

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب

شجاع‌الدین بهروز



نشر پرند

سر شناسه:	بهروز، شجاع الدین، ۱۳۶۷.
عنوان و نام پدیدآورنده:	آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب/ شجاع الدین بهروز.
مشخصات نشر:	کابل، نشر پرند / ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری:	قطع رقعی / ۱۶۴ ص.
شماره مسلسل:	۰۰۲۸
شابک:	۹۷۸۹۹۳۶۱۰۱۶۸۵



نشر پرند

شناسه:

- نام کتاب: آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب
- نویسنده: شجاع‌الدین بهروز
- نمونه خوان: لعل محمد دوران‌دیش
- برگ‌آرایی: رفیع جسور
- ناظر چاپ: باحث رهنما
- سال چاپ: خزان ۱۳۹۶
- تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
- ناشر: نشر پرند
- نشانی برقی: Parand.publication2015@gmail.com
- فیسبوک (رخنامه): نشر پرند/ www.facebook.com
- شماره تماس: ۰۷۹۶۶۲۳۴۳۳

کلیه حقوق برای نویسنده و ناشر محفوظ است.

فهرست مطالب

پیش‌گفتار.....	۹
فصل اول	
مفاهیم و مباحث مرتبط به آزادی	
مقدمه.....	۱۱
الگوی نظری مک کالوم.....	۱۳
هرمنوتیک (Hermeneutic).....	۱۴
۱. هرمنوتیک سنتی.....	۱۵
۲. هرمنوتیک مدرن (کلاسیک).....	۱۶
۳. هرمنوتیک فلسفی.....	۱۹
تعريفات آزادی.....	۲۳
۱. معنای لغوی آزادی.....	۲۳
۲. تعريف اصطلاحی آزادی.....	۲۳
رهیافت‌های آزادی.....	۲۷
۱. رهیافت فلسفی.....	۲۷
۲. رهیافت اخلاقی.....	۲۹
۳. رهیافت سیاسی.....	۳۰
۴. رهیافت حقوقی.....	۳۰
مباحث مرتبط به آزادی.....	۳۳
۱. آزادی و ثروت.....	۳۳
۲. آزادی و سلطه.....	۳۴
۳. آزادی و دموکراسی.....	۳۶
۴. آزادی و نمایندگی.....	۴۱
۵. آزادی و جامعه مدنی.....	۴۳
۶. آزادی و قانون اساسی.....	۴۶

فصل دوم آزادی از نظر اندیشمندان غربی

۵۱ مقدمه
۵۳ آزادی از نظر هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)
۵۳ ۱. زندگی نامه
۵۵ ۲. آزادی و لویاتان
۵۷ ۳. آزادی و موانع بیرونی
۵۹ ۴. آزادی و اتباع
۶۰ ۵. آزادی و انسان
۶۱ ۶. آزادی عقیده
۶۲ ۷. ترس و آزادی
۶۳ ۸. آزادی و ضرورت
۶۵ ۹. آزادی و قانون
۶۷ آزادی از نظر جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۰۳۲)
۶۷ ۱. زندگی نامه
۶۸ ۲. فرد و آزادی
۶۹ ۳. آزادی و حکومت
۷۱ ۴. آزادی و مذهب
۷۳ ۵. آزادی و جنگ
۷۵ ۶. آزادی و قانون
۷۹ ۷. آزادی و عقل
۸۱ آزادی از نظر روسو (۱۷۷۸-۱۷۱۲)
۸۱ ۱. زندگی نامه
۸۲ ۲. آزادی و قرارداد اجتماعی
۸۵ ۳. آزادی و قانون
۸۷ ۴. آزادی و ملکیت خصوصی
۹۱ آزادی از نظر جان استوارت میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶)
۹۱ ۱. زندگی نامه
۹۲ ۲. آزادی و هدف
۹۳ ۳. فرد و آزادی
۹۸ ۴. چهار علت الزامی آزادی عقیده

۹۹.....	۵. حکومت و آزادی
۱۰۰.....	۶. حدود قدرت جامعه نسبت به فرد.
۱۰۱.....	۷. علل وجود موانع بر آزادی از نظر استوارت میل
۱۰۳.....	آزادی از نظر هگل (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰)
۱۰۳.....	۱. زندگی نامه
۱۰۴.....	۲. دیالکتیک هگل
۱۰۶.....	۳. آزادی و دولت
۱۰۹.....	۴. آزادی و قانون
۱۱۰.....	۵. آزادی بیان
۱۱۳.....	آزادی از نظر دیوید میلر
۱۱۳.....	۱. زندگی نامه
۱۱۳.....	۲. آزادی از نظر میلر
۱۱۷.....	آزادی از نظر مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸)
۱۱۷.....	۱. زندگی نامه
۱۱۷.....	۲. آزادی و موانع
۱۱۸.....	۱. دین و مذهب
۱۱۹.....	۲. نظام سرمایه‌داری
۱۲۲.....	۳. مالکیت خصوصی
۱۲۳.....	۴. خواست‌ها
۱۲۵.....	آزادی از نظر سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵)
۱۲۵.....	۱. زندگی نامه
۱۲۶.....	۲. آزادی از نظر سارتر

فصل سوم

انواع آزادی

۱۲۹.....	مقدمه
۱۳۰.....	مباحث اصلی
۱۳۰.....	۱. آزادی سیاسی
۱۳۳.....	۱. آزادی منفی
۱۳۶.....	۲. آزادی مثبت
۱۴۰.....	مباحث فرعی
۱۴۰.....	۱. آزادی فردی

۱۴۲	۲. آزادی عقیده
۱۴۴	۳. آزادی دین
۱۴۵	۴. آزادی مذهب
۱۴۶	۵. آزادی بیان
۱۵۰	۶. آزادی جنسی
۱۵۲	۷. اهمیت محدودیت آزادی
۱۵۵	جمع بندی و نتیجه گیری
۱۵۹	سرچشمه ها

پیش‌گفتار

عمده‌ترین تلاشی که در نوشته‌ی حاضر انجام شده، بررسی آزادی در اندیشه‌ی سیاسی (اندیشه‌ی معاصر) غرب است. از این‌رو، کتابی که در دست دارید، توضیح درست از مفهوم آزادی را در اندیشه‌ی سیاسی غرب ارائه کرده و به بررسی آن از اوایل قرن ۱۶ تا اواخر قرن ۲۰ می‌پردازد. با این وجود، برای رسیدن به این هدف به سه سوال اساسی زیر پاسخ دریافت شده است:

رابطه آزادی با دیگر مفاهیم چگونه است؟

آزادی در اندیشه‌ی اندیشمندان غرب چگونه است؟

انواع آزادی در اندیشه‌ی اندیشمندان غرب چگونه است؟

با این حال در کتابی که در دست دارید، اشاره به نکات زیر را بایسته می‌دانم:

۱. نوشته‌ی حاضر، پاسخ‌گوی نیازمندی‌های کسانی است که می‌خواهند در رابطه به مفهوم آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب بدانند. خواننده می‌تواند مفهوم درست آزادی را از پنداشت‌ها تفکیک کند؛ چون آزادی به معنای بیان حرف‌های بی‌معنا و توهین به انسان‌ها نیست؛ بنابراین، از آوردن طول و تفصیل زیاد و نکات نامرتبط به آزادی، خودداری شده است.

۲. آزادی یکی از مفاهیمی مرتبط به زندگی انسان‌ها در همه ابعاد بوده و به هیچ‌وجه نمی‌توان از مفهوم آزادی در زندگی انسانی بیزار بود. از این‌رو، آزادی مهم‌ترین پایه‌ی زندگی فردی و اجتماعی دانسته شده است؛ یعنی این که آزادی ابزاری جهت رسیدن به هدف (تعالی و کرامت انسانی) است.

۳. از سوی دیگر اهمیت آزادی در آگاه‌سازی ذهنیت‌ها بیان شده است؛ چون در صورت آگاهی از آزادی و شناخت آن، انسان‌ها نمی‌توانند در برابر کسانی که حقوق‌شان را در جامعه تحت نام حکومت و یا دولت، غصب کرده‌اند، بی‌تفاوت بمانند.

۴. در این کتاب روشن شده است که محدودیت‌های «سازمان یافته» علیه‌ی آزادی افراد و نهادهای مدنی، تأثیرگذار بر ابعاد زندگی انسان‌ها هست. با این وجود، وقتی که سطح آگاهی انسان در رابطه به شناخت آزادی بلند رود؛ شناخت محدودیت‌های «سازمان یافته» و بی‌عدالتی‌ها آسان خواهد شد.

۵. آزادی با دیگر واقعیت‌های موجودی که در جامعه می‌باشد، مقایسه شده است. از این جهت، بیان شده است که آنچه تحت نام آزادی گفته می‌شود با آنچه در اندیشه‌ی اندیشمندان غرب هست، فرق دارد. بدین اساس، در بررسی‌های موردی نشان داده شده است که اکثراً خلاف گفته‌های اندیشمندان آزادی؛ آزادی تعبیر و تأویل شده است.

۶. محدودیت برای آزادی اهمیت دارد؛ برای اثبات این دعوی، دلایل علمی و نقلی بیان شده است. بدین گونه، روشن شده است که اگر آزادی به گونه‌ی مطلق در جامعه وجود داشته باشد - حیات انسانی در خطر قرار می‌گیرد. بنا باید برای آزادی محدودیت تضمینی و تنظیمی وجود داشته باشد. جدا از موارد فوق، من معتقد هستم که هیچ متنی «به استثنایی بعضی از متون» جامع نیست؛ از این رو، تردید نمی‌کنم کتابی که در دست دارید، عاری از اشتباه نباشد؛ با این وجود، امیدوارم که خوانندگان و بزرگان، به آن نکات، به اغماض نگریسته و با ارایه‌ی پیشنهادهای سازنده‌شان در ویرایش‌های بعدی، نیکویی نمایند. در خاتمه باید گفت که طرح و ساختار کتاب حاضر شامل سه مقدمه و سه فصل است. فصل اول شامل بررسی کلی و بیان مفاهیمی مرتبط به آزادی است. در فصل دوم، به گونه‌ی اختصاصی، به بررسی آزادی در اندیشه‌ی اندیشمندان غرب پرداخته شده و در فصل اخیر، انواع آزادی، اهمیت محدودیت آزادی و نیز نتیجه‌گیری از تمام فصل‌ها تذکر یافته است.

شجاع‌الدین بهروز

فصل اول

مفاهیم و مباحث مرتبط به آزادی

مقدمه

آزادی یکی از مباحث پیچیده‌ی چون عدالت، برابری و تروریسم است که بر مفاهیم چند بعدی دلالت داشته و بر بخشی از روابط موجود در رفتار انسان‌ها مرتبط است (دال، ۱۳۹۲: ۴۵). از این رو، در این فصل به نکات می‌پردازیم که در جهت فهم متن توضیح آن‌ها مهم دانسته شده است. این نکات، کمک می‌کند تا فهم نظر اندیشمندان در رابطه به آزادی آسان شود. از این لحاظ، در این فصل هرمنوتیک و انواع آن را مختصر توضیح داده و بعد برای فهم آزادی از نظر اندیشمندان غرب علاوه از الگوی نظری «مک کالوم»، از روش هرمنوتیک فلسفی و گادامر کمک می‌گیریم. در رابطه به کلی بودن مفهوم هرمنوتیک نمی‌توان تردید کرد. چون هرمنوتیک حاوی صاحب نظران وافر است. از جمله: شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، بتی، بولتمان، هیرش، کوئنتین اسکینت، نیچه و هگل را می‌توان نام برد. از سوی دیگر، در این فصل

ارتباط آزادی با مفاهیم چون: ثروت، سلطه، قدرت، دموکراسی، جامعه مدنی، قانون اساسی و... نیز بررسی می‌شود. در این نوشته نمی‌توان از مفاهیم کلی و برداشت‌های انتزاعی فراتر نهاد؛ اما رویکرد نویسنده آنست که برخی از مفاهیم و برداشت‌های تأسی شده از متون سنگین و سیاسی در اندیشه‌های غرب، به مقداری سبک و سنگین شود تا به هدف نزدیک‌تر شویم.

نگاه و برخورد شرقی با اندیشه و نظریه‌ی بزرگان غرب، همواره چالش‌های مهمی را در پی داشته است، مکتب‌گرایی در دیدگاه شرقی تلخ اندیشی‌های زیادی را برتافته است. اندیشه‌ی شرقی به مقداری گرفتار مطلق باوری است، به همین باور وقتی که سخن از آزادی به میان می‌آید عده‌ای فکر می‌کنند که باید به دیگران هتک حرمت کرد. به تأسی این، عده‌ای فکر می‌کنند که آزادی یعنی بی‌بندوباری و انجام کارهای خلاف، و یا این که ناسزا گفتن به دیگران؛ در حالی که بحث آزادی فراتر از حرف‌های میان‌تهی است. به هر حال هدفی که در این فصل وجود دارد اینست که این فصل کمک کند تا مفهوم آزادی از نظر اندیشمندان غربی در فصول بعدی بررسی شود.

الگوی نظری مک کالوم

الگوی نظری مک کالوم صرف به خاطر آزادی سیاسی مطرح نشده است؛ بلکه الگوی نظری مک کالوم را می‌توان در چهار رهیافت آزادی و در تعریف انواع آزادی به کار برد. مفاهیم (فاعل، مانع و هدف) - که در الگوی نظری مک کالوم اهمیت اساسی دارند، از قبل در مورد آزادی وجود داشته است؛ اما مک کالوم این مفاهیم را به صورت روشن‌تر مطرح کرد. بنابر مورد فوق آزادی دارای مفاهیم چند بعدی بوده و برداشت‌های گوناگون از آن صورت می‌گیرد.

مک کالوم در الگوی نظری اش سه مفهوم اساسی؛ یعنی فاعل (عامل)، مانع (رادع)، هدف (غایت) را ذکر و به آن توجه کرده است. این سه مفهوم اساسی در رابطه‌ی ذیل چنین خلاصه شده است:

“X in free from y to do or be Z”

Or: X is (is not) free from Y to do (not do) or become (not become) (Z)

عنصر اول در الگوی مک کالوم همان عنصر (x - فاعل) است که مؤلفه‌ی اساسی آزادی محسوب می‌گردد. در این عنصر، فاعل همان است که در عرصه‌ی سیاست و اجتماع زندگی می‌کند. این فاعل می‌تواند شخص، اشخاص، دولت و یا سازمان باشد. عنصر دوم (y - مانع) است. این عنصر سبب می‌شود که عنصر اول یک عمل سیاسی

را انجام دهد. Y مهم‌ترین عنصر در آزادی سیاسی است. بنابراین باید مفهوم مانع در آزادی سیاسی مورد توجه قرار گیرد (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۹۱).
 سومین عنصر اساسی، الگوی نظری مک کالوم (Z -هدف) است. در اینجا مراد از هدف آنست که یک فرد یا افراد می‌خواهد آن را انجام دهد و یا از آن برخوردار شود و یا به آن برسد. این امر توسط فاعل صورت می‌گیرد. فاعل در صدد است تا هدف را انجام دهد و یا برای رسیدن به آن تلاش کند (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۹۸). طبق این فرمول «گ.س.مک کالوم» از آزادی مفهوم خالی از ارزش را ارایه کرد؛ یعنی این‌که «الف» از «ب» آزاد است تا عملی مانند «ج» را انجام دهد و یا بخواهد «ج» باشد (هی وود، ۱۳۹۰: ۳۷۸). طبق این فرمول برداشت‌های مختلف در مورد آزادی مطرح شده می‌تواند. طوری که بعداً بیان خواهد شد. وقتی که تأکید روی مؤلفه‌ی Y باشد فرد یا افراد به آزادی منفی می‌رسد و اگر تأکید به مؤلفه Z صورت گیرد باعث تحقق آزادی مثبت می‌شود.

۱. هرمنوتیک (Hermeneutic)

هرمنوتیک به عنوان یکی از مکاتب فکری و فلسفی؛ دیگر گونی‌های زیادی را در جهان معاصر در طول تاریخ شاهد بوده است.

از لحاظ ریشه‌شناختی ریشه‌های کلمه‌ی هرمنوتیک در فعل یونانی هرمنیویس (hermeneuein) جا دارد که به معنای تأویل کردن ترجمه شده است. صورت اسمی آن، هرمنیا (hermenei) بوده و نیز به مفهوم تأویل، ترجمه می‌شود. ریشه‌ی اصلی کلمه هرمنوتیک «هرمس» است که در اساطیر یونان، اختراع زبان و خط را به او نسبت داده‌اند. هرمس در اساطیر یونان، پیام آور و مفسر خدایان بود (روحانی، ۱۳۸۹: ۸۸). هرمنوتیک به مفهوم تفسیر متون مذهبی و ادبی به ادبیت و زبان یونانی

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۵

باز می‌گردد و از این لحاظ دارای سابقه‌ای طولانی است. هرمنوتیک از اوایل قرن نوزدهم از حالت مطالعه و جمع‌آوری قواعد تخصصی تفسیر (در خدمت متکلمان) خارج شد و به منزله مکتب فلسفی و نظریه‌ی عمومی برای علوم انسانی و اجتماعی مطرح شد. امروزه هرمنوتیک روش تفسیر و تأویل متن برای کشف حقیقت محسوب می‌شود و به بسیار از حوزه‌های علوم انسانی مانند: فلسفه، جامعه‌شناسی، تاریخ و روان‌شناسی راه یافت. از هرمنوتیک معانی‌ای متعددی ارایه شده است؛ مانند: نظریه‌ی روش‌شناسی کاربردی برای زبان‌شناسی تاریخی، نظریه‌ی علم فهم مبتنی بر زبان یا فهمی که از طریق زبان حاصل می‌شود و ... مطرح شده است (آلکجیاف، ۱۳۹۰: ۱۷).

تفسیری هرمنوتیک است که بر موقعیت فهمی‌ای خود آگاه باشد و آن را تصریح کند، مفسر باید درک نویسنده را از موقعیت پیدایش اثرش و آنچه در اثر بیان کرده بداند و آن را بتواند باز نماید و بفهمد که اولین کسانی که به آن متن رسیده‌اند، آن متن را چگونه درک کرده‌اند (نیکفر، ۱۳۸۱: ۴). غالباً می‌توان گفت بحث اصلی هرمنوتیک اینست که جریانی که متن را می‌فهمیم چگونه صورت می‌گیرد و معنا چگونه از جهان یک شخص به جهان شخص دیگر منتقل می‌شود (بیات، ۱۳۸۱: ۵۷۸). حالا برای توضیح دقیق‌تر، انواع هرمنوتیک را مختصراً توضیح می‌دهیم.

۱. هرمنوتیک سنتی

هرمنوتیک سنتی به منزله‌ی یک شاخه‌ی رسمی دانش، از قرن هفدهم با آثار چون دیلتای و شلایرماخر پا به عرصه‌ی وجود نهاد. اما قبل از این نیز اندیشه‌های وجود داشته است که مستقیماً به شکل هرمنوتیکی عرضه نشده‌اند؛ اما درون مایه‌ی هرمنوتیکی داشتند. این نگرش نسبت به هرمنوتیک، غالباً در تفسیر متون مقدس به عنوان یک

روش مورد استفاده قرار می‌گرفته است. در این نگرش، متفکران مسیحی مانند آگوستین و بسیار پیش‌تر از او، فیلسوف یهودی (فیلون)، به تفسیر رمزی و تأویل کتب مقدّس می‌پرداخت (صفایی موحد، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۵). در هرمنوتیک سنتی سخن از قطعیت متن است و حامیان این نظریه بر آنند که معنای متن را نویسنده می‌آفریند. در این دیدگاه معنای متن در گرو فهم نیت مؤلف است و مؤلف است که معنای متن را می‌داند نه خوانند (روحانی، ۱۳۸۹: ۹۰). غالباً، مواجهه با متن و ابهامات موجود در آن و سپس ابهام‌زدایی از آن مهم‌ترین هدف در هرمنوتیک سنتی بود. در دیدگاه سنتی، فهم متن امر قطعی قلم‌داد می‌شد. برای فهم متن چیزی جز دانستن زبان و قواعد دستوری نیازی نبود؛ اما در مورد اینکه در متن ابهام باشد نیاز به تفسیر بود (صفایی موحد، ۱۳۸۹: ۱۱۶).

۲. هرمنوتیک مدرن (کلاسیک)

در هرمنوتیک مدرن، سخن از عدم قطعیت معناست و فهم کامل متن حتمی نیست. شلاپرماخر اولین کسی بود که جهت ایجاد نظریه‌ی کلی در تأویل متن، کار کرد این نظریه هم در مورد متون دینی و هم در غیر دینی صدق می‌کند (احمدی، ۱۳۸۰: ۷۵). او در نخستین دست‌نوشته‌های آزمایشی‌اش در سال‌های (۱۸۱۹-۱۸۱۰) علم هرمنوتیکی را که پیشنهاد کرد از اساس زبان محور بود. توجه‌ی او در علم هرمنوتیکی‌اش روی دو بخش اساسی - نحوی و عینی، فنی و ذهنی بود (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۰۳). شلاپرماخر باور داشت که یک معنای نهفته در متن وجود دارد که هر تأویلی نمی‌تواند به این معنا نزدیک شود. او به ملاک‌های دیگری در تأویل متن اعتقاد داشت و گفته بود که تأویلگر از ظاهر متن با استفاده از نکته‌های دستوری، نحوی، زبانی و هم‌چنان از قواعد بیان متن می‌تواند معنای ممکن در متن را کشف کند (احمدی، ۱۳۸۰:

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۷

۷۶، ۷۷). او «عقیده‌ی راسخ داشت که تفکر فرد، و در حقیقت کل وجود او اساساً از طریق زبان معین می‌شود و در زبان است که او فهمی از خودش و جهان به دست می‌دهد» (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۴). طوری که ذکر شد، او برای تأویل متون دینی نیز به ایجاد قاعده‌ای تأویل تلاش کرد. ملاک شلایرماخر برای بررسی الهیات، میزان هم‌خوانی آن با آموزه‌های عهد جدید نه، بلکه میزان هم‌خوانی آن با تجربه‌ای است که در عهد جدید ثبت شده است. از نظر او کتاب مقدس مکاشفه‌ای خداوند یا گزارش از اعمال او در تاریخ نیست؛ بلکه گزارش از تجارب مذهبی انسان است (لین، ۱۳۸۰: ۳۸۲).

او معتقد است که فرد هنگام مواجهه با متن یا کتاب برای تفسیر و تأویل آن باید چند نکته را در نظر داشته باشد: مورد نخست آگاهی از فرهنگ و شرایط حاکم بر مؤلف، هنگام نگارش متن است. مورد دیگر آگاهی از ذهنیت خاص مؤلف است. شلایرماخر اعتقاد داشت که باید بافت فرهنگی و تاریخی حاکم بر زمان مؤلف را به خوبی تشخیص دهیم، هم‌چنان باید ذهنیت و ویژگی او را به هنگام نوشتن متن در نظر بگیریم و با تحصیل این شرایط می‌توان بر قصد مؤلف دست یافت (روحانی، ۱۳۸۹: ۹۹-۹۸). او نگران بود که در تفسیر متن نباید سوی فهم صورت گیرد. وی فهم و تفسیر را با هم یکجا و متحد کرد. شلایر بیان کرد که تنها فهم دستور زبان در تفسیر و فهم متن کافی نمی‌باشد (صفایی، ۱۳۸۹: ۱۱۶). بعد برای فهم کامل متن دو تفسیر را بیان کرد: نخست تفسیر دستوری که بر مبنای تجزیه و تحلیل کلمات و استفاده از قواعد دستور زبان می‌توان به فهم متن دست یافت. دوم تفسیر روان‌شناختی است که در تفسیر روان‌شناختی باید وارد ذهن نویسنده شد و دنیایی ذهنی او را فهمید (بیات، ۱۳۸۱: ۵۸۱).

دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳) بعد از وفات شلایرماخر به مباحث هرمنوتیک

پرداخت. به عقیده‌ی دیلتای، با توجه به تفاوت‌های ریشه‌یی و محتوایی علوم انسانی و اجتماعی با علوم طبیعی، این دو دسته علوم می‌باید هر کدام روش‌های متفاوتی خاص خود را دنبال کنند. به عقیده‌ی او جهان طبیعت مستقل از اراده و معرفت انسان‌هاست؛ در حالی که جهان انسانی تابع اراده‌ی انسان‌هاست (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۰۹). به عبارت دیگر «علوم انسانی چیزی را در اختیار دارد که در علوم طبیعی موجود نیست و آن امکان فهم تجربیه‌ی درونی شخص دیگر از طریق عمل اسرار آمیز انتقال ذهنی» است (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۱۵). از نظر دیلتای دخالت دادن هر نوع اساس مابعدالطبیعه در فهم و مکشوف انسان، ما را نمی‌تواند به نتایج معتبر برساند. بنابراین دخالت دادن موضوعات مابعدالطبیعی را در هرمنوتیک رد می‌کرد. از نظر او مسأله‌ی فهم انسانی در بازیابی آگاهی از «تاریخ‌مندی» وجود خودماست (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۱۲-۱۱۱). یعنی این‌که دیلتای هرمنوتیک را روش علوم انسانی قرار داده و اظهار داشت که معنای سخن نویسنده در بستر تاریخ تکامل پیدا می‌کند. هر متن معنای خاص خود را دارد و ما از تعامل متن با حیات آدمی معنای آن را در گذار تاریخ می‌فهمیم. بنابراین، دیلتای تلاش کرد تا این‌که متد جامع را برای تفسیر پدیده‌های انسانی ارائه دهد. دیلتای به عنوان یک نوع روش‌شناختی در علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی از هرمنوتیک استفاده کرد.

غالباً در هرمنوتیک جدید، نکات ذیل برای تأویل متون در نظر گرفته شده است: مفسر متن را جست‌وجو می‌کند و معنای متن همان منظور متکلم است. برای رسیدن به منظور متکلم در متن از روش عقلایی استفاده شود و مفسر خود را در هم‌دلی با مؤلف قرار دهد. در روش عقلایی ظهور لفظی متن راهی است برای رسیدن به معنا و هدف نویسنده و نیز چگونگی دلالت لفظ با معنای باید تابع اصول

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۹

و قواعدی باشد که قابل شناسایی است. از جانب دیگر برای این که با مؤلف هم‌صدایی و وجود داشته باشد و هدف نویسنده را بدانیم، باید تمام شرایطی را که نویسنده در آن قرار داشته و زندگی کرده است، مورد مطالعه قرار داده و دانسته شود. مانند: شرایط روحی، اجتماعی و فرهنگی. مفسر باید به گونه‌ای قطعی هدف مؤلف را به دست آورد و در این کار از تفسیری استفاده کند که عرف رایج علما آن را قبول کرده باشد. وجود فاصله‌ی زمانی میان نویسنده‌ی متن و مفسر مانع از فهم متن نمی‌گردد. فهم متعدد از متن صورت نگرفته و باید مفسر در جریان بررسی اش بی‌طرفانه کار و انصاف را مراعات کند (صفایی، ۱۳۸۹: ۱۱۸-۱۱۷). به عبارت دیگر در هرمنوتیک جدید مفسر با در نظر داشت تأویل معقول و عدم دخالت دهی ذهن مغرضانه مفهوم متن نویسنده را کشف می‌کند؛ برای این کار می‌تواند از تأویل متن استفاده کند. باید مفسر در بیان متن نویسنده اهداف آن را دریافت کند. مفسر با ارتباط برقرار کردن با متن نویسنده می‌تواند هم‌دلی با مؤلف متن را در یابد.

۳. هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک فلسفی ادامه‌ی هرمنوتیک جدید است. فریدریش شلایرماخر بنیان‌گذار هرمنوتیک جدید شناخته شده و از دیدگاه او به عنوان هرمنوتیک فلسفی تعبیر گردیده است (روحانی، ۱۳۸۹: ۹۸). هرمنوتیک فلسفی با آرا و نظریات هایدگر از جایگاه شامخ برخوردار گردید و با آرای هایدگر، گادامر، ریکور و ... تبدیل به مکتب فلسفی گردید. از نظر هایدگر هدف از تفسیر متن اینست که پیش فهمی آشکار گردد که قبل از تفسیر متن در مورد متن وجود دارد. مفسر در پناه تفسیر متنش توانایی‌های خود را توسعه می‌دهد نه این که مؤلف را بشناسد. علایق مفسر مبتنی بر پیش دانسته‌هایش بر ماهیت و جهت‌گیری‌های مفسر

داوری می‌کند. مفسری که متن را می‌فهمد، وضعیت ذهنی جدیدی برای او به وجود می‌آید که در سایه‌ی آن می‌تواند ارتباط جدیدی را ببیند و نتایج جدیدی را استنباط کند و نیز به توانایی خویش پی ببرد (صفایی، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

هانس-گئورگ گادامر در هم‌سویی و اطاعت از هایدگر و کتاب «هستی و زمان» و دیگر آثار او به پایه‌گذاری دیدگاه خود پرداخت و آن را در اثر نظام‌مندش (حقیقت و روش) به ظهور در آورد. او در این کتاب تحولاتی را که در علم هرمنوتیک از شلایرماخر تا دیلتای و هایدگر صورت گرفته بود به تفصیل پیگیری کرد. در این کتاب علم هرمنوتیک تازه‌ای مبتنی بر هستی‌شناسی زبان ارائه گردیده و در ۱۹۶۰ منتشر شد (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۷۹). گادامر مباحث هستی‌شناسی هایدگر را به شکل معرفت‌شناسی ارائه کرد. در واقع «هستی‌شناسی فهم» را بنا کرد. هرمنوتیک گادامر عمدتاً تبیین‌کننده‌ی فرایند تحقق فهم است و به صحت و سقم و اعتبار و عدم اعتبار فهم بی‌التفات است. به عقیده‌ی وی ذهن مفسر (شخص تأویل‌کننده) در هنگام قرائت متن مشحون از «افق معنی» است. مفسر با انتظار و خواست‌های از پیش تعیین شده به سراغ متن می‌رود. در واقع ذهن هر مفسر استوار به «افق معنایی زمان حال» است که از فرایند فهم متن و جهان هرگز جدا نمی‌شوند (بیات، ۱۳۸۱: ۵۸۵، ۵۸۶). علم هرمنوتیک گادامر در خودآگاهی نیست؛ بلکه در هستی و در زبانی بودن هستی انسان است. از این رو هرمنوتیک گادامر در خصلت هستی‌شناسی رخداده زبانی است (پالمر، ۱۳۸۷: ۱۸۳، ۱۸۰). از نظر گادامر هستی که در فهم می‌آید زبان است. هرمنوتیک در مرحله‌ی زبانی به جلوگام بر می‌دارد. از این رو هرمنوتیک مواجهه‌ای است با هستی از طریق زبان؛ چون زبان با هستی و فهم و تاریخ و وجود واقعیت در انتساب است (پالمر، ۱۳۸۷: ۵۷، ۵۵). هرمنوتیک گادامر

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۲۱

نمایانگر نحوه‌ی به هم پیوستگی کل تجربه‌های انسانی در جهان است؛ زیرا «هر تجربه‌ای ناگزیر باید فهمیده شود. در این فهم کنش و تجربه‌ی تأویلی زبان انسان نقش اصلی را به عهده دارد. زبان در پس تجربه‌ها پنهان نیست؛ بل ساحت بنیادین هر تجربه» است (احمدی، ۱۳۸۰: ۹۸).

از نظر گادامر «فهم امر زبانمند است. فهم به میانجی زبان امکان دارد. اشیا همواره در فهم به واسطه‌ی زبان حضور می‌یابد. اشیا آن گونه نیستند که بدون وجه زبانی و عریان در برابر فهم ظاهر شوند، بلکه اشیا از آنجا که بخشی از جهان واقعی را تشکیل می‌دهند و جهان نیز جز از طریق زبان منکشف نمی‌شود. پس فهم در نزد گادامر همواره واقعه تاریخی، دیالکتیکی و زبانی است» (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۴۲). فهم در جهان اتفاق می‌افتد و فهم در خلأ اتفاق نمی‌افتد. از این لحاظ، جهان بر فهم مقدم است؛ زیرا فهم باید در جهان و از طریق جهان صورت گیرد. بنابراین جهان اساس و بنیاد فهم است (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۴۳).

افق معنی در هرمنوتیک گادامر مجموعه‌ی باورها، معلومات، گرایش‌ها، پرسش‌ها و جهت‌گیری‌های عقیدتی و احساسی هر فرد است که دنیای ذهن، او را می‌سازد. مفسر و متن هردو در شکل دادن معنا سهیم اند؛ اما مؤلف و زمینه معنایی کاملاً از تأثیرگذاری در عمل تفسیر و فهم متن برکنار است (صفایی، ۱۳۸۹: ۱۲۰-۱۱۹). به عبارت دیگر هرمنوتیک فلسفی با محور قرار دادن گفت‌وگو میان متن و مفسر و در نظر نگرفتن رأی و نظر مؤلف (صاحب سخن) می‌خواهد پیام جدیدی را از گفتار و یا نوشتار در یابد (محمدی، ۱۳۹۳: ۵۹). غالباً هرمنوتیک فلسفی بر اساس مؤلفه‌های ذیل استوار بوده و چنین خلاصه می‌شود: فهم متن ترکیب از افق معنای مفسر با متن است؛ بنابراین دخالت ذهن در تفسیر متن امر مجاز است. نمی‌توان درک مطلق و عینی از متن داشت، چون امکان قرائت‌های گوناگون از متن وجود دارد. هرمنوتیک

فلسفی ضمن این‌که به نسبیت‌گرایی اعتقاد دارد، هدف از تفسیر متن را درک متن می‌داند نه درک مؤلف؛ یعنی فهم محصول دیالوگ و گفت‌وگوی مداوم مفسر با متن است. گادامر هرمنوتیک مفسر محور را در مقابل هرمنوتیک مؤلف محور و متن محور مطرح کرده است. او فهم انسان را از متن محصول خود شکوفایی انسان دانسته است نه معنای متن. چون با استفاده از کمک عقل پیش فرض‌ها، پیش داوری‌ها، و پرسش‌های که در ذهن انسان وجود دارد، می‌تواند معنای متن را از درون متن بیرون کند. بنابر توضیحات فوق در این متن از الگوی نظری مک کالم با تأکید بر هرمنوتیک فلسفی و روش گادامر در جهت فهم متن کمک گرفته می‌شود.

تعريفات آزادی

۱. معنای لغوی آزادی

آزادی در لغت به معنای حریت، رهایی، رهایی از عبودیت و اسارت، قدرت عمل و ترک عمل و قدرت انتخاب، معنا گردیده است (آرمین، ۱۳۸۸: ۲۰؛ انصاف پور ۱۳۸۴: ۱۰).

معادل واژه آزادی در زبان لاتین Libertas و در زبان فرانسه li-brete است که به مفهوم فقدان جبر و دوری از قید، معنا گردیده است (بابایی، ۱۳۸۴: ۲۵). در زبان انگلیسی نیز معادل واژه آزادی دو واژه liberty و freedom به کار رفته است (بیات، ۱۳۸۱: ۱۰). عده‌ای این واژه را از «واژه اوستایی» (AZAT) «آزات» و یا واژه پهلوی «آزاتیه» (AZA-TIH) گرفته‌اند. برخی دیگر معتقدند که «واژه» (AZAT) به معنی آزاد در برخی از اسناد آرمی سده‌ی پنجم پیش از میلاد مصر راجع به آزادی یک زن برده به کار رفته» است (رامین، ۱۳۸۸: ۲۰).

چنانچه ملاحظه می‌شود در مفهوم لغوی آزادی از لحاظ معنایی، معانی متباین دیده نمی‌شود؛ بنابر آن، غالباً معانی فوق را می‌توان در مفهوم «خلاف بردگی» منسجم کرد.

۲. تعریف اصطلاحی آزادی

فهم معنای اصطلاحی آزادی در تقارن به معنای لغوی آزادی است. طوری که بیان می‌شود تعاریف اصطلاحی مختلفی از آزادی بیان شده

است. پس نمی‌توان صرف به یک تعریف خاص از آزادی بسنده کرد. با این حال ما در اینجا فقط با ذکر تعاریفات فشرده و جامع زیر در رابطه به معانی اصطلاحی آزادی بسنده می‌کنیم:

۱. عدم محدودیت و وابستگی چیزی به چیزی دیگر را آزادی گویند. مفهوم آزادی در بُعد انسان، حالتی را گویند که اراده‌ی شخص جهت رسیدن به هدف به موانعی برخورد نکند (آشوری، ۱۳۸۴: ۲۲، ۲۰).

۲. «منظور از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضاء می‌کند. این کارها اصولاً شامل آزادی استفاده از ابزارهایی است که از طریق آن‌ها، شهروند بتواند صدای خود را به گوش دیگران برساند و در حکومت تأثیر عملی داشته باشد» (بنده قرایی و دیگران، ۱۳۹۱: ۳۳).

۳. به قول اندرسون: «آزاد مرد کسی است که در زنجیر نباشد و رفتار زندان نباشد و هم چون برده از بیم مجازات در وحشت نباشد» (آیازیا برلین، ۱۳۸۰: ۲۳۸).

۴. آنتونی کونیتتن آزادی را چنین تعریف کرده است: «آزادی عبارت است از قدرت یا اختیار انجام دادن آن چه کسی آن را خواسته باشد فارغ از مداخله دیگران انجام دهد» (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۲۲).

۵. سر رابرت فیلمر گفته است: «آزادی آن است که هرکس هرچه می‌خواهد انجام دهد، هرگونه که می‌خواهد زندگی کند، و تحت سلطه‌ی هیچ قانونی نباشد» (لاک، ۱۳۸۷: ۸۹).

۶. «قدرت انسان در انجام یک عمل خاص یا احتراز از آن» را آزادی گویند (تنسی، ۱۳۸۷: ۸۶).

۷. آزادی از نظر ارسطو: آزادی یعنی قبول قوانین دولت‌های مختلفی که به تناوب حکومت می‌کنند.

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۲۵

۸. آزادی «رهایی فرد یا افرادی از قید فرد و یا افراد دیگر برای انجام دادن کار و رفتاری خاص» است (سجادی، ۱۳۹۰: ۵۸).

طوری که ملاحظه می‌گردد نکات مشترک در رابطه به آزادی در تعاریفات فوق وجود دارد؛ ذات تعاریفات فوق در رابطه به آزادی اینست که عامل از کنترل اجبار دیگران «نسبی» به دور بوده باشد. در تعاریفات که بیان شد، می‌توان همان سه مفهوم الگوی نظری مک کالم را به وضاحت مشاهده کرد. به نظر می‌رسد از جمله تعاریفات مزبور می‌توان تعریف شماره دوم را به عنوان تعریف جامع‌تر بر شمرد.

رهیافت‌های آزادی

۱. رهیافت فلسفی

روش فلسفی، قیاسی است. روش فلسفی با در نظر داشت اصول مسلم، توضیح آزادی را آغاز می‌کند. با روند استدلال پیش می‌رود و می‌کوشد نظریه‌ای در مورد دولت و حکومت به دست دهد. این رهیافت در شرح فلسفه‌ی سیاسی به طور ضمنی وجود دارد. افلاطون، توماس مور، روسو، هابز، لاک، استوارت میل و هگل از برجستگان رهیافت فلسفی هستند. روش فلسفی بررسی هنجارها و اصولی را عرضه می‌دارد که بر اساس آن واقعیت‌های سیاسی سنجیده و ارزیابی شود و پیشنهادهایی برای اصلاح ارایه می‌دهد (عالم، ۱۳۹۲: ۴۹، ۴۸). در رهیافت فلسفی آزادی از زاویه‌ی فلسفه نگریسته شده و عقل نقش اساسی را دارد. فلاسفه و متکلمان، این رهیافت را این گونه مطرح کرده‌اند که آیا انسان مجبور است یا صاحب اختیار؟ (نویمان، ۱۳۷۳: ۶۴۵). در مباحث فلسفه‌ی مسیحیت، بحث «جبر و اختیار» به عنوان مفهوم رویارویی اراده‌ای خداوند و اراده‌ای بشر و نسبت این دو اراده با یک دیگر در رابطه با مسأله‌ی خیر و شر مطرح شده است. یعنی مفهوم جبر و اختیار را در پیوند با مفهوم خیر و شر مطرح کردند (آشوری، ۱۳۸۴: ۲۱، ۲۲). در تفکر فلسفه‌ی غرب، رهیافت فلسفی آزادی به عنوان رکن شناخت آزادی بشر مطرح شده است. آزادی به مفهوم اختیار معنا می‌دهد که انسان در انجام اعمال و رفتار خود اختیار داشته و تابع جبر

دیگران نیست (بیات، ۱۳۸۱: ۱۲). غالباً مفهوم رهیافت فلسفی آزادی اینست که انسان دارای اختیار است و مجبور نیست و همه چیز در اختیار انسان است. در رهیافت فلسفی آزادی، انسان قدرت دارد که فکر و عمل کند و می‌تواند آزادانه به چیزی عقیده داشته باشد و آن را قبول کند و اجبار در این کار برای او وجود نداشته باشد. در اینجا لازم است رابطه‌ی آزادی را با جبر در رهیافت فلسفی اندکی توضیح دهیم. طبق الگوی نظری مک کالوم مانع همان جبر است که در برابر آزادی انسان قرار می‌گیرد، تا این‌که انسان به هدف برسد. البته جبر را می‌توان به جبر طبیعی و جبر اجتماعی تقسیم کرد. صفات چون ذاتاً فلج بودن، ناینایی و ... جبر طبیعی محسوب می‌گردد. قوانین غیر عادلانه، عرف و ارزش‌های حاکم در جامعه از جمله‌ی جبر اجتماعی است. هر دو مانعی در برابر آزادی انسان است. بدون شک محدودیت‌های اجتماعی هم پدیده‌ای ماورایی و هم غیر ماورایی است.

