

## Illustrating and Criticizing the Concept of "Positive Freedom" Based on the Quranic Foundations of Allameh Tabatabai

Received: 2024/01/16

Accepted: 2024/02/14

Eshagh Soltani\*

(63-84)

Positive freedom, by emphasizing reason as an aspect of the consistency of the higher dimension of human existence, is primarily exposed to cognition as a concept closely related to the principles of Islamic anthropology. Therefore, in addition to providing a comprehensive and accurate presentation of this concept, it is necessary to critique its basis based on an Islamic approach. In this article, based on a text-based interpretation, after presenting the concept of positive freedom, it is criticized and evaluated based on the Quranic principles of Allameh Tabatabai. In this sense, reason is the basic element that is necessary for human beings to attain freedom, and if they are at the center of the regulation of social life, it will enable human beings to enjoy freedom. This is if the basis of attaining freedom in the Holy Qur'an is the divine caliphate of man, which only with the rule of law in the field of social life, it is possible for man to enjoy freedom. Providing an independent understanding of man by relying on reason, as well as the lack of separation of reason in the position of proof and proof are among the factors that cause this concept to deviate from the truth of freedom. Philosophers who believe in positive freedom by emphasizing reason are shaping a human being independent of God Almighty. This is in the case that man's attribution of freedom is basically rooted in his divine caliphate. Therefore, human freedom is due to the fact that he has the right to rule and exercise his will secondarily, and not independently. As a result, the development of an independent understanding of human beings means distancing oneself from the real basis that prepares freedom for human beings. The Holy Qur'an also explicitly outlines the agents and obstacles to freedom by designing the element of "truth" as the circuit of freedom. Therefore, any factor that seeks to plan, establish and maintain the rule of law over society is an agent of freedom, and any factor that seeks to oppose the right and damage its rule is considered an obstacle to freedom. Hence, religion, government based on the axis of innocence and popular control can be proposed as agents of freedom and the devil, tyranny and the public and dissidents as the main obstacles to freedom.

**Keywords:** Quranic Foundations, Positive Freedom, Intellect, Allameh Tabataba'i, Tafsir al-Mizan.

---

\* Assistant Professor, Department of Political Science and International Relations, Shahid Beheshti University, e\_soltani@sbu.ac.ir.



## طرح و نقد مفهوم «آزادی مثبت» با تکیه بر مبانی قرآنی علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

اسحاق سلطانی\*

(۶۳-۸۴)

### چکیده

آزادی مثبت به واسطه تأکید بر عقل به عنوان وجه قوام بُعد عالی وجود انسان، در وهله نخست در معرض شناخت به مثابه مفهومی دارای قرابت با مبانی انسان‌شناسی اسلامی قرار دارد. از این رو ضرورت دارد علاوه بر ارائه یکپارچه و دقیق از این مفهوم، به نقد مبنایی آن بر اساس رویکرد اسلامی پرداخت. در این نوشتار مبتنی بر تفسیر روشی متن محور، پس از ارائه چپستی مفهوم آزادی مثبت، با تکیه بر مبانی قرآنی علامه طباطبائی به نقد و ارزیابی آن پرداخته می‌شود. در این مفهوم عقل، عنصر اساسی است که ضرورت بخش انصاف انسان به آزادی بوده و در صورت قرار گرفتن در محور انتظام بخشی حیات اجتماعی، امکان بهره‌مندی از آزادی را برای انسان فراهم می‌آورد. این در صورتی است که مبنای انصاف به آزادی در قرآن کریم خلافت الهی انسان است که تنها با حاکمیت یافتن حق در عرصه حیات اجتماعی امکان بهره‌مندی از آزادی برای انسان پدید می‌آورد. ارائه درکی استقلالی از انسان با تکیه بر عقل و همچنین عدم تفکیک عقل در مقام اثبات و ثبوت از جمله عواملی هستند که موجب انحراف این مفهوم از حقیقت آزادی می‌شوند.

**واژگان کلیدی:** مبانی قرآنی، آزادی مثبت، عقل، علامه طباطبائی، تفسیر المیزان.

\* . استادیار گروه علوم سیاسی و روابط بین الملل دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی،

## مقدمه

محل چالش اساسی در نظریات آزادی این نکته است که هر نظریه قواعد انتظام بخش حیات انسانی را با تکیه بر چه امری تعیین می‌کند. آزادی مثبت عقل را تکیه‌گاه خود می‌داند؛ نکته‌ای که نیازمند نقد و ارزیابی از منظر قرآن کریم است. وجود مباحثی دقیق در لایه مبانی انسان شناسانه مفهوم آزادی مثبت، مانند تفکیک ابعاد عالی و دانی وجود انسان و تلاش برای حاکمیت یافتن ابعاد عالی انسانی، قربت‌هایی با مبانی انسان‌شناسی اسلامی پدید می‌آورد که می‌بایست به‌دقت این مفهوم را مورد ارزیابی قرار داده و نسبت خود را با آن درک کرد.

عدم اهتمام به چنین پژوهش‌هایی سبب می‌شود فاصله و نسبت دقیق خود با مفاهیم غربی آزادی را به‌خوبی درک نکرده، هویت متمایز خود را نشناخته و در معرض هضم شدن در جریانات اصلی موجود در حوزه آزادی قرار گیریم. لذا توسعه ادبیات لازم جهت نظریه‌پردازی اسلامی در باب آزادی از اهداف پژوهش حاضر است.

پژوهش حاضر در مقام پاسخ به این پرسش است که مبتنی بر مبانی قرآنی علامه طباطبائی چه نقدهایی را در قبال مفهوم آزادی مثبت می‌توان سامان داد؟ این پژوهش بنیادی از «تفسیر روشی متن محور» بهره می‌برد. این روش قائل به اصالت متن بوده و معتقد است در انتساب معنا به متن درک قصد مؤلف محوریّت دارد (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۵)، لزوم پرهیز از قرائت آزاد متن (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۵-۳۳۶)، تفاوت در فهم امری مطابق قاعده است و خارج از چارچوب فهم ضابطه‌مند متن بی‌معنا است (علیخانی و همکاران، ۱۳۸۶: ۶۲۸)، ممنوعیت اجتهاد در برابر نص و لزوم ترجیح اظهار به ظاهر (ساجدی، ۱۳۸۳: ۳۵۱)، لزوم تمسک به محکّمات و تعیین معنای امور متشابه با تکیه بر محکّمات (نصرت پناه و درخشه، ۱۳۹۳)، لزوم اجتناب از تأویل و تمثیل‌گرایی در فهم متن و اولویت دادن ظاهر کلام در تفسیر (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۶۶-۲۷۳).

## ۱. پیشینه پژوهش

آثار مرتبط با مسئله پژوهش را می‌توان اینگونه تقسیم کرد:

### ۱-۱. آثار دارای رویکرد موضوع شناسانه به آزادی

آزادی مثبت مفهومی است که عمدتاً به واسطه تفکیکی که آیزایا برلین در مقاله مشهور خود، یعنی «مفاهیم دوگانه آزادی» و در کتاب «چهارمقاله درباره آزادی» بین آزادی مثبت و منفی انجام می‌دهد به عنوان مفهومی قوام‌یافته شناسایی می‌شود (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۲-۳۰۴). البته چنین تفکیکی سابق بر این در آثار اندیشمندانی مانند کانت و کنستان نیز دیده می‌شود (Gray, 1991: 7). لذا عمده آثار موجود در حاشیه دیدگاه‌های برلین به بحث از آزادی مثبت پرداخته‌اند.

