مجله علمی پژوهش در حقوق، فقه، فلسفه و الهیات (سال دوم)
شماره۳/ بهار ۱۳۹۵ / ص۳۱-۲۳

آزادی در اندیشه غزالی، هگل و کانت

سید سعید صفوی[۱]، جوانمیر عبدالهی[۲]

[۱] عضو عیأت علمی دانشگاه پیام نور

[۲] استادیار گروه حقوق دانشگاه کردستان، سنندج، ایران

نام و نشانی ایمیل نویسنده مسئول:

سید سعید صفوی

چکیده

یکی از مقدّس ترین استعدادهایی که در بشر هست و شدیداً نیازمند آزادی است، «اندیشیدن» است. این استعداد بشری، برای ظهور و بروز، باید آزاد باشد؛ زیرا پیشرفت و تکامل بشر در گرو این آزادی است. اندیشه به عنوان بارزترین وجه تمایز انسان با دیگر موجودات در تعامل با زندگی و شرایط متحول آن جایگاه ویژه‌ای دارد و یکی از مهم‌ترین امتیازات انسان بر حیوان است. آزادی نیز مانند اندیشه از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار می‌باشد. در واقع انسانی که آزادی ندارد انسان نیست. زیرا بعد اصلی و اساسی خود را که اختیار و اراده است و او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند، از دست داده است. در کسب این اراده، خود آگاهی نقش مهمی را ایفا کرده و به انسان آزادی می‌بخشد که به کمک آن می‌تواند از جبر حاکم بر روزگار نجات یابد و اصولا انسانیت انسان براساس آگاهی و آزادی شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر انسان مولفه‌ای است از آگاهی، آزادی و آفرینندگی.

واژگان کلیدی: آزادی، آزادی در اندیشه، غزالی، هگل، کانت.

مقدمه

واژه آزادی در لغت به معنای حریت و اختیار خلاف بندگی، رقیت، عبودیت، اسارت و اجبار و همچنین به معنای قدرت عمل و ترک عمل و قدرت انتخاب بیان شده است [۱] معنای اصطلاحی واژه آزادی مأخوذ از معنای لغوی آن است و بر همین اساس تعاریف اصطلاحی مختلفی از آن ارائه شده است که نمی‌توان بر روی تعریفی خاص اتفاق نظر یافت، با این حال در یک تعریف ساده و فارغ از هر گونه تعقید می‌توان آزادی را به فقدان مانع در راه خواسته‌های انسان تعریف کرد. آزادی یعنی این که انسان کاری را که بخواهد بتواند انجام دهد و مانعی در راه آن نباشد و قادر باشد چیزی را انتخاب کند و از چیز دیگری در گذرد [۲].

یکی از مولفه های اجتماعی، سایسی و حقوقی دولت مدرن در جهان معاصر، جایگاه و حقوق و امتیازات شهروندان است. به دنبال تحولات اجتماعی و انقلاب های سیاسی در دو قرن گذشته و فروپاشی بنیان حکومت های خود کامه و پیدایش مفهایم جدید در ادبیات سیاسی و حقوقی، دوره جدیدی در تجربه تاریخی بشر رقم خورد. پیدایش مجالس قانونگذاری، تفکیک قوای حکومتی، استقلال دستگاه قضا، تحدید قدرت سیاسی و ظهور قوانین اساسی به عنوان میثاق عمومی میان حاکمیت سیاسی و شهروندان افق نوینی را در تنظیم و شفافیت روابط متقابل دولت و شهروندان و حقوق و امتیازات شهروندان در قوانین اساسی دولت های جدید جایگاهی ممتاز یافت.

از لحاظ واژه – شناسی شهروند فردی است که در یک قلمرو خاص به نام شهر یا دولت زندگی می کند. به همین خاطر در بعضی از دایره المعارف ها به جای شهروند از واژه «شهربند» استفاده شده است.

در گذشته -در یونان و روم باستان- لفظ حقوق شهروندی به کار برده می شد اما در آن جا مفهوم بسیار مضیقی مطمح نظر بوده و منحصر به یک طبقه خاص می شده است، مثلاً زنان یا برده ها را به عنوان شهروند نمی پذیرفتند [۳].

یکی از مصادیق حقوق شهروندی آزادی در اندیشه است که به نحوی زیر بنای بسیاری از آزادی ها و حقوق مدنی و سیاسی می باشد. اندیشه به معنای «تلاش ذهنی برای شناخت» به کار رفته است [۴]. آزادی اندیشه یعنی «آزادی انسان در به کارگیری روش های عقلانی منطقی در جهت کشف حقیقت، بدون آن که دیگران، او را به گام برداشتن در راه های معیّنی ملزم سازند که به نتایج از پیش تعیین شده (درست یا نادرست) بینجامد [۵]».

۱- آزادی در اندیشه، جزیی از حقوق مدنی وسیاسی

در خصوص تقسیم بندی و مصادیق حقوق شهروندی نظارت مختلفی در آثار حقوقدانان ارایه شده است[۱] اما با توجه به این که بحث ما مربوط به بررسی آزادی اندیشه است لذا سعی می گردد اشاره ای مختصر به حق های مدنی و سیاسی گردد. این دسته از حقوق شامل مواردی چون آزادی اندیشه، آزادی مذهب، برابری شهروندان (صرف نظر از هویت های قومیتی، جنسیتی، رنگ، نژاد و زبان) مصونیت حیثیت، جان، مسکن و شغل اشخاص. ممنوعیت تفتیش عقاید، آزادی رسانه ها، صیانت از حریم خصوصی افراد، آزادی جمعیت ها و انجمن های سیاسی و صیانت از حقوق اقلیت ها می شود.

