

# مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی ربیافت

سال شانزدهم، شماره ۶۱، زمستان ۱۴۰۱

صفحه ۴۵ تا ۶۲

## بررسی تطبیقی مفهوم آزادی در اندیشه امام خمینی و آیزایا برلین با تأکید بر اصله البرائه

فریبا آبادی زاده/ دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زاهدان  
fabadizadeh91@gmail.com

علی آل بویه/ استادیار گروه فقه و حقوق، واحد یاسوج، دانشگاه آزاد اسلامی، یاسوج، ایران (نویسنده مسئول)  
dr.aleboueh@yahoo.com

حیدر امیرپور/ دانشیار گروه آموزشی رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران  
dr.amirpour@pnu.ac.ir

### چکیده

موضوع این مقاله مقایسه مفهوم آزادی در اندیشه امام خمینی (با تأکید بر اصله البرائه) و آیزایا برلین است. بنابراین، یرشش اصل، این مقاله درباب مقایسه دیدگاه‌های امام خمینی و آیزایا برلین می‌باشد. فرضیه تحقیق بر آن بوده که این دو دیدگاه با توجه به اهمیتی که به این مفهوم داشته‌اند قابل همسنجی و مقایسه و ارزیابی‌اند. آزادی از جهات همبسته با ذات بشری است، لذا نه تنها رویای دیرپای او، بلکه یکی از عمده‌ترین دغدغه‌های فکریش بوده است که در طی تاریخ اندیشه همواره مورد توجه متفکرین مختلف واقع می‌شده و گاه مقایسه مبانی و رویکرد فکری-فلسفی این اندیشمندان مختلف توانسته ابعاد جالب توجهی از التفات به این مفهوم را بگشاید. از همین رو، مقاله برای اهتمام به این موضوع آرای امام خمینی را با تمرکز بر اصله البرائه با دیدگاه‌های برلین مقایسه کرده است. تحقیق به این نتیجه رسیده است که از یک سو اصله البرائه در گفتار فقهی با آزادی منفی در گفتار لیبرالیستی برلین همسان‌ها و همپوشان‌های قابل توجهی دارد، و از سوی دیگر، با توجه به بنیادهای انسان‌شناختی، تفکر اسلامی و ظرایفی از اندیشه امام به نظر می‌رسد که آزادی در اصله البرائه نه تنها میسوط تر طرح شده بلکه به سعادت انسان نزدیک‌تر است. داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی جمع‌آوری شده و رویکرد تحقیق تطبیقی است.

**کلیدواژه:** آزادی، اصله البرائه، گفتار فقهی، امام خمینی، آیزایا برلین.

تاریخ تأیید ۱۴۰۱/۱۰/۱۹

تاریخ دریافت ۱۴۰۱/۰۸/۱۰

## مقدمه

با رویاروی سنت با امواج تجدد یکی از مسائل فلسفی و معرفت‌شناختی که برای اندیشمندان کشورهایمانند ایران و جهان اسلام طرح شده، اعتبار میراث فکری و تمدنی است که آیا در مقابل دیدگاه‌های همتراز در تفکر غربی توان رقابت دارند یا که خیر. در همین راستا، باید به مفاهیم پایه‌ای توجه داشت که مناقشات نظری و سیاسی و اجتماعی گسترده‌ای ایجاد کرده‌اند. مثلاً مفهوم آزادی برای مشروطه‌خواهان کلمهٔ قبیحه‌ای بود که باید از آن پرهیز کرد، در حالی که مشروطه‌طلبان از آن به یک ارزش اجتماعی یاد می‌کردند. از این‌رو، بررسی دقیق این مفاهیم و مقایسه دیدگاه اندیشمندان ایرانی و غربی برای تقریر محل نزاع و ایضاح‌های مفهومی ضروری است. در چنین فضایی اولین قدم تلاش برای تعریف مفهوم است.

اگرچه در نگاه نخست مفهوم «آزادی» برای ذهن آشنا به نظر می‌رسد، ولی تنوع گنجینه‌کننده‌ای از تعاریف وجود دارد. آیا آزادی مفهومی شبیه خوشبختی است که ضرورتاً تجسم و نمایانگر ارزش‌های متفاوت افراد مختلف است و بنابراین هر گونه امید به رسیدن به یک توافق کلی درباب معنای آن غیرممکن است؟ (گری، ۱۳۸۷: ۷). عموماً «آزادی» در کنار «عدالت» یکی از دو کلان‌دال مرکزی‌ای بوده است که بیشترین مناقشات نظری بر محوریت آنها شکل گرفته است تا جایی که اصلی‌ترین جدال ایدئولوژیک جهان معاصر در تقابل دو نظام فکری لیبرالیسم (که بر آزادی تأکید داشت) و سوسیالیسم (که بر عدالت متمرکز بود) تکوین پیدا کرد که به خودی خود توانست آبخشورهای سیاسی-نظری شکل‌گیری «جنگ سرد (cold war)» را در نیمهٔ دوم قرن بیستم شکل دهد و بلوک بندی‌های جهانی قدرت، و از جهاتی، سرنوشت بشریت را تحت تأثیر درگیری‌های خودش قرار دهد تا جایی که برخی از اندیشمندان بر این باورند که اصولاً باید تاریخ را از منظر جدال ایدئولوژی‌ها روایت کرد لذا باید دست به «تاریخ‌نگاری ایدئولوژی» زد (نولته، ۱۳۹۸: ۱۴). با این حال پرسش از آزادی به‌رغم سادگی ظاهری ظاهراً کار ساده‌ای نیست کما این که هانا آرنت، از فیلسوفان سیاسی معاصر، درباب سختی این پرسش‌گری می‌نویسد: «به نظر می‌رسد طرح پرسش "آزادی چیست؟" اقدامی است نومیدکننده. گویی تضادها و تناقضات دیرینه در کمین نشسته‌اند تا معماهای امتناع منطقی را به اندیشهٔ انسان تحمیل کنند، به طوری که (بسته به اینکه انسان به کدام گوشهٔ معما آگاهی دارد) دریافتن مفهوم آزادی یا مفهوم ضد آن همان قدر ناممکن می‌شود که تصور کردن دایرهٔ چهارگوش (آرنت، ۱۳۹۸: ۱۷۹).»

آزادی از جهاتی همبسته با ذات بشری است، لذا نه تنها رویای دیرپای او، بلکه یکی از عمده‌ترین دغدغه‌های فکریش بوده است تا جایی که هگل تاریخ جهان را نبرد بر سر آزادی می‌دانست و تمامی سیر خودآگاهی روح را از جهاتی در راستای آن می‌دانست تا تقابل ضرورت و آزادی رفع شود (هگل، ۱۳۹۲:۳۵۵) و انسان به مطلقیتی برسد که در آن مابین ذهن و عین او تضادی نباشد و بتواند آزادی را به منزله امری درونبود (immanent) ادراک کند. بنابراین تاریخ انسان و آزادی دو پدیده توأمان و همزمان و شاید هم نتیجه باشند. از این منظر، هر مکتب بزرگ و هر متفکر طراز اولی نمی‌توانسته بی توجه به این مفهوم عمیق و عمده باشد، لذا هم اسلام و هم یکی از متفکرین اسلامی معاصر، امام خمینی، به این مفهوم توجه و التفات داشته‌اند و هم این که در تمدن غربی و متفکران غربی اهتمام بسیاری بر آن کرده‌اند که تبدیل به دال مرکزی یکی از گفتمان‌های مسلط فلسفه غربی، یعنی لیبرالیسم شده است.

