

# خرمگس

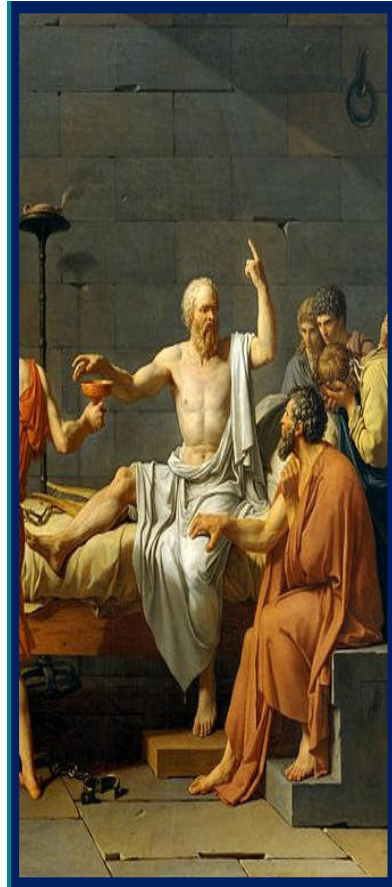
نشریه فنی-اجتماعی

شماره ۲

جستارهایی درباره  
آزادی

مارچ ۲۰۱۴

اسفند ۱۳۹۲



هیئت دبیران:

شیریندخت دقیقیان

رامین جهانگلو

اسفندیار طبری

۳	سخن هیئت دبیران
۶	سه مفهوم آزادی (اسفندیار طبری)
۲۳	آیزایا برلین و کثرت گرایی ارزشی (رامین جهانگلو)
۲۸	اریش فروم و کارل مارکس در برابر پرسش آزادی (شیریندخت دقیقیان)
۵۶	ملاحظات درباره نوشته «درباره دین ..» در خرمگس شماره ۱ (حسن یوسفی اشکوری)
۵۸	نامه ای درباره رواداری (جان لاک)
۶۹	نامه ای پیرامون مدارا (جان لاک ۱۶۸۹)
۹۴	دو مفهوم از آزادی (آیزایا برلین ۱۹۵۸)
۱۲۶	معرفی کتاب

خبرنگار

نشریه فلسفی - اجتماعی

---

شماره ۲

جستارهایی درباره آزادی

بر دیهیم فرمانروایان  
نام تو را می‌نویسم

روی جنگل، بیابان  
روی لانه پرنندگان، روی بوریا  
روی پژواک کودکی‌ام  
نام تو را می‌نویسم

روی شگفتی‌های شب  
روی نان سفید روز  
روی فصل‌های دلدا  
نام تو را می‌نویسم

بر پلاس‌های لاجوردینم  
بر مرداب آفتاب نمناک  
بر دریاچه ماه لرزان  
نام تو را می‌نویسم

روی کشتزارها، روی افق  
روی بال پرنده‌ها  
روی آسیاب سایه‌ها  
نام تو را می‌نویسم

بر هر وزش سحرگاهی  
بر دریا، بر زورق‌ها  
بر کوهستان مجنون  
نام تو را می‌نویسم

روی کف سفید ابرها  
روی تراوش‌های توفان  
روی رگبار، نم باران  
نام تو را می‌نویسم

بر نگارهای رخشنده  
بر ناقوس رنگ‌ها  
بر حقیقت لمس شونده  
نام تو را می‌نویسم

بر کوره راه‌های پاخورده  
بر جاده‌های درنوردیده  
بر میدان‌های لبریز  
نام تو را می‌نویسم

روی فانوس روشن  
روی چراغ خاموش  
روی خانه‌های به هم پیوسته‌ام  
نام تو را می‌نویسم

بر میوه‌ای قاچ شده

آزادی از پایه ای ترین مفاهیمی است که تمامی زندگی انسانی را دربر می‌گیرد و عرصه ای نیست که به آن وابسته یا زیر نفوذ آن نباشد. آزادی در اومانسیم امروزی از ارزش والایی برخوردار است و به رسمیت شناختن آن نه تنها تهدیدی برای دین و حاکمیت نیست، بلکه حقانیت وجودی این دو را ممکن می‌سازد. از این رو آزادی، موضوع محوری در فلسفه به شمار می‌رود و بسیار درباره آن نگاشته شده است. انسان‌های بیشماری برای آزادی مبارزه کرده و بسیاری جان خود را در این راه از دست داده‌اند. آزادی از والاترین اهداف فردی و اجتماعی شناخته می‌شود. اگر آزادی بتواند تحقق هر کنشی را توجیه کند، این پرسش عنوان می‌شود که آزادی بر اساس چه اصولی می‌تواند معتبر باشد که مطابق آن خوشبختی همه انسان‌ها در جامعه میسر شود؟ خرمگس شماره ۲ به تأمل‌های فیلسوفان پیرامون اساسی‌ترین پرسش‌های مربوط به آزادی پرداخته است.

پیش از شرح کوتاهی پیرامون مقاله‌ها و آغاز مباحث، شعر زیر از پل الوار به خوانندگان تقدیم می‌شود. شعر «آزادی» که بخش پایانی آن بر لوحه‌های بسیاری از مراکز مدنی و اجتماعی دنیا به چشم می‌خورد، هم بازتاب روحیه نهضت مقاومت فرانسه در هنگام اشغال این کشور توسط نازی‌هاست و هم به دلیل برخورد وجودی و فلسفی با آزادی، نیز تصاویر و زبان سبک سورئالیستی شاعر، در هر زمان با هر انسان مشتاق آزادی ارتباط برقرار می‌کند:

### آزادی

بر مشق‌های دبستانی‌ام  
بر نیمکت، بر درختان  
بر شن، بر برف  
نام تو را می‌نویسم

روی تمامی برگ‌های خواننده‌شده  
روی همه کاه‌های سفید  
سنگ، خون، کاعذ یا خاکستر  
نام تو را می‌نویسم

بر نقش‌های زرانود  
بر بازوهای مردان رزم‌آور

بر آینه، بر اتاقم  
بر پیله بستر خالی‌ام  
نام تو را می‌نویسم

روی سگ شکموی نازم  
روی گوش‌های سیخش  
روی پای چُلفتی‌اش  
نام تو را می‌نویسم

بالای آستان درگاهم  
روی خرده‌ریزهای آشنا  
روی رقص شعله‌های برکت  
نام تو را می‌نویسم

بر هر صندلی چیده  
بر پیشانی دوستانم  
بر هر دستی که دراز می‌شود  
نام تو را می‌نویسم

روی بلور مژدگانی‌ها  
روی لب‌های اندیشناک  
روی تارک سکوت  
نام تو را می‌نویسم

بر پناهگاه‌های ویرانم  
بر جمله‌های ناکامم  
بر دیوارهای ملالم  
نام تو را می‌نویسم

روی غیاب خالی از میل  
روی تنهایی عریان  
روی گام‌های مرگ  
نام تو را می‌نویسم

بر سلامت بازگشته  
بر خطر از سرگذشته  
بر امید بی‌یادوراه  
نام تو را می‌نویسم

و به نیروی یک واژه  
زندگی‌ام را سر می‌گیرم  
به دنیا آمده‌ام که تو را بشناسم  
نام تو را بخوانم

آزادی...<sup>1</sup>

این مجموعه که به مفهوم آزادی اختصاص دارد، شامل سه مقاله و سه ترجمه است. علاوه بر این‌ها، ارسال دو مقاله دیگر از سوی نویسندگان همراه به شماره آینده موقوف شد و از این رو خرمگس شماره ۳ از تنوع موضوعی بیشتری برخوردار خواهد بود.

اولین مقاله "سه مفهوم آزادی" تلاشی خواهد بود در بررسی و نقد مهمترین تئوری‌هایی که در این عرصه در فلسفه غربی موجود است و طی آن به عنوان نتیجه گیری، سه مفهوم تجربی آزادی استنتاج می‌شوند. مقاله دوم به مفهوم کثرت گرایی ارزشی نزد آیزایا برلین اختصاص دارد. این فیلسوف انگلیسی در اواسط قرن بیستم به تدقیق مفهوم کانتی آزادی در بافت مثبت و منفی آن پرداخت و از این رهگذر، برای حل جدال‌ها و عدم تفاهم‌های جامعه بشری معاصر، برخورد همدلی کثرت‌گرایانه را مطرح ساخت. مقاله سوم جستاری است در دیدگاه‌های اریش فروم پیرامون آزادی و تأثیرپذیری او از کارل مارکس و نقدهای مربوط به فروید.

در بخش متون پایه ای فلسفه در این شماره، برای اولین بار، ترجمه فارسی مقاله بلند آیزایا برلین به نام *دو مفهوم از آزادی* و نیز دو ترجمه متفاوت از اثر مشهور جان لاک، *نامه ای درباره مدارا*، منتشر می‌شود. علاوه بر تفاوت در فرم ترجمه و واژگان معادل، آن چه در این رابطه اهمیت محوری دارد، اختلاف در اثر مرجع به زبان آلمانی و انگلیسی است که می‌تواند نمونه ای تطبیقی در کار ترجمه به شمار برود.

شماره بعدی خرمگس که به طور عمده به مفهوم "خسونت" اختصاص دارد، در پرداختن به موضوع های دیگر خود را آزاد می‌بیند. به این دلیل از فرهیختگان دعوت می‌کنیم که با ارسال نوشته های متنوع خود با راه روشنگرانه خرمگس همراه باشند.

برای آگاهی از استانداردهای ارسال مقاله لطفا به آدرس زیر مراجعه کنید:

[Falsafeh.com/standards.htm](http://Falsafeh.com/standards.htm)

دانلود خرمگس شماره ۱:

[falsafeh.com/kharmagas1/kharmagas\\_No1.pdf](http://falsafeh.com/kharmagas1/kharmagas_No1.pdf)

دانلود خرمگس شماره ۲:

[falsafeh.com/kharmagas2/kharmagas\\_No2.pdf](http://falsafeh.com/kharmagas2/kharmagas_No2.pdf)

<sup>1</sup> Eluard, Paul.: Poésies et vérité, Editions de Minuit, Paris 1942

دیگری غیر از اراده برای اثبات احساس مسئولیت نمی توانست بیابد. قدرگرا به اراده انسانی توجهی نداشت، اما به دنبال توجیه تئوریک آن هم نبود. اما، جبرگرا<sup>6</sup> خود را مقابل اراده آزاد انسان نمی دانست.

در فلسفه ایرانی، تئوری اختیار معتزله در مقابل قدرگرایی اشاعره به بحث های دامنه داری انجامیده است. ولی این جدال های فلسفی نیز از چهارچوب آزادی اراده خارج نشده اند. علاوه براین، تفاوت بین جبرگرایی ایرانی و غربی در این است که در ایران جبرگرایی به طور عمده یک بافت متافیزیکی دارد و اصل علیت به اراده خداوندی پیوند داده می شود و هدف توجیه عقلانی در اثبات وجود خدا و نه اثبات آزادی اراده انسان است. به طور مثال برای جان لاک، سوژه دارای دو نقش است: فعال و منفعل. سوژه منفعل مملو از خاطرات است که به وحدت تمامی رویدادها در ذهن ما می انجامد. سوژه فعال اما سوژه ای است که اراده می کند و محصولی است از روابط اجتماعی در جامعه. با سوژه فعال، آزادی اراده، امری بدیهی و تضمین شده است.

در فلسفه ایرانی بحث مربوط به اختیار و آزادی اراده از زمان معتزله به این سو تحول چندانی نداشته است و به همین دلیل، اشاره ای مختصر به فلسفه معتزله برای آشنایی با مفهوم آزادی در بافت اختیار کافی به نظر می رسد.<sup>7</sup>

معتزله که اواخر قرن هفتم پا به وجود گذاشتند، شکوفایی فکری خود را پس از روی کار آمدن عباسیان در اواسط قرن هشتم کسب کردند. آن ها بر خلاف قدریه و اشاعره (اشعریه) اراده آزاد را پذیرفتند. پیامد سیاسی مهمی که فلسفه معتزله داشت این بود که از مشروعیت قدرت های حاکمه بر اساس توجیه سرنوشت جلوگیری می کرد. معتزله دو اصل اعتقادی داشتند: توحید و عدل. توحید یعنی ایمان ایستا و بدون تغییر به یگانگی خدا. منظور از عدل این است که خدا عادل است و آزادی و مسئولیت انسان، اصول خدایی می باشند. به عبارت دیگر، آزادی انسان در خدا به وحدت رسیده است. معتزله بر اساس این دو اصل به آزادی جوهر انسانی رسیدند: عدالت خدا آن گاه ممکن است که هر فردی مسئول اعمال

فشرده: پس از یک بررسی درباره مفهوم آزادی به این نتیجه می رسیم که فلسفه آزادی، مفهوم تکاملی خود را در فلسفه نزد کانت و هگل می یابد. پس از پرداختن به دو نمونه از تئوری های کانتی و هگلی در دوران کنونی به ضرورت یک رویکرد عملی به فلسفه آزادی می رسیم. با الهام از فلسفه کارل یاسپرس به سه مفهوم تجربی آزادی راه می یابیم.

### فلسفه آزادی

در یک بافت سنتی و کلاسیک به طور کلی می توان تمامی تئوری های مربوط به آزادی را به دو دسته بزرگ تقسیم نمود: همساز<sup>3</sup> و ناهمساز<sup>4</sup>. گروه اول بین این دو گزاره که "اراده انسان آزاد است" و "اراده انسان تابع قوانین علیتی طبیعی" است، سازگاری می بیند و گروه دوم این دو گزاره را ناسازگار می داند. قدرگرایان<sup>5</sup> را می توان از گروه دوم شمرد که زندگی انسانی را مغلوب قدرت های خارج از توان انسانی می دانند: بیماری ها، رویدادهای اسفبار، فجایع طبیعی و اجتماعی، هوس های غیرقابل کنترل و غیره. در یونان قدیم دیدگاه قدرگرایی، دیدگاه غالب بود، ولی با این حال، افراد پاسخگوی اشتباهات و خطاهای خود بودند و به دلیل گناه و خطا، سزاوار مجازات. تصویری که ایلیاد، قدیمی ترین نوشته به جای مانده از اروپای قدیم به ما می دهد این است که با وجود قدرگرایی، به مسئولیت و اراده انسانی توجه می شده است. از این جهت، قدرگرایی یک تناقض درونی در خود دارد، هر چند که این تناقض مانعی در گسترش این ایده نبوده است. حتی افلاطون در کنار قدرگرایی به آزادی اراده نیز معتقد بود، زیرا او در انسان چیز

<sup>2</sup> اسفندیار طبری، دارای دکترای فلسفه و فوق لیسانس فیزیک از آلمان و مدرس در شاخه فلسفه علمی و سیاسی در اتریش است. از او به زبان های فارسی، آلمانی و انگلیسی نوشته های زیادی موجود می باشد. فهرست برخی از آثار او در:

[http://www.falsafeh.com/Esfandiar\\_tabari.htm](http://www.falsafeh.com/Esfandiar_tabari.htm)

<sup>6</sup> Determinism

<sup>7</sup> بررسی جامعی درباره سیر مفهوم آزادی در ایران به نوشته مستقل دیگری واگذار می شود.

<sup>3</sup> compatibility

<sup>4</sup> incompatibility

<sup>5</sup> Fatalism

خود باشد. از این نظر، معتزله جبرگرا نبودند. اعمال انسانی یا از طریق مباشرت و یا تولید امکان پذیر است. تولید به این مفهوم است که از یک عمل به طور علیتی، از عملی دیگر ناشی شود. برای نمونه، حرکت انگشت به حرکت انگشت می انجامد. این که انسان چه راهی برای زندگی انتخاب می کند، تنها به انتخاب او وابسته است و به اراده خدا ربطی ندارد. به این دلیل، توانایی انسان بر اعمال او الویت دارد و این توانایی تعیین کننده در عمل است. بنا به اصل عدل که با دکماتیسلم اسلامی در منافات بود، نمی تواند عملی ناعادلانه از خدا سر بزند، ریشه بدی در اعمال انسانی است و خوبی و عدالت از صفات خدایی است. تعریف بدی و ظلم در حوزه اعمال انسانی این پیامد را دارد که انسان به تنهایی با عقل خود در این رابطه مسئولیت دارد. انسان تنها با خرد خود به شناخت خوب و بد می رسد. به این دلیل، معتزله با اصل عدل خدایی به یک تصویر انسان شناسانه متافیزیکی می رسند که برخلاف تصویر رایج از انسان شناسی، الهیات مرکز آن است و نه انسان. مسئولیت انسانی نیز آن گاه موضوعیت می یابد که بدی و ظلم به وقوع پیوسته باشد، زیرا آزادی اراده تنها در این رابطه قابل تصور است و نه در رابطه با خوبی و امر اخلاقی. به این دلیل، اصل آزادی انسان، پیامد طبیعی عدل خدایی است. از سوی دیگر، جبری در اتخاذ رفتار خوب یا بد وجود ندارد و تنها اراده آزاد است که انسان را به خوب و بد می کشاند. اما انسان به دلیل ترس از خدا همواره به دنبال خوبی است، در غیر این صورت از سوی خدا مجازات می شود. در اینجا شاهد یک نوع محدودیت هستیم که هیچ گاه به آزادی به مفهوم اخلاقی و مثبت آن نمی انجامد: پرهیز و دوری از قدرت و سلطه خداوندی که مرا از ترس از او رها سازد، رفتاری ظالمانه است و نه آزادی خواهانه. این اصل در فلسفه معتزله "وعد الوعد" نام دارد. در این بافت هر مسلمانی باید از آزادی خود برای امر الهی استفاده کند. اما چنین اصلی فرض را بر این می گذارد که فرد به خدا ایمان و اعتقاد داشته باشد، در غیر این صورت، انگیزه ترس از خدا بیمورد است. در این رابطه، امر اخلاقی "امر به معروف و نهی از منکر" اساس همزیستی در جامعه است. یعنی آن ها که به خدا ایمان دارند و از ترس خدا به کار نیک روی می آورند، دیگران را که ایمان و ترسی از خدا برای کار نیک ندارند، راهنمایی کنند. به عبارت دیگر، هر شهروند جامعه اسلامی باید دو اصل توحید و عدل را

پذیرد و بر آن اساس عمل کند. توحید و عدل تنها به مفهوم دوری از ظلم و بیعدالتی نیست، بلکه تلاش برای رسیدن به یک جامعه خدایی است.<sup>8</sup>

آزادی در مفهوم متافیزیکی آن با جبر در تناقض است. اگر اراده ما آزاد است، پس نمی تواند زیر تسلط سرنوشت باشد. اگر همه چیز تابع سرنوشت و جبر است، پس ما نمی توانیم آزادی اراده داشته باشیم. با فقدان آزادی در اراده، نمی توان از کار نیک یا بد یا انسان سخن به میان آورد، زیرا فرد فاقد آزادی نمی تواند گناهکار یا صوابکار شناخته شود. در مقایسه ای بین فلسفه ایرانی و غربی به این نتیجه می رسیم که یکی از تفاوت های مهم بین این دو در نگرش به انسان نمود می یابد: در فلسفه ایرانی متأثر از عرفان، مفهوم "نفس"، به عنوان عمیقترین خویشن انسانی، فلسفه و الهیات را هماهنگ می سازد. انسان می تواند با حمایت دین بر نفس خود متکی باشد و خود را از دنیای مادی آزاد سازد. در همین راستا می توان به تفاوت در مفهوم تجربه رسید: در حالی که در فلسفه غربی، تجربه بیشتر یک خصلت بیرونی دارد، در فلسفه عرفانی ایرانی، در ارتباط با نفس است که انسان موضوعیت می یابد. مقوله نفس از عمق بیشتری نسبت به خویشن برخوردار است و عنصری است که فرد را به بینهایت پیوند می دهد و به آزادی فرد می انجامد. اما روند آزادی به طور کامل به مقصد نمی رسد: فرد بدین وسیله در کلیت خرد و عقل، آزاد می شود، اما در کلیتی افسانه ای و تخیلی محصور و محو می گردد که نمونه آن در فلسفه اشراق سهروردی قابل مشاهده است. اما آزادی نفس در فلسفه حرکت جوهری ملا صدرا نیز نقش مرکزی دارد. بدون حرکت جوهری، وحدت وجود در فلسفه صدرا ممکن نیست. وحدت وجود به مفهوم وحدت موجودات نیست، بلکه منظور، پوشش مندی وجود است. در نفس، درجه ای از وجود منعکس است که "حضور" نامیده می شود. حرکت جوهری نفس، مراحل مختلف معرفت شناسانه دارد که از احساس، خیال و عقل تشکیل می شود. در نهایت، آزادی نفس به مفهوم گذار انسان از دنیای ناسوتی به دنیای ملکوتی است.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Tabari: 2009, S. 60f

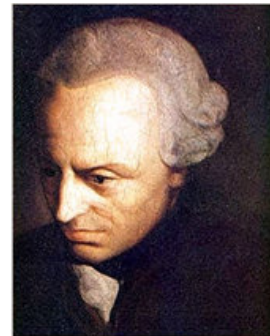
<sup>9</sup> Tabari: 2007, S. 127f

بدون اجبار بیرونی ممکن باشد. اجبار بیرونی می-تواند از سوی انسان یا انسان های دیگر، نهادهای اجتماعی یا حکومتی و حتی ایدئولوژی حاکم بر جامعه یا فرد باشد. به این دلیل، آزادی منفی همواره یک کنش آزادی خواهانه است که می تواند به عنوان آزادی از سلطه خارجی شناخته شود. در مقابل، آزادی مثبت، شناخت و استفاده از امکانات موجود برای رسیدن به اهداف مشخص است. در چهارچوب آزادی منفی، برای محدودکردن موانع، ضوابطی ضروری است که دریدن گوسفند توسط گرگ را محدود یا ممنوع کند که به آن آزادی مثبت گفته می شود. از نظر کانت، آزادی منفی یعنی استقلال و نفی هرگونه وابستگی. در این رابطه هایدگر این پرسش را عنوان می کند که استقلال از چه چیز، آزادی نام دارد؟ به عبارت دیگر این استقلال چگونه تعیین می شود؟ در آزادی منفی، گرگ و گوسفند هر دو از حقوق مساوی برخوردارند و نمی توان در این که گرگ گوسفند را ندرد، تغییری ایجاد کرد. آزادی منفی یعنی نفی هرگونه وابستگی. کانت آزادی را یک توانایی در تعیین زندگی خویش می داند. او در آزادی مثبت بین دو مفهوم تمایز می-گذارد: آزادی در مفهوم جهانی<sup>10</sup> و آزادی در مفهوم عملی<sup>11</sup>. آزادی در مفهوم جهانی، آن توانایی است که شرایطی را خود آغازکنم بدون این که تابعی از زنجیره علیت باشم. به عبارت دیگر، علیت چنین شرایطی که من آغازگر آن هستم، تحت پوشش قوانین طبیعی که علت دیگری دارند، نیست. این آزادی جهانی یک ایده فرارونده<sup>12</sup> محض دارد، که توانایی در نبود شرایط آغازین است: خودآغازگری مطلق و خودجوشی کامل<sup>13</sup>. آزادی در درک عملی یعنی استقلال و ناوابستگی، که می تواند منفی یا مثبت باشد. در بافت منفی، استقلال از سلطه خارجی است و در بافت مثبت، استقلال از خودسری و هوسرانی.