باین وجود می‌توان به آثاری نیز اشاره کرد که مستقل از تفکیک برلین آزادی مثبت را مورد بحث قرار داده باشند. کنستان در مقاله «درباره آزادی باستانیان در سنجش با آزادی مدرن‌ها» نزدیک به دو قرن قبل از برلین به ریشه‌های تاریخی آزادی مثبت پرداخته و تمایزات آن از آزادی مدرن را بحث می‌کند (کنستان، ۱۳۹۲: ۵۱-۷۶). «آزادی مثبت و لیبرالیسم در فلسفه سیاسی کانت» (عابدی رنانی و دین‌پرست، ۱۴۰۰) و «آزادی مثبت به مثابه کاربست ظرفیت عقلانی؛ دفاعی کانتی از آزادی مثبت» (Ang, 2014) از دیگر آثاری هستند که سعی می‌کنند با ارجاع به برخی از مبانی فلسفی تمهید کننده مفهوم مثبت آزادی به تبیین آن بپردازند. البته همچنان اثری که بخواهد تصویری کامل و منسجم از آزادی مثبت ارائه دهد مشاهده نشد.

### ۲-۱. آثار دارای رویکرد قرآنی

می‌توان به آثار متعددی اشاره کرد که از منظر قرآنی به بحث از آزادی پرداخته‌اند. چنین آثاری عمدتاً قصد دارند نشان دهند که قرآن به بحث از آزادی پرداخته یا اینکه به برخی از شبهات مطرح شده در قبال نسبت قرآن کریم با آزادی پاسخ دهند؛ «آزادی در قرآن» (ایازی، ۱۳۸۰)، «مقدمه‌ای در زمینه آزادی در قرآن» (بازرگان، ۱۳۶۳)، «رویکرد مبنا شناسانه در مقوله آزادی از نگاه قرآن کریم» (خرم روز، ۱۳۹۱)، «بررسی مفهوم آزادی از منظر قرآن کریم» (کیخا و لکزایی، ۱۳۹۴)، «مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن» (میراحمدی، ۱۳۸۰). برخی دیگر از پژوهش‌های اسلامی به نقد آزادی غربی پرداخته‌اند؛ «آزادی در نظام اسلامی و

لیبرال دموکراسی از منظر شهید مطهری» (اخوان کاظمی، ۱۳۹۱) و «آزادی از نظر اسلام و غرب» (خامنه‌ای، ۱۳۷۷).

این آثار به دلیل عدم تفکیک مفاهیم آزادی موجود در غرب به ارائه مباحث کلی اکتفا می‌کنند. همچنین هیچ‌یک از رویکرد مشخصاً قرآنی وارد نقد مفاهیم غربی نشده‌اند. تنها اثری که با رویکردی قرآنی به نقد مفهومی مشخص از آزادی پرداخته «معناشناسی آزادی در مکتب فرانکفورت و نقد آن از دیدگاه قرآن» است. این اثر نیز تبیین دقیق و کامل آزادی از منظر اندیشمندان مکتب فرانکفورت ارائه نداده و در نهایت معتقد می‌شود قرآن کریم دیدگاه مکتب فرانکفورت را تأیید می‌کند ولی آن را کامل ندانسته و با ضمیمه کردن آزادی معنوی به آن موجب ارتقاء معنای آزادی می‌شود (ماهر و زاده و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۶۸). در واقع این اثر به دلیل عدم تسلط بر مفهوم آزادی در مکتب فرانکفورت، عدم درک دقیق مبانی فلسفی آن و نگرستن به قرآن از قاب تحلیلی شهید مطهری، نتوانسته مقتضای گفتگوی قرآن و این مفهوم را فراهم آورد.

در پژوهش حاضر ابتدا مفهوم آزادی مثبت به‌عنوان ریشه‌دارترین مفهوم آزادی تبیین می‌شود. سپس مبتنی بر مبانی انسان‌شناسانه علامه طباطبائی در تفسیر المیزان به نقد و ارزیابی این مفهوم پرداخته تا امکان گفتگویی عمیق میان قرآن و مفهوم آزادی مثبت فراهم آید. چنین پژوهشی می‌تواند گامی آغازین جهت استخراج منظومه فکری آزادی از قرآن کریم باشد.

## ۲. مبانی مفهومی و نظری

مثبت آزادی سرگذشتی پرفراز و نشیب داشته و نقطه‌های آغازینش در یونان باستان قابل مشاهده است؛ امری که کنستان به خوبی در مقاله معروف خود با عنوان «آزادی باستانیان در سنجش آزادی مدرن‌ها» مورد توجه قرار داده است. در دوران مدرن نیز در خلال مباحث اندیشمندانی همچون کانت، هگل، روسو، گرین شکل گرفته و در قرن بیستم در آثار افرادی همچون تیلور و آمارتیا سن نمودی دوباره می‌یابد.

## ۱-۲. مبنای آزادی مثبت

آزادی مثبت در نقطه مقابل فردگرایی لیبرال، بنا به قرائتی که مبنای آزادی منفی است، قرار می‌گیرد. در آزادی منفی خواسته انسان، صرفاً به واسطه انتساب به فرد اولویت یافته و معیارهای گسترده و معین پیشینی برای تفکیک دقیق اعمال درست و غلط انسان وجود ندارد. این اهمیت دارد که فرد خواسته خود را بدون دخالت عوامل بیرونی محقق سازد. اما از منظر آزادی مثبت در چنین حالتی آزادی به مثابه موندادی فروبسته در خود طرح می‌شود. انسان محدود می‌شود به خویش و کاربرد عملی آزادی محدود می‌شود به حق مالکیت خصوصی. چنین فردی در منافع و لذت‌های خصوصی خود فرورفته و دغدغه دیگری را دنبال نمی‌کند (مارکس، ۱۳۸۶: ۲۶۹-۲۷۰). تأکید بر آزادی منفی باب بهره‌گیری از سودجویی‌های شخصی را گشوده و به اسم آزادی، افراد را به بند می‌کشد. رهایی چنین جامعه‌ای مشروط به بسیج نیروهای انسانی علیه منافع خصوصی افراد است (مارکوزه، ۱۳۷۸: ۲۵۲). اما پیگیری شدن منافع خصوصی توسط افراد چه اشکالی می‌تواند داشته باشد؟

اندیشمندان آزادی مثبت معتقد به وجود معیارهای پیشین‌سنجش اعمال بوده که انسانیت انسان اقتضای رعایت آن را می‌کند. از این منظر انسان دارای دو بعد عالی (انسانی) و دانی (حیوانی) است. از طرف دیگر وجه قوام بعد عالی انسان، آنچه وی را به موجودی مستقل و ارزشی فی‌نفسه تبدیل می‌کند، «عقل» است. لذا اگر انسان به هر چیزی غیر از عقل، ذات خردمند و اندیشنده خویش، تکیه کند دچار وابستگی و انحراف شده است؛ حال این تکیه چه بر اراده سایرین باشد و چه بر اراده دانی خود، تفاوتی نداشته و در هر دو حالت انحراف است (کانت، ۱۳۹۴: ۱۱۴). به همین دلیل است که گفته می‌شود «آدمی، انسانیت خود را محقق نمی‌کند مگر آنکه جان (حیوانی) اش را به پیروی از آرزوی انسانی خویش به خطر اندازد» (هگل، ۱۳۶۸: ۳۳). امیال به‌عنوان امری ورای انسانیت انسان درک شده و در نتیجه اطاعت از آن به مثابه تکیه بر عاملی خارج از انسانیت به حساب می‌آید و لذا انسان را تبدیل به عنصری وابسته و غیرآزاد می‌کند.

