

آزادی قدیم و جدید

مینو آقایی خوزانی

دکترای علوم سیاسی از دانشگاه تهران

چکیده

در گرایش‌های فکری جدید اندیشمندان دینی، برداشت‌های تازه‌ای از آزادی شکل می‌گیرد و نسبت آزادی با مقولاتی چون دین، عدالت، حقیقت و حکومت، به گونه‌ای متفاوت، تبیین می‌شود. این مقاله می‌کوشد ضمن معرفی این برداشت‌ها، وجوه تمایز آنها از برداشت‌های کهن را آشکار سازد و در عین حال، نشان دهد که این تفاوت آرا در باب آزادی پیامد تفاوت‌های بنیادی‌تری در خصوص آدمی و عناصر مقوم انسانیت او، توانایی‌های او در تعیین صورت و سیرت زندگی‌اش، ظرفیت او در بهره‌جستن از آزادی‌هایش، انتظارات او از دین، امکان شناخت حقیقت و ابزارها و موانع آن، حکومت و مناسبات فرد با آن، و مهم‌تر از همه، حقوق بنیادین آدمی است. واژگان کلیدی: آزادی؛ دین؛ قانون؛ حق؛ آزادی عقیده.

در دو دهه گذشته و به موازات توجه فزاینده روشنفکران دینی و در پی آن، شماری از اصحاب حوزه‌های علوم دینی به مفاهیمی چون دموکراسی، حکومت قانون و مانند آن، و تلاش آنان برای توضیح نسبت آن مفاهیم با باورها، ارزش‌ها و احکام دینی، آزادی و نسبت آن با دینداری نیز موضوع بحث و دقت نظر قرار گرفته است. البته پیش از این نیز در سنت دینی ما و در ذیل عناوینی چون بحث برده و آزاد، موضوع آزادی مورد بحث قرار گرفته بود؛ اما در خلال بحث‌های اخیر، برداشت‌هایی از آزادی طرح شده و وجوهی از آن اهمیت یافته است که پیش از این به حاشیه رانده شده یا نادیده انگاشته می‌شدند و یا اساساً قابل طرح نبودند. این امر شاید به این سبب بود که متعلق آنها، یعنی فرد خودفرمانروا، در این سنت فکری هنوز فرصتی برای ظهور و مجالی برای ایفای نقش نیافته بود. در حقیقت، بحث‌های اخیر در خصوص نسبت میان آزادی و دین، ناگزیر در ذیل بحث کلی‌تر نسبت میان فردگرایی سنت روشنگری و دین جای می‌گیرند.

برای مثال، متکلمان مسلمان قرن‌ها در باب موضوع جبر و اختیار بحث کرده‌اند^۱، اما شناسایی انسان به مثابه موجودی مختار توسط گروهی از ایشان - اختیارگرایان - به معنای جواز آزادی آدمی نبوده است. به آسانی نمی‌توان از این مقدمه که در پیش روی انسان فرصت‌های انتخاب متعددی وجود دارد، به این نتیجه گذر کرد که آدمی مجاز است از میان آن گزینه‌ها یکی را برگزیند؛ پیش از

آن می‌باید تکلیف شماری از مفروضات اساسی ما دربارهٔ آدمی و نسبت او با دنیا و آخرت روشن شود.^۲

در سنت فکری قدما، آزادی به معنای نبود حائل و مانع بین آدمی و گزینش‌های او، چه به نام جامعه، چه به نام سیاست و چه به نام مذهب، چندان مورد توجه نیست. در این نظام معنایی، آزادی بیش از همه و پیش از همه به معنای «رها شدن از اطاعت غیر خداست» و نه «توان همه‌جانبهٔ آدمی در انتخاب هر چیزی از جمله بردگی غیرخدا» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۸۹ و طباطبایی، ۱۳۵۵: ۴۲-۴۳). بدین ترتیب، تأکید نه بر آزادی از فشارها و قیودات بیرونی، بلکه بر آزادی از هوا و هوس، یا همان سائقه‌های درونی است؛ به این معنا که آدمی با استغفار خود را از بند گناهان پیشین می‌رهاند و با ایمان و عمل صالح در زمرهٔ اصحاب یمین درمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۹۷).

بنابراین از میان دو رویکرد رقیب، حتی آن گروه که قائل به آزادی تکوینی هستند، یعنی می‌پذیرند که در نظام آفرینش، انسان در انجام هیچ کاری بی اختیار و ناچار نیست، تأکید می‌کنند که انسان مجاز نیست در مرحلهٔ تشریح و انتخاب عقیده، به هر سو که خواست میل کند؛ چرا که دینداری در اساس با آزادی آدمی در مقام تشریح و انتخاب عقیده ناسازگار است.^۳ برای مثال، چگونه ممکن است اسلام که شالوده‌اش بر توحید و نفی شرک است، مردم را در مخالفت با اصل توحید آزاد بگذارد؟^۴ بدین ترتیب، این رویکرد در محکوم کردن آزادی عقیده و محدود کردن آزادی بیان تردیدی به خود راه نمی‌دهد و به صراحت اعلام می‌کند که هر برداشتی از جهان، خدا، طبیعت، انسان و دیگر حقایق جهان را نمی‌توان، فارغ از درستی و نادرستی‌اش، مذهب و دین خواند و هر عقیده‌ای را، هر چند یاوه و غیرمنطقی و بی‌اساس، نمی‌توان محترم شمرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۰: ۷۵). بنا بر یک استدلال، حتی اگر آزادی اندیشه پذیرفتنی باشد، آزادی عقایدی که بر مبنای تقلید و از روی جهالت و به خاطر فکر نکردن و تسلیم شدن در مقابل عوامل ضد فکر در انسان پیدا شده، در اسلام پذیرفته نیست؛ همان‌گونه که امکان ندارد به انسان‌ها اجازه داد تا بهداشت را رعایت نکنند.^۵

براساس این سنت فکری، اسلام دین فطرت است و هر چه غیر از آن، اعتبار و وجههٔ دینی کامل خود را از دست داده است؛ دیانت‌های دیگر جز اسلام تحریف‌شده توصیف می‌شوند و الحاد خروج از چارچوب انسانی و ورود به عالم حیوانیت و حتی پست‌تر از آن تلقی می‌شود (تسخیری ۱۳۷۷: ۹۶). در پس این نگاه به آزادی، این باور اساسی نهفته است که نباید اجازه داد که افکار غلط موجب

گمراهی آدمی و بازماندن او از راه تعالی شوند و به تبع، آن آزادی‌ای پذیرفتنی است که به رشد و تعالی بینجامد. در مقابل، اگر برخورداری از آزادی، روحیات و اخلاق فرد را فاسد کند، این آزادی باید برای او ممنوع باشد، ولو آنکه خللی به حقوق دیگران وارد نکند.^۶ بنابراین آزادی فی‌نفسه مطلوب، مطلق و هدف تلقی نمی‌شود. هدف اعلای حیات آدمی چیز دیگری است و آزادی وسیله‌ای برای رسیدن به آن هدف به شمار می‌رود.

