

xalvat.com

۳۴۳

# نگین

شماره نازدهم - دوره جدید - سال ۱۳۷۹

بهاء: ۳/۵ دلار

حمید عنایت :  
خشن ترین شکل حکومت  
... خودکامگی شرقی  
/ شیوه تولید آسیائی ( جامعه آسیائی )  
+  
تاملی در معنای آزادی





دکتر حمید عنایت

## خشن ترین شکل حکومت... خودکامگی شرقی

xalvat.com

### شیوه تولید آسیایی (جامعه آسیایی)

۱- هندوستان (جامعه آسیایی) - مارکس هندوستان را نمونه «جامه کهن آسیایی» می‌داند و عقیده داشت که پاره‌ای از تأسیسات مهم اجتماعی هند در میان همه مردم شرق مشترک است. مطابق استدلال او بر اثر اوضاع و احوال اقلیمی و سرزمینی کشورهای شرقی، آبیاری از طریق قنات‌ها و تأسیسات آبی، بنیاد کشاورزی این کشورها را تشکیل می‌دهد. این اوضاع به علاوه پهناوری سرزمین، بی‌بهرگی آسیایان از تمدن فنی و اجتماع داوطلبانه، دخالت قدرت تمرکز دهنده دولت را امری ضروری و گریزناپذیر گردانده است. بدینسان به عقیده مارکس نیاز به رهبری دولت در تأسیسات آبیاری، جامعه آسیایی را پدید آورده است. پراکندگی مردم مشرق در کشورهای پهناور و گروه گروه شدن آنان در دهکده‌هایی که با آمیختن کشاورزی کوچک و صنایع دستی محلی، نیازهای خویش را برمی‌آوردند راز بقای نظام شرقی در سراسر تاریخ بوده است.

۲- چین (تولید آسیایی و مالکیت خصوصی روستاییان) - مارکس تأسیسات اجتماعی و اقتصادی چین را نیز به صنعت آسیایی باز می‌خواند و می‌نویسد که در آن کشور نیز «بنیاد عمومی تولید، زیر تأثیر وحدت کشاورزی کوچک و صنایع دستی محلی شکل می‌گیرد؛ با این فرق که در دهکده هندی مالکیت زمین، اجتماعی و در دهکده چینی، خصوصی است.» اگر چه شکل اصلی و آغازین مالکیت در چین نیز اشتراکی بوده است ولی به عقیده او زوال مالکیت اجتماعی به «بنیاد اقتصادی تولید آسیایی» گزندی نمی‌رساند.

۳- روسیه (خودکامگی شرقی) - مارکس روسیه را یکبار جامعه «نیمه آسیایی» و بار دیگر «نیمه شرقی» خواند و این اصطلاحات را نه بر وضع جغرافیایی روسیه بلکه بر «سنن و تأسیسات و خصوصیت و اوضاع» آن کشور اطلاق کرد. او در سال ۱۸۸۱ از دهکده‌های جدا از هم و تمرکز شدید و خودکامگی که همه جا براساس همین جدایی پدید آمده است، سخن گفت. دو عبارت از انگلس نیز درباره اوضاع روسیه

اصطلاح جامعه آسیایی یا شرقی نخستین بار در دهه پنجم قرن نوزدهم از طرف متفکر انگلیسی «ریچارد جونز» و فیلسوف انگلیسی «جان استوارت میل» در توصیف نظام اقتصادی کشورهای آسیایی به کار رفت. اینان نیز به نوبه خود دنباله اندیشه‌های متفکران بزرگ پیش از خود همچون «آدام اسمیت» و «جیمز میل» (پدر جان استوارت میل) را گرفته و مطالب آنها را در نوشته‌هایشان پرورانده بودند.

«آدام اسمیت» همانندی‌هایی را میان نظام آبیاری و کشاورزی در چین و برخی از ممالک دیگر آسیا یادآور شد و خاصه درباره میل آزمندانه فرمانروایان چین و مصر باستان و هندوستان به گردآوردن مال بحث کرد. «جیمز میل» اصطلاح «نمونه آسیایی حکومت» را عنوانی کلی برای نوع خاصی از حکومتها می‌داند و هرگونه مقایسه میان آن و فتوالبسم اروپایی را نادرست می‌شمرد. «ریچارد جونز» در سال ۱۸۳۱ خصوصیات جامعه آسیایی را شرح داد و «جان استوارت میل» این خصوصیات را با خصوصیات جوامع دیگر مقایسه کرد.