نوع انسان موجودی عقلانی است که غایتش نیز همان مقتضای یکسان و واحد عقل

است. در نظر کانت «یک غایت است که می‌توان آن را غایت همه ذات‌های خردمند انگاشت و آن قصدی است که این ذات‌ها نه تنها ممکن است داشته باشند، بلکه می‌توان با یقین اندیشید که در واقع امر و به حکم ضرورتی طبیعی آن را دارند»، این غایت «سعادت» است (کانت، ۱۳۹۴: ۷۱). تحقق قابلیت تعیین غایات در انسان، غایت نهایی بشر است که تنها در ذات خردمند قابلیت تحقق دارد (کانت، ۱۳۸۳: ۴۰۸). برترین غایات بشری غایات اخلاق است که تنها عقل قابلیت عرضه آن‌ها به انسان را دارد (کانت، ۱۳۸۹: ۷۸۹). روشن می‌شود که سعادت و اخلاق و کمال انسانی بر یکدیگر منطبق بوده و همگی به واسطه ذات خردمند انسان معنا می‌یابند. چون انسان ذاتی خردمند است حق دارد غایات خود را، از آن جهت که موجودی عقلانی است، تعیین کرده، در مسیر سعادت و کمال قرار گرفته و به مثابه غایتی فی‌نفسه تعیین یابد. اگر کانت صرف انتخاب شدن غایات توسط ذات خردمند انسانی را به عنوان غایت انسان معرفی می‌کند از آن روست که در صورت تعیین غایات توسط ذات خردمند، این به معنای تحقق رشد و کمال انسانی و حرکت وی در مسیر سعادت است.

این غایت‌مداری عقل-محور مختص به انسان نبوده و بر تاریخ نیز حاکم است (هگل، ۱۳۷۹: ۱۹۷). در نگاه هگل تاریخ دارای غایتی واحد است؛ و آن غایت چیزی نیست جز تحقق تام «روح». تاریخ فرآیندی است که به همراه حرکت آن، روح به واسطه تکامل خود جوش عقل کمال می‌یابد (سینگر، ۱۳۸۹: ۱۰۵). بر این اساس در قله تاریخ عقل و روح و حقیقت به تمامه تحقق یافته و به عینیت می‌رسند. اینجاست که غایت انسان نیز محقق شده و بالاترین مرتبه آزادی را تجربه می‌کند.

## ۲-۲. معنای آزادی مثبت

یکی از مواردی که برای تعریف آزادی در حیات اجتماعی و مدنی انسان باید مدنظر داشت، چگونگی شکل‌گیری حیات اجتماعی و مدنی است. پیش از تشکیل جامعه مدنی انسان‌ها در وضعیت آزادی و برابری کامل قرار داشتند. آنها برای حفاظت از حیات و دارایی خود، به واسطه قرارداد اجتماعی انسان‌ها از وضع طبیعی خارج شده و جامعه مدنی را پدید می‌آورند. طی این قرارداد «هر فرد شخص خود و تمام حقوق خود را به مشارکت تحت

هدایت عالیّه اراده عمومی قرار می‌دهد؛ و هر عضوی چون بخش جدایی‌ناپذیر کل در هیئت اجتماعی پذیرفته می‌شود» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۰۴). پس اعضای جامعه بر حاکمیت مطلق اراده عمومی گردن می‌نهند. انسان آزادی طبیعی و نامحدود خود را از دست داده و در چارچوب اراده عمومی شایسته آزادی‌های مدنی می‌شود.

از این پس این اراده عمومی است که عنصر قانون‌گذار در جامعه است. اراده عمومی اراده تمامی شهروندان جامعه است، آنگاه که فارغ از منفعت و سود شخصی، و صرفاً به مثابه یک انسان، دست به تصمیم‌گیری می‌زنند. از این رو اراده عمومی اراده حقیقی تک‌تک اعضای جامعه است، هر چند شاید برخی از آن‌ها به سبب غلبه هوای نفس در حال حاضر امکان درک آن را نداشته باشند.

به همین دلیل است که «هیئت حاکمه حق دارد هرکس را که از اراده عمومی تبعیت نکند به این کار مجبور کند: که معنای دیگری جز این ندارد که فرد متمرّد را ناگزیر می‌سازند تا آزاد باشد» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۱۸). بر این اساس آزادی مساوی با حرکت در چارچوب مشخص شده از سوی اراده عمومی است. چراکه اراده عمومی اراده حقیقی هر یک از شهروندان است؛ هر چند اکنون ظرفیت درک اراده حقیقی خود را نداشته باشد. به همین دلیل اگر فرد متمرّد مجبور به تبعیت از اراده عمومی شود نه تنها آزادی وی مورد هجوم قرار نگرفته، که حتی آزادی برای وی به ارمغان آورده شده است.

از منظر کانت اراده هر ذات خردمند، اراده قانون‌گذار عام است. یعنی وقتی انسان به مقتضای عقل خود در مقام دستیابی به احکام و اخلاق قرار می‌گیرد، چون هیچ وابستگی به سود شخصی ندارد به احکامی دست می‌یابد که متناسب با بعد ثابت و متعالی انسان است و لذا نتایج آن برای تمام انسان‌ها عمومیت پیدا می‌کند. قواعد عام رفتار انسانی صرفاً با تکیه بر عقل محض به دست آمده و انسان خودآیین را پدید می‌آورد. منظور وی از اراده کلی چیزی نیست جز اراده عقلانی تمامی شهروندان؛ برخلاف اراده جزئی شهروندان که مبنای آن منافع خاص هر فرد به صورت مجزا است (سالیوان، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۹). لذا اگر فردی مطابق اراده کلی دست به عمل زد، فردی خودآیین بوده و مستقل و آزاد است و در غیر این صورت دگرآیین بوده و از آزادی بهره‌ای ندارد.



آنگاه که انسان با تمسک بر عقل به قواعد عام رفتار دست‌یافت می‌تواند خود را آزاد بیابد و «آنگاه که خود را آزاد تصور کنیم خویشتن را به عالم معقول و به مقام عضوی از آن منتقل خواهیم کرد و با این کار استقلال ذاتی [خودآیینی] اراده را، به همراه نتیجه مترتب بر آن (یعنی اخلاق)، بازخواهیم شناخت.» (کانت، ۱۳۹۴: ۱۳۶). انسان تنها زمانی از مواهب آزادی بهره‌مند می‌شود که تبعیت از احکام عقل را مشخصاً به‌مثابه عمل آزاد به حساب آورده و به حسب انجام وظیفه از احکام عقل تبعیت نکند. می‌بایست فرد با تکیه بر عقل خود کاملاً فعالانه سازنده اصول خود باشد و نه تابع منفعل وظایف فردی؛ چراکه در غیر این صورت غایت انسانی که حرکت در مسیر سعادت است محقق نخواهد شد.

به همین دلیل است که مارکس می‌گوید «نخستین شرط اصلی برای آزادی خودشناسی است» (مارکس، ۱۳۸۴: ۵۲). یعنی تا زمانی که انسان وجه قوام انسانیت خود را نیابد، خود را به‌مثابه موجودی عقلانی درک نکرده و بعد عقلانی خویش را اولویت ندهد، آزادی برای وی معنا ندارد. آزادی جز با تکیه بر عقل محقق نمی‌شود. این نکته‌ای است که در مباحث کانت با تعریف آزادی به «خودمختاری، استقلال و خودآیینی» مورد توجه قرار گرفت.

در آراء هگل نیز چنین تعبیری در قالب تأکید بر «خود تحقق بخشی عقلانی» تداوم می‌یابد. اگر گرایش‌های انسانی تأیید عقل را داشته باشند برای فرد آزادی به ارمغان می‌آورند. در غیر این صورت چیزی جز وابستگی و اسارت نیست (Patten, 1999: 62). تکیه بر عقل به‌عنوان عنصر تعیین بخش انسانیت، اندیشمندان آزادی مثبت را از تنگنای آزادی فردی رها کرده و زمینه‌ساز اتصاف جامعه به آزادی می‌شوند.

بر همین اساس می‌توان گفت آزادی به معنای «توان یکسان همه اعضای جامعه جهت سهیم شدن در خیر عمومی» است (Green, 2006: 23). آزادی با فرورفتن در مناد فردگرایی و عدم مشارکت در خیر عمومی محقق نمی‌شود. فرد برای تحقق خودآیینی و یافتن توانایی آفرینش خود باید به جامعه پناهنده شده و خویشتن حقیقی خود را در ارتباط با سایرین بیابد.