اگر آزادی به مثابه روشی برای رسیدن به اهدافی خاص تعریف شود، چنانچه آدمی در جهت آن اهداف خاص نظیر انسانیت، عقلانیت و کمال آدمی گام بر ندارد، می‌توان به نحوی معقول آزادی‌هایی را که آن اهداف خاص را برآورده نمی‌سازند، محدود ساخت. بر اساس این دیدگاه، آدمی تنها در مسیر رسیدن به اهداف عالی‌ای که پیشاپیش تعریف شده‌اند، آزاد است. در واقع، او در عمل به شریعت یا زندگی بر اساس موازین عقلی آزاد است. به همین خاطر است که از آزادی معقول، مشروع یا حقیقی سخن می‌رود و منظور از آن، آزادی‌ای است که به نتایج معقول، مشروع یا حقیقی بینجامد.^۷

دفاع از آزادی معقول، مشروع و مانند آن، در واقع، متضمن برداشتی مثبت از آزادی است؛ یعنی آزادی در انجام فعلی خاص و موفقیت در حصول هدفی معین و نه عدم وجود مانع در انجام یا ترک فعلی. در اینجا پرسش اصلی این است که چه مرجعی معقول، مشروع یا حقیقی بودن نتایج حاصله از بهره‌مندی از آزادی را تشخیص می‌دهد. اگر قضاوت بر عهده خود فرد باشد، آن‌گاه کافی است که او را در انتخاب آزاد بگذاریم و موانع را از سر راه او برداریم. اما چنانچه مرجع دیگری را در تشخیص معقول، مشروع یا حقیقی بودن آزادی واجد صلاحیت بدانیم، ولو آنکه قضاوتی مغایر با نظر خود فرد داشته باشد، آن‌گاه در واقع، فرد را از حق انتخاب محروم کرده‌ایم.^۸ به علاوه، قول به مشروط بودن آزادی به حقانیت، عقلانیت یا شرع این خطر را در پی دارد که گروهی را که در جامعه قدرت دارند از مواهب آزادی برخوردار کند و بقیه را محروم.^۹

به نظر می‌رسد سنت دینی به ظرفیت آدمی در بهره جستن از آزادی چندان خوشبین نیست. از اینجاست که برخی متفکران غربی مدعی شده‌اند که اخلاق مذهبی سنتی برای کارکرد مناسب خود عمدتاً بر ترس از خدا و تهدید به تنبیه استوار است و از این حیث، آن را ضد انسان‌گرایانه نامیده‌اند (Dalacoura, 1998: 55).

سنت دینی، در حقیقت، بیشتر نگران مقام بندگی آدمی است تا مقام آزادی او. در این نظام فکری، آزادی به مثابه یک حق مطرح نیست؛ آزادی ملک انسان نیست؛ آزادی ودیعتی است الهی که به انسان سپرده شده و بنابراین او موظف است که آن را به رأی خویش تفسیر ننماید و در برابر

هوای خود آن را تحریف نسازد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۰). از آنجا که اصل وجود بشر، منتاهی است، آزادی انسان نیز نامتناهی نبوده، بلکه مقید و مشروط است (همان: ۹) و تنها مرجع صالح برای تحدید آزادی بشر در شئون هستی خود - اعم از اعتقاد، اخلاق، حقوق، اعمال، احوال و خلاصه سنت و سیرت - خداوندی است که این هستی محدود را به او عطا فرموده است (همان: ۱۰) پس در حقیقت، دین آمده است تا حدود آزادی آدمی را معلوم نماید.

از آنچه آمد می‌توان نتیجه گرفت که در سنت فکری مورد بحث، آزادی به این معنا که فرد بتواند بر اساس انتخاب‌های خود امور زندگی‌اش را سامان دهد، چندان محل توجه نیست. بحث اغلب از اینجا آغاز می‌شود که آزادی به معنای جواز انجام هر کار نیست، بلکه مستلزم مقرراتی است؛ نکته‌ای که برای هر کس که درباره آزادی در جامعه تأمل می‌کند، قابل قبول است. سپس آزادی به مثابه محدودیت تعریف می‌شود. دغدغه خاطر نه تحمیل قواعدی است که از آزادی فرد در مقابل سوءاستفاده‌های اقتدار حاکم و سایر شهروندان حفاظت نماید، بلکه بیشتر حفاظت از افراد در مقابل یکدیگر است از طریق اعمال برخی جداسازی‌ها و محدودیت‌های اخلاقی.

در حقیقت، مفهوم آزادی در قرون جدید معانی تازه‌ای را در خود حمل کرده است. در این دوره است که آزادی فردی با ایده محدودیت دولت پیوند می‌یابد. ایده محدودیت دولت بر این باور اساسی استوار است که ممکن است منافع مشروع فرد و منافع اجتماعی که دولت نماینده آن است، در پاره‌ای موارد در تعارض با یکدیگر قرار گیرند. صاحبان قدرت همواره در معرض وسوسه سوءاستفاده از قدرت و تجاوز از حدود اختیارات خود می‌باشند؛ بنابراین باید اقتدار دولت محدود به حدودی باشد که حقوق و آزادی‌های اساسی آدمی ترسیم می‌کنند. بر این اساس، آزادی نه فقط به معنای مشارکت فعال و مستمر در امور جمعی، بلکه همچنان که بنجامین کنستانت اشاره می‌کند، متضمن بهره‌مندی مسالمت‌آمیز از استقلال در حوزه خصوصی است. بدین ترتیب، از دولت انتظار می‌رود که کمترین دخالت را در زندگی خصوصی افراد روا بدارد.^{۱۰}

در خلال بحث‌هایی که طی چند دهه اخیر در جامعه ما درگرفته است، آزادی در معنای عدم وجود مانع و رها ساختن فرد از قید مداخله عوامل بیرونی از جمله دولت - یا به عبارت دیگر، مفهوم منفی آزادی - مورد توجه قرار گرفته است. از این روست که تعبیر «آزادی مخالفان» رواج می‌یابد و منظور از آن، آزادی سیاسی مخالفان قدرت حاکم است.^{۱۱} حتی قدرت و ضعف حکومت نیز بر اساس میزان رعایت حقوق اقلیت مخالفان ارزیابی می‌شود و حکومت مقتدر حکومتی توصیف می‌شود که

حقوق مخالفانش را به رسمیت بشناسد و چنانچه آن حقوق را زیر پا نهد، بتوان از راه قانونی با آن برخورد کرد. این دفاع از آزادی مخالفان و حقوق ایشان به مخالفان سیاسی محدود نمانده و شامل حال کسانی نیز شده است که می‌خواهند به شیوه‌ای که خود برمی‌گزینند زندگی کنند.^{۱۲} بنابراین آزادی به معنای حق انتخاب و تصمیم‌گیری درباره نحوه سامان دادن به زندگی شخصی اهمیت یافته است.

