



The University of Tehran Press

## The Hermeneutic Attitude of the 1979 Constitutional Legislator to the Concept of Fundamental Freedoms

Amirhossein Ebrahimi Tuchayi<sup>1✉</sup> | Hossein Rahmatolla<sup>2</sup>

1. Corresponding Author; Ph.D. Student in Public Law, Faculty of Law, College Of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [amirhossainebrahimi@yahoo.com](mailto:amirhossainebrahimi@yahoo.com)
2. Associate Prof., Department of Public Law, Faculty of Law, College Of Farabi, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: [hrahmat@ut.ac.ir](mailto:hrahmat@ut.ac.ir)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Pages:</b> 1503-1524</p> <p><b>Received:</b> 2022/01/09</p> <p><b>Received in Revised form:</b> 2022/01/31</p> <p><b>Accepted:</b> 2022/04/17</p> <p><b>Published online:</b> 2024/09/22</p> <p><b>Keywords:</b> <i>basic freedom discourse , constitutional legislator , author's hermeneutics.</i></p>	<p>Various political, economic, social and cultural theories share the common point that a revolution causes huge changes in political, social, economic and cultural relations of a society. In the 1979 Iranian revolution, three political discourses were active namely, Islamic jurisprudence, Islamic and none-Islamic leftism and the centrist right, each of which had their own unique interpretation of the concept of fundamental freedoms. This subject became the dominant issue in the first post-revolution constitution adopted in 1979. Although the Islamic jurisprudence discourse - which was dominant in the first decade after revolution - was affected by the liberal democratic discourse it was something different. It had a profound impact on the constitutional legislator's attitude to the concept of fundamental freedoms which can be analyzed on the basis of author-centric hermeneutics.</p>
<p><b>How To Cite</b></p>	<p>Ebrahimi Tuchayi, Amirhossein; Rahmatollahi, Hossein (2024). The Hermeneutic Attitude of the 1979 Constitutional Legislator to the Concept of Fundamental Freedoms. <i>Public Law Studies Quarterly</i>, 54 (3), 1503-1524. DOI: <a href="https://doi.com/10.22059/jplsq.2022.337028.2990">https://doi.com/10.22059/jplsq.2022.337028.2990</a></p>
<p><b>DOI</b></p>	<p>10.22059/jplsq.2022.337028.2990</p>
<p><b>Publisher</b></p>	<p>University of Tehran Press.</p>





## نگرش هرمنوتیکی قانونگذار اساسی سال ۱۳۵۸ نسبت به مفهوم آزادی‌های بنیادین

امیرحسین ابراهیمی توچائی<sup>۱</sup> | حسین رحمت‌الهی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول؛ دانشجوی دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [amirhossainebrahimi@yahoo.com](mailto:amirhossainebrahimi@yahoo.com)

۲. دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: [brahmat@ut.ac.ir](mailto:brahmat@ut.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<p><b>نوع مقاله:</b> پژوهشی</p> <p><b>صفحات:</b> ۱۵۰۳-۱۵۲۴</p> <p><b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۰/۱۰/۱۹</p> <p><b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۰/۱۱/۱۱</p> <p><b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۱/۰۱/۲۸</p> <p><b>تاریخ انتشار برخط:</b> ۱۴۰۳/۰۷/۰۱</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> آزادی‌های اساسی، گفتمان، مجلس خبرگان قانون اساسی، هرمنوتیک مؤلف.</p>	<p>وجه اشتراک نگرش‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این است که انقلاب منشأ تحولات شگرف در روابط سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی یک جامعه است. به همین ترتیب مقوله آزادی در انقلاب ۱۳۵۷ ایران در میان هر سه گونه نگرش سیاسی و فکری موجود در صحنه ایران بعد انقلاب یعنی نگرش اسلام‌گرای فقاهتی، چپ اسلامی و غیراسلامی و راست میانه‌رو به شکل گفتمان بارز سیاسی سال‌های تأسیس نخستین قانون اساسی بعد انقلاب درآمده و با تفاوت‌هایی متناسب با ظرفیت‌های معرفتی هر کدامشان ظهور و بروز یافته است. این گفتمان، با وجود تأثیرپذیری از گفتمان‌های لیبرال دموکراسی؛ به‌خصوص در نگرش اسلام‌گرای فقاهتی به‌عنوان اندیشه حاکم بر دهه نخست بعد انقلاب، از مبانی و مبادی فکری و معرفتی متفاوتی برخوردار است و نمی‌توان از این‌همانی آنها سخن گفت. گفتمان مذکور بر نگرش قوه مؤسس قانون اساسی سال ۱۳۵۸ نیز تأثیر گذارده است و نگرش خاصی را در مورد این مقوله می‌توان در میان مؤلفان قانون اساسی مذکور یافت که با ابزارهای هرمنوتیک مؤلف‌محور قابلیت تحلیل دارد.</p>
<b>استناد</b>	<p>ابراهیمی توچائی، امیرحسین؛ رحمت‌الهی، حسین (۱۴۰۳). نگرش هرمنوتیکی قانونگذار اساسی سال ۱۳۵۸ نسبت به مفهوم آزادی‌های بنیادین. <i>مطالعات حقوق عمومی</i>، ۵۴ (۳)، ۱۵۰۳-۱۵۲۴.</p> <p>DOI: <a href="https://doi.com/10.22059/jplsq.2022.337028.2990">https://doi.com/10.22059/jplsq.2022.337028.2990</a></p>
<b>DOI</b>	10.22059/jplsq.2022.337028.2990
<b>ناشر</b>	<p>مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.</p> 

## ۱. مقدمه

درک صحیح در خصوص قانون اساسی، به مثابه مهم‌ترین منبع حقوقی و سیاسی کشور که بیانگر بنیادها، نهادها، ساختارها و مناسبات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی و نوع حاکمیتی است که یک نظام سیاسی از آن برخوردار است، مستلزم بررسی تاریخی-تحلیلی آن است و این مهم کاوش جدی در فهم و درک بنیانگذاران این قانون را می‌طلبد؛ چراکه قانون اساسی نخستین اقدام قدرت مؤسس برای ساخت حقوقی-سیاسی جامعه است و از درون آن نظم حقوقی در جامعه استقرار و مشروعیت می‌یابد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز، بی‌تردید از همین حیث قابلیت بررسی و تحلیل دارد و اگر از این زاویه واکاوی نشود، با توجه به نقش مهمی که در حیات حقوقی سیاسی ایران معاصر ایفا می‌کند، عملاً به منبعی ناشناخته در فضای آکادمیک حقوقی ایران مبدل می‌شود. زمانی که به این مسئله توجه کنیم که ساختار و چارچوب اساسی قانون مذکور، نه حاصل بازنگری در دوران تثبیت نظام سیاسی که محصول مستقیم بزرگ‌ترین انقلاب سیاسی تاریخ ایران و از مهم‌ترین انقلاب‌های جهان در سده بیستم است، بر جدیت لزوم شناخت دقیق‌تر اندیشه حقوقی حاکم بر نویسندگان این متن، بیش از پیش وقوف می‌یابیم.

یکی از گفتمان‌های سیاسی بسیار مهم در سال‌های اولیه پیروزی انقلاب اسلامی که در کنار گفتمان اسلام‌گرایی مطرح شد و در عین حال، در بستر کلی گفتمان انقلابی جای داشت، گفتمانی است که با توجه به شمول و گستره آن، می‌توان به‌عنوان گفتمان «جمهوریت» از آن یاد کرد؛ گفتمانی که دال مرکزی آن را حاکمیت مردم تشکیل می‌دهد و گفتمان «آزادی» از مهم‌ترین گفتمان‌های زیرمجموعه آن است. طبیعی است که این گفتمان در اندیشه قوه مؤسس قانون اساسی سال ۱۳۵۸ نیز، انعکاس داشته و نوع برداشت و نگرش ایشان در مورد مفهوم آزادی در قانون اساسی منعکس شده است و با توجه به اینکه این مفهوم از پربسامدترین مفاهیم مندرج در قانون مذکور و در عین حال از مهم‌ترین گفتمان‌های سیاسی دهه ۵۰ و ۶۰ خورشیدی به‌شمار می‌آمده، لازم است از منظر هرمنوتیکی به‌طور دقیق بررسی شود تا بتوان دریافت فهم و آشنایی مؤلفان اولین قانون اساسی ایران پس از انقلاب از آن به چه صورتی بوده است.

در این مقاله در پی پاسخگویی به این پرسش اساسی هستیم که مفهوم «آزادی» در دیدگاه اکثریت حاکم بر مجلس خبرگان قانون اساسی ۵۸ به چه صورتی بوده است؟ از این سؤال، این پرسش فرعی نشأت می‌گیرد که گفتمان آزادی در دوران تصویب قانون اساسی سال ۱۳۵۸ به چه شکلی صورت‌بندی می‌شده است؟ فرضیه اصلی این مقاله آن است که مفهوم آزادی موردنظر مجلس خبرگان قانون اساسی با مفهوم آن در نظریات لیبرال‌دموکراسی تمایزات جدی از حیث مبنا و حدود و ثغور دارد و به‌گونه‌ای که در آرای ایشان حضور داشته که با مبانی دین اسلام تمایز جدی نیابد.