رشد انسان و تعالی معنوی او در گرو حقگرایی اوست. حقگرایی، به معنای کاوش درباره حقیقت و در جستجوی آن برآمدن، امتیاز بزرگ بشر است و این مهم، فقط در سایه آزاد اندیشی و برخورد آزادانه با عقاید و اندیشه ها به ثمر می نشیند، و تنها در چنین موقعیتی است که حقیقتْ آشکار می گردد. به علاوه، رشد فکری و بلوغ عقلی بشر، نیازمند آزادی اندیشه است و به تعبیری «همین طور که برای شناگری باید مردم را آزاد گذاشت (تا شنا بیاموزند)، از نظر رشد فکری هم باید آنها را آزاد گذاشت. اگر به مردم در مسائلی که باید در آنها فکر کنند، از ترس این که مبادا اشتباه بکنند، به هر طریقی آزادی فکری ندهیم یا روحشان را بترسانیم که در فلان موضوع دینی و مذهبی، مبادا فکر کنی که اگر فکر کنی و یک وسوسه کوچک به ذهن تو بیاید، با سر در آتش جهنم فرو می روی، این مردم، هرگز فکرشان در مسائل دینی رشد نمی کند و پیش نمی رود. دینی که از مردم در اصول خود تحقیق می خواهد (و تحقیق هم یعنی به دست آوردن مطلب از راه تفکّر و تعقّل)، خواه ناخواه برای مردم، آزادی فکری قائل است [۸]».

---

[۱]. به عنوان مثال دکتر بیژن عباسی در کتاب مبانی حقوق اساسی گونه های حقوق و آزادی ها را در چهار دسته تقسیم بندی نموده است؛ حقوق نسل نخست که شامل حقوق مدنی و سیاسی است، حقوق نسل دوم که حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نامیده می شود، حقوق نسل سوم یا حقوق همبستگی و نهایتاً ایشان حقوق نسل چهارمی را هم مورد توجه قرار داده اند که شامل بیوتیک یا اخلاق زیستی و ... می شود [۶]. از سوی دیگر زنده یاد دکتر قاضی نیز در بایسته های حقوق اساسی مهم ترین حقوق و آزادی ها در چهار دسته (آزادی عملکرد، آزادی اندیشه، آزادی گردهمایی و آزادی های اقتصادی و اجتماعی) تبیین نموده است[۷].

به هر حال، آنان که از ترس لغزش، آزادی تحقیق و پژوهش به دانش پژوهان نمی دهند، باید درباره پی آمدهای این رویه نیز بیندیشند که آیا چنین روشی در نهایت، به رشد و استحکام اندیشه دینی می انجامد و یا موجب رکود و توقّف آن می شود؟

بررسی دقیق تاریخ اندیشه اسلامی نشان می دهد که هر جا و در هر زمان و یا در میان هر گروهی از مسلمانان، آزادی اندیشه از بین رفته است، از حجم تولیدات علمی و تعدّد روش های معرفتی برای بنای معارف و احکام دینی به شدّت کاسته شده و مسلمانان به محدود اندیشی و جزئی نگری گرفتار آمده اند که نتیجه ای جز تفرقه و تشتّت، در بر نداشته است. به عنوان مثال می توان از پدیده رکود کُشنده «اجتهاد فقهی» در قرون عقب ماندگی تمّدن اسلامی یاد کرد.[۲] در این دوران، فضای بسته و محدود فکری، فقیهان را به تکرار آرای فقهی گذشتگان دچار ساخت، به طوری که از درک و بررسی حوادث و تحولات زندگی مسلمانان محروم ماندند و حتی از متن قرآن و حدیث نیز به دور افتادند. در نتیجه، فقه و فقاهت در سطح آرای پراکنده و جزئی، متوقف ماند و به ارائه راه حل های ذهنی و کم محتوا در تنظیم حیات اجتماعی مسلمانان بسنده کرد [۹].

۲- دیدگاه غزالی؛ محدودیت آزادی اندیشه در چارچوب طبقه حاکمه

کانون اندیشهٔ سیاسی غزالی قدرت سیاسی و مظاهر آن: خلیفه و سلطانند و نگاه غزالی به مردم نگاه منفی همراه با بدبینی است. به عبارت دیگر در تنظیم منحنی تفکر غزالی و در تعامل حاکم و مردم نه تنها برای مردم جایگاهی باز نمی شود بلکه در مجموع به سوی نقش کمتر مردم و قدرت بیشتر حکام میل می کنیم [۱۰]. غزالی نه تنها در کتب سیاسی، بلکه حتی در احیاء علوم الدین ، که اثر مهم اخلاقی است ، نیز می نویسد :بنگر چگونه خدای عزوجل ، پادشاهان را مسلط کرد و به قوت و عدت و اسباب ، مؤید گردانید و رعب ایشان در دل رعایا انداخت ، تا طوعاً و کرهاً گردن نهادند و چگونه پادشاهان را طریق اصلاح شهرها، هدایت فرمود، تا اجزای شهر را مرتب کردند [۱۱].

در واقع غزالی، این متفکر اهل سنت، وظیفهٔ خود را دفاع از خلافت عباسی و خلفای زمان می داند و در توجیه حکومت آن ها و رد مخالفین آن ها، کتاب فضائح الباطنیه را می نویسد، که به نام خلیفهٔ وقت، مستظهر، به المستظهری نیز شهرت دارد. در این اث ، علاوه بر مباحث نظری به صورت مصداقی، از خلیفهٔ زمانش دفاع می کند ؛ مثلاً پس از بحث صفات خلیفه – که تفصیل آن گذشت – در پایان آن فصل می نویسد:

ان الامام الحث المستظهر بالله هو المتعین الخلافهٔ الله فما اجدر هذه النعمهٔ ان تقابل بالشکر ... و علی الجملهٔ فشکر هذه النعمته الا یرضی امیرالمؤمنین ان یکون له علی وجه الارض عبد اعز و اکرم من امیرالمؤمنین . فهذا هوالشکر الموازی لهذه النعمهٔ [۱۲].

همان امام برحق، مستظهر بالله است که او برای خلافت الهی تعیین شده است. چقدر این نعمت شایستهٔ سپاس است . و خلاصه شکر این نعمتی که امیرالمؤمنین راضی نیست بر روی زمین بنده ای از او عبادت کننده تر و شکرگزارتر برای خدا باشد. چنان چه همانا خداوند راضی نیست که بر روی زمین، بنده ای بیشتر از امیرالمؤمنین مورد اعزاز و اکرام باشد واین شکر، معادلی است برای این نعمت.