«کارل مارکس» از سال ۱۸۳۵ تا زمان مرگ خود (۱۸۸۳) مفهوم جامعه آسیایی را در نوشته‌های خود به کار برد. او علاوه بر عبارت «خودکامگی شرقی»، اصطلاح «جامعه شرقی» جان استوارت میل و نیز اصطلاح «جامعه آسیایی» ریچارد جونز را در نامگذاری نظام تأسیسات اجتماعی و اقتصادی کشورهای آسیایی به کار می‌برد. ولی نظریات او درباره مبانی جامعه آسیایی در یکجا فراهم نیامده است، بلکه باید آنها را به طور پراکنده در جاهای گوناگون خاصه در توصیف سه جامعه هندی، چینی و روسی پیدا کرد. او درباره هر یک از این سه کشور با اصطلاحی جداگانه به کار برده است، ولی از مجموع بحثهای او پیداست که هر سه آنها را دارای خصوصیات اساسی یکسان می‌داند. در اینجا خلاصه‌ای از بحث او را درباره آن کشورها می‌آوریم:



فرمانروایند و به همین سبب از میان زبردستان او یعنی بندگان و سرفها و دیگران، برگزیده می‌شوند.

[xalvat.com](http://xalvat.com)

به عقیده «وبر» حکومت پاتریمونیا با بسیاری از انواع نظام اقتصادی سازگار است و از اینرو می‌تواند عنوان مشترک حکومت‌های گوناگون یا ساختمان‌های گوناگون اقتصادی باشد. ولی او تکامل حکومت‌های قوی و مستمرکز پاتریمونیا را به خصوص به رشد بازرگانی وابسته می‌داند و می‌گوید که فرمانروا معمولاً آن را همچون امتیازی شخصی به انحصار خود درمی‌آورد و نیز با وضع عوارض و گرفتن حقوقی از بابت حفظ جان، امتیازها و انحصارهای بازرگانان، از داد و ستد دیگران سود می‌برد. بدینسان فرمانروا هزینه خانواده بزرگ و سپاهیان خود را از عواید بازرگانی خویش و نیز بهره‌کشی از بازرگانی دیگران تأمین می‌کند. اگر حکومت پاتریمونیا بدینسان با گسترش بازرگانی همراه باشد آن را باید مخالف نظام فئودالی دانست، زیرا نظام فئودالی مانع رشد بازرگانی است. همچنین در این حال، تفاوت نظام پاتریمونیا با شکل‌هایی از جامعه آسیایی یا خودکامگی شرقی که از حیث وابستگی قدرت فرمانروا به زمین‌داری، بیشتر به فئودالیسم شباهت دارد، آشکار است. «وبر» تفاوت‌های دیگر نظام پاتریمونیا و نظام فئودالی غرب را بدینگونه برمی‌شمرد:

- ۱- فئودالیسم متضمن قرارداد و توافق میان آزاد مردان بود. دست‌نشانگی یا فرمانبرداری *Vassalage* از شرف یا منزلت مرد نمی‌کاست و حتی گاه می‌توانست بر آن بیفزاید. ولی در نظام پاتریمونیا، فرمانروا از هر جهت بر فرمانبردار سروری و برتری دارد.
- ۲- تیول فئودال، ملک غیر قابل سلب و غیر قابل تقسیم او بود و در اواخر قرون وسطی ملک موروثی او نیز شد. ولی در نظام پاتریمونیا، عطیه ملکی *benefice* یا زمینی که فرمانروا به پادشاه خدمت به فرمانبردارانش می‌داد در هر زمان به اراده او قابل سلب بود. در واقع، زبردستان فرمانروا مالک «عواید» عطیه ملکی هستند نه «عین آن» و این عواید ضمیمه منصب است نه حق صاحب آن.
- ۳- فئودالیسم اساساً تسلط گروهی از جنگجویان و سپاهیان بود و نظام پاتریمونیا تسلط یک تن است که ناگزیر برای اعمال اختیار و قدرت خود به صاحب منصبان نیازمند است. به همین سبب در نظام پاتریمونیا، دوام حکومت فرمانروا به دستگاه اداری مفصل و همچنین پشتیبانی و وفاداری پیروانش وابسته است، ولی در فئودالیسم فرمانروایان بیشتر به نیروی خود پشت گرم‌اند.