می‌توان مفهوم مثبت آزادی را به‌مثابه حکومت عقل تعریف کرد. زیستن در ذیل عقل از آنجاکه زیستن به مقتضای انسانیت است، در میان تمام انسان‌ها شکل واحدی به خود

می‌گیرد و حاکم شدن مصالح نوع انسانی را در پی می‌آورد. حکومت عقل دربردارنده خصلتی جمعی است و همواره مصالح اجتماع را در نظر دارد. لذا اراده ذات خردمند منطبق بر اراده عمومی یا اراده کلی است و فاصله‌ای از یکدیگر ندارند. حکومت عقل در انسان، با پدید آوردن انسان خودآیین مقتضای زیست آزادانه‌ای را خلق می‌کند که در آن تعارضی میان انسان‌ها وجود ندارد.

### ۲-۳. کارگزاران آزادی مثبت

با چنین معنایی از آزادی مثبت، باید بررسی شود که این آزادی چگونه در جامعه بسط یافته و کدام موجودیت‌ها مسئول محقق کردن آن مفهوم هستند.

### ۲-۳-۱. قانون

مبثنی بر قرارداد اجتماعی هیئت حاکم موجودیت می‌یابد. اما برای به حرکت درآوردن آن نیاز به قانون است. در نگاه روسو قانون و هیئت حاکم برآمده از اراده عمومی هستند. از آن جهت که هر فرد به خود ظلم نمی‌کند، و قانون نیز محصول اراده عمومی است، پس الزاماً عادلانه نیز خواهد بود و هیچ تعارضی با آزادی افراد ندارد. در نتیجه اساساً «این پرسش که انسان چگونه هم آزاد است و هم مطیع قوانین است بی‌مورد است، زیرا قوانین چیزی جز بیان اراده ما نیستند» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۹۱). بر این اساس قانون کارگزار آزادی در جامعه می‌شود؛ چراکه قانون در حقیقت عینیت یافتن همان اراده عمومی است و اراده عمومی چیزی جز اراده حقیقی ما آنگاه که فارغ از امیال و خواسته‌های نفسانی خود تصمیم می‌گیریم نیست. در نتیجه عمل به اراده عمومی یعنی اطاعت از خواست درونی و حقیقی خود.

از آنجاکه محتوای قانون همان اراده عمومی و خواست حقیقی هر فرد است، ضرورتاً در تبعیت از عقل محض پدید آمده و عمل به آن عین آزادی است. چون اراده ذات خردمند، اراده قانون‌گذار عام و عاری از هرگونه منفعت شخصی بوده و با تکیه بر عقل محض در پی تحقق انسان به مثابه غایتی فی‌نفسه است. پس قانون چیزی نیست جز تحقق عینی «اراده کلی» انسان که عقل محض آن را کشف کرده و مطابق با خواست حقیقتی تمامی ذوات خردمند است.

چنین منظری به قانون در آراء هگل نیز دیده می‌شود. از آنجاکه امر معقول گوهر همه‌چیز بوده و امری ضرور است، در صورتی که آن را قانون دانسته و از آن به‌مثابه گوهر هستی خود پیروی شود، انسان آزاد خواهد بود. «زیرا در چنین حالتی پیرو خود و استوار به خود، و از این رو آزاد است» (هگل، ۱۳۷۹: ۱۲۰). در نظر مارکس نیز «قوانین هنجارهای اثباتی، روشن و همگانی هستند که در آن‌ها آزادی وجودی غیرشخصی و تئوریک، مستقل از خودسرانگی‌های فردی، کسب کرده است. کتاب قانون همانا کتاب مقدس آزادی مردم است» (مارکس، ۱۳۸۴: ۹۹). قانون در پشت‌صحنه حیات آزاد بشر حضور داشته و تنها هنگامی که کسی بخواهد از دایره حیات آزادانه خارج شود وارد میدان شده و او را مجبور به آزاد بودن می‌کند. قانون کمک می‌کند فرد از منافع شخصی خود دور شده و متناسب با وجوه عالی خود عمل کند.

#### ۲-۳-۲. حکومت

قانون تنها در بستر دولت است که به‌وسیله حکومت‌ها می‌تواند آزادی را بسط دهد و بدون آن ضمانت اجرایی ندارد. از این رو حکومت‌ها را می‌توان یکی دیگر از کارگزاران اصلی مفهوم مثبت آزادی به حساب آورد. در نظر اندیشمندان مفهوم مثبت آزادی بدون وجود دولت تحقق آزادی محل تردید است. برای دستیابی به آزادی لازم است تا خواست ذهنی اعضای جامعه با امر کلی و مطلق به یگانگی رسد. حال تنها در دولت است که فرد می‌تواند کلی را، که در قالب قوانین و تعینات معقول تجسم یافته، درک کرده و نسبت به وجود معقول خویش التفات یابد. بر این اساس به‌وسیله حکومت است که آزادی به‌صورت عینی درآمده و تحقق قطعی می‌یابد (هگل، ۱۳۷۹: ۱۱۵-۱۱۶). حکومت به‌عنوان والاترین مرتبه به‌عینیت رسیدن ذهن، با ایجاد وحدت میان اراده فردی و اراده کلی، در ذیل یک دولت یکپارچه آزادی را برای اعضای جامعه به ارمغان می‌آورد. لذا در صورت تعارض میان خواست فردی و اراده حکومتی، از آنجاکه دولت تجسم عقل است تعیین اینکه مصداق عقل کلی چیست، به دولت سپرده شده و لذا همواره اراده حکومتی اولویت می‌یابد (کولاکفسکی، ۱۳۸۵: ۹۵). چراکه بنا به تعریف، آزادی مترادف با خود تحقق‌بخشی است و این امر محقق نمی‌شود مگر با حکومت عقل.

حکومت برای تضمین آزادی باید از رشد جاهلانه کودکان ممانعت کند. چراکه این امر سبب می‌شود آن‌ها در آینده نتوانند شغل مناسبی یافته و نیازهای خود را برطرف کنند. حکومت وظیفه دارد شرایطی را فراهم آورد تا شهروندان در وضعیتی مملو از سلامتی و آگاهی، به‌مثابه امور ضروری برای تحقق آزادی حقیقی، رشد کنند (Green, 2006: 24-26). از همین رو آمارتپاسن توسعه را به‌مثابه بسط و گسترش آزادی در نظر می‌گیرد. وی معتقد است باید افراد را برای ساخت زندگی مورد نظرشان توانمند کرد (سن، ۱۳۸۵: ۱۲۹). چراکه چرخه رشد و تکامل انسانی با توانمند شدن و بهره‌گیری از توانمندی‌ها در بستر جامعه است که تعالی یافته و فرد را به مراتب عالی‌تر آزادی می‌رساند.

### ۲-۳-۳. مانع آزادی مثبت

مفهوم آزادی مثبت از آنجاکه آزادی را با اوصاف ویژگی‌های درونی فرد گره می‌زند، کمتر در مقام شناسایی موانع بیرونی قرار داشته است. لذا کمتر خود را در مقام شناسایی جزئی مصادیق موانع بیرونی آزادی قرار داده، و اگر هم مانعی را مورد توجه قرار داده‌اند آن را با تکیه بر به خطر انداختن حکومت عقل تبیین می‌کنند.

به‌عنوان نمونه در نظر گرین وقتی به‌واسطه عملی آزاد، مراتب عالی آزادی تضعیف می‌شود، دیگر برای افراد حقی در انجام آن عمل وجود ندارد (Green, 2006: 29). در نظر مارکس سانسور کردن مطبوعات از اعمالی است که اعضای جامعه را از مراتب عالی آزادی باز می‌دارد. حکومت با اعمال سانسور بر مطبوعات تنها صداهای مشخصی را شنیده و آن را به‌عنوان صدای مردم توهم می‌کند. چنین اقدامی باعث پشت کردن جامعه به حکومت و زندگی سیاسی شده و آن‌ها را به توده افراد خصوصی تبدیل می‌کند (مارکس، ۱۳۸۴: ۱۰۸). در چنین شرایطی نه تنها حکومت کمکی به فراهم کردن زمینه‌های لازم برای رشد و تعالی جامعه نمی‌کند، بلکه زمینه‌ساز خروج افراد از بستر جامعه شده و آن‌ها را تبدیل به مواندهایی در خود می‌کند.

