکن است در بادی امر روشن به نظر برسد ولی با اندکی دقت پیچیدگی و ابهام آن آشکار می‌گردد. قانون مدنی و سایر قوانین در موارد مختلفی اسقاط بسیاری از حق‌ها را پیشبینی کرده اند. قانون مدنی در مواد ۲۸۹، ۴۴۸، ۴۷۴، ۶۷۹، ۸۲۳ از اسقاط و سلب قسمتی از حقوق مدنی، گاه به صراحت و گاه به نحو ضمنی، سخن گفته است. مواد ۹۵۷ و ۹۵۸ قانون مدنی به عنوان قواعدی کلی، برای هر فرد انسانی تمام حقوق مدنی را مورد شناسایی قرار داده است. به کار بستن این حقوق معمولاً در قالب تعهدات صورت می‌گیرد. مثلاً در عقد بیع، بایع مبیع را از دست می‌دهد و مالکیت مشتری بر آن را به رسمیت می‌شناسد، مشتری نیز در خصوص ثمن چنین وضعی دارد. به عبارت دیگر بایع حق خود را نسبت به مبیع سلب مینماید و مشتری حق خود را نسبت به ثمن. این نوع اعمال از ضرورت‌های اجتماعی به حساب می‌آیند.

پرسشی که در این رابطه به ذهن می‌آید این است که قلمرو آزادی اراده در اسقاط حق تمتع و اجرای حقوق مدنی تا کجاست؟

این ماده از ماده ۲۷ قانون مدنی سوئیس اقتباس و با توجه به فقه امامیه تعدیل شده است. یکی از شارحان قانون مدنی سوئیس در خصوص ماده اخیر نوشته است: هر انسان دارای حقوقی است که جزو ذات و عناصر شخصیت او قرار می‌گیرد و به همین جهت وابستگی آنها به شخصیت انسان از امور مربوط به نظم عمومی است مانند حق حیات، سلامت، شرافت، آزادی، اسم و امثال اینها. ذات انسان با این خصوصیتها برتر و خارج از قلمرو تراضی افراد است. این ماده خواسته است از شخصیت انسان در برابر تجاوز ناشی از معاملات حمایت کند.^۱

^۱ - کاتوزیان، پیشین: ۲۲۳.

برخی اساتید حقوق معتقدند که مفاد ماده ۹۵۹ قانون مدنی حاوی معنای گسترده‌ای است و نمی‌توان آن را محدود به حقوق غیرمالی و عناصر مربوط به احوال شخصیه کرد. بنابراین می‌توان گفت که در این ماده سلب حق یا قسمتی از آن «بطور کلی» ممنوع شده است. لذا شخص می‌تواند بطور جزئی و در مورد خاص از حق خود صرف‌نظر کند. وانگهی قاعده مندرج در ماده ۹۵۹ ناظر به موردی است که از متن و روح قوانین نتوان صحت و فساد اسقاط را استنباط کرد. در بسیاری از موارد ممکن است با استفاده از وسایل قانونی، قسمتی از حقوق مدنی را بطور کلی از بین برد. به طور مثال هر مالکی می‌تواند با فروش مال خود حقی را که در آن دارد یکسره سلب و به دیگری واگذار کند. هم‌چنین نباید پنداشت که اسقاط هر حقی بطور جزئی مجاز است؛ زیرا وجود بعضی از امتیازهای حقوقی تنها به خاطر منافع صاحب آن ایجاد نشده است تا قابل اسقاط باشد و به همین جهت از آن به حکم یا تکلیف تعبیر می‌شود.^۱

برخی دیگر نیز با اعلام اینکه آزادی اراده اساس فعالیت افراد است و نمی‌توان از این ظرفیت برای زوال آزادی اراده استفاده نمود، تأکید می‌کنند که نباید افراد را در سلب حقوق خود از طریق قبول تعهدات آزاد گذاشت و فلسفه وضع ماده ۹۵۹ قانون مدنی را نیز همین می‌دانند. ممکن است شخصی متعهد شود از افتتاح مغازه در شهر معینی خودداری نماید، حال این سؤال مطرح است آیا چنین تعهدی مشمول ماده ۹۵۸ است و شخص در مقام تمتع و اعمال حق خویش آزاد است که چنین تعهدی را قبول نماید یا اینکه چنین تعهدی بر اساس ماده ۹۵۹ منع شده و فاقد اعتبار است؟ به عبارت دیگر آیا چنین شرطی مخالف قانون تلقی می‌گردد یا خیر؟ بر اساس ماده ۳۸۷ قانون مدنی تلف مبیع قبل از قبض از حساب بایع خواهد بود. آیا مشتری می‌تواند از این امتیاز که قانون به نفع وی مقرر کرده است چشم پوشی کند و شرط خلاف آن را بپذیرد؟

عده ای معتقدند که در موارد شک، عقل بدیهی حکم می‌کند که نفوذ و تأثیر اراده مادام که مانعی نداشته باشد حتمی و قطعی است و به صرف شک نباید در راه آزادی و خلاقیت اراده

^۱ - کاتوزیان، پیشین: ۲۱۰-۲۰۹.

ایجاد مانع کرد چون اراده خلاق است هم می‌تواند به نفع دیگری حقی به وجود آورد و هم می‌تواند حقی را که خود دارد معدوم کند. بنابر این صاحب اراده می‌تواند حق خود را اسقاط نماید مگر در موارد معین نص قانون مانع اسقاط شود.^۱ از تعبیر مورد استفاده این نویسنده چنین استنباط می‌شود که، اصل قابلیت اسقاط حق است و عدم قابلیت اسقاط نیازمند دلیل از نوع نص است. ایشان آزادی و خلاقیت اراده را از زمره دلایل عقلی می‌انگارد و عقیده دارد که در موارد تردید نمی‌توان از اصل عملی استصحاب عدم اسقاط حق را نتیجه گرفت چرا که «الاصل دلیل حیث لا دلیل»^۲.

بعضی دیگر نیز عقیده دارند که در حقوق ایران با متابعت از فقه امامیه، حاکمیت اراده در قانون مدنی به عنوان یک اصل انعکاس یافته و برای قصد انشا به عنوان خالق عقد و تعیین کننده توابع و حدود و آثار آن، نقشی اصلی و تعیین کننده شناخته است. از این اصل آزادی شخص در انشای عمل حقوقی و اینکه مبادرت به تشکیل عقد یا ایقاع بکند یا نکند و انتخاب نوع عقد یا ایقاع و طرف عقد و تعیین حدود و آثار و شروط را نتیجه گرفته اند.^۳ ایشان با تأکید بر این که در زندگی اجتماعی، نیروی فائق و نظم حاکم ضروری است آزادی بیش از حد اراده را مانع شکوفایی قابلیت‌های خدادادی انسان می‌دانند و معتقدند که قانون به عنوان عصاره حاکمیت جمعی که از قرارداد اجتماعی ناشی می‌شود، حدود آزادی اراده را تعیین می‌کند و در خصوص نقش خطیر قانون می‌نویسند:

«اراده انسان به تنهایی در اعمال مادی می‌تواند نافذ باشد، مثلاً شخصی به حکم اراده می‌تواند اتومبیلی را به حرکت درآورد و ساختمانی را بنا کند، اما در اعمال حقوقی که اعتباری است به خودی خود نمی‌تواند حاکم و مؤثر باشد. حاکمیت اراده، نفوذ و اقتداری است که قانون از راه اعتبار بخشیدن به اعمال حقوقی انشا شده به اراده می‌بخشد. بدون حمایت قانون برای اراده

^۱ - لنگرودی، پیشین: ۲۱۹-۲۱۸.

^۲ - عوائد الایام، ص ۷۳- مواد ۱۹۷ و ۱۹۸ قانون آیین دادرسی مدنی

^۳ - شهیدی، ۱۳۹۶: ۵۶.

انسان، هیچ‌گونه نفوذ و حاکمیتی در اعمال حقوقی نمی‌توان شناخت»^۱. این استاد فقید در «کتاب شروط ضمن عقد» با طرح ماده ۲۳۴ قانون مدنی به عنوان مدخل بحث می‌نویسند: «... می‌توان خودداری کردن از انجام فعلی را ضمن عقد شرط کرد، این خودداری از انجام فعل را هرگاه مربوط به تعهد بر خودداری از اعمال و اجرای حق باشد، می‌توان اسقاط حق نامید»^۲. سپس در خصوص ماده ۹۵۹ بر این باورند که مطابق این ماده، آنچه سلب آن در این ماده خارج از توانایی شخص اعلام شده است، حق تمتع به طور کلی و حق اجرای تمام یا قسمتی از حقوق مدنی است. مثلاً هیچ‌کس نمی‌تواند بطور کلی حق مالک شدن را از خود اسقاط کند. بعضی از حقوق نیز در واقع از احکام بوده و غیرقابل اسقاط است. اما صاحب حق نسبت به مال معین، می‌تواند حقوق وابسته به مال معین خود را اسقاط کند. زیرا این حق یک حق به معنی اخص و وابسته به ملک است که ابقاء یا اسقاط آن در اختیار مالک قرار دارد. هرچند شخص نمی‌تواند به طور مثال، حق خریدن مال معین یا ازدواج با شخص معین را از خود سلب کند، چرا که مال معین هنوز متعلق به او نیست تا حق مربوط به آن را بتواند اسقاط کند و این حق در حقیقت حکم است، اما می‌تواند تعهد بر ترک فعل نماید، مثلاً تعهد کند که مال معین را نخرد یا با شخص معین ازدواج نکند.^۳

از آنچه گفته شد می‌توان چنین نتیجه گرفت که در خصوص قاعده عام اسقاط حق، مستنبط از ماده ۹۵۹ قانون مدنی اتفاق نظر وجود ندارد. در خصوص اینکه در مصادیق مردد و موارد مشتبه چگونه باید رفع حیرت کرد معیار واحدی مقبول نیفتاده است؛ برخی اصل را بر قابلیت اسقاط حق قرار داده و هر گونه قول خلاف را نیازمند نص قانونی می‌دانند.^۴ برخی دیگر هر چند اصل قابلیت اسقاط حق را می‌پذیرند اما عقیده دارند که علاوه بر نص قانون می‌توان در پرتو روح قانون و نظم عمومی نیز برخی حقوق را غیر قابل اسقاط اعلام کرد. به نظر می‌رسد در جهت

^۱ - همان: ۵۸-۵۷.

^۲ - همان: ۱۳۱.

^۳ - همان: ۱۳۲-۱۳۱.

^۴ - لنگرودی، پیشین: ۲۱۸.

رفع ابهام از ماده ۹۵۹ قانون مدنی و ارائه معیار برای تشخیص اسقاط معتبر از غیر معتبر می‌توان از اصول و ارزش‌های حاکم بر حقوق بنیادین بهره گرفت و چنین گفت که هرگونه اسقاط حق که موجب مخدوش شدن کرامت انسانی شود و امکان زندگی کریمانه را از انسان سلب کند باطل خواهد بود. اگر نتوان مستقیماً به قانون اساسی استناد نمود که به نظر می‌رسد منعی در این خصوص وجود ندارد، می‌توان موارد خلاف کرامت انسانی را از مصادیق مسلم خلاف نظم عمومی و اخلاق حسنه تلقی نمود و بر این اساس قائل به بطلان شد.

گفتار چهارم: اصل آزادی حاکمیت اصحاب دعوای مدنی

بند اول: اصل آزادی اراده در فلسفه ی حقوق

اراده یکی از عناصر تشکیل دهنده شخصیت انسان و احترام به اراده انسان احترام به شخصیت اوست. ظهور کمال شخصیت هر فرد منوط به این است که آزادی اراده داشته باشد زیرا در سایه آزادی اراده است که هر فرد می‌تواند کمالات خود را ظاهر سازد. پس برای این که به شخصیت انسانی احترام گذاشته شود باید به اراده او احترام نهاد و قانون فقط وظیفه دارد که جلوی تعارض اراده ها را بگیرد. بنابر این، نباید تکلیفی بر انسان تحمیل کرد مگر این که خود او آن تکلیف را بخواهد و چنین تکلیفی با قانون طبیعت وفق داشته باشد. پس اساس حق و تکلیف مطلقاً اراده افراد است. بنابراین، قانون در خدمت اراده افراد است و وظیفه آن، دفع برخورد اراده هاست.^۱ از این دیدگاه، اراده خلاق افراد منشاء تمام امور در زندگی اجتماعی و غایت نظم اجتماعی، خدمت به افرادی است که آن اجتماع را تشکیل می‌دهند. برخی از فیلسوفان بر این عقیده هستند که مفهوم آزادی اراده چنان بدیهی است که می‌توان آن را یکی از متعارف ترین مفاهیم فطری در نهاد انسان دانست.^۲

^۱ - جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵: ۲۵.

^۲ - دکارت، ۱۳۶۸: ص ۱۶۷.

از نظر حقوقی، فردگرایان حتی نسبت به قانون از این حیث که حقوق و آزادی های فردی را محدود می کند، بدبین هستند؛ به این ترتیب، هر قانونی را از نظر اصول و مشرب فکری خود «بد» می دانند، اما چون به هر حال، نبود قانون نیز ممکن است باعث هرج و مرج و در نتیجه تباهی و زوال حقوق و آزادی های خود فرد گردد، ناگزیر به حاکمیت قانون تن در می دهند. اما هدف نهایی آنها این است که به تدریج از قلمرو اجرای قانون کاسته و بر دامنه ابتکارات و فعالیت های فردی افزوده شود. از نظر آنها، اراده همانند اندیشه فرد از عناصر شخصیت انسان است؛ قولی را از «کانت» نقل می کنند که به خوبی گویای این اندیشه می باشد: «در موردی که شخص درباره دیگری تصمیم می گیرد، همیشه امکان بی عدالتی می رود، ولی هنگامی که او برای خود امری را می خواهد، دیگر احتمال وقوع هیچ ظلمی وجود ندارد»^۱.

نفوذ چنین افکار و اندیشه هایی موجب طرح نظریه ای شد که در فلسفه حقوق از حیث هدف به «نظریه حقوق فردی با اصالت فرد» شهرت یافته است. از دیدگاه این مکتب، اشخاص در برابر هم دارای استقلال و آزادی اراده هستند، اما چون گاهی ممکن است همین اراده های مستقل و آزاد در جامعه با یکدیگر تعارض پیدا کنند، حقوق وظیفه دارد که به تنظیم روابط افراد بپردازد تا همزیستی آنها فراهم شود. قواعدی که افراد به رضا و اراده خود و در نتیجه قرار داد اجتماعی به وجود آورده اند، هدفشان بستر سازی برای هماهنگی آزادی اراده افراد است. در پرتو چنین اندیشه ای عدالت نیز مفهوم ویژه خود را دارد. یعنی حقوق بدون توجه به شایستگی و نیازمندی افراد، باید به تنظیم روابط حاکم بر اموالی که با اراده افراد مبادله شده است، بپردازد، دولت هیچ سهمی در توزیع ثروت و سنجش شایستگی های افراد ندارد و عدالت به مفهومی که ارسطو و دیگران گفته اند، «عدالت معاوضی»^۲ است. با وجود این، اصل استقلال اراده در تحولات فکری انسان تحول پیدا کرد به طوری که جای خود را به بحث

^۱ - کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۱۲۱.

^۲ - Interchangeable justice

^۳ - کاتوزیان، ۱۳۹۲: ج اول، ۱۹۸.

های تازه ای داد^۱. حقوق خصوصی یکی از زمینه هایی است که اصل آزادی اراده در آنجا از دیر باز محل بحث بوده است.

بند دوم: اصل آزادی اراده در حقوق خصوصی

در حقوق عمومی، عامل اجبار و عمل اقتدارگرایانه، نقشی مهم را ایفاء می کند و انسان در میان مجموعه ای از قواعد آمره احاطه شده است و در برابر سازمانها، تشکیلات و نهادها ناگزیر از تسلیم و رضایت است، اعمال قوای عمومی، دولت، پلیس، قضات و مدیران تجلی بخش حقوق عمومی است. اما در حقوق خصوصی، در نهایت امر، این اراده آزاد افراد است که شکل دهنده روابط حقوقی است. در این قلمرو فرد در برابر فرد قرار می گیرد. در این میان، نفس قرار داد، به مثابه عالی ترین مظهر بروز اراده در حقوق خصوصی، در نظر ها مجسم می شود. بنابر این، ابتکارهای فردی و تلاقی قصد و رضای طرفین، ترجمان حقوق خصوصی است.^۲

نفوذ نظریه اصل آزادی اراده در قلمرو حقوق خصوصی منتهی به ستایش اراده آزاد انسان و این باور گردید که اراده یگانه منبع تعهدات مدنی است. افراد هنگامی متعهد می شوند که خود آن خواسته باشند و این خواهش اغلب در قالب قرار دادها متبلور می شود. اصل آزادی اراده به عنوان اصل متعالی در تمام روابط ابعاد اجتماعی الهام بخش «اصل آزادی قراردادها» بوده است. بر این اساس بود که فردگرایان اعلام کردند که تمدنی بر مبنای قرارداد بنیان نهاده اند.^۳ بنابر این، از دیدگاه فرد گرایان، قرار داد بر قانون مقدم است چنان که این اندیشه در ماده ۱۱۳۶ (بند ۱) ق. م. فرانسه تجسم یافته است: «قراردادهایی که به طور قانونی منعقد می شوند به منزله قانون کسانی است که در انعقاد آن دخالت داشته اند». همین ماده تا حدودی الهام بخش تنظیم کنندگان ماده ۱۰ قانون مدنی ایران بوده است.

^۱ - جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵: ۶۲

^۲ - قاضی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۲.

^۳ - بوردو، ۱۳۸۳: ۱۶۱.

در عین حال، اگر چه قرار داد عالی ترین مظهر ابراز اراده در حقوق خصوصی است، اما اصل آزادی اراده فقط اختصاص به حقوق قراردادهای ندارد، به عبارت دیگر در پرتو اندیشه اصل آزادی اراده، در مسوولیت مدنی، مسوولیت ناشی از تقصیر است؛ در ارث، ورثه تابع اراده مفروض متوفی هستند؛ در حقوق مالکیت، مالکیت فردی محترم و محدودیت آن امری استثنایی است؛ در امور خانوادگی، طلاق مجاز است^۱. در حقوق بازرگانی، با تأثیر از اندیشه لیبرالیسم اقتصادی، اشخاص در عرصه تجارت با تشکیل شرکت ها می توانند آزادانه و بدون مداخله دولت با یکدیگر و حتی با نهادهای دولتی رقابت کنند. با وجود این، اصل آزادی اراده فقط محدود به حقوق ماهوی نیست بلکه این اصل در حقوق شکلی یعنی حقوق دادرسی مدنی نیز حکم فرماست.

بند سوم: اصل آزادی اراده در حقوق دادرسی مدنی

بر خلاف سایر زمینه های حقوق خصوصی، از تاثیر اصل آزادی اراده در حقوق دادرسی مدنی کمتر صحبتی به میان آمده است. گویا وابستگی این زمینه در پاره ای موارد به پشتیبانی دولت نقش اراده اصحاب دعوا را کم رنگ تر نشان داده است. اما نهاد دادرسی مدنی دارای دو رکن اساسی است: یکی، اصحاب دعوا و دیگری دادگاه. طرفین به عنوان صاحبان دعوا مانند هر مالک دیگری می توانند هر گونه دخل و تصرفی را در مایملک خود به عمل آورند و دعوی مدنی به منزله شیء آنها است؛ در حالی که دادرسی به منزله یک مدیر فنی در دادرسی مدنی ایفاء نقش می کند. فلسفه اصلی حقوق دادرسی مدنی نیز حول این محور می چرخد که ابتکار عمل دادرسی بیشتر در دست طرفین به عنوان صاحبان دعوا باشد یا دادگاه به عنوان مدیر دعوا: فردگرایان اعتقاد دارند که ابتکار دادرسی باید در ید طرفین دعوا باشد و در نتیجه برای دادگاه نقش انفعالی قایل هستند، در مقابل، اجتماع گرایان بر این باورند که افزایش ابتکار عمل دادگاه در دادرسی مدنی بستری مساعدتر را برای کشف حقیقت فراهم می کند.^۲ طرفداران

^۱ - جعفری لنگرودی، ۱۳۹۵: ۲۱.