حاصل بحث همه دانشمندان از «جوژه» تا «وبر» همان است که در آغاز مبحث فئودالیسم به اشاره یاد کردیم و آن اینکه جوامع آسیایی در سیر تکامل خود راهی جدا از جوامع اروپایی پیموده‌اند. خصوصیات این راه رادر هر منزل و درباره هر کشور، باید جداگانه بازساخت و بویژه از تفاوت‌های فئودالیسم اروپایی با نظام‌های مشابه یا مشتبه با آن در آسیا آنگاه بود.

در دهه هفتم قرن نوزدهم، مبنای بیشتر تفسیرهای مارکسیستی از وضع آن کشور بوده است. عبارت نخست چنین است: «این جدا افتادگی کامل یکایک جوامع روستایی از همدیگر که در سراسر کشور منافع یکسان ولی درست معکوس منافع مشترک ایجاد کرده، بنیاد طبیعی خودکامگی بشری است و از هندوستان گرفته تا روسیه هر جا که این شکل زندگی اجتماعی رواج یافته همیشه سایه بروز خودکامگی شده و آن را مکمل خود یافته است. حکومت روسیه به طور عام، و حتی در شکل خاص آن یعنی خودکامگی تزار، از آسمان پیدا نشده بلکه محصول ضروری و منطقی اوضاع اجتماعی روسیه است. عبارت دوم همین نکته را به اختصار بیان می‌کند: «جوامع اشتراکی کهن هر جا که پایدار مانده‌اند در مدت هزاران سال، بنیاد خشن‌ترین شکل حکومت، یعنی خودکامگی شرقی را از هندوستان تا روسیه فراهم آورده‌اند.»

اصطلاح مشابه خودکامگی شرقی، «پاتریمونیا لیسیم» *Patrimonialism* یا نظام پاتریمونیا است که ساخته «ماکس وبر» جامعه‌شناس آلمانی است. پاتریمونی از لفظ پاتر *pater* لاتین یعنی پدر می‌آید و به معنی ملک ارثی یا ملکی است که از پدر یا نیاکان به ارث رسیده باشد. «وبر» نیز بر همین قیاس پاتریمونیا لیسیم را نوعی از حکومت می‌داند که فرمانروایش آن را در حکم ملک شخصی خود انگارد. تعریف «وبر» از نظام پاتریمونیا لیسیم برخی از همانندی‌های آن را با «خودکامگی» نشان می‌دهد. او می‌گوید که نظام پاتریمونیا لیسیم بر مبنای مقتضیات اجتماعات سیاسی بزرگ در نظام‌های خودکامه آسیایی و نیز بسیاری از نظام‌های سیاسی روزگار باستان و قرون وسطایی غرب پدید آمده است. غرض اصلی از تأسیس حکومت پاتریمونیا لیسیم، بر آوردن نیازهای خانواده‌ها از اندازه عادی فرمانرواست، اگر چه گاه اینگونه خانواده‌ها از اندازه عادی خانواده‌های متعارف بسیار بزرگترند. در این شکل حکومت، وظایف تأمین خوراک و پوشاک و سلاح مورد نیاز برای کشورداری میان نواحی گوناگون کشور تقسیم می‌شود. برای آنکه در بر آوردن این نیازها خللی روی ندهد، فرمانروای پاتریمونیا لیسیم اغلب می‌کوشد تا در اعمال اقتدار سیاسی، میان اتباع خود و وابستگان و خویشانش فرق نگذارد و بر همه آنان سرپرستی پدران داشته باشد. پس هر چند حکومتش خودکامه بنماید لیکن از ملاحظه خیر و صلاح زبردستانش یکسره برکنار نیست.

در نظام پاتریمونیا لیسیم، منشأ همه مناصب دولتی را در چگونگی تقسیم وظایف مربوط به اداره کارهای خانواده باید جست. حتی آنگونه از وظایف سیاسی که به کارهای خانوادگی ربط مستقیم ندارد با وظایف درباری معادل آن در می‌آمیزد. مثلاً فرماندهی اسواران کشور به دست رئیس اصطبل شاهی سپرده می‌شود. از اینجاست که صاحب منصبان دولتی همگی در حقیقت، چاکران و نمایندگان



xalvat.com

# نگین

تک شماره: ۳/۵ دلار

شماره دوازدهم - دوره جدید - سال ۱۳۷۹



جدال با مدعی



دکتر حمید عنایت

## تأملی در معنای آزادی

جوان بود و کار می‌توانست کرد علفش می‌دادی و اکنون که پیر گشت و از کار فروماند از بهر آنکه علفش باید دادن نام آزادی بروی نهادی و از درش بیرون کردی، در این داستان، از مفهوم منفی آزادی انتقاد شده است همچنانکه مجرد رهایی ستور از خدمت‌گزار سزاوار نام آزادی نیست، آزادی انسان نیز فقط با رفع قیود زندگی و رفتار او تحقق نمی‌پذیرد. ولی این استنباط منفی از آزادی با همه عیبه‌ها و زیانهایش در میان متفکران پیروان بسیار داشته است.