برای این پژوهش که رویکردی مقایسه‌ای (comparative approach) را دنبال می‌کند، همسنجی و تطبیق و مقایسه آرای امام خمینی (از تمدن اسلامی) و آیزایا برلین (از تمدن غربی و گفتمان لیبرالیستی) به عنوان موردهای مطالعاتی (case study) برگزیده شده‌اند. در این تحقیق مفهوم آزادی در اندیشه امام خمینی با تمرکز بر بحث اصاله البرائه دنبال شده است. در اندیشه آیزایا برلین کانون تمرکز بر بحث از جهاتی مشهور ایشان، «مفاهیم دوگانه آزادی» (برلین، ۱۳۸۰:۲۳۲)، قرار گرفته است که هم نوعی از تاریخ‌نگاری اندیشه است و هم نظریه‌پردازی درباره این مفهوم گرانسنگ. در همین راستا پرسش اصلی مقاله بر آن بوده است که مفهوم آزادی در اندیشه امام خمینی در مقایسه با همین مفهوم در اندیشه آیزایا برلین در چه نسبت و جایگاهی قرار می‌گیرد. عموماً و غالباً هدف پژوهش در این رویکرد بر آن است که پتانسیل‌های مفهومی هر دستگاه نظری را بررسی کند و نقاط ضعف و قدرت آن را به مقایسه و همسنجی بگذارد.

راسل در جایی گفته است که در مطالعه نظریه‌های فیلسوفان بزرگ (سوی ریاضیدانان یا منطقیان که با نمادها سروکار دارند، نه با امور واقع تجربی یا خصلت‌های انسانی) نکته مهمی که باید به خاطر سپرد این است که ایشان همگی به دیدی محوری از زندگی و از این‌که زندگی چیست و چه باید باشد دست یافته‌اند؛ و همه ابتکارها و ظرافت‌ها و تیزهوشی‌ها و گاهی ژرف‌اندیشی‌های عظیمی که در بیان نظام فلسفی خویش و هواداری از آن به خرج می‌دهند، و تمام دستگاه و تجهیزات فکری بزرگی که در آثار فیلسوفان عمده بشر دیده می‌شود، در بیشتر مواقع تنها استحکامات بیرونی دژی مرکزی است -

جنگ‌افزارهایی برای دفع حملات، اعتراض‌هایی به اعتراض‌ها، ردیه‌هایی بر ردیه‌ها و کوششی برای پیش‌گیری و ابطال انتقادهای موجود یا ممکن از آراء و نظریه‌های خود آنان؛ و ما هرگز به فهم آن‌چه واقعاً می‌خواهند بگویند کامیاب نخواهیم شد مگر آن‌که به پشت آتشباری این جنگ‌افزارهای تدافعی نفوذ کنیم و برسیم به آن دید منسجم محوری درونی که اغلب فارغ از طول و تفصیل و پیچیدگی است و کلاً ساده و هماهنگ و آسان قابل درک (برلین، ۱۳۹۲: ۴۱). در اینجا نیز تحقیق با دو متفکر بزرگ و جنگ‌افزارهای مفهومی‌شان رویاروی می‌شود تا یک مفهوم مرکزی و مهم را در انبوه متون آنان جستجو کند و ببیند که برای این دغدغه مهم جامعه بشری آنان چه توصیه‌ای داشته‌اند. در ادامه این نکات از نزدیک و به تفصیل بررسی خواهند شد.

### اصاله البرائت در فقه

انسان موجودی اجتماعی است (مدنی بالطیم) که دامنه فعالیت‌هایش نیز در همین اجتماع تعریف می‌شود که غالباً عبارت است از مجموعه‌ای از حقوق و تکالیف. از دیرباز هر نظم مدنی (در قالب گفتمان‌هایی همچون اخلاق و دیانت و قانون) به دنبال آن بوده است که تعادلی از حق و تکلیف ایجاد کند تا بهترین نظم ممکن در اجتماع خودش را شکل دهد. از جهاتی، فقه در تمدن اسلامی عهده‌دار این مهم بوده و حقوق و تکالیف مومنین را تعریف و تعیین کرده است. پرسش اساسی این است که دامنه اختیار و آزادی انسان تا کجاست؟ آیا آدمی باید در همه موارد در چارچوب‌های شرع انور حرکت کند یا حوزه‌ای مستقل از آزادی‌ها نیز وجود دارد که بی‌نیاز از کسب تکلیف از شرع باشد؟

در این راستا، یکی از قواعد اساسی در فقه اسلامی این است که ممکن نیست افعال شخصی را که مکلف و مسئول است قبل از این که دلیلی بر حرمت آن آورده شده باشد، به حرمت توصیف نماییم و تا زمانی که تصریحی بر حرمت آن نشده است مکلف در ارتکاب و عدم ارتکاب آن آزاد خواهد بود. همین‌طور اگر دلیلی مبنی بر انجام عمل نیامده باشد، نمی‌توان آن را به وجوب توصیف کرد و تا زمانی که تصریح بر وجوب آن عمل نشده است، مکلف در ترک آن فعل و یا انجام آن آزاد خواهد بود. آیت الله هاشمی شاهرودی با التفات به این تعریف که «اصل برائت، قانون‌رهایی بخش ذمه مکلف از تکلیف» است در تعریف آن می‌نویسد: «اصل برائت از اصول عملیه است که هنگام شک در اصل تکلیف و دست نیافتن به دلیلی معتبر از کتاب، سنت، اجماع و یا عقل، به آن رجوع می‌شود و مفاد آن برداشته شدن مسئولیت تکلیف مجهول از عهده مکلف است. این اصل، در تمامی باب‌های فقه کاربرد دارد و در علم اصول، مبحث اصول عملیه، مورد بحث

قرار گرفته است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۵۱۶). «مجرای اصل برائت از نظر مرحوم نائینی شک در تکلیف است و این شک، گاهی ناشی از شک در حکم (شبهه حکمی) و گاهی ناشی از شک در موضوع (شبهه موضوعی) است و شبهه حکمی گاهی، وجوبی و گاهی تحریمی است و منشا شک در شبهه حکمی، گاهی فقدان نص، گاهی اجمال نص و گاهی تعارض دو نص است (نائینی، ۱۴۳۵: ۳۸۹).

به تعبیری روشن‌تر، مادامی که نهی و ممنوعیتی وجود نداشته باشد، تکلیفی هم نیست. از این منظر اصل بر آزادی و عدم تکلیف است. توضیح آن که یکی از مسائلی که مسلمانان در علم اصول درباره آن اختلاف دارند، مسئله «حظر و اباحه» است. منشأ اختلاف در این مسئله، در این است که اصل اولی در تصرف در اشیاء، با چشم‌پوشی از دلیل شرعی، و از حیث اینکه تصرف در ملک و سلطنت خداوند است، آیا اباحه است یا حظر؟ منظور از اباحه تصرف در اشیاء به هنگامی است که دلیل شرعی بر «حظر» وارد نشده یا بحث از «حظر» در جایی که دلیل شرعی بر اباحه تصرف نداریم. مبنا در «اباحه اولیه»، حکم شرع یا عقل به اباحه عمومی در ملک خداوند است، مگر آن که دلیل شرعی یا عقلی بر حظر و منع وجود داشته باشد. چنان که مبنا در «حظر اولی» حظر از تصرف در ملک خداوند است مگر آن که اذن شرعی از جانب خداوند در اباحه تصرف وارد شود (آصفی، ۱۳۸۵: ۲۲۰). پس پرسش بنیادین این است که آیا اصل اولی در اشیاء حظر (ممنوعیت) است و یا اباحه (آزادی)؟ یعنی هرگاه مکلف در مورد انجام امری شک کند، مثلاً همچون کشیدن سیگار، و یا دیگر مسائلی که از ناحیه شرع و قانونگذار هیچ‌گونه دستور صریحی نیامده است و عقل نتواند در مورد نیک (حسن) و یا بد (قیح) بودن آن امر مستقلاً حکم نماید آیا تکلیف و وظیفه شرعی مکلف، دوری و اجتناب از آن است و یا آزادی عمل و جواز ارتکاب آن مشکوک؟ از این بحث اصولی و توابع منطقی آن و تاثیراتی که می‌تواند بر حیات انسان مسلمان معاصر داشته باشد، برخی از متفکرین به یک نوآوری تئوریک قابل توجه رسیده‌اند که همانا - به تعبیر شهید صدر - «منطقه الفراغ شرع» است. یعنی اصولاً باید میدانهای آزادی از قانونگذاری وجود داشته باشد که حوزه‌های آزادی عمل انسان را شکل می‌دهد و آدمی بر مبنای اصالت اباحه می‌تواند در جهان (انسانی و طبیعی) دخل و تصرف کند و اساساً نیازمند رجوع به شرع نیست.

