فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
دوره ۱۹، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۸، پیاپی ۷۲،
صفحات ۶۱-۸۴، شماره شاپا: ۶۱۲۳-۲۲۵۱

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Vol.19, No.3, Autumn 2019, Ser. 72,
PP: 61-84, ISSN: 2251-6123

بررسی سیر تطور مفهوم آزادی و اختیار در اندیشه‌ی غرب و اسلام

محمد شریفانی*

چکیده

آزادی و اختیار از نیازهای اولیه و فطری بشر است. این دو مفهوم از جمله مفاهیم اساسی، پیچیده و در عین حال مهم در تاریخ ادیان هستند، که همواره بین اندیشمندان در معنا و مفهوم آن اختلاف فراوان بوده است.

مقاله حاضر در مقام پاسخ به این مسأله اصلی است که آیا این دو مفهوم به لحاظ فلسفی و معرفتی و سیر تطورات تاریخی دارای معنایی مترادف اند؛ یعنی انسان موجودی مختار و آزاد است یا اینکه در عین اختیار مکلف است و تکلیف وی با اختیارش منافات ندارد.

روش تحقیق در این مقاله کتابخانه‌ای و تحلیلی توصیفی است. نوآوری تحقیق در این مقاله، نقدی بر قرائت رایج از این دو مفهوم مبنی بر ترادف فلسفی آزادی و اختیار و تبیین مرز این دو مفهوم است که موجب مغالطات فراوانی در بین اندیشمندان به‌ویژه در کلام جدید شده است.

دستاورد اصلی مقاله آن است که آزادی در برابر تکلیف از ساحت وجودی انسان بحث می‌کند و اختیار از ساحت افعال انسانی است که بالطبع دو زمینه متفاوت در بحث از انسان است.

واژگان کلیدی: ۱. آزادی، ۲. اختیار، ۳. جبر، ۴. تکلیف، ۵. اسلام و مدرنیته.

۱. مقدمه

تاریخ بحث از آزادی به تاریخ تفکر، دین و انسان بازمی‌گردد که همواره این مسأله از دغدغه‌های فکری انسان بوده است. سؤالی که همیشه ذهن بشر را به خود مشغول کرده این است که آیا انسان موجودی مختار است یا مجبور و سؤال اساسی‌تر آنکه آیا انسان موجودی آزاد است یا مکلف. این در حالی است که گاهی این دو سؤال با هم خلط و یک معنا از آن

---

* استادیار دانشگاه شیراز
sharifani40@yahoo.com
تاریخ دریافت : ۹۸/۳/۲
تاریخ پذیرش: ۹۸/۴/۳۱

www.noormags.ir

اراده می‌شود. لازم به ذکر است که همواره بین متفکران در خصوص این‌گونه سؤالات اختلاف‌نظر وجود داشته و منشأ اختلاف و تعارض آرا تا حدی طبیعی است؛ به‌جهت آنکه این مفاهیم از جمله معقولات ثانیه‌ی فلسفی است و عینیت خارجی ندارند، منشأ برداشت‌ها و تعارض آرا گشته است؛ همچون مفاهیم دین، آزادی و فرهنگ که برداشت‌های متفاوتی از آن می‌شود. رسالت این مقاله اثبات دوگانگی بین دو مفهوم آزادی و اختیار، و همچنین مکلف بودن انسان است. این مقاله در مقام پاسخ به این سؤال است که آیا انسان اساساً موجودی آزاد است؛ یعنی همان‌طور که توانایی انتخاب هرچه را اراده کند، دارد آیا اجازه آن‌را هم دارد؟ طبعاً پاسخ به این سؤالات آثار نظری و عملی در علوم مختلف مرتبط با انسان دارد. از جمله آثار نظری مسأله آن است که محل بحث جبر و اختیار در علم کلام و فلسفه، در بحث توحید افعالی و عدل الهی است؛ بدین معنا که اگر انسان مجبور باشد با عدالت خداوند سازگار نیست و اگر به صورت مطلق مختار باشد با توحید افعالی سازگاری ندارد. لذا شیعه قائل به نظریه بین‌الامرین شده است. متقابلاً محل بحث آزادی و تکلیف در بحث توحید ربوبی است که سؤال اساسی در این نقطه آن است که آیا انسان تحت نظام ربوبی الهی است که اگر چنین باشد، آزادی معنا ندارد یا انسان تحت تدبیر و ربوبیت الهی نیست و خداوند صرفاً انسان را خلق و به حال خود رها کرده است؛ به این بیان که به او اجازه انجام هر فعلی به معنای عام فلسفی را داده است. اثر نظری دیگری که بر این بحث مترتب می‌شود، مسأله‌ی تقدم حکم وحی یا حکم عقل در ظرف تعارض بین عقل و وحی است. [البته مراد ما از حکم عقل و وحی مدرکات عقل و وحی است نه قوه‌ی عاقله به‌عنوان یک ابزار شناخت؛ زیرا ما وحی را نیز با عقل می‌فهمیم.] اگر انسان آزاد باشد در دریافت‌های فکری‌اش حکم عقل را مقدم می‌دارد و در صورتی که مکلف باشد، به‌طور طبیعی حکم وحی مقدم می‌شود. از جمله آثار عملی این بحث، آزاد یا مکلف دانستن انسان بر اساس عقل سنتی و عقل مدرن است که انسان بر اساس عقل مدرن خود را آزاد می‌داند ولی بر اساس عقل سنتی انسان تابع تکلیف و وحی خواهد بود. مراد ما از عقل سنتی عقل ریشه‌دار است و از عقل مدرن، عقل بی‌ریشه یعنی عقل عرفی؛ همان عقلی که امیرالمؤمنین(ع) آن‌را «نکراء» خواندند که انسان را لاقید می‌کند و معاویه سردمدار آن است، در مقابل عقل سنتی، همان عقل حقیقی است که «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمنُ، وَ اکْتُسِبَ بِهِ الْجِنَان»(۳۶، ص: ۲۵) و امیرالمؤمنین(ع) سردمدار آن است. فرض مقاله این است که مفهوم آزادی به موازات گذر از سنت به مدرنیته، پیچیدگی و درهم‌تنیدگی خاصی یافته و رمز آن نیز در گرو کثرت تولیدات، ارتباطات و وقوف به مطالبات سیاسی-اجتماعی از یک‌سو و از سوی دیگر مرهون تسرّی و توسعه ی آزادی از معنای اولیه یعنی رهایی از درون و زدودن رذائل، به آزادی به‌معنای رهایی از موانع رسمی و غیررسمی سازمان‌یافته بیرونی است.

www.noormags.ir

مقاله‌ی حاضر در مقام اثبات دوگانگی مفهوم آزادی و اختیار است و معتقد است انسان موجودی مکلف است و مفهوم آزادی اساساً مفهومی مدرن است که از انقلاب مشروطه وارد ادبیات دینی ما شده است؛ یعنی با ورود مدرنیته طبعاً مفاهیم وابسته به آن نیز وارد می‌شود که یکی از آن مفاهیم، آزادی است که هم‌زمان با تمرد و طغیان انسان مدرن و درگیری آن با دین و مفاهیم ماورایی شکل گرفته است؛ لذا آزادی، حاصل یک نظام فکری مدرن است که به انسان اجازه می‌دهد هرطور می‌خواهد، برگزیند. حال آنکه روشن است اختیار به‌معنای توان انتخاب و نه اجازه‌ی هر نوع انتخاب است. نویسنده برای اثبات مدعای خود، مقاله را در سه بخش ارائه می‌دهد: ۱. واژگان‌شناسی این دو مفهوم و مفاهیم متناظر؛ ۲. بررسی تطور تاریخی، فکری مفاهیم مذکور در اندیشه و کلام غرب از دوران یونان باستان و کلیسا و مدرنیته؛ ۳. بررسی تطور تاریخی، فکری این مفاهیم در کلام اسلامی که شامل دو بخش قدیم و جدید می‌شود؛ به‌ویژه در کلام جدید که با اختلاط کلام اسلامی و غربی مفاهیم را از محتوا خالی کرده و تنها لفظ مانده و معنا رفته است.

۲. معناشناسی واژگان

۱.۲. واژه‌ی اختیار

اختیار در لغت از (خار، یخیر و خیراً) یا (خار، اختار، تخیر) در زبان عربی به‌معنای گزینش نیکی و انتخاب امر خیر است و (خار، خیراً) یعنی صاحب نیکویی گردید (۲۱، ص: ۳۸۲) و خیر چیزی است که همگان بدان رغبت دارند، مانند عقل، عدل، فضل. اختیار، طلب امر خیر و عمل بدان است (۱۴، صص: ۱۶۰-۱۶۱).

معانی اصطلاحی اختیار عبارت‌اند از: ۱. اختیار در برابر ناچاری و اضطرار به‌معنای در تنگنا قرار دادن طبیعی؛ ۲. اختیار در برابر اکراه که با تهدید بیرونی ایجاد می‌گردد؛ ۳. اختیار به‌معنای تصمیم‌گیری و انتخاب پس از سنجش و گزینش؛ ۴. اختیار به‌معنای با رضایت و رغبت انجام دادن (۱۵، ص: ۴۱).

۲.۲. واژه‌ی آزادی

آزادی در لغت در نقطه‌ی مقابل محدودیت، قید و بند، اسارت و مجبور بودن است؛ یعنی هم ناظر به آزادی اراده است در حیطه‌ی فلسفی و حقوقی (آزادی تکوینی)، هم ناظر به رهایی از اسارت هوای نفس و شهوت در حیطه‌ی اخلاقی (آزادی معنوی) و هم ناظر به حق انتخاب و تصمیم‌گیری و امور مربوط به زندگی در حیطه اجتماعی است (آزادی رفتار فردی و اجتماعی) (۳۷، ص: ۷۵).

www.noormags.ir

مفهوم آزادی ترجمان دو واژه‌ی لاتینی freedom و liberty است freedom از free به‌معنای آزاد و رها یا بدون مانع، اخذ شده و liberty نیز به‌معنای اختیار و بدون تعصب اقتباس شده است. منظور از اولی، بدون مانع بیرونی و عینی است که از آن به‌عنوان «آزادی از» و «آزادی منفی» نیز تعبیر شده است و دومی نیز به‌معنای بدون مانع ذهنی، درونی، فاقد تعصب و نفی اکراه و اجبار درونی است. مفاهیمی نظیر Liberal یا آزاداندیشی و Liberalismیا مکتب آزادی‌خواهی نیز از Liberty نشأت گرفته که بیشتر در فلسفه‌ی سیاسی و اجتماعی از آن بحث می‌شود (۱، ص: ۳۲).