فرضیه فرعی مقاله نیز از این قرار است که گفتمان آزادی که در ایران دهه نخست انقلاب شکل گرفته است، با مفهوم غربی آن تفاوت‌های بارز داشته و به هیچ عنوان نمی‌توان به این‌همانی آنها باور داشت؛ اما در عین حالی که از مبانی اسلامی برای صورت‌بندی خود بسیار وام گرفته، از مبانی و مؤلفه‌های غربی مکتب لیبرال‌دموکراسی نیز تأثیرات بسیاری پذیرفته است.

از آنجا که دو روش‌شناسی هرمنوتیکی و گفتمانی در این مقاله مورد استفاده است، در فصل اول به‌اجمال به نظریه هرمنوتیک و به‌طور خاص هرمنوتیک مؤلف که به موضوع این مقاله مرتبط‌تر است و نظریه گفتمان و مؤلفه‌های آن خواهیم پرداخت، در فصل دوم نیز گفتمان آزادی در دهه نخست بعد از پیروزی انقلاب بررسی می‌شود و در فصل سوم مجلس خبرگان قانون اساسی سال ۱۳۵۸ مورد بحث قرار خواهد گرفت.

## ۲. روش‌شناسی

### ۲.۱. هرمنوتیک

علم هرمنوتیک به‌منزله علم فهم زبانی است و مستلزم نقد ریشه‌ای از موقف علم لغت به‌شمار می‌آید و هرمنوتیک را یک علم یا فن تصور می‌کند (واعظی، ۱۳۹۷: ۴۹). این تعریف که به‌عنوان نظریه فهم نیز از آن یاد می‌شود، نماینده شاخصی چون شلایرماخر<sup>۱</sup> دارد که هرمنوتیک را مجموعه قواعدی روشمند و روش‌آموز می‌داند که باید برای رفع این خطر به‌استخدام درآید (واعظی، ۱۳۹۷: ۲۷). از نظر شلایرماخر، هرمنوتیک یعنی فن‌آموزی برای شرح روشمند قواعد حاکم بر متون که درصدد تبیین این امر است که تاویل چگونه باید هدایت شود تا از تفسیر به رأی پرهیز شود (گروندن، ۱۳۹۱: ۳۸).

علم هرمنوتیک در تعریفی دیگر مبنای روش‌شناختی برای علوم انسانی به‌شمار می‌آید (پالمر، ۱۳۹۸: ۴۷). نماینده بارز این دیدگاه، ویلهلم دیلتای<sup>۲</sup> است که هرمنوتیک را دانش نظام‌مند و بنیادینی می‌داند که می‌تواند اساس تمامی علوم انسانی قرار گیرد (پالمر، ۱۳۹۸: ۴۷). هرمنوتیک را می‌توان به جنبه‌های مختلف و گاه متداخل تقسیم کرد (کی اشمیت، ۱۳۹۵: ۱۹)، اما تقسیم‌بندی مدنظر این مقاله تقسیم‌بندی آن به سه نوع مؤلف‌محور، متن‌محور و مفسر‌محور است (حقیقت، ۱۳۹۴: ۳۶۷).<sup>۳</sup> در هرمنوتیک

1. Scheleirmacher

2. Dilthey

۳. نمایندگان شاخص هرمنوتیک نوع اول، شلایرماخر، کلاودنیوس و دیلتای، نوع دوم، پل ریکور و هابرماس و نوع سوم هایدگر و گادامر می‌باشند.

مؤلف‌محور که روش‌شناسی این مقاله بر آن مبتنی است، هرمنوتیک روشی است برای دستیابی به فهم صحیح؛ یعنی می‌توان به فهم عینی متن دست یافت و هدف از فهم دستیابی به مراد مؤلف است (الهی راد، ۱۳۹۸: ۵۳).

براساس هرمنوتیک دیلتای که در زمره نظریات مهم هرمنوتیک مؤلف قرار دارد، معنای اثر را با کشف زمینه معنایی آن می‌شناسیم. بیانات و متون در زمینه‌های معنایی قابل فهم‌اند که آنها را صرفاً از طریق واژگان به کاررفته در آنها نمی‌توان کشف کرد. پس هرچه گوینده را بهتر بشناسیم، بهتر می‌توانیم انگیزه‌های پنهان در کلامش را درک کنیم. دیلتای معتقد است با بررسی اسناد، حقایق و داده‌های تاریخی، آمار و... می‌توان جهان زنده مؤلف یعنی دنیای ذهن او را شناخت و حتی مؤلف را چنانکه خود می‌شناخت، باز یافت (واعظی، ۱۳۹۸: ۸۶). دیلتای بازسازی متن و گذشته را اساس و گوهر تأویل می‌دانست و معتقد بود که تأویل‌کننده فاصله زمانی و تاریخی‌ای را که مابین او و دنیای متن جدایی می‌اندازد، از میان برمی‌دارد و هم‌روزگار با مؤلف می‌شود (الهی راد، ۱۳۹۸: ۸۶).

از نظر دونالد هرش که به مکتب عینی‌گرای پسامدن از جدیدترین مکاتب هرمنوتیک مؤلف، تعلق داشت، نیز میان معنای متن با آگاهی مؤلف به تغییرناپذیری متن پیوند وجود دارد؛ چون معنای متن واقع‌ای تاریخی است که در زمانی خاص مؤلف آن را قصد می‌کند و براساس آگاهی و قصد او تحقق می‌یابد. معنای متن تنها یک بار و برای همیشه با قصد مؤلف و متکلم تعیین می‌یابد، از این‌رو تغییر و تبدل در آن راه ندارد (واعظی، ۱۳۹۷: ۴۶۳). از آنجا که هرش معتقد است که معنای متن متعلق به آگاهی مؤلف است و آنچه در آگاهی مفسر می‌گذرد یا متعلق آگاهی اوست، حکایت و بازسازی ذهنی آن موضوع است نه خود آن موضوع. آنچه در دنیای ذهنی مفسر درباره متن می‌گذرد، پاسخ و عکس‌العمل وی در برابر معنای لفظی است و این معنا قائم به آگاهی مؤلف است (واعظی، ۱۳۹۷: ۴۶۵).

به باور هرش، هر مؤلفی به اندازه حجیت متن، حامل معناست و حذف مؤلف اصلی به‌عنوان تعیین‌کننده معنا، انکار و رد تنها اصل معیاری ایجاب‌کننده است که می‌تواند به یک تفسیر اعتبار ببخشد و از همین منظر به‌طور قاطع با نظریه مرگ مؤلف به مخالفت برمی‌خیزد (الهی راد، ۱۳۹۸: ۱۹۷).

از نظر هرش، زمینه سهمی در تعیین معنای متن ندارد، چون نقشی در اراده و قصد معنایی مؤلف ندارد؛ از این‌رو صرفاً در فهم و تفسیر متن ایفای نقش می‌کند و در جهت‌گیری حدس او درباره معنای متن تأثیرگذار است و با توجه به محدود کردن دایره احتمالات برای مفسر او را از برخی حدس‌های معنایی برحذر می‌دارد. به همین سبب هیرش معنای لفظی را به تیپ معنایی اراده‌شده مؤلف به کمک نشانه‌های زبانی تعریف می‌کند که دیگری می‌تواند از خلال نشانه‌ها آن را بفهمد (واعظی، ۱۳۹۷: ۴۶۷).

نمی‌توان انتظار داشت مفسر به بازسازی دنیای ذهنی مؤلف دست یابد؛ بی‌آنکه درباره مؤلف و جهت‌گیری‌های فرهنگی و شخصی وی اطلاعات و داده‌های کافی داشته باشد. چون نمی‌توان همه استنتاجات مطلوب را از خود متن به دست آورد، مفسر مجبور است برای تفسیر صحیح متن و درک مراد مؤلف و بازتولید آگاهی او، اطلاعات بیرون از متن به دست آمده از منابع دیگر را با داده‌های خود متن ضمیمه کند. مفسر، باید در درون خودش به بازتولید، منطق، جهت‌گیری‌ها و داده‌های فرهنگی مؤلف و در یک کلام دنیای ذهنی وی بپردازد (واعظی، ۱۳۹۷: ۴۷۸).

## ۲.۲. گفتمان

در تعریفی کلی، می‌توان گفتمان را کلیت ساماندهی شده بزرگ‌تر از جامعه تلقی کرد که مفاهیم درون آن به شکل مشخص با هم مفصل‌بندی -مرتبط- شده‌اند (منوچهری و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۰۴). دیوید هوارث<sup>۱</sup> گفتمان را نظامی از اعمال معنادار که به سوژه و ابژه هویت می‌بخشد، تعریف کرده است (حقیقت، ۱۳۹۴: ۵۲۷). کلیت ساختاردهی شده‌ای که از عمل مفصل‌بندی حاصل می‌شود و منظومه‌های معنایی‌ای که در آنها نشانه‌ها با توجه تمایزی که با یکدیگر دارند، هویت و معنا می‌یابند (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳). ارنستو لاکلاو<sup>۲</sup> و شانتال موفه<sup>۳</sup> در کتاب هژمونی و راهبرد سوسیالیستی، گفتمان را مجموعه‌ای معنادار از علائم و نشانه‌های زبان‌شناختی و فرازبان‌شناختی تعریف می‌کنند. در نزد آنان، گفتمان صرفاً ترکیبی از گفتار و نوشتار نیست، بلکه این دو، خود اجزای درونی کلیت گفتمان فرض می‌شوند و گفتمان هم دربرگیرنده بُعد مادی و هم مزین به بُعد نظری است (تاجیک، ۱۳۸۳: ۲۱). نظریه گفتمان که ریشه در علوم تفسیری دارد، به نقش معنادار اعمال اجتماعی و اندیشه‌ها در زندگی سیاسی توجه دارد، به ارزیابی نظام‌های معنایی و گفتارهایی می‌پردازد که فهم انسان را از نقش ویژه خود در جامعه و سیاست در یک مقطع تاریخی شکل می‌دهند؛ بنابراین گفتمان، مفهومی وسیع دارد (فیرچی، ۱۳۹۲: ۵۳). به سبب همین تفاوت‌های گسترده تعاریف است که تحلیل‌گران گفتمان می‌کوشند از مرز تعاریف درگذرند. آنها قبول دارند که گفتمان، شکلی از کاربرد «زبان» است؛ اما از آنجا که این تعریف، کماکان تعریفی مبهم و اغلب نادقیق است، گفتمان‌کاوان مفهوم نظری‌تر «گفتمان» را که حدود و ثغوری خاص‌تر دارد، اما در عین حال، کاربردهایش گسترده است، به کار می‌گیرند. آنها برآن‌اند که مؤلفه‌های

1. Howarth

2. Ernesto Laclau

3. Chantal Mouffe

اساسی دیگری را نظیر اینکه چه کسی؟ چگونه؟ چرا؟ و چه وقت؟ به کاربرد زبان روی می آورد، به مفهوم گفتمان اضافه کنند (میرفخرایی، ۱۳۸۳: ۹-۸).