^۲ - پوراستاد، ۱۳۸۵.

نظریه اصالت فرد به همان اندازه که به ستایش اراده متعاملین در قراردادهای می‌پردازند، برای اراده اصحاب دعوی مدنی نیز احترام قایل هستند. متنها، ارج نهادن به اراده اصحاب دعوا به این گونه است که همه اقدامات قضایی و اعمال اداره دادگاه منوط به درخواست صاحبان دعوا است و دادگاه در اعمال مدیریت خود در دادرسی همواره خود را تابع درخواست یکی از دو طرف دعوا می‌داند. بنابر این، آزادی اراده اصحاب دعوی مدنی در درخواست‌های ایشان که تجلی اراده آنها است، تجلی می‌یابد. به همین جهت، از این اندیشه، گاهی تعبیر به «اصل درخواست» می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، حقوق دادرسی مدنی با به تن کردن جامه اصل آزادی اراده، در شکل اصل حاکمیت اصحاب دعوی مدنی ظهور یافته است، بنابر این، عمر این اصل به اندازه و قدمت اصل آزادی اراده است؛ اصولاً مردم اختلاف‌های خصوصی خویش را هر موقع که خود خواسته‌اند، مطرح و هر وقت هم خواسته‌اند، به آن پایان داده‌اند و حاکمان و دادرسان تا آن جا که این گونه اختلافها معارض منافع آنها نبوده است، مخالفتی با آغاز و پایان آنها نداشته‌اند.

بند چهارم: رابطه‌ی بین آزادی‌های مدنی و حقوق مدنی

در این مورد چهار نظریه ابراز شده است:

- برخی قایل‌اند که هر دو اصطلاح بر یک معنی دلالت دارند.
- گروه دیگر بر این باوراند که آن دو با هم متفاوت‌اند، چرا که آزادیهای مدنی، ممکن است رعایت شود بی آن که لزوماً عمل مثبتی را از جانب شخص دیگری ایجاب کند؛ ولی حقوق مدنی وظایف مثبتی را بر دیگران تحمیل می‌کند. به عبارت دیگر آزادی‌هایی مانند آزادی در گفتار که مستلزم عمل شخص دیگری نیست، ولی حقوق، مستلزم عمل شخص دیگری مانند دادرسی هیأت منصفه می‌باشد.
- گروه سوم، حقوق مدنی را جامع می‌دانند به گونه‌ای که شامل آزادی‌های مدنی، سیاسی، امنیت فردی و نظایر آن می‌شود.

- گروه چهارم، آزادیهای مدنی را جامع می دانند به گونه ای که هم شامل حقوق مدنی، مزیت ها، امتیازها، حق انتخاب ها و آزادی ها به طور کلی می شود، و هم برای اشاره به مفهوم مصونیت یا حمایت افراد یا گروه ها در برابر مداخله دولت به کار می رود.^۱

گفتار پنجم: حقوق و آزادی های مدنی در نظرات شورای نگهبان

علاوه بر آزادی های فردی که انسان از حیث انسان بودن باید آنها را داشته باشد، آزادیهای دیگری نیز وجود دارند که انسان به لحاظ عضویت در اجتماع واجد آن می شود و دیگران و به ویژه دولت ملزم به رعایت و تأمین و تحقق آنها است. از جهتی ممکن است که یک عمل آزاد انسان بر دو قسم از آزادی فردی و مدنی منطبق باشد. زیرا حیثیت و لحاظ تقسیم بندی آزادی به مدنی و فردی متفاوت است. به همین علت برخی از آزادی های مدنی مصرح در قانون اساسی را در این فصل مورد بررسی قرار می دهیم و به دلیل گفته شده بعضی دیگر از آزادی های مدنی را تحت عناوین و ذیل دیگر آزادی ها در فصول قبلی مورد بررسی قرار دادیم. امروزه وجود آزادی و دموکراسی در یک کشور، هسته ای مرکزی حیات سیاسی و حقوق انسانها را تشکیل می دهد. تقریباً تمام نظام های سیاسی جهان مدعی پیروی از اصول دموکراسی و آزادی هستند و نام آنرا بر خود می نهند. اگرچه میان عنوان، گفتار و کردار تفاوتی زیادی وجود دارد، اما وجود این نوع حکومت ولو به ظاهر، به حیات سیاسی نظام ها نوعی مشروعیت داخلی و بین المللی می بخشد.^۲

آزادی مدنی در کلی ترین کاربرد به معنای آزادی فرد در عمل شخصی، تصرف در مال، عبادت و اعتقاد دینی و بیان عقیده است. به طوری که متضمن حق حمایت از افراد، هم در برابر مداخله ای حکومتی و هم در برابر مداخله ای خصوصی باشد. چون آزادی مبتنی بر قانون، هرگز مطلق نیست، حدود آزادی مدنی نیز مورد اختلاف اندیشمندان است. برخی

^۱ - گولد، ۱۳۹۲: ۴۸.

^۲ - برزگر، ۱۳۸۰: ۲۴۸.

معتقدند آزادی مدنی، یعنی آزادی طبیعی انسان، که فقط شامل قوانین انسانی است نه چیز دیگر، لذا آنرا تا جایی که به نفع عموم باشد، محدود می نماید، از این رو فرهنگ های آزادی خواه قانونی تصویب می کنند که آزادی های مدنی باید به وسیله ای عرف، اخلاقیات، ذوق و سلیقه و خویشتن داری یا قوانینی که از رفاه و آزادی دیگران حمایت می کنند، محدود شود. در واقع مراد از آزادیهای مدنی، آن نوع آزادیهای شخصی و اجتماعی است که از مناسبات مدنی افراد (شرایط اقتصادی، سیاسی، اعتقادی، فرهنگی و...) مشتق می شوند و قانون به غیر از موارد مصلحت عمومی، آنرا در برابر مداخلات و تزییقات دیگر تضمین نموده و مورد حمایت قرار می دهد و شامل آزادی هایی مانند: آزادی تشکیل احزاب و انجمن های آزادی مسکن و انتخاب اقامتگاه، آزادی مالکیت مشروع و... می باشد.

همانطوری که گفته شد یکی از مطالبات همیشگی مردم ایران رسیدن بحق به آزادی های مدنی خود بوده است. بر همین اساس است که با توجه به روح اسلامی حاکم بر قانون اساسی، اصل دوم قانون اساسی آزادی را هم عرض مفاهیم زیر بنایی همچون توحید، نبوت، معاد و ... قرار داده است. این امر نشان دهنده نگاه قانون گذار به مقوله آزادی در حد احکام زیر بنایی دین مبین اسلام است که آزادی را هم عرض این مفاهیم زیر بنایی قرار داده است. از جمله آزادی های مصرح در قانون اساسی، آزادی های مدنی می باشد که قانونگذار موسس قانون اساسی نگاه بخصوصی به این نوع از آزادی داشته است.

بند اول: حقوق و آزادی های سیاسی در نظرات شورای نگهبان

جمله ((آزادی های سیاسی)) دارای تعریف خلاصه و مختصری نیست. این جمله از نظر تاریخی بطور کلی بر آزادیهای سیاسی انسان است. به عبارت دقیقتر مشتمل بر مقرراتی است که در قانون اساسی برای حمایت فرد در برابر قوای عمومی منظور گردیده است و آن ها آزادیهایی هستند که در هر سیستم تمدن ضروری و غیر قابل انکارند و به آزادیهای قانونی موسومند و به افراد اجازه می دهند که از مقام انسانی بهره مند شوند. در اندیشه سیاسی، اصل

آزادی سیاسی با محدودیت دولت پیوند می خورد و در واقع مسئله محدودیت دولت بر این اندیشه استوار است که میان منافع فرد از یک سو و منافع اجتماع که دولت نماینده آن است از سوی دیگر یک نوع تخالف و تنافر وجود دارد. از این رو دولت مطلوب آنست که قلمرو هر چه وسیعتری را برای حقوق فردی در نظر بگیرد و خود را به دخالت در آن قلمرو مجاز نداند.^۱

از نگاه دیگر، آزادی سیاسی عبارتست از: انجام دادن کارهای مختلفی که حکومت مردمی اقتضا می کند، این کارها شامل استفاده از ابزارهایی است که از طریق آنها شهروند بتواند صدای خود را به گوش مردم برساند و در حکومت تأثیر عملی داشته باشد.^۲ آزادی سیاسی، بخشی از حقوق افراد است که به موجب آن می توانند حق حاکمیت داشته باشند، خواه بطور مستقیم با از طریق انتخاب نمایندگان آزادی سیاسی شامل هر نوع فعالیت می شود که بر سرنوشت سیاسی جامعه تأثیر می گذارد. بر این اساس تشکیل احزاب و جمعیت ها، مطبوعات و رسانه های جمعی و تشکیل اجتماعات و راهپیمایی را می توان از مصادیق حقوق و آزادی های سیاسی دانست.^۳

طرح حقوق سیاسی در فصل سوم از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که سند تضمین کننده حقوق و آزادیهای انسانهاست، با موضوعاتی از جمله آزادی مطبوعات و اطلاعات، حق برپایی آزادانه اجتماع، تظاهرات و راهپیمایی است که موجب اصل حاکمیت قانون و تضمین مشارکت سیاسی مردم می شود بنابراین، بدیهی است که هراندازه یک نظام سیاسی با قانون پیوند داشته باشد و با قیود قانونی مقید گردد، به همان اندازه شائبه استبداد و تحمیل اراده فردی اگرچه حاکم بر مردم دور استواز روحیه فردگرایی و پیگیری منافع فردی جلوگیری می کند. در این فصل سعی بر آن است تا با بررسی مکانیزم های تضمین کننده مؤلفه های حقوق سیاسی در قانون اساسی روشتسازی که حق آزادی مطبوعات، تشکیل احزاب و گروههای

^۱ - موحّد، ۱۳۸۱: ۲۳۱.

^۲ - هوکن، ۱۳۹۴: ۱۸۴.

^۳ - لنگرودی، ۱۳۹۵: ۳۱.

سیاسی، تشکیل اجتماعات و راهپیمایی در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران تا چه حد در پرتوحمایت شورای نگهبان قرار گرفته است و نقایص آن چیست؟

بند دوم: حمایت مدنی از حریم خصوصی اشخاص

به جز تعرضات شدید به حریم خصوصی اشخاصی که مشمول ماده ۱-۲۲۶ قانون کیفری جدید می باشند. این قضات دادگاه های حقوقی هستند که از حریم خصوصی افراد حمایت می کنند. بیش از این، حمایت نرق بر مبنای ماده ۱۳۸۲ قانون مدنی صورت می گرفت. اما از زمان تصویب قانون ۱۷ ژوئیه ۱۹۷۰ که جهت تضمین حقوق شخص شهروندان تصویب شد، این حمایت بر ماده ۲ قانون مدنی متی شد. این قانون مقرر می دارد: «احترام به زندگی خصوصی اشخاص، حق هر کسی است. نضات می توانند از همه ابزارهای قضایی مانند وجه الضمان، توقیف و غیر آن جهت جلوگیری یا متوقف کردن تعرض به حریم سومی شخصی استفاده کنند، بدون آنکه به حق خواهان مبنی بر مطالبه خسارات وارده، خللی وارد آید. در موارد ضروری این اقدامات ممکن است در دادرسی فوری صورت گیرد. بنابراین، روشن است که اراده قانونگذار- در مطابقت کامل با بند ۲ ماده ۱۰ و ماده ۸ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر- بر آن است که زندگی خصوصی افراد خارج از قلمروی عمومی بحث آزاد می باشد، علی رغم کنجکاری فزاینده عمومی که بوسیله برخی رسانه ها که منافع عمده ای از نقل حقیقی با فرضی، زندگی خصوصی اشخاص کسب می کنند، بیش از پیش تحریک می شود. باید خاطر نشان گردد که جامعه مردم سالار نباید با یک شفافیت عمومی خلط شود چرا که مورد اخیر ویژگی یک جامعه تمامیت طلب است- هم چنان که کلود لوفور^۱ می نویسد: «چرا انگار شناخت چیزها بوسیله چیزهای شیه آنها، منتهی به بی توجهی پذیرفته شده به دیگران می شود؟».

^۱ - Claude Lefebvre

رویه قضایی^۱ امکان استفاده از توقیف را صرفاً با تعدیلاتی پذیرفته که باید کاملاً تأیید شود: در این خصوص دادگاه بدوی پاریس عنوان می‌دارد: «آزادی مطبوعات یک قاعده است. توقیف یک انتشارات، ابزاری استثنایی است که قاضی دادرسی فوری تنها در صورت ضرورت می‌تواند دستور به آن دهد، به این معنی که اگر تعرض وارد بر زندگی شخصی درخواست‌کننده به نحوی غیرقابل تحمل و موجب خساراتی شود که جبران خسارت بعدی قاضی ماهوی نتواند آن را جبران کند، قاضی دادرسی فوری مجاز به صدور دستور توقیف است». بنابراین توقیف مجاز نمی‌باشد مگر در مورد کودکان با افشای مسایلی که بطور خواهم زنده باشند. این فرض اخیر موجب جلوگیری از انتشار کتاب راز بزرگ نوشته پزشک رییس جمهور فرانسوا میتران^۲ در خصوص بیماری و نحوه زندگی او، شله مولف در دادرسی فوری خواستار توزیع کتاب شد، استدلال دادگاه برای ممنوعیت توزیع کتاب مبتنی بر آن بود که مطالب بسیاری در کتاب آورده شده بود که در صورت انتشار موجب افشای مسایلی می‌شدند که جزو اسرار پزشکی بوده و پزشکان حتی پس از مرگ بیمارشان ملزم به حفظ آنها می‌باشند (در صورت افشای این امور پزشک مسوولیت کیفی و انتظامی به صورت خط خوردن نامش از لیست پزشکان دارد). در اینجا خیانت یک پزشک به اطمینانی که به او شده است به بیمار خود و نزدیکان وی، بر هر ملاحظه دیگری مانند توجه به منافع عمومی که مساله سلامت شخصی را که مسوولیت عمومی ای چنین سنگینی به عهده می‌گیرد، غلبه دارد. در رای اخیر آمده است که در واقع راز پزشکی دارای ویژگی عمومی و مطلق بوده که پزشک را حتی جهت تضمین حسن عملکرد نهادهای عمومی، یا برای ایجاد سند تاریخی، مجاز به افشای آنها نمی‌کند، این موضوع قطعاً یک محرومیت محسوب می‌شود، به این معنی که حفظ اسرار زندگی شخصی بیماران، مانع مشارکت پزشکان در مباحثه آزاد در مجامع عمومی است. از سوی دیگر این مانع بسیار نسبی می‌باشد چرا که مطبوعات دوره ای اغلب اهانت آمیزترین جملات را از میان رازهای پزشکی، برای چاپ انتخاب می‌کنند و این امر موجب مطرح شدن مطابقت با عدم مطابقت این

^۱ - judgmental procedure

^۲ - François Mitterrand

ممنوعیت با ماده ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر می شود- در واقع رویه دادگاه استراسبورگ^۱ آن است که هیچ دولتی نمی تواند مانع انتشار اطلاعاتی که به طرق دیگر قابل دسترسی اند شود. هم چنین ممنوعیت انتشار اثری که هنوز نوشته نشده با آزادی بیان مطابق نمی باشد، هم چنان که دادگاه نخستین پاریس در رای مورخ ۱۸ نوامبر ۱۹۹۸ در خصوص طرح زندگی نامه نویسی در رابطه با زندگی شخصی آلن دلون^۲، به این امر تصریح می کند.

به غیر از توقیفه، اقدام های فضایی دیگری جهت حمایت از زندگی خصوصی اشخاص می توانند توسط قاضی مورد حکم قرار گیرند مانند انتشار آگهی جوابیه در نزدیک ترین شماره روزنامه یا مجله با درج آن در صفحه اول، حذف جمله های مورد اعتراض، با تعیین خسارت بکارگیری راه حل های اخیر با مشکلاتی مواجه اند: اگر استفاده از آنها زیاد شود، موجب تهدید آزادی بیان می شود، و اگر بطور ضعیف اعمال شوند، تعرض به زندگی خصوصی اشخاص، برای ناشران سودآور خواهد ماند.

نفس افشای عناصر زنده زندگی شخصی افراد غیر مجاز است، صرف نظر از میزان شهرت یا تساهل شخصی، حتی اگر شخصی از افشای این مسایل لذت هم ببرد: هم چنان که شخصی در مقابل دادگاه تجدیدنظر تنها مایل بوده مسایلی را که از زندگی خصوصی وی افشا می شوند، محدود به مسایل احساسی کند.

محدوده حمایت از زندگی شخصی افراد اموری مانند وضعیت سلامت، زندگی احساسی و جنسی، و روابط خانوادگی و بطور کلی همه امور مربوط به خلوت شخص را در بر می گیرد. با این حال دویه قضایی اطلاعاتی در خصوص میراث با درآمد بعضی اشخاص (مانند روسای تجارتخانه ها) را از قلمروی حریم خصوصی، خارج تلقی کرده است، معیار این امر مناسبت داشتن اطلاعات با مباحث مربوط به منافع عمومی می باشد. بنابراین، جمع آوری گزارش هایی در خصوص جرمی که در گذشته بازتاب وسیعی داشته است اما در حال حاضر اطلاعاتی در

^۱ - Strasbourg

^۲ - Alain Delon

خصوص شخصی که اکنون در حال محاکمه شدن است، با خانواده یا عادات روزمره او نمی‌دهد، نمی‌تواند با هیچ کدام از موارد ضروری برای آگاهی عمومی مطابقت داشته باشد. حقی که اشخاص نسبت به زندگی شخصی خود دارند هم چنین شامل حق آنان نسبت به تصویرشان هم می‌شود. این امر موجب ممنوعیت انتشار تصویر بدون اجازه شخص در مکانهای خصوصی یا دورافتاده، می‌باشد. وقتی که تصویر در یک مکان عمومی به نمایش در می‌آید، اماره ای مبنی بر مجوز داشتن این اقدام، ایجاد می‌شود، اما این یک اماره ساده (قابل نقض) است. از سوی دیگر نمایش تصویر ممکن است به دلیل شرایط نمایش آن غیر مجاز شود مانند قرار دادن تصویر بر روی بدن یک شخص شناخته شده، با انتشار آن به نحوی نامناسب برای صاحب تصویر یا نزدیکان وی). تصویر در واقع امتداد شخمت است، رویه قضایی نیز بدون هیچ تردیدی تایید کرده و که همه اشخاص، با هر میزان شهرت که داشته باشند، بر روی تصویر و نگاره ای که از آنان ساخته می‌شود، دارای حق انحصاری می‌باشند که به آنها اجازه می‌دهد تا از انتشار آن بدون اجازه عام یا خاص خود، جلوگیری نمایند. بنابراین محدودیت‌هایی که احترام به زندگی خصوصی اشخاص بر آزادی مطبوعات وارد می‌نماید، از اهمیت بسیاری برخوردارند.^۱

مبحث دوم: حق آزادی بیان در حقوق خصوصی

گفتار اول: تضمینات اعمال حق آزادی بیان در حقوق مدنی

بدیهی است که آزادی بیان نیازمند آزادی پس از بیان است و باید برای اعمال صحیح و کامل این حق، امنیت شخصی افراد نیز که از حقوق فطری و طبیعی بشر است، تضمین و تأمین گردد تضمینات حق آزادی بیان، بطور کلی یکسری از اصول محاکمات و آیین دادرسی را تشکیل می‌دهد که بطور خلاصه به موارد مهم ذیل در قانون اساسی اشاره می‌شود:

^۱ - واچمن، ۱۳۸۵: ۳۱۶-۳۱۳.