در همین راستا شایان ذکر است که مدارس نظامیه در سده ی پنجم هجری برای تربیت نیروهای کارآمد سیاسی و مذهبی و به قصد مبارزه با آموزه های مخالفان دستگاه خلافت عباسی، به تدبیر خواجه نظام الملک طوسی؛ وزیر معروف ترکان سلجوقی در بغداد و شماری از شهرهای ایران برپا شدند [۱۳].

با توجه به آن چه که اشاره شد که اندیشهٔ سیاسی غزالی، در گفتمان و پارادایم سنتی تحلیل پذیر است. از نتایج پذیرش این مبنا آن است که در بحث مردم و طبقات آن ها، نباید انتظار داشت که غزالی بر اساس مفهوم طبقهٔ اجتماعی و یا شأن اجتماعی، به دسته بندی آحاد جامعه پرداخته باشد، زیرا که بحث از طبقات اجتماعی و نقش آن ها در قدرت و خصوصاً ارتباط طبقات حاکم و مسلط با قدرت سیاسی، از بحث های پیچیدهٔ عصر مدرن است و قوی ترین بحث های این مقوله با مارکس و مارکسیست ها آغاز می شود.

حال آن که، هم اندیشهٔ سیاسی غزالی سنتی است و هم با عصر مدرن نیز در عمل، قرن ها فاصله دارد و اگر هم گروه هایی چون کشاورزان، دامداران، تجار و غیره نیز وجود دارند، در قالب طبقات اجتماعی قالب بندی نشده و به تعبیر مارکس، حداکثر طبقهٔ در خود هستند، تا طبقهٔ برای خود [۱۴].

از سوی دیگر، از آن جا که امام محمد غزالی، در مباحث سیاسی خود و در تعامل حاکم و مردم، تمرکز عمده و نگاه جدی او به سوی حکام است تا مردم، بیان جایگاه طبقات مردم از نگاه غزالی ، کار سهلی نیست، مثلاً در احیاء علوم الدین، وقتی از بعضی اقشار اجتماعی نیز یاد می کند، تحلیلی از شغلهای اجتماعی ارائه می کند، که باز به نحوی، به سلطان و پادشاه و وظایف آنها منتهی می شود. چنانچه از قلم او ذیل اصلاح مصلحان می خوانیم:

---

[۲]. این دوره در ایران، از اواخر عصر صفوی تا روزگار مشروطیت را در بر می گیرد.

پس برای ارواح جمع شدند و فراهم آمدند و شهرها بنا کردند و جایها و سرایها، متقارب متجاوز مرتب گردانیدند و بازارها و کاروانسراها و دیگر اصناف بقعه ها که شمردن آن دراز شود ساختند.... پس رئیسان و قاضیان و شحنگان و زعیمان ، بازارها را مرتب کردند و خلق را به قانون عدل مضطر گردانیدند و ایشان را الزام فرمودند تا با یکدیگر موافقت کنند و معاونت برزند، تا آهنگر از قصاب و طباخ و دیگر اهل شهر منفعت گیرد و همگنان از آهنگر منفعت گیرند و حجام را از برزگر و برزگر را از حجام منفعت باشد و هر یکی را از دیگری فایده ای بود، به سبب فراهم آمدن و مرتب شدن و در ضبط و ترتیب پادشاه و جمع او داخل گشتن، چنانچه همهٔ اندام های تن، یکدیگر را یاری دهند بعضی از بعضی منفعت گیرند [۱۵].

در اندیشه های غزالی، آزادی اندیشه تنها مختص افراد و گروه های خاصی مانند اهل تسنن پیرو حاکم مورد توجه است و حتی از جهت نظری، اقلیت های دینی، بت پرست و کافرند:

یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان را به استناد قرآن و سنت، بت پرست می داند. به نظر وی، کفر براهمه از کفر یهودیان و مسیحیان، شدیدتر است. چون برهمائیان، اصل نبوت را نفی می کند، در حالی که یهودیان و مسیحیان اصل نبوت را قبول دارند وفقط به نبوت محمد عقیده ندارند [۱۶].

در عین حال، دغدغهٔ غزالی در توجیه صرف وضع موجود، خلاصه نشده و به اصلاح آن نیز عنایت دارد از این رو چنان چه گذشت، او مراتب سیاست را به نحو وثیقی با بحث اصلاح گره زده و از نگاه او انبیاء به اصلاح ظاهر و باطن خواص وعوام مأمورند و حاکمان و فقیهان به اصلاح ظاهر خواص و عوام، و علمای آخرتند که مکلف به اصلاح باطنهای خواصند، و واعظان که کار اصلاح باطنهای عوام را برعهده دارند [۱۷].

از طرف دیگر شایان ذکر است که غزالی حاکمان را دارای اختیارات مطلقه نمی داند بلکه مفاهیمی مانند عدالت، مصلحت، قانون و امر به معروف و نهی از منکر را مصادیقی برای محدودیت حاکم یا حاکمان می داند [۱۶].

