

مقالات و بررسیها، دفتر ۷۴، زمستان ۸۲، ص ۳۳-۶۰

## عقل و آزادی

### بررسی تطبیقی آراء مرتضی مطهری و آیزیا برلین

قاسم پورحسن

#### چکیده

جستار حاضر با ایضاح مفهومی عقل و آزادی به پژوهشی تطبیقی در اندیشه مطهری و برلین دو متفکر در حوزه اسلامی و غربی می‌پردازد و وجوه همانندی و ناهمانندی این دو اندیشمند را با توجه به پارادایم مسلط حاضر یعنی «پارادایم تمدنی» تبیین می‌سازد. دو مساله بنیادی در این تحقیق مورد توجه است: نخست، مناسبات عقل و آزادی با توجه به ساحت‌های مفهومی چیست؟ دوم، آنکه «آزادی عقلانی مطهری» با «آزادی کثرت‌گرای برلین» چه همانندی‌ها و ناهمانندی‌هایی دارد و این دو نظریه مؤدی به کدام آموزه فلسفی - سیاسی دوره جدید در دو تمدن اسلامی و غرب خواهد شد.

کلید واژه‌ها عقل، آزادی، مطهری، برلین، آموزه فلسفی - سیاسی، تمدن اسلامی و غرب.

#### مقدمه

عقل و آزادی بنیادی‌ترین چالش‌های فکری را در دوره جدید در دو تمدن اسلام و غرب سبب شده‌اند. بررسی تحول و تطور مفهومی این دو اصل در غرب دوره مدرن حکایت از تحولات فلسفی و اجتماعی - سیاسی به ویژه پس از اصلاح و رفورم دینی دارد. اعتبار این دو بنیاد با گسست معرفتی در غرب صورت پذیرفت در حالیکه شالوده و سرشت اسلام بر عقلانیت و آزادی استوار بود. بدین سبب دو آموزه متفاوت در دو

تمدن شکل گرفت. مطهری و آیزیا برلین نظریه‌پرداز دوره جدید و سده بیستم در دو تمدن متفاوتند. هر دو می‌کوشند تا حیات فلسفی و سیاسی - اجتماعی را بر دو بنیاد عقل و آزادی استوار سازند. مطهری در عین حال می‌کوشد تا از درون دین و سرشت شریعت، عقلانیت و آزادی را فهم نماید.

آیزیا برلین با ایضاح منطق درونی تحولات و اصلاحات دینی و اجتماعی مغرب زمین می‌کوشد تا با گذار از آزادی منفی<sup>۱</sup> به تبیین آزادی مثبت<sup>۲</sup> پردازد. برلین معتقد است که آزادی به منزله غایت نفسه، در پیوند با گزینش عقلانی نیست لذا کنش آزادی ضرورتاً توأم با عمل عقلانی نیست در حالیکه مطهری با استوار ساختن آزادی بر آزادی عقلانی می‌کوشد تا بنیادهای فلسفی - کلامی عقل و عقلانیت را تشریح کرده و از فرو کاستن عقل به ابزار و واسطه اجتناب ورزد. مطهری سرشت آدمی را در پیوند با خرد دانسته و این ذات را توأم ذاتی با اختیار و آزادی برمی‌شمارد. به همین سبب، مطهری آزادی بدون عقل را تباهی و عقل بدون آزادی را نامولد تلقی می‌کند. این دو رهیافت اساسی‌ترین گفتمان آزادی و عقل در دو تمدن اسلامی و غرب است که جستجوهای بسیاری را ضرورت می‌بخشد.

## ۱- گفتار در روش

مطالعات تطبیقی در حوزه الهیات فلسفی چندی است که اهمیت اساسی نزد پژوهشگران پیدا کرده و با توجه به تلاش تمدن مغرب زمین در رویارویی تمدنی و آموزه شریعت اسلام، ضروری است تا در موضوعات بنیادین همچون دولت - ملت، دموکراسی، دین و حقوق، پلورالیسم و فهم دینی و غیره پژوهشهای مقایسه‌ای صورت پذیرد.

عقل و آزادی یکی از نیرومندترین نزاع‌های فکری و تاریخی را در هر دو تمدن سبب شده است. مرتضی مطهری (۱۳۵۸-۱۲۹۸ش) و آیزیا برلین (۱۹۹۸-۱۹۰۹م) دو نماینده فکری برجسته از دو تمدن اسلام و غرب هستند که تأملات پایه‌ای را در این دو حوزه به انجام رساندند. وضعیت اجتماعی هر دو متفکر یکسان بود. مطهری در دوره

1. Freedom from.

2. Freedom on.

فقدان کار آمدی عقل و نقصان آزادی به سر می برد و می کوشید تا با بهره بردن از آموزه های شریعت، ارزش و بنیاد عقل را در جوهر دین هویدا سازد. تدوین اثر مسئله شناخت در سال (۱۳۵۶ش) و تأکید بر عقل به عنوان منبع شناخت، مقاله عقل و دل در مجموعه بیست گفتار (۱۳۳۵ش) و خاتمیت و عقل در دو اثر خاتمیت (۱۳۴۷ش) و وحی و نبوت (۱۳۵۷ش) از اهمیت خاص بررسی موضوع عقل نزد مطهری حکایت دارد.

گرچه تبعات در خصوص عقل در اکثر آراء مطهری به چشم می خورد اما مساله آزادی تنها در دو اثر وی یعنی گفتارهای معنوی (دو مقاله آزادی معنوی ۱ و ۲) و عدل الهی مورد بررسی قرار گرفته است. جستجو در آثار مطهری آشکار خواهد ساخت که عقل اهمیت بیشتری نسبت به آزادی نزد او دارد. مطهری عقل را منشاء آزادی دانسته و تمایلات عالی انسانی را با اداراک، فهم عقلی و اندیشه پیوند می زند (مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ۷) وی معتقد است: تمایلات عالی و استعداد های متری ملاک انسانیت اوست. تفکر منطقی انسان، تمایلات عالی انسانی چون حقیقت جوئی، از ویژگی های انسانیت است (همان، ۱۰۱) همین تمایلات عالی انسانی به زعم او منشاء آزادی و آزادی های متعالی است (همان، ۷ به بعد).

آثار ایزیا برلین چشم اندازی متفاوت را ترسیم می کند. آزادی محور تأملات وی را شکل می دهد و به تبع آن، عقل به ویژه در بررسی چالشها مورد توجه قرار می گیرد. ایزیا برلین با پژوهشی درباره مارکس و توجه به وضعیت اجتماعی روسیه، آزادی را مهم ترین دغدغه دوره مدرن تلقی می کند. پس از آن عصر روشنگری در بررسی آراء فیلسوفان سده هجدهم و سپس در سال ۱۹۵۸م. دو مفهوم از آزادی را نگاشت. برلین در حلقه فیلسوفان طرفدار دیدگاه کثرت گرایانه قرار دارد. این دیدگاه با پذیرش نسبیت در ارزشها، با هرگونه قطعیت ارزشها و آموزه آرمان گرایانه مخالف است حتی اگر این قطعیت به نام مرجعیت مطلق عقل باشد (برلین، ۲۸۰، ۳-۳۰۱).

برلین با طرح دو عنصر اختیار و انتخاب و پیوند آن دو با قوه فاهمه و عقل آدمی به نوعی، ارزش تابع برای عقل قائل است لیکن بلافاصله هشدار می دهد که هر محدود کننده آزادی ولو عقل، به مثابه نفی آزادی و اجبار خواهد بود. در فلسفه سیاسی برلین

مهمترین شالوده آزادی، خود مختاری، توانائی انسان در تصمیم گیری و فردیت بوده و تنها تلائم آن با عقل مورد توجه می باشد از این رو نزد وی والاترین منبع و مصلحت نه مرجعیت عقل بلکه گزینش مختارانه و عمل آزادانه انسان است (برلین، ۳۰۲ به بعد). به رغم این تفاوت هر دو متفکر در حوزه فلسفی - سیاسی، عقل و آزادی را برجسته ترین مفهوم برشمرده و هر کدام با روشی متمایز می کوشند تا مناسبت و پیوند این دو را نیز مورد جستجو قرار دهند. همانندی‌ها و ناهمانندی‌های موجود در تأملات این دو متفکر، خود مسأله‌ای اغواء کننده برای هر پژوهشگر خواهد بود.

## ۲- بررسی مفهومی

عقل و آزادی گستره‌ای وسیع از مباحثات مفهومی را به خود اختصاص داده‌اند. تقسیمات مطروحه در باب عقل چشمگیرتر از آزادی است. عقل را به نظری و عملی، فطری و کسبی (سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۲۳۶) و جزئی و کلی (مثنوی معنوی، دفتر اول) تقسیم کرده‌اند. گاهی عقل را ابزار (مطهری، سیری در نهج البلاغه، ۶۸)، گاه دانش (مطهری، خاتمیت، ۳۸)، گاه نیروی شناسنده (برلین، ۲۸۰) و گاه غایت و ارزش و زیربنای جهان هستی معنی می‌کنند. (مثنوی معنوی، دفتر اول) گاهی عقل را موجودی خارجی و نیز زمانی به معنی قوه درونی دانسته‌اند و گاه از عقل، قوه عاقله و زمانی محتوای آن منظور است (سروش، ۲۳۶). مولوی در دو مفهوم متفاوت به بیان عقل می‌پردازد. مفهوم نخست نزد او رویکرد سلبی داشته و به مذمت عقل و محدودیت آن (و طبعاً عقل ابزاری و مکانیستی مراد است) اشاره می‌کند:

عقل بند رهروانست ای پسر      آن رها کن ره عیانست ای پسر  
وی در مفهوم دوم به ستایش عقل می‌پردازد و عقل را حقیقت و سایر نموده‌های جهان را صورت برمی‌شمارد. تمام صور جهان هستی در واقع مقدمه یا سایه‌های نارسای عقل کلیند (جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ۵۰۹/۱)

عقل پنهانست و ظاهر عالمی	صورت ما موج یا از وی نمی
این جهان یک فکر تست از عقل کل	عقل را شه دان و صورتها رسل
کل عالم صورت عقل کل است	اوست بابای هر آنک اهل دلست

در اندیشه اسلامی این دو رویکرد دو آموزه مسلط در موضوع عقل بوده و در آرای مطهری حضور دارد. مطهری در آثار مختلف خود می‌کوشد تا از معانی لغوی عقل به سوی مفهوم عقل به معنای جوهر دراک و شناسا و نیروی تحلیل‌گر و مستقل عزیمت نماید. وی معانی بسیاری برای عقل قائل است.