بند اول: منع توقیف یا بازداشت غیر قانونی (یا خودسرانه)

اصل ۳۲ قانون اساسی ایران مقرر می دارد: هیچ کس را نمی توان دستگیر کرد مگر به حکم و ترتیبی که قانون معین می کند. در صورت بازداشت موضوع اتهام با ذکر دلایل بلافاصله کتباً به متهم ابلاغ و تفهیم شود و حداکثر ظرف مدت ۲۴ ساعت پرونده مقدماتی به مراجع صالح قضایی ارسال و مقدمات محاکمه در اسرع وقت فراهم گردد. متخلف از این اصل طبق قانون مجازات می شود. اما متأسفانه این اصل در عمل و بعضی مواقع رعایت و اجرا نمی شود و آقای لیگابو^۱ نیز در گزارش بازدید خود از ایران در سال ۲۰۰۴ به حبس های طولانی مدت و بازداشت های خودسرانه و غیر قانونی و عدم دسترسی زندانیان زندانی شده به خاطر وجدان و عقیده یا بیان به مراجع صالح قضایی اشاره می نماید و حتی در برخی موارد این حبس ها را نوعی مصداق شکنجه بر می شمارد. اصل مهم منع بازداشت های غیر قانونی با خودسرانه، در مواد ۳، ۹، ۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد ۱ و ۹۵ اعلامیه امریکایی حقوق بشر، مواد ۹، ۱۰ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده به کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، ماده ۱ پروتکل ۴ الحاقی به کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، مواد ۵ و ۷ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر و ماد؛ و بند ۲ ماده ۷ منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم مورد تأکید قرار گرفته است.

بند دوم: اصل برائت:

این اصل در ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر به این شرح مورد تأکید قرار گرفته است: هر کس که به بزهکاری متهم شده باشد، بیگناه محسوب خواهد شد تا زمانی که در جریان یک دعوای عمومی که در آن کلیه تضمین های لازم برای دفاع و تأمین شده باشد، تقصیر او قانوناً محرز گردد.

طبق اصل ۳۷ قانون اساسی: اصل، برائت است و هیچ کس از نظر قانون مجرم شناخته نمی شود مگر اینکه جرم او در دادگاه صالح ثابت گردد. اصل برائت از مهمترین اصول بنیادین حقوق بشری است که در واقع مکمل اصل قانونی بودن جرائم است.

^۱ - Ligabo

بند سوم: اصل عطف بماسبق نشدن قوانین جزایی

قانون اساسی ایران در اصل ۱۶۵ به صراحت مقرر می‌دارد: «هیچ فعل یا ترک فعلی به استناد قانونی که بعد از آن وضع شده است، جرم محسوب نمی‌شود» این اصلی در بندر ۲ ماده ۱۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر و بندهای ۱ و ۲ ماده ۱۵ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی، بندهای ۱ و ۲ ماده ۷ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، ماده ۹ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، و ماده ۲ منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم ذکر شده است.

بند چهارم: اصل قانونی بودن جرائم و مجازاتها

در قانون اساسی ایران به صراحت از اصل قانونی بودن جرائم سخنی به میان نیامده است اما اصل ۳۶ قانون اساسی به قاعده مکمل اصل قانونی بودن جرائم یعنی اصل قانونی بودن مجازاتها اشاره می‌کند: «حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها، به موجب قانون باشد.» لازم به ذکر است که از نتایج مهم این اصل، تفسیر محدود و مضیق قوانین کیفری است. این اصل علاوه بر مجازاتها در مورد اقدامات تأمینی و تربیتی نیز باید دقیقه اعمال گردد.

بند پنجم: حق داشتن وکیل

حق برخورداری از وکیل در واقع یکی از تبعات و آثار دادرسی منصفانه بشمار می‌رود. در این مورد اصل ۳۵ قانون اساسی مقرر می‌دارد: «در همه دادگاهها طرفین دعوا حق دارند برای خود وکیل انتخاب نمایند و...» قانون اساسی به حق برخورداری متهم از وکیل در مرحله تحقیقات مقدماتی تصریح کرده است. طبق تبصره ۱۱۲ قانون آیین دادرسی کیفری سابق، متهم حق داشت که در مرحله تحقیقات مقدماتی از حضور وکیل بهره‌مند شود، ولی وکیل حق اظهار نظر در مرحله مقدماتی را نداشت. متأسفانه به موجب تبصره ماده ۱۲۸ قانون آیین دادرسی کیفری جدید، حق متهم به بهره‌مندی از حضور وکیل در مرحله تحقیقات مقدماتی به اختیار و تشخیص قاضی محول شده است و به نظر می‌رسد که تبصره یاد شده مخالف قانون اساسی باشد.

بند ششم: علنی بودن محاکمات

علنی بودن محاکمات نیز یکی دیگر از تبعات اصل دادرسی منصفانه است. علنی بودن محاکمات باید در هر دو مورد ذیل وجود داشته باشد

۱- جریان دادرسی ۲- اعلام و اختیار حکم توسط دادگاه. اصل ۱۶۵ قانون اساسی در این خصوص مقرر می دارد: «محاکمات علنی انجام می شود و حضور افراد بلامانع است مگر آنکه به تشخیص دادگاه علنی بودن آن منافی عفت عمومی یا نظم عمومی باشد...» اصل ۱۶۸ قانون اساسی نیز مقرر می دارد: «رسیدگی به جرایم سیاسی و مطبوعاتی علنی است.» و کاملاً روشن است که برای علنی بودن اینگونه محاکمات، هیچ محدودیتی پیش بینی نشده است. بنابراین تمام جرایم سیاسی و مطبوعاتی که تقریباً اکثر جرایم مربوط به آزادی بیان را شامل می شود، باید لزوماً به صورت علنی و با حضور هیأت منصفه انجام شود. تبصره ۱ ماده ۱۸۸ قانون آیین دادرسی کیفری نیز در مورد علنی بودن محاکمات بیان می دارد: «منظور از علنی بودن محاکمه عدم ایجاد مانع جهت حضور افراد در دادگاه می باشد، لکن انتشار آن در رسانه های گروهی قبل از قطعی شدن حکم مجاز نخواهد بود و متخلف... به مجازات مفتری محکوم خواهد شد.»

بند هفتم: حق برخورداری از یک محاکمه منصفانه

هرکس حق دارد با رعایت مساوات کامل در یک دادگاه مستقل و بیطرف، که بموجب قانون صالح ایجاد شده باشد. بطور منصفانه و به صورت علنی محاکمه شود. این حق در ماده ۱۰ اعلامیه جهانی حقوق بشر، بند ۱ ماده ۱۴ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، بند ۱ ماده ۶ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، بندهای ۱ و ۲ ماده ۸ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر و بند ۱ ماده ۷ و ماده ۲۶ منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم درج شده است. در قانون اساسی ایران نیز همانطور که قبلاً اشاره شد، طبق اصل ۱۶۸، برای رسیدگی به جرایم سیاسی و مطبوعاتی هیأت منصفه پیش بینی شده است و هیأت منصفه یک نهاد مردمی است که به عنوان نماینده

جامعه و وجدان عمومی تصمیم می‌گیرد که آیا مرز آزادی بیان رعایت شده است یا خیر و آیا جامعه از بیان آزاد اندیشه‌ها و افکار زیان دیده است یا نه.

طبق ماده ۳۲ اصلاحی قانون مطبوعات (مصوب ۱۳۷۹) در هر صورت علنی بودن و حضور هیأت منصفه الزامی است. لیکن باید تأکید کرد که آزادی بیان تنها با وجود یک هیأت منصفه واقعاً مردمی و غیر وابسته به حاکمیت می‌تواند نه فقط در نظریه بلکه تا حد زیادی در عمل محقق و اعمال گردد. لیگابو، گزارشگر ویژه موضوعی سازمان ملل متحد در خصوص حق آزادی بیان در گزارش خود در این مورد به صراحت تأکید می‌نماید که زندانیان زندانی شده به خاطر افکار و عقاید و وجدان خود در واقع دو بار در ایران مجازات می‌شوند و در حق اساسی بشری نسبت به آنها نقض می‌گردد:

۱- حق آزادی بیان و عقاید و افکار؛ ۲- حق برخورداری از تضمینات اساسی برای حق دفاع منصفانه در یک دادگاه مستقل، صالح و بیطرف که طبق قانون صالح ایجاد شده باشد. ایشان هم در مقدمه و هم در بند نهایی گزارش خود تأکید می‌نماید که دادگاههای انقلاب حق رسیدگی به جرایم مربوط به آزادی بیان و جرایم سیاسی و مطبوعاتی را ندارند و اساساً این محاکم در اعمال این حق اثر منفی از خود بجا می‌گذارند؛ زیرا موضع شدیدی را در مقابل مطبوعات و جرایم مرتبط با آزادی بیان اتخاذ می‌کنند. لذا ایشان مجدداً در نتیجه‌گیری خود در گزارش یاد شده به صراحت بیان می‌دارند که دادگاههای انقلاب باید از رسیدگی به این گونه جرایم ممنوع شوند چون اثر منفی بر اعمال آنها می‌گذارند. در خصوص اعمال اصل بنیادین محاکمه منصفانه، ایشان در بند نهایی گزارش خود در قسمت نتیجه‌گیری به اهمیت آموزش قضات و مسئولان دستگاه قضایی و دیگر مقامات رسمی حقوقی و قضایی دولت جمهوری اسلامی ایران برای اجرای بهتر عدالت و نیز بر این نکته مهم که این آموزش باید بر اصول و استانداردهای حاکم بر اعمال حق محاکمه منصفانه و اعمال مؤثر حق آزادی فکر و بیان متمرکز باشد، تأکید می‌نماید.

بند هشتم: ممنوعیت شکنجه و سوء رفتار

ممنوعیت شکنجه و هر گونه رفتار غیر انسانی به عنوان یک اصل مهم و بنیادین حقوق بشری و نیز یک قاعدهٔ أمره، الزام آور بین المللی و عدول ناپذیر توسط دولتها حتی در زمانهای استثنایی و شرایط فوق العاده ملی و ضروری و حتی در جنگ در ماده ۵ اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد ۱۵ و ۱۶ اعلامیه آمریکایی حقوق بشر، مواد ۷ و بند ۱ ماده ۱۰ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۳ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، بند ۲ ماده ۵ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر و ماده ۵ منشور آفریقایی حقوق بشر و مردم مورد تأکید قرار گرفته است کنوانسیون منع شکنجه و رفتارهای غیر انسانی مصوب سال ۱۹۸۴ مجمع عمومی سازمان ملل متحد که از ۲۶ ژوئن ۱۹۸۷ لازم الاجرا شده است، می تواند به عنوان مهمترین دستاورد سازمان ملل متحد در این زمینه مورد اشاره قرار گیرد که متأسفانه هنوز توسط دولت جمهوری اسلامی ایران به تصویب نرسیده است. زیرا در کنوانسیون یاد شده شکنجه تعریف و مصادیق آن ذکر شده است که بسیاری از مجازاتهایی که طبق قوانین جزایی ایران اعمال می شود، بر اساس آن کنوانسیون شکنجه محسوب خواهد شد و لذا در صورت پیوستن ایران به آن کنوانسیون و امضاء و تصویب آن، قطعاً از لحاظ حقوق بین الملل بخاطر نقض مفاد آن باید پاسخگو باشد و مسئولیت بین المللی خواهد داشت. اصل ۳۸ قانون اساسی بیان می دارد که از هر گونه شکنجه برای گرفتن اقرار و با کسب اطلاع ممنوع است و متخلف از این اصل طبق قانون مجازات می شود. اصل ۲۳ قانون اساسی نیز که در خصوص منع تفتیش عقاید است به صراحت تأکید می نماید که:

هیچکس را نمی توان به صرف داشتن عقیده ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد. که در اینجا شکنجه بخوبی از مصادیق تعرض بوده و لذا در چارچوب این اصل نیز ممنوع شده است. در ماده ۵۷۸ قانون مجازات اسلامی نیز مقرر شده است که:

هر یک از مستخدمین و مأمورین قضایی یا غیر قضایی دولتی برای اینکه متهمی را مجبور به اقرار کند او را اذیت و آزار بدتی نماید، علاوه بر قصاص با پرداخت دیه حسب مورد به حبس از ۶ ماه تا ۳ سال محکوم می گردد و..

باید توجه نمود که ماده فوق نمی تواند ضمانت اجرای کاملی برای اصل ۳۸ قانون اساسی تلقی شود، زیرا فقط شکنجه جسمی را مورد توجه قرار داده و به شکنجه روحی و روانی اشاره نکرده است و تنها شکنجه به منظور اخذ اقرار را جرم دانسته اما شکنجه برای اخذ شهادت و سوگند را مورد تصریح قرار نداده است.

لازم به ذکر است یکی از مهمترین دلایلی که ایران به موجب قطعنامه های صادره کمیسیون حقوق بشر و قطعنامه ۱۲ ژانویه ۲۰۰۴ مجمع عمومی ملل متحد به جهت نقض حقوق بشر محکوم شده است، همین مورد شکنجه به ویژه مجازاتهای قطع اعضای بدن بوده است.

بند نهم: مصونیت از تجسس

مصونیت از تجسس در ماده ۱۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر به این شرح تأکید شده است: احدی در زندگی خصوصی و امور خانوادگی یا مکاتبات خود نباید مورد مداخله های خود سرانه واقع شود و... و هر کس حق دارد در مقابل اینگونه مداخلات مورد حمایت قانون قرار گیرد. طبق اصل ۲۵ قانون اساسی، بازرسی و نرساندن نامه ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلک، سانسور، عدم مخابره و ترساندن آنها، استراق سمع و هرگونه تجسس ممنوع است، مگر به حکم قانون.

مصونیت از تجسس مسکن در اصل ۲۲ قانون اساسی تصریح شده است. احترام به زندگی خصوصی با خلوت افراد در بسیاری از اسناد بین المللی جهانی و منطقه ای حقوق بشر نیز مورد تأکید قرار گرفته است که از جمله آنها می توان به ماده ۱۲ اعلامیه جهانی حقوق بشر، مواد ۵ و ۹ اعلامیه امریکایی حقوق بشر، ماده ۱۷ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی، ماده ۸ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، ماده ۱۱ (بند ۱) و ماده ۱۴ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر اشاره نمود.

گفتار دوم: تدابیر اجرائی بین المللی میثاق حقوق مدنی و سیاسی

تدابیر اجرائی میثاق حقوق مدنی و سیاسی شامل مقرراتی برای ایجاد یک کمیته ۱۸ نفری موسوم به کمیته حقوق بشر می باشد. اعضاء کمیته شش ماه پس از اینکه میثاق قدرت اجرائی پیدا نمود در مجمع کشورهای عضو میثاق انتخاب می شوند. مدت عضویت اعضاء چهارسال و انتخاب مجدد آنان بلامانع می باشد. اعضاء کمیته از بین اشخاصی که توسط کشورهای عضو نامزد شده باشند انتخاب می شوند. هر کشور عضو می تواند حداکثر دو نفر از اتباع خود را که واجد صلاحیت اخلاقی بوده و دارای تخصص در زمینه مسائل مربوط به حقوق بشر باشند برای عضویت در کمیته معرفی نماید

بر طبق ماده ۴۱ میثاق در حقوق مدنی و سیاسی شناسائی صلاحیت کمیته اختیاری می باشد و کشورها می توانند با اخطاربه قبلی شناسائی صلاحیت کمیته را لغو نمایند. در چنین مواردی کمیته تنها صلاحیت ادامه رسیدگی به مسائلی را که قبل از تاریخ لغو صلاحیت مطرح شده است دارا می باشد. میزان حق الزحمه اعضاء کمیته پس از تصویب مجمع عمومی از محل بودجه سازمان ملل پرداخت می گردد.

ممالک عضو میثاق موظفند ظرف یکسال از تاریخ لازم الاجراء شدن میثاق و پس از آن از کمیته حقوق بشر درخواست نماید گزارشی در زمینه اقداماتی که به منظور اجراء مواد مثله وجه در میثاق به عمل آورده اند به کمیته تسلیم نمایند. این گزارشها باید حاوی مطالبی درباره اقداماتی که به منظور اجراء مفاد میثاق به عمل آمده، توفیق هائی که حاصل شده و مشکلاتی که با آن مواجه گردیده اند باشد. کمیته گزارش های مذکور را مطالعه نموده و نتیجه بررسی خود و در صورت لزوم پیشنهادهای مربوط را به کشورهای عضو میثاق ارسالی می دارد. ممالک عضو می توانند نظریات خود را راجع به نتایج بررسی های فوق به کمیته گزارش دهند و کمیته می تواند نتایج بررسی های خود را بانضمام گزارش کشورهای عضو شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل تسلیم نماید.

طبق مواد ۴۱ و ۴۲ در مورد کشورهای عضو میثاق که صلاحیت کمیته را برای قبول شکایات یکدیگر نسبت به نقض مفاد میثاق پذیرفته اند ترتیبات خاصی جهت بررسی و حصول اطمینان از اجرای مفاد میثاق از طریق توافق مقرر گردیده است. چنانچه کشوری که صلاحیت کمیته را پذیرفته اطمینان حاصل نماید که کشور دیگری که آن هم صلاحیت کمیته را قبول نموده بر خلاف مفاد آن عمل میکند، ابتدا موضوع را کتباً با اطلاع کشور مزبور می رساند. کشوری که مورد اعتراض قرار گرفته حداکثر به مدت سه ماه از تاریخ دریافت نظریه کتبی کشور معترض جوابیه ای که حاوی اطلاعات لازم در مسئله مورد اختلاف می باشد برای کشور مزبور ارسال خواهد داشت.

در صورتیکه تا شش ماه پس از تاریخ دریافت اولین نظریه کتبی کشور معترف اختلاف با رضایت طرفین فیصله پیدا نکند هریک از طرفین اختلاف میتواند مراتب را به اطلاع کمیته حقوق بشر برساند.

کمیته حقوق بشر فقط در صورتی به موضوع مورد اختلاف رسیدگی خواهد کرد که اطمینان حاصل نماید موضوع قباد طبق قواعد حقوق بین الملل عمومی برای رسیدگی و اخذ تصمیم به کلیه مراجع صلاحیتدار داخلی ارجاع شده و نتیجه مطلوب بدست نیامده باشد. برای رسیدگی به مسئله مورد اختلاف کمیته طی جلسات محرمانه ای ضمن بررسی های لازم سعی خواهد نمود تا اختلاف از طریق توافق و مراعات مفاد میثاق فیصله یابد. نمایندگان کشورهای طرف اختلاف برای ابراز نظریات خود در جلسات کمیته شرکت می نمایند. کمیته حداکثر تا دوازده ماه از تاریخ ارجاع اختلاف به آن باید گزارش خود را به اطلاع طرفین اختلاف برساند. در صورتیکه قبلاً توافق حاصل شده باشد گزارش کمیته منحصر به شرح کوتاه واقعیات و توافق طرفین خواهد بود در غیر این صورت گزارش شامل واقعیات و نظریات کتبی و شفاهی که طرفین ضمن رسیدگی ارائه داده اند، خواهد بود.

در مواردی که کمیته موفق به حل اختلاف نشود با توافق طرفین اختلاف میتواند کمیسیونی مرکب از پنج عضو تحت عنوان کمیسیون توافق به منظور حل دوستانه اختلاف با مراعات مفاد میثاق، تأسیس نماید.

هر گاه مساعی کمیسیون مذکور حداکثر ظرف مدت دوازده ماه به نتیجه رضایت بخش نرسد کمیسیون گزارش جامعی از بررسی های خود را مشتمل بر پیشنهادهای مربوط به حل دوستانه اختلاف و نظریاتی که طرفین اختلاف ضمن بررسی ایراد داشته اند به طرفین تسلیم خواهد داشت. کشورهای طرف اختلاف موظفند ظرف سه ماه از تاریخ دریافت گزارش، قبول و یا رد پیشنهادهای را به اطلاع کمیته برسانند.