به نظر «تامس هابز» (م. ۱۶۷۹) انسان آزاد کسی است که از کاری که اراده بر آن گمارده است بازداشته نشود. «بنتام» (م. ۱۸۳۲) کم و بیش همین رأی را دارد.

ظاهراً مسلمین نیز در گذشته، آزادی به مفهوم اجتماعی و سیاسی‌اش را اغلب در جنبه منفی آن می‌شناختند. این خصوصیت تا اندازه‌ای معلول روش فرهنگ نویسان بوده است که بیشتر در تعریف واژه حُر عبری آن را در برابر عبد می‌آوردند یعنی همین قدر می‌گفتند که آزاد کسی است که بنده نباشد. واژه پارسی آزاد نیز به معنای باستانی آن، به التواء مفهوم مثبت اصطلاح یاری نمی‌کرد زیرا بدانگونه که از ریشه این واژه (به معنای زادن) برمی‌آید در ایران آن زمان یعنی پیش از آمدن اسلام و اعلان اصول برابر خواهانه آن، آزادی حتی از لحاظ نظری فقط موهبت کسانی به شمار می‌آمد که از تباری بلند زاده شوند تا بتوانند به یکی از گروه‌های ممتاز اجتماعی تعلق یابند. علت دیگر رواج مفهوم آزادی در میان مسلمانان آن بوده است که متفکران ما از همان آغاز اسلام میان آزادی به معنای اجتماعی و سیاسی آن و آزادی به معنای فلسفی‌اش فرق می‌گذاشتند و اولی را به لفظ حریت و دومی را به لفظ اختیار می‌خواندند. معنای اختیار در کاوشهای فلسفی درباره آزادی اراده انسان بررسی می‌شد و اگر چه لفظ اراده نیز گاه به جای آن می‌آمد ولی اختیار عموماً به معنای اراده ناشی از اندیشه و تأمل - و در نتیجه - بسیار ارجمندتر از اراده بود.

«فرانتز روزنتال» F. Rosental محقق اسلام‌شناس غربی این نکته لغوی را در تکوین عقاید مسلمین درباره آزادی مؤثر می‌داند و می‌گوید که در زبانهای غربی اصطلاح فلسفی اختیار یعنی آزادی اراده و آزادی به معنای کلی آن به یک لفظ خوانده می‌شوند. در نتیجه، مناقشات کلامی در اثبات آزادی اراده به آسانی

آزادی، مانند شادی و نیکی و حقیقت، از آن گونه واژه‌ها در قاموس آدمی است که معانی بسیار دارد و تاویل‌های بی‌شمار می‌پذیرد. لفظ آزادی در پارسی و حریت در عربی در فرهنگنامه‌ها دست کم به ده معنای گوناگون آمده است و واژه آزادی را در زبان انگلیسی نیز به حدود یک صد معنای گوناگون تفسیر کرده‌اند. در فلسفه اخلاقی و سیاسی به طور عام، دو مفهوم از آزادی بیش از مباحث دیگر رائج و معتبر بوده است که یکی را به صفت منفی و دیگری را به صفت مثبت باز خوانده‌اند. آزادی به مفهوم منفی، رها بودن انسان از همه قیدهایی است که خواه از جانب طبیعت و خواه آدمیزادگان دیگر و خواه سرشت و نفس خود او باز دارنده زندگی و کار دلخواهش باشد. این مفهوم آزادی معمولاً در پاسخ به این پرسش به کار می‌رود که «تا چه حدودی فرد یا افراد باید بتوانند فارغ از دخالت دیگران آنچه می‌خواهند انجام دهند یا آنچه‌شان باشد که خود می‌خواهند؟» آزادی به مفهوم مثبت، توانایی انسان به کارکردن و زیستن به فرمان اندیشه و خرد خویش است. این مفهوم غالباً در ضمن پاسخ به این پرسش می‌آید که: «منشاء حکم یا دخالتی که فرد را به انجام دادن کاری یا زیستن به شیوه‌ای خاص وامی‌دارد چیست؟»