در ترازوی بین حاکم ومردم، آنانی می توانند به نفع مردم حکم نمایند و از حقوق آنان سخن گویند که در دفاع از حاکم ره افراط نپیمایند. با ملاحظه در آثار حتی غیرسیاسی غزالی، مثل احیاءعلوم الدین، مواضعی در اهمیت به حاکم حتی جائر و فاسق دیده می شود، که راه دفاع از حقوق و آزادی های مردم از نگاه غزالی، راه می بندد. مثلاً در بع منجیات از این کتاب می خوانیم: بدان که قوام دین به سلطان است پس نباید حقیر داشته شود اگر چه ظالم و فاسق بود و عمروعاص گفت: امام خشوم خیر من فتنه تدوم، سلطان ستمکار به از فتنهٔ پایدار و پیغامبر (ص) گفت: سیکون بعدی علیکم امراء یفسدون و ما یصلح الله بهم اکثر فان احسنو فلهم اجر و علیکم الشکر وان اساؤوافعلهم الوزر و علیکم الصبر. پس از من بر شما امیران باشند، تباه کاری کنند وآنچه حق تعالی بدیشان صلاح فرماید، بیشتر باشد. پس اگر نیکویی کنند ایشان را مزد باشد و بر شما شکر واجب شود و اگر بدی کنند بر ایشان بزه باشند و بر شما صبر لازم بود و سهل گفت: هر که امامت سلطان را انکار کند زندیق است و هر که سلطان وی را بخواند و او اجابت نکند مبتدع است و هر که بی خواندن بر ایشان رود جاهل است و او را پرسیدند که کدام کسی از مردم بهتر ؟ گفت: سلطان. گفتند: ما اورا بدتر مردمان دانستیم. گفت: آهسته باشید که حق تعالی را هر روزی با سلطان دو نظر رحمت است نظری در سلامت مالهای مسلمانان و نظری در سلامت فکرهای ایشان . پس در صحیفهٔ او اصلاح فرماید و همهٔ گناهان وی بیامرزد و گفتی سه پایه ای که بر در سرای پادشاهان ایستانیده باشد به از هفتاد مذکر که بند دهند [۱۷].

با این مبنا، توقع حقوق و آزادی مردم و سخن از حق تعیین سرنوشت حق نقد و حق تأسیس تشکلها و سایر حقوق مردم در آثار غزالی داشتن انتظاری بجا نیست و البته اینگونه نگرش از امثال غزالی و سایر کسانی که نگرشی سنتی به عالم و آدم دارند عجیب نیست و جالب آن جاست که غزالی وقتی در رسالهٔ الادب فی الدین از آداب الرعیهٔ مع السلطان سخن به میان می آورد می نویسد:

قلهٔ الغشیان لبابه وترک الاستعانهٔ به الالشی ء یلزم امره و دوام الهیبه له و ان کان ذا رفق وترک الاستجراء علیه و ان کان ذا لین وقلهٔ السوال وان کان مجیباً و الدعاء له ذا ظهر [۱۵].

ملازمه ی با سلطان را اندک کند و طلب یاری از شاه را ترک کند، مگر چیزی که ضرورت دارد و هیبت او برقرار باشد گرچه سلطان مهربان باشد واگر سلطان ملایم است رعیت بر او جسور نباشد و درخواست اندک داشته باشد گرچه سلطان دهنده و پاسخگو باشد و وقتی سلطان ظاهر می شود برای او دعا کند.

اگر غزالی برای حاکم وظایفی نیز بر می شمرد که نقطهٔ مقابل حقوق مردم است. بیشتر جنبهٔ توصیه های اخلاقی غیر قابل اجرا یا حداکثر مجموعه ای از احکام فقهی دارد تا دفاع از حقوق بشر و مکلف نمودن سلطان و خلیفه. دربارهٔ اولین وظیفهٔ حاکم، هانری لائوست به درستی می نویسد:

اولین تکلیفش عبارت است از اجرای حقوق الهی .... اما در مکتبی که حیات دینی و حیات دنیوی بدون آن که در یکدیگر ذوب شوند یک دیگر را تکمیل و هم آهنگ می کنند. حقوق الهی و حقوق بشری از یکدیگر غیر قابل انفکاکند. زیرا جامعه ای که حقوق الهی حرام و حلال و مقررات شرعی را رعایت کند حقوق بشری نیز در آن جامعه به طور خود به خود حفظ و رعایت خواهد شد... احترام به حقوق انسان اشراف مخلوقات و شبه خدا در این دنیا هم برا ی رئیس جامعه و هم برا اتباع وظیفه ای است که از نظر درجهٔ اهمیت بلافاصله پس از

تکلیف رعایت حقوق الهی جای گرفته است. اما باید در نظر داشت که خداوند از تجاوز به حقوق خود زودتر و آسانتر در می گذرد تا تجاوز به حقوق یکی از بندگانش [۱۶].

حداکثر با مبنای اخلاقی و از منظر حاکم محوری (نه مردم محوری) است که غزالی در اواخر عمر و در مکاتبات با دولتمردان آن ها را به رعایت حقوقی از مردم فرا می خواند. مثلاً در یکی از نامه هایش به سلطان وقت تذکر می دهد:

هرگز یک شب سیر نخسبی و در رعیت تو یک گرسنه و به کام خوش، هیچ جامه نپوشی و در رعیت تو یک برهنه، و هیچ خزانه ننهی، مگر آن که روز قیامت بر تو عرضه کنند که نصیحت قرآن چنین است که فمن یعمل مثقال ذرهٔ خیراً یره و من یعمل مثقال ذرهٔ شراً یره، همه کردار خود را ذره ذره بازخواهی یافت [۱۵].

کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیته. اگر تو را در مقام سیاست بدارند و یگویند: بندگان خویش را و گویندگان لااله الاالله را رعیت تو کردیم و تو را اسبی چند بدادیم به ملکی همه دل در ستوران خویش بستی. تا هر کجا مرغزاری سبزتر بود، چراگاه ایشان ساختی و از بندگان ما غافل ماندی ، چرا عزیزان ما را از ستوران خویش بازداشتی و گفته بودیم که حرمت مؤمن به نزدیک ما، پیش از کعبه است، از این سؤال چه جواب داری ؟ [۱۸]

در مجموع می توان گفت غزالی را می‌توان بزرگترین عالم جدلی اسلام دانست. او با نیروی شگرفی که در فن جدل داشت، رساله-های زیادی در رد معتقدات دینی می نویسد و می کوشد تا مهر بطلان بر عقاید آنان بزند. وی تمام مکتب-های فکری و دینی آن روزگار را خوب می شناخت و در کلام، فلسفه، تصوف و ... استادی مسلم و صاحب نظر بود [۱۹].