در این مفهوم انسان آزاد موجودی است که بعد عالی، یعنی همان عقل، در او حاکم باشد. حال هر عاملی که در مسیر حاکم شدن عقل اخلاص کند، مانع است. لذا اگر کسی بر

اساس عقل بر فردی حکومت کرد و او را از انجام برخی امور بازداشت یا وادار به انجام اموری مشخص کرد. چنین فردی هیچ‌گاه مانع آزادی نیست؛ چراکه برای حاکم شدن خویشتن حقیقی فرد در وی تلاش کرده است. اما اگر عاملی بیرونی، به‌صورت مستقل از عقل تلاش کرد اراده خود را بر فردی دیگر حاکم کند، او مانعی اساسی در برابر آزادی است و باید با او مقابله کرد. همچنین عواملی که از مصادیق بعد غیر اصیل وجود انسان، یعنی بعد دانی و امیال و شهوات فردی، هستند را می‌توان به‌عنوان مانع دیگری در برابر آزادی به‌حساب آورد (کانت، ۱۳۹۴: ۱۱۴). از آن جهت که این امیال جزئی از انسانیت انسان نیستند، لذا حکومت آن‌ها به معنای حکومت امری سوای خواست و اراده حقیقی فرد است. بر این اساس انجام عملی به‌تبع حرص و کینه حتماً عملی آزادانه نبوده است. پس ریشه تمام ناآزادی‌ها در بعد دانی انسان است. چون اعمال اراده از جانب دیگران بر فرد، زمانی آزادی او را سلب می‌کند که بر آماده از بعد دانی بوده و بهره‌ای از عقل نداشته باشد.

### ۳. نقد قرآنی به آزادی مثبت

مهمترین نقدهای آزادی مثبت در میانه قرن بیستم توسط فیلسوفان سیاسی لیبرال، از جمله پوپر و برلین، در مقابله با نظامات سیاسی تمامیت خواه فاشیستی و کمونیستی شکل می‌گیرد. آنها معتقدند آزادی مثبت بنیان‌های فکری تمامیت خواهی را در این دوران تمهید است. در نظر برلین ریشه اصلی انحرافات پدید آمده در این نظامات سیاسی به پذیرش تجزیه مابعدالطبیعی نفس به دو بخش عالی و سافل باز می‌گردد (برلین، ۱۳۶۸: ۵۵). بر این اساس آزادی تنها با حاکم شدن جزء عالی نفس که همان عقل است محقق می‌شود. این تقسیم بی‌وجه موجب می‌شود تا حاکمان تمامیت خواه خود را در مقام درک لوازم عقل یافته و با فرامین خود بخواهد مردم را آزاد گردانند. چراکه اگر مردم از قواعد و دستورات بر آمده از عقل تبعیت کردند آزاد شده‌اند، ولو به زور و اجبار (برلین، ۱۳۶۸: ۲۷۲-۲۸۰). لذا این مفهوم آئین آزادی را در دل خود و با ظاهری موجه تبدیل به آئین بردگی کرده است.

پوپر نیز از دیگر منتقدان برجسته آزادی مثبت است که معتقدان به این مفهوم را از دشمنان جامعه باز برمی‌شمرد. از لوازم آزادی مثبت اعتقاد به غایت‌مداری تاریخ و امکان

مدینه فاضله است. در نظر پوپر گمان به امکان مشخص نمودن خط سیر تاریخ امری مطرود است (پوپر، ۱۳۷۶: ۸۶). او از این منظر به نقد هگل پرداخته و با نگاهی تمسخرآمیز می‌نویسد «در عصر ما مذهب اصالت تاریخ جنون‌آمیز هگل در حکم کودی است که رشد سریع توتالیتاریسم از آن سرچشمه می‌گیرد» (پوپر، ۱۳۶۶: ۷۳۰). او تحقق مدینه فاضله را منطقاً نامعقول دانسته و در نظرش امکان وجود مقتضایی که در آن تمامی ارزش‌ها و آرمان‌های انسانی به واسطه حاکمیت عقل تحقق یافته و همگان به نهایت آزادی دست یافته‌اند خیالاتی موهوم است.

حال می‌بایست این را بررسی کرد که با تکیه بر مبانی قرآنی علامه طباطبائی می‌توان چه نقدهایی را در قبال آزادی مثبت سامان داد. اما پیش از این لازم است به این نکته اشاره کرد که اساساً هر تعبیری از آزادی، اعم از مثبت و منفی، مبتنی بر سطح فهمی از انسان شکل گرفته‌اند. لذا فهم متعالی علامه طباطبائی از انسان که با تکیه بر آیات قرآن کریم شکل گرفته است این امکان را در بستر اندیشه‌ای خویش فراهم می‌آورد که در عین گفتگوی انتقادی با این مفاهیم، دیدگاهی را در قبال آزادی سامان دهد که در عین درک دقیق نواقص و کاستی‌های آنان، با زدودن دقیق و فاصله‌گذاری باریک از آنها، امکان طرح مفهومی متعالی از آزادی را فراهم آورد که می‌توان از آن تعبیر به «آزادی حق‌مدار» کرد.

آزادی مثبت مفهومی است که ریشه در فهم انسان به مثابه موجودی غایت‌مدار و عقل‌محور دارد. آزادی مبتنی بر بعد متعالی انسان است که انسانیت وی را محقق می‌کند و محور قوام این بعد متعالی عقل است. لذا آزاد بودن انسان برآمده از عاقل بودن وی است. در مقتضای حیات دنیایی انسان نیز این عقل است که با محور قرار گرفتن، ثبات و آرامش را در روابط انسانی حاکم کرده و امکان بهره‌مندی انسان از آزادی‌های برحق خویش را فراهم می‌کند. از این رو در ارزیابی این مفهوم محل کلیدی بحث چیزی نیست جز تجزیه و تحلیل دقیق مفهوم عقل و نسبت آن با آزادی.

### ۳-۱. خلافت الهی، مبنای آزادی انسان

در قرآن کریم انسان به‌عنوان خلیفه خداوند متعال معرفی می‌شود. «خِلاَفَةَ» به معنای نیابت

و جانشینی بجای دیگری است (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۶۲۸). خلافت انسان تنها زمانی تام می‌شود که خلیفه نمایشگر مستخلف خود باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر مستخلف را، البته در اموری که به خاطر آن به خلافت رسیده، حکایت کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۷). لذا می‌بایست خلیفه خداوند تعالی در زمین متخلق به اخلاق الهی بوده، و آنچه خدا اراده می‌کند را اراده کرده، آنچه خدای عزوجل حکم می‌کند را حکم کند، جز راه خداوند متعال راهی نرفته و از آن راه تجاوز نکند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۲۹۶).

در واقع خلیفه خداوند سبحان کسی است که صرفاً آینه‌ای از شئون الهی در زمین است. از منظر علامه طباطبائی خلافت الهی امری است که در نوع انسان به ودیعه گذاشته شده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۲۳) در آیات متعددی «حکم» و حق حاکمیت مطلق در ذات خداوند باری تعالی منحصر شده است؛ «حکم تنها از آن خداست ۱». چنین حقی به واسطه اینکه انسان خلیفه خداوند سبحان در زمین است، برای او نیز طرح می‌شود. خداوند متعال در سوره صاد می‌فرماید «ای داود ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم، پس میان مردم به حق حکومت کن ۲». در این آیه مشخصاً حکومت در زمین به مثابه امری که در اثر خلافت ایجاد می‌شود در نظر گرفته شده است. در واقع نوع انسان ثبوتاً به واسطه خلافت الهی، دارای حق اعمال اراده آزاد و مطلق هستند.