در پس این آرای متأخر یک باور اساسی نهفته و آن تلقی آزادی به مثابه ارزشی بنیادین است که خود غایت است و پیگیری و تحمیل ارزش‌های دیگر نباید به انکار آن بینجامد. به تع، این ایده مردود دانسته می‌شود که برای حفظ ارزش‌ها لازم است آزادی‌های اساسی آدمی محدود گردد؛ چرا که ایده مذکور بر دو فرض اساسی‌ای تکیه زده که در بحث‌های متأخر به چالش کشیده شده‌اند: یکی اینکه انسان‌ها اگر در ارتکاب خطا آزاد باشند، به احتمال قوی، مرتکب آن می‌شوند؛ و دیگر آنکه می‌توان با محدود کردن آزادی‌های اساسی با آنچه افکار باطل نامیده می‌شود، مقابله کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۳۰۱). آزادی در نزد برخی از دینداران آن‌چنان قدر و منزلت یافته که گاه به مثابه هدف، و نه وسیله، قلمداد می‌شود. طلب آزادی جزئی جدایی‌ناپذیر از آدمی تعریف می‌شود (سروش، ۱۳۷۹: ۲۲۲). حقیقت انسان بودن همیشه آزاد بودن توصیف می‌شود. هدف از آزادی «حفظ آزادی اراده» دانسته می‌شود که مطابق این برداشت، همان حفظ هویت واقعی انسان است؛ چرا که انسان نفس آزادی و عین آزادی است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ ب: ۳۲).

در بحث‌های اخیر از تقدم آزادی بر همه چیز سخن می‌رود، در حالی که در سنت دینی تکیه و توجه، بیش از همه و پیش از همه، بر مسئولیت‌های آدمی است. در آرای جدید، آزادی اصل و بدون آن، تکلیف بی‌معناست. تنها یک ارزش است که می‌تواند آزادی را محدود کند و آن عدالت است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۳۰۱). بدین ترتیب، به جای آزادی معقول، مشروع یا حقیقی، آزادی عادلانه می‌نشیند (سروش، ۱۳۷۹: ۲۲۳). اما عدالت چگونه آزادی را تعیین می‌کند؟ چارچوب آزادی عادلانه را قانون فراهم می‌کند. آزادی عادلانه همان آزادی قانونی است (راسخ، ۱۳۸۰: ۱۳۱).

پس در این میان، نسبت دین و آزادی چگونه تعریف می‌شود؟ در اینجا نیز دینداران مانند پیشینیان تصدیق می‌کنند که دین آزادی را محدود می‌کند، اما توجیهات و سازوکارهای متفاوتی را برای تعیین این حدود ارائه می‌کنند. در وهله نخست، بر این نکته تأکید می‌رود که مسلمان، به مثابه انسان دیندار، در برابر خداوند مسئول است که از آزادی خود به گونه‌ای استفاده نکند که خلاف امر و نهی خداوند باشد. بنابراین او در

ساحت فردی، بر اساس ایمان و تقیدی که به اسلام دارد، آزادی عمل خود را محدود می‌کند (آغاچری، ۱۳۷۸: ۴۸).

اما در حوزه جمعی، دین چگونه بر آزادی حد می‌گذارد؟ در اینجا استدلال اصلی این است که دین در یک جامعه دموکراتیک از مجرای قانون، آزادی را محدود می‌کند. دین - مانند فرهنگ، اخلاق، آداب و سنن و هنجارهای اجتماعی - باید پس از طی یک فرآیند پیچیده در عرصه اجتماع به هنجارهای حقوقی و قانونی بدل شود؛ سپس آن قانون است که مرزهای عمل انسان را در جامعه تعیین می‌کند (همان: ۴۹).^{۱۳} از آنجا که این قانون چیزی نیست جز فرآیند اراده‌های آزاد افراد در مشارکت جمعی و صورت‌بندی جمعی آزادی‌های شخصی، انسانی که از قانون اطاعت می‌کند، در حقیقت، از اراده خود اطاعت می‌کند. قانون روح مجردی نیست که از بیرون بر جامعه حاکم شده باشد؛ قانون از یک سازوکار دموکراتیک و بین‌الذهانی تبعیت می‌کند. قانون ادامه آزادی است (همان: ۴۶ و ۶۷).

به هر حال، تا آنجا که به آزادی‌های فردی مربوط می‌شود، پرسش اصلی این است که حد این تصمیم‌گیری‌های دموکراتیک اکثریت دینداران کجاست. آیا اکثریت دینداران مجازند به تصویب قوانینی بپردازند که آزادی اقلیت را به خطر می‌اندازد؟ در واقع، زمانی که حکومت بر اساس ارزش‌های دینی اکثریت جامعه اداره می‌شود، باید به دنبال ترسیم مرزهایی بود که آزادی فردی در چارچوب آنها محفوظ باقی بماند.

در این برداشت از نسبت میان آزادی و دین، تأکید می‌شود که از مسلم بودن حرمت شرعی یک عمل و مسلم بودن مجازات اخروی آن نمی‌توان مستقیماً این نتیجه را گرفت که آن عمل از نظر قانون نیز باید جرم شناخته شود و مرتکب آن مجازات شود. به عبارت دیگر، جرم متمایز از گناه است. در عرصه حیات اجتماعی با جرم مواجه هستیم؛ حال آنکه گناه مفهومی شخصی و مربوط به ایمان و اعتقاد آدمی نسبت به حدود و ثغور عمل دینی است. گناه و امور ضد اخلاقی نخست می‌بایست به عنوان جرم شناخته شوند و سپس مرتکبین آنها قابل مجازات خواهند بود (همان: ۴۹ و مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: الف: ۹۱).

یکی دیگر از وجوه ممیزه بحث‌های اخیر در باب آزادی، تأکید بر آزادی به مثابه امری فرادینی است. مطابق برداشت سنتی، باید از شارع پرسید که آزادی چیست و هر چه او تعریف کرد، عین آزادی است. در بحث‌های اخیر بر وجود حوزه‌ای از آزادی‌ها که ماقبل دینی است تأکید می‌رود و به

پیروی از سنت معتزله و شیعه، یا همان عدلیه، استدلال می‌شود که هر چند پاره‌ای از حسن‌ها و قبح‌ها در دین آمده، اما شماری از آنها مستقلاً توسط عقل انسان قابل درک است. آزادی از جمله مقیاس-های فرادینی توصیف می‌شود که حسن آن ذاتی است و عقل در تشخیص آن توانا (ایازی، ۱۳۷۸: ۶).