در این راستا توجه به اصل «لا و لایه لاحد علی احد» قابل تأمل است که قلمرو ولایت را تعریف می‌کند. بدون شک، ولایت بر مال و جان انسان‌ها برای خدا و نیز برای رسول اعظم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السّلام ثابت است؛ لیکن نسبت به غیر

ایشان، اصل اولی عدم ولایت و سلطنت فردی بر فردی دیگر است، مگر آنکه دلیلی خاص بر ثبوت آن دلالت کند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۱۹۹). چنین مبنایی راه را برای تفاسیر آزادی خواهانه و انسان مدارانه از اسلام می گشاید که خود مبنایی برای مردم سالاری اسلامی است کما این که همین قاعده فقهی در اصل ۵۶ قانون اساسی به این صورت متجلی شده است: «در حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع یا گروه خاصی قرار دهد و ملت این حق خدادادی را از طرقی که در اصول بعد می آید، اعمال می کند.» بنابراین مشاهده می شود که ارکان نظری و ابزارهای مفهومی لازم برای تدوین نوعی از فلسفه آزادی در دستگاه فقه شیعه موجود است که در اندیشه سیاسی امام خمینی شکل کامل خود را پیدا می کند.

### آزادی در اندیشه امام خمینی (ره)

آزادی در اندیشه امام خمینی (ره) جایگاه بسیار خاصی دارد تا جایی که ایشان می فرماید «آزادی بهترین نعمتی است که خدا برای بشر قرار داده (خمینی، ۱۳۸۰: ۳۶۷)» یعنی آزادی را افضل بر کرات الهی می دانند که به انسان اعطا شده است. امام خمینی هم یک رهبر سیاسی بود و هم یک متفکر سیاسی. پس بدیهی است که به مفاهیم سیاسی همچون آزادی توجه و التفات داشته باشد. ولی روش شناسی فهم اندیشه سیاسی امام خمینی متوقف بر فهم بنیادهای معرفتی اوست که ریشه در مبانی اعتقادی اسلام دارد. برای مثال، امام خمینی یک مبنای انسان شناختی اسلامی دارد که اساساً فهمی آزاد از ذات آدمی دارد: «اسلام انسان را آزاد خلق کرده است و انسان را مسلط بر خودش و بر مالش و بر جانش و بر نوامیسش خلق فرموده، امر فرموده است که مسلط است انسان، آزاد است، هر انسانی در مسکن آزاد است، در مشروب و مأكول آزاد است، در مشی آزاد است (خمینی، ۱۳۸۴: ۲۸۷)». و این همان نکته ای است که مورد تایید شهید مطهری هم واقع شده است: «ادراک اجمالی این که انسان در اعمال خویش آزاد است و در مقابل هیچ عامل طبیعی یا مافوق طبیعی مسلوب الاختیار نیست امری است بدیهی و وجدانی زیرا مربوط به طرز انجام یافتن اعمالی وجدانی ذهنی خود انسان است. هر کسی وجداناً حس می کند که نه طبق ادعای اشاعره ذات باری او را مسلوب الاختیار کرده است و نه طبق ادعای مادیین شرایط مادی محیط می تواند او را مانند برگ کاهی بر روی یک سیل خروشان بی اختیار از این سو به آن سو ببرد. انسان وجداناً احساس می کند که در هر حالتی و تحت هر شرایطی در انتخاب فعل یا ترک آزاد است (مطهری، ۱۳۸۴: ۶۳۰)»

اما برای خوانشی از اندیشه سیاسی ایشان باید به بنیان‌های اصولی و فقهی تفکراتشان توجه خاص داشت و آن را در پرتوی این قرائت کرد. امام خمینی یک فقیه و یک اصولی بود و به مباحث اصولی اهتمام داشت. از جمله در تقریرات درس خارج اصول خودشان - که با عنوان تهذیب الاصول چاپ و نشر شده - در بخش اصول عملیه به اصل برائت و اصل احتیاط پرداخته‌اند. عموماً اصولیون، از جمله امام خمینی، اصل برائت را بر دو قسم می‌دانند: برائت عقلی و برائت شرعی. براءت عقلی، حکم عقل بر برائت بر اساس قاعده عقلی «قیح عقاب بلائیان» است. یعنی حکماً عقل می‌پذیرد که قبل از جرم و مجازات باید فرد نسبت به منع و جرم‌انگاری فعل یا ترک فعلی آگاه بوده باشد؛ و برائت شرعی، حکم شارع بر برائت است که مکلف را در موارد مشابه و مشکوک یاری نموده و انجام فعل و یا ترک آن را و به طور کلی الزام را از عهده او بر میدارد. برائت شرعی بر پایه کتاب و سنت استوار است.

امام خمینی معتقدند، دلیل اصلی بر حجیت برائت عقلی، قاعده عقلی «قیح عقاب بلا بئیان» است که مؤاخذه کسی را که حکم شرعی به او نرسیده است، برمی‌دارد و این حکم عقلی، سبب ایمنی از عقاب و ترخیص در ارتکاب می‌شود و بعد از جست‌وجو و عدم دستیابی به دلیل است که لازمه آن عدم مؤاخذه مکلف است؛ بنابراین، عقل در صورتی به برائت حکم می‌کند که بیان و دلیلی از سوی شارع درباره مورد مشکوک به مکلف نرسیده باشد و اگر مکلف به مظان وجود دلیل مانند کتاب «وسائل الشیعه» و سایر جوامع روایی که نسبت به وجود دلیل در آنها ظن وجود دارد - رجوع کرد و دلیلی بر الزام به آن نیافت، عقل حکم می‌کند عقاب بر آن، عقاب بلا بیان و قیح است، بنابراین، اصل اباحه، مقابل اصالت تحظر بوده و به معنای حکم اولی عقل به جواز تصرف در اشیا، با قطع نظر از وجود شرع و حکم شارع نسبت به آنها، است (جعفرزاده و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۰).