شاید در نظر اول میان این دو مفهوم فرقی اساسی و درخور امتناء پیدا نباشد ولی فعلاً برای آنکه موضوع را روشن‌تر در یابیم کافی است به این نکته توجه کنیم که پاسخ به این پرسش که «حکومت تا چه اندازه باید در کار من مداخله کند؟» از لحاظ عقلی با پاسخ به این پرسش که «چه کسی باید بر من حکومت کند؟» تفاوت دارد.

ساده‌ترین مصداق آزادی به مفهوم منفی آن را مثلاً در آن داستان معروف از سیاستنامه نظام الملک (م. ۴۸۵ هـ ق) می‌توان یافت درباره خری که یک روز از ظلم صاحبش به درگاه انوشیروان پناه می‌برد. پس از اینکه انوشیروان خادمانش را به جست و جو در حال و قصه او می‌گمارد معلوم می‌شود که صاحب خری، گازی بوده است که بیست سال «هر روز جامه‌های مردمان پرپشت او نهاده به گذرگاه می‌برد و شبانگاه می‌آورد و تا آخر جوان بود و کارش می‌توانست کردن، علفش می‌داد، اکنون که پیر شد و از کار فرو ماند آزادش کرده است.»

انوشیروان گازر را نزد خود فرا می‌خواند و بر او عتاب می‌کند که: «این خری تا



از زندگی اجتماعی لازم است تا هیچکس نتواند آزادی خود را برای محروم کردن دیگران از آزادی به کار برد. اختلاف پیروان این مشرب فقط بر سر حدود دخالت دولت بوده است که گروهی مصلحت را در حداکثر و گروهی در حداقل جستجو می‌کنند و از سوی دیگر، چگونگی اموری که در زندگی فردی باید از هرگونه دخالت مضمون باشد در نظرشان با معیارهای گوناگونی چون ناموس طبیعت یا حقوق طبیعی یا سودمندی یا ندای وجدان یا پیمان اجتماعی معین می‌شده است ولی در همه حال مفهوم آزادی در تعالیم آنان، آزادی از امری است نه برای امری. ولی وجدان انسان بیدار این معنای آزادی را بر نمی‌تابد و بزرگترین عیبی که در آن می‌بیند این است که تحقق اینگونه آزادی با وجود نظام خودکامگی یا عدم استقلال و خودمختاری افراد هیچگونه منافاتی ندارد زیرا سروکار مفهوم آن فقط با حدود دخالت و نظارت دیگران در کار فرد است نه با منشاء آنها. همین قدر که جامعه‌ای، افراد خود را از خرد و بزرگ در بسیاری امور آزاد گذارد ولی پروایی از عدالت و برابری و فضیلت و دانش نداشته باشد آزادی به مفهوم منفی آن را تحقق بخشیده است. اندازه آزادی هر کس در این مفهوم به پنج پرسش بستگی دارد: نخست آنکه چه امکاناتی برای استفاده از این آزادی در دسترس اوست: من می‌توانم اسماً و قانوناً آزاد به شمار آیم و به ظاهر هیچ مانعی مرا از مقصودم باز ندارد ولی آگاهی و توانایی لازم را برای بهره‌برداری از این آزادی نداشته باشم. دوم آنکه با توجه به سرشت خاص من و نیز وضع و منزلتیم در اجتماع، این امکانات در قیاس با یکدیگر چه ارزش و اهمیتی دارند. ممکن است کسی آزادی کسب و کار سودآوری داشته باشد ولی در نظر او توانایی نوشتن و بازگفتن اندیشه‌هایش کاری پر ارج تر و شاد بخش‌تر باشد. سوم آنکه هر یک از این امکانات از دیدگاه احساسات کلی اجتماع دارای چه ارزشی است: ممکن است که در جامعه‌ای فراگرفتن دانشهای نو آزاد باشد اما وجدان عام آن جامعه، خرافات و اندیشه‌های باطل را ارج بیشتر نهد. چهارم آنکه تحقق آن امکانات تا چه اندازه دشوار یا آسان است: چه بسا برخورداری من از آزادی درس خواندن چنان دشواریهای مادی و معنوی در برابر داشته باشد که مرا از فکر درس خواندن روگردان کند. پنجم آنکه کار و کوشش آگاهانه انسانی تا چه پایه در ایجاد این امکانات اثر دارد: همگان برای اقامت در کره ماه آزادند ولی تاکنون هیچ جامعه‌ای افراد خود را به پاس این آزادی منت‌گذار خویش ندانسته است!