با وجود همه اختلاف نظرهای موجود در تعریف گفتمان، به عنوان تعریف مختار این پژوهش می توان گفت که مفهوم آن از یک طرف به محصول مادی متجلی در متن و از طرف دیگر در فرایند ارتباط مرتبط است. به عبارت دیگر، اگر متن یک محصول مادی و دیداری است، گفتمان فرایندی ارتباطی و شنیداری محسوب می شود و اصولاً مفهوم گفتمان به شکل جدی با زبان و ساختارهای زبانی و فرازبانی عجین است (بشیر، ۱۳۸۴: ۸). رویکردی ساختاری به متن که امکان اتصال متن به جنبه های جامعه شناختی را فراهم می کند (فرقانی، ۱۳۸۲: ۶۲).

لاکلاو و موفه با استخدام گفتمان در قلمرو نظریه و تحلیل های سیاسی، مفاهیم اساسی این روش را بسط داده اند (فیرحی، ۱۳۹۲: ۵۶) که در اینجا به مواردی که به موضوع این مقاله مربوط می شود، به اجمال اشاره می کنیم:

الف) مفصل بندی: مفصل بندی، به گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو می پردازد. به بیان دیگر، هر عملی که میان عناصر پراکنده در درون یک گفتمان ارتباط برقرار کند، به نحوی که هویت این عناصر اصلاح و تعدیل شود (حقیقت، ۱۳۹۴: ۵۹۹؛ منوچهری و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۰۸). هوارث، مفصل بندی را عبارت از گردآوری عناصر مختلف و ترکیب آنها در هویتی نو می داند (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳). این ویژگی، بر ربطی بودن هویت تأکید دارد. معنای اجتماعی کلمات، کلام، اعمال و نهادها همه در رابطه با زمینه ای کلی فهمیده می شوند که هر کدام از آنها جزئی از آن را شکل می دهند. هر معنایی در رابطه با مجموعه اعمالی که انجام می گیرد و نیز هر عملی در رابطه با یک گفتمان خاص قابل فهم است (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳).

ب) هژمونی (سلطه): مفهومی است که به عنوان یک فرایند سیاسی عناصر مختلف را مفصل بندی می کند و هویت ها را شکل می دهد (هوارث، ۱۳۷۷: ۱۶۳). رفتارهای هژمونیک در فرایندهای سیاسی رفتارهای محوری محسوب می شوند و فرایندهای سیاسی هم به نوبه خود برای شکل گیری، کارکرد و انحلال گفتمان ها اهمیت حیاتی دارند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

ج) قابلیت دسترسی و اعتبار: منظور از این مؤلفه، آن است که وجود فزاینده دال های شناوری که فاقد معنای مشخصی اند، به ابهام و سردرگمی می انجامد و در این شرایط گفتمان هایی که بتوانند با جذب این دال ها به ابهام و خلأ معنایی موجود پایان بخشند و در این شرایط گفتمان هایی که بتوانند با جذب این دال ها به ابهام و خلأ معنایی موجود، پایان بخشند، در دسترس عاملان اجتماعی قرار می گیرند و امکان هژمونیک شدن آنها فراهم می شود (حقیقت، ۱۳۹۴: ۶۰۲).

د) دال مرکزی: هسته مرکزی منظومه گفتمانی را دال مرکزی تشکیل می‌دهد که نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها حول آن نظم می‌گیرند. نیروی جاذبه این هسته سایر نشانه‌ها را به خود جذب می‌کند و سامان می‌دهد (منوچهری و همکاران، ۱۳۹۴: ۱۰۸).

### ۳. آزادی‌های اساسی

#### ۱.۳. مفهوم‌شناسی

بی‌تردید آزادی<sup>۱</sup> از بنیادی‌ترین حقوق انسانی است. حقی که شهروندان در انتخاب حکمت عملی خویش و رفتار مطابق با این انتخاب بدون الزام به پذیرش یک نهاد اجتماعی دارا هستند (کاتوزیان و همکاران، ۱۳۸۵: ۱۲۸) و با آزاد بودن از هرگونه تکلیف مغایر با آن ملازمه دارد (جونز، ۱۳۹۲: ۳۶). در مفهوم آزادی، گذشته از توانمندی و صلاحیت، نبودن مانع نیز ملحوظ است، درحالی‌که ممکن است شخصی توانایی انجام دادن کاری را داشته باشد، ولی در اجرای این توان آزاد نباشد و مانعی خارجی او را بازدارد (کرنستون، ۱۳۷۰: ۳۱).

به عبارت دیگر مردم از نظر حقوقی آزادند گستره‌ای از فعالیت‌ها را انجام دهند، زیرا تحت هیچ الزام حقوقی برای عدم انجام چنین فعالیتی قرار ندارند (جونز، ۱۳۹۲: ۱۷۷). آزادی در گسترده‌ترین معنا، توانایی فکر و عمل، آن‌طور که شخص میل دارد تعریف می‌شود (هیوود، ۱۳۹۵: ۱۵۸). آزادی در مفهوم سیاسی و جامعه‌شناختی از این حیث که مشتمل بر ارزش‌ها، حقوق و واجباتی است که در حوزه مناسبات فردی و اجتماعی تحقق می‌یابند، بررسی می‌شود (آرمین، ۱۳۸۸: ۲۴).

آزادی را از جنبه‌های مختلف تقسیم کرده‌اند، از معروف‌ترین این تقسیم‌بندی‌ها، طبقه‌بندی آیزایا برلین<sup>۲</sup> به آزادی مثبت و منفی است که اولی به معنای خودمختاری فردی، همچنین اقدام براساس مقتضای عقل و حق مشارکت در قدرت عمومی است (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴۹) و به دستیابی برخی اهداف یا منافع قابل شناسایی مربوط می‌شود و با دموکراسی پیوند دارد (هیوود، ۱۳۹۵: ۱۵۸). برلین آزادی به معنای منفی را رهایی از بند و زنجیر و زندان و بردگی می‌داند و معادل فقدان ارعاب و سلطه است (برلین، ۱۳۶۸: ۱۰۸). به عبارت دیگر، آزادی منفی به معنای عدم مداخله است: فقدان محدودیت‌ها یا الزامات خارجی برای افراد که روشن‌ترین مظاهر آن در شکل آزادی انتخاب، آزادی مدنی و حریم خصوصی متجلی است (هیوود، ۱۳۹۵: ۱۵۸).

---

1. Freedom  
2. Isaiah Berlin



آزادی را با مفهوم حقوق بشر نیز توضیح داده‌اند؛ به این معنا که در یک مفهوم تحت عنوان «آزادی - استقلال»، فرمانروایان حق محدود ساختن حقوق و آزادی افراد را ندارند و این معنا در قلمرو استقلال فردی و خارج از اجبار و الزام اجتماعی و به دور از انقیاد و تابعیت سیاسی قرار می‌گیرد (هاشمی، ۱۳۹۷: ۹) و در مفهوم دوم که از آن به «آزادی - مشارکت» یاد می‌شود. هریک از افراد حق مشارکت آزادانه در اداره امور عمومی و مدیریت سیاسی را بدون هرگونه فشار اجتماعی دارا هستند (هیوود، ۱۳۹۵: ۱۵۸). آزادی‌های اساسی یا بنیادین را عبارت از حق‌های بشری در سطح بین‌المللی دانسته‌اند که در قوانین اساسی تضمین شده‌اند (ویژه، ۱۳۹۰: ۳۷۴)؛ به این معنا که وجود آنها، مایه قوام و نبود آنها موجب زوال شخص یا شخصیت انسان می‌شود (گرچی، ۱۳۸۸: ۲۵).