با چنین مبانی اصولی و فقهی و عطف به بنیادهای انسان‌شناختی اسلامی پیش گفته امام خمینی بی‌آن که آزادی را متوقف بر تعریف فلسفی خاصی بدانند آن را جز ذاتیات وجود آدمی تعریف می‌کند: «یکی از بنیادهای اسلام آزادی است. انسان واقعی، ملت مسلمان، فطرتاً یک انسان آزاد شده است (خمینی، ۱۳۸۶: ۲۴۲)». آزادی چنان با ذاتی آدمی آمیخته است که حتی عبارت «اعطای آزادی» می‌توان نقیض این اصل باشد و امام خمینی را بر آشوبند: «این چه وضعی است که در ایران هست؟ این چه آزادی است که اعطا فرموده اند آزادی را؟! مگر آزادی اعطا شدنی است؟! خود این کلمه جرم است. کلمه اینکه «اعطا کردیم آزادی را» این جرم است. آزادی مال مردم هست، قانون آزادی داده، خدا آزادی

داده به مردم، اسلام آزادی داده، قانون اساسی آزادی داده به مردم. «اعطا کردیم» چه غلطی است؟ به تو چه که اعطا بکنی؟ تو چه کاره هستی اصلش؟ «اعطا کردیم آزادی را بر مردم!» آزادی اعطایی این است که می بینید. آزادی اعطایی که آزادی حقیقتاً نیست، این است که می بینید. برای این است که مردم را اغفال کنند (خمینی، ۱۳۷۹: ۴۰۶).

امام خمینی همان اصله البرائه (یا اصل قرار دادن اباحه تصرف آدمی در حیات و کائنات) را به زبان اندیشه سیاسی ترجمه می کند: «آزادی یک مسأله‌ای نیست که تعریف داشته باشد. مردم عقیده شان آزاد است. کسی الزام‌شان نمی کند که شما باید حتماً این عقیده را داشته باشید. کسی الزام به شما نمی کند که حتماً باید این راه را بروید. کسی الزام به شما نمی کند که باید این را انتخاب کنی. کسی الزام‌تان نمی کند که در کجا مسکن داشته باشی، چه شغلی را انتخاب کنی. آزادی یک چیز واضحی است (خمینی، ۱۳۸۳: ۹۵).

اساساً از آنجایی که امام خمینی آزادی را از مبانی اسلامی و بر اساس اصالت اباحه و اصالت براءت استخراج می کند و بر این باور است که «قرآن کریمی که آزادی و استقلال را توصیه کرده است. ما همه تابع قرآن کریم و تابع موازین اسلام و قواعد اسلام هستیم (خمینی، ۱۳۸۷: ۱۰۱)». پس هیچ تعارض و تناقضی میان آنها نمی بیند و این دو را مانعه الجمع نمی داند بنابراین می فرماید که «شما بدانید که با اسلام می توانید مستقل باشید و با اسلام می توانید آزاد باشید. قرآن شما را آزاد قرار داده است و قرآن استقلال شما را بیمه کرده است (خمینی، ۱۳۸۰: ۲۴).

در همین رابطه، امام خمینی به مبنایی که چارچوب استدلالی اش قرار گرفته پایبند می ماند و حدود آزادی را بر همان سنگ بنا ترسیم می کند، لذا اگر چه اسلام حامی آزادی است اما آزادی به معنای تعرض به اسلام نیست چرا که چنین آزادی‌ای در واقع ریشه‌ای را می زند که آن را مدلل کرده است «آزادی معنایش این نیست که بنشینید برخلاف اسلام صحبت کنید؛ آزادی در حدود قانون است. دین کشور ما اسلام است؛ آزادی در حدود این است که به اسلام ضرر نخورد. قانون اساسی ما دین را اسلام می داند (خمینی، ۱۳۸۰: ۴۸۷)». مفهوم آزادی در اندیشه امام خمینی با چنین بنیادهای معرفتی و روش شناختی خاص به چنان گستردگی و جامعیتی می رسد که ایشان سخن از «رژیم آزادی‌های کامل» می زند که در نوع خودش بدیع و قابل تأمل است: «ما موافق رژیم آزادی‌های کامل هستیم. باید حدود رژیم آینده ایران، همان گونه که برای کلیه دولت‌های متکی به مردم مطرح است، منافع مجموع جامعه را دربرگیرد و همچنین باید به شئون جامعه ایرانی مقید



بوده باشد، زیرا عرضه یک جامعه غیر محدود، دستبرد به شرف مردان و زنان آن می باشد (خیمینی، ۱۳۸۰:۴).

### آزادی از نگاه برلین

آیزایا برلین فیلسوف و مورخ اندیشه‌ها از سرشناس‌ترین و برجسته‌ترین لیبرال‌های دوران معاصر است که تقریر او از دو مفهوم آزادی، بسیار مشهور و سررشته بحث‌های مربوط به هرگونه مسائل سیاسی و اجتماعی و اخلاقی مرتبط با آزادی است. مفهوم آزادی از کلیدی‌ترین آرای فلسفی سیاسی برلین و به نوعی مرکز ثقل اندیشه‌های او است. به نظر او آنچه در انسان اهمیت ویژه دارد و حتی انسانیت انسان در گرو آن است، قدرت انتخاب و گزینشگری اوست و آزادی از این جهت اهمیت ویژه می‌یابد که میدانی برای انتخاب انسان‌ها فراهم می‌آورد. در تمام جنبه‌های اندیشه برلین از پلورالیسم ارزشی، رد جبرگرایی تاریخی، رد آرمان‌شهرگرایی و دفاع از دموکراسی – البته دموکراسی‌ای که جنبه‌های منفی آن توسط نیروهای روشنفکر و نقاد روشن بین از بین رفته یا دست کم بسیار محدود و کنترل شده است – رد پای آزادی محوری و دغدغه دفاع از آن قابل درک و محسوس است (فاضلی و مشکات، ۱۳۹۵:۱).

مبنای آزادی در اندیشه برلین ریشه در یک انسان‌شناسی کانتی دارد که در چارچوب آن انسان «خودآیین (autonomous)» است، همانگونه که برلین می‌گوید: از منظر کانت برای استقرار قانون اخلاقی نباید از هیچ کس دیگری به جز انسان اطاعت کرد؛ این خود انسان است که واضح و مجری قانون اخلاقی است که از خود ناپ عملی او نشأت گرفته است، حال اگر برای اخلاقی عمل کردن به چیز دیگری به جز انسان متوسل شویم ولو این چیز دیگر خدا باشد، بدین ترتیب ما تحت فرمان دیگری قرار گرفته‌ایم و بنابراین عمل ما اخلاقی نیست و ما دیگر به معنای اخلاقی آزاد نیستیم (برلین، ۱۳۸۰:۱۱۲). مشهورترین مسامحت نظری برلین در بحث آزادی را باید در تفکیکی دانست که او بین «آزادی منفی (Negative Liberty)» و آزادی مثبت قائل می‌شود.

آزادی منفی از نظرگاه برلین یا رهایی فرد از مداخله دیگران. اما ابعاد آن کمی پیچیده‌تر از این ظاهر ساده تعریفش است. به تعبیر برلین، آزادی منفی چیزی است که حدود آن را در هر مورد نمی‌توان به آسانی مشخص کرد در ظاهر چنین می‌نماید که آزادی منفی به طور ساده همان مختار بودن انسان در گزینش و انتخابی است که در سر هر دو راهی صورت می‌دهد لیکن هر انتخابی از روی اختیار نیست یا دست کم درجات اختیار از یک انتخاب تا انتخاب دیگر فرق می‌کند اگر در حکومت مطلقه فشار شکنجه یا