چنانچه آزادی را چونان عدالت، فرادینی بدانیم، آن‌گاه به ملاک و معیاری برای ارزیابی دین و قرائت‌های تازه بدل می‌شود. ^{۱۴} ایده آزادی به مثابه امری فرادینی با ایده آزادی به مثابه حقی فطری یا طبیعی پیوند یافته است. آزادی برترین حق و اعظم نوامیس در میان حقوق نقض‌ناپذیر و سلب‌ناشدنی آدمی شمرده می‌شود (سروش، ۱۳۷۶: ۶) و پیامبران نخستین اعلام‌کنندگان حق آزادی طبیعی و فطری بشر معرفی می‌شوند (بازرگان، بی‌تا: ۱۲۱)؛ حقی که هر انسان به واسطه انسان بودن، صرف نظر از تعلقش به فرهنگ یا دینی خاص از آن بهره‌مند است (کدیور، ۱۳۷۹: ۴۳۷).

در برداشت‌های متأخر، آزادی‌های سیاسی از جمله آزادی‌های فرادینی به شمار آمده‌اند و اشاره به آنها در منابع دینی از باب ارشاد به حکم عقل دانسته می‌شود. برای مثال، انتخاب زمامدار حق طبیعی انسان تلقی می‌شود و عناوینی چون امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت ائمه مسلمین اموری عقلایی و غیرتعبدی توصیف می‌شوند که عقل مستقلاً قادر به درک آنهاست (ایازی، ۱۳۷۸: ۶۸).

چنانچه آزادی‌های سیاسی فرادینی تلقی شوند، می‌توانند مبنای استنباط احکام فقه سیاسی قرار گیرند. در نتیجه، اگر به موجب یک حکم سیاسی، که از یک نص دینی استنباط شده، آزادی‌های اساسی و پایه نفی شود، باید آن حکم را غیردینی تلقی کرد (آرمین، ۱۳۷۸: ۲۳). بدین ترتیب، تعیین حدود حقوق اساسی و آزادی‌های سیاسی و چارچوب نظام اجتماعی و سیاسی برعهده خود مؤمنان است و مؤمنان، گرچه در برابر خداوند مسئول‌اند که از حق آزادی سیاسی خود به گونه‌ای استفاده نکنند که خلاف امر و نهی خداوند باشد، اما کسی غیر از خود آنان نمی‌تواند بر اساس برداشتی که از امر و نهی الهی دارد آزادی‌های سیاسی افراد را در زندگی اجتماعی محدود کند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۲۶۱).

در آرای متأخر در باب آزادی، سخن از تدابیر و سازوکارهایی است که از آزادی‌های فرد در مقابل سوءاستفاده‌های احتمالی حاکمان محافظت کند. در آرای پیشین، فرض بر این است که زمامدار به طور طبیعی مصالح فردی و اجتماعی مردم را رعایت می‌کند و تأکید می‌شود چنانچه همه مخلوقات، اعم از فرمانروا و فرمانبردار، تابع احکام الهی‌ای باشند که در شرع بیان شده، عدالت

برقرار می‌شود. در این آراء، طبعاً انکار حقوق و آزادی‌های فردی از سوی حکومت یک مسئله تلقی نمی‌شود و انتظار می‌رود که تنش بین فرد و دولت پدیدار نشود (Mayer, 1998: 9). در بحث‌های جدید، این فرض که زمامداران به طور طبیعی حقوق و آزادی‌های مردم را محترم می‌شمرند، مردود تلقی می‌شود و برای دفاع از آزادی‌های فردی در مقابل تعدیات احتمالی حکومت، چاره‌جویی می‌شود.

آزادی عقیده و بیان یکی دیگر از مؤلفه‌های آزادی است که در برداشت‌های اخیر مورد توجه قرار گرفته است. در اینجا، بر خلاف آرای پیشین، تأکید می‌شود که اسلام آزادی عقیده و اندیشه را به رسمیت می‌شناسد.^{۱۵} در دفاع دینداران از آزادی عقیده و مذهب، و به طور کلی آزادی، سه رویکرد متفاوت را می‌توان شناسایی کرد: رویکرد نص‌گرا، رویکرد فقهی و رویکرد عقلی. در رویکرد نخست، نویسندگان می‌کوشند با استناد به شماری از آیات، روایات و یا سیره پیامبر و ائمه نشان دهند که در اسلام تحمیل عقیده یا دین پذیرفته نیست. در ضمن، با ارائه تفاسیری نو از آیات، روایات یا رفتارهایی که پیش از این به آنها برای محکوم کردن یا محدود نمودن آزادی عقیده استناد می‌شد، تلاش می‌کنند آنها را با آزادی عقیده سازگار سازند (مهدی بازرگان، ۱۳۸۰؛ عبدالعلی بازرگان، ۱۳۸۰؛ مهرپور، ۱۳۷۰؛ فاضل میبدی، ۱۳۷۸؛ کدیور، ۱۳۸۰ و موسویان، ۱۳۸۰). آنها این واقعیت را که آزادی در فهم عالمان دین از کتاب و سنت - که به شکل تفسیر قرآن، شرح روایات و علوم از قبیل فقه، کلام، اخلاق، عرفان و فلسفه ظاهر شده - کمتر طرح شده است، به کتاب و سنت نسبت نمی‌دهند، بلکه قصور را ناشی از کم‌توجهی متفکران دینی به مسئله آزادی می‌دانند و معتقدند با بازگشت به متون دینی و دقت نظر دوباره در آنها بسیاری از مؤلفه‌های آزادی، از جمله آزادی عقیده و بیان، قابل شناسایی است (کدیور، ۱۳۷۹: ۵۳۳).

دسته دوم به سراغ احکام فقهی می‌روند و فقیهانه می‌کوشند از شمار تعارضات بکاهند. برای مثال، خاطر نشان می‌کنند که برای ارتداد قیودی وجود دارد که به سادگی قابل تحقیق نیست (منتظری، ۱۳۸۰: ۷۲۱-۷۲۲؛ صانعی، ۱۳۸۱) یا استدلال می‌کنند که در حقیقت، همه جهادهای اسلام جهاد دفاعی است و هدف از جهاد ابتدایی دفع موانع نشر معارف الهی، جلوگیری از توطئه‌های دشمن و مانند آن است و نه تحمیل عقیده (موسویان، ۱۳۸۰: ۳۰۹؛ منتظری، ۱۳۸۰: ۷۱۴ و منتظری، ۱۳۷۷).