به‌استثنای مکتب آنارشسیسم که آزادی را ارزش مطلق می‌داند، در سایر مکاتب فکری و سیاسی آزادی موهبت نامحدودی در نظر گرفته نمی‌شود (هیوود، ۱۳۹۵: ۱۵۹) و به قول امیل دورکیم<sup>۱</sup> حق آزادی غیرمحدود بی‌معناست؛ حداقل چنانچه حق - آزادی، به‌عنوان حق در مفهوم واقعی فهم نشود، قوانین، آزادی را محدود می‌کنند (جونز، ۱۳۹۲: ۱۷۹). در واقع بنیادین بودن یک حق یا آزادی را نباید در مطلق بودن آن جست‌وجو کرد و اساساً به‌سختی می‌توان یک یا دو مورد آزادی بنیادین نام برد و بیشتر حقوق و آزادی‌های اساسی در شرایط خاصی با محدودیت‌هایی مواجه می‌شوند؛ به عبارت دیگر نسبت یک حق یا آزادی در مواجهه با حقوق و آزادی‌های دیگر مانع از بنیادی قلمداد کردن آن نیست و شاید نتوان هیچ سامانه حقوقی را سراغ داد که در آن حقوق و آزادی‌ها دارای جنبه مطلق باشند. از لحاظ حقوقی، اغلب حقوق و آزادی‌های بنیادی در برخورد با مفاهیمی چون نظم عمومی یا سود همگانی یا در مقام تعارض با یک حق یا آزادی دیگران از قابلیت نسبی شدن برخوردارند (گرچی، ۱۳۸۸: ۳۱).

### ۲.۳. گفتمان آزادی در دهه نخست جمهوری اسلامی ایران

گفتمان آزادی را می‌توان ضلع مهم‌تر گفتمان سیاسی جمهوریت در سال‌های اولیه پیروزی انقلاب دانست. گفتمان جمهوریت گفتمانی است که دال مرکزی آن را حاکمیت مردم تشکیل می‌دهد و گزاره‌هایی چون استقلال و آزادی مؤلفه‌های اصلی آن هستند. گفتمان آزادی، حضوری پررنگ در نگرش‌های مختلف موجود در سال‌های مذکور داشت و بسته به تفاوت‌های هر کدام رنگ‌وبویی متفاوت می‌یافت، البته از جمله مفاهیم پرمناقشه و بسیار بحث‌برانگیز در

کانون نزاع‌های گفتمانی به‌شمار می‌رفت (دارا و کرمی، ۱۳۹۲: ۱۰۱). این نگرش‌ها عبارت‌اند از اسلام‌گرایی فقهتی، چپ‌گرا و راست میانه‌رو که دو گرایش آخر اعم از مذهبی و غیرمذهبی بودند. گفتمان مذکور در اندیشه جریان اسلام‌گرایی فقهتی با مبانی اسلامی تبیین می‌شد و حدود و ثغور مذهبی برایش در نظر گرفته می‌شد؛ در اندیشه چپ مورد تأکید نبود و اصولاً جنبه حاشیه‌ای در اندیشه ایشان داشت و در اندیشه جریان راست لیبرال از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بود و تلاش می‌شد با مفهوم غربی‌اش شناسایی شود.

در نگرش فقهتی حاکم، در نگاهی درون‌دینی، عالی‌ترین سطوح آزادی را در بندگی خدا تعریف می‌شود و بندگی گوهر گرانبهایی است که باطن آن «آزادی و ربوبیت» است (خمینی، ۱۳۸۸: ۲۵۶-۲۵۵). به اعتقاد امام خمینی، به‌عنوان سرسلسله این نگرش، «انسان به حسب فطرت عاشق حریت و آزادی است که هرچه بخواهد بکند، حتی اراده او نیز نافذ باشد؛ به طوری که در مقابل سلطنت و قدرت او مدافع و مزاحمی نباشد». به نظر ایشان، چنین سطوح عالی از آزادی جز در عالم مابعدالطبیعه - که بهشت اهل طاعت است - یافت نمی‌شود (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹: ۱۰۳). در دیدگاه ایشان، نباید از آزادی‌ها به خیال اینکه آزادی است، سوءاستفاده شود. در واقع، «آزادی در حدود اسلام است، در حدود قانون است» (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹: ۱۵۰).

در آثار شهید مطهری به‌عنوان یکی دیگر از افراد شاخص این نگرش نیز این گفتمان، به‌خوبی هویدا است. ایشان ابعاد آزادی انسان را در سه جهت برمی‌شمارد: «یک، آزادی انسان از اسارت طبیعت: به این معنا که انسان در کره خاکی محصور بوده و به حکم قانون طبیعت در مقابل طبیعت اسیر است. دو، آزادی از حکومت خود بر خود (آزادی از هواهای نفسانی خود). سه، آزاد بودن انسان از محکومیت انسان‌های دیگر: آزادی مطلق انسان در مقابل انسان‌های دیگر همچون آزادی مطلق انسان در مقابل طبیعت امری محال است» (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۶۶-۲۶۵).

در اندیشه چپ‌گرایان نیز گفتمان آزادی مطرح است؛ اگرچه در این نگرش، گفتمان غالب به‌شمار نمی‌آید و به‌طور معمول با بیان انتقادهایی همراه است. برای مثال، در نامه سرگشاده‌ای که از حزب توده در مورد ارائه پیشنهادهایی در مورد قانون اساسی ایده‌آل آنها در سال ۱۳۵۸ منتشر شده، این گفتمان در چند بند مورد اشاره قرار گرفته است: در بند ۳ نامه، «اعمال حاکمیت خلق از طریق مجلس شورای ملی و شوراهای محلی منتخب مردم»، در بند ۴، به لزوم «تضمین حقوق کامل سیاسی زن» و در بند ۵، به «اعطا و توزیع کرسی‌های نمایندگی در سطح کشور و شورا به نسبت آرای که به هریک از سازمان‌ها و احزاب شرکت‌کننده در انتخابات»، پیشنهاد شده‌اند (قلفی، ۱۳۸۶: ۴۰۹-۴۰۸). با واکاوی دیدگاه‌های این

حزب درمی‌یابیم که مواردی چون ضدیت با دیکتاتوری درونی و فاشیسم بیرونی، حمایت از آزادی‌های مدنی و قانون اساسی مشروطه که در زمان رضاشاه طرد شده بودند، در گفتمان این حزب به چشم می‌خورد (امینی و رضایی‌پناه، ۱۳۹۸: ۶۷).

نمونه بارز این امر در میان چپ‌گرایان اسلامی را می‌توان در اندیشه دکتر شریعتی مشاهده کرد. او آزادی را چنین تعریف می‌کند: «آزادی یکی از ابعاد اساسی وجود انسان است. آرمان نهایی تمام مذاهب نجات است» (شریعتی، ۱۳۸۷: ۱۶)، البته شریعتی چندان هم به این گفتمان خوش‌بین نیست: «آن نسلی که دغدغه آزادی - آزادی اجتماعی - دارد، نسل بین ۱۸ تا ۲۴ و ۲۵ سال است و این در تمام دنیا مطرح است، بزرگ‌ترین نیرویی که می‌تواند این نسل را اغفال کند چیست؟ «آزادی جنسی»، چراکه در این نسل هم دغدغه آزادی اجتماعی و هم بحران جنسی زیاد است - و در نگاه غرب و سیاستمداران نشان این گونه آمده است که - بنابراین چه‌بهنتر که آزادی جنسی را بدهیم تا آن نیاز به آزادی اجتماعی، در او از بین برود... آزادی‌های فردی: عامل مخدر بزرگی است برای اغفال از آزادی اجتماعی و از خود آگاهی اجتماعی! این مسئله خیلی مهم است. برای اینکه خود اجتماعی در ذهن کور بشود» (شریعتی، ۱۳۸۷: ۱۷). شریعتی با وجود تأکید بر آزادی، نشان می‌دهد که آزادی موردنظر وی در حد مفهوم اختیار انسان و رهایی از بند استبداد است، یعنی برداشت او از آزادی، آزادی از نوع منفی است (به معنای رهایی) و بیشتر بر جنبه معرفت‌شناسی و فلسفی آزادی (به‌منزله اختیار) تأکید دارد تا آزادی‌های سیاسی (عظیمی‌نژادان، ۱۳۸۰: ۵۵). سازمان مجاهدین خلق ایران نیز در نقد پیش‌نویس قانون اساسی، نظام شورایی را به‌عنوان شیوه اداره جامعه معرفی کرده و رعایت حقوق ملیت‌ها در تعیین سرنوشت خود را نیز به‌عنوان اصول کلی موردنظر در خصوص یک قانون اساسی تراز اسلام مطرح کرده (قلفی، ۱۳۸۶: ۴۱۱) که بیانگر توجه این سازمان به گفتمان آزادی با ادبیاتی چپ‌گرایانه و در عین حال اسلامی است.

در جریان راست میانه‌رو، پربسامدتر از بقیه گروه‌های سیاسی، گفتمان آزادی قابل مشاهده است. موضع اساسی و ثابت نهضت آزادی، به‌عنوان مهم‌ترین حزبی که این اندیشه را نمایندگی می‌کرد، تأکید بر آزادی است که این مفهوم در عنوان رسمی آنها نیز وارد شده است. ذهنیت سران این حزب این بود که مهم‌ترین مسئله تاریخ معاصر ایران استبداد است که بیش از همه بر وضعیت جامعه ایران اثر گذاشته و از لحاظ اقتصادی نیز طرفدار بازار آزاد است و اصل ۴ مرامنامه‌شان گویای این امر است (بهرامی، ۱۳۹۰: ۳۶-۳۷). مهدی بازرگان، روشنفکر شاخص این جریان نیز در طول حیات سیاسی‌اش احترام فوق‌العاده‌ای برای دموکراسی قائل بود و آن را منطبق با قوانین طبیعت دانسته و در متن اسلام موجود می‌دانست و هرگونه تضادش با دین اسلام را انکار می‌کرد (عالیخانی و همکاران، ۱۳۹۰: ۵۶۵). واژه «فرد» در

بسیاری از آثار بازرگان وجود دارد و حتی در بحث بی‌نهایت کوچک‌ها، آنهایی را که افراد یا بی‌نهایت کوچک را نادیده می‌انگارند، مورد نقد قرار می‌دهد و این طرز فکر را ناشی از بقایای روح استبداد و میل در سایه بزرگان نشستن می‌داند (خستو، ۱۳۸۹:۶۰).