مسائل دیگر مربوط به اندیشه آزادی را در بر می‌گرفت و به نحو غیرمستقیم اذهان را متوجه معنای مثبت آزادی می‌کرد. در اسلام چون حریت و اختیار مترادف هم نبود دلالتی که در اثبات اختیار آورده میشد فقط در همان حدود مناقشات کلامی و فلسفی معتبر می‌ماند و به آگاهی مردم از آزادی به معنای مثبت سیاسی و اجتماعی آن مددی نمی‌رساند. این نظر «روزنتال» اگر چه به طور کلی درست است لیکن دو نکته بر آن باید افزود: نخست آنکه در برخی از ادوار تاریخ اسلام، خاصه در اواسط دوره بنی‌امیه، مسئله قضا و قدر و جبر و اختیار علاوه بر جنبه‌های کلامی و فلسفی اهمیت سیاسی نیز پیدا کرد زیرا نظرات مدافعان اختیار که انسان را دارای اراده آزاد و در کارهای خود توانا می‌دانستند خطری برای فرمانروایان بنی‌امیه به شمار می‌رفت بخصوص که این نظرات بیشتر از طرف ایرانیان عنوان می‌شد. از اینرو امویان سخت در پی آزار و کشتارشان بودند چنانکه معبد جهنمی، از نخستین مخالفان نظریه جبر را که آراء خود را از یک ایرانی گرفته بود در سال ۸۰ هجری کشتند. پس از او غیلان دمشقی و جعدین درهم نیز به دفاع از آزادی اراده انسان برخاستند و هر دو جان بر سر عقیده خود نهادند: اولی به فرمان خلیفه هشام بن عبدالملک و دومی به دست خالد بن عبدالله قسری والی عراق و خراسان کشته شد. ولی عقاید ایشان از میان نرفت و سرانجام از طریق فرقه معتزله منشاء جنبش بزرگی در عالم اسلام شد پس بحث درباره جبر و اختیار، برخلاف ادعای «روزنتال»، صرفاً بحثی نظری نبود، بلکه نتایج عملی شگرفی نیز داشته است. نکته دوم آن است که نظر «روزنتال» را فقط تا بدان پایه معتبر باید دانست که علت رواج مفهوم منفی آزادی را باز می‌نماید مگر نه آن را انتقادی از روش اساسی دین اسلام درباره آزادی نباید انکاشت زیرا همچنانکه «روزنتال» خود می‌گوید اگر چه مسلمین در سراسر تاریخ به برده‌داری اشتغال داشتند تعالیم قرآنی، اصل را در شخصیت انسان، آزادی می‌داند و همه مردان و زنان را فقط بنده خدا می‌شمارد. اسلام برخلاف مسیحیت قرون وسطانی از هیبت و اعتبار ارسطو بیمی نداشت و در حالی که حکماء و متفکران روشن بین مسیحی همواره مجبور بودند که از اصول آزادپخواهانه مسیحیت در برابر حکم ارسطو به استعداد ذاتی برخی از آدمیزادگان برای بندگی دفاع کنند، مسلمین به این حکم هرگز امانتانی نکردند. با این همه چون به تدریج اسلام رو به انحطاط نهاد و فرمانروایان ستمگر بر جان و اندیشه مسلمانان مسلط شدند اعتقاد به جبر به معنای نادرست آن یعنی ناتوانی انسان در کارهای خود و ضرورت تسلیم کامل به «اولی‌الامر» در میان ایشان قوت گرفت و همراه آن مفهوم منفی آزادی نزدشان رواج یافت، اگر چه همانگونه که خواهیم دید بسیاری از حکمای مسلمان، بینشی دل‌آگاهانه‌تر از آزادی داشتند و صوفیان نیز از آن معنایی نقرتر اراده می‌کردند.

مدافعان آزادی به مفهوم منفی آن، خواه در میان مسلمانان و خواه در غرب، بر سر یک نکته همداستان بودند و آن اینکه زندگی فرد نمی‌تواند به طور کامل و مطلق از دخالت دیگران برکنار باشد و بخصوص دخالت دولت در حوزه‌ای معین