آزادی فرارونده همان طور که اشاره شد، خودجوشی مطلق در توانایی خودآغازگری یک شرایط است. در ظاهر، این چنین خودجوشی در فلسفه کانت با خودسالاری<sup>14</sup> نزدیک است. اما این گونه نیست: در "خودجوشی مطلق"، اراده نقشی ندارد، ولی در خودسالاری این اراده خردمندانه است که قانونگذار

فلسفه آزادی به طور کلاسیک عمدتاً در یک سیستم استدلالی محدود بوده که در آن نه آرمان آزادی اجتماعی آن گونه که باید باشد، بلکه صرفاً ریشه یابی آن در فرد مرکز توجه بوده است؛ یعنی مسئله اختیار و اراده و حدود آزادی آن. آزادی اراده و اختیار همواره در یک بافت علیتی نسبت به قوانین طبیعی یا متافیزیکی مطرح بوده و این که از یک دیدگاه متافیزیکی، اگر فرد، سالار در رفتار خود نباشد، چگونه می توان گناهکار یا صوابکار بود؟ به همین دلیل هم در فلسفه غرب در آغاز و نیز در فلسفه ایرانی و شرقی، بحث آزادی محدود به آزادی اراده بوده است. در حالی که انقلاب فرانسه تأثیر بزرگی در تکامل اندیشه مدرن فلسفی گذاشت، که مهمترین نمایندگان آن کانت و هگل می باشند، در ایران فلسفه از جنبش های اجتماعی بزرگی نظیر انقلاب مشروطه بی تأثیر ماند. در حالی که فلسفه غرب توانست در مدرنیته خود را از این محدوده که معضل بزرگی در رشد فلسفه سیاسی بوده، خارج کند، فلسفه در ایران چنین امکانی نیافت.

در دوران مدرن در فلسفه غربی دو تئوری در باره آزادی از اهمیت فراوانی برخوردارند و می توان گفت که تمامی تئوری های دیگر بر اساس این دو فلسفه پایه گذاری شده اند: کانت و هگل.



ایمانوئل کانت

دو مفهوم آزادی مثبت و منفی ریشه در فلسفه سیاسی کانت دارند که در مدرنیته و بحث مربوط به لیبرالیسم نقش مهمی ایفای کنند. آیزایا برلین در مقاله معروف خود این دو مفهوم آزادی را چنین تعریف می کند: آزادی منفی شرایطی است که در آن شکوفایی فردی

<sup>10</sup> kosmologische

<sup>11</sup> praktische

<sup>12</sup> transzendental

<sup>13</sup> Spontanität

<sup>14</sup> Autonomie



است. کلید رسیدن به خودسالاری، به طوری که کانت در بخش سوم *زمینه مفاهیم اخلاق* می نویسد، مفهوم آزادی عملی است.

کانت و هگل دو دیدگاه کاملاً متفاوت نسبت به آزادی دارند: در حالی که در فلسفه کانت نقش فرد و آرزوها و آمال او به عنوان کنشگر، مرکزیت دارد، در فلسفه هگل این، جمع و هدف تاریخی آن است که نقش تعیین کننده دارد. به این دلیل به هگل بسیار انتقاد شده که او از طریق مطلق سازی جمع که در حکومت متبلور است، نقش فرد را نادیده گرفته است. از این جهت نقش او در پیشرفت روشنگری و مدرنیته همچون روسو و کانت ارزیابی نمی شود که فرد را به عنوان هدف و نه ابزار از مرکزیت برخوردار می سازند. در فلسفه هگل این روح جهانی است که سرنوشت تاریخ را تعیین می کند و از این جهت می توان گفت که فلسفه آزادی نزد او در مقایسه با کانت از اصالت چندانی برخوردار نیست، زیرا برای کانت آزادی فردی اساس فلسفه فرارونده او است.<sup>15</sup> اما به طوری که خواهیم دید، تفسیرهای جدید از فلسفه آزادی هگل، از این فیلسوف نیز چهره دیگری به دست ما می دهد، که بر خلاف تصورات جاری و تفسیر نقل قول هایی نظیر "آزادی به عنوان درک ضرورت"، به فلسفه آزادی هگل ژرفای دیگری می بخشند. در حالی که کانت، همان گونه که یاد شد، آزادی عملی فردی و منفی را به عنوان استقلال از عوامل ناهمگون و خودسرانه و آزادی مثبت را به عنوان خودسالاری می شناسد، برای هگل در پیکره حکومت، آزادی به عینیت رسیده است. زیرا حکومت، ایده<sup>16</sup> اخلاقی تحقق یافته است و ایده آزادی به مفهوم واقعی کلمه تنها از طریق حکومت قابل تصور است. هگل آزادی را برای جامعه و حکومت می داند، زیرا تنها از این راه همه افراد در جامعه می توانند به آن دسترسی پیدا کنند. هگل از این نظر، تحت تأثیر انقلاب فرانسه، بر آن بود که ایده آزادی تنها با حکومتی که آزادی را برای همگان تضمین کند، ممکن است. خرد هگلی بر

خلاف خرد کانتی، خردی است تاریخی و جمعی که به طور ناخودآگاه تأثیر خود را بر خرد فردی می گذارد و به مسیر خود می آورد و به این دلیل نمی تواند به آن مفهوم کانتی، آزاد باشد. هگل یک مفهوم دیالکتیکی برای آزادی دارد که با دیگر مفاهیم کاملاً متفاوت است. مفهوم مثبت در آزادی یک مقوله مرکزی در فلسفه هگل است که توجیه مفاهیم "عشق"، "زندگی" و "سرنوشت" را ممکن می سازد. فاعل اندیشنده از این طریق به نوعی رابطه بین خود همچون قانونگذار و خرد به عنوان پیرو این قوانین می رسد. از نظر کانت آن چه که از طریق وظیفه مجبور به انجام آن هستیم، مثبت است. مثبت بودن که در چهارچوب اخلاق کانتی، به زعم هگل، در ترکیبی متضاد بین وظیفه و تمایل، قانون کلی و گزینه های مشخص وجود دارد، جای خود را در فلسفه هگل به وحدتی می دهد که اساس آن عشق و زندگی است.<sup>17</sup> اما این وحدت چگونه ممکن است؟ از نظر هگل "مرز و حدود" وحدت دهنده چیزها است. هر چیزی در دنیا مرزی دارد و آزادی ما نیز از این طریق محدود است. اگر نتوان از این مرز عبور کرد، چگونه می توان به یک تئوری آزادی رسید؟ پاسخ هگل این است که از طریق "باید اخلاقی" می توان از مرزها فرا رفت: در چنین بایدی، انسان محدود، از مرز خود خارج می-شود. در طبیعت این وجود متناهی، یعنی انسان است که فراتر از خود می رود تا با نفي نفي خود، نامتناهی شود. با این تصویر هگلی، متناهی و نامتناهی از یکدیگر جدا نیستند، بلکه متناهی وارد نامتناهی می شود و نامتناهی موجودی خارج از متناهی نیست، بلکه خروج متناهی از تنهای است. دنیای نامتناهی تنها مرز دنیای متناهی است و به این صورت، تنهای، خود، به گونه ای نامتناهی است.



گورک ویلیام فریدریش هگل

<sup>15</sup> Kant: KrV, A532/B560-A558/B586

<sup>16</sup> ایده از نظر هگل آن حقیقتی است که هم در خود و هم برای خود وجود دارد که وحدت مطلق مفهوم و اثره است. محتوای ایده آل آن در تعریف آن نمود می یابد و محتوای واقعی آن در شکلی است که خود را نمایان می کند.

<sup>17</sup> Rottges: 1963, 26ff

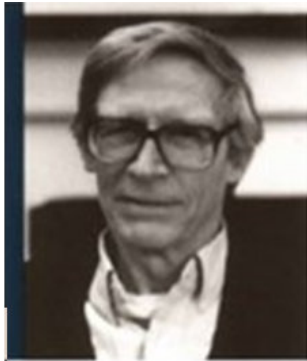


## رولز: نمونه کانتی آزادی

رولز در فلسفه سیاسی خود به بحث آزادی های اساسی می پردازد.<sup>18</sup> او این پرسش را عنوان می کند که با چه دلیل و استدلالی، احزاب و افراد اخلاقی در شرایط آغازین به آزادی های اساسی می رسند و به الویت این آزادی ها بها می دهند؟ افراد اخلاقی نه به دلیل عقلانیت خود، بلکه براساس تمایلات لیبرالی و آزادیخواهانه به مشخص سازی آزادی های اساسی می رسند. رولز به نوبه خود فهرستی از این آزادی های اساسی برای یک جامعه لیبرال ارائه می دهد: آزادی اندیشه و وجدان، آزادی سیاسی، آزادی اتحادیه ها و بنیادها و آزادی های متعلق به تمامیت فرد و تکامل او در جامعه و نهایتاً آزادی هایی که یک حکومت قانونمند، همه شهروندان را به آن ملتزم می سازد. از یک خاستگاه اخلاق کانتی، آزادی های یاد شده بر اساس اصول پذیرفته شده عدالت، امکان پذیر هستند، که در تئوری رولز "عدالت در معنای انصاف"<sup>19</sup> نام دارد. هدف این است که با مشخص کردن آزادی های اساسی به درک دقیقتری از اصول عدالت نائل شویم که نهایتاً ما را به درک بهتری از آزادی و عدالت در یک جامعه دمکراتیک برساند. اما این پرسش همچنان مطرح است که رولز چه روالی برای آزادی های اساسی مشخص می کند، زیرا آزادی های اساسی یاد شده از سوی رولز نمی توانند همیشه مورد توافق همه احزاب یا افراد اخلاقی در یک شرایط آغازین باشد و در عمل می توانند مضمونی دیگر یابند. شرایط آغازین، شرایطی است تخیلی در فلسفه عدالت رولز که در آن شرکت کنندگان براساس یک قرارداد اجتماعی بر سر اصول عدالت، توافق می کنند. شرط اصلی این شرایط فرضی آن است که حاضرین، هیچ آگاهی از منافع و جایگاه شخصی در جامعه خود نداشته، ولی صاحب بیشترین آگاهی از منافع دیگران باشند. عدالت لیبرالی رولز بر دو اصل استوار است:

اصل اول: هر فردی در یک سیستم مناسب از آزادی های اساسی مساوی که با سیستم مشابه دیگری از این آزادی ها برای همه سازگار است، از حقوق کاملاً برابر برخوردار است.

اصل دوم: نابرابری های اجتماعی و اقتصادی باید دارای دو شرط باشند: اول باید به نهادها و موقعیت هایی وابسته باشند که برای همه با شرط تساوی منصفانه شانس ها قابل دسترسی هستند و دوم باید بیشترین فایده را برای آنها که در جامعه کمترین امتیاز را دارند، داشته باشند.



جان رولز

اهمیتی که رولز برای آزادی قائل است، به روشنی قابل درک است، زیرا اصل وجود آزادی های اساسی را در اولین اصل عدالت خود می گنجاند. از دیدگاه رولز فهرستی از آزادی های اساسی می تواند از دو راه مختلف تهیه شود: یا به طور تاریخی، بر اساس این آگاهی که این آزادی ها می توانند چه نقشی در اجرای هر چه بهتر قوانین دمکراتیک داشته باشند، و یا این که آزادی های اساسی همراه با داشتن درکی از فرد، سازگار با شخصیت اخلاقی و هنجاری او باشد. اصول عدالت رولز اصول توزیعی عدالت هستند که به دو حوزه برابری و نابرابری تقسیم می شوند: برابری در مقابل ارزش های غیرمادی و نابرابری در مقابل ارزش های مادی. اولین اصل عدالت، ناظر به جنبه حقوقی-سیاسی عدالت است، که بر اساس آن هر کس باید حقوق مساوی در مقابل سیستم گسترده ای از آزادی های سیاسی داشته باشد که در سازگاری با همان سیستم آزادی سیاسی برای گروه های دیگر افراد است. دومین اصل، یک اصل اجتماعی-اقتصادی در توزیع عدالت است، که بر اساس آن، نابرابری های اجتماعی و اقتصادی به گونه ای باشند که اول بتوان این انتظار عاقلانه را داشت که در خدمت منافع همه افراد باشند و دوم به نوعی از موقعیت های شغلی وابسته باشند که دسترسی به آن ها برای همه افراد به طور یکسان ممکن باشد. هدف اولین اصل عدالت

<sup>18</sup> Rawls: 1996, Lecture VIII, S. 289-372

<sup>19</sup> Justice as fairness

رولز، حقوق مساوی در توزیع آزادی های سیاسی و حقوق سیاسی از یک سو و بیشینه سازی آزادی های فردی از سوی دیگر است. شرکت و مشارکت در انتخابات سیاسی، آزادی بیان و تجمع، آزادی های اساسی شخصی نظیر آزادی اندیشه، وجدان و دین و حقوق اساسی بشری و احترام به حق مالکیت و امنیت و آزادی از ترس و ترور در زمره آزادی های اساسی هستند. در این رابطه تنها توزیع برابر آزادی های اساسی برای رسیدن به عدالت کافی نیست، بلکه باید سیستمی از حقوق اساسی آن گونه تنظیم شود که بیشترین آزادی فردی ممکن گردد. به این دلیل، در حکومت های توتالیتر، اصول عدالت یاد شده، نه تنها به دلیل عدم تقارن بین حقوق و وظیفه اجتماعی، بلکه از راه محدودیت سیاسی حقوقی افراد در جامعه مورد تهدید قرار گرفته و آسیب پذیر می شوند. از یک دیدگاه ساختاری، دوگانگی بین برابری در آزادی های اساسی در سیاست از یک سو و نابرابری های مجاز در اقتصاد از سوی دیگر، بازتابی است از دوگانگی بین حکومت و جامعه. در این رابطه رولز در برابر اقتصاد، به قانون، آزادی و سیاست الویت می دهد. به عبارت دیگر آزادی، قانون و سیاست در مقابل تولید و توزیع از برتری برخوردار است. رولز با اصل الویت آزادی، از سوءاستفاده های ممکن در جهت انحراف از اصول عدالت و جبران آن از طریق رفاه مادی جلوگیری می کند. اصول آزادی همواره در الویت هستند و خلاف هایی که به آزادی لطمه وارد کنند از طریق اقتصادی جبران پذیر نیستند. این اصل الویت آزادی رولز با فرهنگ لیبرالی هم مسیر است و به همین دلیل او این الویت را چنان مستدل عنوان می کند که افراد و احزاب در شرایط آغازین به امر الویت آزادی به گونه ای بدهی بنگرند. اما اگر چنین باشد، بدین مفهوم است که مردم همواره در هر شرایطی آزادی را بر اقتصاد ترجیح می دهند. چنین اعتقادی در عمل نمی تواند صحت داشته باشد: واقعیت این است که مردم در شرایط مختلف به رفاه اقتصادی بیش از آزادی بها می دهند و استقرار آزادی های اساسی تابع رفاه اقتصادی است. هر چه رفاه اقتصادی بهتر باشد، آزادی های اساسی نیز از ارزش بیشتری برخوردارند.

به عبارت دیگر بر خلاف این تئوری رولز دو حالت، قابل تصور است: در شرایطی که وضع اقتصادی چنان بحرانی باشد که مردم برای بهتر شدن شرایط، حاضر به دوری از آزادی های دموکراتیک باشند و

حالت مقابل، آن گاه که مردم چنان در رفاه مادی باشند که سلب آزادی های دموکراتیک برای آنها اهمیت چندانی نداشته باشد. اصل الویت آزادی اما این نکته مهم را در بر دارد که آزادی را نمی توان با ثروت و مال، خرید و فروش کرد. به طور مثال، هیچ کس نباید با پذیرفتن داوطلبانه بردگی یا فروش جسم خود و از راه صرف نظر از آزادی به دنبال بهبود وضع مالی خویش باشد. همین طور در چنین سیستمی کسی اجازه ندارد از رأی خود به نفع یا ضرر کسی و در جهت نفع اقتصادی مشخصی صرف نظر کند.

در ارتباط با اصل آزادی رولز می توان مشکلات زیرین را تجسم نمود:

(۱) این که حق آزادی به طور مساوی تقسیم نشده باشد.

(۲) این که یک سیستم از آزادی های اساسی، حق آزادی را به طور غیرضروری محدود کند.

در مورد اول رولز استدلال می کند، که باید بررسی کرد آن شهروندانی که از آزادی بیشتری برخوردارند، چرا صاحب آزادی بیشتری هستند و این دسته از شهروندان با این آزادی بیشتر چه می کنند و با آن چگونه رفتار می کنند. در مورد دوم اگر سیستم آزادی های سیاسی، محدودیتی غیرلازم فراهم می کنند، باید دید، که این محدودیت چگونه استدلال می شود و چه نوع محدودیتی را به طور دقیق شامل می گردد.

با توجه به نکات اشاره شده می توان دریافت که آزادی لیبرالی رولز هر دو مفهوم مثبت و منفی را در بر دارد. مفهوم مثبت این است که امکان برای اجرای امری وجود دارد و چنین امکانی چهارچوب هنجاری و اخلاقی ندارد، بلکه در چهارچوب یک سیستم قانونی قابل تصور است. از سوی دیگر در مفهوم منفی، آزادی یک ویژگی فردی نیست، بلکه افراد در درون بنیادهای اجتماعی دارای چنین ویژگی هستند. افراد و احزاب نمی توانند آزادی ها را انتخاب کنند، بلکه مجبور به پذیرش آن در چهارچوب تعیین شده هستند.

از یک دیدگاه هگلی به آزادی لیبرالی رولز این انتقاد وارد می شود که مفهوم آزادی برای رولز یک اصل انتخابی دارد: از دیدگاه تئوری قراردادی رولز، یک بار، آزادی در مفهوم مطلق خود به عنوان آزادی در انتخابات مطرح است و بار دیگر به صورت آزادی

های اساسی که باید در شرایط آغازین، تعیین و انتخاب شوند. در هر دو مورد از یک دیدگاه هگلی، آزادی یک مفهوم منفی دارد. از نظر هگل، انتخاب یک مورد به مفهوم صرف نظر کردن از موارد دیگر است و به همین دلیل، آن چه انتخاب نشده به عنوان یک عامل بیرونی به طور منفی همچنان وجود خواهد داشت و رهایی از آن مفهوم منفی از آزادی است. در چنین بافتی، در هر انتخابی یک نوع رفتار تصادفی که هگل آزادی دلخواه می نامد، وجود دارد که اساس تئوری رولز را تهدید به فروپاشی می کند. از نظر هگل تصور رایج از آزادی "دلخواهی و تصادفی بودن" است، یعنی بر اساس اراده آزاد خود، قادر به انجام هر آن چه بخواهیم باشیم. بر این اساس ما بین امکانات موجود بر اساس خواست و غریزه خود، امکانی را انتخاب می کنیم که مورد پسند ما باشد. اما آن امکانی که ما انتخاب می کنیم، می تواند برای دیگری محدودیتی ایجاد کند، به طوری که برای یکی ارضای آزادی و برای دیگری سلب آزادی است. به این دلیل، اراده آزاد بی محتوا است زیرا با واقعیتی منفی و انتزاعی که تنها بر خود تکیه دارد، مواجه است. از این منظر، آزادی رولز می تواند این گونه تعبیر شود که او در مفهوم انتزاعی آزادی به گونه ای دلخواه و با غریزه دمکراتیک به انتخاب اساسی ترین آزادی ها می رسد.

در رد این انتقاد باید اشاره کرد که اصول اساسی آزادی نه صرفاً بر اساس غریزه و آزادی اراده بلکه بر اساس منافع مشارکت کنندگان در شرایط آغازین<sup>20</sup> است. این درست است که در شرایط آغازین، طرفین شرکت کننده از منافع شخصی خود آگاهی ندارند، اما در مجموع، تصمیم های اتخاذ شده، بیان کننده منافع واقعی همه طرفین، یعنی احزاب و افراد شرکت کننده است. به این دلیل در این جا تصمیم گیری نه بر اساس تصادف یا از روی غریزه بلکه بر اساس عقلانیت و خردی است که به منافع واقعی افراد جامعه توجه دارد. هدف آزادی رولز تعیین اراده و اندازه آزادی آن نیست که در راستای آن، خود را به تمایلات، غریزه ها و منافع سوپژه ها وابسته باند، بلکه آزادی از نظر او یک سیستم مشخص از وظایف و حقوق عمومی تعیین شده است،<sup>21</sup> که نه تنها مربوط به افراد بلکه اتحادیه ها، بنیادها و حتی حکومت نیز

هست. علاوه بر این، شرایط آغازین رولز بر اصلی استوار است که مخالف آزادی غریزی و دلخواهی مشارکت کنندگان است و آن اصل انصاف است. بر اساس این اصل، منافع هر طرف باید در هارمونی با منافع طرف های دیگر باشد. از سوی دیگر، اگر به طور تجربی به آزادی های اساسی تعیین شده در شرایط اولیه از سوی مشارکت کنندگان اخلاقی دقت کنیم، این احتمال هست که افراد مختلف بر اساس منافع خود به نوع متفاوتی به این اصول بنگرند و در نتیجه در عمل به برخورد و اختلاف برسند. پاسخ رولز به این مشکل "بردباری سیاسی" است که بسیار کلی و مبهم است و از این زاویه، شاید بتوان گفت که انتقاد هگل در مورد آزادی در بافت دلخواه آن قابل فهم است.

رولز در لیبرالیسم سیاسی به بسیاری از انتقادها پاسخ داده و در برخی موارد به تکمیل و تصحیح تئوری خود پرداخته است. از دیدگاه او برای درک الویت آزادی های اساسی باید بین محدودسازی و کنترل، تمایز گذاشت.<sup>22</sup> این آزادی ها می توانند تنظیم و کنترل شوند و این مانعی در اصل الویت این آزادی ها نمی تواند باشد، زیرا آزادی های اساسی با شرایط اجتماعی وفق داده می شوند. اما محدود کردن این آزادی ها اگر بر اساس برتری منافع گروهی بر گروه دیگر باشد، اصل الویت را خدشه دار می کند. به این دلیل رولز پیشنهاد می کند که آزادی های اساسی به آزادی های واقعاً ضروری محدود شود، تا این گونه آزادی ها بنا به خصلت پایه ای خود، بهتر مورد حمایت قرار گیرند.