حتی ترس از دست دادن کار باعث شود که من دوستم را لو بدهم انصافاً می‌توان گفت که از روی اختیار عمل نکرده‌ام مع ذلک شکی نیست که من دست کم در عالم نظر می‌توانستم این انتخاب را نکنم و مرگ و شکنجه و زندان را بر آن ترجیح دهم پس صرفاً بر سر دو راهی قرار گرفتن به معنی وجود آزادی نیست گر چه ممکن است کاری را که کرده‌ام به خواست خود (در معنی معمول) کلمه انجام نداده باشم بنابراین حدود آزادی هر کس منوط است به عوامل زیر: الف: تعداد امکاناتی که در برابر او قرار دارد؛ ب: سهولت یا اشکال دسترسی به هر یک از آن امکانات؛ ج: درجه اهمیت این امکانات در مقایسه با یکدیگر به لحاظ نقشه‌ای که شخص مفروض برای زندگانی خود دارد؛ د: تاثیر اعمال دیگران در میزان دسترسی او به امکانات مذکور؛ ه: ارزشی که نه تنها خود شخص بلکه به طور کلی جامعه‌ای که او در آن زندگی می‌کند برای آن امکانات قائل است همه این عوامل و ابعاد مختلف باید با هم ملحوظ گردد و لذا نتیجه بدست آمده هیچ‌گاه نمی‌تواند مقرون به وقت و قطعیت باشد و نیز چه بسا جمع بین انواع و درجات مختلفی از آزادی ممکن نباشد به همین جهت نتوان ملاک واحدی را در سنجش به کار برد باید اضافه کرد که در مورد جوامع مسائلی نیز مطرح هست که به لحاظ منطقی بی‌معنی می‌نماید (برلین، ۱۳۸۰: ۲۴۹-۲۴۸).

اما «آزادی مثبت» یعنی آن که آدمی آقا و صاحب اختیار خود باشد. یعنی زندگی و تصمیمات من به هیچ نیرویی از خارج وابسته نباشد. به تعبیر ساده آزادی مثبت یعنی «ارباب خود بودن» اما در اینجا مفهوم «خود» می‌تواند موجبات سواستفاده‌ها و سوتعبیرهای مختلفی ایجاد کند. لذا آزادی را به انحراف بکشاند (تفسیرهایی که برلین در کتاب شش دشمن آزادی به آنها می‌پردازد). برای مثال برلین به هگل و پیروان او از جمله مارکس اشاره دارد که می‌خواستند قوانین تاریخ را درک کنند و آنها را به عنوان خود واقعی فرد نسخه‌پیچی کنند. برلین می‌نویسد که مارکس و مریدان وی معتقدند که آدمیزاد نه تنها مواجه با موانع طبیعی و گرفتار نقایص مربوط به خصایل خود می‌باشد، بلکه بیشتر؛ تبعات کارکرد نهادهای اجتماعی است که در برابر او مقاومت می‌کند. این نهادها در اصل توسط خود آدمیزاد و برای تأمین هدف‌های معینی (اگر چه گاهی ناآگاهانه) ایجاد گردیده، ولی چون کارکرد آن هیچ‌گاه به خوبی فهم نشده به صورت مانعی در برابر وجدان خود درآمده است. مارکس با فرضیه‌های اجتماعی و اقتصادی خود اجتناب‌ناپذیر بودن این کژفهمی‌ها را روشن می‌سازد، خاصه توهم اینکه سازمان‌های مخلوق انسان به صورت نیروهای مستقلی در می‌آیند و مانند قوانین طبیعت به طور ناگزیری عمل می‌کنند. مارکس

به عنوان نمونه این گونه نیروها که به ظاهر عنیت دارند، از قانون عرضه و تقاضا، و همچنین از نهاد مالکیت یا تقسیم جامعه به دو گروه فقیر و غنی، یا کارگر و ارباب، یا گروه‌های ثابت دیگر یاد می‌کند. دنیای کهن وقتی بساطش برچیده می‌شود و جای خود را به جامعه‌ای کامل‌تر و آزادی پرورتر می‌دهد که انسان بتواند خود را از تاثیر جادویی این توهمات رها سازد. یعنی آنگاه که آدمیان به مرحله‌ای از رشد اجتماعی برسند که بتوانند دریابند که قوانین و نهادها سراسر، ساخته مغز و دست بشرند. اینها همه در اعصار مختلف تاریخی به لحاظ نیازهای زمان پدیدار گشته و به مرور زمان، به خطا، چون نیروهای مستقل و ثابت انگاشته شده‌اند (برلین، ۱۳۸۰:۲۶۵).

شاید با همین تصور از آزادی مثبت بود که برلین به نقد متفکران کل‌گرایی همچون هگل پرداخت (که به‌زعم او از سرآمدان آزادی ستیزی تحت لوای دفاع از آزادی مثبت است) و نوشت که اما هگل به رغم همه عیوب، نظامی پهناور پدید آورد که مدت‌های مدید بر اذهان بشر مستولی بود. در چنین الگوی درهم‌بافته‌ای، جایی برای آزادی نیست. جایی که یگانه شکل عرض اندام اطاعت از الگو باشد؛ جایی که آنچه به آن آزادی نام می‌دهید به معنای نوعی فضای خالی، ولو کوچک، نباشد که در آن حق انتخاب شخصی داشته باشید و دیگران مزاحم شما نشوند، در چنین جایی امکان آزادی وجود ندارد. آزادی به تعبیر هگل صرفاً مساوی با تسخیر یا تملک موانع سد راه شماست، و باید آنقدر در این راه پیش بروید تا همه چیز را تسخیر کنید و به تملک درآورید، و آن‌گاه است که بر عالم سیادت پیدا می‌کنید. تا هنگامی که در این کار موفق نشده‌اید، بالاترین کاری که از دستتان برآید این است که بفهمید چرا باید چنین باشید که باید باشید، و به جای ناله و فغان و شکایت از بارهای وحشت‌انگیزی که بر دوش دارید، شادمانه به استقبال آنها بروید. ولی شادمانه به استقبال تحمل بار رفتن، آزادی نیست (برلین، ۱۳۹۲:۱۷۳).

اصل آزادی منفی چیزی نیست که همیشه در طول تاریخ پاس داشته شده باشد، و همواره از سوی گرایش‌های مختلف تمامیت‌خواهانه مورد حمله بوده است. برلین اولین ردپای ظهور آن را در یونان باستان در قرن سوم قبل از میلاد یافته و آن را در برابر روحیه سیاسی جمع‌گرایی که پیش از آن حاضر بود قرار می‌دهد. او در دوره مدرن نیز، به‌ویژه در آثار بن‌زامن کنستان، این مفهوم را در تقابل با مفهوم «آزادی مثبت» می‌بیند که به معنای آزادی عمل فرد در شکل‌دهی فعالانه زندگی و شخصیت اخلاقی خود است. برلین در خطابه آغازین معروف خود در دانشگاه با نام «دو مفهوم از آزادی» بیان می‌کند که در جهان امروز ما، نوعی دغل‌کاری نظری که در جمع‌گرایی رومانتیک‌ها ریشه دارد، به

درک نادرستی از آزادی مثبت منجر شده است. در چنین رویکردی، نوعی «خود واقعی» والاتر از خود روزمره مفروض گرفته شده و جایگزین آن می‌گردد، و سپس این خود واقعی با مفهومی جمعی همچون دولت در مقام حامل و حافظ حقیقی آزادی سیاسی یکی پنداشته می‌شود. بر این سیاق، احکام آزادی مثبت نه از جانب افراد، که از سوی متخصصان و مسئولانی صادر می‌شوند که مدعی‌اند خواسته‌های «واقعی» ما را بهتر از خود ما می‌دانند. این گونه است که در چنگال استبداد مخوف فاشیسم، و بدتر از همه، کمونیسم، گرفتار می‌آییم (হারدی، ۱۳۹۸).