از نظر بلند برلین اگر دخالت دیگران در برابر آزادی یک فرد به درجه‌ی بالا نبوده باشد، در این صورت این فرد اجبار به آزادی ندارد؛ بلکه به همان اندازه‌ی که مانع در سری راه او قرار دارد آزادی‌اش محدود شده است. اما در صورتی که مانع در برابر آزادی‌های فرد در سطح بالا بوده باشد این فرد و یا اجتماع وارد جبر شده است. بنابراین، برای از میان برداشتن جبر زمینی می‌توان از تحصن، شعارها، اعتصاب غذایی و ... استفاده کرد. اما این‌که فرد به رضایت خود نمی‌خواهد چیزی را که حق اوست به دست بیاورد و یا نمی‌خواهد عملی را انجام دهد که هویت او را تثبیت کند، در جبر آزادی قرار ندارد؛ بلکه خود آن را خواسته است.

۲. رهیافت اخلاقی

ما به بررسی مفهوم کلی و توضیح جامع اخلاق نمی‌پردازیم؛ تنها می‌خواهیم رهیافت اخلاقی را در رابطه به آزادی روشن سازیم. در ضمن تعریف مختصر و جامع از اخلاق ارایه می‌کنیم.

اخلاق مجموعه قواعدی است که رعایت آن‌ها برای نیکوکاری و رسیدن به کمال لازم است. قواعد اخلاق میزان تشخیص نیکی و بدی است؛ بی‌آنکه نیازی به دخالت دولت باشد انسان در وجدان خویش آن‌ها را محترم و اجباری می‌داند. برخی اخلاق را «قاعده‌ی عمل انسانی» تعریف کردند؛ مقصود از عمل انسانی را کاری دانسته‌اند که انسان عاقل به فرمان عقل برای رسیدن به هدفی که دارد آزادانه انجام می‌دهد. اعمال غیر ارادی و غریزی و اجباری صفت اخلاق را دارا نیست. به شکل روشن‌تر می‌توان گفت: اخلاق علمی است که وظایف انسان را نسبت به خودش مورد بحث قرار می‌دهد (قریان نیا، ۱۳۸۵: ۳۱، ۳۰).

در عبارت مشابه و ساده‌تر می‌توان گفت: اخلاق آنست که انسان را از نظر وجدان مسوول می‌داند تا به هم‌نوع خود و حتا با حیوانات و نباتات نیکی کند؛ ولی جنبه‌ی الزامی از نظر قانون ندارد. وقتی که در ملی بس نشسته‌ای کهن‌سالی می‌آید از جای خود بلند می‌شوی و ریش سفید را در جای خود می‌نشانی، این مفهوم اخلاق است. غالباً عدم انجام کارهای رذایل و انجام کارهای فضایل را اخلاق گویند.

در رهیافت اخلاقی، آزادی یعنی رهنییدن از بند رذایل اخلاقی و خواستن فضائل انسانی است. در رهیافت اخلاقی آزادی، انسان باید از بند رذایل اخلاقی خود را رها کرده و خواهان فضایل انسانی بوده باشد. انسان خود را به دور از قید و بندی هوا و هوس و خواهشات نفسانی

۳۰ / آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب

نگه دارد. در این رهیافت انسان آزاد انسانی است که وابستگی‌های مادی و خواهشات نفسانی به شکل کامل او را در خود محصور نکرده باشد (رودگر، ۱۳۹۱: ۶۴۵). در رهیافت اخلاقی آزادی، آزادی را از نظر اخلاق مورد بررسی قرار می‌دهند.

۳. رهیافت سیاسی

مفهوم آزادی سیاسی را در بخش انواع آزادی توضیح خواهیم داد. اما به گونه‌ی مختصر رهیافت سیاسی آزادی را بیان می‌کنیم. رهیافت سیاسی آزادی نسبت به سه رهیافت دیگر مغلق‌تر است؛ چون در بُعد سیاسی آزادی، آزادی را هر اندیشمند و سیاستمدار نظر به سلیقه‌ای خویش تعریف می‌کرده است.

رهیافت سیاسی آزادی حق نظارت را به اتباع کشور می‌دهد تا بر عمل کرد حاکمان نظارت داشته و از رفتار زشت حاکمان در جامعه جلوگیری کنند (رودگر، ۱۳۹۱: ۵۴۵). در رهیافت سیاسی آزادی، از نگاه سیاست به آزادی نگریسته می‌شود.

۴. رهیافت حقوقی

در رهیافت حقوقی آزادی، انسان‌ها در زندگی اجتماعی‌شان حقوقی دارند که باید مورد توجه قرار گیرد. انسان‌ها در زندگی اجتماعی علاوه بر محدودیت‌های طبیعی دارای محدودیت‌های قانونی نیز هستند. محدودیت قانونی برای انسان‌ها اینست که استفاده از مواهب طبیعی برای انسان‌ها یکسان است. اگر کسی به شکل تکی بخواهد از آن استفاده کند و برای دیگران حق قایل نشود، قانون به این‌گونه انسان اجازه‌ای چنین عمل را نمی‌دهد؛ بلکه آزادی او را محدود می‌کند (رودگر، ۱۳۹۱:

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۳۱

۶۴۶). در رهیافت حقوقی «تفسیر پدیده‌های سیاسی از لحاظ حقوق مورد مطالعه قرار می‌گیرد. این رهیافت دولت را به مثابه‌ی شخص حقوقی یا جمعی برای تدوین و اجرای قانون می‌بیند. این رهیافت به قانون‌گرایی توجه می‌کند و موقعیت و اهمیت نیروهای اجتماعی گوناگون غیر حقوقی را کم‌تر از حد برآورده می‌نماید» (عالم، ۱۳۹۲: ۴۹).

در رهیافت حقوقی آزادی، حقوق اساسی انسان به اشکال مختلف آن یعنی آزادی عقیده، فکر و اندیشه، آزادی بیان، آزادی تشکیل اجتماعات و آزادی مطبوعات ظهور می‌کند. آزادی‌های چون: حق داشتن شغل، مسکن و فعالیت‌های اقتصادی شامل آزادی‌های حقوقی بوده و در زمره‌ی رهیافت حقوقی آزادی قرار می‌گیرند (بیات، ۱۳۸۱: ۱۴). به قول اندرولوین داشتن حق به معنای اینست که به لحاظ حقوقی می‌توان آزادی دیگران را محدود کرد؛ از آنجا که حقوق را قانون اجرا و تنفیذ می‌کند در نتیجه آزادی دیگران در وقت نیز محدود می‌شود. بدین‌سان اگر من حق دارم به آن گونه که دوست دارم عبادت کنم یا عبادت نکنم، دیگران غیر آزادند که در اعمال من در حیطه‌ی عبادت مداخله کنند. وقتی که حقوقی نسبت به مزایا و وظایف شهروندان وجود داشته باشد، دولت و نیز افرادی که بیرون از دستگاه دولتی عمل می‌کنند، حق دارند در برخورداری از آن مزایا در ادای آن وظایف مداخله کنند (لوین، ۱۳۹۲: ۱۷۴-۱۷۳).

رهیافت حقوقی آزادی را می‌توان به کار برد، تا این‌که آزادی‌های نسبتاً لیبرالیستی را تعیین و انتخاب جمعی دموکراتیک را محدود کرد. این رهیافت امکان می‌دهد که کرامت انسانی از تهاجم دیگران و فردگرایی اتمی حفاظت شود (لوین، ۱۳۹۰: ۱۷۸). طوری که ملاحظه می‌شود، رهیافت حقوقی آزادی به مفهوم ایجاد بعضی محدودیت‌ها برای آزادی‌های انسانی است. این رهیافت حدودی را برای آزادی تعیین

می‌کند تا این‌که زورمندان به تضعیف آزادی ضعفا اقدام نکنند. در این رهیافت، فرد می‌تواند در تبعیت از قانون به اختیار خودش از حق آزادی‌اش استفاده کند و یا این‌که از آن استفاده نکند.

از سوی دیگر رهیافت عرفانی نیز در رابطه به آزادی وجود دارد. در رهیافت عرفانی، انسان آزادی خود را در رفتار خویشتن می‌داند. در رهیافت عرفانی آزادی، فرد باید وجود آزادی را در خودش حس کند و حضور آن را درک کند؛ یعنی داشتن آگاهی کامل از علم حضوری در آزادی عرفانی مهم است؛ چون در وجود علم حضوری است که انسان صورت را نه بلکه وجود را حس و درک می‌کند.

مباحث مرتبط به آزادی

طوری که گفته شد، آزادی از جمله مفاهیمی است که به تمام ابعاد زندگی انسان مرتبط است. بدین اساس، ارتباط آزادی را با مفاهیم زیر توضیح می‌دهیم:

۱. آزادی و ثروت

آدم اسمیت رابطه‌ی آزادی با ثروت را مرتبط به آزادی فردی دانسته است. از نظر او افرادی که خواهان ثروت اند باید محدودیت‌های آزادی فردی را از میان بردارند (دورانت، ۱۳۸۶: ۳۱۸). بنابراین در جهت فراهم‌سازی ثروت، آزادی فردی لازم است. از نظر برلین، کسی که به فقر گرفتار بوده باشد و نتواند عملی را که قانون انجام آن را برایش جایز دانسته است، انجام دهد؛ محرومیت چنین کسی از آزادی برابر است به این که امری را که او می‌خواهد انجام دهد، قانون آن را ممنوع کرده است (برلین، ۱۳۸۰: ۲۳۸). به عبارت دیگر فقر و قانون در برابر این‌گونه افراد به شکل یکسان عمل می‌کند. رابطه‌ی آزادی و ثروت از نظر لرد هاردویک نیز یک رابطه‌ی ثروت‌محور است. از نظر او «مردانی که صاحب دارایی هستند، تنها مردان آزاد هستند. فقط ثروتمندان از استقلال اقتصادی ضروری برای آنکه مردانی آزاد باشند، برخوردارند» (آربلاستر، ۱۳۸۵: ۶۰). از نظر هاردویک ثروت علت اصلی رسیدن به آزادی است؛ هر انسانی که از ثروت بیش‌تر بر خوردار است از آزادی

بیش‌تر هم برخوردار است. از نظر دین هایکس «تهیدستان دست و پای پیکر سیاست هستند. آنان زمین‌های ما را شخم می‌زنند و معادن ما را حفر می‌کنند و خیابان‌های مان را نظافت می‌کنند هیچ نوع نفع عمومی بدون تهیدستان امکان پذیر نیست» (آربلاستر، ۱۳۸۵: ۶۴).

گذشته از مورد فوق پیوند آزادی با ثروت را می‌توان مانند رابطه‌ی متغیر مستقل و وابسته دانست؛ یعنی آزادی متغیر مستقل برای رسیدن به ثروت و ارزش‌هاست. بدین معنا که ملل هر جامعه‌ای که از آزادی بیش‌تر برخوردار باشند می‌توانند زیاده‌ترین ثروت را داشته باشند. مصادیق چنین نظریه را که آدم اسمیت داده است در شرایط کنونی می‌توان مشاهده کرد. امروزه ملیت‌های که آزادی بیش‌تر دارند ارزش‌های بالایی جامعه تحمیل و اقتصاد را در کنترل دارند. اما ملیت‌های که از آزادی بیش‌تر برخوردار نیستند همیشه در محکومیت فرهنگی و اقتصادی به سر می‌برند؛ این نشان دهنده‌ای وابستگی ثروت به آزادی است. بناً می‌توان گفت که ضعف آزادی مساوی به ضعف فرهنگ، ضعف هویت و ضعف ثروت است. پس ملیت‌های که در مظلومیت و محکومیت به سر می‌برند معنایش اینست که آزادی‌شان محدود شده است.

۲. آزادی و سلطه

وقتی که شخصی با دادن مقداری از پول به شما، شما را به نفع خود استفاده می‌کند این نوعی از سلطه است. سلطه؛ یعنی این‌که شما بالای دیگران دست یافته‌اید و نمی‌گذارید که جهت رسیدن به هدف تلاش کند.

اندیشمندان، مفهوم سلطه را در مقابل مفهوم آزادی قرار داده‌اند. وقتی که اهداف و کارهای فرد را کسی دیگری تعیین کند می‌گوییم این فرد

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۳۵

تحت سلطه قرار دارد. اندیشمندان رابطه مفهوم سلطه با آزادی را گوناگون دانسته‌اند. یکی این‌که سلطه را برای محدود کردن آزادی فرد می‌توان از طریق جبر مستقیم اعمال کرد. از سوی دیگر می‌توان با القای فکر به افراد از طریق تدریجی بالای آن‌ها ایجاد سلطه کرده و آزادی‌شان را سلب کرد. به هر حال در یک جامعه سلطه به دو صورت می‌تواند صورت گیرد: (سلطه‌ی ساختاری و سلطه‌ی ابزاری). در سلطه ساختاری، ساختار جامعه طوری است که در آن منافع گروهی در پایمال کردن منافع گروهی دیگری نهفته است. یعنی آبادی و رفاه گروهی در بربادی و سلطه بر گروهی دیگر است. سلطه‌ی ابزاری زمانی تحقق می‌یابد که در یک جامعه تبعیض نژادی، حق‌رای محدود و خودکامگی وجود داشته باشد (پاتریک تونی، ۱۳۸۳: ۸۸-۸۷).

گذشته از مورد مزبور، یک مورد دیگر هم است که نسبت آزادی را با سلطه بیان می‌کند. این مورد کار برد خشونت بر دیگران است، چون خشونت در داخل مفهوم سلطه قرار دارد. کاربرد خشونت بر دیگران به محدودسازی و اتلاف آزادی آنان منجر می‌شود. این مورد بیش‌تر سیاسی و مذهبی است؛ سیاسی از این لحاظ است که اقلیت‌های حاکم به حذف نخبگان اقلیت‌های تأثیرگذار می‌پردازند تا این‌که سلطه خود را در حفظ و دوام قدرت بالای دیگر اقلیت‌ها داشته باشند. از این لحاظ، جهت محدودسازی آزادی دیگران با به کاربردن خشونت، سلطه را حفظ می‌کنند. این مورد صرف به خاطر حفظ قدرت، حمایت از ارزش‌های خاص و عدم تضعیف آن به کار برده می‌شود. مورد مذهبی وقتی است که مذهب در مقابل نقد و بررسی‌های جریان‌های نو اندیش قرار بگیرد. در این صورت اهل مذهب به فکر می‌افتند که ذهنیت شکاکی در میان جامعه در رابطه به مذهب خلق شده است و این ذهنیت سبب تضعیف و عدم جایگیر شدن مذهب در جامعه می‌گردد. در این جاست که با

استفاده از خشونت به تهدید و کشتن جریان‌های نواندیش می‌پردازند تا این‌که مذهب به دور از نقد و بررسی قرار داشته باشد. گروه‌های که سیاست را به شکل حرفه‌یی می‌فهمند، تحت نام دین به کشتن دیگران اقدام می‌کنند؛ در حالی که هیچ اعتقادی به دین ندارند.

بنابر ملاحظه‌ای فوق می‌توان گفت که مفهوم سلطه در مقابل آزادی قرار دارد. بر اساس الگوی نظری مک کالوم می‌توان سلطه را همان مانع دانست. گروهی که بر گروهی دیگر سلطه داشته باشد می‌تواند آزادی‌های آن گروه را محدود کند. اثر سلطه را می‌توان بالای فرهنگ، زبان، اقتصاد و دیگر امتیازات مادی و معنوی در جامعه مشاهده کرد. بنابراین، برای این‌که مفهوم آزادی در عدم وجود مانع نسبی قرار داشته باشد، باید از طریق راه‌های قانونی و مبارزات غیر خشونت آمیز سلطه را از آزادی فردی و اجتماعی دور ساخت. وضع قوانین عادلانه که حقوق افراد عادلانه در نظر گرفته شده باشد نمی‌توان آن را سلطه دانست؛ اما اگر قانون به شکل غیر عادلانه تدوین شده باشد و ائتلاف حقوق افراد در آن دیده شود، می‌توان آن قانون را سلطه دانست و باید جهت تعدیل و یا حذف آن اقدام کرد.

۵. آزادی و دموکراسی

قبل از بیان رابطه‌ی آزادی با دموکراسی، اولاً در مورد مفهوم دموکراسی توضیح جامع و مختصر ارائه کرده و بعد رابطه‌ی دموکراسی را با آزادی بررسی می‌کنیم. دموکراسی پیچیدگی‌های زیادی دارد؛ چون دموکراسی «در حد یک مفهوم مطرح است تا در حد یک واقعیت» (آربلاستر، ۱۳۸۵: ۱۴). از این لحاظ هیچ نوع معانی مورد توافق در رابطه به دموکراسی وجود ندارد. هابز، لاک، روسو و مونتسکیو در پختگی دموکراسی نقش داشتند. دموکراسی پنج صد سال قبل از میلاد جهت اداره‌ی جامعه از

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۳۷

طریق اشتراک مردم در تحقق حکومت در آتن به کار گرفته شد. در آنجا عموم مردم در تصمیم‌گیری در رابطه به اموری که به همه تعلق داشت، سهیم می‌شدند. البته مفهوم عموم مردم به معنای امروزی آن نیست، بلکه محدودتر از امروز است. در حکومت‌های دموکراتیک یونان و آتن زنان و بردگان از حق رأی و شرکت در روند تصمیم‌گیری محروم بودند. در آتن همه‌ی مردم در یک جا گرد هم می‌آمدند و در رابطه به امور مردم و مشکلات موجود تصمیم‌گیری را اتخاذ می‌کردند. اما در دموکراسی‌های امروزی مردم از طریق رأی‌شان (غیر مستقیم) در روند تصمیم‌گیری جامعه و انتخاب رئیس دولت شرکت می‌کنند.

دموکراسی به عنوان روش حکومت کردن در اینجا در نظر گرفته شده است، نه به عنوان یک ایدئولوژی. دموکراسی را به چندین مدل تقسیم بندی کرده‌اند که عبارتند از: دموکراسی مسیحی، دموکراسی سوسیالیستی، شبه دموکراسی، دموکراسی پارلمانی، دموکراسی نخبگان، دموکراسی مشارکتی، دموکراسی تکثرگرا، لیبرال دموکراسی و ... از جمله موارد فوق امروز دموکراسی لیبرال از جایگاه شامخ برخوردار است. معمول‌ترین تعریف دموکراسی «حکومت مردم بر مردم توسط رأی مردم» است. در یک تعریف جامع‌تر می‌تواند گفت که «دموکراسی شکلی از حکومت است که قدرت سیاسی و حکومت به وسیله‌ی مردم به جمع یا دستگاهی داده می‌شود و به وسیله‌ی مردم "عزل - نصب - نظارت" می‌شود» (شریعتی، ۱۳۸۳: ۱۹۲). صحت تعاریفات فوق در رابطه به دموکراسی زمان تحقق می‌یابد که جامعه از استثمار اقتصادی، فرهنگی و سیاسی آزاد باشد؛ بعد می‌توان از دموکراسی به معنای حاکمیت مردم سخن گفت (قراگوزلو، ۱۳۸۷: ۲۳۱). مراد از مردم در تعاریفات مزبور کسانی اند که بدون در نظر داشت گرایش‌های مذهبی، نژادی و قومی و ... در روند دموکراتیک و انتخابات سهیم شوند. آخوند، روحانی، صوفی،

غریبکار، با سواد، بی‌سواد، و ... همه از حق‌رأی یکسان برخوردارند.

مؤلفه‌های اساسی دموکراسی عبارتند از: «اصل رضایت، اصل مشارکت، اصل برابری، اصل آزادی، اصل حاکمیت قانون، اصل حاکمیت مردم، اصل شهروندی و اصل نمایندگی» است (بیات، ۱۳۸۱: ۲۷۵). انتخابات آزاد و عادلانه، دولت شفاف و پاسخ‌گو و رعایت حقوق مدنی و سیاسی از دیگر صفات نظام دموکراتیک است (سها، ۱۳۹۱: ۷۵).

در خصوص به رابطه‌ی آزادی با دموکراسی باید گفت که «آزادی ضمن آن‌که لازمه‌ی دموکراسی است برای کاربرد دموکراسی هم اجتناب‌ناپذیر است. تا هنگامی که شهروندان نتوانند آزادانه معلومات و عقاید خودشان را از طریق همه و سائل موجود مبادله کنند، تا وقتی که شهروندان نتوانند برای پشتیبانی از منافع خویش احزاب اجتماعی به وجود آورند، تا وقتی که شهروندان نتوانند میتینگ‌های عمومی تشکیل دهند و روی اجرای سیاست‌های مغایر با سیاست حکومت، پافشاری کنند و کاندیداهایی انتخاب کنند، دموکراسی نمی‌تواند وجود داشته باشد» (کلایمرودی، ۱۳۵۱: ۲۳۱). به عبارت دیگر شهروند آزادانه در انتخابات شرکت کند و بتواند آزادانه رأی بدهد. شهروند بتواند آزادانه انتخاب شود و آزادانه انتخاب کند و یا این‌که آزاد باشد از هر دو منصرف شود. شهروند در موافقت و مخالفت باید آزاد بوده باشد. شهروند در ارایه‌ی خط‌مش‌ها رأی بدهد و یا این‌که از میان خط‌مش‌های مختلف یکی را انتخاب کند و یا این‌که بر آن‌ها انتقاد کند. شهروند باید آزاد باشد تا از یک حزب سیاسی حمایت کند و یا این‌که بر طرح‌های آن انتقاد کند (بلاغی غزنوی، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۵). بنابراین در وجود آزادی است که مؤلفه‌های اساسی دموکراسی توان تحقق را دارد. تحقق نهادهای مدنی و عدم وجود مانع در تحقق نهادهای مدنی و بیان عقاید شهروندان که لازمه‌ی آزادی را دارد، برای تحقق دموکراسی الزامی است.

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۳۹

اما وجود آزادی برای انجام اعمال دینی و آزادی ملکیت خصوصی که از طرف دموکراسی حمایت می‌شود، از جمله شرایط تحقق دموکراسی نمی‌تواند باشد؛ چون دموکراسی فرد و رأی فرد را بدون مذهب و دیگر صفت‌های آن در نظر دارد (سها، ۱۳۹۱: ۱۷۳-۱۷۲). در دموکراسی مداخله در حدود آزادی‌های فردی به صورت معقول و طبق قانون صورت می‌پذیرد. باید موازنه میان نظام دموکراتیک و آزادی برقرار باشد. اگر آزادی به میزان زیادی مورد سوء استفاده قرار گیرد و سبب شود که افراد و گروه‌ها از حقوقشان محروم می‌گردند، می‌توان گفت که آزادی عقیده و بیان از میان رفته است. جامعه در هم شکسته شده و به طرف اعمال سلطه سوق داده شده است (پلنو، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

حکومت‌های دموکراتیک نمی‌توانند مطابق قدرت‌ی جز قدرتِ شهروندان عمل کنند، بنابراین باید از آزادی بیان شهروندان پشتیبانی کرده و خواست‌های فردی و جمعی آنان تأمین شود. چون آنچه را دموکراسی لازم می‌داند و مورد پشتیبانی قرار می‌هد، قدغن استبداد است (کوهن، ۱۳۷۳: ۱۸۳). نظام‌ها باید عادلانه و مطابق روح دموکراسی به کار افتند. پس از فراهم شدن اسباب مشارکت، با همه پیچیدگی‌های آن، باید حقوق شهروندان در استفاده‌ی آزادانه از آن به شدت پاسداری شود. پاسداری از این حقوق مستلزم دقت است. شهروند باید برای شرکت در تعیین نامزدهای مشاغل آزاد باشد و آزاد باشد که خود را برای شغلی نامزد کند، آزاد باشد که برگه‌ی رأی‌اش را بدون خوف به صندوق بیندازد. آزادی‌های مزبور برای گردش چرخ دموکراسی ضرورت مطلق است و به وسیله‌ی قانون اساسی هر اجتماع واقعاً دموکراتیک تضمین باید شوند (کوهن، ۱۳۷۳: ۱۸۵-۱۸۴). در دموکراسی «احزاب باید اجازه داشته باشند که برنامه‌های خود را انتشار دهند و ادعاهای خود را در مورد رسیدن به قدرت اعلام نمایند؛ رأی دهندگان نیز باید بتوانند از آن‌ها سوال

کنند و شک کنند و یا حمایت خویش را بیان نمایند» (آربلاستر، ۱۳۸۵): (۱۴۵). آزادی احزاب برای تحقق دموکراسی از نظر آربلاستر یکی از عناصر به شمار می‌رود. اما در کشورهای توسعه نیافته که جهان غرب خواهان وارد کردن لیبرال دموکراسی در آن کشورهاست احزاب مدرن را به معنای واقعی نمی‌توان یافت. بلکه در این کشورها احزاب بر محور مذهب، قوم و منافع نخبگان شکل گرفته است. بناً برای فضای دموکراتیک باید احزاب دموکراتیک و شهروند دموکرات وجود داشته و حکومت دموکراتیک شکل بگیرد.

در دموکراسی، آزادی‌های مدنی برخلاف حکومت دموکراتیک شکل گرفته نمی‌تواند. نمی‌توان برای حذف حکومت دموکراتیک به زور متوسل شد. چون آزادی در حکومت دموکراتیک برای انسان مسوولیت داده است تا در مقابل حقوقی که در حکومت دموکراتیک برای افراد جامعه شناخته شده است، خود را مسوول دانسته و در حفاظت آن بکوشد (کلاپمرودی، ۱۳۵۱: ۲۳۱). به عبارت دیگر، افرادی که در نظام دموکراتیک صاحب حقوق شده‌اند، در چگونگی حفظ آن نظام مسوولت دارند و نمی‌توانند آزادی‌های مدنی را بر خلاف چنان نظام به کار ببرند. موارد فوق بیاکننده‌ی صفات جامعه‌ی است که از آزادی‌های لازم برخوردار بوده و از فقر رنج نمی‌برند. اما در جامعه‌ای که در آن «اکثریت مردم در فقر به سر می‌برند و حق دخالت و قضاوت در کار سازمان‌های سیاسی و فرهنگی دولت را ندارند، مردم آزاد نیست» تا این‌که برخلاف حکومت دموکراتیک اقدام کنند (قراگوزلو، ۱۳۸۷: ۲۳۱). چون محدودیت‌های اجتماعی از جمله فقر، اجازه‌ی استفاده از حقوق سیاسی‌شان را نمی‌دهد. وقتی که جامعه در حالت فقر و تنگدستی قرار داشت، استثمار و استعمار به سراغ آنان می‌آید. این مورد مانعی در برابر آزادی‌های فردی و اجتماعی می‌شود، تا این‌که در رابطه به مسایل

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۴۱

مرتبط به نظام‌های دموکراتیک آزادانه تصمیم بگیرند.

در رابطه به استبداد که دموکراسی واقعی از آن نگرانی دارد، در مصادیق عمل باید گفت که هر «گروه حاکم» که بیش‌تر حکومت کند به محدود کردن آزادی‌های دیگران بیش‌تر توجه می‌کند و در درازمدت حکومتِ گروه حاکم به استبداد تبدیل شده، آزادی دیگر اقلیت‌ها را در صحنه‌ی سیاسی و اجتماعی محدود می‌کند. بنابراین چرخش در حاکمیت و حکومت برای عدم متمرکز شدن قدرت و تحقق آزادی برای اتباع الزامی است. از طریق دموکراسی هم می‌شود به استبداد دست زد و ظلم را در جامعه حاکم ساخت. از نفس دموکراسی، انتظار آزادی‌های تمام شهروندان را نمی‌توان داشت. تفکری که در جامعه اکثریت باشد می‌تواند از طریق دموکراسی وارد نظام شده و به محدود سازی حقوق اقلیت‌ها و آزادی‌های آنان مداومت ورزد. در عده‌ای از کشورها توده‌های ظالم و برتری طلب (در دموکراسی‌های فعلی) به هر وسیله‌ای دست زده خواهان ائتلاف حقوق اقلیت‌ها شده‌اند. در این دموکراسی‌ها جهت حفظ قدرت و حذف دیگران تلاش می‌شود که از دین، مذهب و تمام مقدسات استفاده‌ای ابزاری شود. وقتی که آزادی محدود شد فضای برای تحقق هر نوع استبداد - چه قانونی و چه غیر قانونی، چه دموکراتیک و چه غیر دموکراتیک مساعد می‌گردد. یگانه راهی که می‌تواند استبداد را از میان بردارد و یا این‌که کاهش دهد، مبارزه جهت کسب آزادی است.

۶. آزادی و نمایندگی

منظور از نمایندگان کسانی هستند که در پارلمان از طریق رأی مردم وارد قدرت سیاسی می‌شوند. وجود آزادی فردی به افراد زمینه را فراهم می‌کند که نمایندگانی را وارد قدرت سیاسی نمایند تا این‌که آن‌ها به عنوان قوه‌ی مقننه‌ی حکومت، آن را به مسیر درست راهنما شوند و قوانین

را بر خلاف آرای گروه‌ها و اقلیت‌های نژادی که در یک جامعه وجود دارد، وضع نکنند. مفهوم ایده‌آل نمایندگی از مردم که از رأی (رضایت) مردم کسب شده است، یکی از مؤلفه‌های دموکراسی است. از نظر تئوریک وکلا هیچ گاهی آزادی مطلق ندارند تا این‌که از آرای رأی دهندگان به نفع خودشان استفاده کنند. «انتخاب شدگان هرگز برای خود منفعی جدا و مستقل از منافع انتخاب کنندگان نداشته باشند» (ار بلاستر، ۱۳۸۵: ۶۶). از سوی دیگر نماینده در موقعیتی مشخص واکنشی نشان می‌دهد که بسیار شبیه به واکنشی کسانی است که او را برگزیده‌اند. انتخابات تنها بخشی از نمایندگی است و هنگامی به نمایندگی کامل تبدیل خواهد شد که شخص منتخب باید به همان گویش مشابه با کسانی که او را انتخاب کرده‌اند، سخن گوید. او باید ارزش‌هایی مشترک با آنان داشته باشد؛ یعنی با مسایل واقعی آنان در تماس بوده باشد (آر بلاستر، ۱۳۸۵: ۱۳۰-۱۲۹). بنابراین، کسانی که به عنوان نماینده‌ی مردم از طریق رأی مردم وارد قدرت سیاسی می‌شوند باید به خاطر دفاع از حقوق مردم تلاش کنند و خواست کسانی را که به آنان رأی داده‌اند نمایش دهند. نماینده نباید عمل کردی را پیش گیرد که برخلاف منافع رأی دهندگان باشد. یکی از موارد که آزادی فردی محدود می‌شود از آدرس نمایندگان است. نمایندگان به عنوان تمثیل کننده‌ی اراده‌ی مردم به فروشنده‌ی رأی مردم تبدیل نشوند.

گذشته از مورد مزبور آزادی حق رأی برای شهروندان به آن‌ها امکان می‌دهد تا از آزادی‌هایی‌شان استفاده کرده اشخاص صادق، عادل، سالم و عالم را به نمایندگی انتخاب کنند. احتمال وجود دارد که از درون آزادی حق رأی اشخاص، نمایندگانی انتخاب گردد که به محدودیت آزادی آن‌ها منجر شود و مجری خواست رأی دهندگان نباشد. گذشته از این، استعمال آزادی حق رأی بر مبنای پول، عقلانی

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۴۳

نیست. این معنا را می‌دهد که اشخاص حق آزادی را که در استعمال رأی دارند بی‌ارزش ساخته و یا این‌که اهمیت آن را ندانسته‌اند. نماینده باید از سواد کافی برخوردار بوده و نسبت به اوضاع موجود آگاهی کامل داشته باشد. علاوه بر این‌که نماینده علم تخصصی داشته باشد، به شکل عمومی در رابطه به مسایل اقتصادی و ارزش‌های حاکم در جامعه فهم لازم داشته باشد تا این‌که تصامیمی را که اتخاذ می‌کند به ضرر مملکت ملت تمام نشود. نماینده مکلف است از ارزش‌ها به خصوص از هویت کسانی که به او رأی داده‌اند دفاع جدی کند. و قوانینی را که احتمالاً فکر می‌شود در جهت تضعیف هویت اقلیت‌ها تصویب می‌شود مانع شود. البته این پاراگراف به شکل استثنایی در جوامع وجود دارد. و مشکل کشورهای است که تا هنوز بحران و چالش‌های قومی در آن حل نشده باقی مانده و رویکرد طبقاتی در میان اقلیت‌ها مشاهده شود.

۷. آزادی و جامعه‌ی مدنی

قبل از این‌که رابطه‌ی آزادی را با جامعه مدنی بیان کنیم، به شکل مختصر جامعه‌ی مدنی را تعریف و توضیح می‌دهیم. مفهوم جامعه مدنی از لحاظ تاریخی از عصر یونان باستان، جنگ‌های مذهبی صد ساله در اروپا، قرارداد وستفالی، و هم‌چنان وارد شدن نظریه‌ی قرارداد اجتماعی قرن هجدهم در اندیشه‌ی سیاسی تغییر مفهوم کرده است. بدین اساس مباحث پیچیده‌ی جامعه‌ی مدنی از لحاظ تاریخی در اینجا مطرح نمی‌گردد.

در آغاز جامعه مدنی را جامعه‌ای تعریف کردند که زیر اقتدار یک دولت و تحت حکومت قانون بوده باشد. در بیان دیگر جامعه‌ی

مدنی جامعه‌ای است که به گونه‌ی خصوصی حضور داشته و مستقل از حکومت باشد. طوری که افراد، این جامعه را جهت رسیدن به اهداف‌شان سازمان داده‌اند. از این لحاظ جامعه‌ی مدنی عرصه‌ی گروه‌های خود مختار دانسته شده است (هی وود، ۱۴: ۱۳۹۲). به طور کلی با توجه به گوهر مشترک نکات فوق از جامعه مدنی، می‌توان جامعه مدنی را «مجموعه‌ی نهادها، انجمن‌ها و تشکیلات اجتماعی دانست که وابسته به دولت و قدرت سیاسی نیستند، ولی نقش تعیین کننده‌ای در صورت‌بندی قدرت سیاسی دارند» (بشیریه: ۱۳۸۶، ۳۲۴). منظور از نهادها در تعریف فوق انجمن‌ها، شرکت‌ها و گروه‌های ذینفع اند. وقتی جامعه‌ی مدنی توان استحکام را دارد که علاوه از این که از قدرت سیاسی استقلال دارد، اعمال نفوذ هم بالای دولت داشته باشد. از این لحاظ رابطه‌ی اندام‌وار میان دولت و نهادهای جامعه‌ی مدنی در نظام‌های دموکراتیک متباین نیست (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۲۴). طبق نظریه‌ی فردگرا افراد در جامعه مدنی اقامت دارند؛ بدین اساس دولت مکلف است از جامعه مدنی در برابر تهدیدهای داخلی و خارجی حفاظت کند، چون جامعه مدنی منشاء اقتدار سیاسی است. طبق دیدگاه این نظریه حدود قدرت دولت باید محدود باشد تا این که دولت به منبعی تهدید بر جامعه‌ی مدنی مبدل نشود (فیتس پاتریک، ۱۳۸۳: ۱۵۹). بنا بر مورد مزبور، جامعه‌ی مدنی به عنوان یکی از پایه‌های اساسی دموکراسی نقش اساسی را در تحقق آن دارد.

قانون حق ندارد برای جامعه مدنی هدف را تحمیل کرده و آزادی‌های جامعه مدنی را محدود کند؛ اما قانون حق دارد سلسله شرايطی را وضع کند که نحوه‌ی مرادوی آزاد را برای جامعه مدنی فراهم می‌کند. اعضا می‌توانند تحت لوای این شرایط آزادانه با یکدیگر وارد قراردادها شوند. در جامعه مدنی حکومت قانون را وضع نمی‌کند؛ بلکه قانونی را که

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۴۵

در توافق با دیگر بازیگران شکل گرفته است، مورد اجرا قرار می‌دهد (پولادی، ۱۳۸۳: ۲۱۶). اما وضع شرایط از طریق قوانین به این معنا نیست که جامعه‌ی مدنی به تضعیف و یا سقوط نظام دموکراتیک از طریق خشونت اقدام کند. بنابراین، اجتماع و جامعه‌ی مدنی نمی‌توانند دست به عملی زنند که سبب از میان رفتن نظام دموکراتیک از طریق خشونت گردد (کلایمرودی، ۱۳۵۱: ۲۳۱). به عبارت دیگر هرگاه در نظام‌های دموکراتیک فساد به اوج رسیده و اقلیت‌ها از حقوق‌شان محروم شده باشند جامعه مدنی جهت ابقاء این حقوق، می‌تواند از طریق مبارزات غیر خشونت آمیز خواهان استرداد حقوق آنان و ائتلاف فساد شود.

مسأله‌ی دیگر، نقش جامعه‌ی مدنی در سقوط و یا تضعیف نظام‌های دیکتاتوری است. با قدرت گرفتن مؤسسات جامعه‌ی مدنی، قدرت‌های دیکتاتوری کاهش می‌یابد. این امر سبب می‌شود، تا مردم جامعه‌ای مستقل از سلطه‌ی دیکتاتوران را تشکیل دهند. نظام‌های دیکتاتوری چه دموکراتیک و چه غیر دموکراتیک، برای جلوگیری از تقویت شدن جامعه‌ی مدنی تلاش می‌کنند. راه‌های که می‌توان این تلاش نظام‌های دیکتاتوری را خنثی ساخت؛ استفاده از مبارزه‌ی غیر خشونت آمیز، جهت دفاع از آزادی است. بدین گونه، مقاومت و ایجاد مؤسسات مدنی در درازمدت زمینه را برای پیدایش آزادی حقیقی مساعد ساخته و سبب درهم شکستن نظام‌های دیکتاتور خواهد شد (شارپ، ۱۹۹۳: ۵۴).

گذشته از موارد فوق، گرچه جامعه‌ی مدنی بر پایه‌ی منافع و مصالح مشترک اعضا ظهور می‌کند، اما اولین مؤلفه‌ی شکل‌گیری جامعه مدنی آزادی است. در صورت عدم وجود آزادی نمی‌توان از موجودیت جامعه‌ی مدنی سخن گفت. جامعه‌ی مدنی خارج از حوزه‌ی نفوذ حاکمیت قرار داشته و جهت تحقق درست برنامه‌های دولت، حق تظاهرات و نظریات اصلاحی را بر آن دارند. جامعه‌ی مدنی بر اقدامات خشونت آمیز

مبارزه کرده، حکومت‌ها را مجبور به پاسخ‌گویی در برابر چنین اعمال می‌کند. وجود آزادی‌های فردی در شکل‌گیری جامعه مدنی الزامی است. جامعه مدنی از سلطه و مداخله دولت و دین به دور هست. یعنی این‌که دولت مردان و اهل دین نمی‌توانند انسان‌های را که مبتنی بر خرد جمعی انسجام دارند به حیث ابزار به این سو و آن سو، سوق دهند. چون ذات جامعه مدنی زمینی است. اطاعت از قوانین فاشیستی و یا غیر عادلانه برای جامعه مدنی قابل پذیرش نیست؛ جامعه مدنی واقعی بر چنین قوانین غیر عادلانه مبارزه‌ی غیر خشونت‌آمیز می‌کند. در جامعه مدنی به حقوق و آزادی‌های فردی که هم فرد و هم دیگران آز آن‌ها آگاه اند احترام می‌شود و از قوانینی که بر اساس خرد جمعی شکل گرفته است اطاعت صورت می‌گیرد. گذشته از مورد فوق، جامعه‌ی مدنی حق توهین و تحقیر به مقدسات حاکم در جامعه را ندارد.