نکته مهم دیگری که در لیبرالیسم سیاسی رولز قابل توجه است، تساوی در آزادی است. تساوی در آزادی را رولز در موارد زیرین نشان می دهد: تساوی در مقابل قانون، تساوی در مشارکت در امور سیاسی از طریق شرکت در انتخابات و تساوی در آزادی در اندیشه و انتقاد. اصل الویت آزادی رولز از این جهت اهمیت دارد که برای آزادی، ارزشی قائل است که با مصلحت های دیگر تبادل پذیر نباشد و تأکید بر این دارد که آزادی های اساسی، زیربنای قانونی لیبرالیسم سیاسی را پایه ریزی می کنند. اما از یک دیدگاه هگلی این نوع آزادی، وقتی شکل مشخصی به خود نگرفته باشد، هیچ ارزشی نمی تواند داشته باشد. در

<sup>22</sup> Rawls: 1996, S. 412

<sup>20</sup> Original Position

<sup>21</sup> Rawls: 1979, S. 202

این رابطه نیز دشواری اصلی در فلسفه رولز شرایط آغازین است، که در آن شرکت کنندگان هیچ آگاهی نسبت به منافع خود ندارند ولی از بیشترین آگاهی از منافع دیگران برخوردارند. از دیدگاه هگلی از چنین شرایطی تنها یک مفهوم توخالی از آزادی می تواند برخیزد. آزادی بدون تعریف مشخص در شرایط مشخص که منافع مشخصی را دنبال کند، ذهنیت محض است.<sup>23</sup>

## هونس: نمونه هگلی آزادی

از نظر آکسل هونس<sup>24</sup> یکی از محدودیت های بزرگ فلسفه سیاسی تکیه یک جانبه بر هنجارهای اخلاقی و دوری از تحلیل های اجتماعی است. او در هگل فیلسوفی می یابد که از اهمیت جدایی بین "بودن"<sup>25</sup> و "باید"<sup>26</sup> می کاهد.



## اکسل هونس

پس از مرگ هگل دو جریان کاملاً متفاوت، ایده آزادی او را تکامل دادند: یکی جریان محافظه کار که به ترمیم آموزه های او پرداخت و می توان از آن به عنوان آموزه ترمیمی یاد کرد. دیگری آموزه انقلابی از فلسفه هگل. در نیمه دوم قرن نوزده میلادی در بریتانیا یک جریان نوهگلی رشد کرد که کوشید تا یک تئوری عدالت بر پایه ایده هگل بنا نهد. در همین راستا تئوری های مایکل والتزر<sup>27</sup> و دیوید میلر<sup>28</sup>

هستند. تلاش تمامی این تئوری ها غلبه بر تئوری های هنجاری و تکیه بر تجزیه و تحلیل جامعه است. هونس نیز که در گذشته بر اساس فلسفه هگل به یک تئوری "به رسمیت شناسی"<sup>29</sup> رسیده بود، در مفهوم آزادی هگل پایه های عمیقتری می بیند و تلاش می کند بر اساس مفهوم آزادی هگلی راه سومی بیابد که بتواند به یک تئوری عدالت برسد. این تئوری باید از درون ساختارهای جامعه برخیزد و نه از بیرون و به دنبال هنجارهای معتبر جهانی. او برای این منظور از تالکوت پارزونز الهام می گیرد.<sup>30</sup> تئوری جامعه شناسانه پارزونز ارزش های اخلاقی را وابسته به فرهنگ هر جامعه می داند. بنا به تئوری پارزونز ارزش های اخلاقی در بخش های مختلف جامعه از طریق سیستم فرهنگی ریشه دوانیده و در کنش های مختلف اجتماعی به شکل توقع و احساس وظیفه نمایان می شوند. در تئوری پارزونز حوزه اقتصادی نیز همچون حوزه های دیگر اجتماعی از این هنجارهای ارزشی به دور نیست. به عبارت دیگر، بر خلاف هابرماس در سیستم فکری پارزونز هنجارهای اخلاقی از طریق فرهنگ در درون تمامی زیر سیستم های اجتماعی وجود دارد و این اشتباه است که برای این زیرسیستم ها از بیرون، هنجارهای اخلاقی تعیین کنیم. تئوری های هنجاری کانتی که هابرماس و رولز در رده آن به شمار می روند، از یک دیدگاه فرارونده به جامعه می نگرند و از این راه به هنجارهای اخلاقی می رسند. بر همین اساس نیز رولز به اصول جهانشمول عدالت سیاسی می رسد. برای هگل و تمامی متفکرانی نظیر مارکس که اندیشه او را دنبال کرده اند، ایده عدالت نمی تواند مستقل از جامعه موضوعیت یابد و در نهایت به نام اصول عدالت به جامعه تجویز شود. عدالت هگلی یک ایده اجتماعی در این بافت است که اجباراً از درون جامعه با تمام ویژگی های فرهنگی آن برمی خیزد و تابع هنجاری از بیرون نیست. در تئوری مارکس، ویژگی های فرهنگی جای خود را به روابط اقتصادی درون جامعه می دهند و به همین دلیل، عدالت برای او موضوعیتی ندارد و تابعی از روابط اقتصادی است. برای هگل، عدالت همان مفهوم کلاسیک خود را دارد که عبارت است از "به هر کسی آن چه که متعلق به اوست داده شود". تئوری عدالت رولز و تئوری حقوق هابرماس

<sup>29</sup> Anerkennungstheorie

<sup>30</sup> Talcot Parsons

<sup>23</sup> Rawls: 1979, 404

<sup>24</sup> Axel Honeth

<sup>25</sup> Sein

<sup>26</sup> Sollen

<sup>27</sup> Michael Walzer

<sup>28</sup> David Miller

مثال‌های خوبی از تئوری‌های کانتی هنجاری هستند که اصول حقوق یا اصول عدالت را از راه عقلی و خارج از ساختارها و روندهای اجتماعی استنتاج می‌کنند. در مقابل، هگل در فلسفه حقوق خود به دنبال واقعیت جامعه است که بتواند به یک نظم عادلانه نایل شود. چنان‌که اشاره شد، مارکس به عنوان شاگرد هگل، دقیقاً در همین راستا عمل نمود. به طور خلاصه ما با دو شیوه کاملاً متفاوت مواجه هستیم: هر دو شیوه به دنبال یافتن نظم اجتماعی و شرایط تغییر آن هستند، اما یکی از بیرون و دیگری از درون به بررسی آن می‌پردازد. هونس روش هگلی را که از درون به یافتن نظم اجتماعی است، «بازسازی هنجاری»<sup>31</sup> می‌نامد، به این معنا که ارزش‌هایی در درون جامعه وجود دارند که می‌توانند در کل، نقش تعیین‌کننده و خصلتی هنجاری و رهبردی برای جامعه داشته باشند. به عبارت دیگر، این ارزش‌ها از زمینه به پیش‌نما می‌رسند و به عنوان هنجارهای معتبر برای نظم جامعه تعیین می‌شوند. از نظر هونس، یک تئوری عدالت اجتماعی می‌بایست یک تئوری تحلیل اجتماعی باشد که بر شیوه بازسازی هنجاری استوار است.

در مقابل کانت که در اثر خود دو مفهوم مثبت و منفی آزادی را تعیین می‌کند<sup>32</sup>، هونس بر اساس فلسفه هگل به سه مفهوم آزادی می‌رسد: آزادی منفی، آزادی خودآزموده و آزادی اجتماعی.

آزادی انسان در *لیویاتان* اثر هابز به مفهوم دقیق، نبود مقاومت در برابر آن است و منظور از مقاومت، انگیزه‌های بیرونی، یعنی موانعی که از بیرون فرد تأثیر گذار هستند، می‌باشد.<sup>33</sup> موانع و انگیزه‌های درونی از نظر هابز محدودیتی برای آزادی نیستند، زیرا این انگیزه‌ها خودزا هستند و وجود آن‌ها به عنوان بخشی از جسم ما بدهی به شمار می‌روند. انگیزه‌های درونی دارای این کارکرد هستند که برای تحقق به مقابله و مقاومت با انگیزه‌های بیرونی می‌پردازند. طبق این تعریف یک انسان آزاد، انسانی است که بتواند آن‌چه را که بر اساس فهم خود قصد کرده است، بدون منع خارجی به انجام رساند. هابز این نوع آزادی را یک آزادی طبیعی می‌داند، زیرا از نظر او آزادی انسان در این است که به دنبال رسیدن به منافع شخصی خویش باشد و به همین دلیل اگر این شناخت

منافع شخصی به دلیل آگاهی و درکی اشتباه باشد، تأثیری در مفهوم آزادی به عنوان آزادی طبیعی ندارد، زیرا چنین آزادی صرفاً به نفعی و مقاومت علیه موانع خارجی توجه دارد و انگیزه‌های درونی اگر هم غلط و در نتیجه کوتاه‌نظری باشند نقشی در تعیین مفهوم آزادی ندارند. از نظر هونس، هر چند که این تئوری آزادی هابز بسیار ساده و ابتدایی به نظر می‌آید، اما تاکنون از ارزش تئوریک آن کاسته نشده و توانسته بر دیگر تئوری‌های آزادی حتی غلبه کند.<sup>34</sup> این ایده هابز همان مفهوم آزادی منفی است که به مقابله با موانع خارجی برای رسیدن به آمل خود می‌پردازد. اما این که این آمل، حتی برای خود شخصی که رفع آن موانع را در رابطه مستقیم با منافع شخصی خود می‌بیند، تا چه اندازه منطقی و مفید باشد، مورد نظر نیست. این ایده هابزی آزادی منفی در تئوری‌های لاک، استوارت میل و روبرت نوزیک نیز با کمی تغییر قابل مشاهده است. به ویژه با پیدایش مدرنیته در اوایل قرن بیستم و گسترش فردگرایی، آزادی منفی، پارادایم غالب در مفهوم آزادی بوده است. فلسفه اگززیستانسیالیستی ژان پل سارتر نیز به نقش انگیزه‌های نادرست و غیراخلاقی توجه نمی‌کند و فرد را در مقابل دریایی از امکانات قرار می‌دهد که برای رسیدن به آزادی، تلاش در مقابله با موانع درونی دارد. بر این اساس، سوژه‌ای که صرفنظر از باید اخلاقی به تحقق عمل و اهداف خود نائل می‌شود، آزاد است. این نوع آزادی می‌تواند از نقطه نظر عدالت نتایج ویرانگری داشته باشد، آن‌گاه که تحقق عمل‌های غیر یا ضد اخلاقی به دیگران و جامعه آسیب‌های جدی وارد کند. آزادی در این بافت یعنی توانایی در رسیدن به هدف. در همین راستا نیز فلسفه اگززیستانسیالیسم سارتر و لیبرالیسم نوزیک قابل تصور است. در آزادی منفی اهداف مورد نظر زیر این پرسش نمی‌روند که آیا شرایط آزادی فرد یا جامعه را فراهم می‌کنند: این که ارزش واقعی آن هدف چیست و آن هدف چه آرزوها و آملی را برآورده می‌کند و این آرزوها چگونه توجیه می‌شوند.<sup>35</sup> در حالی که در تئوری هابز درصدی از عقلانیت در اتخاذ اهداف وجود دارد، از نظر هونس در تئوری نوزیک این حداقل نیز از میان می‌رود و هر هدفی از طریق انگیزه‌های فردی برای نیل به آزادی و صرفاً با در

<sup>31</sup> Normative Rekonstruktion

<sup>32</sup> Berlin, I.: 1995, S. 197-256

<sup>33</sup> Hobbes: 1984, S. 163

<sup>34</sup> Honeth: 2013, S. 46f

<sup>35</sup> Honeth: 2013, S. 49



نظر گرفتن این که به دیگران آسیب و زیانی وارد نکند، در مقوله آزادی می‌گنجد. اما این آزادی منفی برای یک جامعه دموکراتیک که در آن شهروندان با خودآگاهی نسبت به قوانین و حمایت از آن به دنبال آزادی‌های قابل توجیه در یک محدوده عقلانی باشند، نمونه وار نیست.

هونس نشان می‌دهد که بازسازی هنجاری تاریخ جامعه و اقتصاد از یک دیدگاه هگلی ممکن است. در حالی که هابرماس و رولز از یک دیدگاه کانتی به جامعه و نقد آن برخوردار می‌کنند، هونس نشان می‌دهد که با اتکا به فلسفه هگل چنین چیزی ممکن است. بر خلاف رولز و هابرماس که از طریق قرارداد یا گفتمان‌های فرضی به تصوری از عدالت می‌رسند، هونس به ارزش و تکامل تاریخی بنیادهای اجتماعی تکیه می‌کند. او پیش از این در تئوری به رسمیت شناسی خود چهره ای مدرن از هگل ارائه داد که بسیار مورد استقبال قرار گرفت.<sup>36</sup> هونس در اثر جدید خود به نام حق آزادی تصویری از آزادی می‌دهد که انعکاسی است از قانون، اخلاق و جامعه. هونس برای آزادی در بافت مدرن سه مفهوم می‌یابد: آزادی به عنوان حق مساوی هر انسان در مقابل حقوق پایه ای و اساسی؛ آزادی به عنوان حق نظر شخصی درباره هنجارهای اخلاقی؛ و آزادی به عنوان آزادی اجتماعی که همان حق به رسمیت شناسی<sup>37</sup> است. هر کسی در جامعه مایل است که از سوی دیگران تأیید شود و مورد احترام قرار گیرد. چنین انتظاری باید متقارن باشد، به این مفهوم که خود شخص نیز همین انتظار را برآورده کند که در قالب دوستی، احترام و عشق قابل تصور است. به این دلیل آزادی اجتماعی از نظر هونس اخلاق دموکراتیک نامیده می‌شود، که اخلاق و قانون، شرط وجودی آن است. به این دلیل، درک قانون به عنوان آزادی منفی، تنها بازتاب دهنده بخشی از مفهوم مدرن حقوق ذهنی است. از این رو، اخلاق جهانی کانتی که در تئوری‌های رولز و هابرماس بازتاب دارد، نمی‌تواند تضمینی برای برقراری حقوق در همه بخش‌های زندگی باشد.<sup>38</sup> تلاش برای حل همه اختلاف‌ها از طریق قانون می‌تواند به کاهش اخلاق و روابط اجتماعی بینجامد. تحقق آزادی در حوزه‌های مختلف اجتماعی

در مدرنیته نتایج بسیار متفاوتی داشته است. در حالی که در میدان خانواده حق به رسمیت شناسی، همچون مؤلفه اجتماعی آزادی، در حال رشد است، در عرصه بازار و اقتصاد از نظر هونس نمی‌توان چندان خوشبین بود. هگل روندهای نامرئی در تکامل سیستم بازاری می‌بیند که از خودبینی شخصی به رشد اقتصادی می‌رسد. اما هونس در بازار، تجربه آزادی را می‌بیند: تمامی مشارکت‌کنندگان در بازار باید به نوعی از تبادل متقابل منافع برسند که در رابطه با تولید و مصرف یا سرمایه و کار، به تبادل نظر و منافع از طریق اتحادیه‌ها یا بنیادها به بهبود کیفیت تولید و سلامت مصرف می‌انجامد.<sup>39</sup> بدین وسیله تولید نه تنها به سود بلکه به نیاز مصرف‌کننده در جهت اخلاقی کردن روند تولید و مصرف نیز توجه می‌کند، که مثال آن در بنیاد‌های اجتماعی نظیر «فرترید»<sup>40</sup> دیده می‌شود.

آزادی منفی یک عنصر غیرقابل انکار اخلاق مدرنیته است که بر پایه آن هر فردی بدون محدودیت خارجی حق زندگی و حق مساوی در مقابل قانون دارد بدون آنکه به حقوق دیگران لطمه وارد کند. آزادی خودآزموده اما مربوط به رفع محدودیت‌های خارجی نمی‌شود، بلکه به خود فرد و درون او باز می‌گردد: آن سوئزه ای آزاد است که بتواند آن گونه به خود متکی باشد که رفتار خود را منطبق با دیدگاه‌ها و تصورات خودش رهبری کند. آیزایا برلین به جای آزادی خودآزموده، از آزادی مثبت سخن می‌گوید، که سمت درونی دارد و به خودسالاری فرد می‌انجامد. اما هسته اصلی آزادی خودآزموده، در تمایز بین کنش‌های خودسالارانه و دگر سالارانه است: مفهوم کنش آزاد نه تنها در فقدان موانع خارجی، بلکه در قصد انجام آن کنش بر اساس اراده شخصی تحقق می‌پذیرد. روسو در امپل یاد آور می‌شود که آزادی آن‌گاه تحقق می‌یابد که فرد از تمایلات خود دوری و از قانون اطاعت کند. اما این اراده خودی چیست و چه ویژگی‌هایی دارد، روسو به آن نمی‌پردازد. کانت بر پایه

<sup>39</sup> Seep: 2011

<sup>40</sup> Fair Trade:

واحد مشارکتی که بر اساس گفتگو، شفافیت و احترام شکل می‌گیرد تا سرمایه‌ای بزرگ‌تر را در دادوستد بین المللی وارد کند. این گونه نهادها از طریق برقراری شرایط بهتر و امن‌تری برای تولیدکنندگان و کارگران حاشیه‌ای به ویژه در کشورهای در حال توسعه به رشد اقتصادی کمک می‌کنند.

<sup>36</sup> Honeth: 2010

<sup>37</sup> Anerkennung

<sup>38</sup> Seep: 2011



هونس استدلال می کند که عدالت آن است که شرایط اجتماعی لازم را به وجود آورد تا همبستگی اجتماعی لازم برای امور اجتماعی فراهم شود. نکته ای که هونس بر آن تاکید دارد این است که در آزادی خودآزموده باید هم به خود-قانونگزاری و هم به خود-شکوفایی توجه داشت که هر کدام می توانند بنا به شرایط، بافت متفاوتی داشته باشند. با تکیه بر آزادی خودآزموده که هم قانونگزاری و هم شکوفایی را در بر دارد، بنیادهای اجتماعی پایه گذاری می شوند و به تحقق این آزادی کمک می کنند. بدون بنیادهای اجتماعی، شکوفایی آزادی در این بافت از نظر هونس ممکن نیست.

با الهام از فلسفه حقوق هگل، هونس مفهوم دیگری برای آزادی همچون آزادی اجتماعی می یابد که چنانچه اشاره شد، ایده به رسمیت شناختن یکدیگر در جامعه در جهت شکوفایی و تحقق آرزوها است. آزادی خودآزموده فرد تنها آن گاه می تواند تحقق یابد که در دنیای واقعی سوژه دیگری او را تأیید کند و توسط کنش متقابل، رسیدن به اهداف را میسر سازد. به عبارت دیگر، سوژه از طریق سوژه های دیگر به هویتی می رسد که برای او همچون یک پدیده درونی و انگیزه قوی عمل می کند؛ به طوری که سوژه های دیگر که می توانند بنیادهای اجتماعی باشند، به عنوان یک عامل بیرونی به شمار نمی روند و در مقوله آزادی منفی نمی گنجد، بلکه با هویت دادن به فرد به درون او راه می یابند و آزادی فردی را ممکن می سازند.<sup>45</sup>

نکته بسیار مهم در تئوری هونس این است که آزادی اجتماعی نسبت به دو آزادی دیگر از الویت خاصی برخوردار است. هونس دو دلیل برای این برتری می آورد: اول این که حقوق و اخلاق که مشخصه آزادی منفی و خودآزموده هستند، نقش پارازیتهی در رابطه با بنیادهای اجتماعی آزادی دارند.<sup>46</sup> این دو مؤلفه در رابطه با آزادی اجتماعی تنها نقش کنترل کننده دارند، در حالی که سیستم کنش های آزادی اجتماعی، که همان مفهوم به رسمیت شناسی در بافت هگلی است، مقوله هایی سازنده هستند. به عبارت دیگر، مؤلفه اجتماعی آزادی، تقویمی<sup>47</sup> است و مقوله اخلاقی و

برداشت روسو از آزادی، آن سوژه ای را آزاد می داند که قوانین کنش خویش را خود تعیین کند. تفاوت مهم بین کانت و روسو در این رابطه آن جا است که کانت به تئوری آزادی روسو یک چرخش فرارونده<sup>41</sup> می دهد، آنجا که او هر کنشی را آزاد نمی داند که سوژه با اراده خود محقق سازد، بلکه کنش باید همچنین بر پایه خرد سوژه نیز مستدل باشد. در گام بعدی کانت با اصل دستور مطلق<sup>42</sup> خود چهارچوبی برای این روند استدلالی خردمندانه سوژه مشخص می کند که مطابق آن، انسانیت در درون هر فردی هیچ گاه به عنوان ابزار استفاده نشود و همواره هدف آن کنش باشد. به این دلیل کاملاً واضح است که چنین کنشی باید یک مسیر اخلاقی داشته باشد، در غیر این صورت آزاد نیست و سرچشمه آن نیز اراده آزادی نمی تواند باشد. از سوی دیگر هررد<sup>43</sup> بر همان پایه تئوری روسو به این نتیجه می رسد که سوژه آن گاه در کنش خود آزاد عمل می کند که تنها خود را به هدف آن کنش محدود کرده و از هر گونه اجبار برکنار باشد. هررد که دیدگاهش تا اندازه ای به دیدگاه عرفانی ایرانی نزدیک است، این گونه ترسیم می کند که فرد باید در درون خود آن آزادی و آرزوهای اصیل و معتبر را بیابد. عرفان در ایران همان طور که دیدیم، کاشف چیزی به نام نفس در فردیت فرد است و تمامی کنش های واقعاً آزاد را به آن نسبت می دهد که از ایده هررد به دور نیست. خویشتن هررد همچون نفس عرفانی، خصلتی دیاکرونی یا "در زمانی"<sup>44</sup> دارد، به این مفهوم که در طول زمان باید از هر سلطه ای پاک شود و به وحدت بین خویش و خدا نائل شود. برخلاف تئوری هایی که کنش آزاد را در عرصه فردیت می شناسند، هونس بر اساس هگل به یک تئوری خودآزموده آزادی می رسد: بر این اساس فرد به تنهایی و بدون جامعه به هیچ وجه قادر نیست به آزادی خود تحقق بخشد. در بافت عدالت می توان چنین تصور کرد که افراد، قوانین اجتماعی را آن گونه درونی کرده اند که خود را مجبور در اجرای آن ببینند. شکل دمکراتیک و جمهوری خواهانه و لیبرالی آن به شکلی است که هانا آرنست ترسیم کرده است: افراد جامعه تلاش می کنند همه چیز را به گفتگوی مشترک گذاشته و در حل آن کوشا باشند. بر این پایه

<sup>45</sup> Honeth: 2013, S.100

<sup>46</sup> Honeth: 2013, S. 221

<sup>47</sup> regulative

<sup>41</sup> transzendental

<sup>42</sup> Categorical imperative

<sup>43</sup> Johan Gottfried Herder (1744-1803)

<sup>44</sup> diachron

خودآزموده نقش تنظیمی<sup>48</sup> بازی می کنند. استدلال دیگر هونس در تقدم و الویت آزادی اجتماعی صرفاً جنبه تئوریک دارد: آزادی اجتماعی نمی تواند یا به دشواری می تواند با مفاهیم منفی و خودآزموده آزادی همخوانی داشته باشد.<sup>49</sup>

تفاوت مهم دیگر در مؤلفه های یادشده آزادی در این است که آزادی اخلاقی و حقوقی این خطر را در بردارند که به طور متفاوت تفسیر شوند، در حالی که آزادی اجتماعی و به رسمیت شناسی که وابسته به دیگران است و از بیرون عمل می کند، نه تنها یک نقش تنظیمی و سازنده برای آزادی دارند، بلکه آن را نیز تضمین می کنند.