در رویکردهای عقلی و کلامی، آزادی عقیده و مذهب امری ماقبل دینی قلمداد می‌شود که واجد حسن عقلی است (کدیور، ۱۳۸۰: ۲۵۱). آزادی، در حقیقت، مبنای انتخاب دین است (آرمین، ۱۳۷۸: ۱۴) و قبول دین و بندگی، خود مسبوق به آزادی دانسته می‌شود (سروش،

۱۳۷۵ الف: ۲۵۳). همچنین تأکید می‌شود که ایمان جز با آزادی اندیشه و ارادهٔ آدمی تحقق نمی‌یابد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ ب: ۷) و دوام آن نیز در صورتی ممکن است که صورت انتخاب آگاهانه را از دست ندهد و دائماً برخوردی معقول میان سخن و منطق مؤمنان و کسانی که سخن‌ها و منطق‌های دیگری دارند، رخ دهد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹ الف: ۲۹۱).

در اینجا تمایزی که برخی بین آزادی عقیده و آزادی اندیشه قائل شده‌اند - بدین منظور که اولی را به دلیل عدم ابتدا بر خردورزی محکوم، و دومی را مجاز بشمارند - مردود شمرده می‌شود، با این استدلال که هیچ صاحب رأیی عقیدهٔ خود را نابخردانه نمی‌داند (کدیور، ۱۳۸۰: ۲۵۱). این البته به معنای یکسان بودن همه عقاید یا فارغ بودن آدمی از مسئولیت تلقی نمی‌شود، اما موضوعی مربوط به رابطهٔ انسان با خدا قلمداد می‌شود که دآوری در باره آن در روز رستاخیر خواهد بود (آغاجری، ۱۳۷۸: ۴۴-۴۳). پس این باور که استفاده از اجبار و قدرت در جهت ترویج دین جایز و بلکه در مواردی، واجب است، به صراحت نفی می‌شود.^{۱۶} رفتار دینی را فرد با اراده و نیت خود انتخاب می‌کند و شخصاً نیز جوابگوست و نهادهای حکومتی، رهبران دینی و یا حتی کل جامعه می‌باید از تحقق همراه با زور حقیقت‌های دینی خود و اکراه ایمان و عقیده در قبال اعضای جامعه خودداری کنند.

برخلاف برداشت‌های سنتی که در آنها عقیده برتر و مقدم بر آبرو و جان آدمی دانسته می‌شود و برخی به واسطهٔ عقایدشان بیرون از چارچوب انسانی دانسته می‌شوند، در آرای جدید تأکید می‌شود که آدمی به خاطر تعلق به فرقه‌ای و عقیده‌ای، از دایرهٔ انسانیت خارج نمی‌شود و حقوق انسانی او مورد تعرض قرار نمی‌گیرد (موحدی ساوجی، ۱۳۷۸: ۲۷). همچنین این نگرانی دیرینه که آزادی عقیده و بیان موجب نابود شدن یا ناچیز شدن حقیقت می‌شود (نصر، ۱۳۷۷) جای خود را به این باور می‌دهد که تضارب آرا و عقاید مختلف ما را به حقیقت نزدیک‌تر می‌کند. در پس این باور، این فرض اساسی نهفته است که حقیقت آسان-یاب نیست و کشف آن نشانهٔ آشکاری ندارد (سروش، ۱۳۷۵ ب: ۲۷۷؛ سروش، ۱۳۷۵ الف: ۲۴۴-۲۴۳ و نراقی، ۱۳۷۷: ۲۰). بنابراین هیچ ضمانتی وجود ندارد که آنچه همه حق می‌دانند حق باشد یا همهٔ حق باشد (کدیور، ۱۳۷۹: ۴۵۰). لذا آرای دینی‌ای که مطابق ضوابط علمی به دست آمده باشد، باید تحمل شود و اجازهٔ عرضه یابند (همان: ۴۵۳)؛ نقد عقاید دینی و غیردینی اکثریت بدون تقبیح و فشار ناقدان مجاز دانسته می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۷۳)؛ وظیفهٔ حکومت‌ها حفاظت از نظام آزادی‌ها، و نه نظام حقیقت‌ها، تعریف می‌شود و تشخیص حقیقت بر عهدهٔ دانشمندان گذاشته می‌شود (همان: ۷۲).

دینداران مدافع آزادی بیان، همسو با سایر مدافعان آزادی بیان،^{۱۷} می‌پذیرند که آزادی

بیان، بر خلاف آزادی عقیده و اندیشه که شأن درونی و شخصی دارند، واجد وجهی اجتماعی است و لذا چونان هر امر اجتماعی دیگر، نمی‌تواند مطلق و نامحدود باشد؛ بنابراین قائل به قیود محدود کننده‌ای چون عدم اضرار به غیر، رعایت عفت عمومی، ممنوعیت افترا، تمسخر، جریحه‌دار کردن افکار عمومی و تشویق اذهان می‌باشند. البته در ضمن تأکید می‌کنند که این قیود قیودی عقلایی و نه تعبدی‌اند که تشخیص آنها برعهده هیئت منصفه علمی جامعه است (آرمین، ۱۳۷۸: ۲۴؛ آغاجری، ۱۳۷۸: ۴۵؛ کدیور، ۱۳۷۹: ۴۹۶؛ سروش، ۱۳۷۷: ۱۴۷-۱۴۶).

به هر حال، علاوه بر ضوابط نام‌برده، در تمامی بحث‌هایی که در چارچوب یک نظام معنایی دینی در خصوص آزادی طرح شده است، این نکته به صراحت تصدیق می‌شود که جامعه دینی، از آن حیث که دینی است، تاب به پرسش خواندن برخی امور را ندارد و آن امور فوق بررسی‌اند و در خصوص شماری از آن‌ها نمی‌تواند بی-تفاوتی پیشه کند. پس برخی از وجوه آزادی، البته به نحوی ضابطه‌مند، تحت نظارت دینی قرار دارند (کدیور، ۱۳۷۹: ۴۳۷). در اینجا است که آرای متأخر در باب آزادی از لیبرالیسم فاصله می‌گیرند؛ چرا که در لیبرالیسم آزادی مقید به هیچ ارزش دینی‌ای نیست و تنها مرز آزادی اضرار به غیر است.^{۱۸} برای مثال، خاطر نشان کرده‌اند در جایی که تغییر دین نه از سر شبهه و جهل، بلکه با انگیزه تضعیف دین و تردید دینداران انجام گیرد و بیان انتشار شبهات با اعتقاد به حقانیت دینی و از سر لجاج و عناد باشد، نمی‌توان نسبت به احکام مرتد بی تفاوت بود و مینا را آزادی قرار داد (ایازی، ۱۳۷۸: ۶۸). همچنین در آزادانه بودن طرح برخی مباحث در نشریات یا شبکه‌های تلویزیونی که نتایج آن با قول مشهور علما و عرف اهل علم زمان تفاوت دارد، تردید کرده‌اند و تأکید کرده‌اند که نخست باید علمای جامعه را متقاعد نمود که این سخن می‌تواند سخن معتناهی باشد. البته علما را به روحانیون محدود نکرده‌اند و مراد از آن را عرف اهل علم دانسته‌اند (کدیور، ۱۳۷۹: ۴۹۹ و ۵۰۰). بدین ترتیب، گرچه ترسیم خط قرمز مجاز شمرده شده، اما تلاش شده است جمع آزادی بیان و تعهد دینی را ممکن سازند.