پروتکل اختیاری ضمیمه میثاق حقوق سیاسی و مدنی حاوی موادی است که برطبق آن کمیته می تواند شکایات فردی را نیز مورد بررسی قرار دهد و در مورد چگونگی رفع آن تصمیم بگیرد. البته تنها شکایات بر علیه کشورهای که این پروتکل را قبول نموده اند میتواند در کمیته مورد بررسی قرار گیرد.^۱

بند اول: تدابیر اجرائی بین المللی میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

طبق تدابیر اجرائی میثاق حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (مواد ۱۶ الی ۲۵) ممالک عضو موظفند گزارش هائی در زمینه اقداماتی که بعمل آورده و توفیق هائی که در راه تحقق بخشیدن به حقوق مصرح در میثاق بدست آورده اند از طریق دبیر کل سازمان ملل به شورای اقتصادی و اجتماعی تسلیم نمایند. این گزارشها باید در مراحل مختلف و برطبق برنامه هائی که توسط شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد پس از مشاوره با ممالک عضو میثاق و مؤسسات تخصصی ذی مدخل تنظیم میگردد تهیه و ارسال گردد. شورای اقتصادی و اجتماعی همچنین میتواند ضمن توافق با مؤسسات تخصصی ترتیب تهیه گزارشهای مربوط به

^۱ - گنجی، ۱۳۷۹: ۷۸-۷۵.

پیشرفت های حاصل در زمینه تحقق بخشیدن به مواد میثاق را که با کار آن مؤسسات ارتباط دارد بدهد.

ورای اقتصادی و اجتماعی می تواند گزارش های ممالک عضو میثاق را برای اطلاع، مطالعه و اخذ تصمیماتی که دارای جنبه توصیه عمومی باشد به کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد پیشنهاد نماید.

شورای اقتصادی و اجتماعی همچنین میتواند گزارشهای مربوط را به انضمام این توصیه ها و خلاصه ای از اطلاعات و اصل از کشورهای عضو میثاق و مؤسسات تخصصی در زمینه تدابیر متخذ و پیشرفت های حاصله در رعایت کلی حقوق شناخته شده در این میثاق به مجمع عمومی ارسال دارد. علاوه بر این شورای اقتصادی و اجتماعی می تواند توجه ارکان سازمان ملل متحد و سازمانهای تخصصی ذی مدخل را به گزارشهایی که حاوی مطالب قابل استفاده و مفید و در حدود صلاحیت آنان بوده و در اجرای مواد میثاق مؤثر باشد. جلب نماید.

بر خلاف میثاق مربوط به حقوق سیاسی و مدنی که تدابیر اجرائی آن با هیچ یک از ارکان سازمان ملل مرتبط نمی باشد، همانطور که ملاحظه شد تدابیر اجرائی بین المللی میثاق مربوط به حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی مستقیماً با شورای اقتصادی و اجتماعی و مجمع عمومی سازمان ملل مرتبط می باشد. این سیستم در کمیسیون حقوق بشر مورد انتقاد قرار گرفت؛ زیرا به کلیه افراد اعم از عضو و غیر عضو میثاق حق قضاوت درباره اقدامات و نحوه اجرای این حقوق عضو میثاق را میدهد.^۱

گفتار سوم: تاثیر آزادی در غرب

آزادی انسان از دیدگاه یکی از بزرگترین فیلسوفان مغرب زمین ایمانوئل کانت که تاثیر بسزایی در اندیشه متفکران بعد از خود داشته را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم.

^۱ - همان: ۷۹-۷۸.

۱- نظریات مختلف راجع به آزادی انسان بویژه در شکل علمی آن یعنی: جبرگرایی شدید، جبرگرایی معتدل، اختیارگرایی ۲- تعاریف مختلف آزادی.

سپس آزادی از دیدگاه کانت در حوزه عقل نظری و عملی مورد بحث واقع شده است. او بر آن است که مساله آزادی در حوزه عقل نظری یکی از تعارضات عقل محض و به تعبیری از مسائل جدلی الطرفین می باشد. اما کانت نظریه اساسی خود را در باب آزادی در حوزه عقل عملی مطرح می کند و امر اخلاقی را که در صورت بندی خودمختاری اراده جلوه می کند به این صورت مطرح می کرده است: چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال به واسطه دستور اراده خود را واضح قانون عام بداند.

کانت این اصل را خودمختاری اراده^۱، می نامد که در مقابل دگر آیینی^۲، است، که از بیرون یا توسط غیر وضع می شود.

در ادامه مسائل مختلف پیرامون این اصل یعنی آزادی و ضرورت طبیعی، مفهوم ایجابی آزادی، انواع دگر آیینی و پیش فرض بودن آزادی به عنوان صفت اراده همه موجودات عقلانی، مورد بحث واقع شده است. کانت از بحث آزادی اراده نتایجی می گیرد که به سختی قابل قبول است؛ زیرا معتقد است تنها قوانینی که ساخته بشر است با آزادی انسان سازگاری دارد.^۳

کانت، عقل محض را به دو حوزه عقل نظری و عقل عملی تقسیم می کند. او در حوزه عقل نظری معتقد است که اصلاً معرفت، ترکیبی از داده های حسی و صورت های ذهنی است و صورت های ذهنی، هنگامی کاربرد صحیحی دارند که فقط بر اساس داده های حسی به کار گرفته شوند. در نتیجه امور ماوراء حسی نظیر نفس و خدا را نمی توان مورد تفکر و استدلال نظری قرار داد. به نظر کانت همه استدلال هایی که برای اثبات وجود و سایر صفات نفس به کار گرفته شوند، متضمن مغالطه اند: اولاً ما مجاز نیستیم که هیچ صورتی از صورت های ذهن را بر آنها به کار گیریم و ثانیاً حد وسط در این استدلال ها به یک معنا به کار برده نشده است،

^۱ - autonomy

^۲ - heteronomy

^۳ - محمدرضایی، محمد، آزادی از دیدگاه کانت، فصلنامه مفید، شماره ۲۵، ص ۱.

در یک مقدمه به معنایی و در مقدمه‌ای دیگر به معنایی دیگر به کار رفته است. در نتیجه در حوزه عقل نظری، هیچ حکمی درباره نفس نمی‌توان کرد که از آن جمله‌اند: اختیار، آزادی، جاودانگی، جوهریت و بساطت نفس.

اما کانت سعی می‌کند در حوزه عقل عملی، آزادی، جاودانگی نفس و خدا را با عنوان اصول موضوعه عقل عملی اثبات نماید. آنها، گزاره‌ها و اموری هستند که وجود قانون اخلاقی بر آنها مبتنی است ولی خودشان، اعتبارشان را از وجود قانون اخلاقی اخذ می‌کنند. بنابراین کانت، آزادی و خودمختاری انسان را از طریق قانون اخلاقی اثبات می‌نماید و حتی آزادی و قانون اخلاقی را لازم و ملزوم می‌داند.^۱

اعلامیه جهانی حقوق بشر و ارتباط آن با آزادی چیست؟ (طبق ماده و بندهای این میثاق آزادی و تساوی بیان کرده است).

اعلامیه جهانی حقوق بشر چیست؟ در چه تاریخی تصویب و چرا بوجود آمده است؟ حقوق بشر چیست؟

اعلامیه جهانی حقوق بشر یک پیمان بین‌المللی است که در مجمع عمومی سازمان ملل متحد در تاریخ ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ در پاریس به تصویب رسیده است. این اعلامیه نتیجه مستقیم جنگ جهانی دوم بوده و برای اولین بار حقوقی را که تمام انسان‌ها مستحق آن هستند را به صورت جهانی بیان می‌دارد، در نتیجه حقوق بشر به حقوقی گفته می‌شود که همگان در همه زمان‌ها و مکان‌ها از آن برخوردارند، متن کامل این بیانیه بر روی وبگاه سازمان ملل متحد منتشر شده است.

در ماده ۱ اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند. همه دارای عقل و وجدان می‌باشند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند. در ماده ۷ اعلامیه نیز تساوی مقرر شده است. در ماده ۳ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی زنان مصوب دسامبر ۱۹۶۶ مقرر شده کشورهای

^۱ - Kant, ۱۹۵۶, p. ۱۲۷.

طرف این میثاق متعهد شوند تساوی حقوق زنان و مردان در استفاده از حقوق اقتصادی- اجتماعی و فرهنگی مقرر در این میثاق را تامین نمایند. در ماده ۳ میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب دسامبر ۱۹۶۶ نیز تساوی حقوق مدنی و سیاسی پیش بینی شده است. در بند ۴ ماده ۲۳ این میثاق به برابری حقوق خانوادگی بین زن و شوهر تاکید شده است و ماده ۲۶ نیز بر تساوی اشخاص در برابر قانون تاکید می کند برخی از اسناد بین المللی منحصرأ در مورد حقوق زنان است.^۱

بند اول: آزادی، برابری، برادری (فرانسه) - اصل ۲ قانون اساسی فرانسه

آزادی، برابری، برادری (به فرانسوی = Liberte, Egalite, Fraternite) شعار رسمی جمهوری فرانسه است. همچنین این اشعار به تازگی (در کشور هائیتی نیز به دلیل تاثیرات آن کشور از اصول کشور فرانسه مورد استفاده قرار گرفته است).

این شعار در حدود سال ۱۷۹۰ در زمان انقلاب کبیر فرانسه و قبل از تشکیل اولین جمهوری فرانسوی، توسط انقلابیون این کشور شکل گرفت. در آن زمان شعائر دیگری از جمله «دوستی، نیکی، علم، اتحاد» نیز در افواه مطرح بود، اما هیچکدام به اندازه شعار «آزادی، برابری، برادری» محبوب نگشتند. «آزادی» شعاری بود که در آن سالها بیشترین محبوبیت را دارا بود، سپس کلمه «برابری» به آن اضافه گشت و در آخر نیز کلمه «برادری» این شعار را تکمیل ساخت. اولین فردی که این شعار را بکار برد کسی نبود جز ماکسیمیلیان روبسپیر^۲ که در جزوه «درآمدی بر تشکیلات گارد ملی»، تألیف ۱۷۹۰ از آن سخن راند. این جزوه توسط انجمن‌های مردمی در تمامی فرانسه انتشار یافت.^۳

^۱ - مشهورترین کنوانسیون محو کلیه اشکال تبعیض علیه زنان مصوب ۱۸ دسامبر ۱۹۷۹ مجمع عمومی سازمان ملل متحد است.

^۲ - Maximilien Robespierre

^۳ - Mona Ozouf, Liberté, égalité, fraternité, in Lieux de Mémoire (dir. Pierre Nora), tome III: Les France. De l'archive à l'emblème, éd. Quarto Gallimard, ۱۹۹۷, pp.۴۳۸۹-۴۳۵۳

• آزادی:

اعلامیه حقوق بشر و شهروندی ۱۷۸۹ فرانسه، آزادی را چنین تعریف کرده است: «آزادی را انجام هر عملی گویند، بدون آزار رسانیدن به دیگری. انجام حقوق طبیعی هیچ کس به هیچ وجه نمی تواند محدود شود، مگر هنگامی که با حقوق افراد دیگر جامعه تعارض پیدا کند. محدودیت مذکور فقط توسط قانون مشخص می گردد.» (یعنی در صورت عدم تصریح نص قانون، هیچ محدودیتی وجود نخواهد داشت). شعار دیگری که می تواند با مفهوم آزادی در ارتباط باشد «یا زندگی آزاد یا مرگ» است.

• برابری:

دومین کلمه شعار جمهوری فرانسه «برابری» است. این کلمه معرف اصل «قانون یکسان برای همه» می باشد. بر اساس مفهوم برابری، تبعیضات نوعی و نژادی برانداخته می شوند و ارزش هر شخص به اندازه نفعی خواهد بود که از او به جامعه می رسد. اعلامیه حقوق بشر ۱۷۹۳ فرانسه تصریح می کند که: «همه انسان ها به صرف انسانیت برابر و در پیشگاه قانون یکسان می باشند». همچنین در سال ۱۷۹۵ اعلامیه حقوق بشر فرانسوی اعلام می دارد: «برابری یعنی قانون یکسان برای همه. چه قانون حمایت کننده و چه مجازات کننده باشد. برابری باعث رفع هرگونه تبعیض نژادی و وراثت ارزش می گردد». جلوگیری از وراثت ارزش یعنی هرکس بواسطه سعی و کوشش خویش به مقام و منزلت برسد و نه بواسطه اسم و رسم پدر و...

ژان ژاک روسو - فیلسوف بزرگ فرانسوی - هم برابری را جوهر آزادی می داند و آن را اینگونه معرفی می کند: «هیچکس آن اندازه بی ارزش نیست که به فروش برسد و نیز هیچ کس آنقدر ارزش ندارد که بتواند دیگری را بخرد».

• برادری:

سومین اصل شعار فرانسه «برادری» می‌باشد. در سال ۱۷۹۵ زمانی که سومین قانون اساسی فرانسه نوشته شده بود، در صدر منشور حقوق و وظایف شهروندی این چنین آمده‌است: «بر دیگران عملی را انجام ندهید که نمی‌خواهید دیگران آن را بر شما انجام دهند و با دیگران همانطور رفتار کنید که دوست دارید با شما رفتار شود». براساس اصول جمهوری فرانسه: «برادری یعنی در کنار هم بودن. چه فرانسوی باشیم چه نباشیم، همه باید برای بدست آوردن آن مبارزه کنیم تا بتوانیم به کمک آن برابری و آزادی خود را نیز جاودانه سازیم»^۱. به عقیده ی «پل تیبو» - یکی از فلاسفه فرانسوی - «همانطور که آزادی و برابری حقوقی هستند که می‌بایست عملی شوند، برادری هم یک حق و یک الزام برای هرکس در برابر دیگری است. پس مفهوم برادری با نظم عمومی در سروکار است».

بند دوم: محتوای قانون اساسی آلمان و ارتباط آن با آزادی

محتوای قانون اساسی آلمان چیست؟ ارتباط آن با آزادی چگونه است؟

"گروند گزیتس" مجموعه ای از قوانین است که به دستور نیروهای اشغالگر در آلمان غرب مدت کوتاهی پس از جنگ جهانی دوم نوشته شده است. ۶۵ سال پیش، قانون اساسی جمهوری فدرال آلمان به اجرا در آمد.

سایر کشورها "فرفسونگ" یا قانون اساسی دارند. آلمان "گروند گزیتس" دارد. در "گروند گزیتس" آلمان اساسات حقوقی جمهوری فدرالی بیان شده است. در جمعاً ۱۴۶ ماده یا نص این قانون اساسی حقوق اساسی شهروندان و نظام سیاسی دولت آلمان معین گردیده است.

"گروند گزیتس" جمهوری فدرالی آلمان را به مثابه یک دموکراسی فدرالی تعریف نموده است که یک دولت قانونمدار و یک دولت سوسیال (ناظر بر خیر جامعه) می باشد. این قانون اساسی توضیح می دهد که چگونه قانون انتخاب تصویب می شود. در ماده ۲۰ آمده است که «همه

^۱ - Michel Borgetto, La Devis: «Liberté, Egalité, Fraternité», PUF, ۱۹۹۷, p. ۳۴.

قدرت دولتی از مردم نشأت می کند». از جمله هنجار های مهم آن آزادی بیان، مطبوعات و عقیده می باشد.

در قانون اساسی همچنان آمده است:

- همه انسان ها در برابر قانون مساوی اند
- هرکس حق دارد عقیده اش را آزادانه بیان کند
- حریم خانه از تعرض مصون است
- کسی که مورد پیگرد سیاسی قرار می گیرد مستحق پناهندگی می باشد
- مالکیت مکلفیت دارد

این مستخرجات قانون اساسی که در پیشروی رایشتاگ برلین (ساختمان پارلمان آلمان) نیز برلوحه های شیشه ای بزرگ قابل خواندن می باشند، بیانگر آن اند که اصول قضایی مبتنی بر قانون اساسی به هیچ وجه جملات تاریخ زده و میان تهی نیستند. به طور مثال در ماده سوم آمده است: «مردان و زنان دارای حق برابراوند». این مسأله ای است که هنوز در بسیاری مناطق جهان امر بدیهی و قبول شده نیست. برای تصویب این فقره الیزابت زلیبیرت سیاستمدار حزب سوسیال دموکرات مبارزه کرده است. این فقره در جمهوری فدرالی آلمان جوان سنگ بنای برابری حقوق مرد و زن را گذاشت.

آموختن از گذشته

هنگامی که در ۲۳ می ۱۹۴۹ در شورای پارلمانی شهر بن، پایتخت پیشین آلمان، قانون اساسی تصویب شد، این اصول مشعر بر آن بودند که هرگز دیگر جنگ تجاوزی، گشتاپو^۱ (پولیس مخفی نازی ها) و هولوکاست^۲ (کشتارگاه یهودیان) در خاک آلمان تکرار نمی شوند. اعضای این شورا به این عقیده بودند که پند و آموزه های درست را از تجربه های گذشته بیاموزند.

^۱ - Gestapo

^۲ - The Holocaust

از این رو در همان آغاز متن قانون اساسی، حقوق اساسی قرار دارد. این حقوق از ماده ۱ تا ماده ۱۹ تصریح گردیده است. برای خاطر نشان کردن آوشویتس^۱، داخاو^۲ و تربیلینکا^۳ نیز در سطر اول چنین فرمول بندی شده است: «کرامت انسانی از مورد سوال قرار گرفتن مصون است». این حق اساسی در ماده اول مانع آن می گردد که انسان همچون شیئی مورد معامله دولت قرار گیرد و به هرکس باید احترام گذاشته شود. همچنان قابل درک است که سایر حقوق اساسی نیز در قدم اول به مثابه حقوق شهروندان بر دولت مطرح شده است. طبق ماده ۲۶ به راه انداختن جنگ تجاوزی مخالف قانون اساسی است. همچنان اجزایی که علیه نظام دموکراتیک مبارزه می کنند، می توانند ممنوع اعلام شوند. علاوه براین در قانون اساسی تصریح شده است که هیچ یک از ارگان های قانون اساسی اجازه ندارند به تنهایی قدرت دولتی را به سوی خود بکشانند.

بند سوم: تاثیر آزادی در قانون اساسی ایالات متحده امریکا یا ارتباط آزادی با قانون اساسی امریکا (آزادی فردی و اجتماعی)

سند حقوق یا منشور حقوق ایالات متحده^۴ نام ده اصلاحیه ای است که به قانون اساسی آمریکا الحاق شد. این متممها که قدرت دولت فدرال را محدود و حقوق شهروندان ایالات متحده را تضمین می کرد، پس از نبرد آمریکا با بریتانیا به قانون اساسی ایالات متحده افزوده شد.

منشور حقوق در معیارهای تصویب قوانین کشوری و حقوقی و زندگی مردم آمریکا تأثیر بسیاری داشته است. مؤسسان ایالات متحده آمریکا در آن زمان با هدف حفاظت از آزادی های

^۱ - Auschwitz

^۲ - Dachau

^۳ - Treblinka

^۴ - United States Bill of Rights

فردی و محدود کردن قدرت حکومت خودکامه، ده متمم را به قانون اساسی این کشور تازه تأسیس اضافه کردند که به «منشور حقوق»^۱ معروف شد. شماری از ایالت‌ها به رهبری ویرجینیا^۲، هنگام تصویب قانون اساسی ایالات متحده آمریکا در سال ۱۷۸۹ در کنگره دوم قاره‌ای در فیلادلفیا، تأیید قانون اساسی را به تصویب «منشور حقوق» مشروط کردند. این ایالت‌ها که نسبت به نقض حقوق شهروندان توسط دولت در حال تأسیس در ایالات متحده آمریکا به شدت نگران بودند، بر این باور بودند که الحاق اصلاحیه‌هایی به قانون اساسی می‌توانست آزادی‌های فردی و اجتماعی شهروندان تضمین کند. ده اصلاحیه اول قانون اساسی که به «منشور حقوق» مشهور شد از تلاش‌های توماس جفرسون^۳ در جهت احقاق حقوق و آزادی‌های شهروندان از جمله آزادی بیان، مطبوعات، اجتماعات، دین و حق برابری در مقابل دادگاه به‌شمار می‌آید.