۳.۲. واژه ی جبر

جبر در لغت به معانی زیر آمده است:

۱. کسی را به انجام کارهایی واداشتن که هم‌معنای اکراه است.

۲. اصلاح کردن با زور و قهر.

۳. فشار و قهر و غلبه که متضاد آن را اختیار یا تفویض گفته‌اند (۱۳، ص: ۸۵).

۴. کسی را به کاری به زور گماشتن و ناچار کردن.

۵. قائل بودن به عدم اختیار بنده مقابل اختیار.

۶. کسی را به انجام کارهایی واداشتن (۳۹، ص: ۶۵ و ۲۷، ص: ۳۵).

معادل انگلیسی جبر force است، به‌معنای شدت جبر و تحمیل زور، violence به‌معنای چیرگی شدت و زور، inertia به‌معنای قوه‌ی جبری و معادل عربی آن خود جبر و مقابله است.

۴.۲. واژه‌ی تکلیف

تکلیف را در لغت این‌گونه معنا کرده‌اند: رسالت؛ فریضه؛ مسؤولیت؛ نقش؛ وظیفه؛ مشق؛ بلوغ؛ سخت؛ شاق؛ زحمت فوق‌العاده؛ به رنج افکندن؛ به گردن گذاشتن؛ به سن بلوغ رسیدن. *تاج‌المصادر* بیهقی آن‌را چنین معنا کرده است: «چیزی از کسی درخواستن که در آن رنج باشد»(۵). منتهی‌الارب تکلیف را زیاده از اندازه‌ی طاقت، کار فرمودن کسی معنا کرده است(۲۵). ناظم‌الاطبا تکلیف را «کسی را در رنج انداختن» معنا کرده است. معادل انگلیسی آن Task و مترادف عربی تکلیف فرض، مهم و واجب است و به مقابل آن معلّق گفته‌اند (۴۴، ص: ۱۰۳).

تأمل در معناشناسی لغوی واژه‌های اختیار، آزادی، جبر و تکلیف و به ویژه بررسی معادل‌های لاتین این چهار واژه نشان می‌دهد که دو واژه‌ی آزادی و اختیار در هیچ کدام از معجم‌های لغوی جدید و قدیم به یک معنا به کار نرفته است؛ بلکه از باب «تعرف الاشیاء باضدادها» مفهوم مقابل واژه‌ی اختیار، جبر و مفهوم مقابل واژه‌ی آزادی، تکلیف است و همین

www.noormags.ir

مطلب زمینه‌ی طرح بحث در ادبیات کلامی غرب و اسلام را فراهم می‌کند تا ببینیم به‌کار بردن این مفاهیم به‌جای هم صحیح و منطقی است یا خیر.

۳. سیر تطور تاریخی مفهوم آزادی و اختیار در غرب

مفهوم آزادی و اختیار در غرب را به‌لحاظ تاریخی در سه منزل کلام یونانی، کلام مسیحی و در نهایت در عصر مدرنیته بررسی می‌کنیم.

۱.۳. کلام یونانی

فلاسفه و دانشمندان از دیرباز به مسأله‌ی جبر و آزادی توجه داشته‌اند؛ هرچند تاریخ ابتدای بحث از این مسأله را نمی‌دانیم. در حکمت یونان، آزاد به کسی گفته می‌شد که از یک‌سو شهروند police باشد و از سوی دیگر با توجه به‌معنای لغوی واژه‌ی آزادی در یونان این امکان را داشته باشد که به هر کجا بخواهد برود؛ بدین معنی که کسی قادر نباشد او را از این کار منع کند (۳۴، ص: ۸۶). لذا در یونان جامعه طبقاتی بود و انسان‌ها به دو صورت زندگی می‌کردند: آزاد و برده. به این ترتیب، هر کسی در یونان آزاد به شمار نمی‌رفت.

با تأمل در مفهوم یونانی آزادی، پیوند میان آزادی و قانون آشکار می‌شود؛ بدین معنا که آزاد کسی است که در عین شهروند بودن، پای‌بند به قانون باشد. حکمای یونان در منشأ قانون با هم اختلاف داشتند. سوفسطائیان منشأ قانون را انسان می‌دانستند. افلاطون بر آن بود که فلسفه را توان آن هست که بصیرتی برای تبیین قانون خوب از بد حاصل کند تا از این رهگذر، یعنی شناخت حقیقی قانون خوب، دریچه‌ای گشوده شود به‌معنای حقیقی آزادی؛ بدین معنا که انسانِ حکیم منبع وضع قانون است. در مقابل رواقیون از آزادی، برداشتی اخلاقی داشتند؛ یعنی همان آزادی معنوی و انسانی را آزاد می‌دانستند که بتواند از جهان بیرون فاصله بگیرد و از زنجیر اسارت بیرون آزاد شود. ایشان برخلاف افلاطون، آزادی را امری درونی می‌دانستند. رواقیون به‌نوعی جبرگرا و جبرباور بودند. از نگاه انسان رواقی جهان بیرون منصه‌ی حضور و تجلی لوگوس است و لوگوس بر تمامی شؤون عالم حکم‌فرماست و جز ضرورت و جبر چیز دیگری نمی‌شناسند. انسان رواقی اراده‌ی خود را با اراده‌ی لوگوس پیوند زده و بدو واگذار کرده است (همان، ص: ۱۳۸).

در عین حال می‌توان گفت مشهورترین شخصیت علمی و فلسفی از اندیشمندان یونان که این مسأله را به‌طور مفصل و تقریباً منظم تحلیل و بررسی کرده، ارسطو است. اگر هم پیش از ارسطو بررسی‌هایی انجام گرفته باشد، به شکل غیرمنظم بوده است. به هر حال ارسطو در کتاب اخلاق برنیگوماکوس در کتاب سوم، باب ۱۲، فصل ۹ و باب سوم، شانزده فصل را

www.noormags.ir

به مسأله‌ی اراده و اختیار اختصاص داده و در بیان فرق میان کارهای ارادی و اختیاری کوشش‌های فراوان و باارزش کرده است (۳۰، ص: ۳۵).

ارسطو انسان را موجودی آزاد می‌دانست ولی معتقد بود آزادی افراطی برخلاف عقل است. ارسطو در بررسی ماهیت اختیار، به مبدأ آن پرداخته و مبدأ اختیار انسان را اراده دانسته است. او اراده را به‌عنوان منشأ اختیار فعل انسانی به‌معنی مطلق میل و خواست به کار برده است، نه میل و خواست توأم با آگاهی (۳۴، ص: ۱۴۴).

۲.۳. کلام مسیحی

قرون اولیه‌ی تاریخ دین مسیحیت از جمله دوره‌هایی است که نظام فکری و اعتقادی این دین شکل گرفته است. مفاهیمی مانند جبر و اختیار یا آزادی در میان ارباب ادیان همواره از جمله مباحثی بوده که طرفداران زیادی داشته است، به‌ویژه فرهیختگان و علمای آن دین. پیشینه‌ی علمی بحث از جبر و اختیار در کلام مسیحی را باید در تکوین آموزه‌ی گناه نخستین یا داستان هبوط آدم و حوا در باب سوم سِفر پیدایش جست‌وجو کرد (۴۵، ص: ۵۷). آگوستین قدیس منشأ گناه نخستین را تقدیر می‌دانست (۳۸، ص:۱۱۱)؛ در حالی که عده‌ای دیگر از آبای کلیسا که به پیروان مکتب پلاگیوس معروف بودند، نظریه آگوستین را نافی مسؤولیت و اختیار انسان می‌دانستند و منشأ گناه را اراده فرض می‌کردند. پلاگیوس نظریه‌ی گناه اولیه را به‌طور کلی رد می‌کند و مُصرّ است که گناه اولیه صرفاً اختیاری و فردی است. هبوط آدم هیچ تأثیری بر ارواح و ابدان نسل او نداشته است. اعتقادات پلاگیوس و پیروان او در طرفداری از اختیار مطلق بشر در ضمن نامه‌های آگوستین نقد شده است (۴۶، ص: ۵۷). یکی از مباحث پلاگیوس مجبور نبودن انسان به گناه است. او حداکثر تأثیر بر اراده‌ی آزاد و مختار انسان بر انجام گناه را وسوسه‌های شیطان می‌داند. او می‌گوید: «ما می‌گوییم انسان‌ها آفریده‌ی خداوند هستند و هیچ‌کس بدون اختیار خود و به قدرت خداوند مجبور به انجام نیکی و بدی نیست، بلکه هر فرد به اراده‌ی خود دست به افعال می‌زند» (همان، ص: ۶۲). او تأثیر فیض الهی و تدبیر و ربوبیت و وسوسه‌ی شیطانی را برخلاف آگوستین در حد محرک قرار می‌دهد. در پاسخ به این اعتقاد آگوستین قدیس می‌گوید: «انسان‌ها تا جایی که انسان باشند، آفریده‌ی خداوند هستند، اما تا زمانی که گناهکار هستند، تحت سیطره‌ی شیطان‌اند؛ مگر اینکه توسط مسیح که تنها به این دلیل که نمی‌توانست گناه کند و واسطه‌ی بین خدا و انسان شد، از آنجا رهایی یابد. نقطه‌ی اشتراک کلام مسیحی در عصر حاکمیت کلیسا و قرائتی که کلیسا از دین داشت، به‌عنوان زبان دین آن است که انسان مکلف به آداب کتاب مقدس است و نه آزاد. هم نحله‌ی فکری آگوستین و هم پلاگیوس انسان را تحت فیض الهی می‌دانند (۴۲، ص: ۴۷۵)؛ هرچند در میزان آن با هم اختلاف دارند و رهایی انسان از دین و کلیسا به‌عنوان مظهر دین

www.noormags.ir

را جایز نمی‌دانند. بنابر آنچه گفته شد روشن شد که آبای دین مسیحیت نیز بحث جبر و اختیار را در کلام مسیحی بررسی و نقد کرده‌اند و اگر گاهی از واژه‌ی آزادی استفاده می‌شده، مرادف با اختیار بوده نه آنکه کلیسا انسان را رها و آزاد بداند (۴۷، ص: ۶۵۴) و کلیسا صرف‌نظر از انحرافات آن، سعادت نهایی انسان را در بند تعالیم خود می‌داند و آزادی به‌معنای مدرن در عصر کلیسا مطرح نبوده است تا آنجا که شاید انحرافات کلام مسیحی و کلیسا موجب طغیان انسان در برابر خالق شده که البته پیشرفت تکنولوژی و احساس خودبنیادی انسان در هستی هم در این امر بی‌تأثیر نبوده است که در ادامه به بررسی این مسأله می‌پردازیم.