از آنچه آمد، آشکار می‌شود که دو مجموعه مورد بحث، از پاره‌ای جهات مهم و اساسی از یکدیگر متمایزند و می‌توان تقابل‌های متعددی را به هنگام مقایسه این دو مجموعه شناسایی کرد؛ از آن جمله‌اند: تأکید بر آزادی از سائقه‌های درونی در مقابل تأکید بر آزادی از فشارهای بیرونی (به ویژه دولت)؛ آزادی مشروع، معقول یا حقیقی در مقابل آزادی عادلانه؛ آزادی در شناخت حقیقت در مقابل شناخت حقیقت در نتیجه آزادی؛ تأکید بر مسئولیت در مقابل تأکید بر آزادی؛ آزادی به مثابه وسیله رسیدن به کمال در مقابل آزادی به مثابه هدف؛ آزادی مثبت در برابر آزادی منفی؛ آزادی به مثابه امری درون‌دینی در مقابل آزادی به مثابه امری فرادینی؛ انسانیت در گرو عقیده در مقابل

انسانیت فراتر از عقیده؛ و آزادی به مثابه محدودیت در مقابل آزادی به مثابه حق. همچنین ملاحظه شد آنچه در پس این تقابل‌ها قرار دارد پیش‌فرض‌های متفاوت صاحبان این آرا در خصوص آدمی، عناصر مقوم انسانیت او، به‌ویژه سهم باورهای او و توانایی‌های او در تعیین صورت و سیرت زندگی‌اش، ظرفیت او در بهره‌جستن از آزادی‌هایش، انتظارات او از دین، امکان شناخت حقیقت و ابزارها و موانع آن، کارویژه‌های حکومت و مناسبات او با آن و مهم‌تر از همه، حقوق بنیادین آدمی است. آن تفاوت برداشت‌ها در باب آزادی پیامد این اختلاف نظرهای زیرین‌تر در باب پیش‌فرض‌های نام‌برده است.

یادداشت‌ها

۱. این بحث البته متفاوت از بحث‌های متأخری است که بین فیلسوفانی که از آزادی اراده‌آدمی از جبرهای مادی-گرایانه - چه زیست‌شناختی و چه رفتاری - دفاع می‌کنند و آنها که مدافع این‌گونه اشکال جبرگرایی هستند، در گرفته است. از نظر متکلمان مسلمان، مسئله اصلی، نسبت میان اراده‌الاهی و اراده‌آدمی است و عوامل مادی تعیین-بخش آزادی فردی، چه بیرونی و چه درونی، چندان مورد تفاوت نیستند (Said, 1979: P.92).
۲. وقتی موجودی را مختار می‌دانیم یک ویژگی عینی آن موجود را توصیف می‌کنیم؛ به این معنا که او می‌تواند از میان فرصت‌های مختلف یکی را برگزیند و باقی را فرونهد. هنگامی که موجودی را آزاد می‌دانیم، قاعده‌ای برای یک موجود مختار تجویز و توصیه می‌کنیم؛ یعنی او باید بتواند از اختیار خود بهره‌جسته، از میان شقوق در پیش روی یکی را برگزیند. به سخن دیگر، اختیار یک مفهوم «هست انگار» است و آزادی مفهومی «باید انگار» (راسخ، ۱۳۸۰: ۱۲۳).
۳. در اینجا بر الزامات عملی اوامر و نواهی شرعی تأکید می‌رود. برای مثال، آن کس که به جهت ارتکاب برخی از گناهان بر او حد جاری می‌شود، متحمل فشار فیزیکی می‌شود و کسانی هم که شاهد کیفر دیدن او هستند، متحمل فشار روانی می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۸۳ و ۱۸۵).
۴. به نظر علامه طباطبایی، طرفداری اسلام از آزادی عقیده «تناقص صریح» است و عیناً مانند آن است که در دنیای امروز، آزادی و حق مخالفت با قوانین و مقررات وضع‌شده به مردم داده شود و این با وضع و قرار دادن آن قوانین ابداً سازش ندارد (طباطبایی، در سایه اسلام: ۶۴ و المیزان فی تفسیر القرآن: ۱۸۴).
۵. برای مثال، مرتضی مطهری هرچند از آزادی اندیشه دفاع می‌کند، اما آزادی عقیده را مجاز نمی‌شمارد و استدلال می‌کند که تفکر در انسان قوه‌ای است ناشی از «عقل داشتن»؛ حال آنکه برخی عقاید نظیر بت‌پرستی و گاوپرستی ضد آزادی فکر است. بنابراین به نظر وی، هر عقیده‌ای را نمی‌توان به رسمیت شناخت (مطهری، ۱۳۶۶: ۱۳۶-۱۸۷ و ۱۳۵۹: ۲۶-۲۲).
۶. همچنان که محمدتقی جعفری می‌نویسد: اگر اعتلای فکر بشری به حدی رسیده بود که هم بیان‌کننده غیر از حق و واقعیت نمی‌گفت و هم شنونده و مطالعه‌کننده آن بیان از اطلاعات کافی و فکری نافذ برخوردار بود، هیچ مشکلی در آزادی بیان به طور مطلق وجود نداشت؛ اما واقعیت چنین نیست. لذا نمی‌توان از آزادی مطلق بیان دفاع کرد (جعفری، ۱۳۷۰: ۴۲۹).
۷. برای مثال، محمدتقی جعفری از آزادی معقول در مسیر حیات معقول دفاع می‌کند و توضیح می‌دهد که آنچه آزادی را

موصوف به معقول یا نامعقول می‌سازد، مربوط به بهره‌برداری از آزادی است که اگر مطابق اصول و قوانین انسانی باشد آزادی معقول، و اگر بر ضد اصول و قوانین مفید انسانی باشد، آزادی نامعقول نامیده می‌شود. وی نتیجه می‌گیرد که اگر برخورداری از آزادی، روحیات و اخلاق فرد را فاسد کند، این آزادی باید برای او ممنوع باشد (جعفری، ۱۳۷۰: ۴۰۱). مرتضی مطهری نیز نگران آن است که آزادی انتخاب آدمی موجب گمراهی او شود؛ لذا این ایده را که لازمه احترام انسان این است که انتخاب او محترم باشد، به چالش می‌خواند و راه چاره را در این می‌بیند که انسان را در مسیر انسانیت آزاد بدانند نه غیر آن. به نظر وی، آزادی‌های دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسان ایجاد می‌کند؛ آزادی حق انسان به ما هو انسان است؛ حق ناشی از استعدادهای انسانی انسان است؛ نه حق ناشی از میل افراد و تمایلات آنها. دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رها شده، حال آنکه این واژه در قاموس غرب معنای حیوانیت رها شده را متضمن است (مطهری، ۱۳۵۹: ۱۰۴-۱۰۱).