آیت‌الله طالقانی، در موضوع آزادی به تفکرات جریان راست میانه‌رو نزدیک بود و مجموعه اندیشه‌هایش را می‌توان در قالب این جریان تحلیل کرد. افزون بر این در این پژوهش، بررسی آرای او در این زمینه به‌واسطه عضویت در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی از اهمیت افزون‌تری نیز برخوردار است؛ اگرچه عمر حضورش در مجلس مذکور کوتاه بود و عملاً به بسیاری اصول مرتبط با آزادی‌های عمومی نرسید؛ اما نمی‌توان تأثیرات فکری‌اش در مورد آنها را انکار نمود. آزادی از نظر طالقانی، نتیجه تحقق عملی عقیده توحید و به معنای رهایی از سیطره اوهام و بندهای اسارت‌بار درون و قدرت حاکمان ستمگر است (آرمین، ۱۳۸۸: ۲۵۵). سخن جامع آیت‌الله طالقانی را در مورد آزادی عقیده و مذهب در تفسیرش از آیه نفی اکراه در کتاب پرتوی از قرآن می‌توان یافت؛ اگرچه شرک و بت‌پرستی را از آن مستثنا می‌کرد (طالقانی، ۱۳۵۸، ج ۲: ۲۰۶)؛ برای ایشان نیز حق آزادی عقیده را قائل بود؛ اما حق اظهار عقیده و انجام علنی عبادات و مراسم خود را به‌عنوان مصادیق مظاهر و اوهام رسمی شرک را از ایشان سلب می‌کرد (آرمین، ۱۳۸۸: ۲۳۸).

### ۳.۳. نگرش مجلس خبرگان نسبت به آزادی‌های اساسی

برای اینکه دریابیم قوه مؤسس قانون اساسی ۱۳۵۸، چه نوع برداشتی نسبت به مقوله آزادی‌های اساسی داشته است، لازم است این نکته مدنظر قرار گیرد که آزادی به‌دلیل گستره وسیعی که دارد، از بسامد بالایی در مذاکرات مجلس مذکور برخوردار بوده است و از همین رو برای تدقیق بیشتر در مؤلفه‌های اصلی آن یعنی حق مشارکت همگانی، نمایندگی، انتخابات آزاد و عادلانه، حکومت اکثریت و احترام به اقلیت و نظارت و پاسخگویی باید به‌صورت مجزا در پژوهشی دیگر بررسی شود؛ نکته دیگر آنکه بسیاری مباحث به‌صورت غیرمستقیم به مقوله آزادی مربوط می‌شوند و گاهی با بحث مهم حقوق بشر امتزاج می‌یابند و آنها نیز شاید در تحقیقی جداگانه تحلیل شوند؛ از این رو در این مقاله صرفاً به آن دسته مباحث مجلس خبرگان قانون اساسی که به‌طور مستقیم به مقوله آزادی‌های اساسی ارتباط می‌یابند، اشاره می‌کنیم.

شایان یادآوری است که نخستین مجلس مؤسسان ایران پس از انقلاب اسلامی، که تحت عنوان مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تشکیل شد و ظرف یک ماه، به تدوین اصول

نخستین قانون اساسی نظام تازه تأسیس جمهوری اسلامی پرداخت؛ چه میزان آشنایی با مؤلفه‌های مختلف قانون اساسی شایسته که همگی در عین حال از مؤلفه‌های حقوق عمومی مدرن هستند، داشته است؟ اگرچه مجلس مذکور متأثر از فضای بیرونی کاملاً یکدست نبود و خرده‌گفتمان‌های مختلف در آن حضور داشتند و از این رو نمی‌توان از نگاه یکسان و مشترک تمامی اعضای مجلس مذکور سخن گفت، با این حال می‌توان نگاه حاکم بر مجلس مذکور را برای ارزیابی، ملاک قرار داد.

توضیح مطلب آنکه همان صف‌بندی سیاسی - فکری‌ای که در سطح جامعه وجود داشت، با عناوین اسلام‌گرایی فقهاتی، چپ‌گرا و راست میانه‌رو، قابل توصیف است، در مجلس خبرگان برآمده از آن جامعه نیز وجود داشت و دقیقاً به همان صورت، جریان اسلام‌گرایی فقهاتی، اکثریت غالب را تشکیل می‌داد.

با بررسی همه‌جانبه مواضع نیروهای مختلف حاضر در مجلس خبرگان قانون اساسی این مسئله قابل استنباط است که تقریباً تمامی نمایندگان از تمامی نگرش‌ها و جناح‌های سیاسی و فکری، اصل وجود آزادی را پذیرفته و به مثبت بودن آن باور داشته‌اند. برای مثال موسوی تبریزی از نمایندگان متعلق به جریان اسلام‌گرایی فقهاتی در جریان طرح اصل ۹ قانون اساسی می‌گوید: «در اسلام، آزادی و استقلال مطلب خوبی است و حفظ استقلال و آزادی وظیفه دست‌اندرکاران مملکت است. آنچه وظیفه ملت و افراد ملت است عبارت است از عدم اخلال و استقلال و آزادی و گرنه یک دهقان چگونه می‌تواند استقلال را حفظ کند؟» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۲۳). یا شهید بهشتی در همین زمینه می‌گوید: «حفظ واقعی استقلال کشور از طریق حفظ عدالت و آزادی در کشور است. وقتی در یک جامعه و کشوری عدل و آزادی درست پاسداری نشود، خودبه‌خود راه برای نفوذ بیگانه هموار می‌شود و بالعکس آنچه می‌تواند به آزادی یک ملت معنا بدهد، استقلال آن ملت است» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۲۱). این تقدیس آزادی را به‌طور طبیعی در اندیشه جریان اقلیت مجلس مزبور یعنی راست‌گراها نیز می‌توان مشاهده کرد. برای مثال، دکتر مقدم مراغه‌ای گفته بود: «اسلام، دشمن استبداد است. در هر جامعه‌ای اعتراض وجود دارد و عکس‌العمل‌هاست که سیمای حکومت را مشخص می‌کند. حکومت‌های استبدادی، جواب هر اعتراضی را با اسلحه می‌دهند و کشورهای آزاد از راه مذاکره اعتراضات و مشکلات را حل می‌کنند» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۴). در واقع، محل اختلاف نمایندگان مجلس خبرگان، نه بر سر اصل وجود آزادی که بر سر درکی که از آن داشته‌اند، نحوه اعمال، حدود و ثغور و مبانی آن بوده است.

از بررسی مواضع مختلف بیان‌شده در نخستین قوه مؤسس بعد انقلاب، می‌توان دریافت که نمایندگان درک یکسانی از مفهوم آزادی‌های عمومی نداشته‌اند و بسته به گفتمانی که بدان باور داشته‌اند، می‌توان در مجموع به دو مفهوم بر ساخته آیزایا برلین از آزادی، از نظر ایشان دست یافت:

در یک مفهوم از «آزادی از» یا آزادی واکنشی دفاع می‌شود، در مفهومی دیگر «آزادی برای» یا آزادی کنشی مدنظر است که در ادبیاتی دیگر از آن به‌عنوان «آزادی مثبت» یا «ایجابی» و «آزادی منفی» یا «سلبی» نیز تعبیر می‌شود.

در آزادی واکنشی که هویت انسان را به رهایی از قیدهای مختلف بردگی و بندگی می‌داند، پاسخ‌ها به مصادیق قیود آزادی متفاوت است. برخی با دیدی نسبتاً مدرن‌تر، مواردی چون ظلم، دیکتاتوری و استعمار را مهم‌ترین قیودی می‌دانستند که باید از آنها خلاصی یافت و به‌دنبال مکانیسم‌هایی برای پیشگیری از پیدایش دیکتاتورها بودند<sup>۱</sup> و برخی دیگر رهایی از هرگونه قیدوبند را توصیه می‌کردند.<sup>۲</sup> آزادی کنشی را نیز می‌توان در فقرات مختلفی مشاهده کرد. برای مثال آیت‌الله محمد یزدی که از چهره‌های پرشور جریان اسلام‌گرای فقاهتی بود، بدون نام بردن صریح از این نوع آزادی یاد می‌کند: «ملتی که اسلام را انتخاب کرد، این‌طور نیست که وقتی گفت من مسلمانم چشم و گوش بسته علی‌الاطلاق در خیابان‌کشی‌ها و مدرسه‌ساختن‌ها و طرح‌های دیگرش هیچ حق اظهارنظر نداشته باشد... در دایره کلیات شرعی، در تمام شئون از طریق شوراهای، از طریق مجلس شورای اسلامی و از طریق انجمن‌ها حق اظهارنظر دارند» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۱۸) و یا ابن‌سخن شهید هاشمی‌نژاد، از نمایندگان فعال جریان مذکور در این زمینه شایان توجه است: «... در جامعه‌ای که استبداد بیاید، مردم نمی‌توانند آزادانه صحبت بکنند، ما دیدیم و مردم دیدند که در این مملکت چه مسائلی پیش آمد. بنابراین باید اساس حکومت در این کشور، خط اصلی حرکت باشد و این جهت را کاملاً مراقبت بکند یعنی امر به معروف و نهی از منکر را توی قانون بیاورد و سعی بکند جوی در جامعه وجود داشته باشد که افراد ملت بتوانند این اصل را آزادانه پیاده کنند؛ یعنی فریاد بزنند و در مقابل منکر ایستادگی و مقاومت کنند» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۱۴).