۸. آزادی و قانون اساسی

قانون اساسی در کشورهای می‌تواند وجود داشته باشد که به ذات آزادی ایمان داشته و حکومت‌ها بر اساس رأی مردم به وجود آمده باشند. در موازی به آن، در کشورهای که حکومت‌های مطلقه وجود داشته باشند نمی‌توان ادعا کرد که قانون اساسی در آن کشورها وجود دارد؛ چون از نظر حقوق‌دانان کلاسیک، قانون اساسی به نظام‌های دموکراسی و آزاد مرتبط است (شیخا، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۵). گرچه عده‌ای صاحب‌نظران اختصاص قانون اساسی را به نظام‌های آزاد و دموکراتیک انتقاد کردند؛ چون قانون اساسی، هم در نظام‌های مطلقه وجود دارد و هم در نظام‌های دموکراتیک. قابل ذکر است که قوانین، شامل قانون الهی و قانون وضعی است. قانون وضعی به نوبه‌ی خود به دو نوع تقسیم بندی شده که شامل قانون فرعی و قانون اساسی است. در اینجا

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۴۷

رابطه‌ی آزادی را با قانون اساسی لیبرال دموکراسی بیان می‌کنیم.

لیبرال دموکراسی؛ یعنی دموکراسی بر اساس ارزش‌های اساسی لیبرالیسم. لیبرال دموکراسی ترکیبی است از لیبرالیسم و دموکراسی که در یکی به فردیت و آزادی و در دیگری به تجمع حقوق و آرای افراد نگریسته می‌شود (بلاغی غزنوی، ۱۳۸۲: ۱۳۰). به عبارت دیگر، نظریه‌ی لیبرال دموکراسی در وهله اول تلاشی بود جهت تشریح هم‌زمان مواضع لیبرال و مواضع دموکراتیک در مورد نهادهای سیاسی. موضع لیبرالیستی اینست که حیات افراد، مشتمل بر برخی از اعمال آن‌ها واجد جنبه‌های است که خصوصی هستند، به طوری که دیگران هرگز حق دخالت در آن‌ها را ندارند. موضع دموکراتیک اینست که آنچه جامعه انجام می‌دهد باید تابعی باشد از انتخاب هر فردی برای آنچه جامعه باید انجام دهد (لوین، ۱۳۹۰: ۱۳۰). لیبرال دموکراسی به عنوان شکلی از فرمان‌روایی دموکراتیک بین اصل حکومت محدود و آرمان و رضایت عمومی موازنه برقرار می‌کند. ویژگی‌های لیبرالی آن در شبکه‌ی کنترل‌های درونی و بیرونی حکومت نهفته است که با هدف تضمین آزادی طراحی شده‌اند و در برابر دولت، از شهروندان حمایت می‌کنند. خصلت دموکراتیک آن مبتنی بر نظام انتخاباتی ادواری (نوبتی) و رقابتی است و بر اساس حق رأی همگانی و برابری سیاسی صورت عمل به خود می‌گیرد (هی‌وود، ۱۳۹۲: ۴۶).

از نظر «هایک» لیبرال دموکراسی، قانون و خط‌مش‌ها را برای دموکراسی ترسیم می‌کند تا این‌که دموکراسی ارزش‌های لیبرالیسم را نفی نکند. بنابراین لیبرال دموکراسی یک روش تصمیم‌گیری در چهارچوب قوانین و ارزش‌های لیبرالیسم است (بیات، ۱۳۸۱: ۲۷۸). لیبرالیست‌ها تأکید بیش‌تر بالای قانون اساسی دارند، آن‌ها اعتقاد دارند که به خاطر تنظیم نظم و ثبات در جامعه‌ی لیبرال باید قانون

اساسی و وجود داشته باشد. از این‌که حکومت در برابر فرد موضع مستبدانه اتخاذ نکند قانون اساسی الزامی است. قانون اساسی در تخصیص و تعیین وظایف، اختیارات و کارکردها میان نهادهای گوناگون حکومت به صورت نمودارهای سازمانی «راهنمای توصیفی» یا «طرح‌های جامع نهادی» عمل می‌کند. در چنین وضعیتی روابط بین مجموعه‌های سیاسی را تدوین و تنظیم می‌کند. و ساز و کاری به وجود می‌آورد که از راه آن می‌توان در مورد درگیری‌ها و تضادها داوری کرده و آن‌ها را رفع ساخت (هی وود، ۱۳۹۲: ۴۲۷).

به قول کارل کوهن، در قانون اساسی مبتنی بر دموکراسی باید تضمین شود که تمام شهروندان آزاداند تا به انواع فعالیت‌ها بپردازند. رابطه‌ی آزادی با قانون اساسی در لیبرال دموکراسی اینست که از آزادی‌های فردی حمایت کرده و دخالت دولت را در امور فردی محدود کند. قانون اساسی لیبرال مرزهای اقتدار حکومت را با حوزه‌ی آزادی فردی مشخص می‌کند. این عمل را از طریق مشخص کردن حقوق و آزادی‌های مدنی و با استفاده از اعلامیه‌های حقوقی به انجام می‌رساند (هی وود، ۱۳۹۲: ۴۲۸). بنابراین در قانون اساسی لیبرالی آزادی‌های مانند: آزادی بیان، آزادی دین و مذهب، آزادی تشکیل اجتماعات، آزادی جنس‌ها، مالکیت خصوصی، انتخابات آزاد و عادلانه و حاکمیت قانون تضمین شده‌است (ذکریا، ۱۳۸۴: ۱۴). غالباً می‌توان گفت که در لیبرال دموکراسی به آزادی فردی اولویت داده می‌شود و ارزش آزادی بالاتر از برابری، فضیلت و رفاه است.

گذشته از موارد مزبور می‌توان گفت که رابطه‌ی قانون اساسی و آزادی در قالب لیبرال دموکراسی چنان است که از آزادی‌های فردی و شهروندی حمایت صورت می‌گیرد. جهت حفظ تعادل که حکومت نتواند آزادی‌های شهروندان را محدود کند یا این‌که موضع مستبدانه در

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۴۹

قبال شهروندان اتخاذ کند، باید حدود آزادی‌های فردی و شهروندی در قانون اساسی مشخص و تعیین گردد. چون افرادی که دارای گرایش‌های قومی و برتری نژادی بوده و در هرم قدرت قرار داشته باشند، نمی‌توان ادعا کرد که آن‌ها در مورد حقوق اقلیت‌ها عدالت را مراعات کنند. در قانون اساسی لیبرال باید تبعه‌ی کشور آزادانه حق کار، حق انتخاب کردن، حق انتخاب شدن، حق تجارت و حق بیان به زبان خود را داشته باشد. قانون اساسی به کثرت‌باوری دینی هم از بیرون‌دینی و هم از درون‌دینی اعتقاد داشته و طراحان قانون اساسی جایگاه پلورالیسم دینی را در قانون تعیین و مشروعیت آن‌ها را تضمین کنند.

فصل دوم

آزادی از نظر اندیشمندان غربی

مقدمه

در این فصل آزادی از نظر اندیشمندان غربی مورد بررسی قرار گرفته است. این بررسی در محدود نظریات هابز، لاک، روسو، هگل، سارتر، مارکس، میلر و ... صورت گرفته است. مفهوم آزادی از گذشته در تفکر جوامع غربی مطرح بوده است. طوری که بیان خواهد شد، توجهی اصلی اندیشمندان غربی در توضیح چگونگی رابطه فرد با جامعه و هم‌چنان رابطه فرد با دولت بوده است. هابز، لاک، روسو و اسوارت میل پاسخ‌های جدی را در رابطه‌ی فرد با دولت و جامعه ارایه کردند. گذشته از این بررسی چگونگی آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب از هابز شروع شده است. هابز مباحث عمده را در رابطه به آزادی و چگونگی آن با دولت بیان کرده و یک بخش کتاب لویاتان را به آن اختصاص داده است. طوری که بیان خواهد شد، هابز آزادی را عدم وجود موانع خارجی تعریف کرده است. لاک که نظریاتش در انقلاب آمریکا اثر گذاشت، در رابطه به بحث آزادی در کتاب «دو رساله در باره حکومت» آزادی را از

جمله حقوقِ انسان‌ها دانسته است. نظریات و عقاید لاک در تأثیرپذیری از انقلاب انگلستان شکل گرفت. جان استوارت میل به عنوان فیلسوف فایده‌گرا از جمله‌ی اثر گذارترین نظریه پرداز آزادی در جوامع غربی در نیمه‌ی قرن نوزدهم بوده است. کتاب «در باره آزادی» او، اثرات زیادی در لیبرالیسم قرن نوزدهم داشت. هابز و لاک از جمله‌ی نظریه پردازان قرارداد اجتماعی قرن هفدهم و روسو نظریه پرداز قرارداد اجتماعی قرن هجدهم دانسته شده است. کتاب قرارداد اجتماعی روسو، انجیل آزادی در قرن هجدهم لقب گرفت.

آزادی از نظر هابز^۱ (۱۶۷۹-۱۵۸۸)

۱. زندگی‌نامه

توماس هابز فیلسوف انگلیسی و از متفکران مشهور اروپایی است (محسینی، ۱۳۸۴: ۵۹). او در «المس بوری» یکی از شهرهای کوچک انگلستان متولد شد. هابز تحصیلاتش را در دانشگاه آکسفورد به پایان رسانیده و بعد در یکی از خانواده‌های اشراف انگلستان معلم خصوصی شد (دهخدا، ۱۳۴۵: ۲۴).

اندیشه‌ی هابز متأثر از جنگ‌های داخلی انگلستان در دهه‌ی ۱۶۴۰ بوده است. وضعیت و تحولاتی که در انگلستان وقت به وجود آمد در پختگی اندیشه‌ی هابز تأثیر داشت. فلسفه‌ی هابز دارای ابعاد گسترده است، اما در این بحث صرف دیدگاه هابز در مورد آزادی بحث و بررسی می‌شود. طوری که بعداً بیان خواهد شد، آزادی از نظر هابز به مفهوم منفی آن تعریف گردیده است.

به شکل اجمال می‌توان در مورد اندیشه، هابز نکات اساسی زیر را تذکر داد: در رابطه به فلسفه‌اش هابز گفته است که «فلسفه علم حرکت - حرکت مکانیکی» است. او فلسفه را شناخت معلول‌ها به وسیله‌ی علت‌ها و هم چنان شناخت علت‌ها به وسیله‌ی معلول‌هایی مرتبط به آن‌ها با استفاده از استدلال دانسته است. مهم‌ترین هدف هابز در

۱. Thomas Hobes

مورد انسان‌شناختی اینست که انسان موجود اجتماعی نیست؛ انسان‌ها همه چیز را برای خود می‌خواهند؛ چون خواست‌های انسان‌ها سیری ناپذیر است. همان طوری که در هندسه نقطه مهم است در اجتماع نیز فرد مهم است. هابز برای انسان دو نوع وضع را بیان می‌کند. وضع طبیعی^۱؛ وضعیتی است که در جامعه حکومت وجود ندارد. در وضع طبیعی انسان‌ها با هم در حالت نزاع قرار دارند. انسان‌ها به دلیل آزادی‌های طبیعی طبق میل خویش کار می‌کنند. در وضع طبیعی امنیت وجود ندارد. وضع طبیعی یک وضعیت مبهم است؛ هیچ‌گونه درک از درستی و نادرستی، از عدالت و بی‌عدالتی وجود ندارد.

وضع مدنی یا وضع سیاسی هابز وضعیتی است که ساخته می‌شود. در وضعیت مدنی دولت ایجاد می‌شود؛ این دولت جلوه‌ی اصلی وضع مدنی است. دولت یک امری تأسیسی است که توسط بشر و به دلیل نیازمندی افراد به وجود می‌آید. هابز برای رسیدن به وضع مدنی قرارداد اجتماعی را یک الزام اساسی می‌داند. قرارداد اجتماعی نقطه‌ی آغاز رها شدن از وضع طبیعی و ورود به وضع مدنی است. عمده‌ترین نکته‌ی قرارداد اجتماعی هابز اینست که باید در جامعه «صلح و امنیت» ایجاد شود. از سوی دیگر دولت در امور شخصی که منجر به ناامنی نشود دخالت نمی‌کند. وقتی که حاکم نتواند صلح و امنیت را در جامعه ایجاد و پاسداری از اتباع را تضمین کند، مردم حق دارند از حاکم اطاعت نکنند. از نظر هابز انسان موجود غیر عقلانی و مجبور است. بنابراین او، زندگی انسان را مجموعه‌ای از حرکات ارادی و غیر ارادی و فرایند مکانیکی می‌داند.

1. state of nature

۲. آزادی و لویاتان

عوامل متعدد از جمله وجود فشارها و بی‌عدالتی‌ها، جهان غرب را به جنگ‌های مذهبی سوق داده بود. مردم همه در تحت کنترل پاپ‌ها و شاهان حامی پاپ قرار داشتند و از آزادی‌های لازم برخوردار نبودند. بدین گونه هابز برای رهایی از مشکلات موجود به جست‌وجوی راه حل پرداخته و خواهان ایجاد دولت نیرومند شد.

طوری که در اندیشه‌ی هابز از دو نوع دولت سخن به میان آمده است؛ اما منظور ما از دولت، دولت تأسیسی هابز است. طوری که گفته شد دولت تأسیسی زمانی شکل می‌گیرد که افراد در حدود قرارداد اجتماعی‌ای (پیمان همه با همه) که بسته‌اند، از حقوق خود می‌گذرند و این حقوق را در اختیار حاکم می‌گذارند؛ در این حالت است که آن‌ها دولت را تاسیس کرده‌اند (دهخدا: ۱۳۴۷: ۲۶، ۲۵). این دولت یک نیروی قدرتمند و اقتدارگراست که قواعد و خواست خود را به زور شمشیر اعمال می‌کند.

راهبرد سیاسی هابز بر آنست که (چون جنگ‌های مذهبی میان مسیحی‌ها از تفسیرهای گونه‌گون و متضاد کتاب مقدس ناشی می‌شد) دولت باید تعبیر و تفسیر واحدی از دین مسیح را تبیین، تجویز و بر همگان تحمیل کند (وئیث، ۱۳۸۷: ۵۱). تفسیر واحد از متون مقدس این معنا را نمی‌دهد که دولت به این تفسیر اعتقاد دارد و مانند پاپ عمل می‌کند؛ بلکه انتخاب این روش به خاطر است که به خشونت‌ی مردم خود را جهت رسیدن به دین پاره پاره می‌کنند، پایان دهد. بناً برای حل این مشکل اقدام به تفسیر واحد از متن رسمی کتاب مقدس کرده و آن را مستقل از کلیسا بالای مردم تحمیل می‌کند. هیچ شهروند نمی‌تواند این تفسیر واحد را نقد کند و یا این‌که علیه‌ی آن به جنگ

اقدام کند، چون تفسیر دولت از دین است نه تفسیر دین از دولت! اگر اتباع در برابر تفسیر واحدی که دولت از دین کرده است قیام کنند، تبعه دوباره به وضع طبیعی بر می‌گردد و جنگ‌های وضع قبلی به سراغشان می‌آید. بناً دولت مورد نظر هابز هیچ نوع تفسیری که از دین مسیح می‌شود قبول ندارد و همه را در چنبر یک تفسیر واحد قرار داده و بر اطاعت از بزرگان دین مسیح و فرمان برداری از کلیسا پایان می‌بخشد (وثیق، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۲).

بنابراین می‌توان گفت که رابطه‌ی آزادی و دولت در وضعی که هابز تعریف کرده است - یک رابطه دُو بُعدی است. در وضع طبیعی قبل از شکل‌گیری قرارداد اجتماعی، افراد به دلیلی وجود «آزادی در وضع طبیعی» آزاد هستند؛ این آزادی طوری است که هرکس آنچه را که خواست انجام می‌دهد. اما در بُعدی دیگری رابطه‌ی دولت با آزادی، افراد قسمت از آزادی‌های خود را جهت این که بعد از تحقق قرارداد اجتماعی حاکم بتواند صلح و امنیت را برای افراد برقرار سازد، از دست می‌دهند. آنچه را که حاکم از دین و مذهب ارایه می‌کند، اتباع ملتزم به اطاعت هستند و در این راستا هیچ آزادی برای اتباع وجود ندارد. اما در صورتی دولت تأسیسی از جانب اجانب مورد تجاوز قرار گیرد در این حالت تمام اتباع آزادی مطلق دارند تا از دولت متبوع دفاع کنند.

«در فرهنگ دفاع از کشور وقتی که حاکمیت کشور به خطر مواجه شده باشد در این صورت جنگیدن به خاطر نجات کشور برای اتباع، خود آزادی است. در این حالت کسانی قدرت حمل سلاح را دارند، این‌ها مجبور به جنگیدن در برابر عناصر متجاوز هستند. اگر چنین نشود تأسیس دولت در این حالت که همگان توان پاسداری از آن را نداشته باشند یک کار عبث است» (هابز، ۱۳۹۲: ۲۴۲). البته نگاه شدید

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۵۷

هابز در دفاع از دولت مورد نظرش که اتباع را ملزم به دفاع از دولت می‌کند، دولتی نیست که حقوق اتباع را تلف کرده باشد و یا این‌که اتباع را در محکومیت قرار داده باشد؛ بلکه دولتی است که صلح و امنیت را برای اتباع فراهم می‌آورد.

«دولت یا کشورهای که وابسته به یک دیگر نباشند، هر کشوری آزادی مطلق دارد تا آنچه را که خود به نفع خویش تشخیص می‌دهد، انجام دهد. با این حال دولت‌ها در حال جنگ دائمی و همواره در شرف نبرد به سر می‌برند و در مرزهای خود تسلیحاتی می‌گذارند و دائماً توپ‌های خود را به همسایگان نشانه می‌روند. دولت چه سلطنتی باشد و چه مردم‌سالاری، آزادی یکسان دارد» (هابز، ۱۳۹۲: ۲۲۱). بنابراین مردم مزبور می‌توان گفت که دولت‌ها جهت این‌که اقتدار سیاسی‌شان تضعیف نشود، می‌توانند آنچه را که می‌فهمند قدرت سیاسی‌شان را حفظ می‌کند انجام دهند؛ یعنی این‌که دارای آزادی مطلق در جهت حفظ قدرت‌شان هستند و این زمانی است که حاکمیت دولت‌ها مورد تهدید قرار می‌گیرد.

۳. آزادی و موانع بیرونی

به نظر هابز آزادی در مفهوم درست آن همان نبود مخالفت است. هدف هابز از مخالفت همان موانع بیرونی حرکت است. هابز آزادی را طبق این ملاحظه‌ی خود به موجودات عقلانی، غیر عقلانی و غیر جاندار به یک میزان به کار می‌برد. موانع بیرونی؛ یعنی موانع فیزیکی (هر چیزی که توسط موانع خارجی محدود شده باشد و نتواند حرکت کند) آن چیز از نظر هابز آزادی حرکت ندارد؛ بنابراین آن چیز آزاد نیست. مانند: آب - وقتی که بر دیوار برخورد کند و یا در یک ظرف محدود شود و نتواند مسیر خود را پیدا کند در این صورت می‌توان گفت که

مرکب آب آزادی ندارد، چون به موانع خارجی بر خورد کرده است (هابز، ۱۳۹۱: ۲۱۹، ۲۱۸). طوری که ملاحظه می‌شود، هابز آزادی را به مفهوم منفی آن مطرح کرده است؛ یعنی «آزادی این‌که ما هر کاری را که در توان داشته باشیم انجام دهیم. انسان هر آنچه را قدرت و زورش میسر می‌سازد می‌تواند انجام دهد» (ونت، ۱۳۶۲: ۳۴۲). نباید از یاد برد که این توضیح از نظر هابز از آزادی در وضع طبیعی هابز مطرح است نه در وضع مدنی که هابز خواهان تحقق آنست.

از نظر او در صورتی که موانع حرکت در ذات یک چیزی بوده باشد و مبنی بر همان خصلت طبیعی‌اش نمی‌تواند آزاد بماند، بلکه ساکت می‌ماند و حرکت نمی‌کند. در این صورت می‌گوییم که این چیز دارای آزادی است. چون به موانع خارجی (فیزیکی) مواجه نیست؛ بلکه خود حرکت نمی‌کند. «وقتی مانع حرکت در ساختار خود آن چیز باشد، نمی‌گوییم که آن چیز فاقد آزادی است بلکه می‌گوییم که قدرت حرکت ندارد. همانند سنگی که راکد افتاده است یا کسی که به علت بیماری زمین گیر شده است» (هابز، ۱۳۹۱: ۲۱۹، ۲۱۸). گذشته از مورد فوق می‌توان گفت که وجود قوانینی که آزادی‌های افراد را در طول صد سال تا پنجمصد سال محدود کرده باشد، در این صورت نسلی که از این محرومین به وجود می‌آید، فضای راکد وقت است که آن‌ها را ضعیف ساخته و نطفه‌ای محرومیت را در آن‌ها رشد داده است؛ چون اگر قوانین مستبدانه و مداوم وجود نداشته باشد نمی‌توان چنین ادعا را نمود. انسان‌ها در فضایی که عدالت مراعات شده باشد می‌توانند به آزادی‌شان برسند، با وجودی که معیوبیت ذاتی داشته باشند؛ اما در فضایی که عدالت وجود نداشته باشد و یا اگر باشد کاذب باشد، در این صورت نمی‌توان گفت که انسان‌ها چه معیوب ذاتی و چه سالم ذاتی؛ می‌توانند به آزادی‌شان برسند.

۴. آزادی و اتباع

در اندیشه‌ی هابز آزادی برای اتباع در نگاه از درون نظام وجود ندارد. در وضع طبیعی یک نوع آزادی منفی برای اتباع وجود دارد و هرکس آنچه میلش شد انجام می‌دهد. وقتی که اتباع می‌خواهند از وضع طبیعی بیرون آیند باید همه از لویاتان اطاعت کنند. اتباع ملتزم به اطاعت از تقسیری هستند که لویاتان از دین مسیح دارد. اتباع در یک قرارداد «همه با همه» به توافق رسیده اند که قدرت را به شخص سوم (لویاتان) بدهند.

افراد در قرارداد افراد میان افراد قرار دارد، نه افراد با دولت. از این لحاظ است که افراد تمام صلاحیت خود را به لویاتان می‌دهند و در نتیجه لویاتان به تمام آزادی اتباع در وضع طبیعی خاتمه داده و نقش سوم را بازی می‌کند. مردم و اتباع آزاد نیستند برای لویاتان شروطی را تعیین کنند و لویاتان را وادار به اطاعت از آن شرایط کنند. در سطح داخلی «هیچ‌کس آزاد نیست و در دفاع از دیگری چه گناه کار و چه بی‌گناه باشد، در مقابل قدرت دولت مقاومت کند؛ زیرا این گونه آزادی، وسایل و امکان صیانت و حراست ما را از دست حاکم می‌گیرد و از این رو مخرب و مغایر جوهر حکومت است» (هابز، ۱۳۹۱: ۲۲۴). بنابر اتباع در سطح داخلی در اندیشه‌ی هابز از آزادی‌های که عدم وجود مانع در رسیدن به هدف باشد برخوردار نیستند؛ بلکه مقید به قرائت لویاتان از مذهب و قواعدی که وضع می‌کند، هستند. اتباع در امور شخصی از آزادی نسبی در داخل نظام آزادند؛ مانند: فعالیت‌های اقتصادی، انتخاب شغل، و نحوه زندگی؛ ولی هابز شرط قرار می‌دهد که امور شخصی منجر به ناامنی نشود. در صورتی که حاکم نتواند صلح و امنیت را برای اتباع فراهم کند، در

این صورت چون مردم جان خود را به حاکم نه فروخته‌اند می‌توانند از اطاعت حاکم سر باز زنند؛ در صورتی که لویاتان صلح و امنیت را برای اتباع فراهم کند، اتباع حق سرکشی از حاکم را ندارند (هابز، ۱۳۹۱: ۲۲۵). در کل باید گفت که رابطه‌ی آزادی و اتباع بعد از شکل‌گیری قرارداد اجتماعی مطرح است. وقتی که قرارداد اجتماعی شکل گرفت و اتباع جهت حراست از امنیت و آزادی‌شان صلاحیت خود را به لویاتان دادند، در این صورت اتباع در تحت حکم لویاتان آزاد هستند و بیرون از حکم آن آزادی برای اتباع وجود ندارد؛ یعنی اتباع در دایره‌ی محدودی که لویاتان برای‌شان انتخاب کرده است آزادند و خارج از این دایره آزادی نداشته و نمی‌توانند بیرون از دایره قدم بگذارند. این قیود زمانی است که لویاتان تعهدی را که جهت آوردن صلح و امنیت به اتباع کرده است، اجرا کند. به عبارت دیگر اطاعت اتباع از لویاتان مشروط است؛ در صورتی که شروط تعیین شده از جانب حاکم به منصفی اجرا در نیاید اطاعت اتباع از او منتفی است.

۵. آزادی و انسان

آزادی انسان در اندیشه‌ی هابز غیر از آزادی اتباع است. طوری که قبلاً ذکر شد آزادی اتباع در داخل نظامی که هابز طرح کرده است جایگاه اش تعیین می‌شود. دیدگاه هابز در رابطه به آزادی انسان در سطح کلان مطرح بوده و مفهوم «انسان آزاد کیست؟» را بدون محدودیت‌های مرزی و جغرافیایی مطرح می‌کند و قلم روی خاصی را در نظر ندارد.

از نظر او انسان آزاد، انسانی است که با تکیه بر قدرت و دانشی که دارد عملی را انجام دهد. انسان بدون این‌که به موانع مواجه شود، آنچه را که می‌خواهد انجام دهد. مفاهیم چون هدیه و راه را مثال آورده و برای توضیح آزادی انسان از آن‌ها استفاده می‌کند. او گفته است وقتی

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۶۱

که گفته شود راه آزاد است؛ در اینجا آزاد بودن راه مطرح نیست؛ بلکه آزادی کسانی مطرح است که بدون وجود موانع در راه پیمایش دارند. یا این که مفهوم هدیه آزاد است؛ این معنا را می‌دهد که هدیه دهنده بدون این که از کدام قانون و یا میثاقی پیروی کند آن را اعطا می‌کند. مفهوم آزادانه سخن گفتن این نیست که صدا یا سخن انسان آزاد است؛ بلکه منظور اینست هیچ قانونی او را وادار نکرده حرفی را که می‌خواهد بیان کند مانعش شود (هابز، ۱۳۹۱: ۲۱۸).

یعنی این که انسان آنچه را که می‌خواهد انجام دهد موانعی در انجام عمل آن وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر انسان آزاد از نظر هابز انسانی است که بدون اجبار بیرونی به انجام آنچه خواسته باشد پردازد و موانع در انجام و عدم انجام افعالش وجود نداشته باشد. در این شکی نیست که عقل و دانشی که انسان دارد می‌تواند نقش اساسی را در آزادی داشته باشد. اما علاوه از موانع فیزیکی موارد دیگری چون قوانین فاشیستی، قوانینی که نگاه دوگانه و چندگانه نسبت به انسان‌ها داشته و یا قوانینی که عاری از صفت و ویژگی‌های یک قانون واقعی بوده باشد؛ از جمله موانع بزرگ بر آزادی است.

۶. آزادی عقیده

آنچه را که هابز به دنبال آن می‌گردد ایجاد صلح و امنیت در جامعه است. بدین گونه، شرایطی را که هابز در جهت برقراری این فضا بیان کرده است جای برای آزادی عقیده به جا نمی‌گذارد. طوری که او گفته است: «لویاتان باید آزادی بیان و عقیده را قلع و عقر کند؛ دانشگاه‌ها را تحت کنترل بگیرد و از حوزه‌ی خصوصی ممنوع شوند. جدایی در شکل اقتدار دولت بر دین هست لیکن آزادی و به ویژه آزادی عقیده و وجدان نیست» (وثیق، ۱۳۸۷: ۵۲، ۶۰). بنابراین در اندیشه‌ی هابز آزادی عقیده و بیان وجود

ندارد. چون دین در تفکر هابز تابع حاکم است و این حاکم است که بر تمام جامعه قرائت دینی ارایه می‌کند و همه ملزم به اطاعت از این قرائت هستند. در اینجا دین تابع اقتدار است نه اقتدار تابع دین.

۷. ترس و آزادی

هابز به رابطه ترس و آزادی وقع گذاشته و به آن ارزش می‌دهد؛ یعنی مفهوم ترس در آزادی مورد نظر هابز پدیده‌ای خوب است. هابز ترس و آزادی را با هم سازگار می‌داند و بیان می‌کند که انسان آزاد می‌تواند اعمال شخص آزاد را انجام دهد.

«ترس و آزادی باهم ناسازگار نیستند؛ وقتی که کسی اموال خود را از ترس آنکه کشتی غرق شود به دریا می‌اندازند و با این حال این کار را از روی میل انجام می‌دهد و اگر مایل نباشد، از انجام آن خودداری می‌کند؛ پس چنین عمل، عملی شخص آزاد است. هم چنین آدمی از ترس حبس، قرض خود را می‌پردازد و چون هیچ‌کس وی را از امتناع از پرداخت باز نداشته است، عمل او عملی انسان آزاد است» (هابز، ۱۳۹۲: ۲۱۸).

به عبارت روشن‌تر رابطه‌ی ترس و آزادی از نظر هابز در دو بُعد بیان شده است. بُعد اول آن خلق حوادث طبیعی است؛ مانند: غرق شدن کشتی که در این حالت انسان‌ها جهت نجات جانشان از هر نوع تلاشی استفاده می‌کنند، یا این‌که شخص مبتلا به سرطان از ترس این‌که زنده بماند خودش رضایت نشان می‌دهد که یکی از اعضای بدنش قطع شود. بُعد دوم آن رابطه ترس و آزادی بر اساس قانون است. این مورد شامل اعمالی است که انسان‌ها در حدود قانون داخلی دولت‌ها انجام می‌دهند؛ مانند: پرداختن قرض از ترس قانون. در اینجا هابز فرد

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۶۳

را صاحب اختیار می‌داند و بیان می‌کند که انسان می‌تواند از توانایی ذاتی و آزادی‌اش برای حفظ حیات خود استفاده کرده و خود را از خطر نجات دهد؛ یا این‌که خطر را برای خود قبول کند.

۸. آزادی و ضرورت

در بحث رابطه‌ی آزادی با ضرورت هابز وارد اصل نظریه‌ی علت و معلول می‌شود و رابطه‌ی آزادی را با ضرورت از همین زاویه بیان می‌کند؛ البته باید گفت که رابطه‌ی علت و معلول تصادف را کاملاً رد کرده و هیچ معلولی را بدون علت نمی‌داند. بحث علت و معلول یک بحث گسترده است که موضوع مورد بحث ما نیست. اما به شکل بسیار مختصر در رابطه به آن توضیح نسبی را ارائه می‌کنیم.

تئوری علت و معلول بر اساس چهار اصل اساسی ذیل استوار است:
علت فاعلی: بیان‌کننده‌ی اینست که سازنده و عامل معلول چیست؟ مثلاً: فاعل صندلی نجار است.

علت صوری: شکل معلول چگونه است؟ مثلاً: صورت صندلی را در ذهنتان تصور کنید.

علت غایی: هدف از ساختن این جسم و یا معمول چیست؟ مثلاً: به صندلی چه می‌کنید.

علت مادی: جسم از چه ساخته شده است؟ از چوب. البته باید گفت که نکات فوق برای فهم نظریه علت و معلول هیچ گاهی کافی نیست. چهار علت فوق هر کدام به چند دسته دیگر تقسیم بندی می‌شوند. از نظر هابز آزادی و ضرورت باهم سازگار هست؛ مثلاً: آب علاوه از این‌که در عبور از رود خانه آزاد است، بر اساس حکم ضرورت هم عمل می‌کند. به همین ترتیب انسان‌ها اعمالی را که به اختیار خود

انجام می‌دهند ناشی از آزادی آن‌هاست؛ اما انجام این عمل از خود علت دارد و این علت نیز از خود علتی دارد که به شکل تسلسلی ناشی از ضرورت اند. حلقه‌ی اول این سلسله در دست خداوند است که آن را علت اول (علت‌العلل) می‌داند. از این لحاظ خداوند با نظم و نظارتی که بالای اجسام ذی‌روح و غیر ذی‌روح دارد، آزادی آن‌ها را نظر به ضرورت که خواست اوست (نه بیش‌تر و نه کم‌تر) تعیین کرده است (هابز، ۱۳۹۲: ۲۱۹). اگر چه ممکن است «آدمیان اعمال بسیاری انجام دهند که خداوند به آن‌ها حکم نکرده باشد و بنابراین مسبب آن‌ها به شمار نرود، لیکن آدمیان نمی‌توانند هیچ‌گونه خواهش یا میلی نسبت به اشیا داشته باشند که اراده خداوند علت آن میل و خواهش نباشد» (هابز، ۱۳۹۲: ۲۱۹).

هابز از عینک مسیحیتِ وقت به مسأله‌ی ضرورت و آزادی نگاه کرده است. هابز خواسته است بگوید، آنچه را که انسان انجام می‌دهد نظر به ضرورتی است که خداوند برای انسان حس آن ضرورت را داده است. یعنی اینکه در ذات انسان خداوند گزینه‌ای را حک کرده است که مطابق به ضرورت‌های هورمونی بدنش به انجام اعمالی دست می‌زند که اراده‌ای خداوند در انجام آن عمل دخیل است؛ یعنی هابز یک دفعه از بحث آزادی می‌رود به بحث فATALISM (جبرگرایی) و انسان را مقید می‌کند که انجام عمل او در تناسب به آنچه هست که خداوند آن را برای انسان در وجودش الهام کرده است؛ یعنی تمام عملی که انسان انجام می‌دهد - چه عملی که خداوند هدایت انجام آن را به انسان داده است و چه عملی که خداوند هدایت انجام آن را به انسان نداده است!

به هر حال هابز با تذکر برهان بیان می‌کند: اگر خداوند رابطه میان آزادی و ضرورت را به گونه‌ی که در فوق بیان شد تضمین و حدودش را تعیین نمی‌کرد، منجر به ایجاد مانع می‌گردید. اگر «اراده خداوندی ضرورت

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۶۵

اراده آدمی و در نتیجه، کل آنچه را که وابسته به اراده‌ی آدمی است، تضمین نمی‌کرد، در آن صورت آزادی آدمیان تناقض آمیز می‌شد و مانعی برای قدرت سراسری و آزادی خداوند به شمار می‌رفت» (هابز، ۱۳۹۲: ۲۱۹).

۹. آزادی و قانون

از نظر هابز جایگاه آزادی در داخل قانون تعیین می‌شود و خارج از قانون مفهوم آزادی بیهوده است.

ممکن نیست دولت‌ها قواعد کلی را در رابطه به نظم زندگی انسان‌ها وضع کنند. با این حال انسان‌ها در همه اعمالی که قانون اجرای آن را مجاز می‌داند آزادند. در صورتی که آزادی مستثنا از قانون در نظر گرفته شود همه تقاضای انسان‌ها برای انواع آزادی بیهوده است. از این لحاظ آزادی انسان‌ها در حدود قانون اجرا می‌شود و آن زمان تحقق می‌یابد که به ضرب شمشیر اجرا شود (هابز، ۱۳۹۲: ۲۱۹). بنابر آنجا تنها در انجام اعمالی که حاکم در حدود قانون برای آن‌ها وضع کرده است آزادند و از حدود آن فراتر رفته نمی‌توانند (هابز، ۱۳۹۲: ۲۲۰). یعنی این‌که هابز آزادی را از لحاظ رابطه‌اش با قانون به معنای معافیت از قانون نمی‌گیرد، چون انسان‌ها صاحب اختیار مطلق می‌شوند و این به ضرر آن‌هاست.

در رابطه به مواردی که قانون سکوت کرده است و یا این‌که در رابطه به آن قانون وجود ندارد، فرد می‌تواند طبق میل خود در انجام و عدم انجام عملش تصمیم بگیرد. این نوع آزادی در بعضی جاها زیاده‌تر و در بعضی جاها کم‌تر است. در یک زمانی زیاد و در زمان دیگر کم است. چون این گونه آزادی‌ها وابسته به اراده‌ی سلطان آن سرزمین و آن زمان است (صانعی، ۱۳۷۸: ۶۶). مثلاً: در بعضی از نقاط جهان مردها آزادند که چندین زن اختیار کنند؛ در

نقاط دیگر این نوع آزادی وجود ندارد (هابز، ۱۳۹۲: ۲۲۵).

در کل هابز در مورد آزادی و رابطه‌اش با قانون گفته است که انسان برای برخورداری از صلح و امنیت باید تابع قانون باشد؛ البته تابع قانونی که حاکم وضع کرده است. در تمام جهان دولت‌ها نمی‌توانند قواعدی را وضع کنند که تمام رفتار انسان‌ها را محدود کند و چنین عملی مطلقاً وجود ندارد. از سوی دیگر در حدودی که قانون سکوت کرده است، انسان‌ها می‌توانند با استفاده از عقلانیتی که دارند آزادی عمل داشته باشند. اما قوانین به تنهایی سلسله مفاهیم نوشته شده است که خود توان اجراءات را ندارد؛ بلکه این قوانین باید توسط شمشیر لویاتان به اجرا گذاشته شود. بناً رابطه‌ی آزادی با قانون از نظر هابز همان قرار دادن آزادی در سلطه حاکم و قانونی است که او وضع کرده است.