۳.۳. عصر مدرنیته

«کانت» فیلسوف آلمانی معتقد است: تکلیف تنها به‌واسطه‌ی اختیار معنادار می‌شود و وجود تکلیف دلالت بر وجود اختیار می‌کند و آن‌ها (تکلیف و اختیار) دو معنای وابسته به یکدیگر هستند. هنگامی که تکلیفی متوجه انسان است، باید قدرت بر انجام آن تکلیف در انسان باشد (۳۵، ص: ۱۴۸). همان‌طور که از عبارات کانت روشن است او بین آزادی و اختیار تفکیک قائل است و معتقد است انسان چون مکلف است مختار است نه چون آزاد است؛ زیرا اختیار فرع تکلیف است، تکلیفی که مفهومش در برابر مفهوم آزادی است. در صورت آزادی، اختیار موضوع ندارد. دکارت از دیگر فیلسوفان قرن ۱۷ معتقد است اینکه انسان اختیار دارد، از بدیهیات است؛ زیرا دقیقاً اختیار داشتن است که انسان را مجاز می‌کند که شکی افراطی کند. از حیث منطقی اختیار مقدم بر آگاهی «من فکر می‌کنم، پس هستم» است. بنابراین ما درباره‌ی اینکه انسان واجد اختیار است، یقین داریم و این یقین ما از حیث منطقی بر یقین ما درباره‌ی وجود خداوند تقدم دارد ولی همین که وجود خداوند اثبات شد، لازم می‌آید که اختیار انسان را در پرتو آنچه درباره‌ی خداوند می‌دانیم، مجدداً بررسی کنیم. وی در ادامه می‌گوید: انکار اختیار انسان به‌جهت اعتقاد به مشیت سابقه‌ی الهی، نامعقول است (۳۲، ص: ۴۸).

از آرای کانت و دکارت روشن است که آنچه درباره‌ی اختیار می‌گویند مرادشان اختیار در ساحت فعل و حوزه‌ی عمل است نه در ساحت وجودی و ذاتی که در این ساحت آزاد نیستیم؛ بلکه مکلفیم و به عبارت دیگر در نظام توحید ربوبی مربوبیم و تابع رب هستیم نه آزاد و رها.

«هابز» نیز معتقد است آدمیان افعال را به تعمد انجام می‌دهند ولی منشأ این تعمد انفعالات درونی است و عملی که انسان اختیار می‌کند مبتنی بر گرایش‌ها یا خواهش‌هاست، لذا مایل به جبرگرایی است (۳۱، ص: ۵۷). لاک نظریه قرارداد اجتماعی‌اش را بر آزادی انسان بنیاد می‌کند و می‌گوید: انسان چون آزاد است برای استفاده از آزادی حداکثری به بند قرارداد اجتماعی می‌آید (۱۲، ص: ۶۳۵). «هیوم» نیز دلیل وجود اختیار را این می‌داند که ظالمانه

www.noormags.ir

است که خدا یا انسان، آدمیان را مسؤول افعال بد و رذیلانه بدانند و حکم محکومیت اخلاقی فاعلان را صادر کنند. پس افعال انسانی از روی اختیار است که به‌خاطر اعمال بدشان نکوهش می‌شوند (۳۱، ص: ۷۸).

ژان ژاک روسو بر آن است که طبیعت، انسان را آزاد آفریده ولی جامعه او را در بند قرار داده است. طبیعت انسان را خوشبخت کرده ولی جامعه او را بدبخت نموده است. حیف که در زمانه‌ی ما فطرت اولیه‌ی بشر در زندگی بدوی جای خود را به فطرت ثانوی انسان در شرایط کنونی داده است. به باور روسو، کسی که از آزادی صرف‌نظر کند از مقام آدمیت، از حقوق و حتی از وظایف بشریت عبور نموده و هیچ‌چیز دیگر نمی‌تواند این خسارت را جبران نماید. جان لاک، دیگر مدافع آزادی، معتقد است که این آزادی از قدرت مطلق خودسر، چنان ضروری است و چنان با اساس هستی مربوط است که اگر آن‌را از دست بدهیم، بقا و هستی خود را از دست داده‌ایم؛ زیرا حق بقای آدمی با خود او نیست تا بتواند با پیمان بستن و با رضا و رغبت در قید بندگی درآید (۲۶، ص: ۱۶۱).

لیبرالیسم نیز از آزادی انسان دفاع می‌کند. این مکتب دارای اندیشه‌ای فلسفی، اجتماعی و سیاسی است و مولود نامبارک تفکر مدرنی است که انسان‌محوری، نفی ماورا و خدا و قائل شدن جایگاه ربوبیت برای انسان از اصول امهات آن است و حکومت الله را برنمی‌تابد؛ البته بیشتر به آزادی در حوزه‌ی سیاسی و اجتماعی تأکید دارد. جان استوارت میل، یکی از متفکران لیبرالیسم معتقد است که انسان آزاد است و آزادی او محدود به رعایت حقوق دیگران می‌شود، آن هم برای تأمین آزادی بیشتر خود (۱۱، ص: ۱۹۴). وی همچنین بر این باور است که اگر همه‌ی مردم عقیده واحدی داشتند و تنها یک نفر عقیده‌ی مخالف داشت، همه‌ی مردم جهان به همان درجه حق نداشتند آن یک نفر را خاموش کنند که آن یک نفر اگر قدرت در دست او بود، حق نداشت که همه‌ی مردم را خاموش سازد. مطابق این تلقی، آزادی بیان در نظر استوارت میل، از سه حالت خارج نیست: ۱. عقیده‌ی مخالف مطابق با واقع است؛ ۲. مخالف با واقع است؛ ۳. ازجهتی موافق و از جهتی مخالف با واقع است. درصورت اول، سلب آزادی جنایت بر فرد و جامعه است و درصورت دوم، به فرض اینکه ما در اشتباه نباشیم، باز هم وجود عقیده‌ی مخالف در جامعه لازم است و از سازندگی ویژه‌ای برخوردار است و درصورت سوم نیز سلب آزادی او مانع نفع مردم و کمال فرد است (همان، ص: ۲۴۵).

«شلینگ آلمانی و ایدئالیسم» در دیباچه‌ی پژوهش‌های فلسفه درباره‌ی ماهیت آزادی انسانی اقرار می‌کند که کتاب فلسفه و دین ناروشن است؛ ازاین‌رو بر آن می‌شود که اندیشه‌ی خویش را در پرتو ایده‌ی آزادی انسانی طرح کند. شلینگ پافشاری می‌کند که انسان آزاد است. او می‌گوید: اگر خدا آزاد است، روح انسانی که انگاره‌ای از اوست نیز آزاد است و اگر

www.noormags.ir

خدا آزاد نیست، روح انسانی نیز آزاد نیست. از دیدگاه شلینگ روح انسانی بی‌گمان آزاد است؛ زیرا مفهوم حقیقی و جاندار آزادی آن است که آزادی یعنی توانایی به نیکی و بدی و آشکار است که انسان این توانایی را دارد و این همانا آزادی به‌معنای اختیار در حوزه‌ی فعل است اما خطاست اگر چنین نتیجه گرفته شود که شلینگ به انسان آزادی کامل و خالی از هر گونه تکلیف بدهد. او مفهوم آزادی را به‌معنای قدرت یک‌سره نامعین قبول ندارد؛ قدرتی که برای خواستن یکی از دو چیز متضاد بی‌هیچ دلیل تحمیل‌کننده و تنها به‌دلیل خواستن و نه جز آن برای انسان باشد. پس وی خود را ناگزیر می‌داند که کردار انسان مقهور سرشت عقلانی انسان است. آن هم یک جنبه‌ی درونی ناشی از وحدت وجود نه یک جبر بیرونی که خدا تحمیل کند. این جبر درونی خود همان آزادی است و ذات انسان در اساس همان کردار اوست (۱۲، ص: ۶۳۶).