متمم منشور حقوق ایالات متحده آمریکا

متمم اول قانون اساسی ایالات متحده آمریکا (آزادی بیان)
 متمم دوم قانون اساسی ایالات متحده آمریکا (آزادی اسلحه)
 متمم سوم قانون اساسی ایالات متحده آمریکا (عدم حضور بی‌اجازه نیروهای نظامی در خانه‌های شخصی در زمان صلح و جنگ)
 متمم چهارم قانون اساسی ایالات متحده آمریکا (امنیت مالی و جانی)
 متمم پنجم قانون اساسی ایالات متحده آمریکا (حکم جرایم سنگین، علیه خود شهادت دادن)
 متمم ششم قانون اساسی ایالات متحده آمریکا (حقوق دادرسی)
 متمم هفتم قانون اساسی ایالات متحده آمریکا (حقوق هیئت منصفه)
 متمم هشتم قانون اساسی ایالات متحده آمریکا (مجازات غیر متعارف یا سنگین)

^۱ - Bill of Rights

^۲ - Virginia

^۳ - Thomas Jefferson

متمم نهم قانون اساسی ایالات متحده آمریکا (عدم نفی حقوق مردم)
متمم دهم قانون اساسی ایالات متحده آمریکا (حقوق مردم)

بند چهارم: منشور کبیر «هشت قرن آزادی»

«ماگنا کارتا: هشت قرن آزادی»، تیترا مقاله‌ای است که در ۲۹ ماه مه امسال در روزنامه وال استیریت جورنال منتشر شده است.

هشتصد سال پیش، در ماه ژوئن، اولین سند حقوق مدنی به‌عنوان «منشور کبیر» در تاریخ انگلستان ثبت شد و به دنبال آن قدم به قدم حکومت قانون در آن کشور استقرار یافت. صدای این حرکت انقلابی تا به امروز فراگیر است.

دانیل هنان می‌نویسد که این سند تاریخی که در کنار ساحلی در جنوب انگلستان به امضاء رسید، «مهم‌ترین مدرک تاریخ بشریت» است. هنان نویسنده و نماینده حزب محافظه‌کار انگلستان در پارلمان اروپا است و در مقاله خود اقرار می‌کند که این حرف ادعای بزرگی است ولی او آگاهانه از صفات عالی در خصوص ماگنا کارتا استفاده می‌کند.

به نوشته دانیل هنان^۱، لرد دنینگ^۲، حقوقدان معروف انگلیسی، نیز ماگنا کارتا^۳ را «بزرگ‌ترین سند مشروطه‌خواهی» در تاریخ خوانده، که در آن چشم‌انداز و تفکر «آزادی فردی در مقابل قدرت خودسرانه یک مستبد» پایه‌گذاری شده است.

در ۱۲ ژوئن سال ۱۲۱۵ این اندیشه که قانون باید فراتر از حکومت قرار بگیرد موضوع اصلی این سند تاریخی شد.

در آن روز شاه وقت که کینگ جان^۴ نامیده می‌شود، قبول کرد که او دیگر مسئول وضع قوانین نخواهد بود. به مرور زمان ارزش‌هایی مانند آزادی مطبوعات، لغو سانسور، امنیت و حق

^۱ - Daniel Henan

^۲ - Lord Denning

^۳ - Magna Carta

^۴ - King John

مالکیت، حقوق متساوی در قبال قوانین کشور، حقوق زندانیان، انتخابات منظم، حرمت گذاری به اهمیت قراردادهای وضع شده و محاکمه دادگاه و غیره امری عادی شدند. اسقف‌ها و اشرافیانی که کینگ جان را به میز مذاکره کشیده بودند به خوبی می‌دانستند که همچنین حقوقی مستلزم مکانیسم‌های اجرایی خواهد بود. اهمیت همچنین قوانینی آن نیست که روی کاغذ نوشته شوند، بلکه در امکان تفسیر و اجرای درست آن قرار گرفته است. مثلاً قوانین شوروی سابق نیز روی کاغذ ضامن خیلی از آزادی‌ها مانند آزادی بیان، آزادی عبادت و آزادی انجمن‌ها بود. ولی شهروندان شوروی آموختند که قوانین هیچ ارزشی ندارند، اگر مکانیسم‌های اجرایی برای آنان به وجود نیابند.

قرارداد ماگنا کارتا قدمی مستقیم به سوی تشکیل پارلمان وست مینستر بود. همانطوریکه ویلیام استابز^۱، تاریخ‌نویس مشهور، مرقوم نموده «مجموع تاریخ مشروطه انگلستان شامل رویدادهای زیادی است که فقط کمی فراتر از واقعه‌ای می‌روند که در چارچوب ماگنا کارتا به وقوع پیوست.

به نوشته دانیل هنان، «منشور کبیر» نه فقط به تاریخ انگلستان، بلکه بر تاریخ ایالات متحده آمریکا نیز تاثیرات پراهمیتی گذاشته است. او یادآوری می‌کند که به دنبال فعالیت یک انجمن آمریکایی در سال ۱۹۵۷ یک یادبود سنگی در مکانی که کینگ جان قرارداد تاریخی را امضاء نمود، بنا شد. امسال هم در پی فعالیت‌های خود دانیل هنان و کنکاشگران دیگر قرار است که یک مجسمه از ملکه الیزابت دوم در مکانی که «آزادی به دنیا آمد» جا نمایی شود. مجسمه‌ای که یادبود پذیرش هشتصد ساله پادشاهان انگلیس از حکومت قانون است.^۲

^۱ - W. Stubbs

^۲ - وحدت حق، وحید، اندیشه منشور کبیر «هشت قرن آزادی»، واشگتن، ۲۸ خرداد ۱۳۹۴.

فصل سوم: آزادی از دیدگاه عدالت حقیقت گرا

مبحث اول: معرفی مکتب عدالت حقیقت‌گرا (عریانیسم)

مکتب عدالت حقیقت‌گرا گرایش مستقلی از مکتب جهان شمول عریانیسم می باشد که توسط میثم رجبی تئوری پردازی شده است. این مکتب ابتدا با پایان نامه کارشناسی ارشد میثم رجبی در محافل اکادمیک مطرح گردید و بعد از مدت کوتاهی در سال ۱۳۹۵ با انتشار کتاب عدالت حقیقت‌گرا به محافل علمی و دانشگاهی شناسانده شد. که با استقبال جامعه اکادمیک کشور مواجه و تاکنون رساله ها و مقالات مختلفی در این زمینه در دانشگاه های مختلف کشور انتشار یافته است.

مکتب عدالت حقیقت‌گرا (عریانیسم) پیشنهاد اولین مکتب علمی- فلسفی در حقوق کیفری و فلسفه حقوق ایران می باشد. که با اصالت دادن به کلمه مطرح گردیده است. در یک نگاه عریانیسم به معنای پرده برداشتن از یک موضوع و به حقیقت و عریانیت رسیدن آن می باشد.^۱ مکتب عدالت حقیقت‌گرا بر خلاف نگرش مطلق‌گراها و نسبی‌گراها بر مبنای شق سوم یعنی اصل حقیقت عمیق پدید آمده است که فرا روی از مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی و حاصل هم‌افزایی این دو می باشد.

این مکتب تلاشی برای هر چه عادلانه شدن سیستم کیفری و فاصله گرفتن از افراط و تفریط نگرشهای مطلق‌گرا و نسبی‌گرای می باشد. که حاوی دستاوردهای جدیدی برای علوم جنایی می باشد. که از این میان می توان به:

- _ مخالفت با هر گونه جنسیت‌گرایی علمی در علوم جنایی
- _ ارائه برداشتی عمیق از جرم‌شناسی در مقابل تعاریف تک‌سویه از این علم
- _ پیشنهاد نظام آموزش محور (برای حبس‌های کمتر از ۵ سال) و زندان آموزش محور با تکیه بر زبان‌شناسی کلمه‌گرا
- _ ارائه نگرش پیشگیری حقیقت‌گرا
- _ تلاش برای بکارگیری یا الغای مجازات اعدام بر مبنای سیستم متغییر در زمان و مکان

^۱ - رجبی، ۱۳۹۵: ۳.

__ ارائه نگرش پسا فمینیسم در فلسفه حقوق جنسیت ها و جرم شناسی (نگرش جنس سوم جزایی)

__ ارائه وجود گرایی عربانیستی در علوم کیفری و فلسفه حقوق

__ ارائه نگرش مکتب عدالت حقیقت‌گرا در زمینه منشاء اخلاق

__ ارائه تئوری آزادی‌عریان در فلسفه حقوق به عنوان بنیادی برای جرم‌انگاری معاصر نگاهی به جهانی شدن حقوق کیفری از منظر این مکتب و ... اشاره کرد.

گفتار اول: آزادی از منظر عدالت حقیقت‌گرا (عریان)

از نظر مکتب عدالت حقیقت‌گرا انسان پسا کلمه در حکم یک حیوان صرف بود و هیچ اراده ای خارج از زندان محصور غرایز نمی توان برای آن متصور شد. دنیای محصور که هر حیوان خارج از آن قادر به انجام هیچگونه عملی نبوده و در یک تساوی غریزی با هم‌نوع خود زمانی را از زایش تا میرش سپری نموده است. اما با کشف کلمه انسان توانسته خود را از جرگه حیوانات زندان غرایز رهایی دهد و خود را وارد دنیای بی نهایت ماهیت‌ها گرداند. دنیایی که دیوارهای غرایز را شکسته و در سایه کشف کلمه آدمی را به دست یابی به معرفت رهنمون می نموده است. با این حال همان‌طور که قبلاً نیز در مباحث گذشته گفته شد کشف کلمه بزرگترین کشف بشر می باشد و می توان آن را اولین قرارداد بشری نیز دانست قراردادی که: آدمی را از زندان غرایز (که مختص به حیوانات بوده و انسان پسا کلمه در این طبقه قرار می گرفت) نجات داد.

او را وارد دوره آزادی طبیعی نمود. در دوره زندان غریزی آدمی نیز همچون حیوانی وحشی محصور در دنیای غرایزش بود و خارج از این دنیا محدود و بن بست نمی توانست عمل و عکس‌العمل انجام دهد.

اما با کشف کلمه، و به تبع آن توانست به سمت تفکر و تعقل حرکت نماید و دوره آزادی طبیعی را که دوره خروج از زندان غریزی بود رقم بزند. دوره ای که آدمی با تکیه بر قوه تفکر

به انتخاب در زندگی دست می‌یابد و می‌تواند مسیر زندگیش را آنگونه که می‌خواهد، تعیین نماید. در این وضعیت انسان اولیه در راستای اجتماعی که در حال شکل‌دادن آن است با مشکلاتی چون نبود نظم و امنیت، نبود حامی مالکیت، زیادخواهی و خودخواهی آدمی، انتقام‌های خصوصی، منابع محدود و غیره رو به رو است و برای فائق آمدن بر آنها چاره‌اندیشی نموده است. بی‌تردید شکل‌گیری ابتدایی‌ترین حکومت‌ها با محوریت قدرت و خارج از توافق که عموم مردم آن را پذیرفته باشند، صورت گرفته است. میل به قدرت که در آدمی باعث پیروزی پاره‌ای افراد و حکومت آنها بر دیگران شده است و حکومت‌های مستبد را به وجود آورده است. حکومتی که زور پایه‌های آن را تشکیل داده و مردم قدرت و سهم‌چندانی در پیشبرد آن نداشته‌اند. حال آزادی طبیعی از زمان به خطر می‌افتد که بشر حاکمیت سیاسی را با زور یا توافق می‌پذیرد و به این ترتیب آزادی طبیعی جای خود را به آزادی سیاسی می‌دهد. آزادی که محدوده آن تنها حاکم وقت مشخص می‌نماید و با اراده او فعالیت‌های خود سرانه امتش معین و متجاوز از آن محدود می‌گردد. بی‌تردید اگر در این وضعیت حتی مردم حاکمی برای خود پذیرفته باشند و قسمتی از آزادی‌های خود را به دست او سپرده باشند باز قدرت موروثی حاکم این توافق را در آینده خواهد شکست. چیزی که امروزه در حکومت‌های مردم‌بر مردم به وضوح آشکار است؛ مردم هر چند قدرت انتخاب نمایندگان خود را دارا هستند اما این نمایندگان کسانی نیستند که مردم آنها را به دلخواه انتخاب نمایند، بلکه افرادی مشخص شده هستند که قدرت‌های موروثی آنها را برگزیده و مردم خارج از آنها نمی‌توانند انتخابی داشته باشند.

در فلسفه سیاسی ژان ژاک روسو که با آزادمثنی فطری انسانی آغاز می‌شود این فرض مطرح می‌گردد که طبیعی‌ترین اجتماع بشری خانواده است. ولی در همین اجتماع طبیعی نیز، فرزندان تا زمانی در ولایت پدر به سر می‌برند که برای بقای خود به او نیاز دارند. همین که نیاز طبیعی از بین رود، رشته‌ای هم که آنان را به هم پیوند داده است پاره می‌شود و تنها عاملی که می‌تواند آنان را گرد هم نگاه دارد رضای همه اعضا یا پیمانی است که به طور

ضمنی در این باب بسته می‌شود. جامعه سیاسی نیز در حکم خانواده است. اعضای آن همه آزاد و برابر آفریده شده‌اند و تنها به رضای خود و برای رفع نیازشان ممکن است به زندگی اجتماعی تن دهند. پس، بسیار منطقی است اگر مبنای تشکیل اجتماع پیمان ضمنی فرض شود که بین افراد ملت بسته شده است و همین پیمان فرضی است که روسو آن را «قرارداد اجتماعی» می‌نامد.^۲

با وجود قرارداد اجتماعی که روسو مد نظر دارد و حاکمیت ملی که، با شکل‌گیری آن به وجود می‌رسد اما نمی‌توان در دنیای امروز از آزادی اقتصادی غافل بود. با نبود آزادی اقتصادی تشکیل هر دولت و سازمان حکومتی متزلزل و متعاقباً از بین خواهد رفت. حال اگر تشکیل حکومت را توافق مردم فرض بگیریم یا در مخالفت روسو تشکیل آن را بر پایه زور و استبداد بدانیم در صورت مسئله تغییر ایجاد نخواهد شد و در تغییر آزادی از طبیعی به سیاسی خللی وارد نمی‌آید. تنها این بحث را باز می‌گذارد که آیا از آزادی که دامنه آن محدود شده با رضایت آدمی بوده است یا نه با زور و اجبار پیوند خورده است. در آزادی سیاسی مرز و محدوده آزادی افراد جامعه را نظام حکومتی تعیین می‌نماید. البته باید توجه داشت که در اندیشه‌های کلاسیک به ویژه اندیشه ارسطو مفهوم آزادی برای شهروندان آزاد در مقابل بردگان به کار رفته است. و آزادی به معنای آزادی حقوقی مدنی داشتن بوده است. اما در اندیشه‌های جدید، آزادی معنای بارزتری یافته است. به نوعی که مفهوم آزادی را باید در اندیشه جدید در بستر فکری لیبرالیسم غربی دانست و رشد آن به معنای آزادی فرد از اجبار بیرونی در انتخاب اهداف و اندیشه‌های خود به کار برود. جان استورات میل در کتاب «در باب آزادی» نخستین بار از مفهوم آزادی لیبرالی مفصلاً بحث می‌کند و منظور از اجبار بیرونی را محدودیت‌های ناشی از اراده دیگران می‌داند نه محدودیت‌هایی که مثلاً موانع طبیعی برای عمل فردی وضع می‌کند. به ویژه رابطه فرد و حکومت عرصه اصلی امکان وقوع آزادی است.^۳

^۲ - کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۱: ۸۵

^۳ - بشیریه ۱۳۹۳: ۹.

با تأکید بر برداشت مذکور آزادی که میل و برخی دیگر از اندیشمندان همچون امانوئل کانت و جان لاک از آن صحبت می‌کنند آزادی منفی است. که در مقوله آزادی سیاسی و حقوق در مقابل آزادی مثبت که اندیشمندانی چون توماس هابز پیرو آن هستند، قرار می‌گیرد.

بند اول: آزادی منفی

در نگاه طرفداران آزادی منفی باید اختیارات فراوانی به افراد جامعه داده شود تا بستر برای پیشرفت جامعه فراهم باشد و آنها بتوانند به خود شکوفایی برسند. در این پارادایم فکری توجه به حقوق فردی اهمیت زیادی می‌یابد و فرد در اجتماع حول محور خواسته‌ها و تمایلات خود انتخاب و عمل می‌نماید. تنها زمانی این اختیار از او گرفته می‌شود که حقوق فردی دیگر در تضاد قرار گیرد. جان استوارت میل، با جدایی حوزه اقتدار فردی و اقتدار اجتماعی در این زمینه معتقد است که هر بخش باید سهم متناسب خود را داشته باشد. آن بخش را که به طور کامل با منافع اجتماعی ارتباط دارد، باید به جامعه اختصاص داد.^۴ او با مصلحت دادن به حقوق فرد در ارتقاء جامعه حداکثر آزادی را حق فرد می‌داند و معتقد است که در یک جامعه متمدن تنها مورد توسل به قهر و اجبار در رابطه با فرد «باز داشتن او از ضرر زدن یا زیان رساندن به دیگران است. مصلحت خود فرد، اعم از جسمی و یا اخلاقی، نمی‌تواند تضمین کافی در این امر باشد.^۵ معیاری که میل مطرح می‌نماید مشهور به اصل ضرر می‌باشد. یعنی شخص در جامعه تا جایی آزادی دارد که به دیگران آسیب نرساند. و حتی در صورت آسیب به خود یا دیگری در صورتی که زیان دیده رضایت داشته باشد اجبار بر او نیست و با رضایت داشتن شخص زیان دیده دولت هیچگاه حق دخالت در این زمینه را پیدا نخواهد کرد. به عقیده میل کسی که از حمایت اجتماع بهره‌مند می‌باشد و در نتیجه سودی که خواهد برد، دینی بر گردن او می‌باشد و این دین پذیرفتن شرایط و مقرراتی در قبال دیگران است. یعنی پذیرفتن

^۴ - محمودی جانکی، ۱۳۸۶: ۹۶.

^۵ - همان، ۹۶.

یک سری رفتارهای خاص نسبت به دیگران که باید رعایت گردد. این شیوه رفتار عبارت است از این که نخست، به منافع یکدیگر که به موجب مقررات صریح قانونی یا تفاهیم ضمنی جزو حقوق اشخاص است آسیبی نرسد. دوم هر فردی سهم خود را از کار و دفاع اجتماعی یا در مقابل از آسیب و تعرض دیگران بر عهده بگیرد.^۶ حال اگر شخصی به شرایط مذکور عمل ننماید اجتماع حق خواهد یافت هر گونه برخورد لازمه برای ملزم کردن آن را داشته باشد.

بند دوم: آزادی مثبت

در برداشت مثبت آزادی، آزادی یعنی صاحب اختیار خود بودن. در این تفصیر برای این که انسان آزاد باشد صرف نبود مانع کافی نیست، بلکه افزون بر آن او باید در شرایطی قرار گیرد تا آنچه را به مقتضای فردیت خود برگزیده واقعا انتخاب او باشد نه ناشی از ناگزیری و فشارهای اقتصادی و اجتماعی.^۷ با این تفسیر افراد جامعه در انتخاب های خود آزاد نیستند و شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن ها را مورد تاثیر قرار می دهد. حال دولت کوچک و حداقل راه کمال برای آزادی انسان نیست و نیاز به دولتی فعال با دامنه گسترده می رود که با بر طرفی و مبارزه با موانع موجود در راستای فراهم کردن رفاه و شرایط مطلوب عوام مردم تلاش نماید. بنابراین در این شرایط دولت همچون پدر در خانواده نقش تصمیم گیری برای شهروندان را دارد و در جایگاه آن ها قرار گرفته و عوامل مجاز رفتاری را برای آنها مشخص می نماید. پذیرش چنین مفهومی از آزادی به «پدر سالاری قانونی» می انجامد. پدر سالاری سیاسی (قانونی) یعنی جلوگیری حکومت از آسیب زدن افراد به خود، در این مفهوم دولت می تواند به منزله ی پدر برای جامعه، فرمانبرداران را نه تنها از انجام اموری که برای دیگران زیانبار است منع کند بلکه آنان را از ارتکاب رفتار زیان بار برای خود نیز بازدارد.^۸

^۶ - همان: ۹۷.