آزادی از نظر جان لاک^۱ (۱۷۰۴-۱۶۰۳۲)

۱. زندگی نامه

جان لاک فیلسوف انگلیسی اولین نویسنده‌ی بود که اندیشه‌های دموکراسی قانونی را به شکل منطقی آن، مرتبط با یکدیگر تدوین کرد. او در «روینگتون» انگلیس تولد شد و تا پایان عمر از دواج نکرد. دوره‌ی لیسانس و ماستری را در دانشگاه آکسفورد خواند. علاقه‌مند به علوم تجربی بود و بعد نسبت به علاقه‌ی که به طب داشت از طب فارغ‌التحصیل شد. نظریات لاک بر بنیان‌گذاران حکومت در ایالات متحده و هم‌چنین بر بسیار از فلاسفه‌ی برجسته‌ی دوران «روشنگری فرانسه» به شدت تأثیر گذاشت (هارت، ۱۳۸۷: ۲۳۳-۲۳۲). از لحاظ دینی لاک کاملاً مذهبی متسامح بود. او تجدید نظر در دین مسیحیت را در کتاب «عقلانی کردن مسیحیت» به عهده گرفت. او بعضی از اصول عمده‌ی مسیحیت از جمله «تثلیث» را کنار گذاشت. لاک برهان‌های طبیعت‌گرایانه‌تری را متناسب با دین مسیح جایگزین وحی سخت کیشانه‌ی مسیحیت کرده و با مفاهیم باطنی دینی تقویت بخشید. بدین گونه عقلانی کردن پروتستانیسم برای لاک آسان شد. در موازی به این‌که لاک علاقه‌مند دفاع از مسیحیت بود، به گسترش علم و فلسفه نیز علاقه‌مندی داشت (بابایی، ۱۳۸۶: ۴۴۵). لاک نگرش تجربی را در رابطه به معرفت‌شناسی برای اولین بار به شکل جامع آن بیان کرد؛ یعنی معرفت‌شناسی لاک

1. John Lock

مبنی بر نگرش تجربی صورت گرفت (برونوفسکی، ۱۳۷۹: ۲۶۸). لاک کاملاً معتقد به نظریه‌ی قرارداد اجتماعی بود. او از قرارداد اجتماعی خود برای توجیه دموکراسی قانونی استفاده کرد، و در ضمن قرارداد اجتماعی را قابل فسخ می‌دانست (هارت، ۱۳۸۷: ۲۳۵). مهم‌ترین کتاب لاک که او را زود شهیر ساخت کتاب «رساله‌ای در باره‌ی فهم آدمی»^۱ بود. لاک در این کتاب ادعا کرد که انسان‌ها با برخی تصورات فطری از پیش تعیین شده تولد نمی‌شوند؛ بلکه تمام تصورات انسان‌ها از تجربه ناشی می‌شوند (سعیدیان، ۱۳۸۶: ۷۳، ۷۹)

۲. فرد و آزادی

لاک فیلسوف فردگراست و به اجتماع‌گرایی اعتقاد ندارد و اجتماع را امر ثانوی می‌داند. او اعتقاد دارد، زمانی که فرد و نیازمندی‌های او تحقق یافت، دیگر نیازمندی‌های اجتماع تحقق یافته است. بنابراین فرد کاملاً از جامعه مجزا و استقلال دارد. وقتی که فرد می‌خواهد وارد اجتماع شود می‌تواند از نیروی خرد خویش استفاده کرده وارد اجتماع شود. این امر در وضع طبیعی مطرح است (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۴). وقتی که قرارداد اجتماعی شکل گرفت و فرد در مورد تأسیس حکومت موافقت کرد، در این صورت حقوق انتقال ناپذیر فرد، از جمله: آزادی و مالکیت و حق حیات حفظ می‌گردد؛ اما آزادی‌اش مانند وضع طبیعی نیست (کلا می‌رودی، ۱۳۵۱: ۲۳۱). بعد از شکل‌گیری قرارداد اجتماعی، آزادی فردی در جامعه تحت سلطه هیچ قانون‌گذاری جز آن چه در اثر توافق همگان بر قرار شده است، نمی‌باشد (هارت، ۱۳۸۷: ۲۳۵). به عبارت دیگر وقتی که قرارداد اجتماعی مبتنی بر رضایت افراد تحقق یافت، قانونی که برای حراسه از حیات و آزادی فردی ایجاد شد، فرد را ملزم

1. An Essay Concerning Human Understanding

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۶۹

به اطاعت از آن قانون می‌سازد و آزادی فرد در حدودی قانون حکومت مشروطه فراهم می‌شود؛ اما فرد در وضع طبیعی از آزادی کامل برخوردار است و تنها قیودی که بر آزادی فردی در وضع طبیعی به گونه‌ی ذاتی وضع شده است همان قانون طبیعی است.

۳. آزادی و حکومت

اولاً باید گفت که حکومت در اندیشه‌ی لاک بعد از تحقق قرارداد اجتماعی شکل می‌گیرد. تحقق قرارداد اجتماعی نظر به رضایت مردم است و هیچ‌گونه اجباری را لاک در این مورد قبول ندارد. قرارداد اجتماعی لاک پیمان «همه با همه» است. طوری که در زیر مجموعه‌ی آزادی و قانون گفته خواهد شد، انسان‌ها در وضع طبیعی دارای آزادی‌های نامحدود بوده و حاکمی بالای خود ندارند و هرکس آقای خود است. پس چگونه انسان‌ها توافق می‌کنند تا این‌که آزادی‌های نامحدود خود را در قید ساخته و تحت سلطه‌ی قدرت دیگری قرار گیرند؟

لاک برای پاسخ‌گویی به سوال فوق، ایجاد حکومت را شرط اساسی می‌داند. او استدلال می‌کند که در وضع طبیعی با وجودی که انسان‌ها آزادی‌های نامحدودی دارند، نسبت مشکلات موجود در وضع طبیعی بهره‌مند شدن انسان‌ها از امتیازات وضع طبیعی امکان تحقق را نداشته و دائماً در معرض هجوم قرار دارند؛ چون مجری مشخص عدالت و حافظ عدالت در وضع طبیعی وجود ندارد. پس جهت حل این معضل انسان‌ها موافق شوند تا آزادی‌های نامحدودی را که در وضع طبیعی دارند ترک کنند و به تحقق حکومت مشروطه و مسوول رضایت نشان دهند (لاک، ۱۳۹۱: ۱۷۵-۱۷۶) بنابر آن انسان‌ها باید خود را در تحت چنین حکومت جهت حفظ خود و مالکیت‌شان قرار دهند؛ این حکومت

موظف است تا از جان و مال انسان‌ها حفاظت کند و در ضمن عیوب وضع طبیعی را رفع نماید (لاک، ۱۳۹۱: ۱۶۷، ۱۷۸). در صورتی که در حکومت خیانت صورت گیرد اتباع آزاد هستند تا علیه‌ی خائنین مبارزه کنند. چون لاک حکومت را امانت از جانب مردم می‌داند.

حکومت امانتی است که از طرف مردم داده می‌شود؛ اگر در این امانت خیانت صورت گیرد، مردم حق دارند تا در مقابل مجریان حکومت مقاومت نمایند و به عوض آن، مجریان دیگری را جایگزین نمایند. تشکیل حکومت مبنی بر نظریه‌ی لاک این نیست که حکومت مبنی بر دموکراسی شکل بگیرد؛ مردم می‌توانند به هر شکلی از حکومت مدنی منطبق با قانون اساسی که آن‌ها دوست دارند، رضایت نشان دهند؛ چون مردم منبع قدرت هستند (آربلاستر، ۱۳۸۵: ۵۸). لاک مانند هابز طرفدار حکومت قدرتمند است، اما او وجود تعادل قوه را جهت تضمین عدالت در اجرای قدرت حکومت خواهان است (شریعت پناهی، ۱۳۸۶: ۱۴۵). تأمین رضایت مردم برای تحقق یک حکومت قانونی و عادلانه ضروری است؛ در صورتی که رضایت مردم از حکومت برآورده نشود حکومت شکل ستم‌گری را به خود می‌گیرد (ونت، ۱۳۶۲: ۳۳۵). بنابراین رابطه‌ی آزادی با حکومت از نظر لاک جهت رهایی از وضع طبیعی و ورود به وضع مدنی بیان شده است. در این حالت آزادی‌های نامحدودی را که انسان‌ها در وضع طبیعی دارند از دست داده و در مقابل حکومتی که جهت خروج از وضع طبیعی شکل گرفته است به حفظ آزادی‌ها و مالکیت آنان در حدود قانون، خود را مسوول دانسته و جامعه را امن می‌سازد. و نیز افراد آزادی خود را می‌توانند در داخل قانونی که حکومت ایجاد کرده است پیدا کنند.

۴. آزادی و مذهب

طوری که در بخش زندگی نامه‌ی لاک تذکر داده شد، لاک یک فرد مذهبی متسامح است. او در عصر خودش به تقویت پروتستانتیسم کوشیده است. از نظر لاک مذهب جهت رسیدن به مقام و ایجاد سلطه و زور گویی نیامده است؛ بلکه مذهب زندگی بشریت را بر پایه‌ی تقوا تنظیم می‌کند. در وجود شرایط آزادی کامل است که می‌توان بر نفس خود عمل کرد و از مذهب و تزکیه نفس سخن گفت (عالم، ۱۳۹۲: ۲۴۷). به عبارت دیگر هیچ‌کس حق ندارد مذهب را ابزار قرار داده و از آن جهت محدود سازی آزادی انسان‌ها استفاده کند. اگر سیاست‌مدار و یا توده‌ای بخواهد از مذهب جهت ایجاد سلطه و زور گویی استفاده کند؛ مذهب را در سلطه قرار داده است. از این‌که انسان‌ها دارای عقلانیت و آزادی‌اند، هیچ‌کس نمی‌تواند که برای فرد جهت اطاعت و یا عدم اطاعت از یک مذهب، حد و مرزی تعیین کند، حتا این‌کس قدرت حاکم بوده باشد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۵). به عبارت دیگر اطاعت از پاپ نادرست است؛ اشاره به مذهب کاتولیسیسم دارد که لاک از مخالفان آن بود.

لاک «دخالت دولت در امور مذهب را منع می‌کند، و به طور کلی دین را امری وجدانی و مربوط به روابط میان مردم و خداوند می‌داند و معتقد است که حکومت نباید برای افراد مذهب تعیین کند، لکن از آنجا که حافظ منافع جامعه است، باید با آنچه مخالف مصالح اجتماعی و اخلاق مردم است مبارزه نماید و افراد باید آزادی کامل در اعتقادات دینی و اخلاقی داشته باشد» (محسینی، ۱۳۸۴: ۶۲). یعنی مذهب و دین به عنوان یک حوزه‌ی خصوصی برای افراد از ارزش خاصی برخوردار است و دولت حق مداخله در آن را ندارد و نمی‌تواند در چگونگی انتخاب

دین و مذهب مردم مداخله و تعیین تکلیف کند؛ بلکه افراد خودشان آن گونه که می‌خواهند می‌توانند مذهبی باشند. الی این‌که آزادی مذهب مخالف مصالح مردم و سبب تضعیف حکومت نگردد. البته این وضع را بعد از تحقق جامعه‌ی مدنی بیان می‌کند.

اما لاک در مورد مذهب پروتستانیسم روی کرد متفاوت از کاتولیسیسم دارد؛ آن این‌که رابطه دولت با دین به ویژه پروتستانیسم هیچ‌گامی قطع نمی‌شود. او قانون الهی را عامل انسجام اتحاد انسان‌ها و عامل تعهد آن‌ها به قرارداد اجتماعی می‌داند. اجتماعات دینی به خصوص کلیسای کاتولیک نباید در کار دولت دخالت کند. فعالیت آن‌ها تا آنجا آزاد و مورد حمایت و پشتیبانی دولت قرار می‌گیرد که در چارچوب جامعه‌ی مدنی و امور روحانی باقی بماند. در حوزه‌ی ایمان و اعتقادات مذهبی، توسل به قهر و جبر برای تحمیل حقیقت واحدی در مورد رستگاری بشر راه را به جایی نبرده و محکوم به شکست است (وئیک، ۱۳۸۷: ۵۸).

لاک در مورد پروتستانیسم نرمش اختیار کرده و آن را جدا از دولت نمی‌داند، بلکه رابطه‌ی پروتستانیسم را با دولت قطع نا شده می‌داند. تأثیر لاک از پروتستانیسم را می‌توان مرتبط به تفسیر «مارتین لوتر» و «جان کالوین» از دین مسیح دانست. پروتستانیسمی که لوتر در آلمان از بنیان‌گذاران آنست، اعتقادی متفاوت از کاتولیک‌ها داشته و کاتولیک‌ها را شدیداً به انتقاد گرفته بود. از نظر لوتر انسان آزاد است که در رابطه به دینش فکر کند و در اینجا شخص مکلف به اطاعت از کلیسا و پاپ نیست؛ بلکه انسان «بر اساس وجدان آزادی» که دارد می‌تواند در باره‌ی دینش تصمیم بگیرد. و از اطاعت کلیسا و پاپ‌ها بیرون آید. لوتر در برابری این حرف کاتولیک‌ها که انسان را به طبقات تقسیم کرده بودند، چنین گفته بود: انسان‌ها از نظر تقرب و دسترسی به خداوند دارای ارزش برابر هستند، و هرکس می‌تواند به خداوند به شکل یکسان برسد. از نظر

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۷۳

لوتر هر فرد آزاد است کتاب مقدس را به زبان خودش بخواند و خود را ملزم به یک تفسیر واحد و یا تفسیر کاتولیکی نکند. در اینجا لوتر برای افراد حق آزادی چگونه خواندن متون دینی را داده است که در کاتولیسیسم چنین نبود. بناً همه انسان‌ها در برابر خداوند مساوی بوده و هیچ‌کس نمی‌تواند دعوی برتری و الهی کند که او به خداوند بیش‌تر نزدیک است. بنابراین لاک که حامی مذهب پروتستانیسم است؛ از تفسیر لوتر متأثر بوده است. او معتقد به جدایی دین از دولت بوده، تلاش داشت که افراد باید از قید کلیسای کاتولیک بیرون آید. روی همین لحاظ بود که لاک انتقادات زیادی را بر جامعه‌ی مسیحی کاتولیک و علمای مسیحی وقت، داشت. بناً آزادی مذهب از نظر لاک بستگی به این دارد که مذهب چگونه قرائت از دین ارائه کرده است. اگر مذهب و دین بر حکومت که عدالت را مراعات کرده است قیام نکند و یا نا امنی را دامن نزنند مورد قبول است. و در غیر آن به ایجاد موانع بجا موافق است با در نظر داشت این شرط که توهین و تحقیر بالای مذهب صورت نگیرد.

۵. آزادی و جنگ

قبل از این‌که رابطه آزادی را با جنگ از نظر لاک بررسی کنیم، تعریف وضعیت جنگ را از نظر او بیان می‌کنیم. از نظر لاک «وضعیت جنگ آن است که فردی نسبت به شخص دیگر زور بگوید یا قصد زورگویی داشته باشد، و مرجعی فرادست بر روی زمین نباشد تا بتواند برای رهایی به او متوسل شد» (لاک، ۱۳۹۱: ۸۵). به ملاحظه‌ی تعریف، آزادی و رابطه‌ی آن با جنگ بیش‌تر در وضع طبیعی برای انسان‌ها مطرح است. از این لحاظ کسی که به انهدام آزادی شما اقدام می‌کند باید به نابودی آن اقدام کنید. چون بر اساس ذات قانون طبیعت باید بقای انسان تا حدی ممکن حفظ شود. حراست از بی‌گناه ارجحیت دارد و

برای حفظ آن باید هرکسی که قصد جان او را کرده است، نابود گردد. تلاش در جهت قرار دادن دیگران در حیطه‌ی قدرت مطلق خود، خود را در حالت جنگ با چنین شخصی قرار دادن است؛ چون این به معنای قصد جان او را کردن است. اگر چنین امری صورت بگیرد این طور معنا می‌دهد که در حیطه قدرت در آوردن فرد به معنای بهره‌کشی از اوست. چون هیچ‌کسی نمی‌خواهد که دیگران را در حیطه‌ی قدرت خودش در آورد. الی این‌که خواسته باشد آزادی او را بدون رضایت او از او بگیرد و او را برده‌ای خودش سازد. بناً انسان برای این‌که زنده بماند باید خود را از چنگ چنین زورگویی‌ها رها سازد و کسانی که می‌خواهند آزادی دیگران را بگیرند به ایشان اجازه داده نشود. بنابراین اگر «الف» تلاش می‌کند تا این‌که «ب» را برده‌ی خودش سازد در این صورت «الف» خود را در وضعیت جنگ با «ب» قرار داده است (لاک، ۱۳۹۱: ۸۴). به عبارت دیگر در وضعیت جنگ حاکمی که بتواند از حق مظلوم دفاع کند وجود ندارد، فقدان چنین مرجعی به انسان حق می‌دهد بر کسی که به حق او یا اجتماع تجاوز شده است دست به جنگ بزند. حتا این‌که متجاوز عضوی جامعه باشد. از این لحاظ خداوند قانون طبیعی را که جهت حراست از انسان ساخته است، او را اجازه می‌دهد از خویشتن دفاع کرده و متجاوز را سرکوب کند (لاک، ۱۳۹۱: ۸۵).

طوری که گفته شد، رابطه‌ی جنگ و آزادی بیش‌تر در وضع طبیعی مطرح است. اگر فرد و یا گروهی بخواهد به افراد و یا فردی خیانت کند، در این صورت فرد و اجتماع باید جلو او را در انجام چنین عمل بگیرند. چون همه افراد جامعه مسوولیت دارند تا وضع طبیعی را دور از جنگ نگه دارند و از آن به نفع خود استفاده کنند. در صورتی که قوه‌ی عقل موفق به جلوگیری از آن نشد، در این صورت همه حق دارند به هر وسیله‌ی مانع عمل شخصِ مخرب شوند. چون این‌گونه افراد

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۷۵

قانون طبیعت را پایمال کرده و به اجتماع زیان آورده اند. وقتی که انسان بی‌گناه است و انسان دیگری برای تلف کردن حقیقت علیه‌ی او اقدام می‌کند - این فرد چون در وضعیت جنگ قرار داد می‌تواند فرد متجاوز را از بین ببرد؛ الی این‌که فرد متجاوز از در صلح در آمده و جبران خسارت وارده را پردازد؛ یعنی این‌که در تفکر لاک انسانی نمی‌تواند انسان دیگر را برده‌ی خود ساخته و آزادی‌های او را محدود کند.

۶. آزادی و قانون

لاک قانون را علاوه از محدودیت، راهنمایی برای افراد هوشمند و آزاد، جهت رسیدن به خواست‌های شایسته‌شان می‌داند. از نظر لاک کسانی که تابع قانون است خیر و سعادت‌شان تعیین است. با وجودی که در قوانین اشتباهات وجود داشته باشد، به هر حال قوانین جهت حفظ و توسعه آزادی لازم است؛ در صورتی که قانون وجود نداشته باشد نمی‌توان ادعا کرد که آزادی هم وجود دارد. برای این‌که آزادی انسان‌ها آسیب‌پذیر نباشد در این صورت باید قانون وجود داشته باشد تا کسانی را که آزادی‌شان محدود گردیده است در حدود قانون از آن دفاع کنند. بناً از نظر لاک، در چارچوب قانون است که انسان تمام خواست‌های خود را نسق داده و بدون سلطه‌ی دیگران آن‌ها را دنبال می‌کند (لاک، ۱۳۹۱: ۱۱۹، ۱۱۸). از سوی دیگر، لاک رابطه آزادی را با قانون از دو بعد بحث کرده است: یکی رابطه‌ی آزادی با قانون در وضع طبیعی که انسان‌ها دارای آزادی کامل هست. دوم رابطه‌ی آزادی در وضع مدنی که آزادی انسان‌ها بر اساس قانون مدنی شکل می‌گیرد و آزادی فردی در مفهوم آزادی جمعی معنا می‌دهد.

در وضع طبیعی انسان‌ها آزاد و برابر بوده و در محدوده‌ی قانون طبیعی با مسالمت نسبی در کنار یک دیگر زندگی می‌کنند. آن‌ها قدرت غالب

بالای خود ندارند؛ اما بر حسب وجدان، عموماً از قانون طبیعی اطاعت می‌کنند (لاک، ۱۳۹۱: ۷۳). قانون طبیعی اصولی را همچون حق حیات، آزادی و مالکیت در بردارد (پولادی، ۱۳۸۲: ۵۴). بنابراین انسان‌ها در وضع طبیعی دارای حق آزادی کامل هستند تا این‌که از همه امتیازات حقوق طبیعی به گونه‌ی برابر برخوردار گردند و به خاطر دفاع از حق خود در برابر تجاوز دیگران مقاومت کنند (لاک، ۱۳۹۱: ۱۴۰).

در وضع طبیعی آزادی جواز بی‌بندوباری نیست - گرچه در این وضعیت انسان برای بهره‌مند شدن از خود و اموال خود آزادی نامحدودی دارد؛ مگر آنجا که ایجاب می‌کند به جای حفظ و نگه‌داری، صرف از آن استفاده‌ای بهینه شود. وضع طبیعی دارای قانون طبیعی است که آن را کنترل و هدایت می‌کند و همه را به رعایت آن وامی‌دارد. قانون طبیعی همان عقل است - آزادی در این وضع تنها با عقل مشروط و محدود می‌شود و عقل، انسان را به پیروی از قانون طبیعی فرا می‌خواند (لاک، ۱۳۹۱: ۷۵). بنابراین آزادی طبیعی سازگاری با انسان‌های دارد که خردمندانه به قانون طبیعی احترام دارند. قانون طبیعی، آن‌ها را برای بهره‌گیری از منابعش آزاد گذاشته است؛ انسان‌ها می‌توانند در حدود قانون طبیعی از منابع آن به نفع‌شان استفاده کنند (قراگوزلو، ۱۳۸۷: ۲۹۰). در وضع طبیعی آنچه انسان به دست می‌آورد حاصل تلاش اوست و دیگران حق دخالت را در آن ندارند. و نمی‌توان انسان‌ها را از حقوق طبیعی‌شان محروم کرد (محسینی، ۱۳۸۴: ۶۱). از جانب دیگر جهت این‌که در وضع طبیعی عیب وجود دارد انسان‌ها می‌توانند به وضع مدنی برگردند.

«هیچ‌کس را نمی‌توان بدون خواست و میلش او را تحت سلطه‌ی دیگری قرار داد. تنها راهی که فرد می‌تواند خود را از آزادی طبیعی محروم کند و تحت قاعده‌ی پیمان‌های جامعه مدنی قرار گیرد این

است که برای زندگی در یک اجتماع راحت، امن و صلح آمیز، با انسان‌های دیگر به توافق برسد و با آن‌ها متحد شود. هر تعداد از افراد می‌توانند چنین را به وجود آورند، زیرا این اجتماع صدمه‌ای به آزادی دیگران نمی‌زند و آنان می‌توانند هم‌چنان از آزادی طبیعی خود بهره‌مند شوند» (۱۳۹۱، لاک: ۱۴۹-۱۵۰). بعد از این که افراد از وضع طبیعی به وضع مدنی وارد شدند در این صورت افراد ابتدا وارد یک قرارداد اجتماعی می‌شوند و وضع مدنی را ایجاد می‌کنند. بعد این جامعه مدنی ضمن یک قرارداد دیگر، حاکم حکومت را برای رفع کمبودها انتخاب می‌کند؛ این حکومت مشروط و محدود است (پولادی، ۱۳۸۲: ۵۳، ۵۴). حکومت مشروطه، قانون را که وضع می‌کند مردم ملزم به اطاعت از این قانون بوده و آزادی خود را در داخل این قانون می‌یابند؛ اطاعت از قانون‌گذار در وضع مدنی مشروط بر این است که قانون برخلاف میل انسان‌ها نبوده باشد. در صورتی که قانون وضع شده برخلاف میل انسان‌ها نبوده باشد، مردم دارای قدرت فائقه بوده و آزاد هستند که قانون‌گذار را کنار زده و یا این که سلوک آن را تغییر دهند (هارت، ۱۳۸۷: ۲۳۵). چون در وضع مدنی «خود مختاری انسان در جامعه تحت هیچ قدرت قانون‌گذاری قرار ندارد، مگر آن قدرتی که با توافق همگان برقرار شده است. بنابراین آزادی در وضع مدنی آن است که برای تعقیب خواسته‌های خود در چارچوب قانون حرکت کنیم و تابع خواسته‌های بی‌ثبات، متزلزل، نامعلوم، و مستبدانه‌ی دیگران قرار نگیریم» (لاک، ۱۳۹۱: ۸۹، ۹۰). در صورتی که افراد خلاف توافقی که جهت ورود به وضع مدنی عقد کرده‌اند، عمل کنند؛ در این صورت آزادی‌های را که حکومت مشروطه در حدود قانون مدنی برای آن‌ها تعیین کرده است، سلب می‌شود و افراد دوباره به وضع طبیعی بر می‌گردند (لاک، ۱۳۹۱: ۱۵۰).

رابطه‌ی آزادی و قانون از نظر لاک مشروط براین است که قانون عادلانه بوده و حقوق افراد به صورت درست تأمین شود. در این صورت اطاعت از قانون به معنای حفظ آزادی است؛ اما در صورتی که قانون نتواند از حقوق افراد دفاع کند و یا این که برخلاف حقوق افراد وضع شود، در این صورت افراد حق دارند بر چنین قانون مبارزه کنند. از نظر لاک آزادی بدون قانون مفهوم دارد؛ اما یک آزادی غیر واقعی است.

لاک رابطه آزادی را با قانون با نگاه از درون قانون به آزادی، بیان کرده است. در وضع مدنی انسان‌ها ملزم به اطاعت از قانون هستند و آزادی خود را باید در اطاعت از قانون جست‌وجو کنند؛ چون قانون نظر به خواست آن‌ها شکل گرفته است. قانون در وضع مدنی یک مفهوم محدود کننده برای آزادی افراد نیست؛ بلکه برای توسعه‌ی آزادی الزامی است. اگر قانون در وضع مدنی نباشد آزادی وجود ندارد. در وضع طبیعی همه‌ی افراد از آزادی یکسان برخوردارند و آزادی برای همه نامحدود است. در وضع طبیعی افراد آزادند تا از امتیازات طبیعی به نفع خودشان به شکل برابر و مساوی استفاده کنند. آنچه آزادی را در وضع طبیعی محدود و آن را دآوری می‌کند قانون طبیعی (عقل) است. عقل وضع طبیعی را هدایت و آن را کنترل می‌کند. عقل نقش مشورت دهنده و خیرخواه را در وضع طبیعی برای انسان‌ها دارد و انسان‌ها را مشوره می‌دهد که به حقوق یک دیگر در وضع طبیعی تجاوز نکنند؛ به جنگ نپردازند و به آزادی‌های یک دیگر احترام داشته باشند. به عبارت دیگر لاک، آزادی را در حدود قانون ضمن این که تنظیم می‌کند، تضمین هم می‌کند.

۷. آزادی و عقل

انسان موجود عقلانی است و عقلانی بودن متضمن آزاد بودن است. انسانی که عاقل بوده باشد و عقلانی فکر کند؛ می‌تواند بداند که اندیشه‌ای انسانی‌تر کدام است. آزادی انسانی‌تر می‌تواند در اطاعت از عقل شناخته شود. عقل در مورد آزادی خوب و بد کرده، انسانی‌تر آن را تشخیص می‌دهد.

عقل در اندیشه‌ی سیاسی لاک از اهمیت اساسی برخوردار است. رابطه‌ی آزادی با عقل در اندیشه لاک بیش‌تر به وضع طبیعی بر می‌گردد. عقل در وضع طبیعی نقش اساسی را در کنترل و هدایت افراد در استفاده‌ای درست از آزادی‌های نامحدودشان دارد.

از نظر لاک عقل چراغ راهنمایی انسان جهت شناخت آزادی‌های است که به او داده شده است. لاک عقل را قوه‌ای می‌داند که در جهت شناخت قوانین انسان را همکار است. و عقل برای انسان می‌فهماند که در قوانینی که وضع شده آزادی‌های او تا چه حد تعیین شده است. از نظر لاک خرد برای انسان در شناخت آزادی انسانی نقش اول را دارد؛ چون وقتی که عقل در قدم نخست و بعد آزادی در قدم بعدی وجود نداشته باشد انسان منحرف شده، آزادی واقعی‌اش را شناخته نخواهد توانست. از نظر لاک آزادی نامحدودی که در وضع طبیعی برای انسان وجود دارد در صورت نبود عقل، مشابه به آنست که انسان را در میان انبوهی از جانوران وحشی به حال خودش رها کرده‌ایم؛ این به ضرر انسان است (لاک، ۱۳۹۱: ۱۲۳). بناً لاک عقل را به عنوان قوه‌ی شناخت جهت استفاده‌ای درست از آزادی در وضع طبیعی بیان کرده است. وقتی که انسان‌ها به پختگی رسیدند آن‌ها می‌توانند به اعمال خودشان کنترل

۸۰ / آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب

داشته باشند و این امر سبب می‌شود که دیگران در حدود فرد مداخله نکنند؛ چون انسانی که عاقل باشد از نظر لاک وضعیت را به جهت بدتر شدن گذار نمی‌دهد.

آزادی از نظر روسو^۱ (۱۷۷۸-۱۷۱۲)

۱. زندگی نامه

روسو در شهر ژنو سوئیس متولد شد. مادرش کمی بعد از تولدش در گذشت. او ماجرای عاشقانه را با «ترزولوازور» داشت؛ بعد از گذشت زمان در ۵۶ سالگی با ترز ازدواج کرد. او در ۱۷۷۸ در «ارمنویل» فرانسه وفات کرد (هارت، ۱۳۸۷: ۲۸۸). روسو زندگی پر خم و پیچ را سپری نموده است. او در خانواده‌ی تهی دست تولد شد. پدرش به ساعت سازی اشتغال داشت. زندگی پرماجرای او از وقتی که در دوازده سالگی مادر را از دست داد، آغاز شد. او دارای زندگی نا آرام و پر از حادثات بود (بهار، ۱۳۶۶: ۱۰۴). با وجودی که روسو دانش را به ترتیب نیاموخت در نویسندگی دست بالایی داشت؛ در دو مسابقه‌ای که از طرف یکی از انجمن‌های ادبی فرانسه راه‌اندازی شده بود، برنده شد.

انتشار کتاب «قرارداد اجتماعی» روسو در قرن هجدهم انجیل آزادی لقب گرفت. این کتاب که چگونگی حقوق اساسی فرد را در برابر دولت شرح می‌دهد؛ توانست پایه‌ی مفهوم جدیدی دولت را اساس گذارد. روسو در این کتاب نشان داد که حکم‌رانی از مردم بوده و تحقق پایه‌های دولت از «اراده» مردم باید باشد. این نظریه ذهنیت جنبش‌های انقلابی قرن نوزدهم را جهت کسب حقوق دیپلماتیک‌شان روشن

1. Jean Jacques Rousseau

ساخت (کربلائی پازوکی، ۱۳۸۷: ۶۷). منظور روسو از کتاب «قرارداد اجتماعی» اینست که انسان باید آزاد باشد و انسان مقدر به آزادی است (لنکستر، ۱۳۸۰: ۳۵). روسو خود ابداع کننده‌ی قرارداد اجتماعی نیست؛ بلکه این نظریه به تفصیل توسط جان لاک و نوشته‌هایش که قبل از روسو منتشر شد، مورد بحث و مذاقه قرار گرفته بود (هارت، ۱۳۸۷: ۳۹۰). روسو آموزه‌های هابز را که را جمع به سرشت انسان داشت، رد کرد (رابینسون، ۱۳۸۴: ۷۱). موردی که روسو را از دیگران در فروع جدا ساخته است، نظریه‌ی وجدان اخلاقی (نیروی اخلاقی) روسو است. مبنی بر این نظریه، روسو اعتقاد دارد که جامعه بالای انسان‌ها تأثیر دارد؛ یعنی این‌که طبیعت انسان را نیک، آزاد و خوشبخت آفریده؛ ولی جامعه، انسان را شریر، غلام و بدبخت ساخته است (معلمی، ۱۳۸۰: ۹۰، ۹۱). روسو دولت را یک امر ارگانیکی، و خانواده را اولین الگوی جامعه‌ی سیاسی دانسته است؛ فرمان روا را تشبیه به پدر و افراد جامعه را تشبیه به فرزندان کرده است (روسو، ۱۳۹۲: ۶۱). این برخلاف هابز و لاک است که دولت را امر صناعی و تأسیسی دانسته بودند.

۲. آزادی و قرارداد اجتماعی

روسو نیز مانند هابز و لاک مفهوم آزادی را در پیوند به وضع مدنی و وضع طبیعی مطرح کرده است. طوری که بیان شد، وضع مدنی و وضع طبیعی روسو متفاوت از وضع مدنی و طبیعی هابز و لاک است. چه در وضع مدنی و چه در وضع طبیعی، روسو آزادی را برای هر فرد سبب بقاء می‌داند.

حس آزادی خواهی برای انسان حاصل سرشت انسان است. اولین کاری که انسان برای خود حدس می‌زند، حفظ حیات و مواظبت از خویشتن است. بدین اساس پختگی عقل برای انسان، او را صاحب اختیار می‌سازد (روسو، ۱۳۹۲: ۶۱). در وضع طبیعی، انسان‌ها آزادند

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۸۳

که اراده‌ای خود را تحت اراده‌ای دیگران قرار ندهند. رابطه‌ی ارباب و برده در وضع طبیعی و وضع مدنی وجود ندارد؛ کسی که ارباب باشد آزاد نیست. اجتماع نمی‌تواند کاری را انجام دهد که آزادی دیگران آن را منع کرده است (روسو، ۱۳۹۲: ۲۳۹). آزادی در وضع طبیعی فقط محدود به قوه‌ی هر فرد است. در وضع طبیعی همه برابر و آزاد متولد شده‌اند و آزادی خود را فقط به خاطر سودمندی‌شان از وضع مدنی، از دست می‌دهند (روسو، ۱۳۶۶: ۷، ۲). در وضع طبیعی هماهنگی میان وجدان و عقل انسان‌ها برقرار است. احتمال وجود دارد که قوه‌ی آزادی‌های ضعیف را محدود کند؛ چون در وضع طبیعی قدرت به شکل پراکنده وجود دارد. در وضع طبیعی غریزه‌ی ترس که در انسان‌ها وجود دارد می‌تواند مانع تجاوز انسان بر انسان دیگر شود و آزادی‌های او را محدود کند.

روسو علاقه‌مند نیست که انسان‌ها به وضع مدنی برگردند؛ ولی از این‌که تمدن و زندگی جمعی وجود دارد و این تمدن و زندگی جمعی مفسدات را در انسان پدید آورده است، نمی‌توان در وضع طبیعی باقی ماند. از این رو، جهت این‌که انسان‌ها در حد ممکن به وضع طبیعی نزدیک شوند باید قرارداد اجتماعی شکل بگیرد. افراد صلاحیت و اختیارات خود را به جماعت بدهند و بعد از این از جامعه که افراد جزوی آنست یک کل و یک توده ایجاد می‌شود و افراد جزء جدانشدنی آن کل است. این کل اختیارات مطلق را در جامعه به دست می‌گیرد. بعد برای کنترل و اداره‌ی جامعه این کل از طریق قانون، جامعه را اداره می‌کند. قانون نماینده‌ی اراده‌ی تمام مردم بوده و مصالح عمومی را تضمین می‌کند. بدین گونه، قرارداد اجتماعی شکل گرفته و وضع مدنی ایجاد می‌شود. از این لحاظ، آزادی در وضع مدنی به اطاعت از قانون و اراده‌ی عمومی بستگی دارد.

روسو در کتاب قرارداد اجتماعی‌اش از دو نوع قرارداد سخن گفته است: قرارداد اول قراردادی است که در اثر توافق افراد باهم شکل می‌گیرد و توافق می‌کنند که با هم متحد شده‌اند و با رضایتی که باهم دارند از امنیت‌شان حفاظت می‌کنند. قرارداد دوم قراردادی است که میان افراد و حاکم شکل می‌گیرد و حکومت را به یک فرد و یا گروهی می‌دهند (پولادی، ۱۳۸۲: ۱۱۸). وقتی که افراد در تحقق اراده‌ی عمومی سهیم شدند، در این صورت افراد با همه متحد شده‌اند. بناً از تصمیمی که جامعه می‌گیرد اطاعت می‌کنند، که این در حقیقت اطاعت از تصمیم افراد است. بنابراین در جامعه‌ی سیاسی‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند، اگر در رابطه به امری که خیر عمومی در آن نهفته است تصمیمی اتخاذ شود، در این صورت هر تصمیمی را که جامعه می‌گیرد تصمیم فرد نیز است. چون فرد آن را با قبول قرارداد قبلی که به جمع پیوسته است - خواسته است (پولادی، ۱۳۸۲: ۱۱۴، ۱۱۳). انسان با قبول قرارداد اجتماعی آزادی طبیعی و حق نامحدود خود را از دست می‌دهد؛ اما در عوض آزادی مدنی، حق مالکیت و آنچه را که در تصرف دارد، تحصیل می‌نماید؛ یعنی آزادی‌ای را که انسان‌ها در وضع طبیعی داشتند در وضع مدنی به آزادی واقعی تبدیل می‌شود (روسو، ۱۳۶۶: ۲۴، ۲۵). قرارداد اجتماعی به این معنا نیست که به یک طرف آزادی مطلق و به طرف دیگر اطاعت بدون قید و شرط دهد؛ این گونه قرارداد از نظر روسو باطل است (روسو، ۱۳۹۲: ۸۱).

قرارداد اجتماعی راهی می‌شود برای رسیدن به آزادی و امنیت مورد نیاز. حکومت که از شخصیت جمعی افراد شکل گرفته است، مسوول است آزادی افراد را تأمین کند؛ یعنی وقتی که قرارداد اجتماعی شکل گرفت و انسان‌ها به وضع مطلوب رسیدند، در این صورت است که انسان‌ها آزادی طبیعی خود را از دست می‌دهند؛ ولی در عوض به

آزادی‌های واقعی می‌رسند؛ چون شکل گرفتن قرارداد اجتماعی اراده‌ی فردی را از میان برداشته و اراده‌ی جمعی را شکل می‌دهد. در اینجا آزادی انسان در نگاه به درون از اراده‌ی عمومی نگریسته می‌شود، نه مانند وضع طبیعی که آزادی مربوط به قوه‌ی فرد است؛ اما وقتی که قرارداد اجتماعی مورد تجاوز قرار گرفت، در این صورت آزادی افراد که حکومت آن را تضمین می‌کرد از میان رفته و افراد دوباره به آزادی طبیعی شان بر می‌گردند، و قرارداد اجتماعی فسخ می‌گردد.

۳. آزادی و قانون

قبل از بیان رابطه‌ی قانون با آزادی از نظر روسو اولاً مفهوم قانون را از نظر او مشخص می‌کنیم.

از نظر روسو، عادل اصلی خداوند است که نمی‌توان مستقیماً به او دست یافت. از این لحاظ حفظ عدالت که نیاز به حکومت و قانون می‌شود؛ می‌توان آن را از طریق قانون در زمین تأمین کرد. وقتی که شهروندان به وضع مدنی می‌آیند در این صورت تمام حقوق شهروندان توسط قانون تعیین می‌شود. این قانون عبارت از قانونی است که از اراده‌ی عمومی شهروندان تشکیل شده است. شخص و یا حاکم هیچ گاهی حق ندارد از نزد خود قانون وضع کند و یا این که به اجرای حکمی فرمان دهد؛ چون اراده‌ی عمومی بالای مردم حکومت می‌کند نه فرمان شخص (روسو، ۱۳۶۶: ۴۵-۴۴). اراده عمومی عبارت از اراده‌ی جمع شهروندان است که از منافع خصوصی خویش گذشته، منافع عمومی را می‌خواهند (پولادی، ۱۳۸۲: ۱۱۵). گذشته از این کسی که قانون را وضع می‌کند هیچ گاهی حق دخالت را در تصویب و اجرای آن ندارد. حتی ملت هم نمی‌تواند حق تصویب قانون را از خود سلب کرده و آن را به قانون‌گذار واگذار کند. این امر به خاطر اینست که

قرارداد اجتماعی، افراد را محض ملزم به اطاعت از اراده عمومی کند (روسو، ۱۳۶۶: ۴۷، ۵۰). اطاعت از قانون به معنای بردگی نیست بلکه افراد از قانونی که خود به رضایتشان شکل داده اند اطاعت می‌کنند، و این قانون انسان را برده‌ی حاکم نمی‌سازد (روسو، ۱۳۹۲: ۲۳۹).

بنابراین، می‌توان گفت که آزادی عبارت از اطاعت از قانونی است که شهروندان به ایجاد آن رضایت نشان داده اند. از این رو، شهروندی که در وضع قانون شرکت نکند، نمی‌توان او را آزاد دانست. دیگران وظیفه دارند مردمان غافل را جهت اشتراک در اراده‌ی عمومی آگاه سازند تا این‌که در وضع قانون شرکت کرده و به آزادی در وضع مدنی برسند. اراده‌ی عمومی در امور خصوصی شهروندان دخالت نکرده، شهروندان در این عرصه آزاد هستند. در نگاه از بیرون افراد آزادی مطلق دارند تا جهت تشکیل قرارداد اجتماعی گرد هم آیند. بعد از این‌که قرارداد اجتماعی تشکیل و قانون ایجاد شد افراد آزادی خود را در داخل قانون می‌یابند.

در جای دیگر، روسو قانون را به نفع داراییان و به زیان ناداران دانسته است؛ یعنی این‌که در وضع طبیعی انسان‌ها از آزادی طبیعی برخوردار بودند و بعداً وقتی که به وضع مدنی برگشتند، دیگر نمی‌توان از عادلانه بودن قانون به طور قطعی سخن گفت؛ چون امکان غیر عادلانه بودن قانون وجود دارد. «قانون همیشه به سود داراییان و به زیان ناداران بوده است. قانون بار ضعفا را بیش‌تر کرده و بر قدرت اقویا افزوده است. قانون اساس آزادی طبیعی انسان را به نحو مرمت ناپذیری ویران کرده است و ملکیت و نابرابری را به طور دایم مستقر ساخته بر متجاوز زرنج حق مسلم داده و تمام آینده انسان را زیر بار رنج و بردگی و فقر قرار داده است. همه مردم آزاد آفریده شده بودند و اکنون همه در زنجیرند» (دورانت، ۱۳۸۶: ۳۱۸). البته مورد مزبور را در رابطه به نگرانی‌اش از مدنی شدن دانسته است؛ یعنی زمانی که انسان‌ها به وضع مدنی آمدند در

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۸۷

این حالت احتمال وجود دارد که برابری دیگر وجود نداشته و انسان‌ها بخشی از استقلال خود را از دست دهند. باید گفت که روسو جهت پاسخ به نگرانی‌اش، راه حل را نیز بیان کرده است، تا این که اقویا به نام قانون و یا مالکیت خصوصی به بهره‌کشی از ضعفا نپردازند.