۱. برای مثال، آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای در جلسه سوم که در خصوص کلیات پیش‌نویس قانون اساسی بحث می‌شد گفته بود: «هر کشور و جامعه‌ای طبیعی دارد. به طبع کشور تفویض آزادی و اختیارات زیاد و اعتبارات زیاد به شخص واحد خطر دیکتاتوری را صریحاً دارد. برای ما تجربه چهارده قرن اسلام کافی است که هرکجا انحراف از این اصول پیدا شده، چطور دیکتاتوری روی کار آمده است» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۴).

۲. آیت‌الله مکارم شیرازی، از جمله کسانی است که چنین برداشتی از آزادی را بیان می‌کرد: «اگر آزادی برای فراهم کردن امکانات و رفع موانع برای رشد فرد و جامعه باشد، خوب این همیشه هم‌دوش استقلال است» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۲۷).

در زمینه آزادی واکنشی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

آیت‌الله مکارم شیرازی که از فعالان جریان اسلام‌گرای فقه‌پرهیزی بود، آزادی را مفهومی برای تحقق رشد فردی و اجتماعی و استقلال، عنوان می‌کرد: «اصولاً اگر ما آزادی را به معنای واقعی‌اش تفسیر کنیم به کلمه مشروع احتیاج ندارد. معنی واقعی آن [ آزادی ]، بسیج نیروها در مسیر رشد فرد و جامعه است. آزادی واقعی این است... مفهوم آزادی آن هم با قید مشروع آنچنان بعدی بدان می‌بخشد که اصلاً همه‌جا در خدمت استقلال است و از آن جدا نمی‌شود و تفکیک‌ناپذیر است» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۲۷). نمونه دیگر را می‌توان در جملات منیره گرجی، تنها نماینده زن مجلس خبرگان یافت: «این روزنامه و مطبوعات که آزاد است در این جهت آزاد است که تنویر افکار عمومی کند و انتقاد سازنده داشته باشد و در جهت خدمت به فرهنگ این جامعه باشد که جامعه جمهوری اسلامی است؛ نه در جهت یک جامعه کمونیست یا یک جامعه سوسیالیست و نه امثال آنها، بلکه در جهت جامعه جمهوری اسلامی، در خدمت به فرهنگ این جامعه و تنویر افکار در این جهت باید بشود» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۴۵).

نکته شایان توجه دیگر در این زمینه آن است که نمایندگان جریان متعلق به اکثریت حاکم بر مجلس می‌کوشیدند مرزهای آزادی مدنظر خود را با آزادی به مفهوم لیبرالی و سوسیالیستی روشن کنند. این مهم را اغلب تأثیرگذارترین شخصیت حاضر در مجلس مذکور یعنی شهید بهشتی بر عهده داشت که نسبتاً آشنایی بیشتری نسبت به مبانی مکاتب غربی داشت؛ اگرچه فهم ایشان را نیز در مورد آنها، نمی‌توان عمیق و دقیق دانست: «شوراهای آمریکا و انگلیس و اروپای غربی مدعی بودند که آنها کشورهای دموکرات و آزاد و حکومت عامه هستند ولی منتقدان آمدند گفتند نه آقا، کلاه سر مردم می‌گذاشتند، مردم فکر می‌کردند که آزادند والا یک طبقه خاص سرمایه‌دار یا فئودال با ریسمان‌های نامرئی با سیستم راداری نامرئی می‌آید و خواست این مردم را در جهت منافع خودش به هر سو می‌برد» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۸۰). در ادامه، بدون ورود جدی به دموکراسی سوسیالیستی، صرفاً با اشاره به دموکراتیک اعلام شدن آلمان شرقی و رد دموکراتیک بودن آلمان غربی توسط نظام حاکم بر آنها، می‌کوشد گونه‌ای دیگری از دموکراسی را خاطر نشان سازد (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۸۰). او در ادامه می‌کوشد با تأکید بر مفهوم آزادی، مدل جمهوری اسلامی را نوعی دموکراسی متفاوت عنوان کند و از آن به دموکراسی ایدئولوژیک یا مکتبی تعبیر می‌کند: «جامعه‌های دیگری هستند ایدئولوژیک یا مکتبی... انتخاب مکتب آزادانه صورت گرفته و با آزادی کامل، مکتب و مرام را انتخاب کرده‌اند، ولی با این انتخابشان، انتخاب‌های بعدی را در چهارچوب مکتب محدود کرده‌اند. جمهوری اسلامی یک نظام مکتبی است. فرق دارد با جمهوری دموکراتیک» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۸۰).

اما مهم‌ترین مسئله‌ای که دغدغه نمایندگان مجلس خبرگان در ارتباط با بحث آزادی‌ها بوده است، نه مفهوم آزادی که حدود و ثغور حاکم بر آن بود. در واقع تقریباً تمامی اعضای مجلس مذکور تا زمانی که تکلیف خود را با محدودیت‌هایی که بر وجود آزادی لازم می‌دانستند، روشن نمی‌کردند به بیان مؤلفه‌های دیگر آن نمی‌پرداختند؛ گویا شرط پذیرش بقیه مطالبشان راجع به آزادی را حدود و سقف‌هایی تعیین می‌کرد که نخست برای آن طراحی می‌کردند. در این زمینه، دو رویکرد قابل ردیابی است. گروهی می‌کوشیدند مرزهای حداقلی برای آزادی ترسیم کنند و گروهی دیگر برعکس مرزهای حداکثری برای آن در نظر می‌گرفتند.

گروهی که به حدود حداکثری باور داشتند، قاطبه مجلس را تشکیل می‌دادند. برای مثال منیره گرجی در بررسی اصل ۲۸ قانون اساسی سال ۱۳۵۸ که به بحث مصونیت مراسلات و مخابرات از سانسور اختصاص داشت، گفته بود: «در مورد تشخیص آنچه مخالف عفت عمومی است، گفتم اینجا مؤسسات و تشکیلاتی هست که می‌تواند تشخیص بدهد و ممکن است همان تشکیلات امر به معروف و نهی از منکر که داریم باشد. توهین به شعائر دینی که شامل همه چیز می‌شود، حتی یک عکس انداختن و مطالب بی‌خودی گفتن و بی‌جهت زندگی مردم را بررسی کردن و تمثال این‌ها و هرچه که به اسلام و شعائر دینی که خیلی وسیع است مربوط می‌شوند» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۴۶). آیت‌الله سبحانی، از نمایندگان طیف سنتی اسلام‌گرا، بیان قیودی چون توهین به شرف و حیثیت و آبروی افراد و نشر اکاذیب را لازم می‌دانست و خواهان روشن شدن مفهوم «گمراهی» در مورد نشر کتب بود (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۴۹) و آیت‌الله صدوقی، علاوه بر اسلام، عدم مخالفت با امنیت کشور و مشروع بودن خواسته و انگیزه را نیز قید لازم برای اجرای آزادی‌هایی چون آزادی تظاهرات و راهپیمایی می‌دانستند (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۷۱۵)؛ اما پربسامدترین محدوده‌ای که در مجلس مذکور برای آزادی در نظر گرفته می‌شد، «حدود اسلام» بود. چارچوبی بحث‌برانگیز که از جانب تمامی جریان‌ها حاضر در مجلس بیان می‌شد و فرض بر آن بود که همه در مورد مفهومش اتفاق نظر دارند. برخی مانند آیت‌الله حیدری از همین طیف به بیان تأیید آزادی‌ها در چارچوب احکام اسلامی اکتفا کردند (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۲) و بعضی مثل موسوی و یزدی و فارسی و طاهری اصفهانی در بحث در مورد آزادی اجتماعات حدودی چون اسلام و اصول اسلام را بیان کردند (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۷۱۴-۷۱۸).

جالب اینکه این رویکرد در محمد کیاوش، یکی از نمایندگان جریان اکثریت مجلس نیز دیده می‌شود و آزادی‌هایی چون آزادی احزاب، آزادی آموزش و پرورش و آزادی وسایل ارتباط جمعی با قیدهایی چون ضدیت با اسلام و خیانت به انقلاب تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۰).