هونس با این مقدمات از راه محدود سازی سیستم های کنشی و توصیف رفتار تاریخی آنها به نوسازی هنجاری آزادی می رسد. این روش هونس وابسته به خصلت آن سیستم های کنشی است. در این رابطه می توان از کنش های نهادینه شده در عرصه اجتماعی یادکرد که در قالب فرهنگ و هنر آن جامعه قابل درک است. نوسازی هنجاری به این مفهوم است که با تفسیر این کنش های نمونه می توان به یک سیستم معتبر هنجاری رسید که آزادی را به عنوان کنش های نمونه مربوطه تثبیت کند. هونس به نوبه خود برای چنین پژوهشی رجوع به آثار هنری و ادبی را جایز می داند. این که آیا تئوری های فلسفی و سیاسی نیز به عنوان آثار علمی و فرهنگی چه نقشی در چنین نوسازی هنجاری دارند، ناروشن می ماند. از نظر هونس، دوستی و عشق اولین میدان آزادی اجتماعی هستند، زیرا در این میدان سوژه برای اولین بار آزادی را لمس می کند و درمی یابد که به رسمیت شناخته شدن به چه مفهوم است. دوستی رابطه ای است که از دیدگاه هونس از کمترین روند حقوقی شده برخوردار است، ولی در عین حال عاملی مهم در جهت به رسمیت شناسی متقابل و یافتن آزادی است. دوستی، اساسی ترین عنصر در اخلاق دمکراتیک است که در آن افراد به آزادی می رسند. هسته اصلی دوستی به رسمیت شناسی است.<sup>50</sup> دوستی به گونه ای پیشرفته فراز همه مرزهای قومی، جغرافیایی و اجتماعی وجود دارد. در عشق نیز همین گونه است: دوستی به مفهوم "نزد خود بودن در کنار دیگری

است" و عشق هر کسی به گونه خودش به طور طبیعی وجود دارد. اما رشد فردگرایی و سریعتر شدن پروسه های کاری تهدیدی است برای وجود و شکوفایی عشق و دوستی. در مجموع، انتقاد هونس این است که میدان آزادی های اجتماعی از سوی اکونومی مورد تهدید و همواره در خطر استعمار شدن است.

### سه مفهوم آزادی

از بررسی هایی که تاکنون انجام شد، می توان چنین نتیجه گرفت:

- در فلسفه ایرانی مفهوم آزادی در چهارچوب متافیزیکی اختیار و آزادی اراده محدود بوده و فلسفه ایرانی برخلاف غربی از جنبش های اجتماعی الهامی برای شکوفایی این مفهوم نداشته است. بحث پیرامون مفهوم آزادی در ایران شایسته پژوهشی مستقل است، که موضوع شماره های بعدی خواهد بود.
- در فلسفه غربی، کانت و هگل، تحت تأثیر انقلاب فرانسه، به عنوان دو جریان اصلی در تکامل و رشد فلسفه آزادی به شمار می روند. هر دو از موضع کاملاً متفاوتی به آزادی می نگرند: کانت از موضع فردی و با تکیه بر خرد فردی به تکامل هنجارهای اخلاقی می رسد. هگل از دیدگاه جمعی به نقش روند های تاریخی و درک آن در جهت رسیدن به آزادی می نگرند.
- در فلسفه امروزی آزادی در دو مثال رولز و هونس دیدیم که یکی به اصول کانتی و دیگری به اصول هگلی وفادار مانده و هر یک بر آن اساس، به ژرفش تئوری های آزادی و عدالت پرداخته اند.

انتقاد هگل از کانت این است که او آزادی اراده را به عنوان اصل اخلاقی تعبیری می کند و به مفهوم خودسالاری می رسد. از نظر هگل این یک فرض کلی و انتزاعی است و به همین دلیل بی محتوا. از نظر کانت "وظیفه" از راه اراده آزاد تعیین می شود. در حالی که اراده آزاد برای کانت یک شرط است، برای هگل یک پیش فرض است. آزادی اراده از نظر کانت انطباق آزادی فردی با دستور مطلق است. به بیان بهتر، اراده فردی باید همچون یک قانون کلی

<sup>48</sup> constitutive

<sup>49</sup> Honeth: 2013, S. 222f

<sup>50</sup> Honeth: 2013, S. 252

تصور شود. هگل این اصل را که اراده، عملکردی همچون قانون کلی داشته باشد، بی محتوا و کلی گویی می بیند. زیرا برای هگل اراده آزاد واقعی تنها می-تواند اراده روح جهانی باشد که در ساخت عینی اخلاق که عبارت از قانون و حقوق یک حکومت است، ممکن می باشد. چنین ساخت عینی، میدانی است که در آن آزادی به تحقق پیوسته و اراده به حقیقت خود رسیده است. تنها آن اراده ای که تابع قوانین باشد، آزاد است، زیرا تنها در این صورت، تابع خود است و در خود حضور دارد و به همین دلیل آزاد است.<sup>51</sup> همچنین نزد کانت اراده آزاد واقعی، تابع قانون اخلاقی است که به خلاف هگل که آن را بخشی از واقعیت عینی می داند، به شکل صوری در انطباق با دستور مطلق تعریف شده است.

هگل توانست مفهوم آزادی را از آزادی اراده برهاند و به بدین وسیله به رهیافتی کاملاً نوین نائل شود. کانت توانست بین آزادی اراده و جبرعلیتی<sup>52</sup> یک رابطه منطقی و سازگار برقرار کند. اما هر دو آزادی را به دایره ای اخلاقی سوق دادند که در آن، آزادی اراده تابع قانون اخلاقی است. قانون اخلاقی برای کانت دستور مطلق است و استوار بر خرد فردی است. برای هگل قانون اخلاقی از بطن جامعه برمی خیزد که پایه آن عشق و دوستی است. چنان چه دیدیم، انتقاد هونس به کانتی ها نیز در این رابطه است که قوانین اخلاقی بر پایه خرد اعتبار جهانی دارند و به عنوان هنجارهای جهانی از بیرون بر جامعه حاکم می شوند و به همین دلیل نمی توانند با موازین موجود در جامعه منطبق باشند. به این دلیل از نظر هونس هر فرد در جامعه سه گونه آزاد است: به طور منفی، خودآزموده و اجتماعی. آزادی منفی در بافتی که کانت از هابز برگرفته، به معنای نبود موانع بیرونی است. اکنون انتقاد هونس در این است که موانع درونی در انسان محدودیتی برای چنین آزادی نیستند. اما این موانع چه می توانند باشند؟ موانع و انگیزه های درونی از نظر هابز محدودیتی برای آزادی نیستند، زیرا این انگیزه ها خودزا هستند و وجود آن ها به عنوان بخشی از جسم ما بدیهی است.

در مجموع، تئوری های یادشده این ضعف را دارند که برای رسیدن به یک تئوری آزادی، بر یک مفهوم مجرد از آزادی استوار هستند. اما هر انسانی به نوعی تجربه خود را از آزادی دارد و بر اساس این تجربه به درک مشخصی از مفهوم آزادی رسیده است. به این دلیل، آزادی قبل از هر چیز یک تجربه است. یک تئوری آزادی باید بر این مبنا در وهله نخست به توجیه و استدلال تجربه آزادی بپردازد. تئوری های موجود اما خود را در یک فرایند تحلیل آرمان آزادی و این که چگونه بتوان به یک جامعه خوشبخت و عادلانه دست یافت، محدود ساخته اند. فرد در تئوری کانتی تنها آن گاه می تواند به آزادی نائل شود که با خرد خود راهگشای زنجیره علیتی نوینی باشد. در مقابل، در تئوری هگل، واقعیت به نوبه خود عقلانی است و وظیفه فلسفه حقوق آن است که حکومت را در واقعیت به عنوان پدیده ای که در خود به طور واقعی عقلانی است، درک کند. به این دلیل، فرد در چهارچوب این تئوری چندان نقش فعالی در آزادی خویش نمی تواند داشته باشد. نگرش آرمانی به مفهوم آزادی در تئوری های معاصر فلسفه سیاسی نیز قابل مشاهده است: در تئوری رولز نهایتاً این هنجارهای اخلاقی هستند که برای فرد در جامعه تعیین سرنوشت می کنند. رولز بر این اساس شرایط آغازینی تصور می کند که طی آن، افراد اخلاقی به تعیین اساسی ترین آزادی ها به عنوان اصل عدالت نائل شوند. هونس نیز چنان چه دیدیم با سه مولفه منفی، خودآزموده و اجتماعی از هگل فراتر نمی رود. او با محدود کردن مفهوم آزادی اجتماعی در بافت هگلی به رسمیت شناسی و کاهش آن به دوستی و عشق، از خصلت آزادی خواهانه آن که کسب آزادی های اجتماعی است، می-کاهد.

اگر بخواهیم در بافت هونس به یک نوع نوسازی هنجاری در مفهوم آزادی در ایران نایل شویم، از عرفان نمی توان فراتر رفت. مفهوم آزادی هونس از واقعیت تجربه آزادی به دور است: عشق و آزادی هر چند که چهره ایده الی از آزادی می دهند، ولی در عمل این ترس و نگرانی و مبارزه علیه اسارت است که ایده آزادی را شکوفا و بالنده می سازد. از آنجا که در تئوری آزادی هونس، عشق و دوستی به عنوان عناصر مرکزی، ریشه تمامی تجربه های انسانی برای رسیدن به آزادی شناخته می شوند، تئوری او به یک تئوری انسان شناسانه نزدیک می شود که با اصل

<sup>51</sup> Hegel: 2012, S. 94

<sup>52</sup> Determinism

نوسازی هنجاری او که با روش تاریخی و اجتماعی به دنبال ارزش های هنجاری در جامعه است، در تناقض می افتد.

آزادی یک تجربه است و تئوری آزادی تنها آن گاه می موفق می شود که بر ستون های تجربی محکم استوار باشد. یک سیستم تئوریک منسجم برای این منظور نمی تواند کافی و راهگشا باشد. به این انگیزه با الهام از سخنرانی های کارل یاسپرس<sup>53</sup>، که یک تحلیل تجربی از آزادی ارائه می دهد، تلاش می کنیم به مفهوم تجربی آزادی نزدیک شویم.



### کارل یاسپرس

کارل یاسپرس در حاشیه یکی از سخنرانی های خود به بحث آزادی می پردازد. او این تز را ارائه می دهد، که وجود آزادی نمی تواند همچون امور دیگر در طبیعت اثبات شود. اما از آنجا که در آزادی، ریشه خودآگاهی و کنش ما قرار دارد، نمی توان چگونه بودن انسان را تنها به آگاهی و دانش او محدود کرد، بلکه اعتقاد انسان نیز از اهمیت برخوردار است. آزادی انسان از نظر یاسپرس از خودآگاهی به محدودیت های او جدایی ناپذیر است. بر این اساس او سه نوع محدودیت برای انسان مشخص می کند:

(۱) محدودیت در هر آن چه که مربوط به حیات و زندگی است. انسان به محیط زیست خود وابسته بوده، بدون غذا قادر به زندگی نیست و مجبور است با رفتارهای بیرحمانه طبیعت خود را انطباق دهد.

(۲) وابستگی انسان به انسان دیگر و اتکای او به جماعت، او را به گونه ای دیگر محدود می سازد. در جامعه، او با جنگ، عدالت، بی عدالتی، قدرت و مبارزه برای کسب آن مواجه است.

(۳) محدودیت سوم انسان در قدرت شناخت و معرفت است. او مجبور است خود را به تجربه ها متکی کند و به ویژه به هر آن چه که او از طریق قوای حسی دریافت می کند.

در اینجا بر اساس این سه نوع محدودیت به سه نوع مفهوم آزادی رسید که در ارتباط مستقیم با تجربه هر انسانی موضوعیت می یابد.

(۱) ما آن گاه می توانیم خود را آزاد بدانیم که قدرت انتخاب بین حداقل دو حالت ممکن را داشته باشیم. در این مفهوم نمی توان از آزادی سخن گفت اگر گزینش یا انتخابی در کار نباشد. از سوی دیگر با وجود امکانات، توانایی انتخاب ما کاسته می شود. هر چه امکانات بیشتری برای گزینش فراهم باشد، تصمیم گیری دشوارتر می گردد، هر چند که خود را آزاد تر در انتخاب گزینه ها ببینیم. در مثالی تخیلی که غزالی در *تحافت الفلاسفه* می آورد حتی انتخاب بین دو امکان مساوی می تواند انتخاب آزاد را برای ما به حد مرگ آوری دشوار سازد: اگر یک انسان تشنه در مقابل دو لیوان آب باشد، که از نظر او هیچ تمایزی نسبت به یکدیگر نداشته باشند، از تشنگی خواهد مرد اگر نتواند یکی از لیوان ها را نسبت به دیگری به دلایل مختلف نظیر نزدیکی، سبکی یا زیبایی، برتری بدهد.<sup>54</sup> البته شاید این مثال که نظیر آن در فلسفه اروپایی به نام خر بوریدان<sup>55</sup> معروف است، که بین دو انبوه غذا مجبور به مرگ است زیرا قدرت انتخاب ندارد، از نظر منطقی صوری یک پارادوکس باشد، ولی در عمل، همیشه تصمیمی گزیده می شود که بتوان از شرایط بحرانی هر چه زودتر خارج شد. اما در بسیاری از موارد، امکان و شرایط گزینه به گونه ای است که وقفه در اتخاذ تصمیم می تواند ضررهای جبران ناپذیری وارد کند و به نوبه خود به محدودیت در آزادی بیانجامد. اپوری<sup>56</sup> یا بن بست در آن است که آزادی، امکانات بیشتری می- طلبد ولی همزمان فزونی امکانات می توانند به محدودیت در آزادی بیانجامد. پایه تئوریک این آزادی بر اساس وجود امکانات استوار است و به این دلیل می توانیم در این بافت از آزادی اونتولوژیک یا هستی شناسانه سخن به میان آوریم.

<sup>54</sup> Ghazali: 1963, S. 25 f

<sup>55</sup> Buridan

<sup>56</sup> Aporie

<sup>53</sup> Jaspers: 2012, III. Vorlesung, S. 41-60

الف) اگر انسانی در قایقی در حال عبور از رودخانه ای با یک قایق خالی تصادم کند، چندان دلیلی برای خشمگینی نمی بیند. اما اگر این انسان با قایقی که در آن فرد دیگری کنترل آن را در دست دارد تصادم کند، خشمگین می شود و به دنبال توضیح یا جبران خسارت خواهد بود.<sup>57</sup> حال فرض کنیم که آگاهی فرد مطابق واقعیت نبوده و او از این موضوع آگاهی نداشته است که فردی در قایق پنهان است یا از راه دور قایق را کنترل می کند. از این مثال می توان چنین استنباط کرد که آزادی در این مفهوم به آگاهی یا تصویری وابسته است. محدودیت اگر پایه علیتی در طبیعت داشته باشد، تهدیدی برای آزادی من نیست، ولی اگر این محدودیت از طرف شخصی دیگر باشد، تهدیدی در آزادی من است. به این دلیل این نوع آزادی که در وابستگی به یک نوع آگاهی میان ذهنی شکل می گیرد، آزادی اجتماعی نامیده شود.

ب) این که بتوان به طور دلخواه هر چه بخواهیم انجام دهیم و از روی ناآگاهی و هوس به دنبال چیزهایی باشیم که زندگی من یا دیگران را به خطر می اندازد، به دشواری به عنوان آزادی تعبیر می شود؛ زیرا آزادی در فرهنگ عمومی باید برای من و دیگران پیامد های خوبی داشته باشد، در غیر این صورت، میل به آن کاهش می یابد. خوب بودن می تواند وابسته به تجربه ما و یا تابع هنجارهای اخلاقی باشد. در هر دو مورد مفهوم خوبی، یک مؤلفه معرفت شناسانه دارد که وابسته به درک من از آن است.

ریشه اصلی این سه تجربه در آزادی چیست؟ آیا این فقدان و نبود آزادی نیست که مرا به آزادی متمایل می سازد؟ آیا این تجربه در محدودیت نیست که ما را به ایده آزادی می رساند؟ اگر چنین بپذیریم، آزادی همواره یک ایده یا هنجار خواهد بود و تجربه ما در وجود محدودیت هایی است که ما را به رفع آن محدودیت ها می رساند و بدون آزادی، چنین امری ممکن نخواهد بود. اگر تجربه را در محدودیت و ایده را در آزادی ببینیم، می توانیم، با الهام از یاسپرس، سه تجربه زیرین را که بیانگر تناهی و محدودیت ما است، ذکر کنیم:

۱) تجربه هستی شناسانه: هر چه در پیرامون ما دارای حد و نهایتی است و وابستگی ما به این چیزها به مفهوم محدودیت ما می باشد. ما به

محیط زیست وابسته هستیم و برای بقای خود به غذا و آب نیاز داریم. باید برای رفع امور زندگی خود کار و تلاش کنیم. هم خود و همه چیزهای پیرامون ما فانی هستند و با گذشت زمان فرسوده می شوند، از بین می روند و جای خود را به چیزهای نو می سپارند. به عنوان سوژه، وابستگی ما به ابژه انکار ناپذیر است. سوژه، آزادی خود را در این رابطه در قدرت انتخاب و تصاحب ابژه می بیند.

۲) تجربه اجتماعی: ما وابسته به انسان های دیگر هستیم و به تنهایی قادر به زندگی نیستیم. از این جهت به گفته آگوستین ما از فردیت کاملی برخوردار نیستیم. ما هم در فردیت خود محدودیت داریم و هم در جمعیت. از این رو به قوانین و ضوابطی برای زندگی جمعی نیاز داریم.

۳) تجربه شناختی: در عرصه شناخت نیز تجربه کرده ایم که ما همه چیز را نمی توانیم بدانیم و به آن چه که دسته ای یقین دارند، دیگران به شک می نگرند.

از این سه تجربه آزادی می رسمیم به سه مفهوم آزادی که در سه مقوله های هستی شناسانه<sup>58</sup>، جامعه شناسانه<sup>59</sup> و معرفت شناسانه<sup>60</sup> توجیه تئوریک خود را می یابند.

مؤلفه هستی شناسانه ما را با این پرسش مواجه می کند که وجود آزادی تا چه حد می تواند ممکن باشد. به عبارت دیگر ما را در مقابل این پرسش فرارونده قرار می دهد:

- تحت چه شرایطی می توان امکانات موجود را آن گونه گسترش داد که آزادی من بیشتر شود و چگونه وجود این امکانات می تواند آزادی مرا محدود کند؟
- از یک دیدگاه هستی شناسانه می توان از دو نوع تجربه انسانی سخن به میان آورد: تجربه ای که نشان به سوی دنیای درون سوژه دارد، نظیر شادی، رنج، تلاش، حسد، اندیشه و غیره. دوم تجربه ای که نشان به سوی دنیای بیرون دارد، نظیر ترویج اندیشه، انتخاب بین امکانات موجود، کار، حرکت،

<sup>58</sup> ontology

<sup>59</sup> sociology

<sup>60</sup> epistemology

<sup>57</sup> Zhuang Zi (ca. 350-280 v. u. Z.)



رفتار و کردار و غیره. در مورد اول که جنبه هستی‌شناسانه/روانشناسانه دارد، آزادی موضوعیتی ندارد. آزادی تنها در مورد دوم، آن گاه که سوژه به نوعی در ارتباط با دنیای بیرون قرار می‌گیرد، مطرح است.

- در چنین دیدگاهی واقعیت نمی‌تواند چیزی به جز تحقق امکانات باشد که فرد در توانایی خود می‌بیند. فرد از یک سو به اجبار در دنیای هستی محدود است و هستی برای او سیستمی از جبر است که از بیرون او را احاطه نموده، محدود می‌سازد. انسان اما قادر است با قدرت انتخاب و آزادی، به گفته بلوخ، مسیر آن هستی-هنوز-نیامده را چنان تحقق بخشد که واقعیتی بنا به آرزوی او بشود. هستی-هنوز-نیامده امکاناتی در مقابل فرد می‌گشاید که استفاده و تحقق آن صرفاً در قلمروی آزادی قابل درک است. آن چه که هست و عینیت دارد، هستی با تمام مؤلفه‌های اجباری و علیتی آن است. آن چه که سوژه را محدود می‌کند، همزمان، امکاناتی در اختیار او می‌گذارد. طبق اصل عدم قطعیت در مکانیک کوانتومی هر چه ما در تعیین موقعیت و مکان دقت بیشتری به خرج دهیم، تعیین حرکت ذرات بنیادی برای ما شفافیت خود را از دست می‌دهد. حرکت این ذرات، بخشی از آینده این ذرات است یا به عبارت دیگر، احتمال‌هایی که بیانگر درجه آزادی این ذرات هستند. واقعیت وجودی این ذرات، رابطه متقابلی است که مکان این ذرات را با احتمال‌های آن‌ها پیوند می‌دهد و همچون محصولی بین مکان و امکان نگریسته می‌شوند. مصداق چنین ارتباطی را می‌توان بین امکانات انسانی و هستی پیرامون او دید: واقعیت، از یک سو محصول هستی علیتی است که در مکان و زمان مشخص وجود دارد و از سوی دیگر حاصل توانایی انسان برای تحقق امکانات. واقعی بودن در این بافت، محصولی از وابستگی و آزادی خودشکوفایی است.

مؤلفه اجتماعی ما را با این پرسش مواجه می‌کند:

- یک جامعه برای همزیستی مسالمت آمیز و عادلانه به چه نوع آزادی‌هایی احتیاج دارد؟

اگر ما در تحقق بخشیدن به هوس‌ها و امیال خود آزادی مطلق نداریم، پس هیچ گاه نمی‌توانیم آزاد باشیم. برای گریز از این محدودیت به اصل اخلاقی روی می‌آوریم تا نه به خود و نه به دیگران صدمه واردکنیم. از نظر اجتماعی، آزادی آن گاه می‌تواند ممکن باشد، که تمامی افراد جامعه به طور برابر از آن برخوردار باشند، در غیر این صورت، آزادی یک نفر می‌تواند آزادی فرد دیگر را به مخاطره اندازد. به این دلیل، ایده آزادی از دیدگاه اجتماعی ما را اجباراً به ایده عدالت اجتماعی می‌رساند.