«ژان پل سارتر» می‌گوید خود انسان، خود نداشتن است. انسان یک خود حقیقی دارد. خود حقیقی انسان این است که هیچ خود نداشته باشد. هر خودی که شما برای انسان فرض کنید برای او طبیعت و ماهیت و سرشت فرض کرده‌اید. اصلاً انسان یعنی آن موجود بی‌سرشت و بی‌ماهیت. آن موجودی که فاقد حد است و در این جهان آزاد است بلکه عین آزادی است، نه انسان یک موجود آزاد است بلکه موجودی است که عین آزادی است؛ یعنی ماهیت انسان عبارت است از ذات لاتعینی مطلق. حد او بی‌حدی و بی‌مرزی و بی‌ماهیتی است؛ ازاین‌رو به‌حق فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم سارتر می‌خواهد منکر هر نوع تعین و تکلیف برای انسان شود و تنها بر آزادی و بی‌قیدی و تمرد و عصیان تکیه دارد. بدیهی است که لازمه‌ی این فلسفه هرمونتیک‌مآب، هرج‌ومرج اخلاقی و بی‌تعهدی و نفی هر گونه تکلیف است. سارتر در میان فلاسفه‌ی اگزیستانسیالیسم بزرگ‌ترین قهرمان آزادی است. از نظر او انسان به آزادی نامحدودی دست یافته است. آزادی‌ای که بر بنیاد خداناباوری و اومانیسم و در پرتو مدرنیته و افزایش توان تکنولوژی انسان برای تدبیر خویش شکل گرفته است. او می‌گوید: «انسان آزاد است؛ زیرا خدایی نیست که انسان را مجبور کند یا ذات کلی او را مکلف نماید». او در کتاب *هستی و نیستی* می‌گوید: «سرشت انسان با تکیه بر انسان‌محوری نمی‌تواند آزاد نباشد و محدود و مکلف شود». او البته این آزادی مطلق در حیطه‌ی وجودی را در حوزه‌ی عمل محدود به محیط، گذشته و امور انسانی می‌داند. سارتر بشر را منشأ تکلیف و مکلف به تکلیف خود می‌داند و به بشر صفات خدایی می‌دهد (۳۳، ص: ۲۰۵).

آیزایا برلین نیز معتقد به لیبرالیسم تحلیلی و در زمره‌ی کسانی است که در باب آزادی به تفصیل سخن گفته است. وی در مقاله‌ی مشهورش موسوم به «آزادی» از دو نوع آزادی

www.noormags.ir

منفی و آزادی مثبت نام برده و برای هریک معانی و تمثیل‌های مختلفی ذکر کرده است. برلین درباره‌ی مفهوم منفی آزادی می‌گوید:

«یک انسان تا آنجا آزاد است که دیگری در کار او دخالت نورزد یا دیگران نتوانند مانع کار او شوند و اگر من در موردی به سبب دخالت دیگران نتوانم کاری را که می‌خواهم انجام دهم، آزادی خود را به همان مقدار از دست داده‌ام و اگر دخالت دیگران آن‌قدر گسترش پیدا کند که دامنه‌ی آزادی عمل من از حداقلی هم کمتر گردد، می‌توان گفت که من از نظر فردی به‌صورت مجبور و حتی برده درآمده‌ام» (۳، ص: ۲۳۷).

مفهوم آزادی برخلاف حضور و بروز ملموس و محسوسش در تاروپود زندگی بشر، تعریف چندان شفاف و روشنی ندارد. فقدان این معنای محصل یا به دلیل آن است که به تعبیر بلند عارفان از فرط پیدایی، پنهان بوده و تجلای ظهور دارد، یا دست‌کم عوامل درونی و بیرونی اجتماعی و انسانی مانع تعریف مبرهن و معناداری از آن می‌شوند یا اینکه به‌دلیل ماهوی ناشی از مقتضیات علوم اعتباری و انسانی نمی‌توان تعریف عینی و آسانی از آن به دست داد و شاید به‌دلیل و دلایل دیگری که از دید راقم این سطور، درک آن دشوار است، اما قدر مسلم آنکه به باور آیزایا برلین: «واقعیت آن است که مفهوم آزادی مستقیماً زاییده نظریاتی است که درباره‌ی ماهیت نفس و شخص انسان ابراز می‌شود. در واقع با تعریف انسان و آزادی می‌توان آن‌قدر بازی کرد تا این کلمات هر معنی دل‌خواهی را افاده کند» (همان، ص: ۲۵۴).

اکنون بر اساس سیری که از تفکر فیلسوفان عصر مدرنیته درباره‌ی دو مفهوم آزادی و اختیار تبیین شد، روشن می‌شود که تلقی از این دو مفهوم از کانت تا فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم و لیبرالیسم تحلیلی کاملاً متفاوت بوده است؛ هرچند همه‌ی این فیلسوفان در فضای مدرن اندیشه می‌کرده‌اند اما کانت که هنوز تفکر عقلانی دارد، انسان را موجودی مختار می‌داند و حتی اختیار را فرع تکلیف معرفی می‌کند؛ تکلیفی که دقیقاً در تفکر او مقابل و موازی آزادی است. لاک و سپس هیوم این سیر را ادامه می‌دهند تا استوارت میل(۲). در تفکر لاک مسأله‌ی تکلیف‌محوری رنگ می‌بازد و در نظریه قرارداد اجتماعی‌اش انسان را آزاد می‌داند. شلینگ نیز با نفی توحید ربوبی اندیشه‌ی خویش را بر آزادی انسان استوار می‌کند. وی برای آزادی انسان در ارتباط با امر مطلق اهمیت بسزایی قائل است لکن نه آزادی به‌معنای لیبرالیسم، که آزاد بودن انسان را یک فرض و اصل مسلم دانسته و این مفهوم را از معنای فلسفه آلمانی‌اش به یک انگاره‌ی فلسفه‌ی اجتماعی تقلیل می‌دهد و تکلیف را از اوهام به تاریخ پیوسته می‌داند. ادامه‌دهنده لیبرالیسم، فلسفه‌ی اگزیستانسیالیست است که سارتر پرچم‌دار آن است. وی اساساً انسان را عین آزادی می‌داند و بر اساس اومانیسم که نافی وحی و عقل برهانی است، تکلیف را در نظام توحید ربوبی کلاً از دوش انسان برمی‌دارد. اندیشه‌ی

www.noormags.ir

مدرنیته‌ی غربی که تجلی‌اش به‌طورکامل در فلسفه‌ی اگزیستانسیالیست است، برای انسان در ساحت وجودی، آزادی در حد خدایی قائل است. ملاک آزادی هم همین عقلی است که در خدمت آزادی بشر است. در این اندیشه هر کسی که دارای عقل باشد، حقیقت آزادی به‌معنای اباحه‌گری را دریافت می‌کند. در تفکر مدرنیته شأنی از وجود بشر که در قرون‌وسطا از آن غفلت شده بود، آزاد می‌شود و اهمیت می‌یابد و آن آزادی ذات بشر در ساحت وجود است؛ در نتیجه روشن می‌شود که بین دو مفهوم اختیار و آزادی فرسنگ‌ها فاصله است. اختیار برخاسته از سنت و آزادی زاییده تفکر مدرن است و همچنان در قالب اندیشه‌های پست مدرن و فرا مدرن مسیر خود را ادامه داده و معلوم نیست بشر را به چه سرمنزلی خواهد برد.

۴. بررسی تطور تاریخی مفهوم آزادی و اختیار در اسلام

مفهوم جبر و اختیار در کلام اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد؛ به‌حدی که می‌توان گفت یکی از قدیمی‌ترین مفاهیمی است که دانشمندان و متکلمان مسلمان از زمان شکل‌گیری و انسجام علم کلام درباره‌ی آن بحث کرده‌اند و حتی گاهی دستاویزی برای حکومت‌های وقت بوده است؛ مثل بنی‌امیه که با رواج اشعری‌گری و جبرگرایی، روح مبارزه و اعتراض را از مسلمانان گرفتند؛ همچنین بنی‌عباس که با رواج چنین مباحثی سعی کردند امامان شیعه را به انزوا بکشانند و علوم الهی آنان را کم‌رنگ کنند یا اعتقادات شیعی را به حاشیه ببرند و با برقراری مناظرات علمی بین دانشمندان ایران و روم با ائمه(ع)، این مباحث را به انحراف کشانده و از اصل حقیقت خود دور کرده‌اند تا آنجا که امامیه در مقابل عدلیه که قائل به تفویض مطلق و اشاعره که قائل به جبر مطلق بودند، نظریه بین‌الامرین را اتخاذ کردند. روایتی از امام صادق(ع) که می‌فرماید: «لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (۲۳، ص: ۲۰۶)، حاکی از این اعتقاد است. اما بحث حاضر در پی کاوش و کنکاو درخصوص ماهیت جبر و اختیار نیست که این بحث خود مجال واسعی می‌طلبد، بلکه رسالت این مقاله صرفاً طرح پاسخی است به این سؤال که آیا مفهوم آزادی همان مفهوم اختیار است و آیا در کلام سنتی ما اعم از شیعه و سنی مفهوم آزادی هم موجود بوده یا آنچه از قدیم مطرح بوده همان مفهوم اختیار در مقابل جبر بوده است و آیا متکلمان مسلمان به بحث آزادی هم وارد شده‌اند و اگر وارد شده‌اند، قائل به آزادی انسان بوده‌اند یا قائل به تکلیف. پس موضوع بحث حاضر دو چیز است: ۱. اثبات دوگانگی بین دو مفهوم آزادی و اختیار و اینکه آیا این دو مفهوم مترادف‌اند یا خیر، بلکه مفهوم آزادی در برابر تکلیف و اختیار در برابر جبر است؛ ۲. بررسی طرح بحث آزادی در کلام قدیم و نظر متکلمین به اصالت آزادی یا اصالت تکلیف.

www.noormags.ir

۱.۴. فلسفه اسلامی

در ادامه‌ی ادعای دوگانگی مفهوم اختیار و آزادی، این بحث را طی روش‌های زیر به اثبات می‌رسانیم:

۱. روش فلسفی: فلسفه‌ی مشایی و صدرایی؛ مشایی از فارابی در بحث تقسیم انواع مدینه و صدرایی از برهان امکان فقری و تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «لا اکراه فی الدین»؛

۲. روش کلامی: در قالب برهان حسن‌تکلیف و برهان فیض و برهان توحید ربوبی؛

۳. روش روایی.