^۷ - قماشی: ۱۳۸۸: ۷۱.

^۸ - محمودی جانکی، پیشین: ۱۱۰.

هیچ یک از دو گرایش‌های لیبرالی با اخلاق‌گرایی که گوهر آن وادار کردن شخص بر پایبندی به ارزش‌های اجتماعی است موافقتی ندارد، چرا که از دیدگاه لیبرالیسم چیزی به نام خیر یا اراده عمومی پیش از نیازهای مادی انسان وجود ندارد تا انسان‌ها نسبت به آن تعهد اجتماعی داشته باشند و در نتیجه قلمرو و فردیت‌شان زیر عنوان لزوم پایبندی به اخلاق و ارزش‌های اجتماعی، تحدید شود، بلکه آنچه هست، خیرهای شخصی و فردی است که با سازوکار قرارداد اجتماعی سامان می‌یابد.^۹

گفتار دوم: آزادی حقیقت‌گرا (عریان)

عریان در مقابل پوشاندن می‌آید هر آنچه که تفکرات گذشته آن را پوشانده اند. در مکتب عدالت حقیقت‌گرا که با اصالت به کلمه شکل گرفته است اعتقاد به این است که تمام مکاتب حقوقی و کیفری که مطرح شده تنها از یک یا چند منظر توانسته اند حقیقت حقوق و عدالت را عریان کنند و در مقابل به همان اندازه در پوشاندن دیگر ابعاد حقایق سهیم هستند اما در این تفکر با اصالت دادن به کلمه سعی بر آن شده است که با احترام به تمام تفکرات حقوقی نگاه جهان‌شمولی ارائه دهد که دیگر حقیقتی چه در حال و چه آینده پوشانده نشود و مورد رد و انکار قرار نگیرد. پس بی تردید جنبه‌ای از آزادی در همین عریانیت اتفاق می‌افتد چرا که وقتی در نقد تفکرات گذشته و آگاهی به تفکراتی که در حال و آینده شکل خواهند گرفت این نگاه ارائه می‌شود که تک بعد‌گرایی و اصالت بخشیدن به یکی موضوع خاص نوعی پوشاندن و در چهارچوب خاصی قرار دادن است که آزادی تفکری را می‌گیرد، آزادی که شنیدن دیگر صداها و جوانب یک موضوع است. همین امر باعث می‌شود که راه افراط و تفریط در آن باز باشد.

^۹ - بشیریه، ۱۳۹۳: ۳۸.

عریان یک اثر ادبی می باشد که نه در سر زمین شعر قرار می گیرد و نه در دیار داستان و نه حتی می توان آن را مجموع این دو دانست بلکه متن عریان با اصالت دادن به واژه و زنده ی جاوید دانستن آن ژاندی ناشناخته را بیان می کند که قائم به ذات است و چون ژاندی قائم به ذات است یعنی نه شعر است و نه داستان و نه مجموعه ای از این دو پس نیاز به خالقی قائم به ذات دارد زیرا یک اثر باید با خالق آن سنخیت کامل داشته باشد وجود قائم به ذات کسی است که تمام پتانسیل های موجود در یک واژه را به خوبی بشناسد و این انجام از کسی بر نمی آید به جزء خداوند سبحان و متنی که وجود مقدس بگوید یک متن عریان است والاغیر... (آزادی حقیقت‌گرا عریانیم).

پذیرش هر کدام از نگرش های لیبرالی آزادی مثبت و منفی تاثیر به سزایی در سرنوشت جوامع خواهد داشت به نحوی که با قبول آزادی منفی شهروندان جامعه در خود شکوفایی و تحول جامعه نقش پر رنگ تری خواهند یافت و از سوی دیگر آزادی وسیع شهروندان افزایش جرائم را به همراه خواهد داشت و میزان امنیت در چنین جامعه ای در پایین ترین سطح خود قرار خواهد گرفت. پذیرش هر کدام از نگرش های منفی و مثبت به عنوان یکی از منابع و بنیادهای مهم جرم انگاری^{۱۱} معاصر می تواند معایب و محاسنی را به همراه داشته باشد. در آزادی مثبت میزان توانایی های شهروندان ناشی از پدر سالاری قانونی و دامنه محدود آزادی پایین است و شخص در چنین جامعه ای از امنیت و آرامش بالایی برخوردار است. اما خود شکوفایی او محدود به خط قرمز هایی است که قانون برای او ترسیم کرده است. در هر دو نگرش آزادی به نوعی ایستا محسوب می گردد و قانون خاصی را به عنوان ملاک آزادی شهروندان می پذیرد و طبق آن چارچوبه شهروندان به فعالیت های خود می پردازند که گاهی دامنه این چارچوب وسیع (آزادی منفی) و گاهی دامنه محدود (آزادی مثبت) است. عریانیم در کنار آزادی مثبت و منفی، آزادی عریان را می پذیرد که دارای چارچوبه پویا می باشد. به نحوی که وسعت و محدودیت چارچوبه را درجه وخامت فعالیت شهروندان در بستر زمان تعیین می نماید.

^{۱۱} - Criminalization

به این صورت که درجه وخامت فعالیت های شهروندان در کاهش و افزایش اختیارات آنها موثر می‌افتد. اگر در زمینه ای (مثلاً برخی جرایم) درجه وخامت (نرخ جرم)^{۱۱} در جامعه پایین بود به افراد جامعه صرفاً در آن زمینه آزادی وسیع (منفی) داده خواهد شد که این آزادی پویا در بستر زمان می‌باشد و می‌تواند در زمان دیگر با تغییر درجه وخامت آزادی وسیع جایی خود را به آزادی محدود (مثبت) بدهد. عریانیسم با تکیه بر نظریه حقیقت عمیق که اصلی فراتر از سطحی‌گرایی‌ها است و نیز اصل وجود عریانیستی که کل را فرا تر از هم‌افزایی اجزاء می‌داند. معتقد به هم‌افزایی دو نگرش آزادی مثبت و منفی با پذیرش معیار درجه وخامت در بستر زمان برای فعالیت شهروندان می‌باشد؛ که این معیار به سطحی‌نگری آزادی مثبت و منفی که به صورت کلی معیاری را برای همه فعالیت‌های افراد تعیین نموده‌اند، خاتمه می‌دهد. مثلاً در آزادی منفی این معیار که شخص تا آنجا آزاد است که به دیگران آسیب نرساند. به صورت همه‌گیر تمام فعالیت‌های افراد را در بر می‌گیرد و در برخی زمینه‌ها آزادی بیش از حد به شهروندان باعث کاهش آرامش، امنیت، افزایش جرائم و غیره می‌گردد که سطحی بودن معیار را نشان می‌دهد. حال با پذیرش معیار درجه وخامت فعالیت شهروندان می‌توان به صورت پویا در زمینه‌ها و فعالیت‌های مختلف در زمان و مکان‌های متفاوت دامنه آزادی افراد را کاهش و افزایش داد.^{۱۲}

تفاوت بین دیدگاه عریان با مکاتب غرب:

مکاتب جدی حقوق غرب چه مکاتب جدید و چه مکاتب سنتی که خوانش‌های تازه‌ای که از آنها توسط پیروانشان ارائه می‌شود در بستر جهان مدرن نگاه اومانستی دارند. این نگاه تلاش دارد انسان را به جای خداوند محور جهان هستی قلمداد نماید و بنوعی تفکرات دینی و الهی را کنار بگذارد و آنچه که با محوریت عقل و تجربه قابل دریافت است را تنها مورد قبول واقع نماید. در حالی که مکتب عدالت حقیقت‌گرا در مقابل نگاه امانیستی مکاتب غربی نگاه

^{۱۱} - Crime rate

^{۱۲} - رجبی، ۱۳۹۵: ۷۷.

توحیدی دارد و در کنار عقل و تجربه به عنوان دو منبع دریافت در جهان هستی منابع دیگر چون وحی و شهود را نیز مورد قبول قرار داده است تا با این نگاه بدون دادن برتری به هر کدام از منابع شناخت بصورت پویا در روند تفکری خود برای عدالتی بهتر و منصفانه تر قدم بردارد که بی شک این نگاه نه تنها با جامعیت همراه است بلکه نقدی جدیدی بر مکاتب امانیستی غرب است که انسان را از دو منبع دریافت خود بی بهره نموده اند.

بند سوم: حقیقت آزادی از منظر امام خمینی (ره)

طبق آیات و روایات و نظرات علمای دین برای آزادی انواعی مختلف استنباط می‌شود. اولین تقسیم‌بندی، آزادی اصطلاحی در مقابل آزادی متعالی می‌باشد. نمونه‌ای از آزادی متعالی شهادت که بزرگترین آزادی و بیان‌گر انسان‌شناسی الهی است ۱- از بالاترین نعمت‌هایی که در عالم خداوند منان قرار داده آزادی است.^{۱۳}

۲- خداوند انسان را آزاد خلق کرده است و انسان این اختیار را دارد که مسلط بر خودش، مالش و جانش باشد.^{۱۴}

۳- بنابراین اسلام اصل آزادی را از اصل توحید استنتاج می‌کند و این بیانگر جهان بینی توحیدی اسلام است. در اسلام آزادی، موهبت و نعمت الهی است و خداوند منان آزادی را به بشر هدیه داده است.^{۱۵}

۴- ریشه تمامی اعتقادات اسلامی اصل توحید و یگانگی خداست و مفهوم آزادی نیز در پرتو اصل توحید تعریف می‌گردد بر این اساس انسان باید تنها در برابر خداتسلیم باشد تا از آزادی واقعی برخوردار گردد.^{۱۶}

^{۱۳} - صحیفه امام خمینی (ره) جلد ۱۰: ۶۴۷.

^{۱۴} - صحیفه امام خمینی (ره) جلد ۱: ۲۸۷.

^{۱۵} - صحیفه امام خمینی (ره) جلد ۱: ۳۷.

۵- منابع آزادی از دیدگاه اسلام و علمای اسلامی شامل شریعت و قانون الهی، قانون اسلامی و حقوق بشر است و این منابع در واقع ارتباط نزدیکی نیز با معنای آزادی دارد.^{۱۷}

۶- اسلام حقوق بشر را محترم می‌شمارد و بدان عمل می‌کند. حقی را از کسی نمی‌گیرد و آزادی را سلب نمی‌کند، ولی به هیچ‌کسی اجازه تسلط و سلب آزادی به اسم آزادی را نمی‌دهد.^{۱۸}

۷- آزادی نیز مثل بسیاری از مفاهیم دارای شاخص‌ها و معیارهای عینی است که از جمله می‌توان به وجود آزادی مطبوعات و آزادی بیان، پذیرش وجوب احزاب و تفکرات مختلف، پذیرش اصل وجود انتقاد و انتقاد‌پذیری، عدم اجبار سیاسی و آزادی انتخاب و تصمیم‌گیری برای احاد ملت و در آخر اعتماد به مردم و شایسته دانستن ملت برای تصمیم‌گیری نام برد.^{۱۹}

۸- در تقسیم بندی دیگر آزادی به دو دسته منطقی و غیر منطقی تقسیم می‌شود. آزادی غیر منطقی شامل آزادی استعماری و وارداتی، آزادی توطئه، آزادی فحشا و بی‌بندوباری و آزادی‌های مخرب می‌شود.^{۲۰}

۹- نکته حائز اهمیت در بحث پیرامون آزادی این است که تامین آزادی وظیفه کیست؟ طبق آموزه‌های دینی، سیاست دولت اسلامی حفظ استقلال و آزادی ملت است.^{۲۱}

۱۰- این موضوع بنای سیاست اسلامی است.^{۲۲}

^{۱۶} - همان، ج ۵: ۳۸۷.

^{۱۷} - رابطه آزادی و ولایت در اندیشه سیاسی امام (ره): ۴۹۵ تا ۴۹۸.

^{۱۸} - صحیفه امام خمینی (ره) جلد ۱۴: ۶.

^{۱۹} - جایگاه آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی: ۴۲۰.

^{۲۰} - آزادی و دموکراسی در اندیشه سیاسی امام: ۳۵۴.

^{۲۱} - صحیفه امام خمینی (ره) جلد ۶: ۱۳.

^{۲۲} - صحیفه امام خمینی (ره)، جلد ۴: ۳۶۵.

۱۱- بر اساس همین دیدگاه در اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به عنوان نمونه ای از حکومت اسلامی، دولت موظف است آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون را برای ملت ایجاد کند.^{۲۳}

۱۲- آزادی در اسلام با مفهوم آزادی غربی متفاوت است. اسلام ضمن حمایت و قبول اصل آزادی و انواعی که در بالا ذکر شد، برای آن محدودیت‌ها و شروطی را نیز قرار داده است. این شروط ناظر بر مصالح جامعه، مردم و حفظ ثبات نظام اجتماعی سیاسی و برگرفته از الزام حکومت و جامعه به دین اسلام می‌باشد.^{۲۴}

۱۳- آزادی در اسلام اگر منجر به توطئه و فساد و خلاف مصالح ملت منجر شود مورد پذیرش اسلام نیست.

آزادی ای که در حدود اسلام پذیرفته شده، آزادی به معنای واقعی است.^{۲۵}

۱۴- یکی از مهمترین مقوله‌هایی که در اندیشه سیاسی اسلام به کرات مورد توجه قرار گرفته، ضرورت رعایت قوانین الهی و اساسی در جامعه است که همین قوانین تعیین‌کننده آزادی در اسلام هستند.^{۲۶}

۱۵- اسلام، آزادی صرف را ارزش‌غایی ندانسته و در مقام ارزشیابی آن بیشتر به جهت آزادی و جایگاه منزلت آن در اسلام توجه می‌کند.^{۲۷}

۱۶- به طور کلی محدودیت برای آزادی، حدود و قوانین الهی و قانون اسلام، مسبب آزادی هاودموکراسی حقیقی است.^{۲۸}

^{۲۳} - قانون اساسی: ۲۲-۲۳.

^{۲۴} - جلوه‌هایی از اندیشه سیاسی امام خمینی (ره): ۸۶.

^{۲۵} - صحیفه امام خمینی (ره)، جلد ۹: ۲۵۰.

^{۲۶} - جلوه‌هایی از اندیشه سیاسی امام خمینی (ره): ۸۹.

^{۲۷} - صحیفه امام خمینی (ره)، جلد ۵: ۴۳۲.

مبحث دوم: عدالت حقیقت‌گرا در حقوق

گفتار اول: دستاوردهای مکتب عدالت حقیقت‌گرا

بند اول: جرم در عدالت حقیقت‌گرا

در مکتب عدالت حقیقت‌گرا جرم دارای دو بعد مکمل و هم‌افزا می‌باشد. ۱- بعد ثابت ۲- بعد متغیر. در بعد ثابت جرم، در واقع جرم رفتاری ناسالم می‌باشد که در هر عصر و زمانی در ساختار و نظام‌های کیفری جوامع مختلف دارای یک حقیقت ثابت بوده و هست. به سخنی دیگر چه در قوانین نوشته و نانوشته گذشتگان (در آموزه‌های دینی و اعتقادی آنها) و چه در قوانین مدون امروز بشری دارای یک حقیقت ثابت می‌باشد که بر اساس خودآگاه جمعی هر ملتی در زمان‌ها و مکان‌های مختلف رفتارهای ناسالم جرم‌انگاری شده‌اند. مثلاً یک رفتار در گذشته در یک نظام کیفری یک رفتار ناسالم تلقی شده و برای آن مجازات منظور شده در حالی که همین رفتار بر اساس خودآگاه جمعی یک ملت دیگر یک رفتار مطلوب محسوب می‌شود. پس در حقیقت عمیق جرم آنچه به عنوان معیار شناسایی جرم در طول تاریخ بشری ثابت است رفتار ناسالم است که در زمان‌ها و مکان‌های مختلف خود را متمایز از دیگر رفتارهای سالم نمایان می‌سازد.

اما در بعد متغیر حقیقت عمیق جرم، رفتار ناسالم در هر کدام از مجرمین می‌تواند متفاوت و متأثر از عوامل گوناگونی باشد. مثلاً جرم (رفتار ناسالم) صورت پذیرفته توسط یک مجرم می‌تواند تحت تأثیر عوامل زیستی- بیولوژیکی، عوامل اقتصادی و ... باشد و در مجرم دیگر می‌تواند تحت تأثیر بی‌شمار عوامل سیاسی، روانی، محیطی و ... باشد. در واقع در بعد متغیر جرم می‌تواند بی‌نهایت عوامل مختلف وجود داشته باشد که در رفتار ناسالم صورت پذیرفته دخیل باشند. که بر این اساس به توجه به بعد متغیر جرم می‌توان آن را به عنوان برترین دلیل در دفاع از فردی کردن مجازات‌ها دانست. از سوی دیگر با تکیه بر این نگرش می‌توان در مقابل تعاریف تک‌سویه هر کدام از اندیشمندان که بر پایه تخصص علمی خود جرم‌شناسی را

تعریف کرده‌اند، شناختی جهان‌شمول از جرم‌شناسی ارائه داد و آن این که جرم‌شناسی، علمی حاصل از هم‌افزایی دو بعد ثابت و متغیر جرم می‌باشد.^{۲۹}

بند دوم: قضاوت بر مبنای عدالت حقیقت‌گرا:

مکتب عدالت حقیقت‌گرا با احترام به تمام نگرش‌ها و مکاتب در حقوق کیفری، کلمه (انکار) را در خلق نگرش جدید برخلاف دیگر مکاتب و نظریات، پذیرفته و جرم را رفتاری ناسالم تلقی می‌نماید که به دلیل ارتباط با واسطه با کلمات در درون آدمی منجر به انحراف و فروروی در او شده است. همچنان که در مباحث قبلی گفته شد، اگر ابزار تبدیل به واسطه برای رسیدن به هدفی مشخص گردد، این امر منجر به فروروی در شخص می‌شود. حال نقطه مقابل فروروی، فراروی بود که در واقع حرکتی خارج از مطلق‌گرایی و چارچوبه‌ی بسته می‌باشد. در فراروی شخص با ارتباط بی‌واسطه با کلمات از تمام ابزار و وسایل ممکن بهره‌گرفته و از آنها به سمت حقیقت‌های عمیق فراروی می‌نماید و چون حقیقت عمیق نقطه ایستا و پایانی نمی‌توان برای آن متصور شد. بدین ترتیب آدمی در مسیر تفکر و معرفت از هر شناختی به شناخت دیگر رهنمون می‌گردد. پس یک حقیقت‌گرای کیفری همواره در یک طریقت کیفری به سر خواهد برد. اگر بخواهیم این مطلب را به قضات تعمیم بدهیم. یک قاضی با توجه به این نگرش با ارتباط بی‌واسطه با تمام دستاوردهای کیفری هیچ‌گاه از یک یا چند دستاورد علمی کیفری واسطه نمی‌سازد، بلکه به عنوان ابزار و وسیله از تمام نگرش‌ها و رویکردهای مختلف بهره‌جسته و در طریقتی کیفری به سمت شناخت و رسیدن به حقیقت‌های عمیق قدم برمی‌دارد. در این راه قاضی مذکور با توجه به بعد ثابت (متن قانون) و بعد متغیر شرایط، اوضاع و احوال مجرم و نیز استفاده از تمام پتانسیل‌های علمی کیفری برای شناختی بهتر و در نتیجه صدور رأی منصفانه‌تر استفاده می‌نماید.^{۳۰}

^{۲۹} - رجبی، پیشین: ۸۱.