مؤلفه شناختی ما را با این پرسش مواجه می‌کند:

- چگونه و تحت چه شرایطی می‌توان قلمرو شناخت را پیشرفت و توسعه بخشید؟

شناخت امکانات برای تکامل، پیشرفت و توسعه مفهوم آزادی، در رابطه با این محدودیت است. پیشرفت از نظر هگل یعنی افزایش بازدهی: افزایش انبوه تولید، افزایش مهارت و تخصص، افزایش روابط متقابل و افزایش وابستگی به تکنیک که جایگزینی انسان توسط ماشین را در پی دارد، حمایت از مالکیت و تکامل اخلاقی حکومت و ارگان‌های مربوط به آن.<sup>61</sup> در مجموع می‌توان نظر هگل را در مورد پیشرفت این گونه خلاصه کرد:

- بازدهی و تکامل ابزار به انضمام تکنیک  
- خودافشاگری خرد از راه نقد منفی تحقق اهداف

در روند پیشرفت، الزام‌های مادی به گونه‌ای افزایش یافته توسط محصولات هنری عرضه می‌شوند و در نتیجه، محیط زیست نیز به طور فزاینده‌تری فنی‌شده می‌یابد. هربرت مارکوزه<sup>62</sup> این روند را با این تحلیل که انسان همواره به دنبال برقراری یک رابطه بازی‌گرا با فن آوری است، پیش‌بینی کرده بود. به عبارت دیگر، انسان برای انسانی کردن فن آوری در آن به دنبال تقنین، هنر یا بازی است تا از این طریق به نوعی، آزادی را برای خود ممکن سازد. به این وسیله انسان، روح و روان خود را به یاری فن آوری از نو می‌سازد و خود به عنوان عنصری از سیستم، تحت سلطه قانونمند تکامل سیستم قرار می‌گیرد. از نظر

<sup>61</sup> Hegel: 1822

<sup>62</sup> Marcuse: 1967



Honeth, A.: 2013, *Das Recht der Freiheit, suhrkamp*

Jamme Ch. & Vieweg K. (Hrsg.): 2006, *Jena-spühia, Studien und Editionen zum deutschen Idealismus und zur Frühromantik, Abteilung II-Studien B9*

Jaspers, K.: 2012, *Der philosophische Glaube, 6 Vorlesungen aus dem Jahr 1947, Piper*

Kant, I.: 1974, *Kritik der reinen Vernunft (KrV), A532/B560-A558/B586.*

Marcuse, H.: 1967, *Der eindimensionale Mensch, Taschenbuch*

Rawls, J.: 1996, *Political Liberalism, Columbia University Press,*  
Rawls, J.: 1979, *A Theory of Justice, Oxford University Press*

Rottges, H.: 1963, *Der Begriff der Freiheit in der Philosophie Hegels, Frankfurt a.M.*

Schelsky, H.: 1965, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, in: , Auf der Suche nach der Wirklichkeit, Düsseldorf/Köln*

Seep L.: 2011, *ZEIT, 34, „wir sind dreifach frei“*

Tabari, E.: 2009, *sohrawardi interkulturell gelesen, interkulturelle Biblioth*

Tabari, E.: 2007, *Kritik und Rationalität bei Suhrawardi im Kontext der europäischen Philosophie, Stuttgart*

شلسکی<sup>63</sup> گستره فن آوری، پیشرفت در تمامی عرصه های زندگی به طور فردی و اجتماعی را تحت تأثیر قرار می دهد، به طوری که انسان، آزادی خود را در آن متبلور می بیند: بهره وری تکنیکی، ضرورت بدیهی در زندگی روزمره به شمار می رود. از نظر شلسکی پذیرش سلطه تکنولوژی به پایان سلطه انسان بر انسان از طریق سلطه سیاسی می انجامد. اما آرمانشهری از این دست نیز در یک سیستم هگلی برای معنای پیشرفت، به مفهوم نفی تداوم تاریخی و نوآوری خردمندانه تنها به عنوان یک مقطع تاریخی قابل پذیرش است.

### فهرست منابع

Berlin, I.: 1995, *Zwei freiheitsbegriffe, in Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt a.M.*

Bijanowski, J.: 2005, *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung, de Gruyter*

Ghazali, M.: 1963, *Tahafut al-falasifah, Incoherence of the Philosophers*

Hegel, G.W.F.: 1822, *Die Vernunft in der Geschichte (1822/23), Werke Glockner Bd. 11; Logik, 3. Buch (Der Begriff), 2. Abschn. (Die Objektivität), 3. Kap. (Teleologie); Grundzüge d. Phil. des Rechts, 3. Teil (Sittlichkeit), 2. Abschn. (Bürgerliche Gesellschaft), A. System der Bedürfnisse*

Hegel, G.W.F.: 2012, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Taschenbuch*

Hobbes, T.: 1984, *Leviathan, Frankfurt a.M.*

Honeth, A.: 2010, *Kamp um Anerkennung, suhrkamp*

---

<sup>63</sup> Schelsky: 1965, S. 439-480

ترجمه از متن انگلیسی:

آزیتا رضوان<sup>66</sup>

روشنگری، شانه به شانه با به قول او "تلاش غیر قابل اجتناب در همدلی، هرچند مخاطره آمیز و دشوار و نامطمئن" پیش می رفت. او وظیفه خود را به عنوان یکی از مشارکت کنندگان در تاریخ اندیشه ها با طرح و انتقاد از ایده هایی که در پشت پایه های تمدن غرب وجود دارد، می دید. این وظیفه، استعداد نادر درک وقایع و شخصیت های تاریخی در تمام انواع خود را می طلبید.

تصویر برلین از متفکران، سیاستمداران و هنرمندان نه فقط راهی برای تمرین هنر تفسیر، بلکه تلاشی برای نمایش آنان از درون است. ارتباط او با موضوع ها، معمولاً مستقیم و پر از حساسیت روانشناسانه است. به همین دلیل، برلین هرگز تصور تلاش برای پنهان کردن و یا پوشاندن این متفکران در زیر لایه ای از نمایش های معمول و فریبنده را به وجود نمی آورد. همچنین او خود را در معرض وسوسه تلاش برای به حداقل رساندن ابهام های این نویسندگان قرار نمی دهد. کاملاً برعکس، او خود را به شدت متوجه شخصیت رؤیایی پرداخته متفکرانی مانند ویکو<sup>70</sup>، هردر<sup>71</sup>، هرترسن<sup>72</sup>، هامان<sup>73</sup>، یا دومستر<sup>74</sup>، نشان می دهد. چنین کیاستی به ندرت در میان فیلسوفان و مورخ اندیشه ها یافت می شود. از این رو، برلین دارای این توانایی استثنایی برای خوانندگان خود است که مفاهیم و مقوله های الهام بخش این متفکران را آشکار کند، در عین حال که به روشی مثال زدنی فضای امید، ترس، هیجان و آشوب پیرامون شکل گیری این ایده ها را نیز به تصویر می کشد.



آیزایا برلین

هنگامی که آیزایا برلین در سن ۸۸ سالگی در نوامبر ۱۹۹۷ در گذشت، شهرت فراگیری به عنوان متفکر بزرگ سیاسی قرن، کسب کرده بود. از او همچنین به عنوان یکی از متفکران پیشرو لیبرال قرن بیستم و تاریخ نگار قابل اندیشه ها تجلیل شد. آیزایا برلین همچون مردی برای تمام فصول، یک تحلیلگر زیرک و عملگرا در قلمرو سیاست های بین المللی، زندگینامه نویس مارکس و مترجم آثار تورگنیف در زبان انگلیسی، یکی از شرکت کنندگان دیرپای امور یهودیان، مدیر اپرای رویال هاوس<sup>67</sup>، رئیس آکادمی بریتانیا، و بنیانگذار کالج ولفسون در آکسفورد و انسانی با علایق فکری متنوع بود.

ادموند ویلسون<sup>68</sup> یک بار او را به عنوان "پروفسور فوق العاده آکسفورد که با وجود ترک روسیه در سن هشت سالگی، هنوز نوعی شخصیت دوگانه روسی و بریتانیایی داشت"، توصیف کرد.

آیزایا برلین برای آن گروه که بخت آشنایی با او را داشتند، کسی بود که آرتور شلزینگر<sup>69</sup> از او به عنوان "چراغ راهنمای عقلانیت و انسانیت در وحشتناک ترین قرن تاریخ غرب" نام برد. او شخصیتی متین، طنزپرداز، شاد و سکولار داشت. اما بی شک خود برلین ترجیح می داد به قول فیلسوفان قرن هجدهم، به نام "رونق دهنده ایده ها" از او یاد شود. تعهد او به

<sup>64</sup> : Isaiah Berlin

<sup>65</sup> رامین جهانبگلو دارای دکترای فلسفه از فرانسه و مدرس فلسفه سیاسی در کانادا است. از او نوشته های فلسفی متعددی به زبان های فارسی، فرانسه و انگلیسی و همچنین، ترجمه های گوناگونی از زبان های فرانسه و انگلیسی موجود است. فهرست آثار در: [http://www.falsafeh.com/ramin\\_jahanbagloo.htm](http://www.falsafeh.com/ramin_jahanbagloo.htm)

<sup>66</sup> آزیتا رضوان، دارای مدرک مهندسی معماری از ایران و دکترای برنامه ریزی و توسعه از دانشگاه یو اس سی آمریکا است.

<sup>67</sup> :Royal House

<sup>68</sup> : Edmund Wilson

<sup>69</sup> : Arthur Schlesinger

<sup>70</sup> : Vico

<sup>71</sup> : Herder

<sup>72</sup> : Herzen

<sup>73</sup> : Hamann

<sup>74</sup> : De Maistre

با این حال مشکل بتوان به برلین به عنوان یک متفکر و فیلسوف سیستماتیک نگریست و یا آثار او را به یک بیانیه سیستماتیک تقلیل داد. هم زمان که آثار برلین محدوده بسیاری از رشته ها را در برمی گیرد و شامل تنوعی از مفاهیم و ایده ها است، یک تم اصلی در پشت تمام نگرانی ها و اعتقادات خود دارد. برای برلین تاریخ اندیشه ها، راهی برای تجزیه و تحلیل سیستم باورهای گذشته و یا به تصویر کشیدن گذار از یک ایده به ایده دیگر نبود، بلکه هنر درک روابط انسان ها با یکدیگر و با نهادهای خود بود.

رویکرد ضدغایت گرای برلین به تاریخ و جانبداری اش از کثرت گرایی، کاملاً با دیدگاه های جامع او درباره ایده ها و تجربه اش از اومانیسم لیبرال به عنوان یک یهودی روس تبار که در انگلستان زندگی می کند و شکوفا می شود، هماهنگ است. تعهد برلین به کثرت گرایی و انسان گرایی اخلاقی از تجربه شخصی اش از خشونت در انقلاب روسیه زاده شد و در سایه احترام کانتی به فرد به عنوان "تنها منبع اخلاق" شکل گرفت. دفاع او از "حس واقعیت" هرتسن و مفهوم هردر از "همدلی"، او را یک ضد آرمانگرا با سنایشی ذاتی از تنوع تجارب زیستی بشر ساخت.

به عنوان مثال، آیزایا برلین قاطعانه مخالف شکل دادن جوامع بشری بر اساس یک طرح واحد بود. او معتقد بود که بشر باید فرصت داشته باشد تا دنیایی را که در آن می خواهد زندگی کند و دنیایی را که می سازد، پیدا کند، در غیر این صورت، در تاریکی راه خواهد رفت و صرفاً با مجموعه ای از قوانین اداره خواهد شد. برای برلین، رشته اصلی کثرت گرایی آنجایی گره می خورد که کانت در مقاله خود به نام "ایده ای برای تاریخ جهانی با هدف جهان وطنی"، "...شاخه کج انسانیت" می نامد. برلین استعاره را به منظور تأکید بر هم نقص و هم تنوع فرهنگی نژاد بشری به کار می برد و در نتیجه، تأکید بر غیر اخلاقی بودن یگانه گرایی.

بنابر نظر برلین، چندگانگی ها با انعطاف پذیری، شکنندگی، و نقص پذیری طبیعت انسانی در زندگی ممکن شده است، آن چه که ما را قادر می سازد تا تجربیات زندگی و رمزهای اخلاقی مان را بر اساس تعدد سنت های فرهنگی تنظیم کنیم. به عبارت دیگر، اشتیاق به تنوع، شانه به شانه با بلوغ اخلاقی پیش می-رود که با یک قدردانی عملی از باز بودن جهان نشان

داده می شود. اگر زندگی هیچ هدف از قبل تعیین شده ای ندارد، آن چنان که برلین استدلال می کند، پس محیطی است که در آن ما می توانیم هدف خود را برای انتخاب و عمل داشته باشیم. برلین در مخالفت با یک هدف ذاتی برای جهان انسانی، به ما یادآوری می کند که "تصور تحقق انسان کامل، یک تناقض است، یک خیال واهی متافیزیکی." اما اگر جهان قلمرو عدم قطعیت ها، تنوع و چالش ها است، پس زندگی پاسخ های آماده ساخته شده ای را برای ما فراهم نمی کند.

به همین دلیل، برلین غالباً با مراجعه به هرتسن تصریح می کند که "هدف نهایی زندگی، خود زندگی است" و پاسخ به سؤال همیشگی معنای هستی در اصول یک سیستم عقل مرکز (logocentric) و یا خدا مرکز (theocentric) یافت نمی شود، بلکه در طلب روزانه هستی است.

تعجبی ندارد که امید تکثرگرایانه برلین سرانجام بر برداشتی غیردینی از طبیعت انسانی و نیازهای او استوار شود. برلین استدلال می کند انتخاب انسان، کلید کرامت او است، چرا که از توانایی هر فرد برای زیستن در جهت اهدافش حراست می کند. از این رو کثرت گرایی قرار است به حراست از این حوزه که در آن انتخاب های انسان خود تعریف و خود آفریده هستند، بپردازد. اگر ما کثرت گرایی را به تقلید از برلین به عنوان تردید در افق بسته ارزش ها و منظورها در نظر بگیریم، می توان گفت امکان پذیر نیست که به وفور معانی و تجربه های زندگی، به طور کامل، در پرتو افق های فکری یک سنت یا فرهنگ پی برده شود.

به این ترتیب، کثرت گرایی، تمایل به برقراری ارتباط با "دیگری" است. لازمه آن باز بودن فکر و اخلاق به روی تلاش ها، فرهنگ ها، و فرم های استدلالی مختلف است. جالب توجه است که کثرت گرایی برلینی هیچ اقتدار هستی شناختی ویژه ای برای خود ادعا نمی کند و خود را برکنار از چون و چرا نمی-داند. در عوض، تلاش دارد فضای گفت و گویی که به افق های اندیشه و گفتمان امکان گشایش می دهد را خلق کند. می توان گفت که رویکرد برلینی به کثرت گرایی، حالت های متنوعی از برتری یافتن افق های فکری جزئی را در خود دارد، بدون آن که انتظار داشته باشد که این روند جابجایی و یا جداسازی به همان پیکره بندی موازین اخلاقی ما منجر شود.

ممکن است کسی بخواهد کثرت گرایی برلینی را به عنوان تلاش برای جدی گرفتن مفهوم تنوع تفسیر کند، اما این توصیف درستی برای اصالت و اهمیت نظرات برلین نیست. کثرت گرایی برای برلین فقط تحمل یک جامعه برای پذیرش تنوع و عدم تجانس فرهنگی در مقابل همگنی و انحصارگرایی نیست. برلین بر این واقعیت تأکید دارد که "کثیری از ارزش ها وجود دارد که انسان ها می توانند و باید به دنبال آنها بگردند، و این ارزش ها متفاوتند." اما او همچنین معتقد است که انسان ها توانایی درک و شناخت منظورها و ارزش های جوامع دیگر را دارند، بدون آنکه لزوماً آن ها را بپذیرند یا دنبال کنند. همان طور که برلین تأکید می-کند:

اگر من مجموعه ای از ارزش ها را دنبال کنم ممکن است از گروهی دیگر از ارزش ها متنفر شوم، و ممکن است فکر کنم آن دیگر ارزش ها به تنها شکلی از زندگی که من قادر به آن هستم و یا برای خودم و دیگران تحمل می کنم، آسیب برسانند، و در این صورت ممکن است به آن ها حمله کنم، حتی در موارد افراطی تر ممکن است به جنگ آن ها بروم؛ اگرچه هنوز هم آن را به عنوان یک روش زندگی می شناسم.

این البته نکته بسیار مهم و کلیدی است که برلین در آثار ویکو و هررد کشف می کند، یعنی: "احساس کلی این که چه چیز به کجا تعلق دارد و فهم مفهوم تعلق به طور کلی." این احساس کلی چیزی است که برلین آن را به عنوان "حس واقعیت" توصیف می کند. ادعای بعدی برلین این است که کثرت گرایی مستلزم حساسیت خاصی است که "به ما اجازه می دهد ارزش های ناآشنا را به عنوان راه واقعی شکوفایی انسان به رسمیت بشناسیم." به همین خاطر است که از قول برلین گفته می شود، انسانی از یک فرهنگ یا نسل امکان آن را دارد که فرهنگ و نسل دیگری را درک کند. در واقع این، درس اصلی است که برلین از مطالعه خود از آثار هررد می گیرد و به عبارت دقیق تر، ایده ای که از مطالعه مقایسه ای فرهنگ ها کسب می کند:

سعادت یک ملت را نمی توان با سعادت مردم دیگری مقایسه کرد، زیرا که هیچ راهی برای مقایسه و الایی یک فرهنگ با و الایی فرهنگ دیگری وجود ندارد.

با این حال، حقیقت در مورد انسان این است که هر چند انسان ها دارای تجربه های متفاوت زندگی در طول زمان و فرهنگ هستند، یک هسته مشترک انسانیت وجود دارد. آن چه برلین پس از ویکو و هررد بیان می کند این است که علیرغم تفاوت های ارزشی گسترده بین فرهنگ ها، هنوز هم ممکن است با "همدلی" به درک درستی از یکدیگر برسیم. برلین معتقد است که همه فرهنگ ها با وجود مغایرت ارزش ها در همان تعداد معین "نیازهای پایه ای و علایق بشری" مشترک هستند. به عبارت دیگر، فرهنگ های تاریخی یا ملی ممکن است به این نیازها و هدف های محدود به طور متفاوتی پاسخ دهند و در نتیجه پیکره بندی های ارزشی متفاوت و اغلب ناسازگار یا نامتجانس پدید آورند.

با این وجود، به قدر کافی مشترکاتی برای به راه انداختن درک متقابل و گفت و گو میان فرهنگ های گوناگون موجود است. این ظرفیت درک متقابل و همدلی است که کثرت گرایی ارزشی برلین را از نسبی گرایی (فرهنگی) متمایز می کند. نکته کلیدی در این رابطه این است که ظرفیت همدلی بین فرهنگ ها، شاهدهی برجسته بودن ارزش هایی است که به آن ظرفیت شکل می دهند و برتری کثرت گرایی در برابر نسبی گرایی را صحنه می گذارد. برلین تعریف دقیقی از این ارزش های جهانی که مرزهای فرهنگی را در می نوردند، به ما نمی دهد، اما به نظر می رسد بر آن چه که "افق انسانی" می نامد، صحنه می گذارد؛ آن چه که پایه تجربه مشترک است و به ما به عنوان ابناء بشری هویت می بخشد. این اسلوب مزیتی دارد که برلین را قادر می سازد تا از مشاجره ها در مورد ماهیت واقعی ارزش های جهانی دور بماند. با این حال، در برخی از گفتگوها، برلین به ارزش هایی اشاره می کند:

ارزش هایی که در بسیاری از انسان ها در اکثریت قریب به اتفاق مکان ها و موقعیت ها، و تقریباً در همه زمان ها، مشترک باقی می ماند، چه آگاهانه و تعمداً و یا ابراز شده در رفتار، حرکات، و کنش ها.

در واقع آن چه برلین روشن می سازد این است که این ارزش های جهانی، مشترکاً جهانی هستند، نه تنها به خاطر آن که انسان آنها را تشخیص می دهد، بلکه همچنین به خاطر آن که آنها یک دیدگاه اخلاقی برای کثرت تعاملی بشر را شکل می دهند. بدین ترتیب،

کاملاً روشن هستند، وقتی که او در عبارت معروف شاخه کج انسانیت می نویسد:

بدنه ای از ارزش ها در عمل وجود دارد که اکثریت نوع بشر - و به ویژه اروپای غربی ها- با آن در واقع زندگی می کنند، نه زندگی صرفاً مکانیکی و از سرعادت، بلکه به عنوان بخشی از آن چه که در لحظه های خود آگاهی آنان، ماهیت اصلی انسان را برای آن ها تعریف می کند.

بسیاری از منتقدان برلین تردید دارند که آیا تعهد برلین به ویژگی های مشترک اخلاقی انسان ها کافی است تا دفاع قوی از سیاست های کثرت گرا را بنا سازد. این انتقادها چیزی اساسی در کثرت گرایی همدلانه برلین را فراموش می کنند. در واقع می توان گفت مفهوم برلینی کثرت گرایی همدلانه به طور همزمان به دو معضل معماوار پاسخ می گوید. اول، با این معنا منطبق می شود که ادعای جهانشمول بودن فقط در آن جا وجود ندارد، بلکه همه جا هست. دوم، می تواند راهی برای درک احساس تعلقی درخور محیط بین فرهنگی باشد؛ یعنی راهی برای پذیرا شدن دیگران که هم از منطق رنگ باختن فرهنگی در فرهنگ دیگر که تفاوت های فرهنگی را می فرساید، پرهیز می کند و هم از مفهوم تک فرهنگی تعلق که گفت و گو را غیر ممکن می کند، دوری می رزد؛ به عبارت دیگر، به احساس تعلقی میدان می دهد که لزوماً قوم مدارانه و انحصاری نیست؛ ما را بر می انگیزد تا فراتر از سنت های مذهبی و فرهنگی مان برویم و مفهوم شخصی یا ملی خود از تعلقات را غنی سازیم و در همان حال، به چالش ها و مسئولیت های جهانی خود پاسخگو باشیم. این رد مفهوم تک فرهنگی تعلق، ما را باز می گرداند به پرسش فراخوان برلین به ارزش های مرکزی که در بسیاری از مکان ها و زمان ها بین انسان ها مشترکند. برلین، با این حال اجازه نمی- دهد که گونه ای جهانی گرایی سخت و مطلق، دید او را درباره کثرت گرایی شکل دهد. اما در هر صورت، زندگی انسان، ارزش دفاع برای او دارد، زیرا هر نوع بی تفاوتی نسبت به کرامت انسانی، خطری برای بعد جمعی انسان است. به عبارت دیگر، برلین تلاش می کند بدون قراردادن فرهنگ های انسانی در سلسله مراتب، از کرامت انسانی دفاع کند، و بر روی خصلت خود پدیدآور کرامت انسانی تأکید نماید.

ایده برلین از "افق مشترک انسانی" یک نیروی حیاتی اجتناب از هرج و مرج اخلاقی و نسبیست است و در همان حال، به تعدد اسلوب های زیست انسانی اذعان دارد. کثرت گرایی همدلانه برلین در بعد سازنده خود، با ترسیم ایده یک هسته پایه ای برای انسان بودن و مرتبط ساختن دیدگاه های مختلف فرهنگی به یکدیگر، گفتگوی بین فرهنگی را تشویق و ترویج می- کند. این بدان معناست که بالقوهگی های هرمنوتیکی کثرت گرایی همدلانه از احتمالات سرپیچی از آن نیرومندتر است. اگر این چنین است، پس، کثرت گرایی همدلانه برلین گواهی است بر دلمشغولی او نسبت به گفت و گوی صمیمی بین فرهنگ ها.