۱.۱.۴. روش فلسفه مشایی: فارابی مدینه را به انواعی از جمله جماعیه و فاضله تقسیم نموده سپس در تعریف مدینه‌ی جماعیه این‌چنین بیان می‌کند که مردم در آن همه رها و آزادند و هرچه می‌خواهند انجام می‌دهند و تسلط و تکلیفی در آن نیست و تنها آن کسی ارزشمند است که در جهت افزودن به حرّیت و آزادی آن‌ها کمک کند و هر کسی هر کاری را که اراده و اختیار کند، آزاد است آن‌را انجام دهد. تنها چیزی که انسان را محدود می‌کند تنظیم میزان بهره‌گیری از لذت‌هاست تا موجب افتراق در مدینه نشود. در مقابل یکی دیگر از اقسام مدینه را مدینه‌ی فاضله نام می‌برند که اساس تشکیل این مدینه مکلف بودن انسان‌ها و ارزشی بودن این تکلیف است. اراده و اختیار اهل این مدینه در قالب این تکالیف تعریف شده است و در این مدینه تکلیف یک فضیلت است و آزادی یک رذیلت (۲۹، ص: ۲۷۰).

از نگاه فارابی آزادی تکویناً یک رذیلت است و در مدینه ی فاضله با اراده‌ی مردم تبدیل به یک فضیلت نمی‌شود؛ زیرا ریشه در تکوین دارد و تغییر و تبدیل در آن راه ندارد: ﴿...لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ (احزاب، ۶۲). سنت خدا تکلیف است و با اراده و اختیار مردم تغییرپذیر نیست. دومین نکته‌ای که برداشت می‌شود این است که اختیار غیر از آزادی است. او آزادی و حرّیت را در مقام تکلیف قرار داده است.

۲.۱.۴. روش فلسفه ی صدرایی: برهان امکان فقری: علامه جوادی نیز در تبیین برهان امکان فقری یا فقر ذاتی بیان نموده که همه‌ی موجودات امکانی، آیت و نشانه‌ی حقیقتی هستند که از فقر و نیاز منزه بوده و بی‌نیازی و غنا در متن ذات و هویت آن مستقر است (۷، صص: ۱۹۰-۱۸۹).

لذا تمام موجودات امکانی و از جمله انسان، شؤونات گوناگون و ابعاد مختلف وجه و چهره‌ی واحد الهی هستند. که همان وجه‌الله است. همان که قرآن می‌فرماید: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ...﴾ (بقره، ۱۱۵) یا ﴿وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ﴾ (رحمان، ۲۷)؛ یعنی همه‌ی ممکنات تنزل حقیقت واحد حق متعال هستند پس چنین موجودی چطور می‌تواند آزاد باشد. کرامت او در ربط و فقر اوست (همان، صص: ۱۹۱-۱۹۲) و چنین موجودی با این

www.noormags.ir

خصوصیت در مملکت حق متعال عین ربط به او و ثبوتاً تحت ولایت اوست. آزادی او به‌معنای در ورطه‌ی عدم قرار گرفتن اوست؛ زیرا عین ربط است و آزادی از رب یعنی معدوم شدن چنین موجود ممکنی. پس او در سایه‌ی الهی موجود می‌شود و در ذیل سایه‌ی او مکلف است و لحظه‌ای از تکلیف نمی‌تواند به در رود؛ زیرا بدون او اصلاً معنا و موجودیتی ندارد و به تعبیر دیگر تنزل اوست و مظهر او و مُظهر از ظاهر و مَظهَر نمی‌تواند آزاد و جدا باشد. بلکه قوام او به عین ربطیت است. آزادی انسان بر این مبنا نه‌تنها تصدیق ندارد که تصور هم ندارد؛ زیرا لحظه‌ای جدا شدن مَظهَر از مُظهر عین معدوم شدن است پس گویا فریاد تکلیف و تکلیف‌خواهی سرمی‌دهد؛ چون لحظه‌به‌لحظه و آن‌به‌آن وابسته به اوست و موجودیتی جز او ندارد و اصلاً تکلیف به معنای فقر وجودی و تحت سیطره‌ی او بودن افتخار اوست؛ یعنی عبد مطلق در برابر رب مطلق و توحید ربوبی چنین ربی به‌لحاظ تکوینی جایی برای مربوب و آزادی او نمی‌گذارد؛ زیرا مربوب از رب جدا نیست و این مطلب اقتضای ذاتی توحید ربوبی است. همچنین علامه جوادی در ذیل آیه ۲۵۶ سوره مبارکه بقره فرموده که پیام آیه تجویز لاابالی‌گری و اباحه‌مرامی و آزادی نخواهد بود و چنین برداشتی از آیه با ساختار آیه سازگار نیست؛ چه آنکه «لا» را نافیه معنا کنیم بدین معنا که اصولاً در دین اکراهی وجود ندارد و چه ناهیه معنا کنیم بدین معنا که نباید در دین اکراه ایجاد شود؛ زیرا دین نیازمند به اکراه نیست. علاوه بر ساختار آیه این مطلب با عذاب‌های توان‌فرسای معاد و وعید به آن سازگاری ندارد. ایشان از آزادی به اختیار تشریعی و از اختیار در حوزه‌ی فعل به اختیار تکوینی تعبیر می‌کند و می‌گوید اگر بشر دارای اختیار تشریعی همانند اختیار تکوینی بود، هیچ‌گاه خداوند با آیه ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ*ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾ (حاقه، ۳۰ و ۳۱) تهدید نمی‌فرمود؛ بنابراین حکم کلامی را باید از حکم فقهی جدا کرد. انسان در حیطه‌ی فقه اختیار دارد ولی در حیطه‌ی کلام حق اعراض از حق را ندارد؛ یعنی انسان قدرت قبول حق یا نکول از آن‌را دارد ولی در عین حال اجازه‌ی نکول از حق را ندارد و باید حق را انتخاب کند. به قول شهید صدر موظف به «حق الطاعه مولی» است (۲۴، ص: ۱۹)؛ لذا در صورت تجاوز از حق عقاب می‌شود و در غیر این صورت عذاب الهی معنا نمی‌داد (۸، ص: ۴۲۵).

۲.۴. روش کلامی

۱.۲.۴. برهان حسن‌تکلیف: علامه حلی در *کشف‌المراد* تعابیری دارد از قبیل اینکه می‌فرماید: تکلیف از ناحیه‌ی خداوند برای بندگان حَسن است و در جایی دیگر می‌فرماید علت حُسن‌تکلیف آن است که از خداوند قبیح صادر نمی‌شود و ترک امر و نهی فعل قبیح است؛ زیرا مصلحت بشری بر تکلیف است (۹، صص: ۴۵۹-۴۵۸) پس اگر کافر مکلف نباشد و آزاد باشد نباید امر و نهی شود و وقتی امر و نهی نشد، یعنی خدا برای او اراده‌ی معصیت

www.noormags.ir

کرده و کافر هم به‌واسطه‌ی کفرش مطیع خدا شده؛ زیرا فعلی را انجام داده که خدا به‌جهت عدم نهی، آن‌را اراده کرده است و این قطعاً باطل است که خداوند بندگان را گمراه کند. علامه معتقد است که در حسن‌تکلیف فرقی بین مسلمان و کافر نیست و انسان بما هو انسان مکلف است و عقابی که در نتیجه‌ی گناه متوجه کار او می‌شود ربطی به خدا ندارد و این از سوءاختیار کافر است (۹، ص: ۴۵۲). علامه تصریح می‌کند که اگر خداوند بندگان را مکلف نمی‌کرد، مرتکب قبیح شده بود (همان، ص: ۴۲۲-۴۲۱)؛ زیرا اوامر و نواهی مبتنی بر مصلحت ذاتی است.

۲.۲.۴. برهان فیض الهی: علامه حلی در جایی دیگر علت دیگری را برای حُسن‌تکلیف بیان می‌کند و آن در معرض ثواب قرار گرفتن بندگان است؛ بدین معنا که انسان از مجرای تکلیف است که به فیض ثواب نائل می‌آید (همان، ص:۴۲۴). از این مطلب دو نکته برداشت می‌شود: ۱. انسان اساساً به‌صرف خلق شدن در معرض تکلیف است و در سیطره‌ی ولایت خداست لذا آزاد نیست؛ ۲. محال و قبیح است کمالی باشد و خدا بتواند آن‌را افاضه کند و انسان را از آن فیض محروم کند و از آنجا که تکلیف، مصلحت ذاتی دارد، خداوند انسان را در معرض ثواب و کمال قرار می‌دهد؛ پس لازم است خدا بندگانش را مکلف کند تا منع فیض که هرآینه در معرض ثواب قرار گرفتن انسان در ظرف اختیار است نشود. علامه در جایی دیگر صریحاً می‌فرماید که هیچ تکلیفی فی‌نفسه و به‌خودی‌خود نه ضرر دارد و نه مستلزم ضرر و هر ضرری که متوجه انسان می‌شود از سوءاختیار اوست نه از ناحیه‌ی تکلیف (همان، ص: ۴۲۷). علامه که در تعبیر خود مکرر به حسن‌تکلیف اشاره می‌کند، در جایی دیگر رسماً می‌گوید «و الجبرُ باطل» (همان، ص: ۴۶۱). این نکته نشان‌دهنده آن است که مفهوم جبر که ایشان آن‌را باطل می‌داند غیر از تکلیف است؛ زیرا در عبارات فوق، تکلیف را برای انسان اثبات و قائل به حسن‌تکلیف شد. از سوی دیگر واضح است مفهوم مقابلِ جبرِ باطل، اختیار است. در نتیجه مفهوم مقابل تکلیف نیز طبعاً آزادی است و این همان اثبات غیریت و دوگانگی دو مفهوم آزادی و اختیار در کلام علامه است. بنابر آنچه گفته شد از کلام علامه چنین برمی‌آید که مفهوم آزادی یا معادل آن حرّیت در کلام سنتی موجود و محل بحث نبوده و هر آنچه در علم کلام از آن بحث شده، مکلف بودن انسان و همچنین اختیار داشتن در حوزه‌ی فعل در جلب ثواب و دفع عِقاب، تحت نظام توحید افعالی بر بنیاد تکلیف بوده و این همان شاکله‌ی نظام فکری کلام اسلامی در دو حوزه‌ی جبر و اختیار و آزادی و تکلیف است.