مطهری عقل را زمانی به مفهوم آموختن و فراگرفتن علم (تعلیم و تربیت در اسلام، ۲۸۰) در جایی دیگر به معنای جداکننده و تمیزدهنده (همان، ۳۷) و در برخی مواقع، عقل را به معنای تفکر، استنتاج و تجزیه و تحلیل می‌داند (همان، ۴۵). همچنین گاه عقل را یک نیروی غریزی و طبیعی برمی‌شمارد. وی عقل را به معنای علم و دانش نیز به کار برده و علم را «عقل مسموع» و عقل را «علم مطبوع» نام نهاده است (همان، ۲۸۰). مطهری در بررسی زبان شناسیک، تمایل وافر دارد که عقل را به معنای مغز و لباً (همان، ۲۷۲) به کار برده و تصریح می‌کند که در المنجد آمده که عقل خالص را لباً گویند: العقل الخالص من الشوائب فهو لباً.

با توجه به مفاهیم باز آمده، مطهری معتقد است که قرآن زیباترین لغت و مفهوم را برای عقل به کار برده که همان تعبیر «لب» می‌باشد. نسبت عقل آدمی که باطن است با قوای ظاهری، نسبت مغز است به پوست (مطهری، بیست گفتار، ۳۰۱). بنابراین عقل، جان و خالص آدمی و حقیقت هستی اوست و معنای انسان همان عقل انسان است (مطهری، تعلیم و تربیت، ۲۷۲). علاوه بر مفهوم دینی، مطهری معنایی کارکردگرایانه از عقل به دست می‌دهد. وی علاوه بر آنکه عقل را بنیاد شناخت و فهم و دریافت حقایق اشیاء معرفی می‌کند (تکامل اجتماعی انسان، ۱۱۵) قدرت دخل و تصرف و تجزیه و تحلیل و گزینش استوار بر اندیشه را در مفهوم گوهری عقل جای داده و بر این باور است که عقل به مفهوم آموختن، معنای پراهمیت نیست. از زمانی که عقل به تجزیه و تحلیل و غث و سمین و تشخیص و سنجش و تمییز دست می‌یازد آن هنگام عقل به معنای واقعی به کار می‌افتد (تعلیم و تربیت، ۲۸۰).

تقسیمات و کارکردهای عقل با چنان گستردگی که در تأملات مطهری دیدیم در آثار آیزیا برلین وجود ندارد. برلین در بررسی نخست عقل را به مفهوم نیروئی احصاکننده و شمارش‌گر فروکاسته و آن را معادل (reason) بکار می‌برد (برلین، ۲۸۰). در مغرب زمین،

عقل دو دوره را پشت سر گذاشته نخست، عقل در مفهوم (logos) که در تفاوتی از اصناف انسانها معنی داشت و در بردارنده نطق استوار بر قوه اندیشیدن بود. دوم، عقل به معنای (reason) که در دوره جدید و خاصه پس از عصر روشنگری پدیدار گشت. در مفهوم دوم، همه انسانها در برخورداری از این عنصر یکسان بوده و تفاوت طبیعی امری منسوخ تلقی گردید. نقد برلین از سقراط و افلاطون و تلاش لئو اشتراوس متفکر نوافلاطونی معاصر به سبب طرفداری از رویکرد پیشینی ادراک و ارزش اطلاق گرایانه عقل، نشان از توجه وی به اهمیت و ارزش مفهوم دوم عقل دارد (برلین، ۵۱).

برلین ضمن وفاداری بر مفهوم (reason) می‌کوشد تا با برشمردن محدودیت‌ها و نواقص عقل، آزادی را محدود به گزینش عقلانی نماید (همان، ۶۵) برلین با رد یکسانی عمل آزاد با عمل عقلانی می‌کوشد تا عقل را در تبع و سایه‌ای از آزادی و عمل آزاد تعریف کند. در تبیین مفهومی، برلین به نقد عقل‌گرایی و برده‌سازی و عقل‌گرایی مونیستی دست زده و به شدت با این مفاهیم به مقابله برمی‌خیزد.

موضوع آزادی نزد مطهری و آیزیا برلین، مساله‌ای متفاوت از عقل است. عقل ارزشی گوهری نزد مطهری دارد، لذا معانی بسیاری نزد او پیدا می‌کند. اما نزد برلین آزادی از ارزش بنیادین برخوردار است، گرچه تکثر مفهومی در باب آزادی همچون عقل است.

از آزادی چون ارزش، عدل، حق، (سروش، اخلاق خدایان، ۷۱ - ۶۹)، استقلال (برلین، ۴۵ به بعد)، توانگری و آزادی و اباحه و روش (اخلاق خدایان، ۷۲ - ۶۹) سخن گفته‌اند.

برخی آزادی را پرارزش‌ترین موهبت تلقی کرده و هیچ رذیلتی را پست‌تر از ظلم و ستمی را انسان شکن‌تر از استبداد نشان نداده‌اند. بدین وجه تمام حسنات و خصایل همچون شجاعت، ابداع، مسئولیت و شکوفائی فکر و نفس را محصول آزادی برشمردند (همان، ۶۹). دو رویکرد کلامی - فلسفی و سیاسی - اجتماعی در آزادی در میان آمد. تفاوت مطهری و برلین در همین دو رویکرد نهفته است. توانگری روحی و معنوی و آزادگی واسطه‌العقد مفهوم آزادی در دو رویکرد فوق است. مطهری مفهوم بنیادین آزادی را آزادگی می‌داند و برلین نیز آزادی منفی را معنای پایه‌ای آزادی

برمی‌شمارد (برلین، ۲۳۵ به بعد).

برلین در نخستین تلاش ایضاح مفهومی، آزادی را به دو معنی مفهوم سازی می‌کند. وی عبارت «مفاهیم دوگانه آزادی» (۱۹۵۸م) را برای بخش سوم اثر چهار مقاله درباره آزادی (۱۹۶۹م) بکار می‌برد. برلین آزادی منفی را معنای بنیادین آزادی برشمرده و آن را به آزادی از بردگی و زندان و زنجیر تعبیر می‌کند. او از آزادی منفی به مثابه اساس لیبرالیسم دفاع کرده و در تعریفش مفاهیم «عدم دخالت»، «عدم سلطه»، «عدم محدودیت» را مدنظر قرار می‌دهد (برلین، ۲۳۷). آزادی مثبت بر مفاهیم خود اتکائی و خود سروری، توانائی تصمیم‌گیری، خود مختاری، خودی والا و بالاخره حقوق سیاسی - اجتماعی آدمی دلالت دارد (برلین، ۳۰۲ به بعد).

برلین با توجه به وضعیت سیاسی - اجتماعی غرب در دو جنگ اول و دوم جهانی مفهوم آزادی منفی را اساس تأملات خود قرار داده و عقل را در پیوند با این نوع از آزادی مورد بررسی قرار می‌دهد. مطهری همچون برلین به دسته بندی آزادی دست می‌زند در حالی که برلین اندیشه کثرت‌گرایانه را محور بررسی مفهومی آزادی فرض می‌کند، مطهری آموزه غایت‌انگاران را در تعریف آزادی دخالت می‌دهد، رویکردی که با مخالفت جدی و آشکار برلین رو به رو می‌شود.

تعریف مطهری از آزادی تابعی از دسته بندی آن است. مطهری ابتدا آزادی را به معنوی و اجتماعی تقسیم کرده و آزادی معنوی را مفهوم بنیادین آزادی برمی‌شمارد (مطهری، گفتارهای معنوی، ۱۰-۹) و گاهی آزادی را به آزادگی (همان، ۱۲) و زمانی آن را به فقدان مانع (همان، ۱۳) تعریف می‌کند. انسانهای آزاد نزد وی انسانهایی هستند که با موانعی که در جلوی رشد و تکاملشان است مبارزه می‌کنند (همان، ۱۴). نزد مطهری آزادی اجتماعی با مفاهیم رهائی از بندگی و بردگی است که در پیوند با قوا و غرائز انسانی است اما آزادی معنوی در مفهوم تکامل و بالندگی است که با عقل و باطن و روح آدمی در مناسبت می‌باشد (همان، ۱۹-۱۸). مطهری در تقسیم بندی دیگر و با تقابل سازی در ساحت انسانی یعنی تن و نفس یا جسم و روح آزادی تن را در مقابل آزادی روح قرار داده و آزادگی را در این دسته بندی در دو مفهوم متفاوت «اباحه» و «آزادگی» به کار می‌برد. مطهری تقسیم بندی خود را بر حکمت ۱۲۸ نهج البلاغه استوار می‌کند:

«والناس فيها رجالان؛ رجلٌ باع نفسه فيها فأوبقها و رجلٌ ابتاع نفسه فأعتقها» مردم دنیا دو دسته‌اند: دسته‌ای خود را در آن بفروشد پس خویش را هلاک گرداند و دسته‌ای خود را بخرد پس خود را برهاند.