این کثرت گرایی از یک تامل ساده در درون ذهن ها و زندگی های انسان های دیگر فراتر است؛ برلین همچنین راهی برای افزایش متقابل ظرفیت انسان ها برای انتقاد از بربریت نشان می دهد. ظرفیت برای همدلی، همان چیزی است که به نوع بشر اجازه می- دهد تا با ظرفیت خود برای تولید خشونت مبارزه کند. به این ترتیب، همدلی منبع کرامت انسانی و انسانیت است، زیرا به نوع بشر ظرفیتی می بخشد تا اختلاف ارزش ها را تجربه کند و از ضرورت تراژیک انتخاب در زندگی انسان آگاه شود. طبیعت تراژیک انتخاب در تأکید برلین بر کثرت گرایی همدلانه و انتقاد او به متحد الشکل کردن فرهنگ، نقش مرکزی دارد. در واقع، برلین کمترین شکی ندارد که انتخاب تراژیک از زندگی راحت در پناه یک سلسله مراتب از اهداف جهانی که توسط خدا یا منطق علمی تجویز شده اند، بهتر است.

با دانستن این امر، می توان گفت که کثرت گرایی همدلانه در درجه اول بازتاب یک دورنمای عمیقاً اخلاقی است از به اشتراک گذاشتن زندگی با دیگران به معنای کامل آن و انتخاب این زندگی در کمال حس آزادی انسان. بنابراین، مفهوم برلین از همدلی، الهام بخش و چالش برانگیز است، چرا که این همدلی تصدیق بی چون و چرای همه ارزش های فرهنگی را در نظر ندارد و تعلق قضاوت اخلاقی در روند گفت و گوی میان فرهنگ ها را لازم نمی شمارد. بدیهی است که برای برلین، بدون در نظر داشتن ویژگی های اساسی اخلاقی که هر فرهنگی باید به آن متعهد باشد، چیزی به نام گفت و گوی میان فرهنگ ها وجود ندارد. برای برلین این ویژگی های اخلاقی مشترک

بنابراین، در قلب فلسفی نگرش همدلانه برلین نسبت به فرهنگ ها، ایده خلاقیتی خودجوش و بی پایان یافته می شود. به طور کلی، آن چه برلین در نظر دارد اینست که، فرهنگ ها و فردیت ها با ارزش هستند، و نه تنها با ارزش، بلکه به طور غیر قابل سنجشی معتبر هستند. اما نه به آن معنا که به اندازه هم کثرت گرا و انسانی اند. بنا به نظر برلین، خطر بزرگ از تعصبات مورد پرسش قرارنگرفته در سنت ها و فرهنگ ها ناشی می شود. برلین در مصاحبه ای با بریایان مگی این خطر را گوشزد می کند:

جوامع در نتیجه خواب رفتن در همان بستر راحت جزم های بلامنازع می توانند دچار انحطاط شوند. اگر تخیل تحریک شود، اگر عقل به کار گرفته شود، اگر زندگی ذهنی رو به افول نباشد، و رفتن به دنبال حقیقت (یا عدالت و یا خود شکوفایی) متوقف نشده باشد، پنداشت ها باید به اندازه کافی به چالش کشیده شوند، به هر میزان، تا جامعه را در حرکت رو به جلو نگاه داشت.

بنابراین، اگر ما با برلین موافق هستیم که با توجه به تفاوت موجود میان فرهنگ ها نمی توانیم همه آنها را در آن واحد قبول کنیم، چگونه از بین ارزش های اخلاقی بیان شده انتخاب کنیم؟ به عبارت دیگر، چگونه می توانیم تمایل خود به تعلق به یک فرهنگ را با گرایش خود به آزادی وفق دهیم؟ برلین در اثر خود به نام در جستجوی آرمان، خواستار اولویت اجتناب از قساوت و شکنجه در فرهنگ هاست. همه فرهنگ ها کیفیت های همدلانه را که برلین تحسین می کند، تحقق نمی بخشند. نوشته های برلین، شواهد فراوانی به دست می دهند دال بر این که گفت و گو میان فرهنگ ها و ادیان مختلف همچنان معتبر و با ارزش است؛ نه فقط به خاطر کثرت ارزش هایی که در پیوند تنگاتنگ با کثرت فرهنگ هاست، بلکه همچنین به دلیل شریایی در طول تاریخ که باید از آنها اجتناب شود. بنابراین، برلین کثرت گرایی همدلانه را به عنوان بهترین نمونه موفق و تجربه شده ما از فلسفه سیاسی برای ساختن یک جهان کمتر بی رحمانه، پیشنهاد می کند. من حتی می خواهم فراتر بروم و بگویم که اندیشه سیاسی برلین آن چنان که از نوشته هایش برمی آید، به طور بنیادی گرایش همدلانه دارد. این دیدگاه، نظریه ای را پیشنهاد می کند که بر اساس آن، کثرت گرایی برلینی، دلالت ضمنی بر

لیبرالیسم دارد، اما به طور خاص، بر آن نوع از لیبرالیسم که ضمن دست رد زدن به سینه جهان گرایی خشک، ما را مجهز به یک افق مشترک اخلاقی می-کند که پایه ای برای گفتگوی مهم بین فرهنگی به شمار می رود. به عبارت دیگر این کثرت گرایی، مجموعه ای از اصول است که می تواند مرزهای فرهنگی را درنوردد، در حالیکه ما را با هر دو سلاح دفاع فلسفی در برابر اشکال مختلف تعصب و آگاهی از شکل های نابخردانه تعلق فرهنگی مجهز کرده است. در نتیجه می توانیم کثرت گرایی همدلانه برلین را سیاست گفت و گو با حداقل استانداردهای اخلاقی پذیرفته شده، توصیف کنیم. این یک بازی برد و باخت برخی از ارزش های اساسی انسان است و قطعاً فاقد یک برنامه سیاسی معین است.

برلین کمال اخلاقی و سیاسی را مفاهیمی نامنسجم و ناکافی در هر ایده مربوط به کثرت گرایی می داند. کثرت گرایی برلینی، با این حال و با وجود ناکامل بودن، همخوان با ارزش های لیبرال او باقی می ماند. اما به دلیل همین ناکامل بودن آن است که برلین را در جدل های مربوط به مقایسه ارزش های جهانی و ارزش های سنتی جوامع خاص بسیار مطرح می-سازد. به این ترتیب، نظریه او هنوز هم پتانسیل تبدیل شدن به یک سلاح قدرتمند در برابر وحدت گرایی های زمان ما را دارد.



## اریش فروم و کارل مارکس در برابر پرسش آزادی (شیرین دخت دقیقیان)<sup>75</sup>

فشرده:

جستار حاضر، تلاشی است برای بررسی دیدگاه های ارایش فروم<sup>76</sup>، فیلسوف، جامعه شناس و نظریه پرداز روانشناسی مکتب فرانکفورت<sup>77</sup> ضمن مروری

<sup>75</sup> شیرین دخت دقیقیان، شارح فلسفی، پژوهشگر و مترجم در حوزه های فلسفه، هرمنوتیک و نظریه ادبی است. از او آثار منتشر شده و مقاله های تحقیقی متعددی به زبان های فارسی و انگلیسی و نیز ترجمه های گوناگونی از متون انگلیسی، فرانسه و عبری موجود است. فهرست آثار در:

[http://www.falsafeh.com/shirindokht\\_daghighian.htm](http://www.falsafeh.com/shirindokht_daghighian.htm)

<sup>76</sup> Erich Seligmann Fromm

ارایش فروم (۱۹۸۰-۱۹۰۰) فیلسوف، روانکاو، نظریه پرداز روانشناسی و جامعه شناس آلمانی مکتب فرانکفورت در شهر فرانکفورت آلمان در خانواده ای یهودی به دنیا آمد. در آلمان در دهه ۱۹۲۰ دوره های دکترای جامعه شناسی و روانکاری را به پایان رساند و به عنوان روانکاو به کار مشغول شد. با روی کار آمدن حزب نازی ناچار به ژنو و سپس آمریکا مهاجرت کرد و در دانشگاه کلمبیای نیویورک مشغول تدریس شد. فروم از دهه پنجاه تا هشتاد قرن بیستم، زمینه صلح جهانی، منع استفاده از سلاح های اتمی، حقوق بشر و بخشودگی بین المللی، فعال و از چهره های مهم American Friends Service Committee و نیز در رأس Sane Nuclear Policy (SANE) بود. او از منتقدان سرشناس جریان مک کارتیسم و سپس، جنگ ویتنام بود. در همه آثار فروم، فلسفه، نقش کلیدی به عهده دارد. همچنین از علایق شخصی او آموختن تلمود زیر نظر دو استاد به مدت چهارده سال بود. فروم گریز از آزادی را در سال ۱۹۴۲ منتشر نمود و در سال ۱۹۴۷ در اثر دیگری، ایده های آن را دنبال کرد؛ با عنوان: Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics. کار دیگر فروم که با این دو اثر، پیوستگی موضوعی دارد، آناتومی تخریبگری انسانی است که در سال ۱۹۷۳ انتشار یافت به نام: The Anatomy of Human Destructiveness

<sup>77</sup> The Frankfurt School (Frankfurter Schule)

مکتب فرانکفورت، مکتبی بینارشته ای بود از فیلسوفان، جامعه شناسان، زبان شناسان و روانشناسان آلمانی و دارای گرایش نئومارکسیستی که بخشی از Institute for Social Research در دانشگاه گوته در شهر فرانکفورت آلمان به شمار می رفت. با روی کار آمدن حزب نازی در آلمان، اکثر اعضاء این مکتب که به دلیل یهودی بودن، مشمول

بر تأثیرپذیری او از کارل مارکس در زمینه های خودآگاهی همچون محصول پیکربندی اجتماعی-اقتصادی در هر دوران تاریخی و فکرت از خودبیگانگی. تمرکز این جستار بر دیدگاه های فروم است پیرامون سیر و مفهوم آزادی در دوران مدرن و پدیده گریز از آزادی که در تسلیم توده های میلیونی به حکومت های توتالیتر بازتاب می یابد. در این راستا آن بخش هایی از نقد فروم بر آراء زیگموند فروید نیز که به درونمایه آزادی مربوط هستند، همراه با برخی سویه های مشترک و متضاد آراء فروید و مارکس در مورد شخصیت انسان، بررسی خواهند شد.



اعضای مکتب فرانکفورت در نیویورک

در این نوشته، تمرکز مستقیم و بدون واسطه بر متن دو اثر ارایش فروم است که به این کندوکاوها اختصاص دارند با نام های:

ترس از آزادی Fear of Freedom (۱۹۴۲) (در برخی نسخه ها: گریز از آزادی یا Escape from Freedom) و اثر دیگر او، مفهوم انسان نزد مارکس (Marx's Concept of Man) (۱۹۶۱). اشاره هایی نیز به اثر دیگر فروم به نام هنر عشق ورزیدن، The Art of Loving (1959) در ارتباط با راه حل فروم برای دشواری آزادی در دنیای مدرن، ضروری خواهد بود. جستار حاضر در سه فصل ارائه می شود:

تصفیه نژادی بودند، ناچار به مهاجرت از آلمان به کشورهای اروپایی و آمریکا شدند. از میان آن ها والتر بنیامین، هنگام فرار از مرز با تصور این که گشتاپو برای دستگیری او آمده، خودکشی کرد.

در این نوشته، نقل قول ها، از سه اثر اریش فروم از متن زبان اصلی آن ها برگردان شده اند، با این مشخصات کتاب شناسی:

Fromm, Erich.: 1942. *Fear of Freedom*. Routledge & Kegan Paul, London.

Fromm, Erich.: 1961. *Marx's Concept of Man*. Fredrick Ungar Publishing Co, New York, United States of America.

Fromm, Erich.: 1959. *The Art of Loving*. Harper & Row, New York.

فصل اول و پیش از ورود به بحث اصلی، مروری خواهد شد بر موضوع محوری خاص هر یک از مهم ترین آثار مکتب فرانکفورت، به این منظور که جایگاه تحلیلی گریز از آزادی و محور آن، یعنی ساختار شخصیت انسان مدرن، در میان آن ها روشن تر شود. به دلیل پیوستگی های درونی آثار این مکتب، فهم هر یک با فهم دیگر آثار تکمیل می شود. از این رو نگاهی به مهم ترین آثار این مکتب برای بررسی دستاورد فروم برای مجموعه مطالعات این مکتب، ضرورت دارد.



اریش فروم

## فصل ۱

### جایگاه تحلیلی گریز از آزادی

#### در میان آثار مکتب فرانکفورت

فروم گریز از آزادی را در سال ۱۹۴۱، یعنی اوج جنگ جهانی دوم و پیشروی نازیسم، نوشت. او محرک تسلیم به توتالیتاریزم را گریزی از آزادی دانست که سازوکارهای خود را بیشتر، از دوره رفرماسیون دینی در اروپا به این سو، گسترش داده بود. اما این گریز که نمودی توده وار داشت، ابتدا در سطح شخصیت فرد شکل گرفت که از نظر فروم، "واحد پایه ای فرایندهای اجتماعی"<sup>78</sup> بوده، دارای امیال، ترس ها، عواطف و عقل و گرایش به نیک و بد است. این که پدیده توتالیتار قادر بشود میلیون ها انسان را شخصیت زدایی کند و در جهتی معین و همچون ماشینی انسانی به حرکت بیندازد، فروم را به این پرسش واداشته که با وجود چه عناصر مشترکی در شخصیت این فردهای انسانی و زیر تأثیر چه فرایندهای اجتماعی، استحاله تفاوت های فردی و پیروی از حاکمیت توتالیتار در شکل توده وار گریز از آزادی و تسلیم آن، رخ داد؟

در فصل دوم، مناسبت تحلیل های فروم با اندیشه های فلسفی کارل مارکس در زمینه های مرتبط به مفهوم آزادی بررسی می شود. پایه این بررسی فشرده، اثر دیگری از اریش فروم است که به فلسفه کارل مارکس اختصاص یافته است. این اثر که مفهوم انسان نزد مارکس نام دارد به زبان فارسی چندان شناخته شده نیست.

فصل سوم، به شرح نظریه گریز از آزادی اریش فروم اختصاص داشته، به مقوله های زیر در گریز از آزادی می پردازد: "آزادی منفی" یا آزادی از؛ "آزادی مثبت" یا آزادی برای؛ پویشمندی ساختار شخصیت انسان در دوران های تاریخی؛ مقوله هایی چون خود حقیقی، شبه خود، شخصیت اقتدارگرا، شخصیت خودکار شده؛ نقش خطوط دیگرآزاری/خودآزاری و ویرانگری در شکل گیری شخصیت اقتدارگرا؛ سازوکارهای گریز از آزادی؛ ظهور توتالیتاریزم و نازیسم؛ کار، اندیشه و کنش خودجوش و عشق همچون راه حل های دشواره آزادی انسان مدرن.

<sup>78</sup> Fromm, Erich.: 1941, P.3

زمان انتشار مهم ترین آثار مکتب فرانکفورت نشان خواهد داد که هر چه به سمت نیمه دوم قرن بیستم نزدیک تر و از پایان فاجعه نازیسم دورتر می شویم، مباحث این فیلسوفان، بیشتر متوجه فرد و سازوکارهای درونی او در تسلیم به توتالیتریزم و "گریز از آزادی" مورد نظر اریش فروم می شوند.



## مکتب فرانکفورت

### محور مرکزی هانا آرننت در خاستگاه های توتالیتریزم

از جمله مهم ترین آثار مکتب فرانکفورت، خاستگاه های توتالیتریزم<sup>80</sup> اثر هانا آرننت<sup>81</sup> است که در سال ۱۹۵۱ در انگلستان منتشر شد. هانا آرننت در این اثر به شکل گیری نژادپرستی مدرن، ریشه های آن در کلنیالیسم و آشخوری نظری آن از جمله آراء کنت دوگوبینو پیرامون نابرابری انسان ها پرداخت. او ضمن بررسی پیشینه یهودی ستیزی در اروپا، تمایز تاریخی میان "یهودیت ستیزی" anti-Judaism در دوران باستان و اوایل قرون وسطی و "یهودی ستیزی" anti-Semitism در دنیای مدرن را تبیین کرد. از جمله دستاوردهای او در این اثر، توضیح تفاوت توتالیتریزم با دیکتاتوری بود که وجه بارز آن مداخله توتالیتر در همه ابعاد زندگی فرد است.



### هانا آرننت

توتالیتریزم به تعریف آرننت، اولین علائم خود را با محو طبقه های اجتماعی و تحلیل بردن آن در قالب توده بروز داده، از ابزار غوغاسالاری یا پروپاگاندا استفاده می کند. مهم نیست که ایدئولوژی توتالیتر تا چه حد بر

فروم در ابتدای این اثر، مسیر روش شناختی و محور مرکزی تحلیل خود، شخصیت انسان مدرن، را این گونه مشخص می کند:

" برای فهم فرایند اجتماعی، باید پوشش مندی فرایندهای اجتماعی را که در ساحت درون فرد عمل می کنند، دریابیم؛ درست همان گونه که برای فهم فرد، باید او را در پیش زمینه فرهنگی که به او شکل داده، بررسی کنیم. تز این کتاب از این قرار است که انسان مدرن، هر چند آزاد شده از بندهای جامعه پیشافریدیت که هم به او احساس امنیت می داد و هم او را محدود می کرد، هنوز به آزادی در مفهوم مثبت آن، یعنی تحقق خود فردی (فردیت) به معنای بروز بالقوگی های فکری، عاطفی و حسی خود، دست نیافته است. هر چند آزادی برای او استقلال و عقلانیت به همراه آورده، ولی او را منزوی و از این رو مضطرب و ناتوان ساخته است. چنین انزوایی تاب آوردنی نیست و او را با این جایگزین ها رویاروی می سازد: یا گریز از زیر بار این آزادی به سوی وابستگی ها و تسلیم های جدید؛ یا پیشبرد تحقق کامل آزادی مثبت که برپایه منحصر به فرد بودن شخصیت انسانی است.<sup>79</sup>

این چکیده محور و تمرکز تحلیل فروم در گریز از آزادی است. فیلسوفان دیگر مکتب فرانکفورت، هر یک موضوع کلیدی دیگری را محور بررسی های خود در این زمینه قرار داده اند، اما ابتکار پرداختن به روان و شخصیت فرد زودتر از همه از سوی اریش فروم رخ داد. این بررسی کوتاه از محور مرکزی و

<sup>80</sup> The Origins of Totalitarianism

<sup>81</sup> Hannah Arendt (1906 -1975)

<sup>79</sup> Fromm, Erich.: 1941, P. 4



مکس هورکهایمر

تئودور آدورنو<sup>83</sup> و مکس هورکهایمر<sup>84</sup> از فیلسوفان آلمانی تبار دیگر مکتب فرانکفورت، در سال ۱۹۴۴ *دیالک تیک روشنگری*<sup>85</sup> را منتشر کردند. این دو فیلسوف که دلمشغول یافتن ریشه های نازیسم در تفکر غرب بودند، نظریه "دیالک تیک خرد و اسطوره" را مطرح ساختند. این اثر در دو بخش خود به نام های، "اولیسیس یا اسطوره و خرد" و "عناصر یهودی ستیزی" پیچ انحراف در مسیر خردگرایی را در تبدیل خرد به اسطوره دانست که طی این انحراف، ایدئولوژی شکل می گیرد. آن ها مطرح می کنند که فرایندی مشابه قربانی کردن نزد انسان بدوی در مورد خرد روشنگری رخ داده است. انسان بدوی قربانی می کرد تا خشم خدایان را فروبنشاند و بلا را از خود بگرداند. این فیلسوفان، پروتوتیپ انسان طبقه بورژوا را در اولیسیس، قهرمان اسطوره ای یونان باستان می بینند که پدیده دیگری را به جای قربانی نشانند: نیرنگ. اولیسیس هر بار خطرها را با نیرنگ زدن به خدایان و همراهان خود از سر می گذراند. به این ترتیب، "قربانی"، درونی شده، قهرمان، عنصری از شخصیت خود را قربانی کرده، تن به خفتی درونی می دهد. مسافر دنیای متمدن نیز که در میان بومیان، نگین های شیشه ای رنگارنگ را با عاج طاق می زند، همین مسیر را طی می کند.<sup>86</sup> آن جا که خرد به ابزاری برای نیرنگ و فریب تبدیل می شود، طعمه مناسبی برای ربوده شدن توسط اسطوره می گردد. آدورنو و هورکهایمر نوشتند: "جدیدترین ایدئولوژی ها چیزی نیستند جز شکل های دگرگون شده ایدئولوژی های

حقایق و داده ها استوار باشد؛ گویز در مقام مسئول پروپاگاندای نازی، وعدهی دروغ را هر چه بزرگتر و پر سرو صداتر، قابل باورتر برای توده می دانست. نخستین اقدام حکومت توتالیتار، قطع صدای مخالفان از طریق پامال ساختن آزادی بیان و فضاهای تحقق آن یعنی رسانه ها، نهادهای مدنی و نمایندگی، صنفی، حزبی و غیره است. با این تمهیدها طبقه اجتماعی بی صدا می شود و با ابزار غوغاسالاری، تودهی بی شکل و فریب خورده به میدان می آید.

آرنت تأکید داشت که توتالیتاریزم با دیکتاتوری که صرفاً در پی تحکیم قدرت سیاسی و زور حکومت است، تفاوت دارد. سویی بارز توتالیتاریزم، برخورداری از حمایت تودهی ناآگاه به منافع خود از راه دادن وعده های دروغ و گرایش به یکسان سازی همه قلمروهای زندگی فردی و اجتماعی از راه وابسته کردن توده ها به یک ایدئولوژی خاص است. این جنون در هم آمیزی با اقتصاد سرمایه داری انحصاری در محدودهی مرزهای یک کشور باقی نمی ماند و سودای تسخیر جهان بروز می کند. توتالیتاریزم در ذات خود جنگ طلب است و جنگ را بهترین راه حفظ پشتیبانی و سرکوب توده های اغوا شده می داند. در زمان زندگی آرنت، این پدیده با ایدئولوژی نژادی بروز کرد، ولی در دهه های اخیر، نظام های توتالیتار با مطرح ساختن خوانش های اقتدارگرای دینی ولی با همین ویژگی ها به میدان آمده اند.<sup>82</sup>

هانا آرنت، دیرتر در سال ۱۹۵۸، یعنی ۱۷ سال پس از انتشار *گریز از آزادی*، فصل جدیدی به این اثر افزود و در آن تنهایی و انزوای فرد انسان در دنیای مدرن را از جمله پیش زمینه های استقرار توتالیتاریزم دانست. محور این فصل پایانی برخلاف باقی کتاب، تأثیر عوامل اجتماعی و اقتصادی بر شخصیت و روان انسان بود.