در مقابل، دیدگاهی که به بحث آزادی‌های اساسی نگرشی لیبرال‌منشانه داشت، یا از اساس وجود قیده‌های مذکور را خلاف هدف آزادی‌ها و نقض غرض تلقی می‌کرد و یا وجود قیود مطروحه در اندیشه سیاسی لیبرال‌دموکراسی را کافی می‌دانست. رویکرد نخست را می‌توان در مواجهه ابوالحسن بنی‌صدر از نمایندگان نزدیک به جریان چپ اسلامی مشاهده کرد. چنانکه در جریان بررسی اصل ۲۸ پیش‌نویس در نطقی مفصل در این زمینه به اعتراض گفته بود: «شما آوردید یک اموری را اضافه کردید که اینها بسیار کسدار بوده و معلوم نیست ابتدا و انتهایش کجاست... شما یک چنین متنی را می‌نویسید بعد می‌دهید دست دولتی و همیشه این را هم می‌گویید که احتمال دارد دولت‌های نابابی بیایند، خوب احتمال نمی‌دهید آن دولت بیاید یک چنین متنی را بگیرد و هرچه مخالف میلش شد، بگوید این باعث گمراهی مردم است... شما یک بنایی نگذارید که هر کسی آمد هر جور خواست از آن استفاده می‌کند ولی اگر خدای نکرده یک ذره تمایلات استبدادی داشته باشد» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۴۷-۶۴۶). مقدم مراغه‌ای از نمایندگان شاخص جریان راست میانه‌رو نیز گفته بود: «حاکمیت ملی معنایش روشن است و زاییده آزادی فردی است. این آزادی را کجا محدود می‌کنیم، آنجایی که به دلخواه خودش وقتی که آمد به جمهوری اسلامی رأی داد و در قالب اسلام این آزادی خودش را محدود کرد. اگر غیر از این بکنیم، موجب نفاق و ناراحتی در آینده خواهد شد» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۳۰). به عبارتی در این فقره ایشان به خودمحدودیتی قائل‌اند و ابزار این خودمحدودیتی توسط مردم را دین اسلام می‌دانند.

برخی دیگر از نمایندگان نیز مانند علی مرادخانی ارنگه از جریان چپ اسلامی، به در نظر گرفتن این قیود کلی برای آزادی که در بسیاری کشورهای غربی نیز رایج است، اکتفا کرده بودند: «اصولاً این اصل که در پیش‌نویس آمده، همان‌طور که آقای خزعلی فرمودند برای آزادی مطبوعات است. شما از اول نشر افکار و این حرف‌ها را از طریق دیگری آوردید نه مطبوعات، ولی آن مهم نیست و ثانیاً اصلاً شما آزادی مطبوعات را نگفتید تا استثنا کنید. از اول آمدید و گفتید که مطبوعات باید تحت کنترل باشد و در جهت خدمت به فرهنگ جامعه و تنویر افکار و انتقادات سازنده است، اصلاً آزادی نیست که شما حالا بخواهید استثنا کنید. مخالفت عفت عمومی، توهین به شعائر، اینها به کجا مربوط می‌شود؟ هیچ آزادی را نیآورده‌اید...» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴: ۶۵۳-۶۵۲).

صریح‌ترین نقد به این نوع قیدگذاری از جانب نماینده کمتر فعال مجلس، یعنی موسوی قهدریجانی صورت گرفت: «با کمال تأسف مشاهده می‌شود بعضی فکر می‌کنند که خوبی و کمال قانون اساسی با هرچه بیشتر محدود کردن و احتیاط‌های مشابه در فقه را اینجا آوردن، حاصل می‌شود و حال آنکه ایجاد احتیاط در خلاف احتیاط است» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴: ۷۴۰).

بحث آزادی، قابلیت طرح در مورد رأس قدرت تعریف شده برای جمهوری اسلامی را نیز داشت و از این زاویه نیز مورد توجه نمایندگان قرار گرفت. در دفاع از مطابقت ولایت فقیه با اصل آزادی به آزادی فردی هر شخص در کسب ویژگی‌های لازم برای تصدی این منصب استدلال می‌شد. برای مثال آیت‌الله یزدی در این زمینه گفته بود: «با آن آزادی که هست هر کسی می‌تواند خودش را به این مقام برساند و طبعاً در رأس مخروط هم قرار بگیرد مقام فقاقت در این سیستم مکتبی حاکمیت دارد یعنی اینکه در تصدی اجرا تأثیر دارد» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۷۰). دکتر آیت نیز با تقریری متفاوت استدلال کرده بود: «ولایت فقیه‌ی که در آنجا گفتیم هیچ معنایش دیکتاتوری و استبداد نیست و آن‌طور که دوستان اشاره کرد که برای فقیه بودن و رهبر بودن همه بتوانند کاندیدا بشوند خوب شکی نیست، همه می‌توانند برای فقیه بودن خودشان را آماده کنند... در یک کشور اسلامی فقیه بودن در انحصار هیچ‌کس نیست. همه می‌توانند بروند درس بخوانند و با احراز صفات عدالت و سایر چیزها به این مرحله برسند» (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۶۰). در مقابل، کسانی نیز مانند ابوالحسن بنی‌صدر، ولایت فقیه را در صورتی که علی‌حده کار کند و مجاری اعمال آن مشخص نبوده و مبهم باشد، مزاحم آزادی عنوان می‌کردند (صورت مشروح مذاکرات، ۱۳۶۴، ج ۳: ۱۱۳۳-۱۱۳۴).

#### ۴. نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب این مقاله این نتایج قابل استفاده است که در درجه نخست مفهوم آزادی از منظر قوه مؤسس جمهوری اسلامی ایران، امری بسیط نبوده و از پیچیدگی‌های بسیاری برخوردار است؛ اولاً آزادی‌های عمومی مورد توجه مؤلف قانون اساسی قرار داشته، لیکن اصولاً به مفهوم آزادی منفی یا سلبی بیش از آزادی مثبت یا ایجابی توجه شده و این مفهوم نیز با قیودات متعدد همراه شده است. افزون بر این نوع صورت‌بندی این مفهوم در مجلس خبرگان نیز از منظر جریان حاکم بر مجلس خبرگان متناسب با احکام شرعی بوده و تلاش شده است تا از مستندات دینی برای اثبات آنها و میزان قلمروشان بهره گرفته شود. از مطالعه مجموعه مفاهیمی که نمایندگان مجلس مزبور در مورد معنای آزادی استفاده کرده‌اند می‌توان دریافت که موضوع آزادی‌های اساسی به مفهوم غربی آن، چندان برای ایشان روشن نبوده و درک کامل و دقیقی در مجموع تعاریفی که از ایشان در مورد این مقوله ارائه شده است، به چشم نمی‌خورد و اغلب با تعاریفی غیردقیق در این خصوص مواجهیم که نه از یک نظام دانایی منسجم و گسترده که با آموزه‌های پراکنده غربی و دینی ممزوج شده است. این سرگردانی مفهومی، خاص نمایندگان جریان غالب مجلس هم نیست و جریانات راست میانه یا چپ اسلامی نیز از این آسیب رنج می‌برند. در مورد مصادیق آزادی

های مذکور نیز همین نکته نمایان است و در مورد اینکه چه مواردی مصداق آزادی‌های عمومی فرض شوند، اجماع وجود نداشته و در مورد نحوه اعمال و محدوده آنها رویکرد سلبی وجود داشته است. در واقع، جریان غالب مجلس خبرگان نهایت تلاش خود را نه بر تبیین مفهومی یا برطرف ساختن ابهامات وارده بر گستره آن که بر مقید کردن آنها برای حفظ و حراست از مبانی و اصول اسلام نموده است. اگرچه چنین امری با اصول و مبانی آزادی در مفهوم غربی آن سازگاری ندارد، می‌تواند به مثابه مفهومی خاص و بومی از آزادی‌های اساسی تعبیر شود. به علاوه، آنچه به عنوان آزادی در مجلس مذکور مطرح گردید، اغلب متأثر از گفتمان سیاسی آزادی در اندیشه جریان اسلام‌گرای فقه‌پرهیزی بود که بیرون از مجلس نیز از اکثریت قاطعی برخوردار بود. در این موضوع به لحاظ هرمنوتیک می‌توان از نظریه هرمنوتیکی ویلهلم دیلتای بهره گرفت؛ یعنی توجه به خارج متن و عدم اکتفا به تفسیر دستوری و جهات لفظی جهت بازسازی فردیت و ذهنیت مؤلف، به گونه‌ای که به اثری جدا از زمینه‌های تاریخی و فرهنگی پیدایش آن تبدیل نشود. بر این اساس، زمینه فرهنگی اکثریت حاکم بر مجلس خبرگان وجهه روحانی داشته‌اند و تحصیلات عمده ایشان علوم فقهی بوده است و لاجرم فضای فکری و جهان‌بینی و دیگر مسائل مربوط به شخصیت ایشان به عنوان واضع یا به تعبیر هرمنوتیسین‌ها، مؤلفان قانون اساساً سال ۱۳۵۸ نیز متأثر از این زمینه بوده است. موارد خارج از متنی که لاجرم در نوع نگرش ایشان به آزادی، به مثابه حقی که اگر قیودات مذهبی متعدد در مورد آن لحاظ نشود می‌تواند خطرناک شود، تأثیر مهمی داشته است. حتی تأثیر این نوع مسائل را با توجه به لاغر بودن مباحث مربوط به آزادی‌های عمومی در فقه اسلامی و به‌طور کلی مهجوریت فقه سیاسی می‌توان دریافت. با بهره‌گیری از دیدگاه دونالد هرش، مبنی بر اینکه معنای لفظی متن نه صرفاً محصول واژگان که به آگاهی مؤلف وابسته است (واعظی، ۱۳۹۷: ۴۶۵)، می‌توان مدعی شد آگاهی ناقص اکثریت واضعان قانون اساسی از مقوله آزادی، در ارائه دیدگاه‌های خاص ایشان از آن نقش مهمی ایفا نموده است و اگر به فرمول هرش مبنی بر متعین بودن متن و عدم تنوع و تکثر در آن پایبند باشیم (واعظی، ۱۳۹۷: ۴۶۲)، متن حاصل از نظریات قوه مؤسس یعنی قانون اساسی، خود به‌خوبی می‌تواند بیانگر تناقضات موجود در آرای اکثریت حاکم بر مجلس خبرگان نسبت به مفهوم آزادی‌های اساسی و ابعاد مختلف آن باشد؛ البته که این همه به معنای ناآشنایی اکثریت مجلس خبرگان با مفهوم آزادی نبوده و بیش از هر چیز بیانگر تلاش ایشان برای جا انداختن مفهومی نوین از مقوله آزادی‌های اساسی است، به نحوی که در تراز گفتمان انقلاب اسلامی باشد. بنابراین با توضیحات بالا فرضیه اصلی این مقاله اثبات می‌شود.