### ۳- دو آموزه

زمینه<sup>۱</sup> مهمترین مؤلفه در فهم اسباب پدیداری یک اندیشه، نظریه و آموزه است. تمدن غرب و اسلام در دو زمینه متفاوت با عقل و آزادی مواجه شده‌اند. تمدن اسلام با نوید توانگری و اهمیت عقل ظهور یافت و آزادی را در دامن عقل و شریعت پرورش داد. متفکران اسلامی گوهر دین را واجد فربهی عقل و عدالت و آزادی می‌دانند. مطهری بنیادی‌ترین مفاهیم شریعت را در پیوند با این دو مفهوم ارزیابی می‌کند. به همین سبب منظر مطهری، نگاهی درون دینی است.

غرب از دوره ژوستی نیانوس (۵۲۹م) تا پایان سده شانزدهم، عقل و آزادی را در زندان کلیسا و مسیحیت محبوس دید، لذا جستجوی متفکران غرب به ناچار از بیرون دین متوجه این دو مفهوم گردید. اصلاح دینی دو رهیافت فردیت و عقل<sup>۲</sup> و آزادی<sup>۳</sup> را مؤدی شد و از سرچشمه این دو منبع، لیبرالیسم شکل گرفت. آراء برلین در موضوع عقل و آزادی از درون مکتب لیبرالیسم کثرت‌گرایانه قابل فهم است؛ نگاهی که سراسر بیرون دینی است. به رغم تفاوت‌های بسیار در دو زمینه مختلف، برلین و مطهری عقل و آزادی را شریف‌ترین و بنیادی‌ترین مفاهیم بشری تلقی کرده و حیات اجتماعی دوره جدید را ضرورتاً توأم با این دو مفهوم برمی‌شمارند. هر جستجویی در آراء این دو اندیشمند در موضوع عقل و آزادی بدون بررسی بنیانهای نظری دو تفکر، جستجویی ناتمام است. به همین سبب در چند مساله این امر را پژوهش خواهیم کرد.

### مطهری؛ آزادی معنوی و آزادی اجتماعی

نخستین گفتارهای مستقل مطهری درباره آزادی پس از طرح مباحث خاتمیت صورت می‌پذیرد. مطهری در سال ۱۳۴۷ ده سخنرانی در حسینیه ارشاد درباره خاتمیت ایراد

1. context.

2. reason.

3. freedom.



می‌کند. این دیدگاه به نظر برخی (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۲۵ به بعد) تحت تاثیر نظریه اقبال لاهوری در احیای فکر دینی در اسلام مطرح گردید. اقبال در فصل پنجم از بازسازی فکر دینی اسلامی تحت عنوان «روح فرهنگی اسلامی» به تحلیل برون دینی فلسفه خاتمیت پرداخته و باز بودن چشم عقلانیت (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۲۱) را طرح می‌کند. اقبال می‌گوید خاتمیت متعلق به دوران جدید و لازمه آن است. انسانها به زعم وی در دو دوران زندگی می‌کنند. دورانی که بشریت تحت سیطره غرائز بود و دوران امروزین که عقل حکم می‌راند. با پدید آمدن عقل، دامن غریزه برچیده و عقلانیت بسط و گسترش یافت. اقبال تأکید دارد که پیامبر(ص) از این منظر در فاصله میان دو جهان ایستاده است. مبدا پیام او از جنس وحی است و محتوای پیامش عقلانی است (همان، ۱۲۰).

مطهری که به حکمرانی عقلانیت دینی در دوره مدرن بیش از تقسیم بندی اقبال علاقه نشان می‌دهد، رشد و بلوغ فکری و اجتماعی مسلمانان در دوره خاتمیت را بر چهار اصل (تحریف ناپذیری قرآن، برنامه تکاملی تدوین شده، عهده دار شدن ترویج و تبلیغ دین و اجتهاد)، استوار می‌سازد (مطهری، وحی و نبوت، ۶۷-۴۷) و میان عقل دینی که عقل کنش است با عقل مستقل که توهم ختم دین را بجای ختم نبوت متبادر می‌سازد، تفکیک قائل می‌شود (مطهری، محمد خاتم پیامبران، ۵۴۱). به همین سبب با نقل گفتاری از طباطبائی، حجیت کلام و عقلی را که تابع کلام نبی اکرم(ص) نباشد حتی کلام امامان معصوم(ع)، نفی می‌نماید (مصاحبات علامه با هانری کربن، ۷۷). مطهری همچون اقبال تصریح می‌کند که ما مسلمانان به سبب پذیرش بلوغ عقل و فکر، آزادترین مردمان هستیم (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۲۱).

به همین سبب در بحث خاتمیت مرحوم مطهری دو مساله اساسی یعنی عقل و اراده و آزادی را مورد بررسی قرار داده و به نوعی دوره جدید را سر زمین عقل برمی‌شمارد که آزادی از ضروریات جدائی ناپذیر دوره عقل است. یکسال پس از آن مطهری در ۱۳۴۸ در حسینیه ارشاد دو گفتار درباره آزادی ایراد می‌کند که خود آنرا عنوان آزادی معنوی داده و در متن سخنرانی آزادی را در دو دسته آزادی معنوی و اجتماعی می‌گنجاند. تمامی دو گفتار پاسخ به سه سؤال، چیستی آزادی، انواع آن و پیوند دو نوع

آزادی است:

### (الف) آزادی چیست؟

تأمل در آثار مطهری روشن می‌سازد وی چهار معنی برای آزادی قائل است. معنی نخست را مفهوم دینی آزادی برمی‌شمارد (انسان کامل، ۲۲، ۲۹، ۳۴۷؛ گفتارهای معنوی، ۱۲)، معنی دوم نزد وی در مفهوم طبیعی قرار می‌گیرد و آنرا به معنی تکامل و رشد و گاهی از مؤلفه‌های بنیادین تکامل قلمداد می‌کند (گفتارهای معنوی، ۱۴-۱۲؛ فلسفه تاریخ، ۲۰۰)، معنی سوم را فقدان مانع می‌داند و آنرا در حوزه سیاسی-اجتماعی قرار می‌دهد (بیست گفتار، ۳۰۱) و بالاخره معنی چهارم آزادی نزد وی اختیار و اراده می‌باشد (انسان و سرنوشت، ۴۰؛ آشنایی با قرآن، ۱ و ۹۶/۲؛ حکمتها و اندرزها، ۲۱۶).

#### ۱) آزادی همچون آزادگی

روایت معتبر در دین درباره آزادی که نیرو مندترین فهم در میان متفکران اسلامی است، آزادگی است. آزادی از آزمندی و هرذیلتی که چهره حقیقی آدمی را مسخ کند و آزادی از غیر خدا و جهاد با نفس و دلیری پارسایانه و ایستادگی مردانه و رهایی از تعلقات ذلیلانه و ذلت و اسارت همگی مفاد آزادی عارفانه و آزادگی است (سروش، اخلاق خدایان، ۴-۱۷۳). مطهری آزادی را یکی از بزرگترین و عالیترین ارزشهای انسانی دانسته و آنرا جزء معنویات در مقابل جسمانیت، مافوق ارزشهای مادی برمی‌شمارد. مطهری معتقد است که انسان قادر است متحمل گرسنگی و شدائد شود اما در اسارت و محکوم انسان دیگر نباشد و آزاد زندگی کند (مطهری، انسان کامل، ۴۸). مطهری می‌پرسد آزادی و آزادگی چیست؟ وی مهمترین معنای آزادی در این رویکرد را رهایی از بردگی و اسارت و خود سروری عنوان می‌کند. و آن را بزرگترین ارزش انسانی حتی قبل از عدالت قلمداد می‌نماید (مطهری، حکمتها و اندرزها، ۸-۸۵). مطهری مفهوم مقابل آزادی در این معنا را بردگی دانسته و در اثرش حکمتها و اندرزها، عنوانی برمی‌گزیند با نام بردگان و آزادگان و در آن از حکمت ۱۳۳ نهج البلاغه جهت تبیین این رویکرد از آزادی بهره می‌برد. علی (ع) می‌فرماید مردم در این دنیا دو دسته اند: یک دسته به بازار این جهان می‌آیند و خودشان را می‌فروشند و برده می‌سازند. و دسته دوم

مردمی هستند که خود را در این بازار می‌خرند و آزاد می‌شوند (نهج البلاغه، حکمت ۱۳۳). در این مفهوم همانندیهای بسیاری میان مطهری و آیزیا برلین وجود دارد. تفصیل گفتار در تبیین آراء برلین در آزادی منفی خواهد آمد اما مهمترین همانندیها را می‌توان چنین خلاصه کرد:

مطهری و برلین هر دو بنیادی ترین انواع آزادی برای انسان را آزادگی و رهایی برمی‌شمارند. مطهری آزادی به معنی آزادگی را نه صرفاً بنیانی و روشی برای زندگی بلکه آنرا مافوق ارزشهای مادی و در عداد ارزشهای معنوی دانسته است و برلین نیز آزادی منفی را آزادی راستین و حقیقی تلقی می‌کند. برلین از آزادی منفی به مثابه اساس لیبرالیسم دفاع می‌کند. مطهری آزادی به مفهوم آزادگی را اساس حریت دینی می‌داند. برلین آزادی مثبت را بر شالوده آزادی منفی بنا می‌نهد و مطهری آزادی اجتماعی را بر آزادی معنوی (آزادگی) استوار می‌سازد.