مساوی بودن تمام افراد از قدرت و ثروت الزامی است. قدرت باید بدون در نظر داشت خشونت به موجب قانون به کار برده شود. ثروتمند نباید آنقدر صاحب ثروت باشد که توان خرید دیگران را داشته باشد و آن‌ها را در حیطه‌ی ثروتش ذوب کند. فقیر هم نباید آنقدر فقیر باشد که مجبور شود خویشتن را به ثروتمند بفروشد. بنابراین ثروتمندان باید حد اعتدال را در نظر داشته باشند و فقرا نیز باید خواست‌های معتدل را پی‌گیری کنند (روسو، ۱۳۹۲: ۲۳۸، ۲۳۷).

۴. آزادی و مالکیت خصوصی

مالکیت خصوصی به این معناست که اشخاص حقیقی و یا حقوقی حق انحصار بر اموال و کالاهای اقتصادی را داشته باشند؛ و دیگر انبوهی مردم از این مالکیت محروم بوده باشند (آقابخشی، ۱۳۸۶: ۵۴۳). قانون سلسله محدودیت‌های را برای مالکیت خصوصی وضع و تنظیم می‌کند. مالکیت خصوصی زمانی است که حدود مداخله‌ی دولت در امور خصوصی و تجاری محدود باشد. بحث مالکیت خصوصی در اندیشه‌ی روسو بعد از تحقق وضع مدنی بیان می‌گردد. در وضع طبیعی از نظر روسو مسأله‌ی تصرف وجود دارد که انسان‌ها بر اساس قدرتی که دارند به اموال دیگران تصرف می‌کنند و این به معنای مالکیت خصوصی نیست؛ بلکه مالکیت خصوصی اینست که برای افراد مبتنی بر اسناد بوده و تا حدی شکل نگیرد که کرامت انسانی لطمه دیده و رابطه‌ی برده و آقا شکل بگیرد.

روسو که طرفدار مالکیت خصوصی است. او به جامعه حق داده است که در مورد هر چیز از جمله مالکیت خصوصی تصمیم بگیرند و مانعی برای مالکیت خصوصی وجود نداشته باشد؛ در ضمن آزادی بیش از حد برای مالکیت خصوصی جواز ندارد؛ وقتی که انسان‌ها مبنی بر مالکیت خصوصی ثروت زیاد را کسب کردند می‌توان پیش بینی کرد که این ثروت‌مندان قانون را با پول خریداری کرده و در نتیجه فقرا آزادی‌های خود را به پول‌داران بفروشند. از این روست که روسو مالکیت خصوصی را فراتر از قانون ندانسته و برای محدود کردن مالکیت خصوصی تأکید دارد. از نظر او مالکیت خصوصی طوری نباشد که در یک جامعه مشروعیت سیاسی و عدالت را لطمه بزند. بنابراین، روسو نتیجه می‌گیرد که شهروندان باید حد وسط سرمایه را داشته باشند (پولادی، ۱۳۸۲: ۱۲۰).

از همین لحاظ است که روسو در مورد مالکیت خصوصی هم عقیده با سوسیالیست‌هاست و مانند سوسیالیست‌ها عدم برابری را به مثابه‌ی شر در جامعه می‌داند؛ اما روش برخوردی که روسو برای رهایی از مالکیت خصوصی دارد، با روش سوسیالیست‌ها فرق می‌کند (پولادی، ۱۳۸۲: ۱۲۰). البته مفهوم مالکیت خصوصی و رابطه‌ای آن با آزادی را از نظر مارکس در فصل بعدی بیان خواهیم کرد. فرق روسو با سوسیالیست‌ها اینست که روسو خواهان لغو مالکیت خصوصی نیست. از سوی دیگر، دیوید هلد مفهوم مشابه را در رابطه به آزادی و مالکیت خصوصی مانند روسو بیان کرده است: «دنبال کردن مقاصد شخصی، با حق مالکیت و انباشت منابع پیوندی تنگاتنگ دارد. مالکیت دارایی و تصاحب کامل ثمرات کار شخص توسط خودش کاملاً موجه است؛ البته اگر همه آنچه که به دست آمده است در اصل عادلانه کسب

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۸۹

شده باشد و یا نتیجه مبادلات باز و داوطلبانه میان افراد بالغ و عاقل باشد» (هلد، ۱۳۷۸، ۳۷۳، ۳۷۲). به عبارت دیگر انسانی که بر اثر سعی و تلاش انباشت سرمایه می‌کند نسبت به انسان تنبل حقیقتاً است؛ اما این امر در حدود قانون و عادلانه بوده باشد. بنابراین رابطه مالکیت خصوصی را با آزادی می‌توان رابطه‌ی غیر مطلق دانست و برای مالکیت خصوصی محدودیت‌ها وجود دارد. از نظر او نباید اقتدار قانونی و کرامت انسانی در یک جامعه با استفاده از نام مالکیت خصوصی در بازار مانند کالا به فروش برسد و اگر چنین امری صورت بگیرد مفهوم اقتدار قانونی و کرامت انسانی از دست خواهد رفت. پس می‌توان گفت که روسو آزادی را برای مالکیت خصوصی در حدود قانون دانسته است و دخالت دولت در مالکیت خصوصی را در صورتی که مالکیت خصوصی به نگاه ابزاری نسبت به طبقه‌ی فقیر تبدیل نشود، ناروا دانسته است.

آزادی از نظر جان استوارت میل^۱ (۱۸۷۳-۱۸۰۶)

۱. زندگی نامه

جان استوارت میل در لندن زاده شد. پدرش جیمز میل مرید و دوست نزدیک جرمی بنتام بود. میل در فضای رادیکالیسم فلسفی چشم به جهان گشود. او در کتاب آزادی بیش‌تر به حمایت از فرد در برابر فشار افکار عمومی علاقه نشان می‌دهد تا به حمایت از فرد در برابر مداخله مستقیم حکومت (لنکستر، ۱۳۸۰: ۱۱۵، ۱۳۸). میل از کودکی برای نشر عقاید اصالت فایده تحت آموزش قرار گرفت؛ سخت‌گیری پدر در آموزش سبب مشکلات روانی او در ۲۰ سالگی گردید. کتاب‌های «درباره آزادی»، «ملاحظات در باره حکومت نمایندگی» و «کتاب زنان» از مهم‌ترین کتاب‌های میل است که در رشد لیبرالیسم تأثیرگذار بوده است (هی وود، ۱۳۹۲: ۷۱). بدین‌گونه، میل، لیبرالیسم مدرن^۲ را بنیان نهاد (برلین، ۱۳۸۰: ۳۰۷). میل بیان می‌کند که هدف رساله او تثبیت و روشن کردن یک اصل بسیار ساده است که به موجب آن جامعه از روی حق بتواند رفتار فرد را چه از راه اجبار و چه از راه نظارت، تحت اداره‌ی کامل خود بگیرد (غزنوی، ۱۳۸۲: ۱۵۷).

1 . Gohn Stuart Mill

2 . Modern liberalism

۲. آزادی و هدف

رابطه میان آزادی و هدف یک رابطه‌ی الزامی است. باید مشخص شود که آیا آزادی هدف است یا انسان؛ یعنی تمام تلاش‌ها برای رسیدن به آزادی صورت می‌گیرد؟ از سوی دیگر اگر آزادی هدف نیست و وسیله است، این وسیله جهت رسیدن به کدام هدف مورد استفاده قرار می‌گیرد. هدف، بیان الفاظ زشت و تحقیر است و یا تعالی انسان - طوری که اگر هدف آزادی باشد در اینجا انسان وسیله‌ای برای آزادی قرار می‌گیرد؛ ولی اگر هدف را انسان بدانیم آزادی وسیله‌ی خواهد شد جهت تعالی انسان و این تعالی همان هدف است.

از نظر میل وقتی که ما بخواهیم به «حقیقت» دست یابیم باید آزادی وجود داشته باشد؛ یعنی برای این که بتوانیم ارزش‌ها را حفظ کنیم و آن را به دست آوریم، آزادی الزامی است. بناً میل آزادی را به عنوان یک هدف نه، بلکه به عنوان وسیله جهت رسیدن به هدف بیان کرده است (برلین، ۱۳۸۰: ۱۱۵-۱۱۴). این هدف را میل رسیدن به منفعت (قدرت و ثروت) تعریف کرده است. میل می‌گفت: «بجاست متذکر شوم که من از هر گونه امتیازی که اندیشه‌ی حق انتزاعی، به صورت چیزی مستقل از فایده، نصیب استدلال کم کند چشم می‌پوشم. از نظر من در مسایل اخلاقی فایده داور نهایی است» (میل، ۱۳۸۵: ۱۴۲). چون میل شخصاً منفعت‌گرایی را مورد قبول قرار داده و آن را در یک بیان جدید مطرح کرد. از نظر او اعمال انسان‌ها تا آنجا درست و شایسته است که خوشی را افزایش دهد؛ او مراد از خوشی را عدم رنج و ناخوشی را وجود رنج می‌داند (معلمی، ۱۳۸۰: ۱۰۰).

بنابراین می‌توان گفت که از نظر میل آزادی از لحاظ رابطه‌اش به

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۹۳

هدف رسیدن به منفعت انسانی است. از این لحاظ انسان‌ها آزاد هستند از آزادی جهت ارضای خواست‌های‌شان تلاش کنند. عدم وجود مانع در آزادی متضمن راحتی است؛ چون هر انسانی از رنج فرار کرده و منفعت را می‌خواهد. افعال انسان‌ها سبب می‌شود که آزادی دیگران محدود شود؛ این نقطه ضرورتِ پیدایش حکومت را ایجاد می‌کند. حکومت شادی مورد نیاز را برای اکثر جامعه فراهم و در آزادی محدودیت را وضع می‌کند. البته این مورد را در زیر مجموعه‌ی دولت و رابطه آن به آزادی توضیح می‌دهیم.

۳. فرد و آزادی

جان استوارت میل حامی گسترش آزادی فردی است؛ چون او از حوزه‌ی آزادی فردی کاملاً دفاع کرده است. از نظر او یگانه هدفی که انسان‌ها می‌توانند فردی و یا جمعی در آزادی عمل هر عضو بشر دخالت کنند، صیانت ذات است؛ یعنی این که انجام عمل فردی موجب ضرر به دیگران نشود. بنابراین بخشی از رفتار فرد که مسوولیتی در قبال جامعه به او ایجاد می‌کند، مربوط به دیگران می‌شود. پس حوزه‌ای که فقط مربوط به خود شخص است، آزادی مطلق دارد. پس فرد حاکم بر جان و تن خویش است (اندرسن، ۱۳۸۵: ۱۴۱). بنابراین اگر فردی در عمل فردی‌اش مرتکب خلاف شد می‌توان با استفاده از افکار عمومی او را عادلانه تنبیه کرد؛ اما نمی‌توان حربه‌ی قانون را بر او به کار انداخت (میل، ۱۳۸۵: ۱۹۳). از این رو جز در موارد استثنایی که مربوط به دیگران می‌شود، هر فردی از حق آزادی فردی‌اش برخوردار است و می‌تواند از اراده و اختیار خودش آزادانه استفاده کند و نباید موانع برای این اراده‌اش وجود داشته باشد. در رهیافت اخلاقی ممکن است

که بیاناتی در تقویت اراده فرد گفته شود و فرد این بیانات را قبول و یارد کند؛ ولی در نهایت قاضی نهایی شخصی فرد است که تصمیم می‌گیرد (میل، ۱۳۸۵: ۱۹۶). به عبارت دیگر، فرد در رابطه به حوزه‌ای فردی‌اش که مربوط به خودش است دارای آزادی کامل است. اما آن قسمت از آزادی‌های فرد که مربوط به جامعه می‌شود؛ اگر مرتکب اعمالی شد که جامعه را به خطر مواجه می‌ساخت، در این صورت جامعه حق دارد مانع انجام اعمال فرد شود.

سه حوزه‌ی آزادی از نظر میل

میل سه حوزه را برای انسان در باب آزادی قایل شده است. او اعتقاد دارد که شهروندان باید در سه حوزه‌ی ذیل آزاد باشند:

۱. حوزه‌ی درونی آگاهی، آزادی بیان و نشر افکار و عقاید.

۲. حوزه‌ی آزادی سلیقه و انتخاب هدف؛ یعنی آزادی طرح نقشه‌ی برای زندگی که متناسب با شخصیت فرد دارد. انسان بتواند نقشه‌ی زندگی‌اش را به هر شکلی که متناسب با منش و خصلت او باشد، ترسیم کند.

۳. حوزه آزادی گردهمایی برای هر هدفی که صدمه‌ای به دیگران نرساند؛ به این شرط که اعضای گردهمایی‌ها به سن رشد رسیده باشند و به تزویر گرد هم نیامده باشند (اندرسن، ۱۳۸۵: ۱۴۵). به عبارت دیگر نباید کسانی را که به سن بلوغ نرسیدند، تحت نام آزادی استفاده‌ی ابزاری کرد. بدین اساس انسانیت سزاوار این را ندارد که عده‌ای عده‌ای دیگر را مجبور به اطاعت کند؛ یعنی این که هیچ کس حق ندارد عملی را به کسی به زور تحمیل کند (اندرسن، ۱۳۸۵: ۱۴۶)؛ با وجودی که عمل جنبه‌ی قانونی داشته باشد. چون اگر قانون غیر عادلانه باشد؛ خود به معنای تحمیل کردن عمل به دیگران است. بنابراین مردم حق دارند «در برابر هر گونه قانون که بخواهد افراد را در اموری مهار کند که تا اکنون برایشان بی سابقه بوده است، قد علم کنند» (لنکستر، ۱۳۸۰: ۱۵۳).

۴. کنجکاوی در آزادی عقیده

میل عمده‌ترین مسأله‌ی آزادی عقیده و بیان را جلوگیری از تجویز عقایدی می‌داند که یک گروه حکومتی و یا یک جریان غالب عقیده‌ای را که به نفع ایشان است در جامعه ترویج می‌کنند و مردم را به اطاعت از آن عقیده فرا می‌خوانند. در این صورت جامعه حق دارد چنین عقیده‌ای را قبول نکرده و از ترویج آن جلوگیری کند. مثلاً؛ جریان‌های فاشیستی و یا حکومت‌های قومی در جامعه به ترویج عقیده‌ای می‌پردازند که به نفع جامعه نیست؛ در این صورت از نظر میل افراد جامعه حق دارند چنین عقیده را قبول نکرده و از ترویج آن جلوگیری کنند. طوری که میل در مورد گفته است: «افراد جامعه آزادند تصمیمی را که دیگران در رابطه به افراد جامعه می‌گیرند و این تصمیم به نفع جامعه نیست جلوگیری کنند. در صورتی که منافع هیأت مقننه و یا مجریه با منافع مردم یکی نباشد حق ندارند به تجویز عقیده‌ای در جامعه تلاش کنند. افراد جامعه مکلف اند جلو چنین کاری را به هر شکل که باشد بگیرند» (میل، ۱۳۸۵: ۵۶). اما در رابطه به حوزه‌ی فردی وارد کردن فشار بر عقیده‌ی افراد که طبق عقیده عموم باشد، زیان آور است. آزادی عقیده‌ای فرد باید از طرف جامعه احترام شود و هیچ‌کس نمی‌تواند مانع آزادی عقیده‌ی افراد جهان شود؛ چون خاموش کردن عقیده‌ی فردی به معنای محروم کردن همه‌ی آدمیان و زیان رساندن به همه‌ی آنهاست. این مورد هم‌چنان محروم ساختن افرادی است که پس از این آزاد خواهند شد (ساعی، ۱۳۷۸: ۲۱۵، ۲۱۴).

در رابطه به آنتین شدن عقیده میل می‌گفت: تنها وقتی حق داریم عقیده‌ای را به صورت راهنمای عمل، عقیده‌ی درست فرض کنیم که

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۹۷

آزادی کامل وجود داشته باشد تا داوری نسبت به صحت و عدم صحت آن صورت گیرد. عقیده‌ای زمانی درست و استوار است که صاحب عقیده پیوسته آن عقیده را در مقابل عقاید دیگران قرار داده و از هر طرف آن را سنجیده باشد. این کار به هیچ وجه موجب این نمی‌شود که ما را در عمل به عقیده‌ی خود دچار تردید کند، زیرا وقتی شخص فهمید که در باره‌ی عقیده‌ی او از هر طرف صحبت شده و آگاه باشد که خود داوطلبانه به جای فرار از مشکلات و سخن‌ها با آن‌ها روبرو شده و راه را بر هیچ نوری که از طرفی ممکن بود بر عقیده او بتابد، نیسته است. چنین شخصی حق دارد عقیده‌ی خود را استوارتر از عقاید دیگران پندارد. چون عقیده‌ی او در بوته‌ی نقد قرار گرفته است (ساعی، ۱۳۷۸، ۲۲۰: ۲۱۸). این نشان دهنده‌ی اینست که حقیقت نهفته در عقیده‌ی او بدون آسیب باقی مانده است؛ یعنی این که وقتی عقیده‌ای درست بود ممکن است یک بار، دو بار و چند بار سرکوب شود و موقتاً خاموش شود؛ اما در سیر تاریخ کسانی پیدا خواهند شد که باز آن حقیقت را کشف کرده و زنده خواهند کرد (میل، ۱۳۸۵: ۲۲۹). به عبارت دیگر باید فضای آزاد وجود داشته باشد و عقاید ابراز شده هم در بیان و هم در نقدش به موانع مواجه نشود؛ بعد عقیده‌ای که درست و حقیقی بوده باشد، از نقد زنده بیرون آمده، می‌تواند سزاوار احترام بوده باشد. از سوی دیگر وجود فضای آزاد جهت نقد و بررسی عقاید سبب می‌شود عقایدی را که بنیاد غلط دارند و به زیان جامعه تمام شده است، واضح شود. این مهم سبب می‌شود به حقیقت کاذبی که انسان‌ها به گونه‌ی غیر معرفتی به آن اعتقاد پیدا کرده اند خاتمه داده و انسان‌ها را به ذات اندیشه‌ی اصلی رهنمون شود.

۴. چهار علت الزامی آزادی عقیده

در نخست، وقتی که بیان عقیده‌ای به واکنش مواجه می‌شود، از نظر میل این عقیده صحیح است. کسانی که بر این عقیده واکنش نشان می‌دهند هدف‌شان اینست که خود را حق و عقیده‌ای خود را اشتباه ناپذیر بدانند؛ یعنی نگاه یک بُعدی به موضوع دارند. در مورد دوم، عقیده‌ای که خواهان خاموش ساختن آن اند؛ اگر اشتباه هم باشد می‌تواند بیان‌کننده‌ای بخشی از حقیقت باشد. بنابراین، نباید موانعی در بیان این عقیده وجود داشته باشد؛ چون هیچ عقیده‌ای بیان‌کننده‌ای کل حقیقت بوده نمی‌تواند. در این حال در اثر برخورد عقیده‌ی متضاد است که می‌توان به بقیه‌ی حقیقت دست یافت. مورد سوم، بیان می‌کند که فرضاً اگر عقیده‌ی پذیرفته شده کل حقیقت را بیان کند؛ در این صورت این عقیده نتواند به سختی مورد نقد قرار بگیرد، نمی‌توان قبول شده‌ای این عقیده را بی‌طرفانه دانست؛ یعنی این‌که اکثریت کسانی که این عقیده را قبول کرده‌اند به اصول و معتقداتی ایمان پیدا می‌کنند که نتوانسته‌اند مبانی منطقی این عقیده را درک کنند. مورد چهارم، خود عقیده است. اگر عقیده بیان نشود در معرض اضمحلال قرار می‌گیرد و یا اگر در معرض اضمحلال قرار نگیرد این عقیده از گذاشتن اثر در رفتار بشر محروم می‌گردد (میل، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۱۴۰). بنابر موارد فوق با وجودی که دشمنان آزادی عقیده و بیان در هر جامعه‌ای وافر است، صاحب عقیده نباید از بیان عقیده‌اش در چنین جامعه‌ای خوف داشته باشد (میل، ۱۳۸۵: ۱۴۹) چون بیان عقیده‌ای سبب فهم آن عقیده می‌گردد. یک عقیده را می‌توان از چند زاویه بررسی کرده و فهمید. امکان دارد عقیده‌ای که خواهان بیان شدن است یک عقیده‌ای فاشیستی یا این‌که یک عقیده‌ای مذهبی بوده باشد و یا این‌که عقیده‌ای باشد که به نفع جامعه تمام

شود و یا یک سوژه‌ای علمی و خلاق‌ی و یا یک راه حل برای یک معضل کلان بوده باشد. به هر حال، باید عقیده اعم از این که مفید و یا غیر مفید است بیان شود و مانعی در بیان آن عقیده وجود نداشته باشد.

۵. حکومت و آزادی

از نظر میل، انسان موجود غیر سیاسی و منفعت جوست. لذت خواهی و فرار از رنج در طبیعت انسان نهفته است. انسان‌ها جهت افزایش لذت تلاش می‌کنند و این امر منجر به محدودسازی لذت خواهی دیگران می‌شود. اینجا نقطه‌ای ضرورت ایجاد حکومت بر ملا می‌گردد. اکثر مردم جهت کسب و حفظ لذت (قدرت و ثروت) قدرت سیاسی را به تعداد محدود افراد واگذار خواهند کرد. این نقطه‌ای است که مسأله‌ی محدودسازی قدرت حکومت پیش می‌آید. بنابراین کار حکومت فراهم‌سازی حد اکثر شادی در جامعه است (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۶). به عبارت دیگر حکومت جهت ایجاد تعادل در جامعه منافع افراد قوی را کنترل می‌کند تا این که منافع افراد ضعیف تلف نشود.

طوری که ملاحظه می‌شود، میل با نفس مداخله‌ی حکومت در امور مخالفتی نداشت. حتا این مداخله را در زمینه‌های چون آموزشی، یا مقررات و قوانین کارگری لازم می‌دانست؛ زیرا معتقد بود که اگر چنین مداخله‌ای صورت نگیرد کارگران به بردگی کشانیده می‌شوند و سرکوب می‌گردند (برلین، ۱۳۸۰: ۳۱۴). البته نفس مداخله‌ی حکومت در امور به این معنا نیست که کل نهادهای موجود، از انجمن‌های خیریه گرفته تا دیگر نهادهای خصوصی در قید حکومت بوده باشند. چون اگر چنین باشد آزادی مفهوم واقعی خود را از دست خواهد داد (میل، ۱۳۸۵: ۲۷۹، ۲۷۸). از جانب دیگر عقیده‌ای که خیر عمومی را به ستوه آورده باشد، در این صورت اگر حکومت‌ها تشخیص دهند که مردم از بیان

چنین عقیده‌ای دچار مشکلات شده‌اند؛ می‌توانند به ایجاد محدودیت بر آن عقیده اقدام کنند. این زمانی است که حکومت‌ها بدانند مردم دیگر تاب بیان چنین عقیده‌ای را ندارند و احتمال بروز مشکلات عظیم پیش‌بینی می‌شود. چون حکومت که از اراده‌ی مردم شکل گرفته است، محدودیت را به خاطر انجام می‌دهد که کار او، خواست و اراده‌ی مردم است (میل، ۱۳۸۵: ۵۹-۵۸). گذشته از مورد فوق در صورتی که اعمال افراد نیز به ضرر جامعه تمام شود، حکومت حق مداخله در آزادی آن‌ها را دارد. وقتی که یک مقام دولتی و یا یک شخص عادی «مشاهده کند که فردی آشکارا خود را برای ارتکاب جرمی آماده می‌سازد، نباید بدون هیچ عملی ناظر جریان باقی بماند تا جرم انجام شود، بلکه می‌تواند برای جلوگیری از آن مداخله کند» (لنکستر، ۱۳۸۰: ۱۵۷). این مداخله وقتی تحقق می‌یابد که حکومت تشخیص دهد عمل فرد منجر به زیان جامعه شده است.

۶. حدود قدرت جامعه نسبت به فرد

در رابطه به حدود قدرت جامعه نسبت به فرد، میل گفته است قسمت از زندگی که در آن منافع فرد دخیل است؛ باید به فرد تعلق داشته باشد و قسمت دیگری که به منافع جامعه ارتباط دارد، باید به جامعه تعلق داشته باشد. اعضای جامعه در چگونگی رفتارشان باید خود را مقید به حدود بدانند؛ سپس زیستن در جامعه برای فرد با محدودیت همراه است. از سوی دیگر آن قسمت از منافع افراد که توسط قانون مشخص شده است، نباید زیان رساننده شود. فرد باید تعهداتش را نسبت به جامعه در نظر داشته باشد. البته این تعهدات عادلانه بوده و به حقوق فرد بی‌عدالتی نشود. در اینجا افراد باید نسبت تعهداتش به جامعه (برای حراست از افراد) زیان را قبول کند. اینجا است که جامعه صاحب

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۰۱

حق شده، شرایط بیان شده را بالای کسانی که خواستند از تعهدات خود نسبت به جامعه سرکشی کنند، تحمیل می‌کند (میل، ۱۳۸۵: ۱۹۲، ۱۹۱). گذشته از این، میل گفته است: در هر مورد ممکن اگر کسی می‌خواهد نظری را بیان کند و جامعه بر عکس مایل نیست بگذارد این نظر شنیده شود؛ به نفع جامعه است که بگذارد آن کس نظرش را بیان کند. میل در رابطه، سه حالت ممکن را بررسی کرده است: یا نظر آن کس درست است و جامعه بر خطاست؛ یا نظر آن کس نادرست است و نظر جامعه درست است؛ یا هم نظر آن کس تا حدودی درست و هم نظر جامعه تا حدودی درست است و (هر دو سهمی از حقیقت) دارند (اندرسن، ۱۳۸۵: ۱۴۶). به حر حال تفاوت کلی رابطه‌ی فرد با جامعه از نظر میل اینست که انسان آزاد نباید تسلیم این امر شود که دیگران حق مداخله در حوزه‌ی خصوصی او را داشته باشند و این حوزه تنها به فرد مربوط است. چون منافع خصوصی فرد مطرح است. بناً هیچ کس نباید در حوزه‌ی خصوصی فرد مداخله کند (میل، ۱۳۸۵: ۲۱۱). به عبارت دیگر جامعه نمی‌تواند در حوزه‌ی خصوصی فرد مداخله داشته باشد. اما اگر قرار باشد که اعمال فرد به ضرر جامعه تمام شود، در این صورت میل خواهان مداخله جامعه در اعمال افراد است، تا اعمال انجام شده به ضرر جامعه تمام نشود (میل، ۱۳۸۵: ۲۳۹، ۲۳۸).

۷. علل وجود موانع بر آزادی از نظر استوارت میل

از نظر میل علل وجود موانع بر آزادی در یک جامعه در سه نکته‌ی ذیل می‌تواند تبیین شود:

نخست، یکی از علل وجود موانع اینست که گروهی می‌خواهد سدهای دیگران را در گلو خفه کرده و اراده‌ی خود را بالای آن‌ها تحمیل

کند. دوم، آن‌ها خواهان تحقق جامعه‌ی استبدادی‌اند که صرف یک صدا و یک ارزش در جامعه حاکم باشد. بنابراین نمی‌خواهد دیگران حرفی برای گفتن داشته باشند. مورد سوم، اینست که می‌خواهد جامعه صرف یک صدا را بشنود و به شکل تک‌گرایی عادت کند و تکثرگرایی در جامعه وجود نداشته باشد. استوارت میل خواهان جدی گرفتن دو مورد فوق نیست؛ اما نگرانی میل، راجع به مورد سوم است. از این رو او خواهان مقابله بر مورد سوم است (برلین، ۱۳۸۰: ۳۲۱-۳۲۰). یعنی نگرانی میل اینست که نباید فکر و پاسخ یک‌بُعدی در جامعه وجود داشته باشد، بلکه باید تکثرگرایی در فهم وجود داشته باشد؛ چون میل دانش بشر را همیشه کامل نمی‌داند و انسان را همیشه در مسیر خطا می‌شمارد. از نظر او حقیقت واحدی که مورد قبول همه باشد، وجود ندارد. بنابراین، هر ملت و هر تمدنی می‌تواند مسیر به هدف رسیدن را با نوع نگاه خودشان در پیش گیرند (برلین، ۱۳۸۰: ۳۲۵). طوری که ملاحظه می‌گردد، در جامعه‌ای که تلاش صورت می‌گیرد فکر دیگران محدود شود خواهان تحمیل تفکر تک‌گرا (که نمایندگی از همه‌ی جامعه نمی‌کند) است. از سوی دیگر جامعه صرف به طرف هویت تک‌گرا - تک فرهنگی سوق داده می‌شود. بنابراین هر جامعه‌ای که ویژگی مزبور را داشته باشد می‌توان آن جامعه را یک جامعه‌ی قوم‌گرا و استبدادی دانست.

آزادی از نظر هگل^۱ (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰)

۱. زندگی نامه

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل در اشوتگارت زاده شد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در یکی از مدارس محلی گذراند. بعد به آموزش تاریخ، الهیات و علوم یونانی پرداخت. هم دوره هایش او را در شیوه‌ای لباس پوشی، کج ذوقی، و در رفتار و گفتار پر تکلیف می‌دانستند. در سال ۱۷۸۸ به قصد پیوستن به زمره راعیان مذهب پروتستان وارد دانشگاه علوم الهی شهر «توبینگن» در غرب آلمان شد (ستیس، ۱۳۷۵: ۱۵). پدرش گئورگ لودویگ، یک کارمند ساده‌ی دولتی در دربار دوکشین و ورتمبرگ بود. این ناحیه‌ای بود که نویسندگان و فیلسوفان برجسته‌ای را پدید آورده بود. او در میان سه فرزند خانواده، بزرگ‌ترین بود. مادر هگل در ۱۱ سالگی اش در گذشت (اسپنسر، ۱۳۷۹: ۷، ۶). هگل از لحاظ فکری کاملاً مذهبی بود و تلاش کرد با استفاده از قرائتی که از دین (دین مسیح) ارایه کرده است، جهت حل بحران‌های عمومی و سیاسی استفاده کند (اسپنسر، ۱۳۷۹: ۱). البته بحث دین‌داری و بی دینی هگل یک موضوع کلان و قابل بحث است که روی آن صحبت نمی‌شود. قبل از توضیح آزادی از نظر هگل، لازم است اندکی در رابطه به دیالکتیک هگل معلومات مختصر را بیان کنیم؛ چون هگل اساس فلسفه و نگرش اجتماعی اش را بر پایه‌ای همین «منطق دیالکتیک» بنا نهاده است.

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

۲. دیالکتیک هگل

دیالکتیک روشی است که اصل اساسی فلسفه‌ی هگل را تشکیل می‌دهد. از نظر هگل هر تصور ممکن است ضد خود را در خویشتن پنهان داشته باشد و این ضد را می‌توان از آن تصور بیرون آورد و یا استنتاج کرد. اگر پایه‌ی مقولات فلسفه‌ی هگل (هستی - نیستی - گردیدن) را در نظر بگیریم، مثلاً: اگر چهار گوشه بودن، قهوه‌یی بودن، سخت بودن و حتا مطلق بودن میز را در نظر بگیریم و بعد این خصوصیات را از میز بگیریم؛ چیزی برای ما نمی‌ماند که میز را نمایان کند، در اینجا هستی همان نیستی می‌شود. هستی به درون نیستی و نیستی به درون هستی گذر می‌کند که خلاء همان هستی است. در نتیجه از انحلال هر مقوله به درون مقوله دیگر، اندیشه‌ی سومی لازم می‌آید که تصور گذار هستی و نیستی به درون یک دیگر باشد، این همان مقوله‌ی «گردیدن» است (ستیس، ۱۳۵۷: ۱۲۳، ۱۲۱).

طی عبارت ساده‌تر می‌توان گفت که دیالکتیک هگل از سه عنصر اساسی «نهاد، برابر نهاد، و هم‌نهاد تشکیل شده است. از نظر هگل در مرحله‌ای از تاریخ یک دیدگاه یا تصور غالب وجود دارد که نهاد خوانده می‌شود. این نهاد در روند پیشرفت خود، ضد یا نقیض خود را به وجود می‌آورد که این ضد یا نقیض به هیأت یک دیدگاه یا تصور متضاد در می‌آید: برابر نهاد نشان‌گر نفی یا نقیض دیدگاه یا نهاد موجود است. برخورد شدید نهاد و برابر نهاد باعث پیدایش یک هم‌نهاد یا دیدگاه جدیدی در مورد تمدن می‌گردد. هم‌نهاد تلفیق محاسن نهاد و برابر نهاد نیست، بلکه شکل کاملاً جدیدی از اندیشه انسانی است. هم نهاد وقتی به وجود آمد، خود به نهاد مرحله‌ی تاریخی جدیدی تبدیل شده و باز دیالکتیک جریان می‌یابد. برخورد نهاد و برابر نهاد در

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۰۵

تاریخ به صورت جنگ یا شورش نظاهر می‌یابد، و در نتیجه، پیشرفت و تکامل انسان با خشونتی اجتناب‌ناپذیر - ولی نهایتاً سودمند همراه است» (چیلکوت، ۱۳۸۹: ۱۴۷). به عبارت دیگر، «توزیع خود به خود از دل خویش آنتی‌توز را پدید می‌آورد، سپس میان این دو نزاع روی می‌دهد تا آنکه یک سنتز والاتر حاصل می‌شود، این سنتز به نوبه‌ی خود به «ایده‌ی مطلق» می‌رسد (راینسون، ۱۳۸۴: ۷۸).

دیالکتیک هگل ایستا نیست، چون روش ایستا به پیش نمی‌رود و پیشرفت ندارد؛ بلکه دیالکتیک هگل جنبه‌ی دینامیک دارد. بدین گونه از نظر هگل تمام عالم حیات بر اساس همین روش دیالکتیک برقرار است (تقوی، ۱۳۹۰: ۸۴، ۸۲). از این رو تمام پدیده‌های زندگی از روح (ذهن انسان) نشأت می‌گیرد (محسنی، ۱۳۸۴: ۷۸). به عبارت دیگر خداوند مورد نظر هگل آنست که خودش او را روح مطلق می‌داند؛ نه به مفهوم خداوند علت‌العلل و واجب‌الوجوب که دیگر اندیشمندان گفته‌اند.

دیالکتیک هگل به شکل جبرگرایی مطرح شده است. سیر دیالکتیک جبری هگل زمانی به پایان خود می‌رسد که یک «روح» (روح مطلق) که کل واقعیت و عقل انسان را هدایت می‌کند، کاملاً عیان گردد (راینسون، ۱۳۸۴: ۸۱). به شکل خلاصه دیالکتیک هگل، «مکانیسمی است که اندیشه به وسیله آن خود را به حرکت در می‌آورد، یا راهی است که در آن عقل بیش از پیش خود را در تأسیسات مجسم می‌سازد یا در رشته‌ای از قضایا تجسم می‌یابد که هیچ یک حقیقت [کامل] نیست؛ بلکه هر کدام در برگیرنده‌ی بخشی از حقیقت و اندازه‌ای از خطاست» (لنکستر، ۱۳۸۰: ۱۸). دیالکتیک هگل سیر تکوینی از امور است. در این سیر تکوینی در گذر از منازل مختلف صورت‌های اولیه‌ای امور از میان می‌رود؛ صورت‌های کامل‌تر ظهور می‌کند. مفهوم تبدیل شدن چیزی به

چیزی دیالکتیک هگل نیست. مبنی بر همین دیالکتیک است که هگل دیانت را محض فهم یک قوم از روح آن قوم دانسته است؛ یعنی دیانت آگاهی یک قوم از روح خودش را گویند. هگل دیانت مسیح را از آسمان به زمین آورده و آن را تجسد یافته در حضرت عیسی تفسیر کرده است.

۳. آزادی و دولت

پیش از پرداختن به بحث اصلی، به شکل مختصر مفهوم دولت را از نظر هگل روشن می‌سازیم و بعد رابطه‌ی آن را با آزادی بیان کنیم. طوری که گفته شده است آزادی در اندیشه‌ی هگل یک مفهوم واضح نیست. چون هگل آزادی را هدفی می‌داند که در فرجام هستی به شکل کامل آن افهام شده و تکامل می‌یابد.

از نظر هگل فرد به شکل انفرادی اش دارای ماهیت انسانی نیست؛ بلکه در خانواده است که ماهیت متمدن شدن آغاز می‌گردد. ازدواج («سعادت بار») زمینه‌های پیوند مادی و معنوی را پدیدار می‌سازد. اما در این سطح کوچک آسایش مادی و معنوی به طور کامل تأمین نمی‌شود. از اینجا هگل آنتی‌تز خانواده را بیان می‌کند و آن عبارت از جامعه مدنی یا سازمان‌های است که افراد متعلق به آن به شکل جمعی علایق مشترک جامعه را سامان می‌دهند؛ و فرد از حوزوی محدود خانواده بیرون می‌آید و به گستره‌ی وسیعی گام می‌گذارد که ماهیتش عمومی است. بعد برخورد میان زندگی خصوصی خانواده و زندگی اجتماعی مجموع خانواده‌ها و انجمن‌ها هنگامی به انتها می‌رسد که تشکیلات اساسی دولت بالای سطح پایین‌تر زندگی و وجدان افراد تحمیل گردد (لنکستر، ۱۳۸۰: ۱۳) به عبارت دیگر دولت هگل «سنتز خانواده و جامعه مدنی است؛ و در آن و نارسایی‌های آن دو به عنوان تز و آنتی‌تز مرتفع می‌شوند. دولت به عنوان پدیده‌ای مرکب به خانواده و جامعه‌ی مدنی

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۰۷

وحدت می‌بخشد و خود شکل تکامل یافته‌تر خانواده و جامعه مدنی است» (بشیریه، ۱۳۸۶: ۹۵، ۹۶). افراد در دولت وجود دارد ولی هدف رضای خواست آن‌ها نیست؛ بلکه دولت یک ارگان‌یسم مافوق است که خواست‌های فردی‌اش را ارضا نمی‌کند؛ بلکه خواست‌های فردی در یک واحد وسیع‌تر از افراد وجود خواهد داشت (لنکستر، ۱۳۸۰: ۴۰). دولت به مثابه‌ی روح ملت همان قانونی باید باشد که بر تمام روابط درونی دولت و هم‌چنان در عین حال بر رفتار و آگاهی شهروندان نافذ باشد. بنیاد دولت واقعیت اعلی و کمال یافته است که حاوی صفات الهی، به منزله مطلق‌گرایی بوده باشد (لنکستر، ۱۳۸۰: ۴۵، ۴۳). دولت در نظر هگل به حدی موقوف بالا دارد که آن را ذات خدا می‌داند؛ «باید در برابر دولت همچون خدایی در زمین سر تعظیم فرود آوریم» (تقوی، ۱۳۹۰: ۱۰۹). غالباً باید گفت که خواست و آگاهی فرد محل ظهور خواست و آگاهی روح بوده و دولت تجلی عینی از روح است. دولت امر انتزاعی نیست؛ بلکه دولت از خانواده و جامعه‌ی مدنی به وجود آمده است. افراد وقتی که در دولت شرکت می‌کنند از حالت جزوی بیرون آمده و در حلقه دولت قرار می‌گیرند. خواست‌های واقعی افراد باید با خواست دولت در یک مسیر و یک خط حرکت کند و از آن انحراف نکنند، این تضاد را از میان خواهد برداشت؛ یعنی هگل یک فضای ایده‌آل کانتی را از عینک خودش به تصویر می‌کشد و راحتی و آزادی انسان را در آن می‌بیند و تکامل آن را به تدریج در فرایند تاریخ متکامل می‌داند.