محور مرکزی تئودور آدورنو و مکس هورکهایمر در *دیالکتیک روشنگری*

<sup>83</sup> Theodor W. Adorno (1903 -1969)  
<sup>84</sup> Max Horkheimer (1895 1973)  
<sup>85</sup> Dialectic of Enlightenment  
<sup>86</sup> Adorno; Horkheimer.: 1974, p 63.

<sup>82</sup> دقیقیان، شیربندخت.: ۲۰۱۰.



ارنست کاسیرر

کاسیرر در *اسطوره حکومت*، اسطوره های سیاسی را به ماری تشبیه می کند که ابتدا شکار خود را فلج کرده، سپس به آن یورش می برند. القاگری این اسطوره ها خرد را کند می کند. مسئولیت فردی و شخصیت انسانی همانند جوامع بدوی، در میان اجرای مداوم و یکنواخت آیین ها رنگ می بازد. کاسیرر استدلال می کند تا زمانی که بشر دانش کافی برای سامان دادن به امور خود دارد، این اسطوره ها به حالت خفته باقی می مانند. اما اسطوره های سیاسی به محض رواج احساس ناتوانی، خطر و آینده نامعلوم در میان افراد جامعه، همان کارکرد جادو در نبود خرد و دانش را به عهده می گیرند.

کاسیرر تیزبینانه می گوید که رهبران جوامع توتالیتزر، نقش جادوگر قبایل ابتدایی را به عهده می گیرند. کاسیرر یادآور می شود که نخستین گام نازی ها برای مسلط ساختن اسطوره های خود، تغییردادن کارکرد زبان بود. از دید او، زبان در طول تاریخ، دارای دو کارکرد دلالتگری و جادویی بوده است. کاسیرر توسل نازی ها به کارکرد جادویی زبان را با اشاره به فهرست واژه های ساخته و پرداخته نازی ها از همان ابتدای ظهور، نشان می دهد. او نقش فلسفه در برخورد با اسطوره های سیاسی را چنین جمع بندی می کند [به نقل از ترجمه نجف دریابندری]:

" از میان بردن افسانه های [اسطوره های] سیاسی از فلسفه ساخته نیست. افسانه به یک معنی آسیب ناپذیر است. در برابر براهین عقلی مصونیت دارد. با قیاس منطقی نمی توان آن را ابطال کرد. اما فلسفه می تواند خدمت مهم دیگری برای ما انجام دهد. می

کهن " 87 ، یعنی همان نظام های اسطوره ای. خرد در طول تاریخ، سویه ای دوگانه داشته: از سویی ابزار سرکوب و از سوی دیگر، عنصر رهایی بخش. به نظر آن ها نازیسم با سودجستن از سویه ابزاری خرد، چیرگی یافت.



تئودور آدرنو

#### محور مرکزی ارنست کاسیرر در دو اثر: اسطوره حکومت و فلسفه فرم های نمادین

اثر دیگری همخوان با تحلیل های آدرنو و هورکهایمر، اسطوره حکومت [در زبان فارسی به نام افسانه دولت]<sup>87</sup>، از ارنست کاسیرر<sup>88</sup>، فیلسوف دیگر مکتب فرانکفورت، در سال ۱۹۴۶ در آمریکا منتشر شد. کاسیرر، برای بررسی علل ظهور نازیسم، محور زبان را در تحلیل اسطوره های سیاسی مطرح کرد. او از جمله اندک روشنفکران آلمانی بود که در اوایل ظهور نازیسم، پیرامون چیرگی نگاه اسطوره ای بر اندیشه خردباور در چهارچوب نظام های سیاسی هشدار دادند.

<sup>87</sup> Ibid, p 62

<sup>87</sup>The Myth of the State

<sup>88</sup> Ernest Cassirer (1874--1945)



تواند ما را به فهمیدن حریف خود توانا سازد. دشمن را باید شناخت تا با او بتوان جنگید. این یکی از اصول استراتژی صحیح است. شناختن دشمن تنها به معنای شناختن عیب‌ها و ناتوانی‌های او نیست. توانایی او را هم باید شناخت. همه ما این توانایی را دستکم گرفته ایم. وقتی نخستین بار افسانه‌های سیاسی را شنیدیم، آن‌ها را چنان پرت و پوچ و ناساز و ناموزون و مضحک انگاشتیم که به هیچ قیمتی حاضر نبودیم آن‌ها را جدی بگیریم. اکنون بر همه ما روشن شده که اشتباه بزرگی بود. این اشتباه را نباید تکرار کنیم. باید منشأ و ساختار و روش‌ها و شگردهای افسانه‌های سیاسی را به دقت بررسی کنیم. باید با حریف رودررو شویم تا بتوانیم با او درافتیم.<sup>89</sup>

میان اسطوره حکومت و دیدگاه‌های کاسیرر در اثر دیگری به نام *فلسفه فرم‌های نمادین*، متعلق به هنگام اقامت او در آلمان و پیش از ظهور نازیسم، ارتباط مستقیمی وجود دارد. او در *فلسفه فرم‌های نمادین* (سه جلد به ترتیب در سال‌های ۱۹۲۳، ۱۹۲۵، ۱۹۲۹) به وجوه تمایز اسطوره با بینش علمی پرداخته و نوشته بود:

" هر گونه پیوندی که در اندیشه اسطوره‌ای به کار می‌رود، دارای این ویژگی است که فقط در کلیت اسطوره به روشنی و تمایز کاملی دست می‌یابد. در حالی که شناخت علمی فقط به شرطی می‌تواند عناصر خود را به یکدیگر پیوند دهد که آن‌ها را با یک کنش سنجش‌گر واحد از یکدیگر جداسازد. اسطوره هر چیزی را که وحدت بی‌چون و چرایش را خدشه دار سازد، از خود می‌راند. مناسباتی که اسطوره برقرار می‌کند، چنان طبیعی دارند که اجزاء واردشونده در آن، وارد مناسبت همخوانی با یکدیگر نشوند. آن‌ها برعکس، دارای هویت مشخصی بوده، یک امر بخصوص می‌شوند."<sup>90</sup>

کاسیرر بر آن است که اسطوره برخلاف بینش علمی - که معنای هماهنگی در آن، وحدت امور بسیار متفاوت و صداهای بس مختلف است - هیچ اصل دیگری جز اصل اینهمانی جزء و کل نمی‌شناسد؛ در اسطوره، کل همان جزء است.

می‌توان گفت که وقتی انسان، زبان و تفکر کل‌گرای اسطوره را دنبال کند، مقدمه‌ای می‌شود بر آن که مانند عضو قبیلۀ ابتدایی، در پیوندی انداموار با جمع قرار گیرد. کار سترگ کاسیرر در *فلسفه فرم‌های نمادین* در نیمه دوم قرن بیستم، توسط رولان بارت، نظریه پرداز نظریه ادبی معاصر در اثر او به نام *اسطوره شناسی* ها و مهم‌ترین فصل آن، *اسطوره*، امروز<sup>91</sup> دنبال شد. بارت به بررسی الفاکری اسطوره‌ای در پدیده‌های مدرن زندگی روزانه، هنر، تبلیغات و سیاست می‌پردازد و از آن‌ها رمزگشایی می‌کند. بنا به استدلال بارت، اسطوره، دلالت زبانی نشانه زبان شناختی را می‌دزدد و به آن لایه معنایی دومی تزریق کرده، دلالت نشانه شناختی ثانویه‌ای را برقرار می‌سازد. از این رو اسطوره سازی‌های مدرن، خصلت الفاکری پنهان دارند.<sup>92</sup>



رولان بارت

#### محور مرکزی مکس هورکهایمر در کسوف خرد

اثر دیگری که اهمیت بزرگی در مطالعات قرن بیستم دارد، کسوف خرد<sup>93</sup> نوشته مکس هورکهایمر است که در سال ۱۹۴۷ منتشر شد و در آلمان با نام *پیرامون نقد خرد ابزار* به انتشار رسید. کسوف خرد به آسیب شناسی مفهوم خرد می‌پردازد. محور مرکزی کسوف خرد را می‌توان بررسی سقوط خرد به ورطه خردستیزی به دلیل تبدیل به یک ابزار دانست. او فصل اول این اثر ۱۴۴ صفحه‌ای را که

<sup>91</sup> Barthes, Roland.: Mythologies. Le myth, aujourd'hui.

<sup>92</sup> برای برگردان فارسی، نگاه کنید به: بارت.: ۱۳۹۲.

<sup>93</sup>

<sup>89</sup> کاسیرر، ارنست.: ۱۳۶۲، صص ۳۷۳، ۳۷۴.

<sup>90</sup> Cassirer, Ernest.: 1965, p 88



آموزشی و دانشگاهی دنیای غرب انجامید و تفکر سنجشگر/انتقادی، بخش جدایی ناپذیر روش بررسی امور انسان و اجتماع شد.

#### محور مرکزی تئودور آدورنو در شخصیت اقتدارگرا

اثر دیگری از تئودور آدورنو به نام شخصیت اقتدارگرا<sup>95</sup> شامل نتایج تحقیقی گروهی به سرپرستی آدورنو در سال ۱۹۵۰ در آمریکا منتشر شد. این تحقیق میدانی در عمل، دنبال کردن تحلیل اریش فروم از شخصیت اقتدارگرا در گریز از آزادی بود. این تحقیق، به کمک نظرسنجی های گوناگون از گروه های گواه، تیپ هایی از افراد را دارای آسیب پذیری در برابر آوازه گری فاشیستی و ضددموکراتیک ارزیابی کرد. این اثر تمرکز خود را بر روی خطوط شخصیت آماده تسلیم به اغوای فاشیستی و ضد دموکراتیک می گذارد، زیرا نویسندگان آن، هیچ روند دیگری در دنیای امروز را به این اندازه خطرناک نمی دانند. مقدمه اثر، پیش فرض تحقیقی خود را این گونه اعلام می کند:

"این که باورهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی یک فرد اغلب، انگاره ای وسیع و منسجم است، چنان چه گویی با "ذهنیت" یا "روح" خاصی پیوند خورده و این که چنین انگاره ای، نمود بیرونی خطوط نهفته در شخصیت او می باشد."<sup>96</sup>

تحقیق آدورنو پرسش های زیر را دنبال کرد: اگر یک فرد بالقوه فاشیست وجود داشته باشد، او چگونه فردی است؟ پیداکردن افکار ضددموکراتیک در چه فرایندی رخ می دهد؟ چه نیروهای سامان دهنده ای درون این فرد وجود دارند؟ اگر چنین فردی وجود دارد، چگونه به صورت فرد بهنجار در جامعه ما حضور دارد؟ و اگر چنین فردی وجود دارد، ویژگی ها و جریان رشد او در این جهت کدامند؟<sup>97</sup>

با وجود حجم اندک خود، کل تفکر نیمه دوم قرن را متوجه اهمیت خرد سنجشگر و تفکر انتقادی کرد، به "وسيله ها و هدف ها" اختصاص داده است. هورکهایمر نشان می دهد که خرد ابزاری تنها به تعیین ابزارهای رسیدن به یک هدف علاقه دارد و پیرامون خود هدف به خردورزی نمی پردازد. روشننگری از آن جا که خرد ابزاری را میدان داد، به ضد خود تبدیل شد. یکی از بن مایه های کسوف خرد، نقد پوزیتیویسم یا اثبات گرایی است. این گرایش، به گفته هورکهایمر، هر چه به محاسبه ریاضی نمی آید را از تصویر علمی دنیا بیرون می کند و تصویر باقی مانده را همچون تنها تصویر حقیقی دنیا جامی اندازد.

از نظر هورکهایمر، خرد ابزاری در مقوله خرد ذهنی جا می گیرد، به طوری که وقتی از فرد پرسیده شود که چه چیز عاقلانه است، می گوید آن چه به کار بیاید و مفید باشد (ابزار). اما "به کار آمدن"، امری ذهنی/فردی (سویژکتیو) است. هورکهایمر در برابر آن، مفهوم خرد عینی (ابژکتیو) را قرار می دهد که تمرکز را بر خردورزی پیرامون هدف ها و غایت های انسانی قرار می دهد. از نظر هورکهایمر، پیش از روشننگری، خرد، نیرویی ابژکتیو در جهان به شمار می رفت، ولی در دنیای مدرن "یک قوه سویژکتیو در ذهن" تلقی می شود. فیلسوفان روشننگری، خرد ابژکتیو را نیز همراه با متافیزیک در هم کوبیدند. در حالی که در دوران پیشاروشنگری، خرد، راهنمای زندگی انسان و هدف ها (ابژکتیو) بود، در دنیای مدرن به راهنمایی به سوی ابزارهای رسیدن به هدف سویژکتیو تبدیل شد. خرد روشننگری به این جنبه ذهنی/ابزاری امور گرایش دارد و نموده های آن ها، یعنی پوزیتیویسم و پراگماتیسم، تمایل به "هدایت امور دارند و نه سنجشگری انتقادی آن ها"<sup>94</sup>. چیرگی چنین دیدگاهی بر علوم به تسلط انسان بر طبیعت منجر می شود، اما بسط دادن آن به حیطه های انسانی فاجعه بار می گردد. زیرا پس از غلبه بر طبیعت، نوبت تسلط بر انسان های دیگر می رسد و در این فرایند، انسان های دیگر، تهی از فردیت منحصر به فرد خود انگاشته می شوند.

هورکهایمر، گسترش خرد سنجشگر و انتقادی را چاره بازگرداندن خرد به سویه ابژکتیو آن می داند. دیدگاه هورکهایمر در این اثر به تغییرهای جدی در نظام های

<sup>95</sup> Authoritarian Personality

<sup>96</sup> Adorno; Frenkel-Brunswik; Levinson; Sanford.: 1950, p1

<sup>97</sup> Ibid, p2

<sup>94</sup> Horkheimer, Max.: 1947, p 65.

شخصیت / اقتدارگرا / الهام بخش تکرار خلاق و محلی پژوهش های مشابه در کشورهای گوناگون شد و جای آن دارد که در جامعه ایران نیز با در نظر گرفتن فاکتورهای خاص این جامعه، پژوهشی همسان صورت بگیرد.

#### محور مرکزی هانا آرنت در آیشمن در اورشلیم

هانا آرنت که در *خاستگاه های توتالیتریزم* توجه خود را به فرایندهای تاریخی و فکری متمرکز کرده بود و سال های بعد، بخش واپسینی درباره نقش حس انزوا و تنهایی درونی فرد در حل شدن او در طرح توتالیتر نوشت، در سال ۱۹۶۱ مصادف با محاکمه آدولف آیشمن در اورشلیم، تمرکز خود را به شخصیت فردی داد. به این ترتیب، او به بررسی شخصیت آیشمن، یعنی آن فرد مشخصی پرداخت که مسئول ماشین کشتار همگانی بود. آرنت با پشتوانه کارهای عظیم خود و نیز دیگر مطالعات مکتب فرانکفورت که پیشتر مرور کردیم، به عنوان خبرنگار نیویورکر در دادگاه آیشمن - عامل تصفیه نژادی میلیون ها انسان در کامیون ها و اتاق های گاز و کوره های آدمسوزی - شرکت کرد. او حاصل این مشاهده را در اثری به نام *آیشمن در اورشلیم: گزارشی پیرامون ابتذال شر*<sup>98</sup> در همان سال منتشر کرد.

هانا آرنت با مشاهده آیشمن در دادگاه و مطالعه زندگی و گزارش های مربوط، این نظر را به میان آورد که شر متراکم حاصل از عمل آیشمن به عنوان قاتل میلیون ها انسان، نه پدیده ای هیبتناک، که پدیده ای مبتذل است. آیشمن با ضریب هوشی متوسط و صفات بسیار معمولی، تنها به این دلیل مجری سهمگین ترین جنایت تاریخ بشر شد که هیچ گاه از آغاز کار به دستورها و احکام مافوق های خود دو بار نیندیشید. داوری فردی او در فاصله میان صدور و اجرای حکم غایب بود. او حافظه ای روشن درباره ی تک تک مراحل ترقی شغلی خود داشت ولی آن چه در اردوگاه های مرگ زیر فرمان او می گذشت را به یاد نمی آورد؛ موجودی بی هیچ حس همدردی با هم نوع که تنها بخشنامه ها برای او حقیقت داشتند نه میلیون ها انسان دود شده در

کوره ها. آرنت در شرح مقوله ابتذال شر، به خصلت سطحی بودن شر می پردازد: شر در سطح گسترده می شود، از این رو به سرعت خود را تکثیر می کند. حرکات توده وار و کوری که نازی ها به راه انداختند، این خصلت را داشت. حکومت های توتالیتر از همین ویژگی شر سود می برند و به قول آرنت به دستگاه های تکثیر "آیشمن های کوچک"، تبدیل می شوند.<sup>99</sup>

آرنت در نقد تفکر مدرن بر آن بود که جامعه مدرن در زدودن سنت های رفتاری، فکری و ایمانی گذشته چنان افراط کرد که اخلاق و نوع دوستی، معنای سابق خود را از دست دادند، ولی معنای جدیدی در اذهان عمومی جا نیفتاد. در نتیجه، هویت انسانی فرد که با مناسبات او با دیگری انسانی و طبیعت همچون دیگری تعریف می شود، دچار سرگشتگی شد.

نظریه آرنت درباره شخصیت آیشمن، به دنبال خود، آزمایش ها و تحقیقات روانشناسی مفصلی را در دهه های آخر قرن دامن زد. از آن جمله می توان به آزمایش مشهور به میلگرم Milgram و یک دهه بعد، آزمایش معروف به زندان استانفورد Stanford Prison (زندان ساختگی توسط گروه تحقیق) اشاره کرد. هدف این آزمایش ها بررسی ریشه های پاسخ "من فقط به فرمان ها عمل کردم" از سوی افرادی است که مرتکب قساوت های هولناک می شوند. این آزمایش ها بر روی افراد گوناگون انجام شد و نشان داد افراد معمولی در جامعه مدرن تا چه حد از داوری مستقل فردی تهی شده و ممکن است فجیع ترین دستورها را فقط چون از سوی اقتدار می آیند، اجرا کنند. شرح این دو آزمایش در تارنمای هانا آرنت سنتر موجود است.<sup>100</sup>

هانا آرنت در دهه آخر زندگی خود نوشته ای به نام *مسئولیت فردی در شرایط دیکتاتوری*<sup>101</sup> به جا گذاشت که پس از درگذشت او همراه با نوشته های منتشر نشده دیگر در مجموعه ای به نام *مسئولیت و داوری*<sup>102</sup> به چاپ رسید. در این نوشته، آرنت به فرد و مسئولیت اخلاقی او در شرایط دیکتاتوری پرداخت.

فصل دوم:

<sup>99</sup> دقیقان: ۲۰۱۰.

<sup>100</sup> <http://www.bard.edu/hannaharendtcenter/>

<sup>101</sup> Personal Responsibility Under Dictatorship  
برگردان فارسی این نوشته توسط بنیاد عبدالرحمان برومند منتشر شده است.

<sup>102</sup> Responsibility and Judgment

<sup>98</sup> Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil

## فصل ۲

### مناسبت اریش فروم با کارل مارکس فیلسوف

فروم هیچ یک از بدفهمی‌ها از مارکس را فجع تر از برداشت آمریکایی‌ها از ماتریالیزم مارکس نمی‌داند. گمان رفته که از نظر مارکس، بالاترین انگیزه روانی انسان، خواست کسب پول و رفاه است و مارکس اهمیتی به فرد و نیازهای معنوی نمی‌دهد. این در حالی است که سرمایه‌داری به همین دلایل مورد انتقاد مارکس قرار داشت و به نظر فروم، انسان‌گرایی این فیلسوف با ایمانی عرفانی به انسان و توانایی‌های او پهلومی‌زند.

یک بدفهمی دیگر، اشتباه گرفتن ماتریالیزم مارکس با ماتریالیزم مکانیستی بود که همه فرایندهای روحی و معنوی بشر را به مواد مغز نسبت می‌دهد؛ به قول فروم، مانند فیلسوفانی که فکر و عواطف را همان گونه در ارتباط با مغز می‌دیدند که ادرار با کلیه ارتباط دارد! مارکس همچون منتقد فیلسوفان ماتریالیست مکانیستی، نقش فرایندهای تاریخی و اجتماعی در پیدایش اندیشه‌ها و ساختار شخصیت فرد را درجه اول می‌دانست. فروم توضیح می‌دهد که خود مارکس هرگز دو اصطلاح رایج ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک را در آثار خود به کار نبرد و این ابداع مارکسیست‌ها بود. او در شرح دیدگاه تاریخ‌گرای مارکس از ایدئولوژی آلمانی نقل قول می‌آورد:

" شیوه تولید نباید فقط روش تکثیر وجود افراد تلقی شود، بلکه شکل قاطعی از کنش این افراد و شکل قاطعی از نمود حیاتی و سبک زندگی آن‌ها است. موجودیت افراد با تولید آن‌ها و این که چه و چگونه تولید می‌کنند، دارای تلاقی است. پس طبیعت افراد بستگی دارد به شرایط مادی تعیین‌کننده نقش آن‌ها در تولید".<sup>104</sup>

مارکس در سال ۱۸۵۹ درباره نظریه تقدم مناسبات تولید بر خودآگاهی<sup>105</sup> چنین نوشت:

"انسان‌ها در تولید جمعی زندگی خود، وارد مناسبت‌های بیشماری می‌شوند که مستقل و جدا از اراده آن‌ها است؛ این مناسبات تولیدی

چند دهه پیش از آن که ژاک دریدا در سال ۱۹۹۳ ضرورت بازخوانی کارل مارکس همچون یک فیلسوف و به دور از بدخوانی‌ها و بدفهمی‌های مارکسیست-لنینیستی را در *شیخ‌های مارکس Spectres de Marx* گوشزد کند، اریش فروم در اوج جنگ سرد، در سال ۱۹۶۱، مفهوم انسان نزد مارکس<sup>103</sup> را در ایالات متحده آمریکا منتشر ساخت. این اثر شامل شرح دست اول و به دور از سیاست زدگی مارکس توسط فروم بود. متن انگلیسی چند نوشته از مارکس برای فراهم آوردن امکان مطالعه دست اول برای خوانندگان آمریکایی که طی دهه‌ها تبلیغ علیه مارکس، تصویری به کلی مخدوش از این فیلسوف داشتند، به این مجموعه افزوده شد؛ از جمله متن دست‌نوشته‌های اقتصادی و اجتماعی و بخش‌های مهمی از ایدئولوژی آلمانی اثر این فیلسوف و چند متن دیگر. هدف فروم از این اثر، بازبینی مارکس همچون یک فیلسوف انسان‌گرا و رفع بدفهمی‌هایی بود که از سوی هر دو اردوگاه احزاب کمونیست و تبلیغات ضد مارکس در آمریکا، حقیقت‌آموزه‌های این فیلسوف را تحریف می‌کرد. این نوشته در عین حال، به یافتن تأثیرپذیری‌های فروم از مارکس و برخی از انتقادهای او به این فیلسوف نیز یاری می‌رساند.