## ۲) آزادی به مثابه تکامل

مطهری آزادی را از لوازم طبیعی حیات و تکامل می‌داند. یکی از نیازمندیهای موجود زنده، به اعتقاد او آزادی است. گرچه آزادی میان طبقات سه گانه موجودات مفهومی متفاوت دارد اما حسب طبیعت، ذات هر موجودی اقتضای رشد و تکامل دارد. از همین رو آزادی برای جمادات مفهوم ندارد. موجودات زنده برای رشد و تکامل به تربیت، امنیت و آزادی نیازمندند (گفتارهای معنوی، ۱۲)، به همین سبب در اندیشه او دومین مفهوم از آزادی رویکرد طبیعی می‌یابد اما در عین حال مفهومی درون دینی است. مطهری در چند اثرش درباره انسان و تکامل او مسئله آزادی و اختیار را طرح کرده و در تبیین آیات ۲ و ۳ سوره انسان تصریح می‌دارد که آدمی چون واجد حیثیت کمال است، خداوند او را آزاد و مختار آفریده و شایسته تکلیف و ابتلاء دانسته و خطاب به انسان می‌فرماید: فجعلناه سمیعاً بصیراً، انا هدیناه السبیل (انسان/۳) مطهری تأکید می‌کند: که زیباتر و بهتر از این نمی‌توان آزادی و اختیار انسان و ریشه و مبنای آن را بیان کرد (مطهری، انسان کامل، ۴۰).

مطهری هشدار می‌دهد: آزادی در رویکرد طبیعی که از لوازم تکامل است متفاوت با انسان برخوردار از طبیعت در تعریف کمال انسان است. انگاره کاملترین انسان

برخوردارترین انسان از طبیعت، نگاهی مادی به آدمی است. آموزه دین براساس آیه ۲۶۹ سوره بقره است که در آن میان کمال انسان و حکمت پیوند برقرار می‌سازد. مطهری در این پیوند عدالت، عقل و آزادی را گنجانده و به تبیین این مفاهیم و نوع مناسبت با کمال انسان می‌پردازد (تکامل اجتماعی انسان، ۱۴۱-۱۳۰).

### ۳) آزادی فقدان مانع

آزادی به معنای شرایط امتناع که از آن تعبیر به نبود مانع می‌کنند در فلسفه سیاسی غرب جدید مورد بحث و توجه قرار گرفت. هابز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹) در اثر معروفش به لویاتان،<sup>۱</sup> (۱۶۵۱م) پس از بحث از انسان به عنوان فرد و حکومت و فرد و حقوق هر دو، در باب آزادی شهروندان به تحقیق می‌پردازد. هابز آزادی را به فقدان موانع خارجی در برابر حرکت تعریف می‌کند (برتراندراسل، تاریخ فلسفه غرب، ۷۶۳). راسل که با نظری بدبینانه به بررسی و شرح آرای هابز پرداخته در نقدی از این تعریف معتقد است که آزادی بدین معنی، با جبر توافق دارد. وی مثال آب را طرح می‌کند: زمانیکه مانعی در برابر حرکت آب نباشد، گوئیم آب آزاد است اما حقیقت آن است که آب در این مفهوم، جبراً سرازیر جریان می‌یابد و نه آزادانه (همان، ۷۶۳). راسل معتقد است بشر آزاد است که آنچه را اراده کند انجام دهد، اما این معنی از آزادی با جبر سازگار است چون همه اراده‌های ما واجد العلل بوده و بدین معنی جبری‌اند. البته هابز به شدت بر آزادی رایج تاخته و گوید: «مدایح درباره آزادی سبب شورش و اغتشاش مردم شده است، لذا آزادی واقعی همان آزادی از تسلط خارجی است» (همان، ۷۶۳).

تبیین مطهری از آزادی در این مفهوم، راهبردی متفاوت را از اندیشمندان غربی انتخاب کرده است. مطهری یکی از شرایط تکامل را آزادی برمی‌شمارد و آن را به فقدان مانع تکامل تعبیر می‌کند (گفتارهای معنوی، ۱۳). البته گاهی وی آزادی را از اقسام تکامل دانسته و در تبیین سرنوشت واقعی بشر و تکامل همه جانبه به تکامل در آگاهی، تکامل در قدرت، تکامل در آزادی، تکامل در عواطف ... قائل می‌شود (تکامل اجتماعی انسان، ۲۸) آزادی، در این مفهوم، در زمره ابزار و شرایط و معادلات لحاظ شده و همچون

مفهوم نخست جزء معنویات انسان و مافوق ارزشهای مادی تلقی نمی‌گردد. به همین سبب مطهری آزادی به معنی فقدان مانع را در ردیف تربیت و امنیت گنجانده و آن را شرط بنیادین در تکامل برمی‌شمارد (مطهری، گفتارهای معنوی، ۱۳-۱۲).

#### ۴) آزادی چون اختیار

مطهری در درجه نخست یک متکلم است. «اختیار» مهم‌ترین دغدغه فکری دانش کلام می‌باشد. مسأله اراده و اختیار در سده‌های دوم و سوم ق. به نیرومندترین موضوع سیاسی در مناقشات اجتماعی تمدن اسلامی تبدیل شد. آزادی چون اختیار نزاع‌های بسیاری را مؤدی شد. خلط آزادی اراده و اختیار و دورویکرد کلامی و سیاسی مناقشه را فراخی و فزونی بخشید. آزادی اراده را در قلمرو علل و آزادی اختیار را در حوزه دلیل جستجو باید کرد. این تفکیکی است که در آثار مطهری به چشم نمی‌خورد و زمینه نقد نیرومندی را در موضوع عقل و آزادی مطهری می‌تواند فراهم سازد که ما به اجمال متعرض آن خواهیم شد. مطهری در ابتدای بحث از چیستی آزادی به ابیاتی از مولانا روی می‌آورد که در آن حقیقت نبوت و امامت را آزاد بخشی تعبیر می‌کند:

کیست مولا آنکه آزادت کند      بسند رقیت زیایت برکند

وی می‌افزاید یکی از معانی کلمه مولا، معتق یعنی آزاد کننده است (گفتارهای معنوی، ۱۲-۱۱). بدین سبب قسم چهارم در اندیشه مطهری نوع مستقلی نبوده و به مفهوم نخست بازگشت دارد. مطهری در بحث از آزادی، نگاهی درون دینی را حاکم می‌سازد، به همین جهت از آزادی عمدتاً اراده را مراد می‌کند تا اختیار را. ایشان در توضیح سخنی از امیر المؤمنین (ع) «استغناء و بی نیازی، حافظ کرامت آدمی است؛» (شرح غرر الحکم، ۲/۵۸۴) می‌گوید: «برای انسان در این جهان موهبتی بزرگتر از عزت و شرافت نیست و هیچ زنجیری بالاتر از اسارت دیگران نیست چون ناچار است اراده دیگران را به جای اراده خود اجرا نماید» (حکمتها و اندرزها، ۸۵).

بررسی پیوند عقل و آزادی بدون تحلیل مفاهیم اراده و اختیار میسر نیست. پرسش این است که آزادی معطوف به اراده و اختیار بر سر عقل چه می‌آورد و عقل از این دو آزادی چه می‌اندوزد؟ آدمی چون واجد عقل است، نسبت به وجدان و فقدان آزادی عکس العمل نشان می‌دهد. حداقل دو دریافت و فهم می‌توان از عقل داشت: نخست

عقل فلسفی که به اراده باز می‌گردد و دوم عقل اجتماعی که منبع آن انتخاب و اختیار است. آزادی نیز بر همین بنیاد دو تقسیم فلسفی و سیاسی - اجتماعی را می‌پذیرد. نگارنده معتقد است که تفاوت مطهری و برلین را باید در تمایز دو راهبرد یاد شده، پژوهش نمود.

آیزیا برلین که به سنت‌های اومانیستی - لیبرالیستی غرب تعلق دارد، به گزینش اختیار در بحث از آزادی پرداخته و آن را به جای اراده محور تاملات خود قرار می‌دهد. برلین با تأکید بر اصل «اختیار» انسان‌ها آن را یک امر طبیعی می‌داند. انسانها به زعم او به طور طبیعی موجوداتی دارای اختیارند، و محروم کردن انسانها از اختیار برخلاف طبیعت بشری است. البته برلین این اندیشه را در درون نظریه تکثرگرایانه ارزشی مطرح می‌کند (برلین، ۲۸۰).

مطهری با توجه به رهیافت دینی و حدود و قلمرو دینی آزادی، نمی‌تواند رای به آزادی نامحدود و آزادی بی‌موضوع (آزادی در تمام حوزه‌ها و موضوعات) دهد. به همین سبب در باب آزادی عقیده، گفتاری متفاوت از آزادی تفکر و اندیشه دارد. آزادی اختیار و انتخاب که متوجه دلیل است می‌تواند مناقشات کلامی بسیاری را به میان آورد. لذا در چارچوب تفکر دینی، مطهری به تبیین آزادی اراده می‌پردازد گرچه به دفعات از اصطلاح آزادی اختیار نیز سود می‌برد. آزادی اراده معطوف به رویکرد فردی و آزادی اختیار متوجه رهیافت اجتماعی است. خود مطهری به این دو رویکرد نیز اشاره دارد (انسان کامل، ۳۲۶) و این تفاوت، اختلاف نگاه مطهری و برلین را باز نمایان می‌سازد.