طوری که گفته شد مناسب آزادی با دولت از نظر هگل تنیده شده با مفهوم دولت است؛ یعنی این‌که در وجود دولت است که همه می‌توانند به آزادی حقیقی دست یابند (محسنی، ۱۳۸۴: ۷۸). جهت رسیدن به آزادی حقیقی روح باید انتظار تکامل بیش‌تر خود را داشته

باشد. یعنی روح بداند که برخوردار از آزادی واقعی صرف در عضویت به جامعه‌ی اخلاقی‌ای که تحت نهاد دولت وجود دارد، قابل حصول است (کهن، ۱۳۹۱: ۸۲). چون بزرگ‌ترین خصلت انسان توانایی آن به تعقل است؛ پس انسان به طبع تعقل آزاد است (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۷). تا آن وقتی که آدمیان زندگی خصوصی‌شان را در خانواده می‌گذرانند آزاد نیستند؛ آزادی زمانی گسترش می‌یابد که در جامعه‌ی مدنی ضرورت سازش با دیگران اجازه می‌دهد، فرد در نظم گرفتن اصول زندگی اجتماعی سهمی داشته باشد (لنکستر، ۱۳۸۰: ۱۳). چون افراد به شکل ناقص از این مشارکت آگاهی دارند، دولت میان انسان‌ها نظم را معقول ساخته و آن‌ها را آگاه می‌کند که از دولت جدایی ندارند. بعد افراد خودشان می‌فهمند آنچه را که حقیقتاً نیاز دارند، آنست که دولت فرمان می‌دهد (لنکستر، ۱۳۸۰: ۱۴). به عبارت دیگر او نظریه‌ی اندام‌وار دولت را در جامعه عرضه کرد و این گونه دولت را عالی‌ترین تجلی و بیان آزادی بشر تصور کرد (لینکلتر، ۱۳۸۷: ۲۸۰). بنابراین آزادی زمانی است که جامعه و افراد باید از دولت اطاعت کنند. فرد در انتخابش آزاد است؛ اما این انتخاب عاقلانه و در چنبر دولت بوده و در اطاعت به خواست‌های دولت صورت گیرد. در وجود دولت است که انسان‌ها به آزادی حقیقی‌شان می‌رسند.

از سوی دیگر هگل گفته است آزادی از نظر او در دین و دولت یک معنای واحد دارد. هر آزادی که در دین هست؛ آن آزادی در دولت نیز هست. کسانی که به دین سر تعظیم داده‌اند و از ارزش‌های دینی اطاعت کردند در واقع آزاداند. «دین و بنیان دولت کاملاً یکسان اند. دین همان روح آزادی است. در دین موجودات بشری در برابر خداوند آزاد هستند. در هماهنگ ساختن اراده‌ی خود با اراده‌ی خداوند، آن‌ها رویاروی اراده‌ی الهی قرار نمی‌گیرند، بلکه خود را در بطن آن جای می‌دهند؛ آن‌ها تا آنجایی آزاد هستند که بتوانند

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۰۹

به کمک یک آیین بر این جدایی [میان خود و خدا] غلبه کنند. در دین و دولت یک مفهوم واحد از آزادی وجود دارد. این مفهوم واحد والاترین چیزی است که موجودات بشری می‌توانند داشته باشند و توسط آن‌ها محقق شود» (اردبیلی، ۱۳۹۱: ۲۲). بنابراین در اندیشه‌ی هگل آزادی از دین وجود ندارد. اما آزادی در دین وجود دارد و آن عبارت از اطاعت از دولت مورد نظر هگل است. به شرط این‌که قرائت نادرست از دین صورت نگیرد؛ در صورتی قرائت نادرست از دین صورت گیرد در این حالت «دولتی بد، حکومتی بد، و قوانین بد» شکل خواهد گرفت (اردبیلی، ۱۳۹۱: ۲۲). غالباً می‌توان گفت که دولت به عنوان پدیده‌ای است که در تحقق آزادی نقش اساسی را دارد، اما این نقش بر اساس آرزوهای غیر واقعی نیست؛ بلکه دولت جهت تحقق آزادی بر مبنایی اراده عمومی و الهی تلاش می‌کند (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۸۵).

۴. آزادی و قانون

از نظر هگل قانون با روح وحدت دارد و این امر غیر ممکن نیست و خواست واقعی انسان‌ها در قانون وجود دارد. بنابراین فردی که از قانون اطاعت کرده است، آزاد است. چون دولت‌ها از مجموعه‌ای افراد تشکیل شده‌اند و اراده ذهنی افراد تسلیم به قوانین است (لنکستر، ۱۳۸۰: ۴۰). اینجا ضرورت وضع قانون لازم می‌شود. این وضع قانون اراده و عقل انسان را تضمین می‌کند و نمی‌توان آن را محدودیتی برای آزادی دانست؛ بلکه وضع قانون خود سبب تحقق آزادی می‌گردد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۷).

انسانی که از روی وجدان اخلاقی‌اش از یک قانون سرپیچی می‌کند، آگاهانه یک قانون ولاتر را که خود را از نظر وجدان ملزم به اطاعت می‌داند، ترجیح داده و از آن اطاعت می‌کند. انسان‌ها وقتی که به محکوم کردن قانون مصنوعی و غیر دینی تلاش می‌کنند، این کار را با توسل به فرمان خداوند و یا اوامر آن انجام می‌دهند. بعد این

توسل تبدیل به قانون عقل می‌شود. بدین گونه قانونی که طبق ماهیت وجدان انسان بوده باشد کشف می‌گردد. چون هر رفتاری از ماهیت انسان استنتاج می‌شود (پلامنتاز، ۱۳۸۳: ۱۳۸، ۱۳۹). از این لحاظ آزادی در جامعه‌ای تحقق خواهد یافت که آنچه قانون و عرف اجرای آن را درست می‌داند با آنچه که وجدان فکری انسان حکم می‌کند سازگاری داشته باشد (پلامنتاز، ۱۳۸۳: ۱۵۷). بنابر موارد فوق است که هگل قانون را ذاتِ روح و در اتحاد با روح دانسته است. از این رو، وقتی که خواست انسان‌ها به شکل واقعی آن وجود داشته باشد، مخمر با روح است. بناً وقتی که افراد از قانونی با ویژگی‌های فوق اطاعت کنند در این صورت می‌توان افراد را آزاد دانست. چون قانون از روح افراد و طبق ذاتِ افراد شکل گرفته است (پلامنتاز، ۱۳۶۷: ۱۶۹، ۱۶۸). نکته‌ی دیگر را نباید از یاد برد که هگل آزادی را بر روش لیبرالیسم قبول ندارد. از نظر او به دور بودن از قیودات مذهب، سنت و قانون علاوه از این که آزادی گفته نمی‌شود نزدیک به بردگی است. از این رو او آزادی لیبرالیستی را فقط یک مفهوم «سلبی» دانسته است (اردبیلی، ۱۳۹۱: ۲۰). طوری که ملاحظه می‌گردد وقتی که اراده واقعی انسان شکل بگیرد و از آن قانون ایجاد شود و این قانون که فرد نسبتِ خصوصیت ذاتی‌اش در ساختار قانون، نقش داشته است، آزاد است. بنا می‌توان گفت آزادی در نگاه از درون قانون وجود دارد و آن اطاعت از قانون است.

۵. آزادی بیان

هگل آزادی بیان را در حدود دولت تعریف می‌کند. وقتی که در یک جامعه در رابطه به مسایل مربوط به ملت بحث و گفت‌وگو صورت می‌گیرد، اینجاست که فضای انتقادات مسوولانه و آگاهانه مساعد می‌گردد. بنابراین اگر دولت به چنین جامعه‌ای حق آزادی بیان را دهد،

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۱۱

نمی‌توان خطر آزادی بیان را به دولت شاهد بود. هگل دلیل این امر را طوری می‌داند که منتقدان مسوول در حدود آزادی بیان کسانی را مورد انتقاد قرار دهند و افشا کنند که به نفع مردم کار نمی‌کنند و یا این‌که در رابطه به نفع مردم بی‌پروایی دارند. بنابراین هگل حامی اینست که نباید بر صدای کسانی که در جامعه مفید است موانع وجود داشته باشد، و باید آن‌ها حق آزادی بیان را داشته باشند (پلامناتز، ۱۳۸۳: ۲۳۰). هگل ضمن این‌که حقانیت آزادی بیان را قبول دارد؛ ولی به حقیقت آن اعتقاد ندارد. از نظر او آزادی بیان را می‌توان از طریق مباحث مجامع طبقات، «بی‌ضرر» ساخت. حق آزادی بیان این نیست که فرد هر چه را که بخواهد انجام دهد و با این‌که به آن اعتقاد داشته باشد؛ بلکه حق آزادی بیان آنست که فرد حق و وظیفه‌ی خود را به همان گونه‌ای که دولت آن را درک کرده است، انجام دهد (لینکستر، ۱۳۸۰: ۶۳). به عبارت دیگر، آزادی بیان زمانی وجود دارد که در هماهنگی از تعبیر دولت از وضعیت موجود بوده باشد؛ و کسانی را که به خیر جامعه کار نمی‌کنند آشکار سازد و به جامعه بشناساند.

آزادی از نظر دیوید میلر^۱

۱. زندگی نامه

دیوید میلر در سال ۱۹۲۹ در شهر جکسونویل^۲ که در شمال ایالت فلوریدا^۳ موقعیت دارد، به دنیا آمد. میلر در ۱۳ جون ۱۹۵۲ ازواج کرده و دارای چهار فرزند بوده است. او در سال ۱۹۵۱ از دانشگاه فلوریدا فارغ شد (۱۱۴). میلر در مقایسه به اندیشمندان قبلی کارهای گرانسنگی را در عرصه‌ی مباحث فلسفی و تولید اندیشه انجام نداده است. و نمی‌توان میلر را با هابز، لاک، روسو، هگل، مارکس، سارتر و ... مقایسه کرد. اما از لحاظ مباحثش در رابطه به فلسفه سیاسی دیدگاه او در این جمع آورده شده است.

۲. آزادی از نظر میلر

او در بحثش در مورد آزادی، پیرامون ارتباط آزادی با شخص و تنیده شدن این دوم مفهوم در دولت بررسی کرده است. بدین گونه او بحثش را در ارتباط به آزادی شخصی به دو عامل وابسته دانسته است. از نظر او عامل نخست گزینه‌های است که در دسترس شخص قرار دارد. عامل دوم قابلیت‌های است که شخص در اختیار داشته و از میان گزینه‌ها توان انتخاب را دارد؛ مثلاً: وقتی که شخص بتواند از میان ده‌ها شغل

1 .David miler

2 Jacksonville

3. Florida

یک شغل را انتخاب کند، این شخص نسبت به شخصی که از میان شغل‌های معدود، مانند دو شغل می‌تواند یک شغل را انتخاب کند؛ آزادی بیش‌تر دارد. این آزادی در حق انتخاب است. بنابراین آزادی دارای دو جنبه است که آزادی شخصی را در حیطه‌ی خود قرار داده و شخص را تابع خود می‌کند. این دو جنبه، جنبه‌های درونی آزادی و جنبه‌های بیرونی آزادی است (میلر، ۱۳۸۷: ۷۹، ۷۸).

جنبه بیرونی آزادی اینست که مرز بیرونی آزادی به روی شخص باز باشد. جنبه بیرونی آزادی متکی به اینست که آیا شخص توان این را دارد که از کدام راه وارد شود یا این‌که وارد نشود؟ این گزینه و چگونگی انتخاب آن به دست شخص است؛ و زمانی برای شخص قابل دست‌یابی نیست که دنبال کردن آن گزینه به لحاظ فیزیکی غیرممکن باشد. حرف شبیه‌ی هابز. بنابراین میلر از آزادی منفی به معنای آزادی بیرونی و از آزادی مثبت به معنای آزادی درونی و یا جنبه‌ی درونی آزادی یاد کرده است. میلر آزادی منفی و آزادی مثبت را مکمل یک دیگر می‌داند، چون برای شخص دو گزینه‌ی «انتخاب راستین، فکر در دست‌رس بودن گزینه‌ها را در سری راهش» قرار داده است (میلر، ۱۳۸۷: ۸۴).

طوری که گفته شد در جنبه‌ی درونی آزادی افراد در برابر گزینه‌های گسترده قرار دارد. افراد باید از میان گزینه‌های مختلف دست به انتخاب بزنند و به این فکر باشند که غیر نکات تعیین شده نمی‌توانند انتخاب دیگری داشته باشند. بنابراین، وقتی که حکومت‌ها بخواهند آزادی انتخاب را برای اشخاص گسترش دهند، می‌توانند مدل‌های جدیدی زندگی را در برابر اشخاص قرار دهند. یکی از این مدل‌ها را می‌توان ایجاد تغییرات در نظام تعلیم و تربیه دانست. بعد از این طریق می‌توان کودکان را در مقابل اعتقادات والدینشان قرارداد و اعتقادات والدین را در نظرشان مشکوک ساخت. بدین‌گونه تغییر در نظام آموزشی، سبب

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۱۵

می‌شود که کودکان مکاتب در برابر انتخاب ارزش‌ها و فرهنگ‌های مختلف غیر از اعتقادات والدین‌شان قرار بگیرند. بعد کسانی که ذاتاً دارای استقلال فکری‌اند می‌توانند مسیر زندگی‌شان را تغییر دهند و کسانی که ذاتاً دارای استقلال فکری نیستند نمی‌توانند به انتخاب آزاد در زندگی‌شان گام بردارند (میلر، ۱۳۸۷: ۸۶-۸۵). آزادی شخصی زمانی می‌تواند محدود شود که همگان به گونه‌ی یکسان بتوانند از جنبه‌ی بیرونی آزادی بهره‌مند شوند. از جانب دیگر سلسله اهداف اجتماعی وجود دارد که می‌تواند آزادی شخص را محدود کند. این مورد را می‌توان شامل حفاظت از محیط زیست و دیگر موارد دانست. مثلاً: برای این که محیط زیست سالم باشد؛ می‌توان افراد را از انداختن زباله‌ها در معابر جلوگیری کرد. یا این که منابع طبیعی نباید به املاک خصوصی افراد زورمند مبدل شود. این نکات را حکومت‌ها می‌توانند اعمال و نظارت کنند. این اعمال باید عادلانه و غیر مغرضانه باشد. از این رو، وقتی که حکومت‌ها اقدام به محدود کردن آزادی‌های شهروندان کنند، این امر را می‌توان هم موجه و هم غیر موجه دانست (میلر، ۱۳۸۷، ۸۲). محدودیت به این معنا نیست که حکومت‌ها باید حقوق افراد را نقض کند بلکه هر فرد از مجموعه حقوقی برخوردار است که حکومت‌ها هیچ‌گاهی نمی‌توانند این حقوق را نقض کنند. موجه بودن محدودیت برای آزادی از جانب حکومت اینست که حکومت باید افراد را از آسیب‌های که در اجتماع وجود دارد حفظ کند. ناموجه بودن آن اینست که حکومت قانونی را بالای مردم تطبیق کند که نگاه دوگانه نسبت به شهروندان در قانون وجود داشته باشد؛ یا قانون بر محور فاشیسم و شتونیسیم قومی شکل گرفته باشد. اینجاست که باید مردم علیه‌ی چنین حکومتی قیام کنند و آن را از بن بردارند. چون آزادی که به معنای مبارزه بر استبداد است، دیگر وجود نخواهد داشت.

گذشته از موارد فوق میلر آزادی بیان را در جامعه مهم دانسته است، اما از نظر او هر چیز نباید به عنوان آزادی بیان مطرح شود. انسان‌ها حق دارند آزادانه عبادت کنند، آزادانه به بحث‌های سیاسی بپردازند و عقاید مورد نظرشان را بیان کنند و آنچه را که می‌خواهند آشکار سازند. اما حق ندارند با استفاده از آزادی بیان شعارهای فاشیستی را بر دیگران به کار ببرند. یا تحت نام آزادی بیان دیگران را با الفاظ زشت مورد اهانت قرار دهند؛ قطعاً به انجام چنین عملی اجازه داده نمی‌شود (میلر، ۱۳۸۷: ۹۱-۹۰). آزادی بیان سبب این نشود که وحدت ملی را در یک جامعه به چالش بکشد و یا این‌که به ارزش‌های که در جامعه مورد احترام است، انگشت انتقاد کشیده شود؛ البته منظور از ارزش‌ها ارزش‌های است که به کرامت انسانی احترام داشته، قتل و تحجر را در جامعه ترویج نکنند. بناً میلر در رابطه به بیان، آزادی بیان محدودیت قایل شده و خواهان ایجاد موانع منطقی بر آزادی بیان است.

آزادی از نظر مارکس (۱۸۸۳-۱۸۱۸)

۱. زندگی نامه

وقتی که هگل اولین خطابه‌ی خود را در باب فلسفه ایراد کرد، مارکس در شهر «تیر»^۱ در ایالت راین از پروس متولد شد. پدرش حقوق‌دان بود و علاقه داشت که فرزندش نیز دنبال حرفه‌ی قضاوت برود. بر اساس تشویق پدر بود که مارکس در سال ۱۸۳۵ در دانشگاه بن به مطالعه‌ی حقوق پرداخت. مارکس در جوانی علاقه‌مند شعر و هنر بود؛ اما در سال ۱۸۳۸-۱۸۳۶ علاقه‌اش به شعر و هنر را کنار گذاشت و به مطالعه‌ی فلسفه پرداخت و از دستگاه فلسفی هگل متأثر شد. بعد نتیجه گرفت که دستگاه فلسفی هگل بدون خداوند کامل‌تر است. او در سال ۱۸۴۱ دکتری خود را در فلسفه از دانشگاه بن گرفت (چیلکوت، ۱۴۹-۱۴۷). مارکس را بنیان‌گذار و پدر کمونیسم سده‌ی بیستم دانسته‌اند. آثار مهم او دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، نقد اقتصاد سیاسی، کاپیتال و مانیفست کمونیست است (لینکلتر، ۱۳۸۷: ۲۷۶).

۲. آزادی و موانع

توضیح مفهوم آزادی از نظر مارکس کار بغرنج است؛ ولی در حد لازم مفهوم آزادی را در اندیشه‌ی مارکس روشن می‌سازیم. مارکس به علل این‌که هگل پندارگرا و او ماتریالیست هست از هگل خود را جدا کرده

1. Trier

و دیالکتیک هگل را به شکل سرچپه‌ی آن به کار برد. طوری که معلوم است مارکس اندیشه‌اش را در قالب دترمینیسم مطرح کرده است. از نظر مارکس تمام کارگران جهان با هم از لحاظ فصل مشترک فقر دارای رابطه ذاتی‌اند و این رابطه‌ی ذاتی هماهنگی را میان آن‌ها ایجاد می‌کند. آزادی از نظر مارکس به موانع بزرگی مواجه است. تا وقتی که این موانع وجود دارد انسان‌ها به آزادی واقعی‌شان که همان جمع‌گرایی و سود همگانی است نمی‌رسند. بناً در اینجا از نظر مارکس چند مورد مهمی موانع بر آزادی را ذیلاً توضیح می‌دهیم:

۱. دین و مذهب

البته بحث مذهب و دین از نظر مارکس بیش‌تر در کشورهای اروپایی مطرح است. یکی از موانع آزادی از نظر مارکس مذهب و دین است. از نظر او طبقه‌ی حاکم با استفاده از مذهب برای محدود کردن آزادی‌های طبقه‌ی ضعیف کوشیدند. از همین لحاظ است که «مذهب همواره آلت دست طبقه‌ی حاکم مقتدر و هیأت حاکم جامعه است و برای مغلوب کردن طبقه‌ی زیردست همواره تسبیح و صلیب با سرنیزه در یک صف حرکت می‌نماید» (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۴). به عبارت دیگر، دین طبقات را در جامعه ایجاد کرده و طبقه‌ی قوی با استفاده از دین آزادی طبقه‌ی ضعیف را محدود کرده است؛ چون طبق دیدگاه او دین را اقویا جهت استثمار ضعیفاً ایجاد کرده‌اند. بناً یکی از ابعاد انسان مورد نظر مارکس آزاد شدن از چنگال دین است. البته جدال مارکس با مذهب و دین موضوع مورد بحث ما نیست چون جنگ‌های صد ساله‌ای که در اروپا به وقوع پیوست؛ به خصوص جنگ‌های سی ساله‌ی آن‌که جنبه‌ی مذهبی و بین‌المللی داشت، روان تمام مردم اروپا را آسیب رساند.

۲. نظام سرمایه‌داری

مارکس نظام سرمایه‌داری را نیز موانع دیگری جهت رسیدن به آزادی مورد نظرش دانسته است. او برای تحقق آزادی به الغاء نظام سرمایه‌داری تأکید کرده است. «کاپیتالیسم به دست یک انقلاب پرولتاریا فرو بیاشد. این انقلاب، یک انقلاب سیاسی نیست که نخبگان حاکم را برکنار کند یا دستگاه دولت را سرنگون سازد، بلکه یک انقلاب اجتماعی است که یک وجه تولید جدید را برقرار کرده و نقطه‌ی اوج آن نیز دست‌یابی به کمونیسم است» (هی وود، ۱۳۹۰: ۲۳۰). بعد مردم آزاد خواهند شد و خواهند توانست به خاطر بر آوردن نیازهای‌شان کار کنند (هی وود، ۱۳۹۰: ۲۲۱). انقلاب در مقابل کاپیتالیسم یک انقلاب خود برانگیخته خواهد بود، چون کارگر خواهد دانست که مورد استثمار کار فرما و سرمایه‌دار قرار گرفته است. این انقلاب در کشورهای که از لحاظ صنعتی پیشرفت کرده‌اند، اتفاق می‌افتد. مانند: آلمان، انگلستان، فرانسه و ... اما این انقلاب در این کشورها به وقوع نپیوست.

محدودیت برای آزادی‌های طبقه‌ی فقیر در نظام سرمایه‌داری از این لحاظ و جود دارد که طبقه‌ی حاکم سهم کمی از مزد کار را به کارگر داده و سهم بیش‌تر را برای خود اختصاص می‌دهد (کللی، ۱۳۸۸: ۱۹۱). این معنا می‌دهد که کارگر در اسارت سرمایه‌دار قرار گرفته است. تمام راه‌ها به روی کارگر محدود شده است؛ جز این‌که استثمار را قبول کند. چون در نظام سرمایه‌داری «طبقه‌ای که مالکیت اقتصادی - مالکیت و کنترل وسایل تولید را در اختیار دارد، حاکمیت سیاسی را هم در اختیار دارد. دولت نهادی است که روابط مالکیت اقلیت ثروتمند را حفظ می‌کند، و بدین وسیله طبقه‌ای بر طبقه‌ای دیگر ظلم را روا می‌دارد. بنابراین دولت نماینده‌ی عمل ثروتمند و فقیر - نیست. مادامی که طبقات وجود دارند دولت نیز ماهیت طبقاتی خواهد داشت؛ دولت همواره

حامی فرمانروایان خواهد بود» (چیلکوت، ۱۳۸۹: ۱۸۵). به مفهوم دیگر، در عصر مدرن، دولت سرمایه‌داری ابزار سلطه‌ی بورژوازی بر پرولتاریاست. اقتدار دولت به رضایت آزادانه و خود جوش مردم شکل نمی‌گیرد؛ بلکه بر اساس ترس و اجباری که در وضعیت حاکم وجود دارد شکل می‌گیرد (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۸۹). این امر ابزاری می‌شود جهت محدودسازی آزادی انسان‌ها هم در بعد اقتصادی و هم در بعد سیاسی. بعد سرمایه‌داری که منافع اقلیت سرمایه‌دار را حمایت و حفظ می‌کند، سبب محدودیت آزادی طبقه‌ی فقیر شده و طبقه‌ی فقیر را در زیر سلطه‌ی اقلیت سرمایه‌دار قرار می‌دهد و آزادی حق انتخاب آن را به گونه‌ای که خودش رضایت داشته باشد محدود می‌کند. از جانب دیگر «از خود بیگانگی» نیز در اندیشه‌ی مارکس به عنوان موانع بر آزادی مطرح است.

طوری که از خودبیگانگی به وسیله‌ی پول در نظام سرمایه‌داری مطرح است؛ یعنی پول انسان‌ها را از خود بیگانه می‌سازد و آن‌ها شخصیت انسانی‌شان را در پول می‌بینند. این وضعیتی است که نظام سرمایه‌داری به انسان‌ها ایجاد کرده است. مفهوم از خود بیگانگی را فوئر باخ بعد از هگل در مورد انسان مطرح کرده است. فوئر باخ بیش‌تر از مارکس در رابطه به مسایل دین و مذهب تاخت و تاز داشته است. از نظر فوئر باخ زمانی که انسان می‌خواهد به وجود واقعی خود برگردد باید از تمام از خودبیگانگی‌ها رهایی یابد؛ به خصوص دین. اما به قول مارکس علاوه بر این که دین انسان‌ها را از خود بیگانه می‌سازد، دولت‌ها هم انسان‌ها را از خود بیگانه می‌سازند. بعد در یک دسته‌بندی که مارکس انجام داد در درجه‌ی نخست دولت‌ها را عامل از خودبیگانگی و بعد در درجه‌ی دوم دین را عامل از خودبیگانگی دانست.

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۲۱

مارکس تولید سرمایه را که در دست اقلیت قرار داشته باشد برای طبقه‌ی کارگر به مفهوم از خود بیگانه‌ی آن مطرح می‌کند. کاری را که کارگر انجام می‌دهد نتیجه این کار به دست افراد محدودی می‌رسد و در دست آنان قفل و انحصار می‌شود. این موانع دیگر بر آزادی انسان‌هاست؛ چون مارکس میان آزادی و کاری که فرد در نظام سرمایه‌داری انجام می‌دهد رابطه حاکم و محکوم را می‌بیند. البته مارکس ذات کار را برای انسان‌ها خوب و سبب تعالی انسان می‌داند. اما بیان می‌کند که «مالکیت خصوصی در کار، انسان را از خود بیگانه می‌کند. کارگر از محصول کار خود، از روند کار، از کارگران همتای خود، و سرانجام از خودش بیگانه می‌شود» (هی وود، ۱۳۸۳: ۴۸۰). اتخاذ چنین روش، که انسان‌ها حارص هستند به محدودسازی آزادی دیگران از آدرس مالکیت خصوصی که (از خودبیگانگی را تولید می‌کند) می‌پردازند و منابع کار دیگران را محدود و از آن بهره‌کشی می‌کنند.

از نظر مارکس «انسان در نظام سرمایه‌داری غلام صاحب کار است و آزاد نیست تا این که بتواند از مزد خود استفاده‌ی درست بکند. انسان آزاد است که تصمیم بگیرد؛ اما نمی‌تواند، چون در نظام سرمایه‌داری زیست دارد. تولیدکننده (کارگر) هرچه بیشتر تولید می‌کند به نسبت کم‌تری از تولید خود مصرف می‌کند و هرچه بیشتر ارزش می‌آفریند خود کم ارزش‌تر می‌شود؛ زیرا محصول کار او از او بیگانه می‌شود. از خود بیگانگی انسان فقط با دگرگون کردن نظام سرمایه‌داری که در آن شدیدترین اشکال از خودبیگانگی وجود دارد، امکان پذیر است (پولادی، ۱۳۸۲: ۱۹۷، ۱۹۴). به عبارت دیگر نظام سرمایه‌داری انسان‌ها را در یک قفس محدود کرده است و از آن‌ها بهره‌کشی می‌کند و انسان‌ها در چنین فضا آزاد نیستند.

۳. مالکیت خصوصی

می‌دانیم که مالکیت خصوصی یکی از مؤلفه‌های اساسی نظام سرمایه‌داری است. با این وجود از نظر مارکس مالکیت خصوصی از دیگر موانع بر آزادی است. مارکس خواهان از میان برداشتن مالکیت خصوصی است. از نظر او سرمایه‌داری جامعه را به شکل طبقاتی در آورده است. سرمایه‌دار از آزادی منفی استفاده کرده و هرگونه که خواسته باشد بالای طبقه‌ی محروم ظلم را روا می‌دارد که یکی از علت آن وجود مالکیت خصوصی است.

مالکیت خصوصی خطر بنیادین برای آزادی است و حق بدون مرز مالکیت زمینه‌ی توزیع نابرابری ثروت را مساعد می‌سازد. بنابراین مالکیت خصوصی به سرکوب و استثمار طبقاتی می‌انجامد. از این لحاظ مالکیت خصوصی باید لغو شود (هی رود، ۱۳۸۳: ۴۸۰). ثروتمندان خواهان این اند که ثروت‌شان بیش‌تر شود؛ این به زیان طبقه‌ی فقیر است. بنابراین مالکیت خصوصی نزاع میان ثروتمند و فقیر را در پی خواهد داشت (هی وود، ۱۳۹۰: ۲۰۶). به عبارت دیگر طبقه فقیر که آزادی‌اش توسط طبقه‌ی ثروتمند محدود شده است به شکل جبری بر ثروتمند به نزاع بر می‌خیزد و برای آزادی‌اش تلاش می‌کند، تا این‌که نیروی کار و کارگر به سود طبقه‌ی ثروتمند تمام نشود. وقتی که مالکیت خصوصی به مفهوم کاپیتالیستی آن از میان برداشته شود انسان به آزادی واقعی خود می‌رسد؛ نیروی کار انسان از چنگال طبقه‌ی حاکم و سرمایه‌دار بیرون می‌آید و در نتیجه انسان از استثمار سرمایه‌دار آزاد می‌شود.

۴. خواست‌ها

مانع دیگری آزادی از نظر مارکس خواست‌هاست. بدین اساس آزادی را در رابطه‌ی میان ضرورت و خواست‌ها مطرح کرده است. از نظر مارکس باید نیازهای انسان‌ها برآورده شود؛ ولی نباید به خواست انسان‌ها توجه صورت گیرد. چون خواست انسان‌ها یک مسأله‌ی شخصی بوده، از حرص انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد و به اندازه‌ی نیازها الزامی نمی‌باشد؛ یعنی این‌که نیازها جنبه جهان شمولی دارند؛ ولی خواست‌ها جنبه فردی و شخصی دارند و این مانع برای آزادی است (هی وود، ۱۳۹۲: ۲۰۴). به عبارت دیگر جهت این‌که به ضرورت‌های جمعی رسیدگی شود، باید جلو خواست‌های فردی گرفته شود. از این رو انسان آزاد نیست هر کاری را که خواسته باشد انجام دهد. وقتی که انسان نتوانست ضرورت را تشخیص دهد نمی‌تواند ادعای آزاد بودن را داشته باشد (پولادی، ۱۳۸۲: ۱۸۶). انسان‌ها می‌توانند به آزادی واقعی برسند و خود را همان‌گونه که خصلت ذاتی‌شان است به جهان مادی تعامل دهند (هی وود، ۱۳۹۰: ۱۵۰). بنام مارکس بالایی خواست‌های افراد محدودیت موضع می‌کند و عقیده دارد که خواست‌ها محدود شود و در مقابل به ضرورت‌های جمعی توجه صورت گیرد. هرکس باید به قدر توانش کار کند و به قدر نیازش مصرف کند. چون از نظر مارکس انسان در رابطه به خواست‌هایش که ناشی از حرص است، آزاد نیست و این خواست‌ها آزادی انسان‌ها را محدود می‌کند. در مجموع جهت رسیدن به آزادی مورد نظر مارکس موانع (دین و مذهب، نظام سرمایه‌داری - مالکیت خصوصی) باید دگرگون شود. مارکس به آزادی عقیده، بیان و دیگر آزادی‌های سیاسی و مدنی باور ندارد، بلکه تمام تلاش او به شکل ایده‌آل آنست که باید نظام سرمایه‌داری و نظام‌های که طبقات را شکل

۱۲۴ / آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب

می‌دهند منتفی شوند؛ اگر چنین شد انسان‌ها به آزادی رسیده‌اند. مارکس انسان‌ها را از هر لحاظ موجود برابر می‌داند. فردگرایی در اندیشه‌ی مارکس جایگاه نداشته و به اجتماع‌گرایی و سود همگانی صحنه می‌گذارد. بناً می‌توان گفت که آزادی در اندیشه‌ی مارکس نظارتی است که افراد باید بر تولید کنندگان، نهادها و مجتمع‌های کارگری داشته باشند و مبادله ارگانیک خود را به شکل جمعی بر شرایط زندگی مشترکشان اعمال کنند. بنابراین، آزادی را به شکل غیر مطلق و انسانی‌تر آن مطرح کرده است.

آزادی از نظر سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵)

۱. زندگی‌نامه

ژانپل سارتر فیلسوف، نویسنده، نمایشنامه‌نویس، و سیاست‌پیشه‌ی فرانسوی، در ۲۱ ژوئن ۱۹۰۵ در پاریس به دنیا آمد. در هنگام تولد او، مادرش «ماری شوایتز» ۲۳ ساله و پدرش «ژان-بتیست سارتر» ۳۱ ساله بود. پدرش به وظیفه‌ی پزشکی در روستایی مصروف بود، و بعد در ۱۹۶۰ به اثر مریضی تب در گذشت. مادرش با مردی به نام «ژوزف مانسی» در ۱۹۱۷ ازدواج کرد. در سال ۱۹۲۰ سارتر برای تحصیل به دبیرستان هانری چهارم رفت. او در سال ۱۹۲۴ با موفقیت به مدرسه‌ی «نورمال سوپریو» وارد شد که مشهورترین مدرسه‌ی فرانسه در زمینه‌ی فلسفه و ادبیات بود. سارتر تا ۱۹۲۸ در آن مدرسه به تحصیل پرداخت (تودی، ۱۳۷۹: ۹، ۴). وقتی که سارتر در اوایل می‌نوشت نوشته‌هایش از جانب ناشران بار بار مسترد می‌شد. سارتر آخرین فرد از نویسندگان پیش از جنگ، و اولین فرد از نویسندگان پس از جنگ در فرانسه شمرده شده است. رمان «تهوع» او، در سال قبل از ۱۹۳۹ نویسنده‌ی او را به شخصیت او را بیش‌تر آشکار ساخت و سارتر را به پیش‌برد (سارتر، ۱۳۶۵: ۲). اندیشه‌ی سارتر متأثر از هور سل، هادیگر و فروید بوده است (پرویز، ۱۳۸۶: ۶۷۶). سارتر در دهه‌ی ۱۹۳۰ به سیاست روی آورد و تا پایان زندگی خود براین

عقیده بود که تنها سوسیالیسم است که می‌تواند جامعه‌ی اصالتاً آزاد را ایجاد کند. او نظر به مخالفتی که به سرمایه‌داری داشت، بیان کرد که سرمایه‌داری فاشیسم را فراهم می‌کند (فیلیت، ۱۳۷۹: ۸۴). کتاب‌های: تهوع، خدا و شیطان و هستی و زمان از مهم‌ترین کتاب‌های سارتر به حساب رفته است.

۲. آزادی از نظر سارتر

از نظر گرایش فکری نمی‌توان سارتر را در جمع اندیشمندان فوق آورد؛ اما نظر به این‌که سارتر در رابطه به آزادی نکات جدی را تذکر داده است لازم است دیدگاه سارتر در رابطه به آزادی، بیان شود. در اگزیستانسیالیسم سارتر اعتقاد براین است که انسان می‌تواند هر کاری را که خواسته باشد در هر وقتی که اراده کند، انجام دهد؛ یعنی این‌که انسان آزاد است و موانع بر سر راه او وجود ندارد. سارتر معروف‌ترین جمله خود را در جنگ ویتنام مطرح کرد: «اگر من اراده کنم جنگ ویتنام تمام می‌شود». سارتر این جمله را به عنوان یک اگزیستانسیالیست جهت این‌که قوت انسان را نشان دهد، مطرح کرد. و خواست نشان دهد آزاد بودن انسان چقدر مهم است.

سارتر متعلق به شاخه‌ی الحادی اگزیستانسیالیسم است، که اعتقاد به وجود خداوند ندارد. او گفته است: «از آنجا که خدایی نیست تا ماهیت انسان را به او بدهند، پس طبیعت انسانی وجود ندارد» (گرامی، ۱۳۸۸: ۹۴). سارتر اگزیستانسیالیسم را بر پایه‌ی منابع غیر اروپایی و غیر انگلیسی مانند دکارت، هگل و هوسل بسط و پرورش داد. او بیش‌تر از مارکس و فلسفه‌ی او اثر پذیرفت (را بینسون، ۱۳۸۴: ۱۲۲). آزادی که در اگزیستانسیالیسم سارتر مطرح است، آزادی در رهیافت فلسفی

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۲۷

آنست و جنبه‌های حقوقی و اجتماعی آزادی را از زاویه‌ی فلسفه بحث می‌کند. سارتر اعتقاد دارد که غیر مسایل جبری مانند زنده ماندن و الزام رابطه در مکان؛ هر انسان توانایی گزینش را دارد.

از نظر سارتر، انسان قدرت فوق خالی از خود را نمی‌شناسد؛ یعنی قدرت بیرونی و درونی بالای انسان نمی‌تواند فرمان صادر کند و طبیعت انسان مربوط خود اوست. اگر انسانی ترسوست، دلیل آن اینست که خود ترسو بودن را انتخاب کرده است. دلیل این ترسو بودن این نیست که خداوند و یا این‌که طبیعت انسان را ترسو ساخته است. اگر انسانی موجود بد است و صفات تند خوئی دارد می‌تواند به راحتی ضد آن؛ یعنی بد نبودن را انتخاب کند. بنابراین انسان کاملاً آزاد است که خود را بسازد: «ما کاملاً آزادیم که خودمان را بسازیم. همانند کاردهای پاکت باز کن یا کیک‌های زنجبیلی نیستیم که با نوعی خصوصیت از پیش تعیین شده ساخته شده باشیم؛ کسانی که واقعیت این «آزادی» را انکار می‌کنند، ترسوهایی «ناسالم» و انسان‌هایی «دور و» هستند. کسانی که منتظرند دیگران آن‌ها را از نظر اخلاقی راهنمایی یا توصیه کنند، درست به اندازه‌ی همان کسانی که راهنمایی یا توصیه اخلاقی می‌کنند احمق هستند. قاعده‌ی جامعه اینست که دایماً آزادی‌های شخصی ما را محدود کند تا از ما شهروندانی خوب بسازد» (راینسون، ۱۳۸۰: ۱۰۰، ۱۰۱). به عبارت دیگر انسان آن چیزی است که خود آن را می‌سازد و هیچ عامل دیگر در این انتخاب دخالت ندارد. انسان می‌تواند خود تصمیم بگیرد و هیچ عامل توان این را ندارد که انسان را مجبور کند.

سارتر در کتاب «خدا و شیطان» با انتقاد از دین گفته است: «خداوند! چرا روا دانسته‌ای که فقرا وجود داشته باشد، چرا ما را راهب نیافریدی، که در کنج صومعه، فقط متعلق به تو می‌بودم» (سارتر، ۱۳۴۹: ۵۷). بنابراین، فهم سارتر از آزادی مبنی بر هستی‌شناسی آن بوده است؛ یعنی

سارتر دیدگاهی مادی و این جهانی نسبت به مفهوم آزادی و انسان دارد و انسان را آزاد از مشیت الهی می‌داند. انسان آزاد از نظر سارتر همان انسانی است که اراده‌ای خود را به دست خود گیرد نه این‌که دنبال این و آن بگردد و سرنوشتش را خود تعیین کند. زاویه‌ای دیگر حرف سارتر اینست که نباید به دیتر مینیسم اعتقاد داشت. در یک بیان غالب می‌توان گفت که سارتر برای رد خدا باوری دلایل متعدد را بیان کرده و آزادی انسان را در گروی چشم‌پوشی از مفاهیم متافیزیکی می‌داند. وقتی که انسان مسأله‌ی ایمان و اعتقاد به خداوند را کنار گذارد در این صورت است که انسان آزاد است؛ در غیر آن آزاد نیست. او آزادی انسان را در عدم وجود خداوند مطلق می‌داند. یعنی این‌که سارتر مفهوم «انسان چگونه باید باشد» را مطرح کرده است، نه مفهوم «انسان چگونه هست» را. بحث فاشیسم که سارتر مطرح کرده است جدا از بحث این نوشته است. اما اگر به فاشیسم از زاویه‌ی آزادی نگاه شود، می‌توان گفت که فاشیسم موانع بزرگی برای آزادی است. در هر جامعه‌ای که موانع بر آزادی وجود داشته باشد، گوشه‌ای از تفکر فاشیسم در آن جامعه حاکم بوده است؛ گر چه در ظاهر امر، مسأله‌ی فاشیسم مطرح نبوده باشد.