۳.۲.۴. برهان توحید ربوبی: اثبات دوگانگی بین مفهوم آزادی و اختیار و مکلف بودن انسان را می‌توان از منظر توحید ربوبی اثبات کرد؛ بدین صورت که تدبیر عالم امکان به دست خداوند است و کلیه‌ی اسباب و علل در عالم به‌عنوان جنود و سربازان حق سبحانه هستند

www.noormags.ir

که به امر او عمل می‌کنند و تمام ممکنات هم جنود او هستند. حال این عمل به امر او برای عده‌ای از ممکنات تکوینی است و برای عده‌ای از ممکنات تشریعی است که اوامر برای انسان به‌عنوان بخش مهمی از ممکنات تشریعی است؛ زیرا انسان قوه‌ی تفکر و آگاهی دارد و فصل ممیز انسان از سایر حیوانات است، لذا اوامر تشریعی است و تشریعی بودن اوامر نسبت به انسان به اقتضای مختار بودن انسان است. در غیر این صورت معنا نمی‌دهد انسان در حوزه‌ی افعال مجبور باشد و در عین حال عِقاب شود. تشریعی بودن اوامر الهی ضرورت مختار بودن انسان را اثبات می‌کند. بدیهی است که ربوبیت خدا مقتضی تکلیف است؛ زیرا انسان هم موجودی از ممکنات عالم است که به‌وسیله‌ی خدا خلق شده و معنای توحید ربوبی همین است که همه‌ی مخلوقات تحت تدبیر الهی‌اند و حق تخلف و اجازه‌ی تخلف ندارند؛ گرچه در مقام اثبات اجازه و اختیار تخلف دارند (۱۶، ص: ۶۹).

۵. روش روایی

بنابر روایتی که از امیرالمؤمنین(ع) نقل شده: «... إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالی کَلَّفَ تَخْیِیراً وَ نَهی تَحْذِیراً...»(۳۶، ص: ۳۷۹). همانا خداوند متعال انسان را مکلف و امر کرد به‌خاطر اختیاری که انسان داشت و او را نهی کرد به‌خاطر تحذیر. از روایت استنباط می‌شود که اولاً انسان مکلف خلق شده و ثانیاً چون مکلف خلق شده، مختار است و به بیان دیگر دلیل وجود تکلیف، مختار بودن انسان است و انسان «بما هو انسان» مختار است پس انسان مکلف است. آنچه مستند به این روایت می‌توان گفت این است که دلیل بر تکلیف و عدم آزادی این است که اگر انسان آزاد می‌بود، عذاب و بشارت و انذار معنا نمی‌داد! چون خود خداوند متعال اراده بر آزادی کرده بود و در نتیجه حکیمانه نبود که خداوند انسان را آزاد بگذارد و سپس آن‌را انذار نموده و در صورت نافرمانی عذاب کند؛ زیرا خلقت عالم هم عبث می‌شد: «وَ لَمْ یَبْعَثِ النَّبِیِّینَ مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ عَبَثاً»(همان، ص: ۱۵۵). مطلب دیگری که از روایت برداشت می‌شود این است که اگر آزادی و اختیار به یک معنا باشند و تفاوتی نداشته باشند، طبعاً روایت این‌طور معنا می‌شود که انسان مکلف (مجبور) آفریده شده در عین حال در تمام افعال اختیار دارد لذا عقاب می‌شود. طبعاً وقتی اختیار و آزادی یکی باشد، جبر و تکلیف هم که مفهوم مقابل این دو معناست با هم یک‌معنا می‌شود، حال آنکه هیچ دانشمندی نگفته انسان مجبور است، مگر اشاعره که از انسان نفی اختیار می‌کنند و نمی‌شود انسان هم مجبور باشد و هم مختار. اگر هم دوگانگی داشته باشد، یعنی انسان در مقام فعل، مجبور نیست و مختار است اما در عین حال مکلف است، یعنی آزاد نیست و مطلوب ما حاصل شده است.

www.noormags.ir

۶. در ادبیات کلام جدید

با بررسی سیر تطور تاریخی مفهوم آزادی این مطلب به دست می‌آید که آزادی به همان مقدار که قدمت یافته است، مدرن شده است یا به همان اندازه که معطوف به درون بشر بود و در برابر تکلیف قرار نمی‌گرفت، به همان حد، ابعاد بیرونی پیدا کرده و با تکلیف تعارض پیدا کرده است. اما سیرتکاملی و تاریخی آن نشان می‌دهد که از سادگی به پیچیدگی گراییده و به موازات این پیچیدگی، هم معنایابی برای آن و هم دستیابی به آن غامض‌تر شده است. براین‌اساس، این بخش از مقاله با درک این پیچیدگی در مقام معنایابی مفهوم آزادی برمبنای گذار از فرایند سنت به مدرنیته است.

دربحث گذشته اثبات شد که مفهوم آزادی درمعنای مدرنش در ادبیات کلام سنتی سابقه‌ای نداشته بلکه مفهومی است که از انقلاب مشروطه و هم‌زمان با ورود مدرنیته، وارد ادبیات کلامی ما شده و بعضی از متفکران اسلامی به‌مثابه‌ی گمشده‌ای به‌شدت از آن استقبال کردند. اکنون با بررسی سیر تاریخی بحث به نحوه‌ی ورود تدریجی امثال این مفاهیم در ادبیات کلامی جدید اشاره می‌کنیم. یکی از زمینه‌های ورود این بحث، انقلاب مشروطه بود. در انقلاب مشروطه که مردم و علما قصد داشتند از سلطنت سلاطین جور درآیند، مفهوم آزادی مطرح شد اما عده‌ای از این آزادی اجتماعی‌سیاسی، آزادی فلسفی را اراده کردند، یعنی آزادی وجودی و هستی‌شناختی. در بین دانشمندان اسلامی مرحوم نائینی از پیشتازان دفاع از بحث آزادی به‌معنای اجتماعی بود که در کتاب *تنزیه‌الامه‌ی* از این آزادی تعبیر به حرّیت کرده، حال آنکه عده‌ای با مغالطه مراد ایشان را آزادی وجودی و فلسفی دانستند و انسان را آزاد تلقی کردند؛ در حالی که مراد نائینی از حرّیت، آزادی اجتماعی‌اخلاقی به‌معنای رهیدن انسان از همه‌ی تعلقات و بندهایی است که او را در بندگی خدا محدود می‌کند، نه آزادی به‌معنای طغیان فلسفی. ایشان درکتاب *تنزیه‌الامه‌ی* سلطنت را به دو قسم تقسیم می‌کنند: سلطنت تملیکیه؛ سلطنت ولائیه. سلطنت تملیکیه را سلطنت انسان بر انسان می‌داند و آن‌را نفی می‌کند به این بیان که «مقهوریت رقاب ملت در تحت ارادت سلطنت استبداد و استرقاق رقاب ملت است؛ لذا استبدادیه است» (۴۳، ص: ۵۸). و سلطنت نوع دوم را مدح و ستایش و چنین تعبیر می‌کند «که اساس قسم دوم بر آزادی رقاب ملت از اسارت و رقیت منحوسه‌ی ملعونه و مشارکت و مساواتشان با هم‌دیگر و با شخص سلطان در جمیع نوعیات مملکت» (همان، ص: ۷۲۵). در جای دیگر: «در کلام مجید الهی و فرمایشات صادره از معصومین در مواقع عدیده، همین مقهوریت در تحت حکومت خودسرانه جائرین را به عبودیت که نقطه‌ی مقابل این حرّیت است، تعبیر و پیروان دین اسلام را به تخلیص رقابشان از این ذلت، هدایت فرموده‌اند» (همان، ص: ۷۲). این همان است که فرعون و فرعونیان نسبت به قوم خود عمل

www.noormags.ir

می‌کردند (بقره، ۴۹)؛ همان طور که از این مطالب برمی‌آید مراد مرحوم نائینی از آزادی این نیست که انسان از بندگی و اطاعت خدا به‌در است و به تعبیری آزاد است که در این صورت برده و اسیر گردیده، بلکه مرادشان از حرّیت، آزادی سیاسی‌اجتماعی، اخلاقی و رهایی از عبودیت جبابره و شیاطین است و حتی برای بیان معنای حرّیت و آزادی به کلام وحی و ائمه‌ی هدی استناد می‌کنند. ایشان در ادامه به مغالطه‌ای درباره‌ی آزادی اشاره می‌کند و می‌گوید: «در مغلطه راجع‌به اصل مبارک حرّیت است که الحق از شاه‌مغلطه‌های عالم و کشف حقیقتش هم اهم و الزم است و آن اینکه بعد از آنکه در مقدمه مبین شد، مراد از حرّیت عبارت است از تحصیل آزادی از اسارت و رقیت رقاب ملت در تحت تحکمات خودسرانه نه از برای رفع ید از احکام دین و مقتضیات مذهب که به‌معنای تمرد و عصیان است» (۴۳، ص: ۷۵).

لذا حرّیت عطیه‌ی الهی است؛ منتها مراد از حرّیت، آزادی از بند شهوات و سیم و زر و ملک و جاه و مقام است. امیرالمؤمنین فرمود: «لا تَکُن عَبدَ غَیرِکَ و قد جَعَلَکَ اللهُ حُرّاً» حرّیت مذکور در روایت، آزادی از همه‌ی اسباب رقیت است؛ یعنی تنها مولایی که طوق همه‌ی رقیت‌ها را از دست و پای انسان می‌گشاید، خداوند متعال است و این در ظرف تکلیف رخ می‌دهد. در حقیقت سوءاستفاده از لفظ حرّیت در عبارت مرحوم نائینی شده است. برخی از روشن‌فکران آزادی را به‌معنای افسارگسیختگی و هرزگی و بی‌بندباری و شکستن حریم تکلیف معنا کرده‌اند (۴، صص: ۱۴۰-۱۳۸). از میان روشن‌فکرانی که با برداشت غلط از عبارات امثال مرحوم نائینی تلقی مدرن از مفهوم آزادی داشته‌اند، نواندیش معاصر، آزادی را معبری برای حقیقت می‌داند و معتقد است انسانی به حقیقت نائل می‌شود که آزاد باشد. بستن راه آزادی بریدن نفس حقیقت است. همه‌ی انسان‌ها آزادند حق را بجویند و در این جست‌وجو هرچه را حقیقت یافتند همان حق است و انسان ملزم به گزاره‌های دینی نیست؛ به این معنا که انسان از هر حدی برای رسیدن به حقیقت، آزاد است حتی از حد دین. وی معتقد است اکنون زمان آن رسیده که «حق بودن» را تبدیل به «حق داشتن» کنیم؛ یعنی تبدیل «هست‌ها» به «بایدها» (همان، ص:۱۱۰). وی همچنین آنچه با حقیقت ناسازگار است را نه آزادی که قدرت می‌داند (۲۰، ص: ۱۰۰).