۳- کانت؛ آرمانگرایی و محدودیت آزادی اندیشه بر اساس اصل خود محدودیتی

کانت درباره آزادی به عنوان مسئله ای اخلاقی، که حل آن از شرایط سیاسی جدا است سخن گفته است به نحوی که آزادی را امری عقلانی (در شکل فلسفه)، اخلاقی و حقوقی بیان می کند. البته در همان ابتدای تبیین آزادی کانت تاکید می کند که انسان باید در پیگیری خواست ها یا آرزوهای خود، حتی اگر کوچک و کم ارزش هم باشند، تا ان جا آزاد باشد که در جان و مال و آزادی دیگران دخالت نکند [۲۰]. بنابراین ضمن این که بر آزادی های انسان و این که آزادی و حق در عمل همراه هم هستند تاکید دارد به نوعی خودمحدودیتی نیز جهت محدودکردن نوع آزادی انسان اشاره می کند.

خود محدودیتی، بنیاد اصلی فلسفه اخلاق **کانت** ونقطه عزیمت او در تعریف *آزادی* (اختیار) است. او با بهرگیری از اصل علیت، ارادهٔ خردمند را گونه‌ای از علیت موجودات زنده می‌داند و به همین سان آزادی را نیز دارای آن ویژگی می‌شمارد که مستقل از نقش تعیین کنندهٔ علت های بیگانه عمل می‌کند [۲۱].

کانت بر این اعتقاد است که انسان به اعتبارخرد خویش، مختار و آزاد و به اعتبار وجود پدیداری خود مجبور است [۲۲].

از طرف دیگر کانت آزادی را ویژگی ارادهٔ همهٔ آفریدگان خردمند فرض می‌کند و می‌افزاید اخلاق برای ما ذات های خردمند در حکم قانون است؛ پس همین گونه باید برای همهٔ ذات‌های خردمند دارای اعتبار باشد. از آنجا که اخلاق باید فقط ازویژگی آزادی برآید، آزای نیز باید ویژگی برخاسته ازتمامی ذات‌های خردمند باشد [۲۱].

انسان به مثابهٔ ذات خردورزو عضو جهان معقول، با پیروی از آرمان آزادی، به علیت ارادهٔ خویش دست می‌یابد؛ زیرا این آزادی است که استقلال از علت‌های حاکم برجهان محسوس را به خرد ارزانی می‌دارد. آزادی – در مفهومی آرمانی – با استقلال ذاتی یا خودبنیادی پیوند ناگسستنی دارد. از سوی دیگر، خودبنیادی با اصل کلی اخلاق پیوسته است. این اصل زمینهٔ کردارهای ذات‌های خردمند را فراهم می‌آورد، همان گونه که قانون طبیعت، زمینهٔ همهٔ پدیدارها را.

کانت در دیباچهٔ نقد عقل عملی می‌نویسد:

«در میان همهٔ ایده‌های عقل نظری، آزادی تنها ایده‌ای است که به صورت پیشین به امکان آن، علم داریم و این از آن روست که آزادی شرط قانون اخلاق است و این قانون معلوم ماست [۲۳]».

کانت از یک طرف جهت محدودیت آزادی ها [نظیر آزادی اندیشه]، خود آیینی اراده (خود مختاری) را بیان می کند- اصل یگانهٔ همهٔ قوانین اخلاقی و همهٔ تکالیف منطبق با آن‌هاست- از سوی دیگر، *دگرآیینی* انتخاب نه تنها نمی‌تواند بنیاد تکلیفی قرار بگیرد، بلکه برعکس، ضد اصل تکلیف و ضد اخلاقی بودن اراده است. در حقیقت اصل یگانهٔ اخلاق همانا استقلال از هر گونه مادهٔ قانون (یعنی استقلال از موضوع مورد تمایل) و در عین حال، همانا متعین شدن انتخاب از طریق صرف صورت تقنینی کلی است که دستور انتخاب باید قابلیت آن را داشته باشد. اما، این استقلال همان آزادی به معنای سلبی کلمه، و این قانون‌گذاری ذاتی عقل محض و بنابراین عقل عملی، آزادی به معنای

ایجابی کلمه است. بنابراین قانون اخلاق گویای چیزی جز خودآیینی عقل عملی محض، یعنی آزادی، نیست و این خود شرط صوری همهٔ دستورهاست [۲۳].

نزد کانت، خودمختاری، یا به تعبیری خود محدودیتی، متضمن دو نکته است: اول این که انسان برای تعیین تکلیف اخلاقی خود به هیچ مرجع خارجی (یعنی افراد دیگر یا موجودات خارج ازوجود او) نیاز ندارد؛ دوم این که ما در مراقبت از رفتار خود توان مهار کردن افعالمان را داریم. به این ترتیب انسان در تدوین نظامی اخلاقی برای خود به منبع و موجود دیگری نیاز ندارد. به نظر کانت، این استقلال وخود مختاری انسان دارای کاربردهای اجتماعی و سیاسی است.به نحوی که در اندیشه و آزادی بیان خود را -جدا از بودن یا نبودن دولت یا حکومت-، ملزم به حفظ اخلاقیات می داند [۲۴].

پس آزادی از مفاهیم محوری فلسفه کانت است. اختیار متضمن دو مفهوم است که در عصر جدید اولین بارمورد توجه ماکیاولی قرار گرفت. یکی به مفهوم استقلال ازهرنوع وابستگی که عبارت است از «آزادی از....» دوم به معنی قدرت قانونگذاری با تکیه برذات خود که عبارت است از «آزادی برای ...». متعادل کردن این دو جنبه با یکدیگر یکی از اهداف فلسفهٔ انتقادی کانت است. منع آزادی انسان در اشکال مختلف آن نظیر آزادی اندیشه مانند سلب آگاهی و شعور آن‌هاست. دقیقاً به این معنی و به این جهت است که اقدام علیه آزادی مردم اقدام علیه بشریت است. بنابراین اختیارحرف زدن یا نوشتن را می‌توان از کسی سلب کرد اما اختیارفکرکردن را نمی‌توان... و البته فکرکردن اختیاری یا آزادی اندیشه همیشه در مقابل اجبار اجتماعی و سیاسی قراردارد. آزادی اندیشه دال بر این است که عقل فقط تابع قوانین برآمده از ذات خویش است [۲۴].