فصل سوم انواع آزادی

مقدمه

در این فصل انواع آزادی توضیح می‌گردد. از این‌که آزادی منفی و مثبت در محوریت به آزادی سیاسی مطرح شده است، این سه نوع آزادی تحت عنوان مباحث اصلی آزادی توضیح داده شده است. مباحث دیگری انواع آزادی را که عبارتند است از: آزادی فردی، آزادی دین، آزادی عقیده، آزادی بیان، آزادی جنسی و ... است تحت عنوان مباحث فرعی آزادی توضیح داده شده است؛ با تأکید بر این‌که تنیدگی میان مباحث اصلی و فرعی آزادی وجود دارد. گذشته از موارد مزبور در این فصل اهمیت محدودیت آزادی از نظر اندیشمندان بیان شده است. به حال در این فصل تلاش صورت گرفته است تا انواع آزادی از نظر اندیشمندان توضیح و بررسی شده و جهت واقعی آن نشان داده شود.

مباحث اصلی

۱. آزادی سیاسی^۱

نکته‌ای اساسی که قبل از هر مفهومی باید گفت تمام آزادی‌ها را می‌توان در ذیل آزادی سیاسی قرارداد. چون از هر پدیده‌ی می‌شود تعبیر سیاسی کرد. به عبارت دیگر در سیاست آزادی طبق سلیقه‌ها تعبیر می‌گردد؛ یعنی این‌که آزادی به مفهوم آنچه مورد پسند سیاسیون بوده باشد بیان و تفسیر می‌شود. به هر حال آزادی سیاسی را از نظر اندیشمندان غربی به شکل واضح بیان و توضیح می‌دهیم. الگوی نظری مک کاولوم را که در فصل اول مطرح کردیم از آن در فهم آزادی سیاسی کمک گرفته شده است.

بحث آزادی‌های سیاسی و اجتماعی مدت طولانی نیست که در جوامع بشری مطرح شده است؛ بلکه ریشه‌ی مباحث آزادی سیاسی در دگرگونی‌های است که اندیشه‌ی اروپایی در این چند قرن طی کرد. بدین گونه اندیشه‌ی مدرن اروپایی به جای رابطه‌ی انسان با خداوند، بیش‌تر به رابطه‌ی انسان با انسان؛ یعنی روابط اجتماعی پرداخت (آشوری، ۱۳۸۴: ۲۰). به عبارت دیگر از لحاظ تاریخی تحولاتی که در اروپا به خصوص در عصر رنسانس به وجود آمد سبب راه یافتن اندیشه‌ی آزادی سیاسی در اذهان مردم شد؛ تحولات به تسلط پاپ‌ها و رژیم‌های شاهی پایان داده و مردم به شکل نسبی آزاد شدند. از جمله می‌توان از معاهده وستفالی (۱۶۴۸) و انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) نام برد. بنابراین اندیشه‌ی رسیدن به آزادی سیاسی در اروپا به خصوص از روم (ایتالیا)، فرانسه و آلمان شروع شد.

1. Political Freedom

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۳۱

از نظر برلین، آزادی سیاسی قلم روی است که در داخل آن شخص می‌تواند کاری را که بخواهد انجام دهد و دیگران حق مداخله در آن را ندارند (برلین، ۱۳۸۰: ۲۳۷). از نظر آدلر آزادی سیاسی مربوط به کسانی است که تحت حکومت جمهوری و یا حکومت مشروطه زندگی می‌کنند و از حق رأی برخوردارند. این آزادی برای همه انسان‌ها وجود ندارد؛ بلکه برای برخی از انسان‌ها وجود دارد (آدلر، ۱۳۷۹: ۲۲۶). از نظر کوهن آزادی سیاسی عبارت از انجام کارهای مختلف طبق خواست حکومت مردمی است، تا این‌که شهروندان صدای خود را به گوش مسوولین برسانند و در حکومت تأثیر عملی داشته باشند. شهروند در استعمال رأی آزاد بوده و به عنوان فرد احترام و حمایت می‌شود. برای تحقق این مهم عادلانه بودن نظام و محدود سازی قدرت اکثریت الزامیست (کوهن، ۱۳۷۳: ۱۸۴). در تعریف جامع‌تر می‌توان گفت: آزادی سیاسی «مجموعه‌ی امتیازاتی است که اهالی کشور برای مشارکت در حیات سیاسی جامعه بدان نیاز دارند. این امتیازات به صورت حقوق مدنی (حق رأی، حق داوطلبی و عضویت در احزاب سیاسی) و حقوق سیاسی (آزادی رقابت اندیشه‌ها، آزادی انتخابات و آزادی تعیین زمامداری) متظاهر می‌شود» (میراحمدی، ۱۳۸۱: ۸۴). بدین اساس در آزادی سیاسی زمینه‌های مشارکت مردم فراهم آورده می‌شود. بنا افراد می‌توانند با استفاده از ابزاری‌های مشروع در روند تصمیم‌گیری سیاسی شرکت کنند و در زندگی سیاسی‌شان تأثیر مثبت داشته باشند (بیات، ۱۳۸۱: ۱۵). مبنی بر این اگر قوانین کلیه اوصاف آزادی سیاسی را در بر گیرد؛ انسان‌ها از حقوق بنیادین و مدنی‌شان برخوردار می‌گردند (نویمان، ۱۳۷۳: ۳۷۶-۳۶۶).

از سوی دیگر آزادی سیاسی به شکل مطلق آن وجود ندارد؛ پیکار بر سر قدرت از سیاست جداشدنی نیست. دولت‌ها با یک دیگر، افراد و گروه‌ها با یک دیگر در پیکارند. بدین شکل هیچ نظام سیاسی وجود

ندارد که آزادی سیاسی را عام و تام در نظر بگیرد (دوتوکویل، ۱۳۸۷: ۶۷). یکی از راه‌های ایجاد محدودیت بر آزادی سیاسی از جانب نظام‌های حاکم علاوه از قانون، اقتصادی است. هر جریان سیاسی و یا قدرت حاکم اگر از جانب گروه و یا نهادی در تزلزل قدرتش خوف داشته باشد، برای ایجاد موانع از زاویه‌ی اقتصاد تلاش می‌کند (فرید من، ۱۳۸۰: ۲۱). یعنی این‌که رسیدن به قدرت، آزادی سیاسی را در عمل و در معنا متحول می‌کند. نظر به این‌که حکومت‌ها خواهان حفظ و نگه‌داری قدرت اند، در این حالت هیچ‌گاهی نمی‌توان ادعا کرد که آزادی‌های سیاسی به معنای واقعی آن وجود دارد. یعنی این‌که آزادی سیاسی نسبت به دیگر آزادی‌ها آسیب‌پذیرتر است و حکومت‌ها در شرایط استثنایی به ایجاد محدودیت بر آزادی سیاسی تلاش می‌کنند تا مانع رسیدن دیگران به اهدافشان گردند.

آزادی سیاسی علاوه بر نهادها و جریان‌های سیاسی، بیش‌تر در رابطه‌ی فرد با دولت مطرح شده است. بر اساس این نگرش، آزادی سیاسی قلم‌روی که فرد یا گروهی از افراد آزاد باشند و یا این‌که آزادی داشته باشند را، بیان می‌کند. بدین گونه فرد و افراد باید بتوانند بدون دخالت دولت عملی را که در عرصه سیاسی می‌خواهند، انجام دهند. از این رو مفهوم آزادی سیاسی یک مفهوم جهان شمول است که طبق الگوی نظری مک کالوم تعبیر گردیده است. منظور از مانع در الگوی نظری مک کالوم را می‌توان «دولت» دانست، و مراد از «هدف» را می‌توان فعالیت سیاسی ای دانست که فرد و یا افراد برای رسیدن به آن تلاش می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که آزادی سیاسی یعنی رهایی فرد، نهادها، سازمان‌ها، و اشخاص از مداخله دولت جهت مشارکت در روند سیاسی است. در اینجا دولت باید حقوق سیاسی فرد و افراد را به رسمیت بشناسد تا این‌که فرد و افراد بتوانند عمل سیاسی را انجام دهند.

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۳۳

از سوی دیگر احتمال وجود دارد که آزادی سیاسی و انواع آزادی‌ها ابزاری باشد جهت تهدید و یا برچسب بر دیگران. دولت‌های که بر حاکمیت تعلیم جایگاه داده و بالای آن تأکید کرده باشند، بدون شک به آزادی سیاسی جایگاهی ویژه می‌دهند. اگر ملت‌ها به اراده‌ی خود باشند دیگر نمی‌گذارند که انسان‌های ظالم در حق آنان ظلم را روا دارد. در نظام‌های دیکتاتوری رهیافت سیاسی آزادی معنا ندارد و همواره سیاسیون به سرکوب مواجه اند. در جوامعی که قانون بر اساس ارزش‌های طبقه حاکم ایجاد شده باشد نیز آزادی سیاسی معنا نداشته و مردم همیشه در محرومیت قرار دارند. آزادی سیاسی بیش‌تر در نظام‌های مبتنی بر لیبرال دموکراسی مطرح است تا در نظام‌ها شبه دموکراسی و استبدادی، گرچه استبداد می‌تواند از مدل لیبرال دموکراسی و یا هر مدل دیگر بیرون آید.

۱. آزادی منفی^۱

آزادی منفی از جانب لیبرال‌های کلاسیک مطرح شده است. لیبرال‌های مدرن به نقد از آزادی منفی پرداخته و در برابر آن آزادی مثبت را مطرح کردند. اما تمام لیبرال‌ها در مورد ذات آزادی در محوریت فرد اتفاق نظر دارند. در تفکر لیبرال‌های کلاسیک آزادی منفی به این معناست که فرد باید به حال خویشتن گذاشته شود. یعنی این‌که بتواند جدا از مداخله دیگران به دلخواه خودش عمل کند (هی وود، ۱۳۹۰: ۷۱). آیزایا برلین در سال ۱۹۵۰ در دانشگاه آکسفورد روی مسأله آزادی منفی و مثبت بحث کرد. این در حالیست که این دو مفهوم پیش‌تر از آیزایا برلین مطرح بوده است.

برلین آزادی منفی را به معنای عدم وجود مانع در جلو عمل انسان دانسته و از ارزش‌های آزادی منفی در برابر آزادی مثبت ستایش کرده

1. Negative Freedom

است. برلین این موانع را علاوه بر موانع زیست‌شناسی و روان‌شناسی موانعی می‌داند که سهواً یا عمداً به وجود آمده باشد. بعد بیان می‌کند که این موانع می‌تواند آزادی سیاسی را محدود و یا نابود کند (فولادوند، ۱۳۸۶: ۲۸-۲۷). به عبارت دیگر، آزادی منفی از نظر برلین اختیار بدون محدودیت است. اگر اختیار بدون محدودیت وجود نداشته باشد نمی‌توان گفت که آزادی منفی شکل گرفته است (فیتس پاتریک، ۱۳۸۳: ۱۰۹). از سوی دیگر فریدریش هایک با طرفداری از آزادی منفی بیان می‌کند که عظمت تمدن غرب مبنی بر احترام نوع خاص از آزادی است؛ آن آزادی همان آزادی منفی است. یعنی این که فرد باید خود مختار بوده باشد و موانع بیرونی مانع انجام عملش نگردد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۶۸).

گذشته از این آزادی منفی در دو بعد متفاوت توصیف شده است. معنای نخست اینست که قانون مانع آزادی است. چون قانون ما را از انجام چیزهای که ما به دل خواه خود بخواهیم انجام دهیم منع می‌کند. مورد دوم خالی از ارزش بودن آزادی منفی است؛ یعنی این که آزادی منفی پیامدهای اخلاقی و ایدئولوژیک ندارد! اگر آزادی به معنای عدم وجود محدودیت‌ها و موانع بیرونی بر فرد بوده باشد، در این صورت لازم است که حکومت و قانون نیز حدود معین داشته باشد. قانون صلاحیت افراد و گروه‌ها را محدود و آن‌ها را مجبور به اطاعت می‌کند؛ این امر می‌تواند از طریق تمهید و یا مجازات صورت گیرد (هی وود ۱۳۸۳: ۳۸۵-۳۸۴).

فیلسوف بریتانیایی «تی. اچ. گرین» بر آزادی منفی انتقاد کرده گفته است: آزادی منفی صرف موانع خارجی را از سد راه فرد بر می‌دارد و فرد را آزادی‌گزینش می‌دهد. این امر زمینه را برای فرد مساعد می‌سازد

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۳۵

تا در مورد کارهای که خواهان انجام آنست، سود بیش‌تر را به دست آورد. از همین جاست که آزادی منفی برای آنان سبب مشروعیت‌توانایی شده و کنترل نیروی کار به قیمت ارزان را ممکن ساخته و انسان را اجیر می‌کند. از جمله: بهره‌گرفتن از کودکان، بزرگسالان و یا زنان به جای مردان، که این امر آزادی اقتصادی را به بهره‌کشی از افراد ضعیف مبدل می‌کند (هی وود، ۱۳۹۰: ۱۱۶-۱۱۵). به عبارت دیگر در آزادی منفی ایجاد قراردادهای کار به نحوی است که کارگران در اثر اجبار و یا در اثر شرایط نابرابر مجبور می‌شوند به این قراردادها تن دهند. فقر و گرسنگی سبب می‌شود که در شرایط نابرابر، کارگر مجبور به پذیرش کار شود. چون دیگر راه‌ها بر او مسدود شده است. در اینجا کارفرمایان نظر به مزیتی که دارند می‌توانند از میان کثیر کارگران تعداد معدودی را نظر به دلخواه‌شان انتخاب کنند (هی وود، ۱۳۹۰: ۱۱۶). بدین‌گونه گرین بر اساس نارضایتی‌اش نسبت به آزادی منفی، مفهوم آزادی منفی را که همان عدم وجود مانع جهت انجام عمل است، به مفهوم آزادی مثبت تغییر داد (پولادی، ۱۳۸۳: ۹۳). ارایش فروم نیز در یک توضیح نزدیک به «تی. اچ گرین» ضمن تأیید آزادی منفی خواهان ایجاد موانع از سوی حکومت بر آنست؛ یعنی دخالت حکومت در آزادی منفی را الزامی می‌داند. از نظر فروم وقتی که برای سرمایه‌داران آزادی‌های نامحدود وجود داشته باشد، این آزادی می‌تواند آزادی کارگران را صدمه زده و از بین ببرد. از همین لحاظ است که حکومت باید از طبقه‌ی ضعیف حمایت کند و از آزادی‌های طبقه‌ی قوی کاسته شود؛ یعنی این‌که باید بر آزادی منفی محدودیت وجود داشته باشد (جهان بگلو، ۱۳۸۱: ۶۲).

از نظر هوفه آزادی منفی می‌تواند هم آسیب‌رسان بوده باشد و هم آسیب‌پذیر. بنابراین در آزادی منفی فرد می‌تواند هم مجرم و هم قربانی

عمل خود باقی بماند. فرد می‌تواند برای توانایی‌های عمل خود از اموری اطاعت کند که توان انجامش را دارد (هوفه، ۱۳۸۳: ۷۳-۷۲). در مجموع، معنای غالب آزادی منفی همان حرف هابز است؛ یعنی عدم وجود موانع بیرونی و فیزیکی جهت انجام عمل و عدم انجام عمل.

۲. آزادی مثبت^۱

اریش فروم آزادی مثبت را فعالیت خود بر انگیخته و مجموع تمامیت یافته‌ی شخصیت می‌داند. او گفته است برای این‌که آدمی بخواهد زنده بماند باید از آزادی منفی فرار کند و به جهت بندهای تازه بیاید (فروم، ۱۳۵۳: ۲۵۲). از نظر فریدریش هایک، آزادی مثبت نوعی قدرت است. وقتی که حکومت بخواهد آزادی مثبت را توسعه و ترویج دهد در حقیقت قدرت افراد را افزایش داده است. او نگرانی دارد که با کاربرد زور و دخالت، آزادی که لازمه‌ی ترقی و ابتکار است از میان خواهد رفت (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۷۱).

به قول اندرو هی وود آزادی مثبت را حامیان لیبرالیسم نوین مطرح کرده است. از نظر او فیلسوف بریتانیایی «تی.اچ. گرین^۲» آزادی مثبت را در برابر آزادی منفی (آزادی از) مطرح کرد. از نظر گرین انسان‌ها با هم‌دیگر هم‌دلی داشته و از توانایی نوع دوستی برخوردارند. انسان‌ها علاوه از این‌که دارای مسوولیت فردی هستند؛ دارای مسوولیت اجتماعی نیز هستند. انسان‌ها با یکدیگر پیوندهای هم‌دلی دارند و به خیر یک دیگر می‌اندیشند. از این لحاظ است که گرین ضمن انتقاد از آزادی منفی به جای آن، آزادی مثبت را پیشنهاد کرده است. هدف آزادی مثبت توانمند ساختن فرد و مردم است تا این‌که در برابر مفسد اجتماعی که

1. Positive Freedom

2. T-H Green

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۳۷

خطر فلج کردن زندگی مردم در آن نهفته است، حراست نماید. بدین گونه بود که آزادی مثبت از جایگاه شامخ در تفکر لیبرالیسم قرن ۲۰ برخوردار گردید (هی وود، ۱۳۹۰: ۱۱۷-۱۱۵). در آزادی مثبت توان عملی کردن استعداد انسانی وجود دارد و سبب می‌شود که انسان زمینه‌های خود پیشرفتی را مساعد سازد. سوسیال دموکرات‌ها مفهوم آزادی مثبت را در جهت رفاه اجتماع توجیه کردند. بنابراین در آزادی مثبت رفع نیازهای انسانی نهفته است (هی وود، ۱۳۸۳: ۳۸۸). به عبارت دیگر مفهوم آزادی مثبت به معنای «آقای خود بودن» و رفع نیازمندی‌های انسانی است؛ و وجود آزادی مثبت به معنای کنار گذاشتن آزادی منفی نیست.

برلین در خطابه‌ی که در دانشگاه آکسفورد داشت مفهوم آزادی مثبت را با ذکر سوال «چه کسی من را کنترل می‌کند؟» مطرح کرد. در این سوال از موانعی سخن گفته می‌شود که توسط آدمی ساخته می‌شود. او گفته است:

«باید از کسانی اطاعت کنم که به واقع متعقلند، بنابراین، می‌دانند بهترین چیز نه فقط برای خودشان، بلکه برای من نیز چیست، و می‌توانند مرا به راهی رهنمون شوند که نهایتاً «خود» راستین متعقل مرا پیدا کنند و او را در مقامی که به حق آزان اوست، یعنی مقامی زمامداری بنشانند. آنان از طرف من و به سود «خود» عالی‌تر من عمل می‌کنند که به «خود» پست‌تر لگام می‌زند؛ و بنابراین آزادی، راستین برای «خود» پایین‌تر چیزی نیست مگر اطاعت از ایشان، یعنی خردمندان و حقیقت‌شناسان و خواص فرزندگان؛ یا شاید اطاعت از کسانی باشد که می‌فهمند سرنوشت انسان چگونه رقم می‌خورد» (فولادوند، ۱۳۸۶: ۳۰).

به تعبیر دیگر برلین آزادی مثبت را اطاعت از فرزندگان تعریف کرده است. انسان‌ها در اطاعت از فرزندگان و کسانی که می‌توانند رفاه را در جامعه به وجود آورند و خیر عمومی را بفهمند، قرار دارند؛ اطاعت و بجا آوردن فرامین انسان‌هایی با چنان صفت آزادی مثبت است. وقتی شما می‌دانید کسانی دیگری نسبت به شما با هوش‌تر، عالم و داناتراند و خیر شما را می‌دانند باید از او اطاعت کنید یعنی انسان‌ها موجودی‌اند که در میان آن‌ها دسته‌بندی‌های گوناگونی وجود دارد. از جمله: خردمند، غیر خردمند، ابرمرد، جاهل، دهقان، و غیر از این موارد. بنابراین افراد باید برای بهتر شدن زندگی و انسانیتشان صلاحیت تصمیم‌گیری خود را به شخص فرزانه‌ای بدهند.

احتمالاً تأکید برلین بالای فرزندگان دلیلش اینست که، در نظام انگلستان هر انسانی که دارای شایستگی ذاتی بوده باشد نظام آن کشور او را به خدمت می‌گیرد؛ همان طوری که آیزایا برلین را به شامخ‌ترین مقام رساند. بعد بر اساس همین تأثیری که برلین از وضعیتی موجود وقت داشت، آزادی مثبت را در اطاعت از فرزندگان دانست. اما احتمالاً نمی‌توان از عادل بودن انسان‌ها صحبت کرد! چه انسان الیت باشد و چه غیر الیت، چه انسان سطح بالا باشد و چه انسان سطح پایین، و چه روحانی! چون اگر انسانی در جای راست می‌گوید و یا می‌خواهد قانون را تطبیق کند، نظر به فشاری صورت گرفته است؛ و یا این‌که می‌خواهد امتیازی دیگری را برای خود کمایی کند. بنابراین هیچ انسانی را نمی‌توان در دراز مدت عادل (استثنا وجود دارد) دانست. به خصوص انسان‌های ساینس. پس انسان در میان عدلی و نا عدلی قرار دارد و نمی‌توان اعتماد داشت که انسان صلاحیت آزادی خود را به انسانی دیگری به‌نام الیت دهد. چون اطاعت از فرزندگان در دراز

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۳۹

مدت در انسان‌ها به عادت تبدیل شده و هر آنچه را که فرزندگان و حکومتی‌ها گفتند، قبول می‌کنند. این صفت نسل به نسل انتقال یافته، سبب ضعف عقلانیت و خلاقیت می‌گردد.

در رهیافت حقوقی از نظر «اتفرید هوفه»^۱ برای این‌که آزادی مثبت به شکل درست آن وجود داشته باشد، حقوق آزادی مثبت نیاز است. حقوق آزادی مثبت در بردارنده‌ی انجام امور خدمت‌مندی، تولید کالا، در اختیار داشتن امکانات برابر و ... است. حق آزادی مثبت را نمی‌توان نامشروط اجرا و از آن پشتیبانی کرد. بنابراین حق آزادی مثبت طبق اهداف جمعی برنامه‌ریزی و تنظیم شده و به حکومت و نیروی قانون‌گذار مربوط می‌شود (هوفه، ۱۳۸۳: ۷۲-۷۳). یعنی برای این‌که آزادی مثبت به منصفی اجرا در آید باید حقوق آزادی مثبت از جانب حکومت‌ها در نظر گرفته شود، و این حقوق شامل فراهم‌سازی انواع رفاه است. گذشته از این در آزادی مثبت مفهوم انسانیت مطرح بوده و انسان‌ها آزادی را باید در پرتوی عقل به کار ببرند. غالباً در آزادی مثبت مفهوم رشد شخصی مطرح است و فرد نمی‌تواند کاری را انجام دهد که خود و یا دیگری را متضرر بسازد.

1. Otfried Hoffe

مباحث فرعی

۱. آزادی فردی

آزادی فردی یکی از بخش‌های آزادی مدنی است که از حقوق افراد در برابر حکومت دفاع می‌کند.

در رهیافت حقوقی، آزادی فردی عبارت از حقوقی است که توسط دولت‌ها برای افراد شناخته شده و تضمین می‌گردد. مانند نظریه‌ی آزادی مطبوعات، انجمن‌ها، تجارت، دین، اقامت و کسب و کار (بابایی، ۱۳۸۴: ۲۶). از این رو در جامعه‌ی دموکراتیک، آزادی فردی تا حدودی فراهم آورده می‌شود که با مقتضیات یک جامعه‌ی با ثبات دموکراتیک سازگاری داشته باشد (پلنو، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

در تفکر لیبرال آزادی فردی جان مایه لیبرالیسم بوده و حفظ حد اکثر آزادی برای هر فرد به صورت جداگانه است؛ مشروط بر این‌که به آزادی دیگران خطر ایجاد نکند (فریدمن، ۱۳۸۰: ۵۹). به عبارت دیگر، لیبرال‌ها در آزادی فردی به عدم تساوی اتفاق دارند. از نظر آن‌ها در جامعه افراد تنبل و کوشنده وجود دارد که نباید منافع افراد کوشنده را که تلاش می‌کنند قربانی افراد تنبل سازیم. افرادی که از «فرصت‌های برابر» استفاده می‌کنند و سود بیش‌تر را برای خودشان به دست می‌آورند نسبت به افرادی که تنبل هستند و از این امتیاز (برابری فرصت‌ها) استفاده نمی‌کنند خودشان مسوول هستند (رابرت اِکلشال و دیگران، ۱۳۹۰: ۵۱). بناً آزادی فردی به محیط بیرونی فرد و چگونگی

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۴۱

به کار اندازی استعداد‌های فرد در محیط بیرونی بستگی دارد. فرد باید از فرصت‌های که در محیط بیرونی وجود دارد استفاده کند و از آن بهره‌مند شود. به هر اندازه‌ی که استعداد فردی محدود بوده باشد، فرد از آزادی فردی کم‌تری برخوردار است؛ یعنی اگر انسان استعداد ذاتی نداشته باشد و جهان به روی او باز باشد، این عدم بسته بودن راه‌ها برای فرد جهت کسب آزادی فردی بسنده نخواهد بود (کوهن، ۱۳۷۳: ۱۸۱-۱۸۰). از این رو استعداد ذاتی انسان در جهت تحقق آزادی فردی علاوه بر موانع بیرونی الزامی دانسته شده است.

از سوی دیگر آزادی فردی در لیبرال دموکراسی به عنوان جامعه‌ی دموکراتیک مورد نقد قرار گرفته است. آربلاستر لیبرال دموکراسی را تهدید بالقوه برای آزادی فردی دانسته و هشدارهای فراوان در باره‌ی استبداد اکثریت و فشار افکار عمومی داده است (آربلاستر، ۱۳۸۵: ۴۲). به عبارت دیگر لیبرال دموکراسی که به عنوان ابزار موثر برای کسب و حفظ قدرت مطرح است، می‌تواند آزادی فردی را محدود کند. چون لیبرال دموکراسی از طبقه‌ی برخوردار از مالکیت و قدرت حمایت می‌کند و به عنوان محدود کننده‌ی آزادی فردی مطرح شده می‌تواند. گرچه به ظاهر لیبرال دموکراسی به شعار حقوق برابر برای همه شهروندان در حوزه‌های سیاسی و قضائی اعتقاد دارد؛ ولی در عمل حافظ منافع صاحب مالکیت و صاحبان قدرت در جامعه است. به خصوص آزادی فردی جهت دریافت شغل در لیبرال دموکراسی از میان برداشته شده است. گذشته از مورد فوق، حکومت‌ها مهم‌ترین موانع بر آزادی فردی است و برای این‌که این موانع از میان برداشته شود و یا حد اقل کاهش یابد، باید قدرت حکومت از حالت متمرکز بیرون آید و پراکنده شود (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۶۸). از این رو هیچ نظام سیاسی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد که آزادی فردی را مطلقاً بپذیرد. دولت

ممکن است در آزادی فرد مداخله کند؛ ولی باید ثابت کند که مجاز به چنین کاری شده است. اثبات این حکم با رجوع به قوانین صورت می‌گیرد (دو توکویل، ۱۳۸۳: ۷۱). به عبارت دیگر در ذات دولت‌ها نهفته است که آزادی‌های فردی را محدود کنند تا این‌که قدرت حاکمه‌ی دولت از مجاری آزادی صدمه نینند؛ اما مسأله‌ی مداخله در آزادی‌های فردی در روشنایی قانون صورت گیرد. از سوی دیگر؛ اگر نظام حاکم بر مبنای گرایش تک‌گرا و فاشیستی قانون را به نفع فاشیسم تدوین کرده باشد، در این صورت اگر به استناد از آن قانون به محدود کردن آزادی دیگران پردازد، نمی‌توان ادعا کرد که دولت می‌تواند به استناد از چنین قانون به محدودیت آزادی دیگران اقدام کند. بناً منظور دو توکویل اینست که قانون عادلانه بوده باشد، بعد بر مبنای این قانون عادلانه دولت می‌تواند مداخله در آزادی دیگران را به استناد از آن مستدل کرده و آن را تنظیم و تضمین کند. برای ارزش‌های مختلف در یک جامعه تعیین تکلیف صورت نگرفته و جامعه مجبور به اطاعت از یک ارزش نشود.

۲. آزادی عقیده^۱

قبل از این‌که به بررسی معنای لغوی و اصطلاحی آزادی عقیده پردازیم این نکته باید روشن شود که محوریت بحث آزادی عقیده محض دین را شامل نشده؛ بلکه مرز آن فراتر از آزادی انتخاب دین است.

از لحاظ لغوی، عقیده به معنای «باور، ایمان، تصدیق و پذیرش چیزی» تعریف شده است (انصاف پور، ۱۳۹۰: ۷۱۸). از لحاظ اصطلاحی، آزادی عقیده آنست که هر کس می‌تواند هر عقیده‌ای را که خواسته باشد انتخاب کند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۶۹؛ ستانکزی، ۱۳۸۷: ۴). بنابراین، از لحاظ رهیافت حقوقی «فرد حق دارد در خویشتن خویش،

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۴۳

هرگونه اعتقاد و باوری نسبت به اخلاق، مذهب، سیاست و فلسفه داشته باشد، بی آنکه به علت باورهای خود متحمل صدماتی در زندگی اجتماعی خویش شود. این گونه آزادی‌ها از طریق گفتار، نوشتار، یا رفتار آشکار می‌شود» (شریعت پناهی، ۱۳۸۶: ۵۱). به عبارت دیگر شخص می‌تواند حقوق فردی‌اش را بدون مانع به اجرا گذارد. غالباً در وجود آزادی عقیده انسان می‌تواند خرد خود را به کار ببرد و بعد در رابطه به باورهای که وجود دارد قضاوت کند. در آزادی عقیده صاحبان اندیشه حق دارند اندیشه‌ای را که ادعا دارند ابداع خودشان است بدون بر خورد به موانع بیان کنند. یا این‌که به بیان عقیده و باور تازه‌ای پردازند که نفع جامعه در آن نهفته باشد. این عقیده می‌تواند در عرصه‌ی اخلاق، سیاست، دین، فلسفه، و ... بوده باشد.

بعد دیگری آزادی عقیده که در فوق ذکر شد، نسبت آزادی عقیده به دین است. این مهم در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر واضح مرقوم شده است. طوری که در ماده‌ی ۱۸ اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر آمده است: «هرکس حق آزادی فکر، وجدان و دین دارد. این حق مشتمل است بر آزادی تغییر دین، عقیده و آزادی اظهار دین یا عقیده به تنهایی یا در جمعیت با دیگران، در محضر عام یا به طور خصوصی در تدریس و در وقت عبادت و اجرای مراسم دینی» (اعلامیه جهانی حقوق بشر: ۱۸). به تاسی از مورد فوق می‌توان گفت که داشتن آزادی عقیده از جمله حقوق مسلم افراد است؛ اما اتخاذ نقش مغرضانه و سیاسی از آدرس آزادی عقیده نسبت به دین با نگاه ابزاری آزادی عقیده نیست.

در عموم آزادی عقیده مترادف مفهوم آزادی اعتقاد است که صرف به آزادی دینی محدود نمی‌شود. و بیش‌تر توجه به اندیشه‌های دارد که غیر دینی هست. بنابراین آزادی عقیده هم شامل آزادی اعتقادات دینی می‌شود و هم شامل اعتقادات آزادی غیر دینی و برون آمده از ذهنیت اندیشمندان.

۳. آزادی دین^۱

در متون علمی آزادی دین به معنای آزادی عقیده‌ی دینی یا حق انتخاب هر نوع مذهب و طریقت دینی و حق غیر دینی بودن تعریف شده است (افشار، ۱۳۸۳: ۲۵۶). حق آزادی دین در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر به رسمیت شناخته شده و انسان‌ها را در انتخاب دین بلامانع دانسته است (اعلامیه جهانی حقوق بشر: ۱۸). از این رو آزادی دین مانند آزادی عقیده نگاه فرد از درون را بیان می‌کند. از لحاظ رهیافت فلسفی در آزادی دین فرد باید بتواند بدون اجبار هر نوع دینی را که خواسته باشد اختیار کند؛ البته این گرایش به دین دیگر از لحاظ فقر، فشار، و یا مسأله‌ی مالی نبوده باشد! چون تغییر دین به اثر اجبار مالی، اجبار فیزیکی و یا اجبار دیگر آزادی دینی نیست. این بحث را می‌توان در مورد کسانی مطرح کرد که از خرد بهتر برخوردار بوده و در رابطه به شناخت ادیان فهم لازم داشته باشند. کسانی که فهم لازم را در رابطه به مفهوم آزادی دین ندارند حق ورد به ادیان دیگر به آن‌ها وجود ندارد؛ چون عدم فهم ایشان از ادیان دیگر خود مانع‌ای جهت رسیدن به آزادی دینی است. در عموم باید گفت که آزادی دین به معنای حق پایبندی انسان‌ها نسبت به دین است؛ این حق شامل آزادی اطاعت از دین یا خروج از دین، اجرای مراسم دینی یا ترک اجرای مراسم دینی، نقد مفاهیم دینی و ... می‌گردد. این مهم، در صورتی است که به حقوق دیگران صدمه وارد نشده و اجرای اعمال دینی جرم نداشته نشود.

1. Freedom of Religion

۴. آزادی مذهب^۱

در رهیافت حقوقی آزادی مذهب یکی از بنیادی‌ترین حقوق افراد است. این حق شامل حق انتخاب مذهب، منع تبعیض و عدم وجود مانع در اجرای مناسک مذهبی است.

بنابراین، آزادی مذهب زمانی وجود دارد که حکومت‌ها در داخل قلم‌روشان حق آزادی مذهب را به رسمیت شناخته باشند. در نگاهی از درون به دین، آزادی مذهب اینست که شخص با استفاده از دانشی که دارد از یک دین یک مذهب را ایجاد کند؛ طوری که این امر لازم به وجود آزادی در تفکر و فضای حاکم بر شخص است. البته این امر را با استفاده از همان طریقه‌ای خاصی که در فهم متون دینی دارد، عملی می‌کند؛ مانند لوتر. در نگاه بیرون از مذهب، آزادی مذهب به این معناست که فرد می‌تواند نظر به خواست خودش که اجبار بر او نبوده باشد و به مواعی مواجه نگردد، از یک مذهب به مذهب دیگری که از اصل دین بیرون آمده است، وارد شود و آن مذهب را انتخاب کند. مثلاً: یک کاتولیک بتواند به پروتستان‌تیسیم وارد شود. در رژیم‌های دموکراتیک که حکومت از رأی مردم بیرون آمده باشد، برای آزادی مذهب موانع وجود دارد. چون: «معنی آزادی مذهب این نیست که دولت اعمالی را که تحت نام مذهب انجام می‌گیرد ممنوع اعلام نکند و یا موجب نمی‌شود که اجرای احکام صحی» لغو شود (کلایمرودی، ۱۳۵۱: ۲۳۱). به عبارت دیگر مذهب نمی‌تواند اقداماتی را جرا کند که سبب اتلاف نظام گردد و یا این‌که به تشکیل انجمن‌ها و اتحادیه‌هایی دست یازد که حکومت را به خطر مواجه سازد؛ یعنی این‌که آزادی مذهب در تساهل با سیاست وجود دارد. در آزادی مذهب هیچ اهل مذهب حق توهین به مذهب دیگر را ندارد.

1. freedom of Sect

۵. آزادی بیان^۱

آزادی بیان از یکی از بنیادهای اساسی در جامعه دموکراتیک است. حتی در مورد ایده‌های رنجاننده و نگران سازنده بکار گرفته می‌شود. در جامعه‌ی دموکراتیک محدودیت‌های قانونی بر آزادی بیان وجود دارد. این محدودیت‌ها به خاطر در خطر قرار نگرفتن امنیت ملی، حفظ تمامیت ارضی، حفظ نظم عمومی، جلوگیری از جنایت و حراست از آبرو و حقوق دیگران وضع شده و ضروری شمرده شده است (آرشه، ۱۳۸۲: ۹۸، ۹۹). از نظر کارل کوهن آزادی بیان در جامعه دموکراتیک به دو گونه مطرح می‌شود که شامل آزادی پیشنهاد کردن و آزادی مخالفت کردن است؛ او این دو نوع آزادی را برای دموکراسی مهم دانسته است. از نظر او یکی از لازمه‌های دموکراسی اینست که شهروندان آزاد بوده باشند تا راه‌های مختلف را در جهت بهتر شدن امور پیشنهاد کنند (کوهن، ۱۳۷۳: ۱۸۵، ۱۸۶).

شهروند حق دارد از خط مش‌های جریان‌های موجود در جامعه انتقاد و یا به آن مخالفت کند. شهروند منتقد باید انتقاد خود را از طریق قرار دادن برنامه‌های خود در برابر برنامه‌های دیگران بیان کند. البته میان آزادی پیشنهاد کردن و آزادی مخالفت کردن خط فاصل زیادی وجود ندارد. حق آزادی بیان در انتقاد کردن و مخالفت کردن در جهت رفاه جامعه صورت می‌گیرد نه به خاطر ذوق و یا تحقیر دیگران. منتقد باید نفع خود را با نفع اجتماع در نظر بگیرد؛ چون وجود انتقاد و مخالفت بازتابش به منتقد هم می‌رسد. البته آزادی مخالفت کردن بر جریان‌های مورد نقد نباید به حد افراط برسد (کوهن، ۱۳۷۳: ۱۸۷، ۱۸۶). به عبارت

1. Freedom of Speech

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۴۷

دیگر زمانی که در جامعه فساد وجود دارد، آزادی بیان به عنوان شمشیر برنده می‌تواند جریان‌های موجود را مورد نقد و برررسی قرار دهد و یا این‌که کاستی‌های آن‌ها را برای جامعه روشن سازد و در حد نیاز بدیل‌های مورد نیاز را برای حل مشکل پیشنهاد کند (آرشه، ۱۳۸۲: ۱۰۰). بنابراین، آزادی بیان در جامعه‌ی دموکراتیک حق انتقاد و اعتراض برای شهروندان است. وجود آزادی بیان به خاطر حفظ و حمایت دیگر آزادی‌ها برای انسان‌ها ضروری است. در عدم وجود آزادی بیان حفظ دیگر آزادی‌ها ناممکن است. اگر افراد نتوانند در مورد پالیسی‌ها و خط‌مشی‌های حکومت‌شان صحبت کنند، نمی‌توانند روش موثری در پیشرفت حکومت‌های دموکراتیک داشته باشند، نمی‌توانند در توسعه حکومت‌های دموکراتیک سهیم باشند. زمانی که شهروندان بفهمند که حرکت حکومت‌شان تهدیدی بر امنیت آن‌ها و یا این‌که تهدیدی بر آزادی آن‌هاست می‌توانند بر علیه حکومت از قدرت آزادی بیان استفاده کنند. بناً باید حقوق شهروندی در حکومت‌ها برای شهروندان وجود داشته باشد تا این‌که از انقضای آزادی بیان جلوگیری شود (۱۱۳).

در جامعه دموکراتیک آزادی بیان به این معنا نیست که هر کس به مقدسات حاکم در جامعه توهین کند چون «در جامعه‌های دموکراتیک می‌توان مجازات حمله توهین آمیز به مقدسات دینی را ضروری ارزیابی کرد» (آرشه، ۱۳۸۲: ۱۰۰). گروهی که باورهایشان انتقاد و در رابطه بحث‌های تند صورت گرفته و توهین شده‌اند، آن‌ها حق دارند که خواهان سانسور گفته‌های آزاردهندگان شوند (آرشه، ۱۳۸۲: ۱۰۰). در تعبیر نزدیک به آرشه، پیترو جونیز اعتقاد دارد که ایجاد محدودیت بر آزادی بیان قابل قبول است. اما این موانع بر آزادی بیان بر اساس تبعات آزادی بیان صورت گیرد. محدودیت بر آزادی بیان در حدی وضع شود که «عدم محدودیت» آزادی بیان را زیان‌بار نسازد. ایجاد محدودیت

بر آزادی بیان علاوه از این که عدم آسیب به اشخاص است؛ شامل عدم تجاوز به حریم خصوصی اشخاص نیز می‌شود؛ یعنی این که هیچ کس نمی‌تواند تحت نام آزادی بیان به حریم خصوصی اشخاص تجاوز و هتک حرمت کند. اما مسأله‌ی مصالح واقعی عمومی از این امر مستثناست (فولادوند، ۱۳۸۳: ۶۰).