## (ب) انواع آزادی

محور اصلی تاملات مطهری در تقسیم بندی آزادی، تفکر کلامی اوست. ایشان با روی آورد حکمت عملی، نظریه آزادی را صورتبندی می‌کند. تقسیم آزادی به آزادی معنوی و اجتماعی و ابتناء قسم دوم بر آزادی معنوی و مرکزیت بخشیدن غایات آزادی به اغراض شریعت، شالوده تفکرات مطهری را شکل می‌دهد. مطهری که در جستجوی آموزه اثباتی دین است می‌کوشد تا مفاهیم نسبتاً مدرن مغرب زمین همچون آزادی، حقوق انسانی، حقوق بشر، آزادی اجتماعی (و احیاناً دموکراسی) را سازگار با شریعت

نشان داده و بر اهمیت مفاهیم جدید در دین تاکید نماید. این تلاش بی تردید مقرون با هشدارهای نظری اوست که در آن دین را در زمره غایات و این مفاهیم را بخشی از روش‌ها و گاهی ارزشها در دست یافتن به قصد معنوی تلقی نماید.

مطهری در انسان کامل عمدتاً از آزادی به عنوان ارزش نام برده و آن را یک ارزش بزرگ پنداشته و هم ردیف ارزشهای دیگری همچون عقل، عشق، محبت، عدالت، خدمت و عبادت قرار می‌دهد و تاکید می‌کند که تراکم همه ارزشها در آزادی و فرو کاستن آنها به این مفهوم قابل نقد و رد می‌باشد. اما وی در گفتارهای معنوی بر روش بودن آزادی خاصه آزادیهای سیاسی-اجتماعی (انسان کامل، ۱-۵۰) تاکید بیشتری دارد. و آن را یکی از ابزارهای سه گانه برای دست یافتن به هدف و غرضی به نام تکامل می‌داند (گفتارهای معنوی، ۱۲-۱۴).

مطهری با هدف بررسی آزادی دینی و آزادی عقلی و سازگار بخشیدن این دو، آزادی را به آزادی معنوی و آزادی اجتماعی تقسیم می‌کند که موضوع اصلی بحث آزادی معنوی است (همان، ۹). از نظر ایشان، انسان موجود خاصی است، زندگی اجتماعی است، یک موجود تکامل یافته‌ای است؛ از این رو نیازمند آزادی خاصی نیز می‌باشد. آزادی خاص انسان به دو قسم منقسم می‌شود: آزادی معنوی و آزادی اجتماعی (همان، ۱۴). مطهری آزادی معنوی را در مرحله اول رهائی انسان از قید و اسارت خود تعریف کرده و آن را نوع خاصی از آزادی (خاص نسبت به آزادی اجتماعی) تعریف می‌کند (همان، ۳۲). در مرحله دوم آن را در پیوند با آزادی عقل، آزادی فطرت و آزادی وجدان اخلاقی توصیف نموده (همان، ۱۹) و بالاخره در مقام سوم آزادی معنوی را به بالندگی، رشد وجودی و تعالی و تکامل نفس و عقل انسانی پیوند می‌دهد (تکامل اجتماعی انسان، ۹۸ به بعد و ۱۲۰ به بعد).

مطهری تاکید می‌کند: آزادی معنوی را جز از طریق نبوت انبیاء، دین و ایمان و کتابهای آسمانی نمی‌توان تأمین کرد؛ از این رو جوامع غیردینی در اندیشه وی تنها درصد تأمین آزادی اجتماعی بوده و از آزادی معنوی غفلت می‌ورزند (گفتارهای معنوی، ۱۹). او با استناد به گفتاری از امیرالمومنین (ع) پایه و بنیاد دین را معرفت و شناخت خداوند دانسته (حکمت‌ها و اندرزها، ۱۱) و آن را مایه انسانیت و داخل در

حقوق انسانی و شئون انسانها نام برده و بدان عنوان «اصول معنوی» می‌بخشد (همان، ۱۲-۱۳). سرسلسله معنویات از جمله آزادی معنوی خداشناسی است (همان، ۱۳). این عناصر، بنیاد سعادت آدمی را شکل می‌بخشد به همین سبب است که دین در پرتو این اصول و بنیاد هم سعادت و مصالح و عدالت اجتماعی و هم رستگاری فردی را تأمین می‌کند (همان، ۲۵). ابزار اصلی این شناخت و معرفت در دیدگاه مطهری عقل است (آشنائی با قرآن، ۱ و ۲/۴۷ به بعد).

مطهری ویژگیهای آزادی معنوی را چنین می‌شمارد:

- ۱- آزادی معنوی مقدس است.
  - ۲- آزادی معنوی، رهائی انسان از اسارت از درون (شهوت، غضب، حرص، طمع، جاه طلبی و افزون طلبی) است.
  - ۳- آزادی معنوی آزادی وجدان و عقل انسانی است.
  - ۴- در زبان دین به آزادی معنوی «تزکیه نفس» و «تقوی» گفته می‌شود.
  - ۵- آزادی معنوی بدون ایمان حقیقی و تقوی تحقق نمی‌یابد.
  - ۶- آزادی معنوی با شرافت، انسانیت و عقل و وجدان انسان در پیوند است.
  - ۷- آزادی معنوی بزرگترین برنامه انبیاء است (گفتارهای معنوی، ۱۸ به بعد).
- آنچه بازآمد نمایانگر نگاه درون دینی مطهری به آزادی معنوی است که در این جستجو به آیات (حجر/۲۹، جاثیه/۲۳، شمس/۹ و ۱۰) و روایات (نهج البلاغه، حدیث غدیر، خطبه ۲۱۵، ۲۲۱، حکمت ۷۴، ۱۲۸، ۱۷۱ و ۴۰۹؛ نامه ۴۵) استناد می‌جوید. گرچه مطهری آزادی اجتماعی را نیز وظیفه انبیاء و در آموزه‌های دین می‌داند اما بنیادی‌ترین، اصیل‌ترین و شریفترین آزادی دینی را آزادی معنوی برمی‌شمارد. این نگاه تفاوت اساسی اندیشه مطهری با برلین و به طور کلی اندیشمندان مغرب زمین را پدیدار می‌سازد.

آزادی اجتماعی در منظر مطهری همانندی بسیار با آزادی منفی آیزیا برلین دارد. مطهری آزادی اجتماعی را به رهائی و نجات از اسارت و بندگی و بردگی تعریف می‌کند (گفتارهای معنوی، ۱۶). وی در این تعریف و نیز در بحث از آزادی معنوی از آیات قرآن بهره‌مطلوب می‌برد. مطهری آیه ۶۴ آل عمران را زنده‌ترین و موجدارترین آیه آزادی



اجتماعی تعبیر می‌کند. دو گزاره «الا نعبد الا الله و لا نشرك به شیئا» و «و لا يتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله» را بزرگترین بیانیه آزادی اجتماعی تلقی می‌کند. گفتار حضرت موسی خطاب به فرعون را نمونه روشن دیگری از آموزه آزادی اجتماعی در قرآن دانسته و با استناد به قول نائینی در تنبیه الامة و تنزیه الملة معتقد است قرآن فقدان آزادی اجتماعی در جامعه انسانی را با واژه «تعیید» یاد می‌نماید (همان، ۱۸-۱۷).

مطهری در جای دیگر آزادی اجتماعی را با آزادی تن و فقدان آن را به بردگی تن تعریف می‌کند (همان، ۳۷). تفاوت دو تعریف این است که تعریف نخست مربوط به نسبت فرد با انسان دیگر است، اما تعریف دوم مربوط به اسارت آدمی در هواها و شهوات و امیال جسمانی است. در تعریف نخست نوعی سلطه و قهراً و در تعبیر فقه سیاسی «تغلب» نهفته است که در آن فردی و حاکمی با ابزار زور و جبر دیگران را به بند کشیده و آزادی حیات جمعی را از آنان سلب می‌کند، اما تعریف دوم مربوط به علل درونی است که آدمی به رقیب و بردگی تن رضایت می‌دهد و در آن امیال سفلی بر اهداف و اغراض علوی استعلاء یافته و عقل و فطرت و وجدان را به استیلا درمی‌آورد. این نازک اندیشی و ژرف بینی مطهری جز در دستگاه فکری حکمت عملی قابل پژوهش نخواهد بود. مطهری به آزادی تن در هر دو مفهوم برونی و درونی، اصطلاح آزادی اجتماعی داده و آن را دارای انواعی می‌داند. در هیچ یک از آثارش متعرض انواع آزادی اجتماعی نمی‌شود. گرچه وی تنها حیثیت هائی از آزادی اجتماعی همچون آزادی از سلطه دیگران، آزادی فکری، آزادی از رقیب امیال و تمنیات مادی، بی‌نیازی از دیگران و غیره را نام برد (همان، ۱۴ به بعد و ۳۶ به بعد).

مطهری پس از بررسی مختصر و اجمالی آزادی معنوی و آزادی اجتماعی در مقام جمع بندی آراء خود در مواضع مختلف آثارش، نظریه‌ای را با عنوان «دین بنیاد آموزه آزادی» براساس ملاحظات چند تدوین می‌کند که به اجمال برخی از این نکات را یادآور می‌شویم.