برلین بر این باور بود که در تناقض ذاتی آزادی و اجبار، حتی نمی‌توان کسی را مجبور به آزاد بودن کرد چرا که نقض غرض است: «مجبور کردن کسی به اینکه آزاد باشد به معنای مجبور کردن اوست به اینکه به شیوه عقلانی عمل کند. کسی آزاد است که آنچه را خواهان آن است به دست آورد؛ و آنچه او برآستی می‌خواهد، هدفی عقلانی است. اگر خواهان هدف عقلانی نباشد، برآستی چیزی نمی‌خواهد. اگر هدفی عقلانی نخواهد، آنچه می‌خواهد آزادی دروغین است نه آزادی راستین. من او را مجبور به کارهایی می‌کنم که به خوشبختی او بینجامد. اگر او پی‌ببرد که خویش‌تر راستین او چیست، از من سپاسگزار خواهد شد [این در واقع استدلال همه آزادی‌ستیزان تاریخ است که من] وقتی انسان‌ها را مجبور به تبعیت از اراده خود می‌کنم، حتی وقتی دستگاه تفتیش عقاید راه می‌اندازم، نه صرفاً به دلیل این است که خیر آنها را می‌خواهم بلکه در واقع دست به کاری می‌زنم که خود مردم حقیقتاً می‌خواهند، ولو هزار بار هم انکار کنند. اگر انکار می‌کنند به این دلیل است که نمی‌دانند کیستند و چیستند و چه می‌خواهند (برلین، ۱۳۹۲: ۱۰۰)»

برلین برای آن که هر نوع سوتفاهمی درباب جوهر آزادی را از بین ببرد و خلط مبحثی بین آزادی و اشکال معنوی و درونگرایی همچون حریت پیش نیاید به تصریح این خطا را متذکر می‌شود که خطای تاریخی مرگباری است که بگوئیم آزادی بنا به درکی که ما از آن داریم، مساوی است با حس تعلق به جایی منحصر به فرد که در آن از هر مانعی مصون‌اید، زیرا همه موانع را می‌توانید پیش‌بینی کنید. این ممکن است نوعی حکمت و فرزانه‌گی یا فهم و درک یا وفاداری یا سعادت و قداست باشد، ولی آن چیزی نیست که به آن آزادی می‌گوییم. جوهر آزادی همواره در این بوده که بتواند آن گونه انتخاب کنید که می‌خواهید، زیرا خواسته‌اید بدون اجبار، بدون زور، بدون بلعیده شدن در دستگاهی عظیم آن گونه انتخاب کنید؛ جوهر آزادی در این بوده که حق داشته باشید مقاومت کنید، عامه پسند نباشید، به پای اعتقادات خود بایستید، زیرا آن اعتقادات را از آن خود می‌دانید. این

یعنی آزادی راستین، و بدون آن، نه هیچ نوع آزادی وجود دارد و نه حتی توهم آزادی (برلین، ۱۳۹۲: ۱۷۴).

### رابطه آزادی و اصله البرائه

اگر آزادی را به عنوان دال مرکزی گفتمان لیبرالی برلین در نظر بگیریم و اصله البرائه را ابزار فقهی امام خمینی برای بازخوانی متجددانه این مفهوم در درون نزاع‌های فکری معاصر ایرانی، حال سوال این است که این دو را چگونه می‌توان همسنگی کرد. پیشتر توضیح داده شد که امام خمینی قائل به آزادی است و آن را سوی از بنیادهای انسان‌شناختی اسلامی از یک منبای اصولی استخراج می‌کند که همانا اصالت اباحه و متعاقب آن «اصالت برانت» است. قول به اباحه و برانت در اینجا یعنی آن که عرصه هستی مُلک طلق فعالیت مسبوط الید آدمی در نظر گرفته شود با این محدودیت که صرفاً اگر جایی را شارح مقدس نهی کرده بود سنگ چینی است که مرز آزادی برای آدمی است.

این «نهی» همان «مداخله» ای است که در «آزادی منفی» مد نظر آریا برلین قرار می‌گیرد. از نظر برلین آدمی باید آزاد باشد و مصون از «مداخله» ای که این حدود آزادی را برای او از بیرون و به نحو اجباری تعیین و تحدید می‌کند. برلین می‌نویسد: «دفاع از آزادی یعنی جلوگیری از این هدف منفی، یعنی جلوگیری از مدافعات غیر، تهدید آدمی برای آن که به نوعی زندگانی که به دلخواه خود برنگزیده است تمکین نماید، تمام درها را به روی آن بستن (اگر چه این عمل آینده درخشانی برای او نوید دهد و اگر چه انگیزه کسانی که چنین وضعی را فراهم می‌کنند به خیر و مقرون به حسن نیت باشد) گناهی در برابر حقیقت به شمار می‌رود که او یک انسان است و حق دارد به نحوی که می‌خواهد زندگانی کند، این است معنایی که لیبرال‌ها در عصر جدید، از زمان اراسموس (بلکه به قول برخی‌ها از عهد او کام) تاکنون منظور داشته‌اند (برلین، ۱۳۸۰: ۲۴۴).»

می‌توان حد نصاب گزینشی جمع سخن دو فیلسوف را در این دانست که اولاً قائل بر تقدم آزادی بر محدودیت‌اند؛ در ثانی، با اصل قرار دادن آزادی خواهان عدم مداخله اقتدارهای بیرونی‌اند؛ و ثالثاً رشد و شکوفایی آدمی را در پرتوی همین آزادی دنبال می‌کنند. و اما نکته حائز اهمیت اینجا است که اگر چه هر دو متفکر - امام خمینی و آریا برلین - مدافع ممانعت از این مداخله‌اند ولی اولی بنیادهای استدلالی‌اش را در متن وحیانی قرار می‌دهد و دومی در متن فلسفی؛ و بدیهی است که به دلیل آن که عموماً در طی تاریخ استدلال‌های دینی قدرتهای اجتماعی و عاطفی گسترده‌تری داشته‌اند، اموری که این گونه اثبات می‌شوند تأثیرگذارتر آند، کما این که جان لاک نیز برای رد استدلال رابرت فیلمر

در دفاع از پدرسالاری و تاسیس یک مبنای سیاسی برای استقرار نظم مدنی توسل به کتاب مقدس را بسی قدرتمندتر از استدلال فلسفی یافت (Waldron, 2002).

البته یک تفاوت بسیار عمده‌ای میان اندیشه امام خمینی و آیزایا برلین وجود دارد و آن این است که منظومه ارزش‌های اخلاقی برای امام خمینی در چارچوب شرع انور اسلام تعریف می‌شود، ولی آیزایا برلین قائل بر «تکثرگرایی ارزشی (Value Pluralism)» است، لذا امام خمینی در عین اصالت قائل شدن برای آزادی، هیچ گاه نمی‌تواند بپذیرد که آزادی در تضاد و تخالف با اسلام باشد و می‌فرماید: «آزادی به شکل غربی آن، که موجب تاهی جوانان و دختران و پسران می‌شود، از نظر اسلام و عقل محکوم است. و تبلیغات و مقالات و سخنرانی‌ها و کتب و مجلات بر خلاف اسلام و عفت عمومی و مصالح کشور حرام است. و بر همه ما و همه مسلمانان جلوگیری از آنها واجب است و از آزادی‌های مغرب باید جلوگیری شود. و از آنچه در نظر شرع حرام و آنچه بر خلاف مسیر ملت و کشور اسلامی و مخالف با حیثیت جمهوری اسلامی است به طور قاطع اگر جلوگیری نشود، همه مسئول می‌باشند (خمینی، ۱۳۹۰: ۴۳۵)». نکته‌ای که بی‌تردید برلین با آن مخالف بود.