در مجموع می توان گفت آزادی به مفهوم کانتی آن، مادامی که با آزادی هر فرد دیگر، بتواند در چارچوب یک قانون عمومی برقرار باشد، تنها حق اولیه ای است که به هر انسانی به دلیل انسان بودنش تعلق دارد. وی مرزهای آزادی را از هر دو سو تعیین می کند. آزادی فردی هر کس، حدود خود را در آزادی همه ی افراد دیگر می یابد. بنابراین آزادیهای مورد ادعای انسانها، متقابلاً یکدیگر را محدود می سازند. به این ترتیب، کانت، به مفهوم ویژه ای از حق می رسد و آن را جامعیت شرایطی تعریف می کند که تحت آن، اختیار این فرد با اختیار فرد دیگر، بتواند بر پایهٔ یک قانون عمومی آزادی با هم تلفیق گردد. وی از این تعریف، قانون عمومی حق را استنتاج و آن را بصورت این گزاره فرمول بندی می کند: «چنان رفتار کن که کاربرد آزاد اختیار تو بتواند با آزادی هر کس دیگر، بر پایه ی یک قانون عمومی پا بر جا باشد». بنابراین ضمن داشتن آزادی در اندیشه، هر انسانی مختار است نیکبختی خود را از راهی که مناسب تشخیص می دهد جستجو کند، مادامی که حق آزادی دیگران را که در جستجوی نیکبختی خویشند، خدشه دار نسازد. به عبارت دیگر، انسان اجازه ندارد آن قانون عمومی را که آزادی تک تک افراد تنها در چارچوب آن می تواند پابرجا باشد، نقض کند. برابری انسان ها یک اصل بنیادین است و هر شهروندی حق مشارکت در امور سیاسی و قانونگذاری را از طریق حق رأی خود داراست [۲۵].

۴- هگل: محدودیت آزادی اندیشه به وسیله دولت

هگل آزادی را به معنای پیروی از دولت می دانست [۲۰]. دولت از نظر هگل سنتز میان خانواده و جامعه‌ی مدنی است. «خانواده نماینده‌ی ساحت کلیت در معنای یگانگی یکپارچگی است. جامعه‌ی مدنی نماینده‌ی ساحت جزئیت است. دولت، نماینده‌ی یگانگی کلی و جزئی است. در دولت به جای یگانگی یکپارچه، یگانگی در ناهمگونی و به جای جزئیت محض، یگانگی خواست کلی و جزیی را می‌یابیم [۲۶].» به عبارت دیگر، دولت یک وجود انتزاعی نیست که رویاروی اعضای خود ایستاده باشد، بلکه در آن‌ها و از راه آن‌ها است که وجود دارد. در عین حال اعضا با شرکت در زندگانی دولت از جزئیت محض خویش بیرون می‌آیند و به فراز ساحت دولت کشیده می‌شوند.

از سوی دیگر هگل دولت را «فعلیت مثال آزادی» می‌داند [۲۷]. با این توضیح که هگل می گوید «وقتی مردم دانستند چیزی به نام ایده وجود دارد و دولت و نهادهای ان تجلی این جهانی یا مادی ایده هستند و وقتی خود را تابع دولت و نهادهای ان داستند و آن ها را پذیرفتند در این صورت آزاد هستند [۲۰]». این بود تعریف هگل از آزادی، و آن آزادی از دولت نیست بلکه عبارت است از شناختن، فهمیدن و پذیرفتن ایده، که در عمل به معنای پیروی و اطاعت از دولت است یا به تعبیری اطاعت از دولت تحقق نهایی آزادی است. پس به نحوی عملا می توان گفت آزادی مورد نظر هگل از نوع آزادی مثبت بوده است که حدود و چارچوب آن را دولت تعیین می نتماید.

آزادی یکی از مفاهیم اساسی در فلسفه‌ی هگل است که در هیچ‌جا به تعریف کامل آن نمی‌پردازد. چراکه آزادی غایتی است که در فرجام هستی می‌توان به صورت کامل از آن آگاهی یافت. بر این اساس، هگل در جای‌جای فلسفه‌اش توصیفاتی از آن ارائه می‌دهد. هگل، آزادی را گوهر روح می‌داند و هر تجلی بیرونی روح را تلاشی برای تحقق آزادی توصیف می‌کند: «آزادی چیزی نیست مگر دانستن و خواستن امور کلی و گوهری، همچون حق و عدالت و آفریدن واقعیتی مطابق آن‌ها، یعنی کشور و دولت [۲۰].» از نظر هگل دولت باید تمامیتی یگانه از خواست‌ها و اندیشه‌های افراد آن جامعه باشد و بتواند اصل آزادی فردی را در جامعه محقق کند. درواقع از نظر هگل خواست واقعی فردی با خواست همگانی دولت باید در یک راستا باشند و این تنها از طریق سیستم متافیزیکی هگل ممکن می‌گردد. یعنی از آنجا که خواست و

آگاهی فردی مظهر خواست و آگاهی روح است و در عین حال، خواست و آگاهی دولت نیز تجلی‌ای از روح عینی است، در صورتی که هم فرد و هم دولت در مسیر تکامل روح قرار داشته باشند، به هیچ‌وجه تضاد و ناهماهنگی میان خواست‌هایشان به وجود نمی‌آید. از اینجا می‌توان به مراد هگل از آزادی نزدیک شد. درواقع از نظر هگل، آزادی فردی در جامعه به این معنی است که فرد بدون اجبار دیگران، یا بدون انگیزه‌های طبیعی و یا بدون فشار شرایط اجتماعی بتواند دست به انتخاب بزند. به عقیده‌ی هگل، اینگونه آزادی فقط هنگامی ممکن است وجود داشته باشد که انتخابمان عاقلانه باشد و انتخابمان تنها وقتی عاقلانه است که بر وفق اصول کلی اقدام به انتخاب کنیم و این اصول کلی، همچنین باید در جامعه‌هایی که به طور عقلانی سازمان یافته‌اند تجسم یابد. تنها در چنین جامعه‌هایی است که منافع فرد و منافع جمع با یکدیگر هماهنگ‌اند.