اما این «حکم به حق به‌طور استقلال و اولاً و بالذات، تنها از آن خدای سبحان است، و غیر او کسی مستقل در آن نیست» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۶۶). پس اگر انسان به واسطه خلافت دارای حق حاکمیت و حق اعمال اراده و تصرف عام بر هستی می‌شود، چنین حقی را به استقلال و از جانب خود دارا نیست بلکه به سبب انتساب او به خداوند متعال است و لذا تا زمانی که وی خود را خلیفه خدای عزوجل دانسته و برای خود شأن استقلالی قائل نباشد از این حق بهره‌مند است. ولی آنگاه که خود را در عرض خداوند تعالی دید و برای خویش حق «حکم» قائل شد، یعنی استکبار ورزیده و از مدار خلافت خارج شده است.

۱. قرآن کریم، سوره انعام (۶)، آیه ۵۷: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»

۲. قرآن کریم، سوره صاد (۳۸)، آیه ۲۶: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»

چنین گستره وسیعی از حق اعمال اراده چنان برای انسان عظیم است که اگر به یک باره خود را در آن مقتضای یافته اراده خود را مساوی تحقق یابد، این توانایی را مستقلاً از خود یافته، از توحید منحرف شده و دچار درک استقلالی از خود می شود. خداوند متعال با امتنان به انسان مرحله به مرحله حیطه اعمال اراده و آزادی او را در سیر هبوط تقلیل می دهد و وی را دچار دار تراحمات و اعتبارات می کند تا دریابد که مستقلاً هیچ از خود نداشته و برای رسیدن به آزادی مطلق که مقتضای طبع خلیفه خداوند متعال است باید گام در مسیر صعود بگذارد.

پس آزاد بودن انسان مقتضای اولی طبع خلیفه خداوند متعال است که تحقق آن ملازم طرد هرگونه درک استقلالی از انسان است. حال اگر انسان عقل را مستقلاً به مثابه عنصر تحقق بخش انسانیت خود دانسته و هویت خود را مستقلاً در تکیه بر عقل یافت، دچار انحراف از حقیقت خلیفه بودگی خویش شده و از مبنای حقیقی بهره مندی از آزادی فاصله گرفته است. در حالی که به نظر می رسد در مفهوم آزادی مثبت تکیه بر امر متعالی عقل موجب شکل گیری درک استقلالی انسان می شود. این امر به خوبی در توصیف کانت از عصر روشنگری آشکار می شود:

« روشن نگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود. و نابالغی، ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویش است بدون هدایت دیگری. به تقصیر خویش است این نابالغی، وقتی که علت آن نه کمبود فهم، بلکه کمبود اراده و دلیری در به کار بستن آن باشد بدون هدایت دیگری. « دلیر باش در به کار گرفتن فهم خویش » این است شعار روشن نگری. » (کانت، ۱۳۸۶: ۳۱)

آزادی مثبت با تأکید بر عنصر عقل سعی می کند انسانی مستقل را بیافریند. حتی اگر به عنوان یک گزاره موجهه جزئی پذیرفته شود که عقل از مبادی مثبت آزادی برای نوع انسان است، مطمئناً به معنای پذیرش این امر نیست که انسان با تکیه بر عقل، خویش را موجودی مستقل پنداشته و آزادی خود را بر مبنای آن استوار کند. چراکه هرگونه درک استقلالی از انسان به معنای انحراف از مقتضای حقیقی تمهید کننده آزادی بوده و لذا هرگز نمی تواند برای انسان آزادی به ارمغان آورد.



### ۲-۳. «حق» مدار آزادی انسان

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده نظریه آزادی، «مدار آزادی» است. این مؤلفه مبنایی را که با تکیه بر آن انسان‌ها در زندگی دنیایی از آزادی بهره‌مند شده و آزادی‌ها از ناآزادی‌ها تفکیک می‌شوند، روشن می‌سازد (سلطانی، ۱۴۰۰: ۱۰۵). مدار آزادی در واقع مؤلفه‌ای است که وظیفه امتداد دادن مبانی انسان‌شناسانه هر نظریه به درون سایر مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده نظریه آزادی را بر عهده دارد. بر این اساس می‌توان آزادی مثبت را نظریه آزادی عقل مدار معرفی کرد. حال باید دید آیا عقل از منظر قرآن کریم می‌تواند مدار آزادی قرار گیرد؟

آنگاه که خلیفه خداوند متعال پا به زمین می‌گذارد، به دنبال اعمال اراده آزاد خود و برطرف کردن نیازهای خویش، دست به کار می‌شود و برای کمال خود هر آنچه مؤثر است را، از گیاه و حیوان و انسان، طلب کرده و استخدام‌گری خویش را آغاز می‌کند. اما به سرعت درمی‌یابد سایر انسان‌ها نیز چنین عمل می‌کنند. اینجاست که درک می‌شود با توجه به استخدام‌گری تمامی انسان‌ها، برای تداوم استخدام‌گری خویش، که به اقتضای فطرت انسانی است، ناگزیر باید اجتماع مدنی تشکیل شده تا در آن اعضا به صورت منصفانه دست به استخدام‌گری متقابل زنند. پس انسان‌ها با پیروی از احکام فطرت، که مشخص‌کننده محدوده استخدام‌گری انسان بود، امت واحدی را پدید آورده و زندگی اجتماعی در چنین مقتضایی آغاز می‌شود. اما به واسطه وجود اختلافات طبقاتی و وجود ضعیف و قوی و با پیچیده‌تر شدن جوامع آرام‌آرام برخی بر استخدام یک‌سویه سایرین تأکید کرده، دایره استخدام‌گری خویش را گسترش داده و ظلم و استثمار را رواج می‌دهند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۳-۱۷۷). خارج شدن برخی از انسان‌ها از تعادل و غلبه یافتن امیال آنان باعث شد تا اساس جامعه از حکم عقل و فطرت، که پذیرش استخدام‌گری متقابل بود، خارج شده، وحدت ابتدایی پدید آمده در جوامع از میان رفته، استثمار و استبداد بر جوامع حاکم شده و زمینه بهره‌مندی انسان‌ها از آزادی از میان رود. حال چه عاملی استبداد پدید آمده را از میان برده، نظم را حاکم کرده و امکان بهره‌مندی دوباره انسان از آزادی را فراهم می‌آورد؟ نکته مهم توجه به این امر است که انسان طبعاً استخدام‌گر بوده و تأکید بر همین بعد از

فطرت انسانی سبب پیدایش چنین مقتضایی شد. به بیان دیگر تأکید غیرعقلانی و تعدیل نیافته به برخی از گرایش‌های فطری توسط اعضای جامعه سبب می‌شود تا امری که ریشه در فطرت بشر دارد و زمینه اتحاد آنان را فراهم آورده بود موجب اختلاف میان آنان شود. در نتیجه نیاز به عاملی غیر از فطرت است تا این وضعیت را سامان بخشیده و اجتماعی پدید آورد که انسان‌ها به بهترین وجه به سمت کمال هدایت شوند.