۸. در خصوص دو مفهوم مثبت و منفی از آزادی بنگرید به آرای برلین در خصوص دو مفهوم از آزادی؛ و برای آشنایی با برداشت‌های مثبت از آزادی همچنین بنگرید به مقاله «آزادی چون روش» نوشته محمد راسخ.

۹. به تعبیر مجید محمدی، آزادی تکامل‌گرایانه، آزادی گروهی محدود با آرمان‌ها، غایات و مقاصد خاص است. آزادی تکامل‌گرایانه یعنی همه آزادند با من که تصور خاصی از کمال دارم، همراهی کنند (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۷).

۱۰. از نظر پیشینیان، آزادی عبارت بود از اعمال جمعی و مستقیم حاکمیت در بخش‌های گوناگون از طریق بحث در عرصه عمومی در باب جنگ و صلح، توافق بر سر پیمان‌های ائتلاف با بیگانگان، رأی دادن در باب قوانین، اعلام نتایج قضاوت‌ها، بررسی گزارش‌ها و مانند آن. آنان این سنخ از آزادی جمعی را با تابعیت کامل افراد نسبت به اقتدار کل سازگار می‌دانستند، اما دقیقاً چنین تابعیتی است که امروزه به شدت نفی می‌شود. امروزه نیز فرد اعمال قدرت سیاسی را به دیگران تفویض می‌کند؛ آنچه دغدغه خاطر اوست امنیت خاطر در بهره‌جویی در حوزه خصوصی است و آزادی همان تضمین‌هایی است که نهادها برای این بهره‌جویی‌ها فراهم می‌آورند (Savic, 1999).

۱۱. برای مثال، سیدمحمد خاتمی بارها خاطر نشان کرده است که آزادی یعنی آزادی مخالف؛ و آلا آزادی کسانی که با قدرت همراه یا موافق هستند، آزادی واقعی نخواهد بود. او به رسمیت شناختن حق آزادی مخالف در چارچوب قانون را محوری‌ترین مسئله در توسعه سیاسی می‌داند و مدعی است آنها که از تعبیر آزادی مشروع استفاده می‌کنند، در واقع، با نفس آزادی مخالف‌اند و می‌کوشند که با سوءاستفاده از احساسات مردم، دین را در برابر آزادی قرار دهند (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۵۲ و ۹۱، ۱۳۷۸: ۱۰۳ و باقی، ۱۳۷۹: ۲۴).

۱۲. همچنان که مرتضی مردیها می‌نویسد: «مخالفان فقط مخالفان سیاسی نیستند، مخالفان عقیدتی هم هستند و اصلاً کسانی که نه اهل مبارزه‌اند و نه رسالتی بردوش خود احساس می‌کنند، می‌خواهند زندگی کنند آن‌طور که خودشان می‌خواهند» (مردیها، ۱۳۷۸: ۲۸).

۱۳. بر همین اساس، استدلال کرده‌اند که اگر به استناد اراده اکثریت یک جامعه، رفتار معینی از مجرای قانون منع شود، نباید آن را به دلیل انطباق آن با ذوق ملتی که قانون را وضع کرده‌اند، محدودیت آزادی توسط دین تعبیر کرد. برای مثال، هیچ فرقی بین قانون منع کاربری تجاری در ملک شخصی یک فرد با منع قانون فروش مشروبات الکلی وجود ندارد و نمی‌توان یکی را به دین و دیگری را به قانون و سنت احاله داد (حسین‌واله، ۱۳۶۷: ۲۴۷).

۱۴. همچنان که سیدمحمد خاتمی می‌گوید: من به صراحت، این اعتقاد خود را بگویم که سرنوشت وجهه اجتماعی دین در امروز و فردا در گرو این است که ما دین را به گونه‌ای ببینیم که با آزادی سازگار باشد. دفاع از دین دفاع از بینشی از دین است که برای انسان‌ها حرمت قائل است و به او آزادی می‌دهد (خاتمی، ۱۳۷۸: ۹۸).

۱۵. سید محمد خاتمی در جایی می‌گوید: حکومت اسلامی برای دادن خدمات و برای تأمین حقوق مردم سؤال نمی‌کند که عقیده و گرایش آنها چیست؛ حکومت اسلامی حتی برای مخالف، حق آزادی بیان و انتقاد قائل است (خاتمی، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

۱۶. چنانچه پیش‌تر اشاره کردیم، بنا بر برخی برداشت‌ها، اجبار و اکراه در تحمیل عقیده و دین نه فقط جایز، بلکه در مواردی واجب است، با این استدلال که از آنجا که دین اسلام حق است، جهاد ابتدایی در واقع، دفاع از حق انسانیت و توحید است.

۱۷. همچنان که آزادی‌های مندرج در اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز، به استثنای مواردی خاص چون کرامت آدمی که تجاوز به آن به هیچ بهانه جایز نیست، مطلق و نامحدود نیستند. در اعلامیه آمده است که افراد در اعمال حقوق و آزادی‌ها محدودیت‌هایی قانونی خواهند داشت، اما این محدودیت‌های قانونی تنها می‌تواند به یکی از سه جهت زیر اعمال شوند: حفظ حقوق دیگران؛ مقتضیات صحیح اخلاقی؛ و نظم و رفاہ عمومی. به علاوه، این محدودیت‌ها باید بر اساس موازین مورد قبول یک جامعه دموکراتیک وضع شده باشند (ماده ۲۹).

۱۸. در حقیقت، لیبرال‌ها اغلب به خود می‌بالند که مدافع اموری هستند که خلاف نظرشان می‌باشد (مثل چاپ تصاویر مستهجن و نظریات نامقبول و مخالف افکار عمومی). به نظر آنها، دولت باید تا حد امکان، شهروندان را آزاد بگذارد تا ارزش‌ها و هدف‌ها را مطابق میل خود و سازگار با حق آزادی مشابهی برای دیگران برگزینند. آنها متعقدند اجازه دادن به نشر آثار و تصاویر مستهجن یک چیز است و تأیید و تصدیق آنها چیز دیگر (ساندل، ۱۳۷۴: مقدمه و پراستار).

منابع

آرمین، محسن، «دین، آزادی و واقعیت‌های اجتماعی»، امیررضا ستوده (گردآورنده)، *رابطه دین و آزادی*، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران، ۱۳۷۸.