هگل تحقق چنین آشتی‌ای (میان فرد و دولت) را منوط به تحقق جامعه‌ی اندام‌وار می‌داند. از نظر هگل در جامعه‌ی اندام‌وار رابطه‌ی دولت با اعضایش رابطه‌ای کاملاً دوجانبه است. همانطور که اعضا، منافع دولت را به منافع خود ترجیح می‌دهند، در عین حال دولت نیز منافع اعضایش را نادیده نمی‌گیرد. در همین راستا، هگل در مقدمه‌ی فلسفه‌ی تاریخ می‌گوید: «هر نظام سیاسی به تکامل اوضاع معقول، یعنی اوضاع سیاسی درون خویش و آزادشدن عناصر مفهوم کشور وابسته است. قوای خاص هر کشور از هم متمایز می‌شوند و در حد خود به کمال می‌رسند، ولی در عین حال آزادانه با یکدیگر در راه تحقق مقصود یگانه‌ای که مایه‌ی هستی همه‌ی آن‌هاست، همکاری می‌کنند و بدین ترتیب همگی، کلیت تن‌مانندی را تشکیل می‌دهند. پس ماهیت کشور، آزادی معقولی است که خویشتن را به طور معقول می‌شناسد و برای خود وجود دارد. زیرا آزادی تنها هنگامی وجود عینی می‌یابد که عناصرش نه به طور اعتباری، بلکه به طور واقعی موجودیتی از آن خویش یابند و بر خود واقعیت مطلقاً مؤثر باشند و در نتیجه، تمامیت و جان و یگانگی فردی شوند [۲۸].» از نظر هگل تنها چنین جامعه و دولتی را می‌توان عقلانی نامید و تنها چنین دولتی است که می‌تواند روح قومی افراد آن جامعه را در مسیر تکامل و پیشرفت روح قرار دهد. از نظر هگل دولت عقلانی، به طور کلی از اتحاد و نفوذ دوجانبه‌ی کلیت و فردیت تشکیل می‌گردد: «از اتحاد آزادی عینی (یعنی آزادی اراده‌ی گوهری کلی) و آزادی ذهنی (یعنی آزادی معرفت فردی و آزادی اراده در پیگیری هدف‌های ویژه از سوی آن) [۲۷]» بر این اساس است که هگل تنها دولت عقلانی را واقعیت بالفعل آزادی واقعی می‌داند. دولتی که در آن اندیشه این امکان را می‌یابد تا ساختار عقلانی حاکم بر هستی را به روشنی دریابد.

هگل در طول تاریخ بشر آزادی اندیشه و آگاهی را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند و معتقد است که تنها در بستر جامعه‌ی آزاد است که آگاهی مجال رشد می‌یابد. به این دلیل است که در فلسفه‌ی تاریخ خود، فرایند رشد آگاهی بشری را صرفاً در ملت‌ها و کشورهایی پیگیری می‌کند که به نوعی آزادی در آن جوامع وجود دارد. هگل درکتاب فلسفه‌ی تاریخ خویش، ابتدا به بررسی پادشاهی باستانی ایران می‌پردازد و معتقد است که تاریخ با شاهنشاهی ایران آغاز می‌شود، چراکه ایران اولین کشوری است که نوعی از آزادی در آن وجود دارد؛ اما در این حکومت شاهنشاهی ایرانی، تنها یک تن یعنی فرمانروا آزاد است و دیگران همگی از آزادی محرومند و به علت چنین فقدانی است که آگاهی مجال رشد در ایران را نمی‌یابد. هگل سپس به یونان و روم باستان می‌پردازد. او نیروی جان‌بخش جهان یونانی را فردیت آزاد می‌داند، اما در عین حال بر این نظر است که آزادی فرد هنوز در این مرحله از تاریخ به شکوفایی کامل نرسیده است. هگل در پایان به بررسی آنچه که او جهان ژرمنی می‌نامد می‌پردازد. به نظر او مردمان ژرمنی زیر نفوذ مسیحیت پروتستانی به این هوشیاری رسیدند که انسان در مقام انسان آزاد است و در جهان ژرمنی است که به دلیل وجود آزادی کافی آگاهی، مجال رشد مناسب را یافته است. هگل مباحث خود در مورد دنیای مدرن و رابطه‌ی دولت و فرد را در بستر جهان ژرمنی شرح و بسط می‌دهد و معتقد است که در جهان معاصر، تنها در جوامعی که دولت و فرد در آن به آشتی رسیده باشند و آزادی در آن محقق شده باشد، افراد می‌توانند به شناخت و آگاهی لازم از ماهیت جهان هستی و حقیقت حاکم بر جهان دست یابند [۲۷].

پس در اندیشه‌ی هگل، آزادی و آگاهی دو روی یک سکه‌اند. از نظر هگل، انسان‌ها تنها در جامعه‌ای می‌توانند به آگاهی از حقیقت هستی دست یابند که به آن‌ها اجازه داده شده باشد آزادانه دست به انتخاب بزنند و بتوانند اندیشه‌ی خود را بر طبق عقل جهانی سامان دهند. در چنین جامعه‌ای است که افراد می‌توانند دولتی ایجاد نمایند که در عین استقلال و جدایی از تک‌تک افراد، به نوعی یگانگی با اعضایش دست یابد. بنابراین جامعه‌ای می‌تواند، بستری برای فرایند رسیدن روح به خودآگاهی شود که بتواند آزادی را در خود محقق کند و از این طریق زمینه‌ی رشد آگاهی را فراهم سازد. هگل معتقد است چنین جامعه‌ای است که می‌تواند در دنیای معاصر به عنوان تجلی‌گاه جان جهان محسوب شود.