۱- یکی از حماسه‌های قرآنی، موضوع آزادی و آزادی معنوی و آزادی اجتماعی

است (همان، ۱۶).

- ۲- یکی از مقاصد انبیاء به طور کلی و به طور قطع تأمین آزادی اجتماعی و مبارزه با انواع بندگیها و بردگی‌های اجتماعی و سلب آزادیهای اجتماعی است (همان، ۱۸).
- ۳- آزادی اجتماعی امروزه یکی از مقدسات است و در مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر بدان تصریح شد. منطق انبیاء با حرمت و تقدس آزادی سازگار است (همان، ۱۸).
- ۴- آزادی اجتماعی بدون آزادی معنوی میسر و عملی نیست (همان، ۱۷).
- ۵- درد امروز جامعه بشری آن است که می‌خواهند آزادی اجتماعی را بدون آزادی معنوی تأمین کنند (همان، ۱۹).
- ۶- ممکن است آزادی اجتماعی در جوامع انسانی همچون جوامع مغرب زمین بدون تحقق آزادی معنوی، عملی گردد اما این تحقق ناتمام و ناقص خواهد بود (همان، ۲۰).
- ۷- گرچه آزادی اجتماعی مقدس و دارای اهمیت است اما آزادی حقیقی، آزادی معنوی است (همان، ۲۲ به بعد).
- ۸- برخلاف تصور عده‌ای، در عصر امروز نیاز بشر به آزادی معنوی بیشتر از دوران گذشته می‌باشد (همان، ۳۲).

### آزادی منفی و آزادی مثبت در دیدگاه آیزیا برلین

اندیشه‌های آیزیا برلین را می‌توان با لحاظ دو وصف تعلق به تفکر لیبرالیستی و دیدگاه کثرت‌گرایانه مورد بررسی و نقد قرار داد. به همین سبب «مفاهیم دوگانه آزادی» در پیوند با دورهیافت اندیشه برلین و از ابداعات اساسی اوست. او در سال ۱۹۶۹م اثری با عنوان چهار مقاله درباره آزادی نشر داد. در مقاله اول و دوم درباره آزادی فردی و تحولات آن در سده بیستم، در مقاله سوم به مفهوم دوگانه آزادی و در آخرین مقاله به بررسی و تبیین رساله استوارت میل «در باب آزادی» به بحث و بررسی می‌پردازد. برلین سخن خود را در مقاله «دو مفهوم از آزادی» اینگونه آغاز می‌کند: «تقریباً همه اخلاقیون در تاریخ بشر آزادی را ستوده‌اند. معنای آزادی مانند سعادت و نیکی بسیار تفسیرپذیر است، به گونه‌ای که اندیشمندان بیش از ۲۰۰ معنای مختلف برای آن ثبت کرده‌اند» (Berlin, 1958, p. 1-3).

برلین در همان بخش آغازین آزادی را دو قسم می‌داند: «نخستین این مفاهیم سیاسی از آزادی که من آن را مفهوم سلبی می‌نامم، در پاسخ به این سوال نهفته است که در چه محدوده‌ای، شهروندان می‌توانند آزاد باشند یا باید رها باشند؟ مفهوم دوم که من آن را مفهوم «ایجابی» می‌نامم در پاسخ به این سوال مندرج است که چه کسی یا حکومتی می‌تواند کسی را به انجام کاری وا دارد؟» (ibid. p. 2-5) علیرغم تشابه و توارد پاسخ این دو سوال، برلین معتقد است پاسخهایشان متفاوت می‌باشد.

### الف) آزادی از؛ «مفهوم سلبی»

کهن‌ترین کوشش نظری و عملی در باب آزادی، بر آزادی از بردگی و اسارت معطوف بود؛ از این رو آزادی به مفهوم سلبی واسطة العقد تمامی مکاتب طرفدار آزادی است. در فلسفه سیاسی برلین اساسی‌ترین خصلت آدمی آزادی است. فقدان آزادی و سلب توانائی انسان بر والائی و خود مختاری، سلب انسانیت خواهد بود، لذا بنیادی‌ترین صفت انسان، عنصر انتخاب و اختیار و بالنتیجه «آزادی از» می‌باشد. برلین می‌کوشد آرای خود درباره آزادی منفی را در دو دسته مسائل بررسی کند.

## ۱- واژه شناسی

برلین در تعریف آزادی هر دو تعبیر *liberty* و *freedom* را به کار می‌برد، گرچه در عنوان اثر او، واژه نخست به چشم می‌خورد. وی از آزادی منفی با عنوان *freedom from* سخن گفته و از آن نفی دخالت دیگران در اختیار و انتخاب انسانی را مراد دارد (اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، ۳۶).

برلین در بین مفهوم آزادی منفی تصریح می‌کند که آزادی به این مفهوم تنها در محدوده‌ای محقق است که انسان بتواند در آن بدون برخورد با مداخله و ممانعت دیگران فعالیت کند. انسان در صورتی فاقد این مفهوم از آزادی است که به واسطه مداخله افراد دیگر از تحصیل هدفش باز بماند (آنتونی کوئینتن، ۳-۲۸۳). برلین در ادامه بحث مفهوم شناختی آزادی منفی، به تبیین افزون تری دست می‌زند: «منظور من از آزادی به این معنا فارغ بودن یا مصون بودن از مداخله‌های دیگران است. بنابراین، هر چه محدوده مصونیت و فراغت من از مداخله‌های دیگران گسترده‌تر باشد آزادی من

بیشتر خواهد بود» (همان، ۲۸۵).

برلین معتقد است، وی مبدع این مفهوم نبوده و فلاسفه سیاسی کلاسیک انگلیسی از این واژه سخن گفته‌اند. گرچه درباره محدودده مصونیت و فراغت فرد از مداخله‌های دیگران و گستره آن توافق نداشته‌اند برلین از آزادی به مفهوم سلبی با تعبیر «آزادی طبیعی» نیز یاد می‌کند (همان، ۲۸۵).

## ۲- گستره آزادی منفی

برلین بر این باور است که آزادی در مفهوم سلبی دو حد و مرز معین دارد. نخست حد «فقدان مانع» و دوم «حد مصونیت» است. انسان در زعم او به اندازه عدم ممانعت و مداخله دیگران آزاد بوده و هر میزان این محدوده تنگ و مضیق شود می‌توان از واژه بنده، برده و مجبور استفاده کرد. لفظ اجبار به باور تنها ناظر بر مداخله و ممانعت آگاهانه دیگران در امور فرد است که در صورت عدم مداخله، می‌تواند آزادانه انجام بیابد (همان، ۲۸۲-۳) لذا اجبار ناآگاهانه و بدون شعور در این تعریف و حدود قرار نمی‌گیرد. به همین سبب برلین در آزادی منفی، واژه چیستی و کجائی قلمرویی را در تبیین حد و محدوده به کار برده و میزان آزادی را با این قلمرو نخست (یعنی فقدان مانع) پیوند می‌دهد (برلین، ۲۳۶-۷).

اصطلاح «حد مصونیت» ابداع خود برلین است، گرچه مفهوم و مفادش در آموزه لیبرالیسم سابقه طولانی دارد. این اصطلاح وی را به صورت نیرومندی به آرای مطهری درباره قیود و شروط آزادی نزدیک می‌سازد. برلین تأکید دارد که مرز نخست یعنی عدم مانع نمی‌تواند نامحدود باشد چون در آن صورت لزوماً همه کس می‌توانند به نحو بی‌حد و مرزی در امور دیگران مداخله کنند و این وضعیت به هرج و مرج اجتماعی منجر شده که در آن حتی حداقل نیازها و خواسته‌های افراد نیز برآورده نخواهد شد و یا آزادیهای ضعیفان لگدکوب اقویا خواهد گردید (کوئینتن، ۲۸۵).

برلین به پیروی از فلاسفه کلاسیک اعتقاد دارد که اولاً اغراض و افعال انسانها با یکدیگر سازگاری ندارد؛ ثانیاً مفاهیمی مانند عدالت، سعادت، برابری، فرهنگ و امنیت ارزشی به مراتب بیش از خود آزادی دارند. نتیجه آنکه آزادی را برای حفظ غایات و

ارزشهای دیگر، محدود نموده‌اند. برلین پیشنهاد می‌کند، این محدوده آزادی عمل یا عمل آزادانه افراد باید توسط قانون معین گردد (همان، ۶-۲۸۵).

به نظر او در بحث از گستره آزادی منفی، باید محدوده زندگی خصوصی و محدوده اقتدار عمومی مشخص شود و در این حد سازی باید محدوده حداقلی از آزادیهای شخصی و فردی را محفوظ داریم از این رو ما نمی‌توانیم مطلقاً آزاد باشیم، لذا باید از بخش‌هایی از آزادیمان برای حفظ بقیه آن چشم‌پوشیم (همان، ۲۸۹ و ۲۸۶). خود برلین علیرغم باور کامل به ملاحظات فوق می‌پرسد گستره آن محدوده حداقلی که انسان نمی‌تواند بدون ایراد نقص و نقض در گوه سرشت انسانی خود از آن چشم‌پوشد، باید چقدر باشد؟ این جوهره چیست؟ او معتقد است این مسأله تاکنون مناقشات بی‌سرانجام فراوانی را سبب شده و در آینده نیز چنین خواهد بود (همان، ۹۰-۲۸۹).