^{۳۰} - همان: ۸۴.

البته در این زمینه تصمیم قاضی گاهی تنها بر فلسفه شکل‌گیری متون قانونی می‌باشد. برای مثال در قانون مجازات ایران در بحث کتاب حدود با توجه به فلسفه این جرایم، نگاه اربعی و نیز موانع و دشواری‌هایی که برای عدم اجرای این گونه مجازات‌ها در فلسفه اسلامی شرط شده است. قاضی در این زمینه تنها با تکیه بر بعد ثابت (متن قانون) به صورت مطلق‌گرا صدور رأی می‌نماید؛ یا در کتاب تعزیرات با توجه به دادن حق اختیار به قاضی، او مختار است بین حداقل و حداکثر اقدام نماید. برای نمونه سرقت تعزیری متوسط حبس بین ۶ماه تا سه سال و تا ۷۴ ضربه شلاق و یا بین چند مجازات، یک یا دو مجازات را انتخاب و مورد عمل قرار دهد. این حق انتخاب قاضی بین حداقل و حداکثر (چارچوب مشخص) با توجه به اوضاع و احوال مجرم اصالت به بعد متغیر بوده و در نتیجه رأی صادره نسبی‌گرا خواهد بود. حال حقیقت‌عمیق‌چیزی فراتر از این مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی بوده و حاصل هم‌افزایی این دو بعد می‌باشد که در این صورت با توجه به پذیرش معیار حداکثر مجازات در متن قانون برای کلیه جرایم، حداقل مجازات حذف گردیده و در نتیجه دامنه اختیارات قضات فراختر می‌گردد. از نظر عربانیسم حقیقت‌عمیق‌چیزی فراتر از چارچوبه‌های مطلق و نسبی‌گرایی می‌باشد و چه بسا برخی مجرمین با توجه به شرایط، اوضاع و احوال و عوامل گوناگونی که در ارتکاب جرم آنها می‌تواند دخیل باشد قاضی را واقف نماید که چنین مجرمی مجازات کمتر از حداقل مجازات در قانون، استحقاق آن می‌باشد. که این زمینه را فراهم می‌نماید که قضات بتوانند دقیق‌تر و به صورت منصفانه‌تر اقدام به صدور حکم نمایند.^{۳۱}

بند سوم: فمینیسم لیبرال در مکتب آزادی حقیقت‌گرا

نمونه‌ای دیگر از آزادی حقیقت‌گرا نگاه پسا فمینیستی آن است که اعتقاد دارد خود نگرش فمینیسم هم تا اندازه زیادی با تک بعد گرایی و اصالت بخشیدن تنها به حق زن دامنه آزادی را محدود کرده است. در نگرش پسا فمینیستی حقیقت‌گرا زمانی آزادی در جنس و جنیست

^{۳۱} - همان: ۸۸.

اتفاق می‌افتد که نگاه تضاد‌گونه و مخالفت‌وار حاکم نباشد که تنها یک نگرش اصالت‌را به یکی از جنسیت‌ها بدهد و آن دیگری را از بسیاری از حقوق اولیه و انسانی خود منع کند. در واقع پس‌افمینیسیم آزادی‌خواه راه مکمل بودن زن و مرد را در جامعه سرلوحه خود قرار داده است تا در آن جایگاه یک جنسیت به وسیله جنسیت دیگر تعیین نشود بلکه برخلاف گذاشته خود جنسیت‌ها در کنار هم و در نگاهی برابر سرنوشت و آینده خود را مشخص کنند. حال با این پس‌زمینه نگاهی خواهیم انداخت به حرکت جریان فمینیسیم لیبرالی در غرب.

نمونه‌ای دیگر از آزادی حقیقت‌گرا، فمینیسیم لیبرال^{۳۳} است که یکی از قدیمی‌ترین گرایش‌های اندیشه فمینیستی آزادی حقوق زنان است^{۳۳}. به طوری که چهره معتدل یا رسمی فمینیسیم را نشان می‌دهد. فمینیست‌های لیبرال به تبیین جایگاه زنان بر اساس حقوق نابرابر موانع مصنوعی را در برابر مشارکت زنان در عرصه عمومی که فراسوی خانواده و خانه‌داری واقع شده می‌پردازد^{۳۴}. بر مبنای تفکر فمینیست‌ها لیبرال زن موجودی انسانی است و همان حقوق طبیعی و سلب‌نشده‌ی (آزادی) مردان را دارد. آنها معتقدند که تفاوت‌های قابل مشاهده‌ای میان دو جنس ذاتی نیستند، بلکه نتیجه جامعه‌پذیری و همگون‌سازی و نقش هستند. بر این اساس هدف فمینیسیم لیبرال از دیرباز احقاق حقوق برابر برای زنان بوده است یعنی زنان از حقوق شهروندی مساوی با مردان فمینیست‌های لیبرال علیه قوانین و سنت‌های مبارزه کرده‌اند که حق را به مردان می‌دهند به زنان نمی‌دهند^{۳۵}. اگرچه می‌توان گفت‌مان‌قالب بر موج نخست جنبش زنان در آمریکا را نمونه بارز فمینیسیم لیبرال دانست اما باید توجه داشت که در آن تأکید بر تفاوت‌های ایدئولوژیک در جنبش زنان چندان مطرح نبود. اما در موج دوم جنبش فمینیستی در دهه ۶۰ گرایش‌های لیبرالی به صورت واضح‌تری به فعالیت‌ها پرداخت،

^{۳۳} - Liberal feminism

^{۳۳} - زینلی، رامین، فمینیسیم جزایی، سندیچ انتشارات علمی کالج چاپ اول سال ۱۳۹۵، ص ۱۲.

^{۳۴} - بیسلی کریس، چستی فمینیسیم، درآمدی بر نظریه فمینیستی، ترجمه محمدرضا زمردی تهران انتشارات روشنفکران مطالعات

زنان، سال ۱۳۸۵، ص ۸۵.

^{۳۵} - آبوت پاتا، کلروالاس، جامعه‌شناسی زنان، ترجمه منیژه نجم عراقی، تهران، سال ۱۳۸۰، ص ۲۸۷.

سازمان ملی زنان امریکا^{۳۶} برجسته‌ترین نماینده فمینیسم لیبرال است همچنین می‌توان بتی فریدان^{۳۷} را مشهورترین نماینده فمینیسم لیبرال به شمار آورد^{۳۸}.

بند چهارم: پسا فمینیسم جزایی عدالت حقیقت‌گرا:

در جوامع مردسالار گذشته که بر مبنای افراط در جنس مذکر و انحطاط و نابودی در جنس مونث پی‌ریزی شده بود جرایم به تبع دامنه اختیارات مردان اغلب مردانه بود و تنها درصد کمی از جرایم، آن هم جرائمی مثل نوزادکشی، شوهرکشی، روسپی‌گری توسط زنان که غالباً خانه‌نشین بودند، اتفاق می‌افتاد. با شکل‌گیری تفکرات فمینیستی و تلاش برای احقاق حقوق زنان از چنگال مردان، دامنه آزادی‌های زنان در جامعه بیشتر شد و در کنار فضای به وجود آمده برای خودشکوفایی جنس مونث، دامنه جرایم نیز فزونی یافت به نحوی که تیپ جرایم زنان به جرایمی چون سرقت، کلاهبرداری، آدم‌ربایی، حمل مواد مخدر و... که پیشتر مردانه بود تغییر یافت. همچنین گرایش‌های شکل‌گرفته از درون تفکر فمینیسم هرکدام خواستار قسمتی از حقوق تضعیف‌شده زنان شدند و با واکاوی ریشه سلطه مردان بر زنان و جرایمی که ریشه در این نابرابری داشته باعث تحلیل و تفسیر جرم، مجرم، بزه‌دیده و پیشگیری از وقوع جرم شدند. که نتیجه آن تغییر تیپ جرایم در زنان بود که روند کاهشی در برخی جرایم و روی آوری به برخی دیگر از جرایم را برای آنان فراهم می‌کرد. اما آنچه بیشتر مورد توجه مکتب عریانیسم می‌باشد رقیب قرار دادن دو جنس مذکر و مونث در اندیشه فمینیسم می‌باشد که نمود آن در گرایش‌های جدید چون فمینیسم همجنس‌باز رخ می‌نماید و حس تخریب و انتقام بین جنسیت‌ها را به حدی می‌رساند که همدیگر را طرد می‌نمایند. عریانیسم بر پایه نظریه جنس سوم جزایی، دو جنس را نه رقیب هم بلکه مکمل هم در یک جنسیت واحد (انسانیت) می‌داند و جنبش فمینیسم را مخصوصاً در موج دوم و سوم در بسیاری از مسائل نه تنها

^{۳۶} . now

^{۳۷} - Betty Friedan

^{۳۸} - پرندین، علی (۱۳۹۶). فمینیسم و حقوق کیفری. سندیج: انتشارات کالج، ص ۴۶.

ضد تبعیض بلکه یک نگاه تبعیض آمیز و تک سویه فقط به جنسیت زن می داند که این خودبینی باعث شکل گیری و افزایش دامنه یک سری جرایم در جوامع شده است. عریانیسم حرکت و پیشرفت زن و مرد هر دو در کنار هم و نه رقیب هم را خواستار است و تا زمانی که زن بودن و مرد بودن براساس معیار انسانیت مورد سنجش قرار نگیرد، هیچ کدام به حقوق اولیه و انسانی خود دست نخواهند یافت و بروز تنش و تشویش در نهاد خانواده و فروپاشی آن که امروزه در بعضی جوامع در حال رخ دادن است روز به روز گسترش خواهد یافت که این امر با توجه به آموزه های دین مبین اسلام که تاکید فراوانی بر حفظ حریم خانواده به عنوان نهادی اجتماعی و انسان ساز دارد، می تواند جوامع بشری را از یک گسیختگی و فروپاشی نجات دهد. فمینیسم همجنس باز که حقوق آن در برخی ایالات آمریکا به رسمیت شناخته شده است و تلاش برای گسترش آن در جوامع غرب در حال انجام است. نمونه بارزی از انحطاط و نابودی جنسیت ها در عصر حاضر است. که تنها با محروم کردن جنس مونث و مذکر از نیمه دیگر خود افراط و انحطاط را به اوج می رساند و باعث شکل گیری طیف جدیدی از جرائم در برخی جوامع پذیرنده شده اند. که به عقیده عریانیسم ها با قدم گذاشتن در حقیقت عمیق و جنس سوم که حاصل شناخت و تکامل شعور بشری می باشد می توان نگرش های فمینیسم و فالیستی را به مسیر درست کشاند و برای همیشه به نگرش افراطی فمینیسم و زنجیره جرائم آن پایان داد.^{۳۹}

گفتار دوم: جمع بندی مکتب عدالت حقیقت‌گرا(عریانیسم)

- مکاتب حقوق کیفری را می توان از لحاظ تفکر فلسفی به مکاتب مطلق گرا و نسبی گرا تقسیم کرد.
- مکتب عدالت حقیقت‌گرا بر مبنای شق سوم یعنی حقیقت عمیق شکل گرفته است. اصلی که فراتر از مطلق گرایی و نسبی گرایی و حاصل هم افزایی این دو می باشد.

^{۳۹} - زینلی، ۱۳۹۶: ۷۸.

- یک شخص می‌تواند تحت تاثیر بی‌نهایت عوامل و فشارهایی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، روانی، -فرهنگی، زیستی، معیشتی و غیره مرتکب جرم شود. اما افراد بیشماری در جامعه هستند که این فشارها هم بر آنها وارد است اما دستشان به جرم آلوده نمی‌شود. علت چیست؟ - به اعتقاد مکتب عدالت حقیقت‌گرا علت ارتباط با واسطه با کلمات در ذهن است که از شخصی یک مجرم می‌سازد.

و تنها راه اصلاح مجرم شناساندن واسطه‌های ذهنی به او و تلاش برای شکستن آنهاست. - مکتب عدالت حقیقت‌گرا اعتقاد دارد که متن قوانین جنسیت‌گرا هستند. با توجه به این که وضع‌کنندگان قانون اکثریت مردان بودند و هستند، قوانین به تبع آن مردانه می‌باشند. در مقابل این مکتب پیشنهاد می‌کند جدا از حقوق زیستی و بیولوژیکی مردان و زنان که متفاوت است؛ بقیه حقوق آنها که مبتنی بر قرارداد اجتماعی می‌باشد باید با محوریت انسانیت وضع شود که در این صورت می‌توان گفت که با برابری این دو در قوانین رو به رو هستیم و نیز باعث کاهش حجم مواد قانونی می‌شود.

- به اعتقاد مکتب عدالت حقیقت‌گرا خود تفکر فمینیسم که در مقابل حقوق مرد سالارانه به پا خواسته است در موج‌های سوم و چهارم خود با افراط و تفریط رو به رو شده و به یکی از منابع تولید جرم تبدیل شده است. که تنها نگرش پسا فمینیسم می‌تواند تعادل بین حقوق زن و مرد برقرار کند. و آن هم با محوریت قرار دادن «انسانیت» نه زن یا مرد.

- مکتب عدالت حقیقت‌گرا در کنار جایگزین‌های حبسی که تاکنون مطرح شده نظام آموزش محور را برای حبس‌های زیر پنج سال مطرح کرده که در این شیوه محکوم در طول شبانه روز به فعالیت‌های عادی و روزمره خود خواهد پرداخت. فقط در ساعاتی در روز سر کلاسهای آموزشی حاضر خواهد شد تا مدت زمانی که واسطه‌های ذهنی او شکسته شود. نظام آموزش محور شبیه یک دانشکده است.

- در شکل‌گیری مکاتب حقوق کیفری یک نوع دیالکتیک تضاد (هگلی) دیده می‌شود. برای نمونه مکتب اصالت سودمندی به عنوان تز^{۴۰} مطرح می‌شود در مقابل آن مکتب عدالت مطلق به عنوان آنتی‌تز^{۴۱} و در نهایت نقاط قوت این دو مکتب منجر به سنتز یعنی مکتب نئوکلاسیک اول می‌شود.

- مکتب عدالت حقیقت‌گرا هر چند دیالکتیک تضاد را یکی از عوامل پیشرفت حقوق کیفری می‌داند اما در مقابل دیالکتیک عریان را پذیرفته که بر مبنای آن معتقد است تمام مکاتب تز محسوب می‌شوند و عدالت حقیقت‌گرا در هر زمانی که نیاز باشد می‌تواند از دستاوردهای آنها استفاده کند. نه برخلاف مکاتب دیگر دستاوردهای آنها را حقیر بشمارد.

- در فلسفه حقوق سیاسی ما با دو تفکر تحت تاثیر توماس هابز و جان استوارت میل رو به رو هستیم که آن را اینگونه تقسیم بندی می‌کنند: آزادی مثبت، آزادی منفی در آزادی مثبت دامنه اختیارات شهروندان محدود است و نوعی پدر سالاری در جامعه حاکم است. در حالی که در آزادی منفی دامنه اختیارات شهروندان وسیع است و تا آنجا آزاد هستند که به دیگری زیان وارد نیاورند.

در مقابل مکتب عدالت حقیقت‌گرا:

این دو بنیاد تفکری را ایستا میدانند و معتقد به آزادی عریان با سیستمی پویا می‌باشد. به نحوی که دامنه آزادی شهروندان را رفتار آنها تعیین نماید. مثلاً اگر آمار، نرخ جرمی را کاهش دهد جامعه اعلام کرد سیستم در آن زمینه خاص دامنه اختیارات را وسیع کند و اگر نرخ جرمی مثلاً اختلاس را افزایش یافته اعلام کرد. دامنه اختیارات در این زمینه کاهش یابد و برخورد قوانین سختگیرانه تر شود. در این تفکر ما همزمان می‌توانیم برای برخی جرائم آزادی مثبت و برای برخی دیگر آزادی منفی اعمال کنیم که برخوردی عادلانه و حقیقت‌مدار است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

^{۴۰} - Thesis

^{۴۱} - Ant thesis

آزادی واژه‌ای مقدس است که نزد همه اقوام و ملت‌ها دارای قداست و ویژه‌ای است. بسیاری از اندیشمندان آزاده جهان، جان خود را در راه رسیدن به آزادی فدا کرده‌اند. انقلاب‌های زیادی برای دستیابی به آزادی رخ داده است، بعد از حیات آزادی دومین رکن اساسی زندگی است. آزادی با عبارت‌هایی همچون آزادی‌های اجتماعی و حقوق بشر آمیخته است حقوق بشر پایه اصلی آزادی و برابری همه انسانها در جهان است منشور حقوق بشر کوروش بزرگ موسوم به منشور کوروش در سال ۵۳۹ پیش از میلاد به فرمان کوروش دوم هخامنشی شاهنشاه ایران ساخته شد. که به عنوان «اولین منشور حقوق بشر» در جهان شناخته می‌شود، که حتی در اعلامیه حقوق بشر یک مقدمه و ۳۰ ماده دارد. در اولین ماده حقوق بشر آمده است تمامی ابنای بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ منزلت و حقوق با هم برابرند. به آن‌ها موهبت عقل و وجدان عطا شده‌است، و باید نسبت به یکدیگر روحیه برادری داشته باشند. در این ماده برابری و آزادی بیان شده است. آزادی و برابری سرلوحه قوانین جهان است آزادی واژه‌ای جهان‌شمول است آزادی توسط آیزایا برلین به دو نوع آزادی منفی و آزادی مثبت، به گفته برلین آزادی منفی محدوده‌ای است که در آن انسان قادر باشد کاری را که می‌خواهد انجام دهد و دیگر نتواند مانع او شوند. اگر این محدوده توسط کسانی به عمد مورد تجاوز قرار گیرند آزادی فردی از بین رفته است پس غلبه به موانع و محدودیت بیرونی و خارجی است. حدود آزادی منفی قلمرویی است که در آن انسان زندگی می‌کند و آزاد است به میل خود رفتار کند و فارغ از دخالت حکومت است. در مقابل آزادی منفی، آزادی مثبت قرار دارد، آزادی مثبت به این معنی است که فرد خود اهدافش را انتخاب کند و راه‌های رسیدن به آن اهداف هم با گزینش خود او باشد. این آزادی برگرفته از امیال درونی و ناشی از عقل سرچشمه می‌گیرد و موانعی که در اینجاست می‌توان با عقل و خرد از بین برد. برلین مانند دیگر متفکران لیبرال میزان آزادی فرد یا گروه و ملت و طبقه را بسته به در نظر گرفتن ارزش‌های دیگری مثل عدالت، امنیت و نظم عمومی تلقی می‌کند زیرا همه این ارزش‌ها مثل آزادی در نهاد انسان دارای مقبولیت است.

در پذیرش اسلام نیز آزادی کامل حکم فرماست در آیه شریفه "لا اکراه فی الدین"^{۴۲} یعنی در پذیرش دین و اکراه و اجباری نیست، در قرآن در نهج البلاغه در کتب مقدس مسئله آزادی بیان و مطرح شده است. همچنین در قانون اساسی ایران در چندین اصل واژه ای آزادی بیان شده است. در اصول سوم و نهم و دوازدهم، سیزدهم، پانزدهم و بیست و چهارم، بیست و ششم، بیست و هفتم، چهل و سوم و یکصدوپنجاه ششم و اصل یکصد هفتادوپنج به آزادی و انواع آن پرداخته شده است. مبحث آزادی در قوانین ایران و سایر کشورهای اسلامی و غربی و حقوق بشر مطرح شده است.