وی در جایی دیگر با تفکیک مقوله‌ی آزادی به‌مثابه‌ی حق و آزادی به‌عنوان روش، به تبیین جایگاه هر یک از این دو در تعریف آزادی پرداخته‌اند. او در تبیین این معنا می‌گوید: «آزادی به‌عنوان حق از آزادی به‌عنوان روش متمایز است، و هر دو مطلوب است. آزادی به‌مثابه‌ی روش به این معناست که وجود آزادی به آشکارشدن ماهیت و خواسته‌های افراد و گروه‌ها کمک کرده و حکومت‌ها را در شناخت بهتر جامعه یاری می‌رساند. امروزه در کلام

www.noormags.ir

جدید دو گونه آزادی تصور دارد: آزادی چون حق و آزادی چون روش، با یکی عدل می‌پرورند و داد می‌دهند و حق مردم را می‌گذارند و با دیگری جهل خود را می‌زدایند و خلایق را می‌شناسند و به دل عامه راه می‌برند و کار ملک و مردم را تدبیری موفق می‌کنند و حکومت را از زوال و فساد ایمن می‌دارند» (۱۸، ص: ۹۲).

وی در ادامه با تلقی هایدگری از این مفهوم، آزادی را «خانه پرداختن از غیر» یا «وانهادن آدمی به خود» معنا می‌کند و درعین‌حال معتقد است که قصه آزادی قصه‌ای نیست که دریک زمان و توسط یک نسل سروده شود و به پایان برسد. بلکه قصه آزادی قصه‌ای پایان نایافتنی است و شعری است که ابیات دیگر آن همچنان باید سروده شود (۱۹، ص: ۱۱۷).

در همین چهارچوب فکری با برداشت و تطبیقی مدرن از کلام امیرالمؤمنین(ع) و همچنین آیه ۲۸ سوره هود می‌گوید: «قرن‌ها پیش مولای متقیان حضرت علی(ع) در خطبه‌ی ۱۵ *نهج‌البلاغه* سخنی در باب عدالت دارند که در باب آزادی نیز صادق است. و آن اینکه: فَإِنَّ فِي العدلِ سَعَةً وَ مَن ضاقَ عيله العدلُ، فالجُور عليه اَضيَقُ، مضمون جمله آن است که در عدالت وسعتی هست و کسی‌که محیط عدل بر او سخت است، محیط ظلم بر او تنگ‌تر است، بنابراین به مثابه عدالت، هرکس که محیط آزادی بر او تنگ باشد، این را بداند که محیط غیرآزاد بر او تنگ‌تر خواهد شد. در محیط باز، اگر حق کم جان باشد، در محیط بسته از آن هم کم‌جان‌تر است. در آزادی مجالی برای حق هست که در عدم آزادی نیست. حق‌ها هم در این محیط آزادترند» (۱۷، ص: ۳۲۷).

«بلکه سخن واقعی بر این است که آزادی از آزادی تغذیه می‌کند و مقدم بر همه چیز است. بندگی هم مسبوق به آزادی است. دین تحمیلی چه فضیلتی دارد؟ مگر حضرت نوح نفرمود: ﴿أَ نُلْزِمُكُمُوهَا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ (هود، ۲۸)؟ شما که ایمان نمی‌آورید، من چگونه آن‌را بر شما تحمیل کنم؟ بنابراین حق آن است که آزادی دو کار ویژه مفید دارد، یکی آنکه معنابخش زندگی است و دیگر آنکه جزئی از عدالت است. اگر عدالت را چنین تعریف کنیم که عبارت است از ایفای جمیع حقوق» (همان، ص: ۲۲۸).

از نگاه دکتر شریعتی نیز آزادی خود یک غایت است. در آنجایی که می‌گوید ای آزادی زندگی‌ام و بودنم به‌خاطر توست که طبعاً مراد او از آزادی ناظر به مجاهدت به نفس و رهایی از رذایل اخلاقی و اجتماعی است (۲۲، ص: ۳۴۶).

مجتهد شبستری نیز تأکید دارد بر اینکه اراده‌ی انسان باید خود بنیاد گردد و این میسر نمی‌شود مگر با آزاد شدن اراده به‌معنای اجازه‌ی هر انتخاب و آزادی را چنین تعریف می‌کند: «آزادی اراده از همه‌ی عوامل غیر از خود در مقام عمل به‌منظور حفظ آزادی اراده».

www.noormags.ir

او در ادامه نتیجه می‌گیرد که حقیقت «همیشه آزاد بودن و آزاد زیستن» است. انسان نفس آزادی و عین آزادی است (۴۰، صص: ۸۶ ـ ۸۷).

برخی از متکلمین جدید نیز در تبیین ماهیت آزادی، آن را به نسبت و اضافه سنجیده و هر آینه از مطلق‌اندیشی درباره‌ی این مفهوم که ریشه در ماورا داشته را رد کرده و اساس تکلیف که مقابل آزادی به‌معنای متعارف است را نمی‌پذیرد. این مطلب ناظر به نسبیت در فهم است که کلام جدید نسبت به مفهوم آزادی مثل سایر مفاهیم از قبیل: دین، عقل و ... مبتلا به آن است (۲۸، ص: ۴۳۳).

یکی دیگر از برداشت‌ها از آزادی در فضای کلام جدید، آزادی در چهارچوب تفکر لیبرال است. در چهار چوب تفکر لیبرال زندگی هر فرد، متعلق به خود اوست و او حق دارد که باور داشتن یا باور نداشتن به هر چیز را برگزیند و تجربه کند. آزادی برای انسان لیبرال بدیهی و واضح است که آن را بی‌نیاز از استدلال می‌داند و در عین حال اصول و مبانی معرفتی‌اش که شناخت یقینی را دست‌نیافتنی قرار داده و شک کردن در همه‌ی باورها را به رسمیت شناخته، دفاع از آزادی انسان را آسان کرده است (۴۱، ص: ۱۴۵). همچنین در مقابل برخی از حکمای معاصر در فضای کلام جدید و با تلقی دیگر از این بحث بر این باورند که بازتعریف آزادی بسیاری از مشکلات را در باب این مفهوم غامض و پیچیده حل می‌کند؛ بنابراین باید تعریفی از آزادی ارائه شود که هم از شرع اقتباس گردد، هم منجر شود به پاسداشت دین و ارزش‌های آن و هم مانع از اباحه‌گری غرب با آموزه‌های دینی شود. نماد این نحله‌ی فکری آیت‌الله مصباح یزدی است که معتقد است:

«باید آزادی را به‌گونه‌ای تعریف کنیم که شامل هتک و زیرپا نهادن مقدسات و ارزش‌های جامعه نشود... در جامعه‌ی اسلامی کسی حق ندارد به بهانه‌ی آزادی به مقدسات اسلامی و مقدسات مردم بی‌احترامی کند... آزادی به‌معنای جدید و اباحه‌گری با اسلامی بودن منافات دارد... آن‌ها که دم از آزادی می‌زنند و روضه‌ی نبودن آزادی می‌خوانند و مرثیه‌سرایی می‌کنند که آزادی نیست آیا می‌خواهند آزادی‌های غربی و فیلم‌های غربی در حکومت اسلامی نیز اجرا شود؟ این به هیچ‌وجه ممکن نیست... آزادی فقط در چهارچوب ارزش‌های اسلامی پذیرفتنی است و در نظام اسلامی آزادیِ مخالفت با ارزش‌های اسلامی وجود ندارد. در اسلام فرد قبل از اینکه ایمان بیاورد حق انتخاب دارد ولی پس از ایمان آوردن باید به همه‌ی دستورهای شرع گردن نهد... ما باید از چنگال استکبار رها شویم. آزادی یعنی آزاد شدن از دست آن‌ها، نه آزادی از دین، خدا و عقل...» (۴۰، صص: ۹۶ـ ۶۹). بنابر آنچه گفته شد آزادی در ۷۰ سال اخیر با اتکا بر بنیان فلسفی و فکری نوین، معنایی نوین پیدا کرده است و از آن احترازی نیست، تا زمانی که مغالطه آن کشف و حل نشود و دوگانگی آن با اختیار روشن

www.noormags.ir

نگردد، تا آنجا که برخی از متکلمان جدید ما درباره‌ی آزادی چنین ادعا می‌کنند: «آزادی تاریخ ندارد»، «تاریخ آزادی تاریخ انسان است؛ چراکه آزادی در فطرت اوست و انسان یعنی آزادی» (۱۰، ص: ۷۸)؛ تعابیری که وقتی انسان می‌خواند به یاد هایدگر، پوپر، کی‌یرکگر می‌افتد که چنین تعابیری را درباره‌ی آزادی دارند و هر نوع کوششی جهت استقرار تساوی، آزادی را به خطر می‌افکند و با قربانی کردن آزادی، حتی نمی‌توان آن‌را در سیاست کسانی‌که خواستار تساوی هستند، برقرار کرد (۶، ص: ۴۵).