۵- نتیجه‌گیری

در اندیشه های غزالی، آزادی اندیشه تنها مختص افراد و گروه های خاصی مانند اهل تسنن پیرو حاکم مورد توجه است و حتی از جهت نظری، اقلیت های دینی، بت پرست و کافرند. از طرف دیگر همانند هگل به آزادی معتقد بود که توسط حکومت یا حکام تجویز شود. از منظر کانت اقدام علیه آزادی مردم اقدام علیه بشریت است. اختیار ازحقوق ذاتی است. کانت رابطهٔ اختیار با ذات انسان را به این صورت بیان کرده است که اختیارحرف زدن یا نوشتن را می‌توان ازکسی سلب کرد اما اختیارفکرکردن را نمی‌توان... و البته فکرکردن اختیاری یا آزادی اندیشه همیشه در مقابل اجبار اجتماعی و سیاسی قراردارد. آزادی اندیشه دال بر این است که عقل فقط تابع قوانین برآمده از ذات خویش است. در نظر کانت، درک این مطلب که انسان موجودی مختار(وتنها موجود مختار) است به هیچ وجه تجربی و پسین نیست. بلکه اختیاررا به نحو پیشین در ذات خود می‌یابیم.

اما هگل آزادی را به معنای پیروی از دولت می دانست. از سوی دیگر هگل دولت را «فعلیت مثال آزادی» می‌داند. آزادی یکی از مفاهیم اساسی در فلسفه‌ی هگل است که در هیچ‌جا به تعریف کامل آن نمی‌پردازد. از نظر هگل دولت باید تمامیتی یگانه از خواست‌ها و اندیشه‌های افراد آن جامعه باشد و بتواند اصل آزادی فردی را در جامعه محقق کند. درواقع از نظر هگل خواست واقعی فردی با خواست همگانی دولت باید در یک راستا باشند و این تنها از طریق سیستم متافیزیکی هگل ممکن می‌گردد. یعنی از آنجا که خواست و آگاهی فردی مظهر خواست و آگاهی روح است و در عین حال، خواست و آگاهی دولت نیز تجلی‌ای از روح عینی است، در صورتی که هم فرد و هم دولت در مسیر تکامل روح قرار داشته باشند، به هیچ‌وجه تضاد و ناهماهنگی میان خواست‌هایشان به وجود نمی‌آید. از اینجا می‌توان به مراد هگل از آزادی مانند آزادی اندیشه نزدیک شد. درواقع از نظر هگل، آزادی فردی در جامعه به این معنی است که فرد بدون اجبار دیگران، یا بدون انگیزه‌های طبیعی و یا بدون فشار شرایط اجتماعی بتواند اندیشه داشته باشد و نهایتاً به منصه عمل و ظهور برساند.

منابع و مراجع

[۱] دهخدا، ع.، لغت نامه دهخدا، ج۲، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۲۵.
[۲] لک زائی، ش.، آزادی سیاسی در اندیشه شهید مطهری و بهشتی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲.
[۳] گرجی ازندریانی، ع. ، در تکاپوی حقوق اساسی، انتشارات جنگل جاودانه، چ دوم، تهران، ۱۳۸۸.
[۴] انوری، ح.، فرهنگ فارسی سخن، سخن، تهران، ۱۳۸۱.
[۵] بیات، ع.، فرهنگ واژه ها، بنیاد فرهنگ و اندیشه دینی، قم، ۱۳۸۱.
[۶] عباسی، ب.، مبانی حقوق اساسی، انتشارت جنگل جاودانه، چ دوم، تهران، ۱۳۸۹.
[۷] قاضی، ا.، بایسته های حقوق اساسی، انتشارات میزان، تهران،۱۳۸۴.
[۸] مطهری، م.، پیرامون جمهوری اسلامی، صدرا، تهران، ۱۳۶۴.
[۹] نجار، ع.،آزادی اندیشه و بیان، ترجمه محسن آرمین، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۷.
[۱۰]طباطبایی، ج.، درآمدی فلسفی برتاریخ اندیشه ی سیاسی ایران، دفترمطالعات، ۱۳۶۷.
[۱۱]غزالی، م.، احیاء علوم الدین (ربع عادات، عبادات ومهلکات)، ترجمه ی مؤیدالدین محمد خوارزمی، انتشارات علمی وفرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
[۱۲]قادری، ح.، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۶.
[۱۳]غزالی، م.، فضائح الباطنیهٔ، ناشرللدارالقومیهٔ للطباعیهٔ والنشر، ۱۳۸۳ق.
[۱۴]کریمی زنجانی اصل، م. و دیگران، "درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان" (مجموعه مقالات نشر کویر)، تهران، ۱۳۸۱.
[۱۵]بشریه، ح.، جامعه شناسی سیاسی، نشرنی، تهران، ۱۳۷۴.
[۱۶]غزالی، م.، تهافت الفلاسفه، ترجمه ی علی اصغر حلبی، انتشارات زواره، ۱۳۶۳.
[۱۷]لائوست، ه.، سیاست وغزالی، ترجمه ی مهدی مظفری، بنیادفرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۴.
[۱۸]غزالی، م.، احیاء علوم الدین(ربع منجیات)، ترجمه ی مؤید الدین محمد خوارزمی، انتشارات فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷.
[۱۹]غزالی، م.، شک وشناخت، ترجمه ی آیینه وند، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
[۲۰]کاظمی شیرازی م. ح.، تاریخ جهان اسلام و روابط خارجی از آغاز تا امروز، انتشارات نوید شیراز، ۱۳۷۱.
[۲۱]عالم، ع.، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، چ هشتم، تهران، ۱۳۸۴.
[۲۲]کانت ا.، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۷۲.
[۲۳]کانت، ا.، تمهیدات، ترجمه حداد عادلمرکزنشر دانشگاهی،، تهران، ۱۳۷۰.
[۲۴]کانت، ا.، نقد عقل عملی، ترجمه انشاالله رحمتی، انتشارات نورالثقلین، تهران، ۱۳۸۵.
[۲۵]صانعی دره‌بیدی، م.، جایگاه انسان در اندیشه کانت، انتشارات ققنوس، تهران، ۱۳۸۴.
[۲۶]محیی، ب.، ایمانوئل کانت و حقوق بشر، حقوق سبز، www.greenrights.ir
[۲۷]کاپلستون، ف.، تاریخ فلسفه، ج هفتم، ترجمه داریوش آشوری، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.
[۲۸]هگل و. ف. ، عناصر فلسفه‌ی حق، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، انتشارات پروین، تهران، ۱۳۷۸.
[۲۹]هگل و ف. ، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، انتشارات شفیعی، تهران، ۱۳۷۹.