بدین گونه اهانت جمعی و فردی از آدرس آزادی بیان نادرست است. هیچ کس حق ندارد تحت نام آزادی بیان به توده‌ای از مردم توهین و هتک حرمت کند. هر گونه حرکتی که در میان جامعه سبب بروز نفاق می‌شود و انسان‌ها به طرف فاشیسم و شتونیسیم و قوم‌گرایی دعوت می‌شوند باید آشکار گردد؛ تا این که چهره‌ی واقعی این گونه حرکت‌ها در جامعه واضح شود. چون بیان مغرضانه‌ای که دور از حقیقت بوده باشد آزادی بیان گفته نمی‌شود. شهروند حق دارد از خط مش‌های جریان‌های موجود در جامعه انتقاد و یا به آنان مخالفت کند. شهروند منتقد باید انتقاد خود را از طریق قرار دادن برنامه‌های خود در برابر برنامه‌های دیگران بیان کند.

پیتر جونز در دفاع از آزادی بیان اظهار می‌کند که آزادی بیان به عنوان یکی از ارکان آزادی فردی ابزاری است جهت پی بردن به حقیقت، از این سبب باید از آن دفاع شود. در صورتی که آزادی بیان در پیشرفت معرفت باشد در این صورت باید مردم در بیان و بحث و هم چنان در انتقاد از افکار و اطلاعات موجود آزاد باشند و حقیقت فقط در عرصه‌ی آزاد و آشکار دادوستد رأی دارای حد اکثر امکان بروز خواهد کرد (فولادوند، ۱۳۸۶: ۶۷، ۵۶). در آزادی بیان است که حقیقت آشکار خواهد شد. انسان‌ها موجود سود جو اند و خطا پذیری عمدی و غیر عمدی در ذات انسان‌ها وجود دارد. بنابراین همین ویژگی منفعت جویی انسان‌ها برآیندش خطایی است که آزادی بیان را لازم می‌سازد. البته کار آزادی بیان

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۴۹

جلوگیری از فساد، افکار کاذب و دیگر اعمال نادرست نیست؛ بلکه آزادی بیان این پدیده‌ها را آشکار می‌سازد و بیان می‌دارد که اعمالی کاذبانه و غیر انسانی وجود دارد و افکار عامه را در رابطه روشن می‌سازد.

گذشته از موارد فوق در وجود آزادی بیان است که جامعه به طرف توسعه می‌رود، چون در صورت عدم وجود آزادی بیان خطاهای موجوده در نظام حاکم از انظار مردم پوشیده باقی می‌ماند و جامعه به طرف فساد می‌رود. مثلاً در اروپای قرون وسطی که فشار بر آزادی بیان از جانب کلیسا وجود داشت عدم وجود آزادی بیان موجب پوشیده ماندن اعمال روحانیان در اروپا گردید. در نتیجه‌ی این امر بود که باورها و اعتقادات کلیسا حتی در مورد گردش زمین نمی‌توانست مورد نقد و بررسی قرار گیرد و نظریات دیگری جایگزین آن شود (سها، ۱۳۹۱: ۱۶۸).

از سوی دیگر آزادی بیان، خصوصاً آزادی بیان عمومی که به وسیله‌ی مطبوعات منظم - اغلب روزانه منتشر می‌شود، مسأله‌ی ویژه و مهمی را پیش می‌آورد (پولن، ۱۳۸۰: ۹۵). این مسأله را می‌توان اطلاع دهی صادقانه، متوازن و غیر جانب دارانه به جامعه دانست. با این وجود که هیچ رسانه‌ای حق ندارد «با گرفتن مقدار از پول و یا کالا مطالب خود را به نفع دولت و یا جریان‌های دیگر سانسور کند» (مارکوزه، ۱۳۷۸: ۴۳). چون این امر خیانت به آزادی بیان و نگاه ابزاری به آزادی بیان است.

طوری که گفته شد از لحاظ نظری آزادی بیان به این معنا نیست که توهین به ارزش‌ها صورت گیرد و یا این که از آدرس آزادی بیان انسان‌ها مورد توهین قرار گیرند. اما در مصادیق عمل در جوامع غربی از آزادی بیان استفاده ابزاری صورت گرفته است. یکی از بزرگ‌ترین تخطی از حقوق آزادی بیان در ۳۰ سپتامبر ۲۰۰۶ از آدرس روزنامه‌ی دانمارکی «یولاندز - پستین» صورت گرفت. این روزنامه دوازده کاریکاتور از پیامبر اسلام را انتشار داد که توهین به چندین میلیون مسلمان صورت گرفت.

این امر واکنش‌های را در جهان اسلام منعکس ساخت و خشم عموم جهان اسلام را بر علیه‌ی آن برانگیخت. مورد دیگری که از لحاظ نظری تخطی کلان از آزادی بیان و توهین به آزادی بیان است؛ مسأله‌ی کتاب اثر ادبی «آیات شیطانی» سلمان رشدی - هندی است. در این کتاب توهین آشکار به ارزش‌های اسلامی و به بلندترین رهبر اسلام صورت گرفت، که تعرض از حوزه‌ی نظری آزادی است. طوری که در یک اقدام جدی رهبر مذهبی ایران روح الله خمینی در ۲۵ دلو ۱۳۶۷ فتوای «مهدورالدم» بودن این نویسنده‌ی انگلیسی - هندی را صادر کرده و فتوای اعلام کرد. از طرف دیگر مجله‌ی شارلی ابدو که یک مجله چپ‌گرای فرانسوی با محتوای ضد مذهبی است، به اقدامات توهین آمیز بر ارزش‌ها پرداخت. طوری که از متن این مجله دو دفعه به ارزش‌های اسلامی توهین صورت گرفت، و خشم تعداد زیادی از مسلمانان را در اکثر نقاط جهان برانگیخت. در نسخه ۱۱۷۸ این نشریه در تاریخ ۱۴ ژانویه ۲۰۱۵ در رابطه با موضوع پیغمبر اسلام در سه میلیون نسخه تکثیر شد. البته این اولین انحراف شارلی ابدو از آزادی بیان نبود؛ بلکه این مجله در سپتامبر ۲۰۱۲ نیز کاریکاتورهایی را با موضوع پیامبر اسلام (ص) منتشر ساخت. مصادیق مزبور نشان می‌دهد که آزادی بیان در عرصه‌ی عمل کاملاً به دور از مفهوم علمی آزادی بیان است که اندیشمندان در رابطه گفته‌اند.

۶. آزادی جنسی

از لحاظ تاریخی هم‌جنس‌گرایی در اروپا تا قبل از قرون وسطی مورد پذیرش بوده است. از اواخر قرون دوازدهم خشونت بر هم‌جنس‌گرایان از جانب کلیسا و نهادهای اجتماعی آغاز شد. در اثر نفوذ مذهب در قانون اروپا محکومیت‌های سنگینی بر هم‌جنس‌گرایان

وضع شد. وقتی که در اواخر قرن ۱۹ علم طب و روان‌شناسی در اروپا رشد کرد - در مقابل مذهب قد علم کرده و خواستار بررسی چگونگی هم‌جنس‌گرایی شد؛ بعد مسأله هم‌جنس‌گرایی از شکل «گناه» به «بیماری» تغییر مفهوم کرد. با وجودی که توافق نظر در میان دانشمندان در رابطه به مسأله‌ی هم‌جنس‌گرایان وجود نداشت. کسانی مانند الیس در سال ۱۹۰۱ هم‌جنس‌گرایی را مسأله‌ی مادر زادی دانست. فروید انسان‌ها را ذاتاً دو جنسیتی و رفتار والدین و محیط را تعیین‌کننده‌ی هم‌جنس‌گرایی دانست (طلوعی: ۱۶). حمایت از آزادی جنسی در جوامع غربی نظر به آرای مردم است. نظر به اصل ذات لیبرالیسم فرد به هر چه علاقه‌مند بوده و رضایت داشته باشد باید به رأی‌اش احترام گذاشته شود. از همین لحاظ بوده است که حکومت سوئد در رابطه به آزادی جنسی کمسیون (۱۹۷۷) را ایجاد و آن را موظف ساخت تا این که در مورد قوانین مخالفان جنسی تجدید نظر کنند. این کمسیون وظیفه داشت در صورتی که مسأله روابط جنسی نظر به رضایت صورت گرفته باشد هیچ مرجعی نمی‌تواند بر ضد آنان تصمیم بگیرد؛ تا حدی که روابط جنسی میان اعضای خانواده صورت گیرد (عشرتی، ۱۳۸۶: ۱۲۴).

در آزادی جنسی زن و مرد می‌توانند قبل از ازدواج با هم معاشرت داشته و از لذت آزادی جنسی بهره‌مند شوند. ازدواج در آزادی جنسی نباید مانع رسیدن به این هدف باشد. هر یک از زن و مرد می‌توانند علاوه بر همسر قانونی، معشوقه‌های فراوانی داشته باشند. زن مکلف است که در حین آمیزش با عشاق خود، از داروی ضد آبستن استفاده کند و مانع پیدایش فرزند از معشوقه‌اش گردد؛ ولی هرگاه تصمیم گرفت صاحب فرزند گردد، الزاماً باید از همسر قانونی خود استفاده کند. چون هر پدری می‌خواهد فرزند خود را بشناسد و هر فرزندی می‌خواهد بدانند از کدام پدر پیدا شده است (۱۱۵). به عبارت دیگر، زن می‌تواند علاوه

از شوهرش دوستان دیگر هم داشته باشد و همسر قانونی نمی‌تواند مانع این عمل شود. اما نباید فراموش کرد که آزادی جنسی به عنوان یک نیروی اغفال کننده می‌تواند صدماتی را به جامعه وارد کند.

نسل‌های میان (۲۵-۱۸) از جمله طبقات آسیب‌پذیر از آزادی جنسی است. بدین گونه وقتی که زمینه‌های آزادی جنسی در این طبقه به وجود آید نیاز به آزادی‌های اجتماعی در این طبقه از میان رفته و اغفال می‌شوند (شریعتی، ۱۳۸۵: ۱۷). بدین اساس یکی از آسیب‌های را که می‌توان در میان نسل جوان از آدرس آزادی جنسی مشاهده کرد، امراض و عدم علاقه‌ای نسل جوان به ازدواج و تشکیل خانواده است. در آزادی جنسی نیروی جوانی رو به ضعف نهاده و صدمات زیادی به نسل جوان وارد می‌شود. زنان نیز از آسیب‌های آزادی جنسی در امان نیستند. آزادی جنسی زمینه را برای مردان جهت بهره‌کشی جنسی از زنان مساعد می‌سازد چون «مرد در باطن خود سخت خواهان چند زنی» است (دورانت، ۱۳۸۶: ۱۷۳). یعنی این که مردان نظر به ساختار ذاتی‌ای که دارند علاقه‌مندند از چند زن مستفید شوند (به تعدد زوجات در اسلام مرتبط نیست) و این صدمه‌ی است که به پیکر زنان وارد می‌شود و زنان را ابزاری جنسی مردان قرار می‌دهد. با وجودی که گراف تجرد زنان دانشگاهی در جوامع غربی بالاست، اما این امر الزامی برای آزادی جنسی نیست.

۷. اهمیت محدودیت آزادی

در عناوین قبلی محدودیت بر آزادی را بیان کردیم؛ اما در این عنوان اهمیت محدودیت بر آزادی را در محور دیدگاه اندیشمندان بررسی می‌کنیم. در تفکر کانت محدودیت علیه‌ی آزادی امر ضروری است. وقتی که

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۵۳

از جانب حکومتِ قانون محدودیت بر آزادی وضع شود می‌توان حرمت افراد را در جامعه تضمین کرده و از آدرس آزادی شاهد تحقیر انسان‌ها نخواهیم بود (قراگوزلو، ۱۳۸۷: ۲۱۶). به عبارت دیگر، حدود آزادی در قانون تعیین گردد و به آزادی مطلق صحنه گذاشته نشود؛ چون عدم وجود موانع بر آزادی به ضرر جامعه تمام می‌شود.

ویل دورانت نیز اهمیت آزادی را در محدودیت بر آزادی می‌داند. از نظر ویلدورانت بیش‌تر دادخواهی‌های که به نام آزادی صورت می‌گیرد واقعی نیستند؛ بلکه اکثراً فریاد آزادی خواهی از دل‌های بر می‌خیزد که حرص قدرت در سردارند و از نام آزادی و افراد استفاده می‌کنند. تشنگی به قدرت در انسان سیری ناپذیر و خون‌خوار است و برای محدود سازی آزادی طبقه ضعیف تلاش می‌شود. عدم محدودیت بر آزادی شکاف میان اقویا و ضعفا را چنان زیاد می‌کند که احتمالاً سبب بروز انقلاب خواهد شد؛ یعنی اقویا بر ضعفا غلبه می‌کنند (دورانت، ۱۳۸۶: ۳۲۴). به تاسی این، محدودیت بر آزادی در جلوگیری از تجاوز قوی بر ضعیف مهم است. چون در صورت عدم وجود مانع علیه آزادی مطلق، نمی‌توان جلو تجاوز قوی را بر ضعیف گرفت. بنأ محدودیت بر آزادی باید از طرف دولت صورت گیرد تا مانع سلطه اقویا بر ضعفا شود. در صورت عدم دخالت دولت بر آزادی، زور گویی و هرج و مرج شکل می‌گیرد. چون بخش از تمدن بشری بر اساس نظم و قانون محدودسازی سلطه قوی بر ضعیف شکل گرفته است (دورانت، ۱۳۸۶: ۳۲۳). منظور از دولت در بیان ویلدورانت دولت مبتنی بر عدالت است که همه افراد جامعه هویت خود را در آن دیده و نگاه چندگانه و طبقاتی نسبت به ملیت‌ها وجود نداشته باشد. نکته‌ی دیگری که در اهمیت محدودیت آزادی نهفته است. مسأله‌ی منافع عمومی جامعه است. از این‌رو جانراولز در تقارن به مورد فوق، محدودیت بر آزادی را در صورت

۱۵۴ / آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب

لازم می‌داند که آزادی، منافع عمومی جامعه را به خطر مواجه کند؛ از این‌رو محدودیت بر آزادی در ارتباط با منافع عمومی جامعه جایز است (میر احمدی، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این کتاب آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب بررسی شد. جهت فهم متون موجود در رابطه به آزادی از روش گادامر و هرمنوتیک فلسفی با تأکید بر الگوی نظری مک کالم استفاده شده است.

بررسی‌های انجام شده نشان می‌دهد که اندیشمندان آزادی را بر خلاف سعادت انسان تعریف نکرده بودند. جنبه‌ی انسانی‌تر آزادی در تنظیم آزادی در قانون دانسته شده است. از این‌رو باید هر تبعه آزادی خود را در چوکات قانون جست‌وجو کند. البته مراد از قانون، قانون عادلانه است. این امر در نظام‌های دموکراتیک مطرح است. مهم‌ترین نکته‌ی که در رابطه به آزادی وجود دارد عدم وجود مانع نسبی جهت رسیدن به هدف است. طوری که نشان داده شد مللی که آزادی‌های آن‌ها محدود شده باشد صاحب هویت، فرهنگ و ثروت اند. بر عکس مللی که در حالت ضعف هویت - بی‌هویتی و ضعف فرهنگ قرار دارند؛ نتیجه‌ی محدودیت آزادی‌شان است.

در مناسبت آزادی با دموکراسی آزادی، یکی از اصول اساسی دموکراسی است. از این‌رو برای افراد، احزاب و تمام نهادها و سازمان‌ها آزادی لازم وجود دارد مشروط بر این‌که برخلاف نظام دموکراتیک قرار نگیرند. لازمه‌ی جامعه مدنی آزادی است. در صورت ضعف آزادی ضعف جامعه مدنی رونما می‌گردد. در نظام‌های استبدادی آزادی‌ها نادر وجود دارد و آن هم طبق سفارش نظام حاکم. آزادی به انسان‌ها حق داده است به گونه‌ی ذاتی مانع رشد عقایدی شوند که یک گروه محدود - چه حکومتی و چه غیر حکومتی می‌خواهد عقیده‌ای را بالای دیگران تحمیل

کنند. نکته‌ی دیگری که در این کتاب ملاحظه شد در جامعه باید هر نوع عقیده‌ای احترام شود - چه این عقیده خلاف عقیده‌ی اکثریت جامعه باشد و یا این که خلاف عقیده‌ی توده حاکم بوده باشد. یعنی این که آزادی به کثرت‌گرایی در همه ابعاد حق قایل است. هر کس می‌داند که عقیده‌ی فلان گروه و یا فلان دین و یا مذهب خلاف عقیده‌ی اوست؛ باید به این اختلاف احترام داشته باشد. تأثیر تفکر اندیشمندان مزبور در مبارزه بر خرافات و عقاید انحرافی وقت، بیش‌تر بوده است. آزادی مطلق برای انسان‌ها وجود ندارد. هرکس در حد توانایی‌هایش آزاد است و از این بالاتر نمی‌تواند کاری را انجام دهد. استعدادها و تلاش‌ها متفاوت است. مثلاً مواجه شدن با موانع می‌تواند جهت اراده‌ی انسان را تغییر دهد. این مسأله محدودیت ذاتی است. مثلاً: انسان نمی‌تواند سرخ پوست بودن، سیاه پوست بودن، احتمال زمان مرگ و ... را خودش تعیین کند، چون بیرون از کنترل است؛ با وجودی که جغرافیا نقش دارد.

در نگاه هابز، آزادی همان نبود مخالفت است. هدف از مخالفت موانع بیرونی حرکت است. آزادی عقیده در اندیشه‌ی او وجود نداشته و تفسیر دولت از دین را بر جامعه تحمیل می‌کند. تمام افراد ملتزم به اطاعت از حکم قوه‌ی قاهره هستند؛ اما در جهت تنظیم زندگی خصوصی قوه‌ی قاهره مانعی بر آن‌ها نمی‌بیند. در عموم در نگاه هابز همه چیز در چنبر فرمان لویاتان جهت ایجاد صلح و امنیت تعریف و تعیین می‌شود. در اندیشه‌ی لاک دولت امانت الهی برای افراد است؛ آزادی لازم را برای افراد در قانونی که دولت وضع می‌کند تعریف کرده است؛ یعنی این که قانون را برای حفظ آزادی و توسعه آزادی لازم دانسته است. این مهم در وضع مدنی مطرح است. بنا براین تبعیت انسان از قانون، او را به آزادی که سعادت را تضمین می‌کند ملتزم می‌سازد. در

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۵۷

آزادی‌های که در حدود قانون تعریف شده است، هیچ‌کس از آزادی استفاده‌ای ابزاری کرده نمی‌تواند؛ یعنی این‌که قانون آزادی را ضمن این‌که تنظیم می‌کند تضمین هم می‌کند.

روسو آزادی را جزوی ذات انسان‌ها دانسته است و آن را چه در وضع مدنی و چه در وضع طبیعی سبب بقای انسان‌ها می‌داند. آزادی در وضع طبیعی محدود به قوه‌ی هر فرد است. انسان‌ها برابر و آزادند. آزادی را در وضع مدنی در تبعیت از قانونی دانسته است که از اراده‌ی عمومی بیرون آمده است. آزادی در ملکیت خصوصی از نظر روسو به گونه‌ی مطلق آن وجود ندارد؛ تا حدی برای مالکیت خصوصی آزادی داده نشود که پول‌دار قانون را به پول‌بخرد.

استوارت میل آزادی را وسیله‌ی جهت رسیدن به هدف دانسته است و هدف عبارت از قدرت و ثروت است. انسان آزاد است جهت جلب منفعت و دفع ضرر تلاش کند. افراد در نفس خودشان که ضرر به دیگران نرسانند آزادی مطلق دارند. فردی مرتکب جرم را از نظر او می‌توان تنبیه کرد؛ اما نمی‌توان حربه‌ی قانون را بر او به کار برد. حکومت وظیفه دارد حد اکثر شادی را برای افراد جامعه فراهم آورد.

هگل آزادی را در محور دولت مورد نظرش تعریف کرده است. دولت را روح ملت‌ها دانسته و به اطاعت از دولت مورد نظرش تأکید کرده است. او آزادی را به روش لیبرالیسم قبول نداشته و آزادی ره‌اشده از قیود مذهب، دین، سنت و قانون را آزادی ندانسته است.

اندیشه‌های سارتر و مارکس جدا از دیدگاه اندیشمندانی است که در فوق وارد شده است. تفکر سارتر و مارکس در رابطه به آزادی به هم نزدیک اند. مارکس آزادی را در لغو نظام سرمایه‌داری و ورود به چنبر کمونیسم دانسته است.

سارتر آزادی را به دور از متافیزیک مطرح کرده است. او آزادی را در نگاه مادی و این جهانی به دور از مابعدالطبیعه معنا کرده است. از نظر او انسان آزاد انسانی است که اراده‌ی خود را به دست خود بگیرد و اتکا به نیروی دیگر نداشته باشد. از نظر او ایمان به ادیان آزادی انسان را محدود می‌کند. هر دولت به اندازه‌ی آزادی‌های فردی و آزادی‌های سیاسی را قبول دارد؛ ولی هیچ گاهی این آزادی‌ها را به گونه‌ی مطلق آن قبول ندارد. آزادی منفی از طرف لیبرال‌های کلاسیک مطرح شده است. آزادی منفی آزادی تعریف شده است که افراد بدون دخالت دیگران به حال خود گذاشته شوند تا این‌که به میل خویش عمل کنند؛ یعنی حوزه‌ی که افراد بدون دخالت دیگران عملی را انجام دهند. آزادی مثبت در برابر آزادی منفی مطرح شده است. خواست آزادی مثبت بیش‌تر ایده‌آل بوده و جوهر فلسفی ایده‌آلیسم است. عمده‌ترین کار آزادی مثبت توانمند ساختن افراد جهت رهایی از خطر فلج کردن انسانیت و انجام کار نیک است. آزادی بیان به معنای بیان حرف‌های بیجا نیست. عمده‌ترین نکته‌ی که در رابطه به آزادی بیان تأکید شده است عدم تحقیر لفظی، صوتی، تصویری، گفتاری و نوشتاری تحت نام آزادی بیان است؛ بلکه آزادی بیان مظالم و مفاسده‌ی را که در جامعه وجود دارد آشکار می‌سازد. محدودیت بر آزادی وجود دارد؛ ولی این محدودیت به این معنا نیست که استبداد شکل بگیرد. چون ذات آزادی مبارزه بر استبداد است. اندیشمندانی که ذکر شد اتفاق نظر در رابطه به آزادی ندارند؛ اما می‌توان اشتراکاتی را در نظریات آن‌ها دریافت. مارکس و سارتر به هم نزدیک اند. هابز و لاک به هم نزدیک‌تر اند. لاک نزدیک‌تر به روسو است. اما اندیشه‌ی هگل تفاوت بسیار با اندیشه‌ی هابز، لاک و روسو دارد. اندیشه‌ی هگل هیچ هم‌خوانی و اشتراکاتی با اندیشه‌ی مارکس و سارتر ندارد.

سرچشمه‌ها

۱. آیزایا برلین، (۱۳۸۰)، چهار مقاله در باره آزادی، ترجمه: محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲. آل کجیاف، حسین، (۱۳۹۰)، روش تحقیق در علم حقوق (باتأکید بر پایان نامه نویسی)، تهران: دانشگاه پیام نور.
۳. آدلر، مورتیمر جی، (۱۳۷۹)، ده اشتباه فلسفی، ترجمه: انشاء الله رحمتی، تهران: الهدا.
۴. اعلامیه جهانی حقوقی بشر مصوبه ده دسامبر، ۱۹۴۸.
۵. آشوری، داریوش، (۱۳۸۴)، دانشنامه سیاسی، گلشن: مروارید.
۶. آریلاستر، آنتونی، (۱۳۸۵)، دموکراسی، ترجمه: حسن مرتضوی، تهران: نی.
۷. ارش، فروم، (۱۳۵۳)، گریز از آزادی، ترجمه: عزت الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۸. اردبیلی، محمد مهدی، (۱۳۹۱)، هگل - دفتر سیاست مدرن ۱، تهران: انتشارات روزبهان.
۹. اسپنسر، لوید، (۱۳۷۹)، هگل (قدم اول)، ترجمه: فاطمه مینایی، تهران: نشر و پژوهش شیراز.
۱۰. احمدی، بابک، (۱۳۸۰)، ساختار و هرمنوتیک، تهران: گام نو.
۱۱. اندرسن، سوزان لی، (۱۳۸۵)، فلسفه استوارت میل: ترجمه، خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
۱۲. بابای، غلام رضا، (۱۳۸۴)، فرهنگ سیاسی آرش، چاپ دوم، تهران: آشیان.
۱۳. بیات، عبد الرسول، (۱۳۸۱)، فرهنگ واژه‌ها، قم: موسسه اندیشه و فرهنگ اسلامی.
۱۴. بخشی، علی آقا و دیگران، (۱۳۸۶)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: جاپار.
۱۵. بهار، سید فرهاد، (۱۳۶۶)، فلسفه کائنات، کابل: یادگار پرنینگ پرس.
۱۶. بشیری، حسین، (۱۳۸۲)، عقل در سیاست، تهران: نگاه معاصر.
۱۷. بری، نورمن، (۱۳۸۷)، نظریه نظم خود انگیخته، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
۱۸. بلاغی غزنوی، حیات الله، (۱۳۸۲)، در آمدی بر دموکراسی، قم: قم.
۱۹. بابایی، پرویز، ۱۳۸۶، مکتب‌های فلسفی (از دوران باستان تا امروز)، تهران: نگاه.

۱۶۰ / آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب

۲۰. بشیریه، حسین، (۱۳۸۶)، آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی)، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۱. برونوفسکی، جیکوب، (۱۳۷۹)، سنت روشن‌فکری در غرب - از لئونارد تا هگل، ترجمه: لیلا سازگار، تهران: آگاه.
۲۲. تریک، راجر، (۱۳۸۶)، فهم علوم اجتماعی، ترجمه: شهناز مسمی پرست، تهران: نی.
۲۳. تودی، فیلیپ، (۱۳۷۸)، سارتر - قدم اول، طرح: هاوارد درید، ترجمه: روزبه معادی، تهران: انتشارات شیراز.
۲۴. تقوی، علی محمد، جامعه‌شناسی نهضت‌ها (مقدمه‌ای بر نهضت‌شناسی)، کابل: کتاب‌خانه عامه.
۲۵. پولادی، کمال، (۱۳۸۲)، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، جلد ۲، تهران: نشر مرکز.
۲۶. پولادی، کمال، ۱۳۸۳. تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، جلد ۳، تهران: نشر مرکز.
۲۷. پلانماتز، جان پتروف، (۱۳۶۷)، شرح و نقد فلسفه سیاسی هگل، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی.
۲۸. پولن، رمون، (۱۳۸۰)، حقیقت‌ها و آزادی، ترجمه عباس باقری، تهران: نی.
۲۹. روحانی، کمال، (۱۳۸۹)، دین سوزی معاصر، کابل: انتشارات مستقبل.
۳۰. پلنو، جک سی - آلتون، روی، (۱۳۸۹)، فرهنگ روابط بین‌الملل، ترجمه: ابولفضل رئوف، تهران: انتشارات سرای عدالت.
۳۱. پالمر، ریچارد. (۱۳۸۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
۳۲. جوادی، محمد اسلم، (۱۳۸۹)، هرمنوتیک از دیدگاه هانس گنورگ گادامر، مجله فرهنگی - اجتماعی، سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۹.
۳۳. چیلکوت، رونالد، (۱۳۸۹)، نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای، ترجمه‌ی وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران: رسا.
۳۴. دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۹۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه: عباس زریاب خوئی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۵. دورانت، ویلیام جیمز، (۱۳۸۶)، لذت فلسفه، ترجمه: عباس زریاب خوئی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۶. در جست‌وجوی آزادی، (۱۳۸۱)، مصاحبه رامین جهان بگلوبا آیزابابلین، ترجمه: خجسته کیا، عبدالحسین آذرنگ، تهران: گفتا.
۳۷. دوتوکویل، آلکسی، (۱۳۸۳)، تحلیل دموکراسی در آمریکا، ترجمه: رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، تهران: کتاب‌خانه عامه کابل.
۳۸. دال، رابرت، (۱۳۹۲)، تحلیل سیاسی پیشرفته، ترجمه: دکتر فرشاد علیخانی،

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۶۱

- مهرداد بیات بابلقانی، مشهد: انتشارات جاودان خرد.
۳۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۵۴)، لغت‌نامه دهخدا، جلد ۳۳- و-ه، تهران: چاپ خانه دانشگاه تهران.
۴۰. ذکریا، فرید، (۱۳۸۱)، برتری لیبرالیسم بر دموکراسی، تهران: طرح نو.
۴۱. رابینسون، دیو، (۱۳۸۴)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه: شهاب‌الدین عباسی، تهران: نشر علم.
۴۲. رابرت اِکلشال و دیگران، (۱۳۹۰)، مقدمه‌ای بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه: محمد قائد، تهران: نشر مرکز.
۴۳. روسو، ژان ژاک، (۱۳۶۶)، قرارداد اجتماعی، ترجمه: منوچهر کیا، تهران: گنجینه- ناصر خسرو.
۴۴. روحانی، کمال، (۱۳۸۳)، دین سوزی معاصر، کابل: انتشارات مستقبل.
۴۵. روسو، ژان ژاک، (۱۳۹۲)، قرارداد اجتماعی (زمینه و در زمینه‌ی متن)، ترجمه: مرتضی کلانتریان، تهران: آگه.
۴۶. رودگر، محمد جواد، (۱۳۹۱) «راهبرد تلفیق آزادی معنوی و اجتماعی»، کتاب چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی آزادی
۴۷. رابینسون، دیو، (۱۳۸۰)، اخلاق: قدم اول، ترجمه: علی اکبر عبدل آبادی، تهران: شیرازه.
۴۸. سروش، عبد‌الکریم، (۱۳۸۳)، اخلاق خدایان، تهران: طرح نو، چاپ نهم
۴۹. ساعی، محمود، (۱۳۷۸)، آزادی فردی و قدرت، تهران: هرمس.
۵۰. ستانکزی و دیگران، (۱۳۸۷)، قاموس اصطلاحات حقوقی، کابل: دانشگاه کابل.
۵۱. سارتر، ژان پل، (۱۳۴۹)، خدا و شیطان، ترجمه: ابولحسن نجفی، تهران: انتشارات نیل.
۵۲. سارتر، ژان پل، (۱۳۶۵)، تهوع، ترجمه: امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: نیلوفر.
۵۳. ساعی، محمود، (۱۳۷۸)، آزادی فردی و قدرت، تهران: هرمس.
۵۴. ستیس، و. ت، (۱۳۵۷)، فلسفه هگل، ترجمه: حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی
۵۵. سها، (۱۳۹۱)، دموکراسی (آزادی، عدالت)، تهران.
۵۶. سعیدیان، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، داورت‌المعارف بزرگ‌نو، جلد ۹، تهران: علم و زندگی.
۵۷. شریعتی، علمی، (۱۳۸۵) اسلام شناسی، جلد ۱، تهران: انتشارات قلم
۵۸. شریعتی، علی، (۱۳۸۳)، فرهنگ لغت، پیمان: شرکت انتشارات قلم، چاپ چهارم
۵۹. شریعت پناهی، ابوفضل قاضی، (۱۳۸۶)، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران: میزان.

۱۶۲ / آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب

۶۰. شارپ، جین، (۱۹۹۳)، از دیکتاتوری تا دموکراسی، ترجمه: جادی انجمن بدون مرز، تهران
۶۱. طلوعی، هوداد، (بی. تا)، کتاب اول، سلامت روان اقلیت‌های جنسی در ایران.
۶۲. عشرتی، اکادمیسین عبد الاحد، (۱۳۸۶)، جوانان و دست آورد مدنیت‌ها، کابل: انتشارات خاور.
۶۳. علوی تبار، علیرضا، (۱۳۷۹)، روشن فکر، دین داری، مردم سالاری، تهران: فرهنگ اندیشه.
۶۴. فیلتس پاتریک، تونی، (۱۳۸۳)، نظریه رفا، ترجمه هرمز همایون پور، تهران: گام نو.
۶۵. فولادوند، عزت الله، (۱۳۸۶)، فلسفه و جامعه و سیاست، تهران: نشر ماهی.
۶۶. فرید من، میلتن، (۱۳۸۰)، سرمایه‌داری و آزادی، ترجمه: غلام رضا رشیدی، تهران: نشر نی.
۶۷. فیلیت، مالکوالر، (۱۳۷۹)، سارتر: قدم اول، ترجمه: روزبه معادی، کابل: کتابخانه‌ی عامه.
۶۸. قراگوز لو، محمد، (۱۳۸۷)، فکر دموکراسی سیاسی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
۶۹. کوهن، کارل، (۱۳۷۳)، دموکراسی، تهران: انتشارات خوارزمی، ترجمه:
۷۰. کلایمرودی، کارلتون و دیگران، (۱۳۵۱)، آشنایی با علم سیاست، ترجمه: بهرام ملکوتی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۷۱. گری، جان، (۱۳۸۰)، فلسفه سیاسی جان استوارت میل، ترجمه: خشایان دهیمی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۷۲. لانیسته، گی آرشه، (۱۳۸۲)، ترجمه: عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.
۷۳. لوین، اندرو، (۱۳۹۰)، طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی، ترجمه: دکتر سعید زیبا کلام، تهران: سمت
۷۴. هابز، توماس، (۱۳۹۱)، لویاتان، ترجمه: حسین بشریه، تهران: نی
۷۵. لینکلتر، اندرو، (۱۳۸۷)، نظریه‌ی هنجارگزار و روابط بین الملل، ترجمه: لیلا سازگار، تهران: وزارت امور خارجه - مرکز چاپ و انتشارات.
۷۶. لنکستر، لین و. (۱۳۸۰)، خداوندان اندیشه‌ی سیاسی، جلد ۳، ترجمه: علی رامین، تهران: انتشارات امیر کبیر
۷۷. لن و لنکستر، (۱۳۸۰)، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد ۱، ترجمه: علی رامین، تهران: انتشارات امیر کبیر
۷۸. لیمن، تونی، (۱۳۸۰)، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه: روبرت آسریان، تهران: فرزاد.
۷۹. لاسکی، هارولد ج. (بی. تا)، مقدمه‌ای بر سیاست، ترجمه: منوچهر صفا: کابل،

آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب / ۱۶۳

کتاب خانه عامه.

۸۰. لازنس، کهن، (۱۳۹۱)، از مدرنیسم تا پست مدرنیسم، ویراستار فارسی: عبدالکریم رشیدیان، ویراستار متن: رامین کریمیان، تهران: نی.

۸۱. لاک، جان، (۱۳۹۱)، رساله‌ای در بارهٔ حکومت، ترجمه: حمید عضدانلو،

تهران: نی.

۸۲. میلر، دوید، (۱۳۸۷)، فلسفه سیاسی، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.

۸۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۲)، وحی و نبوت، موسسه چاپ فجر: انتشارات صدرا،

چاپ دهم

۸۴. مارکوز، هربرت، (۱۳۷۸)، انسان تک‌ساحتی، ترجمه دکتر محسن مویدی، تهران

: انتشارات امیر کبیر

۸۵. محسنی، منوچهر، (۱۳۸۴)، جامعه‌شناسی عمومی، تهران: طهوری.

۸۶. روسو، ژان‌ژاک، (۱۳۸۸)، امیل، ترجمه: غلام حسین زیرک زاده، تهران: ناهید.

۸۷. منصور، میر احمدی، (۱۳۸۱)، آزادی در فلسفهٔ سیاسی اسلام، قم: بوستان کتاب

قم.

۸۸. میل، جان استوارت، (۱۳۸۵)، رساله در بارهٔ آزادی، ترجمه: جواد شیخ الاسلامی،

تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۸۹. میل، جان استوارت، (۱۳۸۹)، حکومت انتخابی، ترجمه: علی رامین، تهران: نشر

نی.

۹۰. معلمی، حسن، (۱۳۸۰)، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی،

تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۹۱. هوفه، انتفرد، (۱۳۸۳)، دربارهٔ عدالت، ترجمه: امیر طبری، تهران: اختران.

۹۲. هی وود، اندرو، (۱۳۹۲)، سیاست، ترجمه: عبدالرحمن عالم، تهران: نی.

۹۳. هی وود، اندرو، (۱۳۹۰)، در آمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه: محمد

رفیعی مهرآبادی، تهران: وزارت امور خارجه ایران.

۹۴. هی وود، اندرو، (۱۳۸۳)، مقدمهٔ نظریه‌های سیاسی، ترجمه: عبدالرحمن عالم،

تهران: قومس.

۹۵. هلند، دیوید، (۱۳۷۸)، مدل‌های دموکراسی، ترجمه: عباس مبخر، تهران:

روشنگران و مطالعات زنان.

۹۶. هارت، میشل. ا. ج.، (۱۳۸۷)، یک صد مرد تأثیر رگ‌دار در تاریخ، محمد حسین

آهوئی، کابل: انتشارات سعید.

۹۷. نویمان، فرانتس، (۱۳۷۳)، آزادی و قدرت و قانون (گردآوری و ویرایش از هربرت

مارکوزه)، ترجمه: عزت‌الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

۹۸. ناصر، قربان‌نیا، (۱۳۸۵)، اخلاق و حقوق بین‌الملل، تهران: سمت.

۹۹. نیکفر، محمد رضا، (۱۳۸۱)، فهم و پیش‌فهم‌های هرمنوتیک.

۱۶۴ / آزادی در اندیشه‌ی سیاسی غرب

۱۰۰. وثیق، شیدان، (۱۳۸۷)، لاینسپته چیست؟، تهران: اختران.
۱۰۱. ونت، جونز، (۱۳۶۲)، خداوندان اندیشه سیاسی (جلد دوم-بخش دوم)، ترجمه: علی رامین، تهران: سپهر.

بخش مقالات:

۱۰۲. اهانت شارلی ابدو به اسلام، روزنامه کائنات، ۱۷ ژون ۱۳۹۳، شماره ۲۲۶۴، صفحه اول، ستون اول.
۱۰۳. بنده قرآنی، احمد فدوی و ابراهیم تقی زاده، (۱۳۹۱)، آزادی و جایگاه آن در اندیشه حقوق بشری امام خمینی، فصلنامه حقوق بشر اسلامی: سال اول، شماره اول، پاییز ۱۰۴. پازوکی، علی کربلانی، (۱۳۸۷)، پیشینه مردم سالاری در غرب و ایران، فصلنامه خط اول، سال دوم، شماره پنجم، تابستان.
۱۰۵. سجادی، سید محمد، (۱۳۹۰)، فصلنامه تخصصی پژوهشنامه حقوق، سال اول، شماره ۵۶، تابستان.
۱۰۶. سبزه‌ای، محمد تقی، (۱۳۸۶)، مجله پژوهشی علوم سیاسی، شماره ۴
۱۰۷. سجادی، سید محمد، (۱۳۹۰)، فصلنامه تخصصی پژوهشنامه حقوق، سال اول، شماره ۱۰۱، تابستان.
۱۰۸. عبدالرحمن، عالم، (۱۳۹۲)، بررسی نسبت اخلاق و سیاست در تفکر لاک، فصلنامه راهبردی، سال بیست و دوم، شماره ۶۷، تابستان
۱۰۹. صفایی موحد، سعید، (۱۳۸۹)، هرمنوتیک فلسفی و برنامه درسی، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، شماره ۴۱، سال یازدهم، بهار
۱۱۰. گرامی، غلام حسین، (۱۳۸۸)، بررسی و نقد دیدگاه سارتر در باره ماهیت انسان، فصلنامه علمی - پژوهشی، سال پنجم، شماره شانزدهم،
۱۱۱. محمدی، مسلم، (۱۳۹۳)، بررسی هویت شناسی هرمنوتیک گادامر بارهیافت تأثیر آن بر آموزه‌های اخلاقی و دینی، مجله ۱۰۱. گفتمان فلسفی، سال سوم، شماره دوم.
۱۱۲. تقوی، غلام رضا، (۱۳۹۰)، متافزیک و سیاست در فلسفه هگل، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره ششم

113. <http://www.annenberglclassroom.org/terms/1395/6/4>

114. https://warrigton.ufl.edu/centers/retaildocs.Exe Board_da-vidmoler.pdf/1395/8/24

115. <http://tahoor.com/fa/article/view/26853/1395/12/18>