گو اینکه فهم ایشان از آزادی یک بازخوانی به رنگ اسلامی و وارد فرهنگ کلامی ما شده و این اصلاح نمی‌شود الا به بازتعریف مفاهیمی مثل آزادی و اختیار که نیاز مبرم است تا مغالطه‌ها روشن گردد و حقیقت از بدل آن رخ بنماید.

۷. نتیجه‌گیری

سیر تاریخی مسأله‌ی جبر و اختیار و آزادی و تکلیف نشان داد که در نظریه‌ی رایج و غالب در کلام یونان، انسان موجودی مختار و در عین حال به‌صورت معقولی آزاد است و حال آنکه در قرون‌وسطا یا عصر حاکمیت کلیسا انسان موجودی مکلف به دین مسیحیت و آداب کتاب مقدس صرف‌نظر از انحرافات و اشتباهات آن بوده است و کلام مسیحی با روش وحیانی این مطلب را اثبات می‌کند. مجبور بودن یا مختار بودن انسان در حوزه‌ی افعال محل بحث و اختلاف‌نظر آبای کلیسا بوده است؛ در حالی که از قرن ۱۶ و هم‌زمان با تحولات اروپا در حوزه‌ی تکنولوژی و رنگ باختن قدرت و نفوذ کلیسا و به توزان رشد تکنولوژی در حوزه‌ی علوم طبیعی و صنعتی و هم‌زمان با تغییر مبانی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و تکوین نظریات فلسفی جدید، انسان مفهوم جدیدی پیدا کرده و به‌تبع آن موجودی آزاد تلقی شد که توان تدبیر خود را در عالم دارد و اتفاقاً چنین تلقی شد که پای‌بندی و مکلف بودن انسان به دین و مظاهر دینی موجب عقب‌افتادگی انسان می‌شود. لذا آزادی انسان به‌مثابه‌ی گمشده‌ای درآمد که ضامن سعادت و خوشبختی انسان جدید شد. آنچه در گذشته از آزادی و اختیار اراده می‌شد اختیار در مقام فعل بود و آنچه از آزادی در فلسفه‌ی جدید اراده می‌شود، معنای کاملاً جدید به نام اباحه‌گرایی در ساحت ذاتی و وجودی انسان است که هیچ ارتباطی با اختیار و آزادی در معنای گذشته‌اش ندارد و در واقع لفظ مانده و معنا تغییر بنیادی کرده است. این امر موجب مغلطه شده است. وقتی می‌گوییم انسان آزاد است، معنای جدید و متفاوت با معنای گذشته‌ی کلمه مراد است که در واقع امری باطل است؛ حال آنکه مراد حق از آزادی و اختیار در حوزه‌ی افعال و در ساحت توحید افعالی است؛ در حالی‌که معنای جدید آزادی، نفی ربوبیت خداست.

www.noormags.ir

با توجه به آنچه از بررسی مفهوم آزادی و اختیار در علم فلسفه و کلام و همچنین بررسی روایت به دست آمد، این دو مفهوم در علم دینی به‌معنای یکدیگر و به‌جای یکدیگر به‌کار نمی‌رفتند بلکه اختیار به‌معنای توانایی انسان به فعل و ترک کار بود که در حیطه‌ی اراده و افعال ارادی انسان قرار داشت و طبعاً در برابر مفهوم اختیار، جبر قرار می‌گرفت و مربوط به حوزه‌ی افعال انسانی بود که در نسبت علمی‌اش با بحث توحید، به بحث هر آنچه هست ارتباط داشت. اما از بحث آزادی به‌عنوان خاصش در کلام سنتی خبری نیست بلکه بحث تکلیف است؛ یعنی متکلمان شیعی انسان را مکلف می‌دانند و سخن از اصل تکلیف به میان آورده‌اند. پر واضح است که مراد ایشان از تکلیف و مکلف بودن، مفهوم جبر نیست بلکه بحث ایشان مربوط به وادی دیگری است. ایشان انسان را به‌لحاظ وجودی مکلف می‌دانند و طبعاً در برابر تکلیف، آزادی است؛ یعنی انسان آزاد خلق نشده و در برابر ربش آزاد نیست. از این بحث روشن می‌شود که بحث آزادی و تکلیف در برابر هم و نسبتش با بحث توحید، به توحید ربوبی و توحید خلقی است که در ادبیات کلام جدید که متأثر از اندیشه‌ی غربی است، این امر خلط شده و این دو مفهوم به‌جای هم به‌کار گرفته می‌شود و به نام ادبیات دینی جدید مطرح می‌گردد که در صورت پیمودن مسیری که غرب آن‌را طی کرده است، همان سرنوشتی که برای انسان غربی پیش آمد در انتظار انسان جامعه‌ی ما نیز خواهد بود.

منابع

۱. استادی، رضا، (۱۳۷۸)، *آزاداندیشی*، تهران: آفرینه.

۲. استوارت میل، جان، (۱۳۶۸)، *رساله درباره‌ی آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: نشر کتاب.

۳. برلین، آیزایا، (۱۳۶۸)، *چهار مقاله درباره‌ی آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

۴. بهشتی، احمد، (۱۳۸۲)، *اندیشه سیاسی نائینی*، قم: بوستان کتاب.

۵. بیهقی، احمدبن‌علی، (۱۳۶۶)، *تاج‌المصادر*، به‌تحقیق هادی عالم‌زاده، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۶. پوپر، کارل‌ریموند، (۱۳۶۹)، *جست‌وجوی ناتمام*، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.

۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۷)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسرا.

www.noormags.ir

۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، *تفسیر تسنیم*، قم: اسرا.

۹. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق.)، *کشف المراد*، چ۵، قم: اسلامی.

۱۰. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۹۲)، *سیری در تاریخ روشنفکری در ایران و جهان*، تهران: سخن.

۱۱. دژکام، علی، (۱۳۸۵)، *تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مرتضی مطهری*، چ۳، قم: معارف.

۱۲. دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۳۵)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: دانش.

۱۳. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران.

۱۴. راغب اصفهانی، (۱۴۱۲ق.)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالشامیه.

۱۵. روحانی، طاهره و ملیحه حسینی، (۱۳۸۱)، *آزادی اراده انسان در کلام اسلامی*، تهران: توحید.

۱۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۶)، *محاضرات فی‌الإلهیّات*، چ۲۵، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.

۱۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۲)، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران: صراط.

۱۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، *آیین شهریاری و دینداری*، چ۲، تهران: صراط.

۱۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۶)، *ادب قدرت، ادب عدالت*، تهران: صراط.

۲۰. سروش، عبدالکریم، (۲۰۰۰م.)، *عقل، آزادی و دموکراسی در اسلام*، ترجمه محمود و احمد صدری، نیویورک: دانشگاه آکسفورد.

۲۱. سیاح، احمد، (۱۳۹۰)، *فرهنگ بزرگ جامع نوین*، چ۹، تهران: اسلام.

۲۲. شریعتی، علی، (۱۳۷۶)، *خودسازی انقلابی*، تهران: مجموعه آثار.

۲۳. شیخ صدوق، (۱۳۸۶)، *توحید صدوق*، به تصحیح سیدهاشم حسینی تهرانی، نجف: بی‌نا.

۲۴. صدر، سیدمحمدباقر، (۱۴۰۶ق.)، *دروس فی علم الاصول*، بیروت: مکتبه المدرسه.

۲۵. صفی‌پوری شیرازی، عبدالرحیم، (۱۳۹۷)، *منتهی‌الارب فی لغات العرب*، تهران: سخن.

۲۶. صناعی، محمود، (۱۳۳۸)، *آزادی فرد و قدرت دولت*، تهران: سخن.

۲۷. عمید، حسن، (۱۳۸۹)، *فرهنگ فارسی عمید*، چ۳۲، تهران: هور.

www.noormags.ir

۲۸. عنایت، محمود، (۱۳۶۳)، *تأملی در معنای آزادی*، تهران: فرمند.

۲۹. فارابی، ابونصرمحمد، (۱۳۷۱)، *سیاست مدینه*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۳۰. فروغی، محمدعلی، (۱۳۴۴)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار.

۳۱. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، ج۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی و دیگران، تهران: علمی فرهنگی.

۳۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، ج۴، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی و دیگران، تهران: علمی فرهنگی.

۳۳. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۸)، ج۹، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی و دیگران، تهران: علمی فرهنگی.

۳۴. کاپلستون، فردریک، (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه*، ج۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی و دیگران، چ۸، تهران: علمی فرهنگی.

۳۵. کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۴)، *نقد عقل عملی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ۳، تهران: سوفیا.

۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۹)، *اصول کافی*، ترجمه حسین انصاریان، چ۳، تهران: دارالعرفان.

۳۷. گروهی از پژوهشگران، (۱۳۹۴)، *فرهنگ اصطلاحات کلام و فلسفه اسلامی*، تهران: سهروردی.

۳۸. لوئیس، برنارد، (بی‌تا)، *تاریخچه آموزه‌های مسیحی از قرن اول تاکنون*، تهران: کانون یوحنای رسول.

۳۹. معین، محمد، (۱۳۹۳)، *فرهنگ فارسی معین*، چ۲۷، تهران: امیرکبیر.

۴۰. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۶)، *رویارویی مجذوبانه ایمان و آزادی*، تهران: طرح نو.

۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۱)، *آزادی، ناگفته‌ها و نکته‌ها*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۴۲. مک‌کراث، الستر، (۱۳۸۵)، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه مسیح دیبا، تهران: روشن.

۴۳. نائینی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، *تنبیه الأمه و تنزیه الأمّه*، چ۳، قم: بوستان کتاب.

۴۴. ناظم الاطباء، (۱۳۴۳)، *فرهنگ نفیس*، تهران: خیام.

www.noormags.ir

45. Pfandl, Gerhard, (1994), *Some Thoughts on Original Sin*, New York: Biblical Institutes.

47. Walker, Williston, (1954), *A History of Christen Church*, New York: Publisher for Gotten Books.

48. Scaff, Philip, (1874), *History of the Apostolic Church*, New York: Scribe Her Armstrong.

www.noormags.ir