برلین به رغم پرسش فوق و باور به نزاع بدون نتیجه، مشهورترین عبارت میل درباره آزادی منفی را می‌آورد «تنها آزادی که شایسته نام آزادی است همان است که ما بتوانیم هر امر مطلوب خودمان را به روش دلخواه خود تحصیل کنیم.» برلین بلافاصله می‌افزاید که البته عدالت ایجاب می‌کند که همه افراد، حق برخورداری از حداقلی از آزادیها را داشته و تمام افراد دیگر ولو با توسل به زور از محروم کردن هر کس دیگری از حداقل آزادی، بازداشته شوند (همان، ۲۹۰).

دخالت ناآگاهانه و بدون قصد و غیرمستقیم، و عدم توجه به ساز و کار اجتماعی و زمینه‌های آن و توان اقتصادی در تحقق آزادی به مفهوم سلبی، مهم‌ترین نقدهای وارده بر آراء برلین در این مفهوم از آزادی است که بسط آن نیازمند مجالی مستقل است.

### ب) آزادی در؛ «مفهوم آزادی»

اهمیت آزادی تنها در رفتار آزادانه و فقدان ممانعت دیگران در انجام عمل آزاد فرد، منحصر نمی‌شود. آزادی مثبت مرحله دوم است که پرسش در این نوع با اختیار و انتخاب هم‌خوانی دارد. اساس اندیشه برلین در آزادی ایجابی را عنصر انتخاب تشکیل می‌دهد. انتخاب نزد برلین سرچشمه در طبیعت انسانها دارد که به طور طبیعی دارای اختیار می‌باشند. بدین سان نزد برلین سرشت طبیعی بشر، عنصر اختیار و آن نیز به نوبه خود، انتخاب را مؤدی می‌شود. اما به دلیل تفاوت انسانها کثرت انتخاب رخ خواهد داد.

برلین نظریه موجیبت را در انتخاب انسانها مردود می‌داند از این رو باید موانع و ممانعت‌ها رفع شده و به انسان‌ها اجازه داده شود تا توانائی اختیار و انتخاب خود را گسترش دهند. همین امر موجب ظهور آزادی و خود سروری آدمی می‌گردد. بدینسان آزادی در مفهوم ایجابی متضمن «انتخاب» است (برلین، ۳۰۲-۳۰۰).

آزادی منفی را معنای بنیادین آزادی برمی‌شمارد لیکن این تلقی چندان منطبق با اندیشه اصلی برلین نیست. وی در ابتدا معتقد است که مفهوم آزادی منفی خود سروری را تضمین نمی‌کند. غرض غائی آزادی انتخاب‌گری انسان است از این رو آزادی با مفهوم ایجابی کامل می‌شود. او برای تبیین این آموزه، می‌کوشد تا با تعریفی از آزادی مثبت، غایی بودن آن را اثبات نماید. برلین می‌گوید: «مفهوم ایجابی آزادی منبعث از آرزو و اشتیاق فرد به این است که خود سرور خویش باشد. من به عنوان یک فرد می‌خواهم عنان زندگی و تصمیماتم در اختیار خودم باشد نه دیگران» (کوئینتن، ۹۸-۲۹۷).

برلین چند ویژگی بر این تعریف می‌افزاید:

- ۱- فاعل و عامل بودن، نه منفعل و کارپذیر بودن.
  - ۲- حرکت و انتخاب بر بنیاد سائقه خرد و اغراض آگاهانه منبعث از خود فرد.
  - ۳- فاعل تصمیم‌گیر که عنان و امور در اختیار خود او باشد (همان، ۲۹۸).
- با توجه به مقدمات یاد شده برلین عنصر عقل و خرد را در آزادی مثبت جای داده و تمایز آدمی از سایر موجودات را با عنصر عقل مشخص می‌کند. وی عنصر مهم‌تر دیگری را که بالاتر از خرد دانسته و آزادی مثبت را پزواکی از آن برمی‌شمارد، تعیین می‌کند و آن مسئولیت‌پذیری است که از اندیشه مندی انسان و صاحب اراده بودن آدمی که در مقابل انتخابهای خود ناشی می‌شود و می‌توان آن انتخابها را در متن آراء و عقاید و مقاصد خود توضیح دهد. برلین آشکارا می‌پذیرد که هر اندازه عنصر انتخاب و خرد محدود گردد به همان میزان انسان احساس بردگی و عدم آزادی خواهد کرد (همان، ۲۹۸).

آزادی منفی در اندیشه برلین به نوعی متوجه آزادی فردی است که رهائی انسان از اسارت را هدف قرار می‌دهد، لیکن آزادی مثبت معطوف بر آزادی جمعی است و پاسخ از پرسش منشاء نظارت و حکومت می‌باشد. وی با عبارت «پیوند ضروری میان آزادی

فردی و حکومت دموکراتیک وجود ندارد» می‌کوشد تا به پاسخ سوال «چه کسی بر من حکومت می‌کند؟» دست یابد و آن با این سؤال فرق دارد که حکومت تا کجا در کار من مداخله می‌کند؟». برلین می‌گوید: «تقابل عمده دو مفهوم سلبی و ایجابی آزادی در همین تفاوت و تمایز نهفته است. آزادی در مفهوم ایجابی زمانی طرح می‌شود که ما به جای این سؤال که من به انجام چه اموری یا داشتن چه وضع و حالتی آزادم؟ بخواهم به این سؤال پاسخ دهم که چه کسی بر من حکومت می‌کند؟» (همان، ۹۷-۲۹۵).

برلین در آثارش عمیقاً معتقد است هر دو نوع آزادی، آمال و اشتیاق گوهری آدمی است، اما موضوع این دو آرزو یکسان نخواهد بود. ممکن است جامعه‌ای هواخواه آزادی سلبی باشد، اما با آزادی ایجابی به مخالفت برخیزد. نزد وی جامعه دموکراتیک با هر دو آزادی و به ویژه با آزادی مثبت در پیوند است.

### نتیجه

۱- مطهری و برلین آزادی را مفهومی واقعی و در تعریف، پیچیده تلقی می‌کنند. مطهری از میان معانی چندگانه آزادی مفاهیم آزادگی، رهائی، توانگری، حق، اراده و استقلال را به کار برده و دو واژه آزادگی و اراده را برای دو نوع متفاوت از آزادی مهم تلقی می‌کند. برلین با تأکید بر کثرت معنی برای آزادی، تنها دو مفهوم اصلی را دست مایه پژوهش قرار می‌دهد.

۲- هر دو، آزادی را آرمان تاریخی و طبیعی بشر تلقی کرده و تلاش انسانها و جوامع در دست یافتن آن را می‌ستایند. اما برلین غرب جدید را مبدا آزادی سیاسی می‌داند. مطهری پیوندی نیرومند میان ادیان الهی خاصه دین اسلام با آزادی سیاسی - اجتماعی برقرار می‌سازد. برلین که فلسفه سیاسی اش بر تکثرگرایی ارزش استوار است، می‌کوشد تا با دسته بندی نظامهای سیاسی به توتالیترو قطعیت انگار و لیبرالیسم تکثرگرایانه و تساهل و تسامح‌گرا، همچون پوپر آزادی را متعلق به جامعه دوم می‌داند. مطهری با صنف بندی جوامع به جامعه تکامل‌گرا و ارزشی و انحطاط‌پذیر و غیر ارزشی، آزادی را در جامعه نخست و ظلم و ستم را در جامعه دوم جستجو می‌کند.

۳- هر دو متفکر آزادی را «ارزش» برمی‌شمارند. مطهری در دو مقام «قداست و

ارزشی بودن» آزادی را مطرح می‌کند. در مقام نخست از چند ارزش همچون عدالت، سعادت، حق، تکامل یاد کرده و آزادی را نیز یکی از ارزشها برمی‌شمارد. در جایی دیگر آزادی را مهمترین واسطه و ابزار ارزشها معرفی می‌نماید. آیزبا برلین براساس دیدگاه کثرت‌گرایانه، اعتقادی به مطلق بودن ارزش‌ها و سازگاری دائمی میان آنها ندارد، لیکن از هر دو قسم آزادی با عنوان ارزش یاد می‌کند. برلین گرچه از محدود سازی آزادی خاصه آزادی زورمندان و آزادی طبیعی دفاع می‌نماید، اما به زعم او هیچ یک از ارزشهای مطلوب انسان برتر یا غایبی‌تر نبوده، بلکه همه غائی‌اند. برلین از ارزش‌هایی چون برابری، شادی، سعادت، عدالت و نیکی نام می‌برد و آنها را همانند آزادی غایب برمی‌شمارد. وی حتی عملی را واجد ارزش می‌داند که آزادانه و مختارانه باشد؛ از این رو آزادی را نه تنها هم‌شأن با ارزشهای دیگر بلکه گاهی آن را بنیاد و محور ارزش‌های دیگر تلقی می‌کند. البته مطهری ارزش آزادی را کمتر از عدالت و برابری نمی‌داند، لیکن معتقد است که غایتی چون رشد، سعادت و تکامل با زمینه و واسطه‌ای چون آزادی است که تحقق می‌یابد. وی آزادی را بنیادی‌ترین بستر حیات عقلانی اجتماع می‌داند و در اندیشه برلین متضمن جامعه لیبرالیسم پلورال می‌باشد.