حال با مقایسه این دو دیدگاه در اندیشه سیاسی امام خمینی و فلسفه سیاسی لیبرالیستی با خوانش برلینی، به نظر می‌رسد سعی شارع با قول بر اصالت برائت ایجاد منطقه‌ای از آزادی‌های فردی و اجتماعی است که اگر بخواهیم معادلی از آن در آزادی لیبرالیستی تصور کنیم می‌توانیم آن را «آزادی از» لحاظ کنیم. برخلاف نظر برلین که می‌نویسد: «اعتقاد مسیحیت (که در ادیان یهود و اسلام نیز هست) بر حاکمیت مطلقه خدا یا قوانین فطری یا برابری آدمیان در پیشگاه الهی، و این اعتقاد که انسان باید آزاد باشد تا هر طوری که می‌خواهد زندگی کند دو چیز به کلی متفاوت است (برلین، ۱۳۸۰: ۲۴۷)». و بر این باور است که این تلقی از آزادی متعلق به جهان مدرن است، ولی می‌توان «اصالت برائت» را با «آزادی از» او برابر گرفت. آزادی از در واقع آزادی از اجبار دیگران است تا آدمی بتواند آنچه که می‌خواهد باشد؛ اما آزادی مثبت در پاسخ به این سوال است که منشا نظارت یا کنترل که می‌تواند کسی را وادار سازد که به فلان طرز خاص عمل نماید یا فلان طور معین باشد چیست و کجاست؟ آزادی منفی محدوده‌ای است که انسان از دخالت دیگران در امان است. آن چه برای برلین مهم است محدوده و قلمرو آزادی منفی است که می‌توان آن را از نظر تنوریک با اصالت برائت در فقه اسلامی همسنجی کرد.

با یک نگاه درون تمدنی، می‌توان بحث امام خمینی را سنگ بنای مستحکم برای تاسیس آزادی لحاظ کرد و از آن برای برساختن یک فلسفه سیاسی مدرن بهره برد. مبنای

برائت عقلی که امام خمینی مدلل می‌کند و بهره بردن از قاعده قبح عقاب بلایان پشتوانه‌های بسیار مستحکمی در میراث متأخر فقه شیعه - در آثار شیخ اعظم انصاری (۱۲۸۱ هجری قمری) - دارد که به نوعی مجاری تولید حق را ایجاد کرده است و فقه المشروطه‌ای که از پی آن می‌آید و امکان تاسیس دولت مدرن اسلامی ریشه در همین بحث دارد. برخی از محققین بر این باورند که مجاری تولید حق در حقوق مدرن از دل این بحث بیرون می‌آید که با استنتاج ما در همسنجی بین اصل برائت و «آزادی از» برلین همراه می‌شود. داود فیرحی می‌نویسد: شاید بتوان خطر کرد و این تعمیم را که بیشتر فقهای شیعه، در نسبت سنجی بین اصالت حظر و اباحه، بر مبنای اصالت برائت و اباحه رفته‌اند، پذیرفت. اقتضای این مبنای استنباطی، البته تقدم حق بر حکم و تلقی حکم شرعی به مثابه استثنایی مؤید قاعده است. اصل برائت تولید حکم نمی‌کند بلکه مهم‌ترین کارکرد آن نفی حکم است نه اثبات آن. مفاد این اصل "خلو ذمه از شواغل شرعی" است. به طور کلی در مواردی که حکم روشن وجود ندارد، مبنای برائت محقق را به جواز تمسک به اصالت عدم حکم سوق می‌دهد و به این قاعده که "نبود دلیل، دلیل بر نبود حکم است" استناد می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۱: ۱۲۵). این گونه اصالت برائت امام خمینی با اتکایی بر فقه مترقی شیعه منطقه‌ای از آزادی‌های سیاسی و مدنی و فردی ایجاد می‌کند که مصون از دخالت غیر است و عالی‌ترین تضمین را برای «آزادی» فراهم می‌کند.

شاید بتوان نظریه منطقه الفراغ شرع شهید صدر را نیز در طول همین بحث اصالت برائت امام خمینی پارادایمی مکمل در نظر گرفت که از درون گفتمان فقهی، و به تبع تفکراتی همچون تنبیه الامه علامه نایینی، بی آن که در تقابل با مفاهیم مدرن به دامن دو طیف رادیکال طرد و تکفیر در غلطد، به دنبال بازخوانی میراث فقهی از منظری مدرن در مواجهه با پروبلماتیک‌های تجدد است. در اینجا با قول به وجود گستره‌ای از حیات انسان که بیرون از شرع باقی می‌ماند ولی ضد شرع نیست و با توجه به ابزارهایی که آدمی در اختیار دارد از جمله عقل و تجهیزاتی که از ارزش‌های دینی گرفته به راحتی می‌تواند این حوزه‌ها را تمشیت کند آن هم در شرایطی که از شرع خارج نشود و از سویی دیگر مقتضیات زمانه را نیز رعایت کند.

### نتیجه گیری

یکی از مهم‌ترین تنش‌های اجتماعی-سیاسی و فکری ایران معاصر، تلاش برای مقایسه‌سازی‌های سطحی است که در آن بی توجه به مبانی و مبادی بحث، صرفاً با اتکای بر فضاسازی ژورنالیستی، برخی از ناآگاهان و یا آگاهان مغرض به دنبال قیاس‌های نابه

جای میراث‌های تمدنی ایرانی-اسلامی با میراث‌های تمدنی غربی‌اند تا نشان دهند که لاجرم آن چه که آنان دارند از نوع اسلامی و شرقی آن برتر است. در همین راستا یکی از کوشش‌های نظری می‌تواند این باشد که با تمسک به پژوهش‌هایی ذیل رویکرد مقایسه‌ای این مسائل را به دقت و ریزانگارانه بررسی کرد. لذا در اینجا بررسی مقایسه‌ای مفهوم «آزادی» مورد اهتمام واقع شد و در اندیشه سیاسی امام خمینی و آیزایا برلین بررسی شده است. پژوهش نشان داد که امام خمینی با عنایت به مبانی انسانشناسی اسلامی قائل بر آزادی همچون حق طبیعی و ذاتی آدمی است و در همین راستا، در چارچوب رهیافت اصولی خودشان این مفهوم را از اصالت اباحه و متعاقباً از اصالت برائت استخراج می‌کردند تا انسان به عنوان خلیفه خداوند بر زمین مادامی که نهی و محدودیتی شرعی بر او تکلیف نشود آزاد است تا در ملک خداوند و حیات خود دخل و تصرف کند. در همین چارچوب، فیلسوف سیاسی لیبرال غربی، آیزایا برلین، با طرح مفهوم «آزادی از» یا «آزادی منفی» همین نگاه را دنبال می‌کرد و خواهان آزادی به معنای عدم مداخله بود. انسان آزاد است و این آزادی با عدم مداخله در بهترین حالت به دست می‌آید. انسان از مداخله اقتدارهای بیرونی رها باشد تا بتواند خود زندگی خویش را تمثیل کند.