آزادی برای انسان کمال است، ولی کمال وسیله ای، نه کمال هدفی، هدف انسان این نیست که آزاد باشد، ولی انسان باید آزاد باشد تا به کمالات خود برسد. فلذا آزادی یک وسیله برای کمال انسان است که در عین اختیار، مسئول است و بایستی پاسخگو باشد. از این رو آزادی یک ارزش مطلق و شاخص حق و باطل نیست و حدود مشخصی در اسلام دارد. در حالی که پاسخ لیبرالیسم به مسئله «آزادی برای...»، حداکثر رشد، حداکثر رفاه و حداکثر خوشنودی است، اسلام آن را در مسیر کسب ارزش های دیگری چون رشد آگاهی، کسب ایمان و تحقق عدالت قرار می دهد. به طوری که همگی در راستای تعالی انسان و ایصال الی الله قرار گیرند. اعمال آزادی و حقوق بشر در حقوق خصوصی به زمینه قاضی و قانونگذار و شیوه استدلال بستگی دارد. نظام حقوقی کشورهای مختلف عکس العمل یکسانی در قبال این مسئله ندارند. اعمال مستقیم، اعمال غیرمستقیم، اعمال قضایی و عدم اعمال خلاصه این واکنش‌هاست. نظام حقوقی ایران ظرفیت اعمال مستقیم حقوق آزادی بشر در حقوق خصوصی را دارد. اگر چه دادگاه‌ها از این ظرفیت استفاده نمی‌کنند اما می‌توان در راه تحقق عدالت توزیعی و برای تعدیل اصل آزادی قراردادی از ظرفیت حقوق بشر و حقوق اساسی استفاده نمود. می‌توان از مفهوم کرامت انسانی در ارزیابی شروط قراردادی و دفاع از حق‌های غیر قابل اسقاط بهره گرفت و موارد ناقض حقوق بنیادین را از مصادیق مسلم مخالف با نظم عمومی به شمار آورد.

نکته جالبی که در حمایت قانون اساسی از آزادی افراد مطرح است، توجه این قانون به هر دو جلوه منفی و مثبت آزادی است. نفی هر گونه ستمگری و ستم کشی در اصل دوم، محو هر گونه استبداد و خودکامگی و انحصارطلبی در اصل سوم، ممنوعیت سلب آزادی به نام منافع جمعی در اصل نهم، ممنوعیت تعرض به حیثیت، جان، مال، حقوق، مسکن و شغل اشخاص در اصل بیست و دوم، ممنوعیت بازداشت غیرقانونی در اصل سی و دوم، اصل برائت در اصل سی و هفتم و ممنوعیت شکنجه در اصل سی و هشتم نشانگر حمایت قانون اساسی از وجه منفی آزادی است. همچنین اصول متعددی از قانون اساسی از وجه مثبت این حق حمایت می‌کند. آنچه از تعالیم اسلام درباره آزادی و حریت انسان فهمیده می‌شود، این است که آزادی یعنی نفی اطاعت غیر خدا و بندگی و خضوع در برابر خالق هستی و نظام آفرینش. به تعبیر دیگر، آزادی یعنی رفع و نبودن کلیه عواملی که مانع تکامل و تعالی انسان و تجلی استعدادها و شخصیت انسانی او می‌باشد.

از مباحث بسیار مهم درباره آزادی بحث از مبانی آزادی است که نویسندگان و صاحب نظران درباره مبنا و اساس آزادی به عنوان یکی از حقوق اساسی فرد بحث‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند. در تفکر سیاسی غرب گاه عدالت مورد توجه بوده است گاه آزادی امروزه در لیبرالیسم سیاسی آزادی فردی مقدم بر مصالح جمعی و عدالت اجتماعی شمرده می‌شود و در سوسیالیسم عدالت بر آزادی تقرب وارد اما در دیدگاه علوی و دینی هم آزادی مهم است هم عدالت. باید به هر دو اهمیت داد اما عدالت حافظ و مبنای آزادی است در پرتو عدالت به دست می‌آید حضرت علی(ع) می‌فرماید دولت عادل از واجبات و پیشوای عادل از باران پیوسته بهتر و این همه اهمیت عدالت از آن روست که عدالت یعنی ادای حقوق و اگر در جامعه ای عدالت باشد، آزادی نیز، که از جمله حقوق است، خواهد بود، البته آن آزادی که به دین و دنیای خود و دیگران زیان نرساند. از این روست که عدالت هم تحقق بخش آزادی است و هم حافظ و جهت دهنده آزادی. حال مکتب عدالت حقیقت‌گرا (عریانیسم) به دنبال آینده ای روشن برای افراد جامعه در پرتو عدالت و برابری و آزادی و انسانیت است که در پرتوی اینها سعادت

بشریت محقق شود این همان آزادی حقیقی و واقعی است. پذیرش هر کدام از نگرش‌های لیبرالی آزادی مثبت و منفی تأثیر بسزایی در سرنوشت جوامع خواهد داشت به نحوی که با قبول آزادی منفی شهروندان جامعه در خودشکوفایی و تحول جامعه نقش پررنگ‌تری خواهند یافت و از سوی دیگر آزادی وسیع شهروندان افزایش جرائم را به همراه خواهد داشت و میزان امنیت در چنین جامعه‌ای در پایین‌ترین سطح خود قرار خواهد گرفت. پذیرش هر کدام از نگرش‌های منفی و مثبت به عنوان یکی از منابع و بنیادهای مهم جرم‌انگاری معاصر می‌تواند معایب و محاسنی را به همراه داشته باشد در آزادی مثبت میزان توانایی‌های شهروندان ناشی از پدرسالاری قانونی و دامنه محدود آزادی پایین است و شخص در چنین جامعه‌ای از امنیت و آرامش بالایی برخوردار است. اما خودشکوفایی او محدود به خط قرمزهایی است که قانون برای او ترسیم کرده است در هر دو نگرش آزادی به نوعی ایستا محسوب می‌گردد و قانون خاصی را به عنوان ملاک آزادی شهروندان می‌پذیرد و طبق آن چارچوب وسیع (آزادی منفی) و گاهی دامنه محدود (آزادی مثبت) است. عریان‌بیم در کنار آزادی مثبت و منفی آزادی عریان را می‌پذیرد که دارای چارچوبه پویا می‌باشد. به نحوی که وسعت و محدودیت چارچوبه را درجه وخامت فعالیت شهروندان در بسته‌زمان تعیین می‌نماید. به این صورت که درجه وخامت فعالیت‌های شهروندان در کاهش و افزایش اختیارات آنها مؤثر می‌افتد. عریان‌بیم با تکیه بر نظریه حقیقت‌عمیق که اصلی فراتر از سطحی‌گرایی هاست و نیز اصل وجود عریان‌بستی که کل را فراتر از هم‌افزایی اجزاء می‌داند معتقد به هم‌افزایی دو نگرش آزادی مثبت و منفی با پذیرش معیار درجه وخامت در بسته‌زمان برای فعالیت شهروندان می‌باشد که این معیار به سطحی‌نگری آزادی مثبت و منفی که به صورت کلی معیاری را برای همه فعالیت‌های افراد تعیین نموده‌اند خاتمه می‌دهد. مثلاً در آزادی منفی این معیار که شخص تا آنجا آزاد است که به دیگران آسیب نرساند. به صورت همه‌گیر تمام فعالیت‌های افراد را در بر می‌گیرد و در برخی زمینه‌ها آزادی بیش از حد به شهروندان باعث کاهش آرامش امنیت افزایش جرائم و غیره می‌گردد که سطحی‌بودن معیار را نشان می‌دهد حال با پذیرش معیار

درجه وخامت فعالیت‌های شهروندان می‌توان به صورت پویا در زمینه‌ها و فعالیت‌های مختلف در زمان و مکان‌های قضاوت دامنه آزادی افراد را کاهش و افزایش داد. در پایان عریانیسم‌ها معتقدند که هزاره سوم می‌تواند آغاز عصر عریانیست و آغاز فرا جنسیتی شدن شعور بشر باشد بی‌شک پیشنهاد و حذف برچسب‌های جنسیتی (زن بودن و مرد بودن) که متعلق به دنیای تضاد و نسبت‌گرایی می‌تواند بشر را فارغ از هرگونه برچسب وظیفه‌زن بودن و مرد بودن با یک معیار واحد که همان انسانیت است مورد توجه و مطالعه قرار داد. در این زمینه اعتقاد می‌رود که در عصر پیش‌دو شعور بشر به حدی از تکامل برسد که جنسیت‌ها با احترام به تفاوت‌ها و تمایزات هم به عنوان دو نیمه مکمل در راستای تکامل جنس سوم (انسانیت) خویش قدم بردارند. در این صورت می‌توان به پایان اندیشه آزادی‌اندیشید. همان چیزی است که امروزه مکتب عدالت حقیقت‌گرا (عریانیسم) با عنوان عدالت و آزادی و برابری از آن یاد می‌کند و آزادی و انسانیت را می‌پذیرد.

در مجموع می‌توان گفت: هر کدام از سیستم‌هایی که در زمینه آزادی در حقوق مطرح شده‌اند به نوعی به اقتضای تفکر خود جوانبی از آزادی‌های افراد در جامعه را مدنظر قرار داده‌اند. گرچه امروزه نمی‌توان از آزادی اقتصادی افراد و قدرت طبقات چشم‌پوشید اما بیش از هر چیز توجه به دو سیستم آزادی مثبت و منفی در گذشته در سیاسی همواره مود توجه جوامع بوده و با توجه به معایب و محاسن هر کدام از سیستم‌های مثبت و منفی مکتب عدالت حقیقت‌گرا با روی‌آوری به نظریه‌ای میانه در این زمینه تلاش نموده است که سیستمی را در زمینه آزادی به وجود آورد که در آن شهروندان تا آنجا که باید قربانی سیستم‌های ایستای موجود سیاسی قرار نگیرند. بلکه رفتارهای آنها به صورت پویا در سرنوشت آنها تاثیر داشته باشد که بی‌تردید مورد اقتضای جوامع امروز می‌باشد.

منابع:

قران کریم

نهج البلاغه

آریلاستر، آنتونی (۱۳۹۲). ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب. ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز. آرمین، محسن (۱۳۸۸۸۸). جریان‌های تفسیری معاصر و مسأله‌ی آزادی. تهران: نی. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۷). اندیشه اجتماعی متفکران مسلمان از فارابی تا ابن‌خلدون، تهران: سروش.

اندیشه حوزه (۱۳۷۷). سال ۴، ش ۵۲، انتشارات آستان قدس رضوی. برزگر، کیهان (۱۳۸۰). پژوهشی دزمینه وضعیت حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی در کشورهای مختلف جهان، نشریه علوم سیاسی، مطالعات خاورمیانه، ش ۲۷. برلین، آیزیا (۱۳۶۸). چهارمقاله درباره آزادی. ترجمه محمد علی موحد، تهران: خوارزمی. برلین، آیزیا (۱۳۸۵). سرنوشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها. ترجمه: لیلا سازگار، تهران: ققنوس.

برلین، آیزیا (۱۳۸۷). آزادی و خیانت به آزادی. ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: ماهی. برلین، آیزیا (۱۳۹۰). در جست و جوی آزادی. ترجمه خسرو کیا، تهران: گفتار. بستانی، پطرس (۱۳۹۱). دایره المعارف. بیروت: بی تا. بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳). نظریه‌های نظام سیاسی. ترجمه احد تدین، تهران: آران. بوردو، ژرژ (۱۳۸۳). لیبرالیسم. ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر نی. بیات، عبدالرسول و دیگران (۱۳۹۲). فرهنگ واژه‌ها. تهران: موسسه اندیشه و فرهنگ دینی. بیگدلی، علی (۱۳۷۶). تاریخ اندیشه سیاسی در غرب (از طالس تا مارکس). تهران: عطا. پرندین، علی (۱۳۹۶). فمینیسم و حقوق کیفری. سنج: انتشارات کالج.

- پوستمن، نیل (۱۳۸۸). تکنوپولی. صادق طباطبایی، تهران: سروش.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۷۷). اندیشه سیاسی شهید رابع امام محمدباقر صدر. تهران: وزارت امور خارجه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). حقوق بشر از دیدگاه اندیشمندان ایرانی. تهران: الهدی.
- حیدری، حمید (۱۳۷۸). آزادی در اندیشه حضرت امام خمینی «ره». فصلنامه پژوهش متین، ش ۲.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۶۲). طلب و اراده. ترجمه احمد فهری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۵). صحیفه نور. ج ۹، تهران: سازمان مدارک و اسناد انقلاب اسلامی.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۸۱). درآمدی بر حقوق اسلامی. تهران: انتشارات سمت.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۹۵). لغت نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- راسخ، محمد (۱۳۸۷). حق و مصلحت. تهران: انتشارات طرح نو.
- رجبی، میثم (۱۳۹۵). عدالت حقیقت‌گرا. سندج: کالج.
- رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۰). دانشنامه امام علی «ع». موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اخلاقی.
- رفیعی، محمدتقی و دیگران (۱۳۹۴). فرهنگ حقوقی مجد. تهران: مجد.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۸۸). قرارداد اجتماعی. ترجمه غلامحسین زیرک زاده، تهران: چهره.
- زینلی، رامین (۱۳۹۶). فمینیسم در حقوق کیفری. سندج: کالج.
- ساندل، مایکل (۱۳۸۸). لیبرالیسم و منتقدان آن. ترجمه احمد تدوین، تهران: علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲). آزادی بیان. ماهنامه آفتاب، ش ۲۴.
- سعید الهی، امیر (۱۳۸۵). آزادی: از ملاعلی کنی تا علامه امینی. فصلنامه مطالعات سیاسی و اقتصادی، ش ۲۷۶ و ۲۷۵.
- سوئیفت، آدام (۱۳۸۵). فلسفه سیاسی (راهنمای مقدماتی برای دانشجویان و سیاستمداران). ترجمه پویا موحد، تهران: ققنوس.

- شریعت، فرشاد(۱۳۸۰). جان لاک و اندیشه‌های آزادی. تهران: آگه.
- شهبازی، علی(۱۳۹۶). آزادی مثبت و منفی و تاثیر آن در حقوق کیفری ایران. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد، واحد همدان.
- صدر محمد باقر (۱۳۶۰). آنچه برای تو خواستم با بهترین مقالات. ترجمه نورالدین شریعتمداری، قم: دارالکتاب.
- صدر محمد باقر(۱۳۶۲). مدرسه اسلامی. ترجمه کاظم خلخالی، تهران: موسسه مطبوعات عطایی.
- صدر محمد باقر(۱۳۷۰). اقتصاد ما. ترجمه محمد کاظم موسوی، قم: انتشارات اسلامی.
- صناعی محمود(۱۳۷۹). آزادی فرد و قدرت دولت. جلد چهارم، تهران: هرمس.
- طاهری ابوالقاسم(۱۳۸۰). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب. تهران: قومس.
- طاهری، ابوالقاسم(۱۳۸۷). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب. تهران: قومس.
- طباطبایی موتمنی، منوچهر(۱۳۹۴). آزادی‌های عمومی و حقوق بشر. تهران: دانشگاه تهران.
- غنی نژاد، موسی(۱۳۷۷). جامعه مدنی. تهران: طرح نو.
- فارابی، ابونصر محمد(۱۳۵۴). آراء اهل مدینه فاضله. ترجمه جعفر سجادی، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی.
- قاضی(شریعت پناهی)، سیدابوالفضل(۱۳۸۲). حقوق سیاسی و نهادهای سیاسی. تهران: میزان.
- قزوینی، محمدعلی(۱۳۷۵). سیر حکمت در اروپا. تهران: البرز.
- کاپلستون، فردریک(۱۳۸۲). تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه. ترجمه: داریوش آشوری، تهران: صدا و سیما.
- کاتوزیان، ناصر(۱۳۹۲). مقدمه علم حقوق. تهران: بهنشر.
- کانت، ایمانوئل(۱۳۶۲). سنجش خرد ناب. میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: امیرکبیر.
- کدیور، محسن(۱۳۸۸). حق الناس. تهران: انتشارات کویری.
- کدیور، محسن(۱۳۸۸). حکومت والایی، تهران: نشر نی.

- کرنستون، موریس (۱۳۸۶). تحلیلی نوین از آزادی. ترجمه حلال الدین اعلم، تهران: امیرکبیر.
- کمیسون حقوق بشر اسلامی ایران (۱۳۸۸). حقوق بشر در جهان معاصر. تهران: آئین احمد.
- گرجی، علی اکبر (۱۳۸۴). مبنا و مفهوم حقوق بنیادین. نشریه حقوق اساسی، سال ۲، ش ۲.
- گری، جان (۱۳۹۰). فلسفه سیاسی آیزیا برلین. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- گنجی، منوچهر (۱۳۷۹). تدابیر بین‌المللی برای اجرا و حفظ حقوق بشر و آزادی‌های سیاسی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گولد، جولوس و ویلیام ل. کولب (۱۳۹۲). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه محمد جواد زاهدی مازندرانی، تهران: مازیار.
- لک زایی، شریف (۱۳۸۵). آزادی مشروطه اندیشه آزادی از منظر آیت الله نائینی و آیت الله نوری. هفته نامه پگاه حوزه، ش ۱۸۷.
- لنگرودی، جعفر (۱۳۹۵). ترمینولوژی حقوق. تهران: گنج دانش.
- محمودی، علی (۱۳۷۷). نظری به آزادی در فلسفه سیاسی هابز و لاک. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مخبر، عباس (۱۳۶۷). ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب. تهران: مرکز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). پیرامون انقلاب اسلامی. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). تکامل اجتماعی انسان. قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). مجموعه آثار. ج ۱، قم: انتشارات صدرا.
- مقدم، علی (۱۳۴۴). حاکمیت و همزیستی جهانی ملت‌ها. ج ۲، تبریز: ابن سینا.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۵). آزادی در روایتی پارادایمی. پژوهش نامه علوم سیاسی، سال ۱، ش ۲.
- موحد، محمدعلی (۱۳۹۶). در هوای حق و عدالت. تهران: کارنامه.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۱). آزادی در فلسفه سیاسی اسلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- میل، جان استوارت (۱۳۸۵). رساله درباره آزادی. ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران: علمی و فرهنگی.

نادری باب اناری، مهدی (۱۳۹۱). آزادی در دیدگاه فلسفی علامه طباطبایی. مجموعه مقالات چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی با موضوع آزادی، مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، ش ۱.

نائینی، محمدحسین (۱۳۵۸). تنبیه الامه و تنزیه المله. تهران: انتشار. نظری، علی اشرف (۱۳۹۱). مفاهیم آزادی مثبت و منفی: رویکردی انتقادی. فصلنامه سیاست، دوره ۴۲، ش ۱.

نفیسی، محمود (۱۳۶۸). سیری در اندیشه‌های اجتماعی مسلمین. تهران: امیری. نویمان، فرانتس (۱۳۹۰). آزادی و قدرت و قانون. ترجمه: عرت الله فولادوند، تهران: خوارزمی. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۹۳). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. تهران: میزان. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۹۴). تقریرات درس مبانی آزادی‌های عمومی، تهران: شهید بهشتی. هریسون، راس (۱۳۸۱). حکومت و اخلاق. ترجمه محمد راسخ، ش ۵۳. هوکن، کارل (۱۳۹۴). دموکراسی. ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: خوارزمی. یزدی، حسین (۱۳۷۹). آزادی از نگاه استاد مطهری. تهران: صدرا.

Aharon, Barak, (۲۰۰۱), Constitutional Human Rights and Private Law, in Human Rights in Private Law, edited by Daniel Friedmann and Daphne Barak, Portland Oregon: Hart publishing.

Barkhuysen, Tom and Michiel van Emmerik, (۲۰۰۶), Constitutionalisation of Private Law: The European Convention on Human Rights Perspective, in Constitutionalisation of Private Law, edited by Tom Barkhuysen and Siewert Lindenberg, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Green, T. H, Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract, in WORKS, Vol. ۳, London: Longmans Green, pp ۳۷۱-۷۲.

Pinkard, Terry. ۲۰۰۲. German Philosophy ۱۷۶۰-۱۸۶۰. The legacy of Idealism. Cambridge University Press.

Wood, Allen. W. ۲۰۰۲. "The «I» as Principle of Practical Philosophy" Edited by: Sally Sedgwick. The Reception of Kant's Critical Philosophy. Cambridge University Press.