برای خاتمه دادن به چنین وضعیتی می‌بایست دین با شرایع و قوانینی که در کنار اصلاح رفتار بشر، عقاید و اخلاق را هم اصلاح می‌کند، به مثابه قوانین نظام‌بخش جامعه انسانی طرح شود؛ «مردم [ابتدا] یک امت بودند، [که به مرور دچار اختلاف شدند] پس خدا پیامبران را [به‌عنوان] مژده‌رسانان و بیم‌دهندگان فرستاد و همراه آنان کتابی به‌حق نازل کرد تا میان مردم در آنچه بر سرش اختلاف داشتند داوری کند»<sup>(۱)</sup>. مقارن بودن بعثت انبیاء علیهم‌السلام با بشارت و تهدید نشان می‌دهد کتابی که ایشان با خود به همراه دارند مشتمل بر تشریح و احکامی است که رافع اختلافات پدید آمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۸۰). پس آن چیزی که جامعه را از هرج و مرج خارج کرده و زمینه بهره‌مندی انسان از آزادی را فراهم می‌کند شریعت الهی است. اما شریعت الهی نیز به آن دلیل می‌تواند چنین امری را محقق کند که در مصاحبت تام با عنصر «حق» است. یعنی شریعت از آن جهت که از حق پرده برمی‌دارد می‌تواند در اختلافات میان انسان‌ها داوری کرده، نظم و ثبات را برقرار ساخته و در نتیجه با ارائه چارچوب‌ها و قواعد حیات اجتماعی انسان زمینه بهره‌مندی از آزادی‌ها را فراهم آورد.

در تبیین عدم توانایی عقل در این شرایط باید گفت در انسان این عقل عملی است که تعیین‌کننده افعال و کنش‌های انسانی است. عقل عملی نیز مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی موجود در فرد تدارک می‌یابد. در مراحل نخستین آغاز وجود انسانی، قوایی که در انسان بالفعل هستند قوای غضبیه و شهویه بوده و هنوز قوه ناطقه قدسیه چندان فعلیت نیافته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۲۲). لذا عقل که خود جزئی از فطرت (خلقت

---

۱. قرآن کریم، سوره بقره (۲)، آیه ۲۱۳ «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»

ویژه انسان) است توان ایجاد تعادل میان گرایش‌ها و امیال موجود در انسان را ندارد. در نتیجه برخی از ابعاد بالفعل وجود انسان که بنا به حب ذات می‌خواهند نیازهای خود را برطرف کنند انسان را به استخدام‌گری یکسویه فرا خوانده و استثمار و استبداد را در روابط انسانی و جامعه حاکم می‌کنند.

### ۳-۳. فاصله عقل در مقام ثبوت از تعیین کارگزار و مانع در مقام اثبات

علامه طباطبائی می‌فرماید «مراد از عقل در کلام خدای تعالی آن ادراکی است که با سلامت فطرت برای انسان دست دهد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۶). انسان به این جهت عاقل شناخته می‌شود که خداوند متعال وی را فطرتاً به‌گونه‌ای آفریده که در مسائل نظری حق را از باطل و در مسائل عملی خیر را از شر تمییز می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۴). پس عقل در مقام ثبوت منطبق بر حق و خیر است. لذا اگر حق در مقام فعلیت تام باشد در انطباق کامل با دستورات شرع بوده و خود از حق پرده برمی‌دارد.

اما در مقام اثبات شرایط به گونه دیگری است. چراکه اگر در میان انسان‌ها عقل به‌صورت کامل محقق بود که آن‌ها هرگز به سمت اختلاف و نزاع و استثمار و استبداد نمی‌رفتند. انسان در مقام عمل محتاج قواعد و چارچوبی است تا تعاملات انسانی را از هرگونه استثمار و استبداد زدوده و امکان بهره‌مندی از آزادی فراهم شود. در این شرایط آن عقلی که احکامش دائماً بر مدار حق قرار دارد، فعلیت نداشته و لذا توان خروج انسان از وضعیت هرج‌ومرج را نیز نخواهد داشت. پس ولو پذیرفته شود که عقل در مقام ثبوت توان ایجاد وضعیت آزاد را داراست، در مقام اثبات فاصله زیادی از این شرایط دارد. ولو پذیرفته شود که قانون و حاکمیت بر مدار عقل می‌تواند کارگزار آزادی باشند، در مقام اثبات راه مستقلی برای انسان جهت دستیابی به آن نیست. این عدم تعیین لوازم عقل تام در مقام اثبات باعث می‌شود شناخت موانع آزادی نیز ناممکن باشد. لذا باید به عامل دیگری پناهنده شد. قرآن کریم با طرح عنصر «حق» به مثابه مدار آزادی به صورت مشخص کارگزاران و موانع آزادی را نیز طرح می‌کند. از این رو هر عاملی که در پی طرح، استقرار و تداوم حاکمیت حق بر جامعه باشد، کارگزار آزادی است و هر عاملی که به دنبال مقابله با حق

بوده و در حاکمیت آن خدشه وارد سازد مانعی بر آزادی شمرده می‌شود. از این رو می‌توان دین، حکومت بر محور معصوم و نظارت مردمی را به عنوان کارگزارن آزادی و شیطان، طواغیت و ملاء و مطرفین را به عنوان موانع اساسی آزادی طرح کرد.

### نتیجه‌گیری

مفهوم آزادی مثبت مبتنی بر درکی از انسان طرح می‌شود که طی آن انسان دارای ابعاد عالی و دانی است و وجه قوام بعد عالی وجود وی نیز عنصر عقل است. در این بستر آزادی مساوی است با طرد شدن وجوه دانی و حاکمیت یافتن عقل در فرد و جامعه. عقل عنصر کلیدی معنا بخش این مفهوم بوده که ماهیت کارگزار و مانع آزادی را نیز آن تعیین می‌کند. به این صورت که اگر قانون برآمده از احکام عقل باشد و حکومت نیز در پی تحقق چنین قانونی باشد، می‌توان آن‌ها را کارگزار آزادی خواند. از طرف مقابل هرآنچه به مقابله با حاکمیت عقل پردازد به عنوان مانع آزادی شناخته می‌شود. از این رو از آزادی مثبت می‌توان تعبیر به مفهوم عقل مدار آزادی کرد.

اما نکاتی سبب می‌شود این مفهوم از حقیقت آزادی در عمل دور شود. فیلسوفان معتقد به آزادی مثبت با تأکید بر عقل در حال شکل دادن به انسانی مستقل از خداوند متعال هستند. این در صورتی است که اساساً متصف شدن انسان به آزادی ریشه در خلافت الهی وی دارد. لذا آزادی انسان به سبب آن است که وی به نحو ثانوی، و نه مستقل، دارای حق حاکمیت و اعمال اراده گشته است. در نتیجه توسعه درک استقلالی از انسان به معنای فاصله گرفتن از مبنای حقیقی تمهیدکننده آزادی برای بشر است.

چالش اساسی در بحث آزادی این است که در حیات اجتماعی انسان و در مقام عمل چه عنصری می‌تواند با ارائه قواعد و چارچوب‌هایی مشخص روابط انسانی را به گونه‌ای سامان دهد که عاری از هرگونه استثمار و استبداد باشد؟ اگر عقل در مقام فعلیت تام باشد می‌تواند چنین قواعدی را طرح کند؛ چراکه در این صورت عقل نیز از «حق» پرده برمی‌دارد. پس عقل ثبوتاً می‌تواند چنین کند. حال کسی که می‌خواهد احکام عقل را به جامعه ارائه دهد یا در او عقل به فعلیت نرسیده است که در نتیجه نمی‌توان در مقام عمل به آنچه او

می‌گوید به‌عنوان مقتضای عقل تام اعتماد کرد. پس ارائه شدن احکام از جانب چنین فردی ارزشی نداشته و نمی‌تواند آزادی را برای ما به ارمغان آورند.