از جهاتی بحث هر دو متفکر متوقف بر یک پروبلماتیک کانتی-روسویی است که از منبع اقتدار و حدود خودفرمانی (autonomy) آدمی پرسش می‌کند. اگر انسان دائماً به واسطه مداخلات بیرونی (توسط نهادهایی همچون مذهب و سیاست) محدود شود و نتواند ذات حقیقی خودش و امکاناتی که دارد را به منصفه ظهور برساند در واقع همچون برده و بنده‌ای است که کرامت ذاتی‌اش محل تردید واقع می‌شود. هم کسانی که به واسطه استدلال‌هایی خارج از عقل و با اتکای بر سنت‌های خودساخته (همچون پدرسالاری) انسان را برده اقتدارهای دینی می‌کنند، این کرامت ذاتی را نابود می‌کنند (که برلین و فلسفه سیاسی لیبرال علیه هم اینان قد علم می‌کنند)؛ و هم کسانی که با خوانش‌های اقتدارگرا از متون دینی تمامی عرصه‌های حیات بشری را تحت سیطره اقتدار دین قرار می‌دهند، از جهاتی دیگر، به شأن و کرامت انسان خدشه وارد می‌کنند (که تئوری آزادی امام خمینی با اتکای بر اصالت اباحه علیه همین تفاسیر اقدام می‌کند). آدمی به ما هو آدمی باید با «انتخاب و اختیار» همبسته و هم‌نشین باشد و اگر قرار بر این باشد که انسان در همه حالات و احوالات مقید به دستورات و فرامین خارج از خودش باشد در واقع نه انسانی صاحب عقل و اراده بلکه موجودی مسخ شده خواهد بود که تابع همین مداخلات بیرونی باشد.



معهدا نمی توان بیش از حد ممکن با تکیه بر رویکرد مقایسه‌ای و تطبیقی، بر این شبهات پای فشرود و باید حتماً نیم‌نگاهی هم به تفاوتها داشت. بی تردید مبنای اندیشه امام خمینی وحی، و البته دیانت عقلانی، است در حالی که مبنای اندیشه آیزایا برلین عقل خودبنیاد است. از سویی دیگر، امام خمینی در درون یک نظام اخلاقی-ارزشی منسجم می‌اندیشد، در حالی که برلین قائل بر پلورالیسم اخلاقی یا تکثرگرایی ارزشی است. این مبنا یا آغازگاه‌های مختلف در ادامه تبعات و نتایج متفاوتی نیز ایجاد می‌کند که نمی‌توان آنها را از نظر دور داشت. برای مثال، مبنای دیانت عقلانی امام خمینی آن‌گونه آزادی‌هایی را برای انسان قائل است که با کلیت و حیانی الگویی از حیات که اسلام تصور کرده در تعارض نباشد و در صورت تضاد و تنش میان آنها (در قواعد آمره) اصل بر اولویت و ارجحیت اسلام است کما این که در مجاری برائت قائلین به آزادی توسل به احتیاط را مستحب می‌دانند لذا چارچوب‌هایی را رعایت می‌کنند.

در حالی که دامنه عدم مداخله نیروی غیر در زندگی آدمی، در آزادی منفی برلینی، احتمالاً حد و حدودی نخواهد داشت و تنها به واسطه آزادی دیگر (other) می‌تواند محدود شود. یعنی من تا آنجا آزاد-آم که به آزادی دیگری لطمه وارد نکنم. یا در مورد پابندی به ارزش‌ها، بی تردید امام خمینی به آن نظام ارزشی-اخلاقی درون دینی معتقد است و فلسفه آزادی او نیز همین ارزشها را توصیه می‌کند. ولی برای برلین که بر این باور است اولاً ارزشها متکثرند و در ثانی، می‌توان به ارزشها متکثر و حتی متضاد باور داشت و به آنها پایبند بود، آزادی مجبور نیست به این ارزشها محدود شود (فرضاً رقابت تجاری لجام گسیخته سرمایه‌داری که با تاراج طبیعت کسب درآمد می‌کند). و در نهایت باید از تفاوت در «غایت» گفت. امام خمینی یک متفکر دینی است و به جهان دیگر، به آخرتی که تابعی از داوری واپسین الهی است باور دارد و سعادت آدمی را در نسبت دنیا و عقبی می‌فهمد و همین الگو را برای دامنه آزادی انسان تجویز می‌کند. ولی برلین، بی توجه به این که در زندگی شخصی‌اش مومن به خدا بوده یا لاادری، حداقل در فلسفه سیاسی‌اش جایی برای آخرت اندیشی نبوده و یا نمودی پیدا نکرده است؛ فلذا سعادت آدمی را در این دنیا می‌جوید و جز آن توصیه‌ای ندارد. اما در مقام جمع بندی باید گفت بهتر آن است که آکادمیسین‌ها و متفکرین ما، در نظریه‌پردازی، حتی‌الممکن به سراغ آرای امثال امام خمینی بروند تا آرای برلین؛ چرا که برای مسائل درون تمدنی بهتر آن است که از متفکران همان قوم بهره‌برد که با همان مبانی و مبادی اندیشیده‌اند و محصولات نظری‌شان همخوانی و همبستگی نظری-عملی‌بهتری با آن مسائل دارد.

Waldron, Jeremy (2002), God, Locke, and equality : Christian foundations of John Locke's political thought,

## منابع و مآخذ:

- آرنت، هانا (۱۳۹۸)، **میان گذشته و آینده**، ترجمه سعید مقدم، تهران، نشر اختران
- آصفی، محمد مهدی (۱۳۸۵)، **مبانی نظری حکومت اسلامی** (بررسی فقهی تطبیقی)، تهران، انتشارات مجمع جهانی تفریب مذاهب اسلامی
- برلین، آیوایا (۱۳۸۰)، **چهار مقاله درباره آزادی**، ترجمه محمد علی موحد، تهران، انتشارات خوارزمی
- برلین، آیوایا (۱۳۹۲)، **آزادی و خیانت به آزادی**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، نشر ماهی
- جعفرزاده، سپاسک، علی‌عسگری، ابراهیم، ابوصالح، سید حسن، ضریبان، نجمه، (۱۳۹۷)، جایگاه آزادی اندیشه در مکتب اصول فقه امام خمینی به عنوان مبنای آزادی سیاسی. **سیاست متعالیه**، ۲۰۶، doi: 10.22034/sm.2018.30968
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۹)، **صحیفه امام**، جلد ۳، تهران، انتشارات مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۰)، **صحیفه امام**، جلد ۷، تهران، انتشارات مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۳)، **صحیفه امام**، جلد ۱۰، تهران، انتشارات مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶)، **صحیفه امام**، جلد ۱، تهران، انتشارات مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶)، **صحیفه امام**، جلد ۴، تهران، انتشارات مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۷)، **صحیفه امام**، جلد ۶، تهران، انتشارات مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۰)، **صحیفه امام**، جلد ۲۱، تهران، انتشارات مرکز حفظ و نشر آثار امام خمینی
- فاضلی، محسن، مشکات، محمد، (۱۳۹۵)، **بررسی مفهوم آزادی از نگاه آیوایا برلین** - پژوهش‌های علوم انسانی نقش جهان (توقف انتشار)، ۳۱۰، ۳۸۱-۳۸۰
- فیرجی، داود (۱۳۹۱)، **فقه و سیاست در ایران معاصر** (جلد یکم)، تهران، نشر نی
- گری، تیم (۱۳۸۷)، **آزادی**، ترجمه محمود سیفی پرگو، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، **مجموعه آثار** جلد ۶، تهران، انتشارات صدرا
- نولته، ارنست (۱۳۹۸)، **قرن بیستم: ایدئولوژی‌های خشونت**، ترجمه مهدی تدینی، تهران، نشر ققنوس
- هاردی، هنری (۱۳۹۸)، **آیوایا برلین می‌پرسید: چطور می‌توان بر جزم‌اندیشی غلبه کرده**، ترجمه سارا زمانی، ویسایت ترجمان
- مگل، گئورگ ویلم فردریش (۱۳۹۲)، **دانشنامه علوم فلسفی** (جلد یکم: نطق صغیر)، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، انتشارات لاهیتا