آغاجری، سیدهاشم، «صورت‌بندی جمعی آزادی در جامعه دینی»، امیررضا ستوده (گردآورنده)، *رابطه دین و آزادی*، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران، ۱۳۷۸.

ایازی، سیدمحمدعلی، «دین، آزادی، و مسئولیت»، امیررضا ستوده (گردآورنده)، *رابطه دین و آزادی*، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران، ۱۳۷۸.

بازرگان، مهدی، *راه طی شده*، شرکت سهامی انتشار، تهران، بی تا.

_____، «آزادی بشریت و مبنای وظایف مدنی»، محمد بسته‌نگار، *حقوق بشر از منظر اندیشمندان*، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۰.

بازرگان، عبدالعلی، «تحقیق قرآنی درباره حقوق بشر در حکومت پیامبر (ص)»، محمد بسته‌نگار، *حقوق بشر از منظر*

- اندیشمندان، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۰.
- باقی، عمادالدین، «آزادی از آن کیست؟»، *حقوق مخالفان: تمرین دموکراسی برای جامعه ایرانی*، سرایی، تهران، ۱۳۷۹.
- برلین، آیزایا، «دو مفهوم از آزادی»، در مایکل ساندل، *لیبرالیسم و منتقدان آن*، ترجمه احمد تدین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
- تسخیری، محمدعلی، «حقوق بشر و گسترش مفهوم آن»، *سیاست خارجی*، سال دهم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۷.
- جعفری، محمدتقی، *تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو با یکدیگر*، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *سلسله بحث‌های فلسفه دین، فلسفه حقوق بشر*، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵.
- خاتمی، سیدمحمد، *مردم‌سالاری*، طرح نو، تهران، ۱۳۸۰.
- _____، «حکومت دینی و آزادی»، امیررضا ستوده (گردآورنده)، *رابطه دین و آزادی*، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران، ۱۳۷۸.
- _____، «سخنرانی در جمع مدیران آموزش و پرورش» روزنامه *ایران*، شماره ۸۴۵، شنبه ۶ دی ۱۳۷۶.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، «آزادی‌های فردی اسلام»، *حقوق بشر از دیدگاه اسلام: آرای اندیشمندان ایرانی*، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، انتشارات بین‌المللی المهدی، تهران، ۱۳۸۰.
- راسخ، محمد، «آزادی چون ارزش»، *حقوق بشر و گفت‌وگویی تمدن‌ها* (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی)، انتشارات دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۰.
- سروش، عبدالکریم، «آزادی عادلانه»، *آیین شهریاری و دینداری*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۹.
- _____، «آزادی چون روش»، *کیان*، سال هفتم، شماره ۳۷، خرداد و تیر ماه ۱۳۷۶.
- _____، «عقل و آزادی»، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۵ الف.
- _____، «حکومت دموکراتیک دینی»، *فربه‌تر از ایدئولوژی ایدئولوژی*، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۵ ب.
- _____، «مبانی تئوریک لیبرالیسم»، *رازدانی و روشنفکری*، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۷.
- طباطبایی، سید محمدحسین، *فرازهای از اسلام*، جهان‌آرا، تهران، ۱۳۵۵.
- _____، *در سایه اسلام*، انتشارات اهل بیت، چاپ اول، قم، بی‌تا.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، جلد چهارم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، بی‌تا.
- فاضل میبدی، محمدتقی، «دین و آزادی در تقابل یا تعامل»، امیررضا ستوده (گردآورنده)، *رابطه دین و آزادی*، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران، ۱۳۷۸.
- کدیور، محسن، *دغدغه‌های حکومت دینی*، نشر نی، تهران، ۱۳۷۹.

- _____، «آزادی عقیده و مذهب در اسلام و اسناد حقوق بشر»، *حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها* (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی)، انتشارات دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۰.
- گزارش دیدار مربیان دوره آموزشی حقوق بشر سازمان دفاع از قربانیان خشونت با آیت الله صانعی، زمستان ۱۳۸۱ (منتشر نشده).
- مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها؛ راه‌حل‌ها*، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹ الف.
- _____، *ایمان و آزادی*، طرح نو، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۹ ب.
- مردیها، سید مرتضی، *با مسئولیت سردبیر؛ مقدمه‌ای بر پروژه اصلاح*، جامعه ایرانیان، تهران، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، *پیرامون جمهوری اسلامی*، انتشارات صدرا، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۶.
- _____، *پیرامون انقلاب اسلامی*، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۵۹.
- _____، *آشنایی با قرآن*، جلد سوم، انتشارات صدرا، قم، بی‌تا.
- مصباح‌زادی، محمدتقی، *نظریه سیاسی اسلام*، جلد دوم: کشورداری، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۷۸.
- محمدی، مجید، «نوگرایی دینی و تابوی لیبرالیسم»، *کیان*، سال نهم، شماره ۴۸، مرداد و شهریور ۱۳۷۸.
- منتظری، حسینعلی، «مبانی فقهی نفی خشونت و ارباب»، محمد بسته‌نگار، *حقوق بشر از منظر اندیشمندان*، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۰.
- _____، «در باب تزاحم»، *کیان*، سال هشتم، شماره ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- موحدی ساوجی، محمدحسن، «فقه: گویا و رهگشا»، *کیان*، سال نهم، شماره ۴۹، مهر و آذر ۱۳۷۸.
- موسیویان، سید ابوالفضل، «آزادی عقیده و جهاد ابتدایی»، *حقوق بشر و گفت‌وگوی تمدن‌ها* (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی)، انتشارات دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۰.
- مهرپور، حسین، «دیدگاه اسلام درباره آزادی عقیده و بیان»، *نشریه دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، شماره ۲۷، بهمن ۱۳۷۰.
- نراقی، احمد، «در دفاع از لیبرالیسم دینی»، *راه‌نو*، سال اول، شماره ۱، اردیبهشت ۱۳۷۷.
- نصر، سیدحسن، «مبانی مابعدالطبیعی و تلقی اسلام در مقوله مدارا و عدم مدارا»، ترجمه هومن پناهنده، *کیان*، سال هشتم، شماره ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- واله، حسین، «آزادی هم حق، هم تکلیف»، امیررضا ستوده (گردآورنده)، *رابطه دین و آزادی*، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران، ۱۳۷۸.
- Cassese, Antonio, «Are Human Rights Truly Universal?», in Obrad Savic(ed.), *The Politics Of Human Rights*, Verso, 1999.
- Dalacoura, Kate, *Islam, Liberalism and Human Rights*, I. B. Tauris and Co. Ltd, New York, 1998.
- Mayer, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Westview Press, 1998.
- Said, Abdul Aziz, «Human Rights in Islamic Perspectives», in A. Polis and P.

Schwab(eds.), *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives*, Praeger Publishers, New York, 1979.