حالت دیگر این است که در فرد طرح‌کننده احکام، عقل فعلیت داشته باشد. در این صورت او نیز در مقام اعتقاد و عمل ملتزم به حق بوده و در نتیجه باید معصوم بوده و از هرگونه انحراف و اشتباهی مبرا باشد. حال اگر انبیاء عظام الهی علیهم‌السلام که دارای شریعت آسمانی هستند، به‌عنوان مصادیق معصوم پذیرفته شوند، آنگاه هرآنچه که آنان به‌عنوان محور تنظیم‌کننده روابط انسانی جامعه معرفی کرده‌اند را به‌عنوان احکام عقل باید پذیرفت. حال بنا به آیه ۲۱۳ سوره بقره آنان شریعت الهی را از آن جهت که در مصاحبت کامل با حق است به‌عنوان محور مبارزه با استعمار و استبداد و زمینه‌ساز جهت بهره‌مندی از آزادی معرفی می‌کنند. پس حتی با ملتزم بودن به پیش‌فرض‌های طرح‌شده در مفهوم مثبت آزادی نیز باید پذیرفت که عنصر «حق»، که در ادیان الهی ظاهر می‌شود، می‌تواند مدار آزادی باشد. لذا از آزادی حقیقی انسان می‌توان تعبیر به آزادی حق مدار کرد.

### کتابنامه

قرآن کریم.

اخوان کاشفی، بهرام (۱۳۹۱). آزادی در نظام اسلامی و لیبرال دموکراسی از دیدگاه شهید مطهری. در کتاب چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی: آزادی. تهران، عدالت. ۲۹۸-۳۱۰.

ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۰). آزادی در قرآن. تهران، موسسه نشر و تحقیقات ذکر.

بازرگان، عبدالعلی (۱۳۶۳). مقدمه‌ای در زمینه آزادی در قرآن. تهران، شرکت قلم.

برلین، آیزایا (۱۳۶۸). چهار مقاله درباره آزادی. (محمدعلی موحد، مترجم). تهران، خوارزمی.

پوپر، کارل (۱۳۶۶). جامعه باز و دشمنان آن. (عزت‌الله فولادوند، مترجم). تهران، خوارزمی.

پوپر، کارل (۱۳۷۶). درس این قرن همراه با دو گفتار درباره آزادی و حکومت دمکراتیک. (جیانکارلو بزتی، مصاحبه‌کننده؛ علی پایا، مترجم). تهران، طرح نو.

خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۷۷). آزادی از نظر اسلام و غرب. (غلام‌نبی گلستانی، تنظیم‌کننده). اندیشه حوزه، ۴(۲)، ۴۱-۱۳.

طرح و نقد مفهوم «آزادی مثبت» با تکیه بر مبانی قرآنی... - اسحاق سلطانی (۸۴-۶۳) / ۸۳

خرم ورز، علیرضا (۱۳۹۱). رویکرد مبنا شناسانه در مقوله آزادی از نگاه قرآن کریم. در کتاب چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی: آزادی. تهران، عدالت. ۵۰-۵۵.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۹). ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن. (غلامرضا خسروی حسینی، مترجم). تهران، مرتضوی.

روسو، ژان-ژاک. (۱۳۸۰). قرارداد اجتماعی. (مرتضی کلانتری، مترجم). تهران، آگاه.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳). زبان دین و قرآن. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.  
سالیوان، راجر (۱۳۸۹). اخلاق در فلسفه کانت. (عزت الله فولادوند، مترجم). تهران، طرح نو.  
سبحانی، جعفر (۱۳۸۵). هرمنوتیک. قم، انتشارات توحید.

سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۳). تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن. قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سلطانی، اسحق (۱۴۰۰). جایگاه مؤلفه «مدار آزادی» در نظریه قرآنی آزادی. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۱۲(۴)، ۱۰۱-۱۰۶. doi: 10.29252/piaj.2021.221589.1065۱۲۶

سن، آمارتیا (۱۳۸۵). توسعه یعنی آزادی. (محمدسعید نوری نائینی، مترجم) تهران، نی.

سینگر، پیتر (۱۳۸۹). هگل. (عزت الله فولادوند، مترجم) تهران، طرح نو.

شریعت، فرشاد (۱۳۹۶). آزادی به مثابه گفتمان در ایده آلیسم غربی. دانش سیاسی، ۱۳(۲)، ۵۹-۷۵. doi: 10.30497/pk.2018.2162

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. (محمدباقر موسوی، مترجم). قم، دفتر انتشارات اسلامی.

عابدی رنایی، علی، و دین پرست، فائز (۱۴۰۰). آزادی مثبت و لیبرالیسم در فلسفه سیاسی کانت. پژوهش‌های فلسفی. 15(35). 44117.2748. doi: 10.22034/jpiut.2021.182-202

علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۶). روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام. تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.

کانت، امانوئل (۱۳۸۶). روشن نگری چیست؟ نظریه‌ها و تعریف‌ها. (ارهارد بار، گردآورنده؛ سیروس آراین پور، مترجم). تهران. نشر آگه.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۳). نقد قوه حکم. (عبدالکریم رشیدیان، مترجم). تهران، نی.

کانت، ایمانوئل (۱۳۸۹). نقد عقل محض. (بهرروز نظری، مترجم). کرمانشاه، باغ نی.

کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. (حمید عنایت و قیصری، مترجمان). تهران، خوارزمی.

کنستان، بنژامن (۱۳۹۲). شور آزادی. (عبدالوهاب احمدی، مترجم). تهران، آگه.  
کولاکوفسکی، لشک (۱۳۸۵). جریان‌های اصلی در مارکسیسم: برآمدن گسترش و فروپاشی. (عباس میلانی، مترجم). تهران، آگه.

کیخا، نجمه، و لک زایی، شریف. (۱۳۹۴). بررسی مفهوم آزادی از منظر قرآن کریم. سپهر سیاست. ۲(۴). ۸۷-۱۰۲.

مارکس، کارل (۱۳۸۴). سانسور و آزادی مطبوعات. (حسن مرتضوی، مترجم). تهران، اختران.  
مارکس، کارل (۱۳۸۶). آزادی سیاسی و آزاد شدن انسان. در کتاب آزادی. (آنتوان هاتزنبرگر، ویراستار؛ عباس باقری، مترجم). تهران، علم. ۲۶۵-۲۷۳.

مارکوزه، هربرت (۱۳۷۸). انسان تک‌ساحتی. تهران، امیرکبیر.  
ماهروزاده، طیبیه، اصفهانی، مریم، و بهشتی، سعید (۱۳۹۷). معناشناسی آزادی در مکتب فرانکفورت و نقد آن از دیدگاه قرآن کریم. مطالعات قرآنی. ۹(۳۵). ۳۴۹-۳۷۲.

میراحمدی، منصور (۱۳۸۰). مفهوم آزادی از دیدگاه قرآن. علوم سیاسی، ۴(۸۰). ۱۰۹-۱۲۲.  
درخشه، جلال، نصرت‌پناه، محمدصادق. (۱۳۹۳). کاربرد روش تحلیل هرمنوتیک در مطالعات اسلامی. جستارهای سیاسی معاصر، ۵(۱۳). ۳۹-۶۲.

نصرت‌پناه، محمدصادق، و سیفی، محمد مهدی (۱۳۹۸). رابطه عدالت و آزادی در حکمت سیاسی متعالیه؛ با تأکید بر آراء علامه طباطبایی. دانش سیاسی، ۱۵(۱). ۲۴۳-۲۷۰.  
doi: 10.30497/pk.2019.2612

هگل، ویلهلم (۱۳۶۸). خدایگان و بنده. (حمید عنایت، مترجم). تهران، خوارزمی.  
هگل، ویلهلم (۱۳۷۹). عقل در تاریخ. (حمید عنایت، مترجم). تهران، شفیعی.  
واعظی، احمد (۱۳۹۰). نظریه تفسیر متن. قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Gray, Tim(1991). *Freedom: Issues in Political Theory*. London. Macmillan.

Ang, Nobel(2014). "Positive Freedom as Exercise of Rational Ability: A Kantian Defense of Positive Liberty". *Value Inquiry*. no.48.. 1-16.

Green, T.H.(2006). "Liberal Legislation and Freedom of Contract.", in *THE LIBERTY READER*. ed by David Miller. pp21-33. New York. Routledge.

Patten, Alan(1999). *Hegel's Idea of Freedom*. New York. oxford University Press.