فرضیات فرعی مقاله حاضر نیز به شرحی که بیان شد، تأیید می‌شود؛ توضیح مطلب آنکه می‌توان

«آزادی» را واجد مؤلفه‌هایی دانست که به‌عنوان گفتمان غالب دهه نخست انقلاب تلقی شود؛ چراکه با توجه به توضیحاتی که در مورد مفهوم گفتمان در فصل نخست مقاله بیان شد، مفهوم گفتمان از یک طرف به محصول مادی متجلی در متن و از طرف دیگر در فرایند ارتباط مرتبط است و اگر متن یک محصول مادی و دیداری است، گفتمان فرایندی ارتباطی و شنیداری محسوب می‌شود و اصولاً مفهوم گفتمان، به شکل جدی با زبان و ساختارهای زبانی و فرازبانی عجین است و این مهم را می‌توان در مورد این مقوله در سال‌های نخست بعد انقلاب ملاحظه کرد. ایضاً ویژگی‌های اساسی‌ای که براساس نظریه گفتمانی لاکلاو و موفه بیان شد، یعنی مفصل‌بندی، دال مرکزی، هژمونی و قابلیت اعتبار را می‌توان در مورد آزادی ردیابی نمود و ویژگی ایدئولوژیک موجود در سال‌های نخست بعد انقلاب نیز از جمله وجوه بسیاری گفتمان‌های سیاسی است. پس با آنکه گفتمان مذکور، نقایص و معایب تئوریک و رتوریک بسیاری داشته‌اند و می‌توان در نگاهی نقادانه نقششان را بر مواردی نظیر قوانین و مقررات آسیب‌زا قلمداد نمود؛ اما این به معنای آن نیست که از قلمرو تعریف گفتمان خارج باشد. بنابراین نه‌تنها میان گفتمان حاکم بر دهه نخست انقلاب در مورد آزادی با گفتمان لیبرالیستی حاکم بر اندیشه سیاسی غرب این‌همانی وجود ندارد، بلکه می‌توان از تفاوت‌های مبنایی جدی میان آنها سخن گفت و این نکته البته به معنای عدم تأثیرپذیری گفتمان جریان اسلام‌گرای فقه‌گرا از گفتمان‌های مذکور نیست. در مورد خرده‌گفتمان‌های رقیب یعنی جریان چپ و راست میانه می‌توان از قرابت مفهومی حداکثری در مورد گفتمان آزادی از نظر مکتب لیبرال‌دموکراسی سخن گفت، البته این مطلب به معنای عدم وجود برخی تفاوت‌ها در نوع تقریر و تبیین گفتمان‌های مذکور از جانب این نحله‌های سیاسی در ایران بعد انقلاب نیست. بنابراین فرضیه فرعی این مقاله نیز به شرحی که گفته شد، تأیید می‌گردد.

## منابع

### ۱. فارسی

#### الف) کتاب‌ها

۱. آرمین، محسن (۱۳۸۸)، *جریان‌های تفسیری معاصر و مسئله آزادی*، تهران: نی.
۲. الهی‌راد، صفدر (۱۳۹۸)، *آشنایی با هرمنوتیک*، تهران: سمت.
۳. برلین، آیزایا (۱۳۶۸)، *چهارمقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
۴. بشیر، حسن (۱۳۸۴)، *تحلیل گفتمان دریچه‌ای برای کشف ناگفته‌ها*، تهران: دانشگاه امام صادق.
۵. بهرامی، قدرت‌الله (۱۳۹۰)، *نهضت آزادی ایران*، قم: زمزم هدایت.

۶. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳)، *گفتمان و یادگفتمان و سیاست*، تهران: مؤسسه تحقیقات و علوم انسانی.
۷. پالمر، ریچارد (۱۳۹۸)، *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۸. جونز، پیتر (۱۳۹۲)، *فلسفه حقوق: حق‌ها (مبانی، ماهیت، قلمرو، محتوا و نارسایی‌ها)*، ترجمه دکتر مشتاق زرگوش، دکتر مجتبی همتی، تهران: میزان.
۹. حقیقت، صادق (۱۳۹۴)، *روش‌شناسی علوم سیاسی*، قم: دانشگاه مفید.
۱۰. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۸)، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹)، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. شریعتی، علی (۱۳۸۷)، *فرهنگ لغات دکتر علی شریعتی*، تهران: شرکت انتشارات قلم.
۱۳. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۴)، تهران: اداره کل فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، دوره سه‌جلدی.
۱۴. طالقانی، محمود (۱۳۵۸)، *پرتوی از قرآن*، ج ۵، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۵. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل انتقادی گفتمان*، گروه مترجمین، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۱۶. فرقانی، مهدی (۱۳۸۲)، *راه دراز گذار*، تهران: فرهنگ و اندیشه.
۱۷. فیرحی، داود (۱۳۹۲)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران: نی.
۱۸. قاضی، ابوالفضل (۱۳۸۳)، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، تهران: میزان.
۱۹. قلفی، محمد وحید (۱۳۸۶)، *مجلس خبرگان و حکومت دینی در ایران*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) و مؤسسه چاپ و نشر عروج.
۲۰. کاتوزیان، ناصر ایزانلو، محسن، جعفری تبار، حسن، غمامی، مجید، کیوانفر، شهرام (۱۳۸۵)، *حکومت قانون و جامعه مدنی*، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۲۱. کرنستون، موریس (۱۳۷۰)، *تحلیلی نوین از آزادی*، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران: امیرکبیر.
۲۲. کی اشمیت، لارنس (۱۳۹۵)، *درآمدی بر فهم هرمنوتیک*، ترجمه بهنام خدایانه، تهران: ققنوس.
۲۳. کیوانفر، شهرام (۱۳۹۵)، *مبانی فلسفی تفسیر قانون*، تهران: مجد.
۲۴. گرجی ازندریانی، علی‌اکبر (۱۳۸۸)، *در تکاپوی حقوق اساسی*، تهران: جنگل، جاودانه.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، *فلسفه تاریخ*، ج ۱، تهران: صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، *مجموعه آثار*، ج ب ۲۴، تهران: صدرا.
۲۷. منوچهری، عباس؛ تاجیک، محمدرضا؛ حسینی‌زاده، محمدعلی؛ حقیقت، صادق؛ کوثری، مسعود؛ حسینی بهشتی، علیرضا؛ نجاتی حسینی، محمود (۱۳۹۴)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، تهران: سمت.
۲۸. میرفخرایی، تژا (۱۳۸۳)، *فرایند تحلیل گفتمان*، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۲۹. واعظی، احمد (۱۳۹۷)، *درآمدی بر هرمنوتیک*، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۰. ویژه، محمدرضا (۱۳۹۰)، *مبانی نظری و ساختار دولت حقوقی*، تهران: جنگل، جاودانه.
۳۱. هاشمی، محمد (۱۳۹۷)، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران: میزان.
۳۲. هیوود، اندرو (۱۳۹۵)، *کلیدواژه‌های سیاست و حقوق عمومی*، ترجمه اردشیر امیر ارجمند، تهران: امیرکبیر.

### ب) مقالات

۱. امینی، آرمین؛ رضایی‌پناه، علی (۱۳۹۸)، «گفتن چپ در ایران قبل از انقلاب اسلامی و منافع ملی ایرانیان»، *فصلنامه مطالعات منافع ملی*، ش ۱۵، ص ۴۹-۷۷.
۲. خستو، رحیم (۱۳۸۹)، «ساخت‌یابی روشنفکری دینی؛ مطالعه موردی مهندس بازرگان»، *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، ش ۱۰، ص ۴۳-۷۲.
۳. خلیلی، محسن (۱۳۸۶)، «مفهوم آزادی در نگرش مجلس خبرگان اساسی»، *پژوهشنامه حقوق و علوم سیاسی*، ش ۴، ص ۱۳-۵۰.
۴. دارا، جلیل؛ کرمی، مصطفی (۱۳۹۲)، «آزاداندیشی در گفتمان انقلاب اسلامی»، *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ش ۶، ص ۹۱-۱۲۰.
۵. عظیمی‌نژادان، علی (۱۳۸۰)، «شریعتی، مدرنیته و غرب‌شناسی»، *بازتاب اندیشه*، ش ۱۵، ص ۵۱-۵۵.
۶. فیلیپ، مارک (۱۳۸۱)، «میشل فوکو»، ترجمه یعقوب موسوی، *فصلنامه سیاسی-اجتماعی گفتمان*، ش ۵، ص ۱۷۸-۱۵۷.
۷. هوارث، دیوید (۱۳۷۷)، «نظریه گفتمان»، ترجمه علی اصغر سلطانی، *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۲، ص ۱۸۳-۱۵۶.