۴- برلین و مطهری هر دو آزادی را دارای انواعی می‌دانند. برلین دو نوع آزادی منفی و مثبت را طرح و نسبت هر یک را بررسی می‌کند. وی معنای بنیادین آزادی را نوع نخست می‌داند و سایر معانی آزادی را در امتداد همین معنی تلقی می‌نماید. برلین معتقد است که آزادی منفی اساس لیبرالیسم است، در حالیکه آزادی مثبت در پیوند با سنت جامعه بسته و توتالیتاریسم همراه بود. به نظر وی مفهوم مثبت آزادی به تدریج به عقل‌گرایی مکانیستی و برده سازی مؤدی خواهد شد. به همین سبب است که برلین آزادی منفی را «خیر بزرگ» اعلام می‌کند.

مطهری با برشمردن آزادی اجتماعی و آزادی معنوی و پیوند سازی نوع نخست به حقوق حیات جمعی و نوع دوم به کرامات و فضایل و رشد ابعاد علوی انسانی، آزادی معنوی را بنیاد اعلام می‌دارد. مطهری معتقد است که هر دو نوع آزادی خیر و مقدس بوده و دین و رسالت پیامبر اکرم (ص) نوید بخش آنند. لیکن آزادی اجتماعی بر اراده سیاسی و شأن و ارزش حقوق جمعی آدمی تاکید دارد و آزادی معنوی بر غایات و



بالندگی کمالات انسان ابرام می‌ورزد. به هر روی مطهری آزادی اجتماعی را بدون آزادی معنوی بی‌بنیاد و برلین آزادی مثبت را بدون آزادی منفی بدون انتخاب برمی‌شمارد. مطهری آزادی اجتماعی را نیرومندترین واسطه و ابزار تکامل می‌داند و برلین آزادی مثبت را اساس خودسروری و عین آن تعبیر نموده و همین تعبیر از آزادی است که به حق مشارکت فرد در قدرت عمومی مؤدی می‌گردد.

۵- مهمترین تفاوت مطهری و برلین در بحث عقل و آزادی به تفاوت راهبرد تکلیف و حق و ارزش و روش باز می‌گردد. در اندیشه متفکران اسلامی و مطهری ارزشهای قدسی و دینی مهمترین منبع آزادی است. خروج آزادی از حریم دین و ارزش و عبور به عرصه غیردینی همواره با نوعی فرسایش ارزشهای قدسی در پیوند است. یعنی در این گذار آزادی غایبات ارزشی خود را از دست داده و بدل به امری عرفی و هنجاری اجتماعی می‌شود. اندیشمندان مغرب زمین ضمن طرح قدسی زدایی،<sup>۱</sup> افتراق یابی ساختاری که در آن هویت قدسی و دینی آزادی بدل به هویت عرفی می‌گردد و نیز گذار تدریجی پدیده‌ها و ادراکات ارزشی به سمت قلمرو عرفی و جایگزینی بنیادهای اجتماعی صورت می‌گیرد، عقلانی و ابزارانگارانه کوشیدند تا منبع غیردینی و غیرقدسی برای آزادی فراهم سازند.

به اعتقاد مطهری آزادی برای دست یافتن به تکامل که مناسبت با تکامل آدمی دارد، تکلیف دینی است، اما برلین بر این باور است که آزادی حق اجتماعی در گذار از موقعیت پایه و طبیعی بوده و هرگونه تکلیفی موجب «اجبار» و ستم و در نتیجه محو آزادی خواهد شد. مطهری آشکارا تصریح دارد که «خود آزادی حق نیست بلکه تکلیف است که متوجه دیگران است و منشا انتزاع آن، حقی است در طبیعت که عبارت است از استعداد کمالی به ما هو انسان که مانع ایجاد کردن در راه آن استعداد، سبب محرومیت انسان می‌گردد» (یادداشت‌های استاد مطهری، ۱/ ۷۷).

مطهری ضمن نقد فردیت و انتخاب آدمی به عنوان بنیاد آزادی در تفکر غربیان معتقد است که برخلاف تصور بسیاری از فلاسفه غرب آن چیزی که مبنا و اساس «حق

1. desacralization.

آزادی» و لزوم رعایت و احترام آن می‌گردد اراده فرد نیست، بلکه استعدادی است که آفرینش برای سیر مدارج ترقی و تکامل به وی داده است (اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، ۳۹). مطهری فلسفه اروپائی و غرب را در تبیین منشاء و فلسفه آزادی، عقیم دانسته (یادداشت‌های استاد مطهری، ۱/ ۵-۷۴) و تمایلات فردی و سفلی را اساس آزادی نزد آنان برمی‌شمارد (پیرامون انقلاب اسلامی، ۷).

مطهری معتقد است آدمی استعدادهای مترقی و تمایلات عالی انسانی دارد که از نوع ادراک و اندیشه و ملاک انسانیت است. این تمایلات عالی و گرایشهای متعالی، همچون تمایل به حقیقت جوئی، خیر اخلاقی و تمایل به پرستش حق (همان، ۱۰۱ و ۷) منشاء و منبع آزادیهای متعالی او می‌شوند؛ از این رو مطهری آزادی را در دین و دستورات شریعت جستجو کرده و به آن به عنوان یک تکلیف و امر قدسی و یک ارزش می‌نگرد.

آیزیا برلین متفاوت می‌اندیشد. او آزادی را روشی برای شناختن، دانستن و حقی اجتماعی و عرفی می‌پندارد. او مخالفت خود را با تحمیل و اجبار حتی ارزشهای اخلاقی و یا با مرجعیت، حتی مرجعیت مطلق عقل بر آزادی اعلام کرده و فاعل و مختار بودن انسان را نافی هر نوع تکلیف می‌داند (برلین، ۲۸۰ و ۳۰۲). وی می‌پذیرد که چون انسان عاقل است مختار است و بر آن اساس انتخاب می‌کند پس می‌تواند از حق آزادی بهره‌مند بوده و آزاد باشد. از این رو عقل و حقوق اجتماعی است که مهمترین منبع و اساس آزادی انسان خواهد بود (برلین، ۲۸۰). برلین با ارجاع به استوارت میل در باب آزادی می‌گوید: «اگر انسانها را آزاد نگذاریم تا در اموری که مطلقاً به خود فرد مرتبط است همان طور که دوست دارند زندگی کنند، تمدن پیش نخواهد رفت. مجال و میدانی برای نیروی ابداع، نبوغ و کارمایه فکری بروز نخواهد کرد و جامعه زیر سنگینی بار «حقارت جمعی» درهم خواهد شکست» (کوئینتن، ۱۲۹۱).

در فلسفه سیاسی برلین مهمترین شالوده آزادی، خود مختاری، فردیت و توانائی انسان در تصمیم گیری زندگی فردی است. لذا وی آزادی استوار بر اختیار و آزادی فردی را ویژگی اصلی انسان دانسته و نقض انتخاب و اختیار انسان را در واقع نقض انسانیت برمی‌شمارد و معتقد است مصلحتی که «فرد» تشخیص می‌دهد والاترین

مصلحت بوده و ارزشها زمانی معنا خواهند داشت که افراد آنها را انتخاب کنند، لذا اصول و ارزشهای اخلاقی نه مرتبط با ساحت قدسی و دینی، بلکه محصول عمل آزادانه و مختارانه انسان است (برلین، ۳۰۲ به بعد).

تفاوت نگرش مطهری و برلین به رغم همانندیهای بسیار، به تفاوت پارادایم فکری و اندیشه‌ای دو اندیشمند بازمی‌گردد و آن خود موضوع پژوهش مستقل است.

### کتابشناسی

برلین، آیزیا، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمد علی موحد، تهران، ۱۳۶۸.

همو، در جستجوی آزادی (در گفتگو با رامین جهانگللو)، ترجمه خجسته کیا، تهران، ۱۳۷۱.

همو، اثر روشنگری، ترجمه پرویز داریوش، تهران، امیر کبیر، بی تا.

همو، متفکران روس، نجف دریا بندری، تهران، ۱۳۶۱.

جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ۱۳۷۳.

راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، تهران، ۱۳۶۵.

سروش، عبدالکریم، اخلاق خدایان، تهران، ۱۳۸۰.

همو، بسط تجربه نبوی، تهران، ۱۳۷۸.

همو، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، ۱۳۷۶.

شریف، م. محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، ۱۳۶۲.

قادری، حاتم، اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، ۱۳۷۹.

کوئینتن، آنتونی، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران، ۱۳۷۴.

مطهری، مرتضی، آشنائی با قرآن، تهران، ۱۳۷۴.

همو، اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، تهران، ۱۳۷۶.

همو، انسان و سرنوشت، تهران، ۱۳۷۵.

همو، انسان کامل، تهران، ۱۳۷۶.

همو، بیست گفتار، تهران، ۱۳۷۶.

همو، تعلیم و تربیت، تهران، ۱۳۷۶.

همو، تکامل اجتماعی انسان، تهران، ۱۳۷۴.

همو، پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۵.

- همو، حکمتها و اندرزها، تهران، ۱۳۷۶.
- همو، خاتمیت، تهران، ۱۳۷۶.
- همو، سیری در نهج البلاغه، تهران، ۱۳۷۹.
- همو، فلسفه تاریخ، تهران، ۱۳۷۶.
- همو، گفتارهای معنوی، تهران، ۱۳۷۶.
- همو، محمد خاتم پیامبران، (مجموعه مقالات)، تهران، ۱۳۴۷.
- همو، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، انتشارات صدرا.

Berlin, *Two Concepts of Liberty*, London, Clarendon Press, 1958.