کارل مارکس

<sup>104</sup> Fromm, 1961, p 11

<sup>105</sup> Consciousness:

این واژه در اغلب ترجمه‌های فارسی از مارکس با معادل "شعور" آمده است. نگارنده، "خودآگاهی" را رستار برای این مفهوم مارکس می‌داند.

<sup>103</sup> Marx's Concept of Man.

بستگی دارند به شرایط معین رشد نیروهای تولید آن‌ها. سرجمع این مناسبات تولید، ساختار اقتصادی جامعه را شکل می‌دهد؛ زیربنایی واقعی که بر روی آن ساختارهای روبنایی حقوقی و سیاسی استوار می‌شوند و فرم‌های مشخص خودآگاهی اجتماعی به آن بستگی دارند. شیوه تولید زندگی مادی، روندهای اجتماعی، سیاسی و فکری در کلیت آن‌ها را مشروط می‌سازد. این خودآگاهی انسان‌ها نیست که موجودیت اجتماعی آن‌ها را تعیین می‌کند، بلکه این موجودیت اجتماعی است که خودآگاهی آن‌ها را نقش می‌زند. نیروهای مادی تولید در نقطه‌ای از رشد خود با مناسبات تولیدی موجود به تضاد می‌رسند یا - با چیزی که تنها نمود حقوقی آن است - یعنی با مناسبات مالکیتی که درون آن عمل می‌کرده‌اند. این مناسبات در اثر رشد نیروهای تولید، نقش بازدارنده پیدامی‌کنند. آن‌گاه عصر انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود. با تغییر زیربنای اقتصادی، کل روبنای عظیم نیز کمابیش به سرعت دگرگون می‌شود. همواره در بررسی این گونه تحول‌ها، تمایزی باید گذاشت میان تحول مادی شرایط اقتصادی تولید که می‌توان آن‌ها را با دقتی مشابه علوم طبیعی تعیین کرد و تحول‌های حقوقی، سیاسی، دینی، زیبایی‌شناسی یا فلسفی و در کل، فرم‌های فکری که طی آن‌ها انسان‌ها نسبت به این تضاد آگاه شده، به نبرد می‌پردازند. همان‌گونه که نظر ما نسبت به یک فرد نمی‌تواند بر اساس آن‌چه او درباره خود فکر می‌کند باشد، درباره یک دوره تحول، نمی‌توانیم از روی خودآگاهی خود آن دوره داورى کنیم. برعکس، این خودآگاهی باید از روی تناقض‌های زندگی مادی، تضاد موجود میان نیروهای اجتماعی مولد و مناسبات تولید تعریف شود. هیچ نظم اجتماعی هرگز پیش از رشد همه نیروهای تولیدی، سقوط نمی‌کند؛ و مناسبات تولید جدید و پیشرفته‌تر هرگز پیش از پختگی شرایط مادی وجود در زهدان نظم اجتماعی قدیمی‌تر، مستقر نمی‌شوند. بنابر این، بشریت، همواره آن کارمایه‌هایی را پیش روی خود می‌گذارد که قادر

به تحقق آن‌ها است، زیرا با نگاهی دقیق‌تر به موضوع، همواره درمی‌یابیم که یک کارمایه تنها زمانی برآمد می‌کند که شرایط مادی برای راه حل آن نیز موجود یا دستکم، در حال شکل‌گیری است.<sup>106</sup> (از مقدمه سخنی بر نقد اقتصاد سیاسی - مارکس و انگلس).

مارکس در *ایدئولوژی آلمانی*، تولید ایده‌ها و شکل‌گیری خودآگاهی هر دوران را در درجه اول در ارتباط با فعالیت مادی و مناسبات مادی انسان‌ها می‌داند. به نظر مارکس، در تولیدهای فکری، جای انسان‌ها و شرایط مانند دوربین‌های قدیمی، سر و ته دیده می‌شود، یعنی گمان می‌رود که انسان‌ها شرایط را می‌سازند.

فروم مارکس را این‌گونه تفسیر می‌کند که او نیز مانند اسپینوزا و بعد از خود، فروید، بر آن بود که بیشتر آن‌چه انسان در خودآگاه خود فکر می‌کند، غلط، خودآگاهی تقلبی، ایدئولوژی و توجیه‌گری عقلانی بوده، سرچشمه حقیقی کنش‌های انسان بر خود او پوشیده است. فروید آن‌ها را برخاسته از میل و خواست‌های جنسی می‌دانست. مارکس این سرچشمه را در سامان اجتماعی می‌دید که خودآگاهی انسان را به جهت‌های معینی سوق داده، ذهن او را بر روی برخی داده‌ها و تجربه‌ها مسدود می‌سازد.

چنان‌چه خواهیم دید، فروم در پردازش نظریه‌گریز از آزادی از همین دیدگاه مارکس آغاز می‌کند و انتقاد او به فروید نیز در زمینه فرض ایستابودن مناسبت فرد و اجتماع از همین دریچه است؛ همچنین اساس تحلیل او از جهت‌گیری ناخودآگاه طبقه متوسط آلمان به سود توتالیتاریزم.

فروم در مفهوم *انسان نزد مارکس*، برای روشن کردن نظریه تحول تاریخی نزد مارکس می‌نویسد:

"مارکس برعکس بسیاری از جامعه‌شناسان و روانشناسان معاصر معتقد نبود که چیزی به نام طبیعت انسانی وجود ندارد و انسان هنگام تولد، همچون کاغذ سفیدی است که فرهنگ هر چه بخواهد روی آن می‌نویسد. مارکس یکسره، برعکس نسبی‌گرایی جامعه

<sup>106</sup> ibid, p 17.

شناختی، از این نقطه آغاز می کند که انسان در جایگاه انسان، یک هستی یاب قابل شناسایی و تعریف است؛ و انسان به عنوان انسان، نه فقط در معنایی زیست شناسیک، تشریحی و فیزیولوژیکی، بلکه در طرح روانشناختی نیز قابل تعریف است. البته مارکس، هرگز تلاش در این نتیجه گیری نداشت که "طبیعت انسان" همسان است با نمود خاص طبیعت انسان در جامعه او. مارکس در مخالفت با بنتهام گفت: جهت شناخت آن چه برای سگ مفید است، باید طبیعت سگ را مطالعه کرد و قرار نیست بتوان خود این طبیعت را از آن چه برای سگ مفید<sup>107</sup> است، استنتاج نمود.<sup>108</sup>

چنان چه خواهیم دید، فروم در گریز از آزادی از دیدگاهی مشابه مارکس آغاز می کند و همزمان با آن که شخصیت انسان در هر دوران را شکل گرفته بر اساس مناسبات تولید می داند، طبیعت ویژه نوع انسان را دارای برخی خصیلت های عام نیز می داند. مارکس در دست نوشت های اقتصادی و فلسفی که برگردان کامل انگلیسی آن در انتهای کتاب فروم، مفهوم انسان نزد مارکس آمده، میان "طبیعت قابل تغییر انسان" و "طبیعت ثابت" او تمایز قائل می شود. گرسنگی و میل جنسی از جمله سویه های ثابت است. سویه های متغیر طبیعت انسان بسته به شرایط اجتماعی-اقتصادی هستند. فروم، در گریز از آزادی همین رویکرد را برمی گزیند و فروید را به دلیل یکسره ثابت دانستن طبیعت انسان و فرض استقلال آن از شرایط بیرونی، نقد می کند.

چنان چه خواهیم دید، فروم با دنبال کردن رویکرد مارکس به قابل شناسایی و تعریف بودن طبیعت انسان، در گریز از آزادی یک ویژگی ثابت طبیعت انسان را شناسایی می کند و آن را پایه نظریه گریز از آزادی قرار می دهد: این که انسان قادر به تحمل انزوا نیست و برای بیرون آمدن از تنهایی، برخی از منافع خود را قربانی می کند که بدترین شکل آن در تسلیم خودخواسته آزادی فردی به نظام توتالیتر بروز می کند.

<sup>107</sup> کنایه به اصالت فایده نزد بنتهام.

<sup>108</sup> Ibid, p 21.

فروم توضیح می دهد که از نظر اسپینوزا، گوته، هگل و مارکس، انسان مادام که مولد است و طی کنش خود، دنیای خارج را می فهمد، زنده است. انسان در این روند تولیدگری، جوهر خود را کشف و به آن بازگشت می کند. فروم یادآور می شود که مارکس انسان را با "اصل حرکت" تعریف می کند که آن را از یاکوب بوهم، از عارفان پیرو قبایلا، نقل و اقتباس کرده است. باید افزود که حرکت در این جا نه به معنای مکانیکی، بلکه به معنای انگیزه و میل است. دیدگاه قبایلابی، اساس کل هستی و موجود انسان را میل می داند و میل را هسته حرکت. انسان در این معنا موجودی فعال است و نه منفعل. نظر مارکس درباره عشق نیز بر فعال بودن استوار است و درعین حال، یک قاعده دیگر عرفان قبایلابی را بازتاب می دهد مبنی بر این که در شبکه نیروهای معنوی عالم و نیز در سطح فردی، شبیه جذب شبیه می شود. مارکس می نویسد:

" بگذارید فرض کنیم که انسان، انسان باشد و رابطه اش با دنیا انسانی. آن گاه، عشق تنها در ازای عشق، قابل تبادل است و به همین صورت در مورد امور دیگر. اگر بخواهید روی دیگران تأثیر بگذارید، باید فردی باشید که تأثیر برانگیزاننده و تشویق کننده بر روی دیگران دارد. هر یک از مناسبت های شما با انسان و طبیعت باید بیان ویژه ای باشد در همخوانی با موضوع خواست شما و زندگی فردی حقیقی شما. اگر عشق بورزی، بی آن که عشق را در دیگری بیدار کنی و اگر در نشان دادن خود همچون یک فرد مهرورز قادرنباشی خود را به فردی مورد مهر تبدیل کنی، آن گاه عشق تو ناتوان و ناموفق خواهد بود."<sup>109</sup>

فروم، چنان چه خواهیم دید، در بهادادن به تحقق خودفردی انسان به عنوان شرط استقرار آزادی و "آزادی برای" [آزادی مثبت/مفهوم اثباتی یا ایجابی از آزادی] درکنار "آزادی از" [آزادی منفی/مفهوم سلبی از آزادی]، همخوان با مارکس فکرمی کند. مارکس بر آن بود که انسان زمانی آزاد و مستقل است که قادر به تحقق خود باشد، یعنی بر اساس فردیت خود بیندیشد و احساس و عمل کند. فروم همچنین در نقد آزادی منفی، گسترش یکسویه آزادی در جهت آزادی منفی،

<sup>109</sup> Ibid, p 24.

یعنی رفع قید و بندها، بدون گسترش آزادی مثبت و تحقق فردیت را مسئول اوج گیری حس انزوا و تنهایی انسان مدرن می داند. فروم در حقیقت، مفهوم "ازخودبیگانگی" مارکس را در بعد شخصیت فرد، و اشکافی می کند.

مارکس با فکرت های "ازخود بیگانگی"، "بت شدگی" و "شیئی شدگی" که الهام اولیه آن ها را از منابع فلسفه یهود و هگل گرفته بود، علت بسیاری از نابسامانی های زندگی انسانی به ویژه در دوران مدرن را روشن کرد. فروم از خودبیگانگی از دید مارکس را این گونه شرح می دهد:

" از دید مارکس، تاریخ بشریت، تاریخ رشد فزاینده انسان و در همان حال، افزایش از خودبیگانگی است... از دید مارکس، ازخودبیگانگی یعنی انسان خود را در برخورد با جهان همچون عامل کنشگر تجربه نمی کند، بلکه دنیای بیرون (طبیعت، دیگران و خودش) با او بیگانه می مانند. آن ها همچون اشیایی فرادست و علیه او می- ایستند، هر قدر هم اشیایی ساخته دست خود او باشند. حس از خود بیگانگی، دنیا و خود را به گونه ای منفعل و پذیرا تجربه می کند، مانند شناسنده که جدا از موضوع شناسایی می ماند." 110

فروم مطرح شدن کلی مفهوم ازخودبیگانگی را اولین بار در تورات می داند و معنایی که تورات و کتب انبیاء از بت پرستی ارائه می دهند. او می نویسد:

" جوهر آن چه انبیاء یهود بت پرستی می- نامند، این نیست که انسان، خدای وارگان چندگانه ای را به جای خدای واحد پرستش کند. بلکه آن است که بت ها ساخته دست خود انسان ها هستند. آن ها اشیاء هستند و انسان به آنان ها سجد کرده، این اشیاء را پرستش می نماید؛ او آن چه خود خلق کرده را می پرستد. او با این کار، خود را به یک شیء تبدیل می کند. او صفات زندگی خود را به اشیاء ساخت دست خود انتقال داده، به جای تجربه کردن خود همچون فرد

آفرینشگر، تنها از راه پرستش بت ها در تماس با خود قرار می گیرد. او با نیروهای زندگی و غنای بالقوگی های خود، بیگانه شده، با خویشتن تنها به شکل غیرمستقیم انقیاد در برابر زندگی منجمد شده در بت ها، تماس می گیرد." 111

همچنین فروم توصیف تورات از بت ها را بیان تھی بودن و مردگی این اشیاء مورد پرستش و روان فرد پرستنده می داند: "... که چشم دارند و نمی بینند و گوش دارند و نمی شنوند" [پرمیای نبی ۵: ۲۱].

فروم در گریز از آزادی دنباله مفهوم ازخودبیگانگی مارکس را می گیرد و آن را برای بیان مسیر شخصیت انسان در دوران های گوناگون، از راه افزودن تحلیل های روانشناختی، گسترش می دهد. او روانشناسی تعصب را از دریچه همین مفهوم مارکس می بیند. فرد متعصب، تھی، مرده و افسرده است، ولی برای جبران افسردگی و مردگی درون، پدیده بت را انتخاب می کند و این بت می تواند کشور، حزب، یک ایده، کلیسا یا خدا باشد. او از این بت ها امری مطلق می سازد تا به زندگی خود معنا و هیجان بدهد.

تفاوت تعریف کار work و زحمت labor نزد مارکس از جمله کلیدهای فروم برای ارائه راه حل دشواره آزادی است که به آن خواهیم پرداخت. شرح این تفاوت معنا از متن مفهوم انسان نزد مارکس، روشنتر خواهد بود:

" از دید مارکس، فرایند ازخودبیگانگی در کار و تبدیل آن به زحمت نمود می یابد. کار از دید او مناسبت گیری فعال انسان با طبیعت و خلق دنیایی جدید و از جمله، خلق خود انسان است. ولی با گسترش مالکیت خصوصی، کار با تبدیل به زحمت، دیگر خصلت بیانگری قدرت های انسان را از دست داد: زحمت و فرآورده های آن، موجودیتی جدا از انسان، اراده و برنامه ریزی او پیدا کردند." 112

<sup>111</sup> Ibid, p 33.

<sup>112</sup> Ibid, p 35

<sup>110</sup> Ibid, p 31



به نظر فروم، در مجموع، مارکس بیش از مساوات در درآمد، دلمشغول رهانشدن انسان از نوعی کارکردن بود که فردیت او را در هم می شکند و او را به شیئی و نیز بردهٔ اشیاء تبدیل می کند.

هنگام شرح گریز از آزادی، پیرامون مناسبت فروم با اندیشه های کارل مارکس اشاره های دیگری خواهد شد.

### فصل ۳

#### گریز از آزادی... چرا و چگونه؟

فروم در ابتدای گریز از آزادی می گوید که انسان مدرن در قالب لیبرالیسم اقتصادی، آزادی سیاسی، دین فردی و فردیت در زندگی شخصی، اشتیاق خود به آزادی را بیان داشت. انسان بر طبیعت غلبه کرده، حاکمیت کلیسا را واژگون و مطلقیت حکومت را نفی کرد، با این گمان که برچیدن سلطه های بیرونی برای دستیابی به آزادی فرد کافی بوده است. اما ظهور نازیسم تصور این پیروزی را باطل کرد.

فروم برخورد اولیهٔ جامعهٔ جهانی را که برپایی نازیسم هیتلری و فاشیسم موسیلمانی را کار شمار اندکی افراد مجنون می انگاشتند، به کلی نادرست می داند. برخی تحلیل های دیگر، برآمد این نیروهای ضددموکراسی را ناشی از کمبود آموزش و تمرین ناکافی دموکراسی در این کشورها دانسته و چاره را در رسیدن به پختگی مشابه دموکراسی های غربی ارزیابی کردند. توهم دیگر بر این پایه بود که این رژیم ها تنها از راه فریب و اعمال زور بر مردم روی کار آمده اند. اما فروم در برابر این گمانه زنی ها، واقعیت میلیون ها آلمانی را گوشزد می کند که برخلاف پدران خود که برای رسیدن به آزادی مبارزه کرده بودند، اینک آمادهٔ تسلیم آزادی های خود و گریز از آن شده اند. علت را کجا باید جستجو کرد؟

فروم بر آن است که در کنار شرایط اقتصادی و اجتماعی ظهور این پدیده ها، شرایط انسانی نیز باید مورد توجه قرار گیرند. او این پرسش ها را سرفصل کار خود قرار می دهد:

" آزادی به عنوان یک تجربهٔ انسانی چیست؟ آیا میل به آزادی امری ذاتی در انسان است؟ آیا آزادی تجربه ای همسان و صرفنظر از فرهنگ یک فرد است یا بر اساس درجهٔ فردگرایی در جامعه، معنای متفاوت می گیرد؟ آیا آزادی تنها نبود فشار بیرونی یا همچنین حضور چیزی است؟ و اگر چنین باشد، آن چیز کدام است؟ چه عوامل اجتماعی و اقتصادی، میل به آزادی را دامن می زنند؟ آیا آزادی می تواند به باری تحمل ناپذیر تبدیل شود که فرد در خلاصی از آن بکوشد؟ پس چرا آزادی برای بسیاری، هدفی گرامی است و برای دیگرانی یک تهدید؟ آیا در کنار میل درونی به آزادی، غریزهٔ میل به انقیاد نیز وجود دارد؟ اگر وجود ندارد، پس به پیروی و تسلیم میلیونی به یک رهبر که امروز در بسیاری کشورها دیده می شود، چگونه باید نگریست؟ آیا انقیاد، همیشه در برابر یک اقتدار بیرونی است یا همچنین، تسلیم به اقتدارهای درونی شده نیز در میان است، مانند تسلیم به وظیفه، وجدان، اجبارهای درونی و تسلیم در برابر اقتدارهای بی نشانی مانند افکار عمومی؟ آیا گونه ای ارضای نهانی در تسلیم و انقیاد هست و جوهر آن چیست؟ چه عاملی در انسان، شهوت سیری ناپذیر به قدرت را پدید می آورد؟ آیا این ناشی از قدرت نیروی حیاتی چنین افرادی است یا برخاسته از ضعفی اساسی و ناتوانی در تجربه کردن زندگی در جریان حرکت آن و با شادمانی؟ چه وضعیت های روانی به این تمایل ها میدان می دهند؟ این وضعیت های روانی به کدام شرایط اجتماعی و اقتصادی وابسته هستند؟"<sup>113</sup>

فروم به این ترتیب به نفع ورود روانشناسی به بررسی رفتار فرد در طرح توتالیتریزم استدلال می کند. تصویر قراردادی انسان از چندین قرن گذشته، او را موجودی عقلانی و آگاه به منافع خود تصویر می کرد. حتی تاماس هابس که به شهوت قدرت در انسان و حس دشمنی همچون انگیزه هایی درونی در انسان باور

<sup>113</sup> Fromm.: 1942, p 8.

داشت، این عوامل را به دلیل دنبال کردن منافع خود و در نبود منابع کافی برای همه می دانست. نیروهای سیاه درون انسان گویا فقط در دوران قرون وسطی و باستان مطرح و ناشی از کمبود شناخت و منحصر به پادشاهان و اسقف های فریبکار آن روزگار دانسته می شدند. اینک این نیروهای ظلمت به قول فروم گویی در قلب دنیای مدرن چون آتشفشانی خاموش از قساوت، سرباز کرده بودند.

اریش فروم، امتیاز پیش آگهی از سربازکردن این آتشفشان قبل از وقوع آن را به اندک شماری از فیلسوفان و متفکران می دهد، از جمله نیچه، مارکس و فروید. نیچه و مارکس خوش خیالی لوحانه قرن نوزدهم را به پرسش کشیدند. فروم در حالی که بسط نظریه های روانشناسی به جامعه را توسط زیگموند فروید گمراه کننده و نادرست می داند، ولی توجه فروید به اختلال های عاطفی و روانی فرد را "راهنمای ما به قلّه این آتشفشان" می نامد تا "نگاهی به گدازه های جوشان دهانه آن ببندازیم".<sup>114</sup> او می نویسد:

" فروید و شاگردان او در روانشناسی مدرن، بخش غیرعقلانی و ناخودآگاه طبیعت انسان را که وجود آن از سوی خردگرایی مدرن نادیده گرفته شده بود، آشکار ساختند. او همچنین نشان داد که این پدیده های غیرعقلانی از قوانینی پیروی می کنند و از این رو از راه های عقلانی قابل فهم هستند. او به ما فهمیدن زبان خواب و نشانه های روان تنی بیماری ها و عناصر غیرعقلانی در رفتار انسانی را آموخت. او کشف کرد که این عناصر غیرعقلانی و نیز کل ساختار شخصیت یک فرد، واکنش هایی هستند به تأثیرهای دنیای خارج و به ویژه رخدادهای کودکی." <sup>115</sup>

فروم می کوشد همراه با شرح فشرده ای از نظریه های فروید، فاصله دیدگاه خود از فرویدیسم کلاسیک را نیز بیان کند. از آن جا که این بخش از گریز از آزادی در استدلال های بعدی فروم نقش دارد، مروری بر آن لازم است.

به نظر فروم، فروید دوانگاری سنتی میان انسان و اجتماع و نیز فرض شرارت ذاتی انسان را می پذیرد. انسان از دیدگاه فروید، اساساً ضداجتماعی است. اجتماع باید او را اهلی کرده، حین برآوردن نیازهای مستقیم زیستی فرد بر انگیزش های ابتدایی او نظارت نماید. در نتیجه این سرکوب انگیزش های غریزی، اتفاقی خارق العاده می افتد و این محرک های سرکوب شده تبدیل به خواسته هایی در انسان می شوند که پایه های ارزشمند فرهنگ را می سازند. باید افزود که این همان معنای اصطلاح تصعید یا sublimation نزد فروید است. اگر میزان تصعید بیشتر از ظرفیت انسانی برای آن باشد، فرد دچار اختلال روانی شده و کاهش تصعید ضرورت می یابد. فروید مناسبت معکوسی می بیند میان ارضای محرک های غریزی انسان و فرهنگ. برای فروید، مناسبت فرد و اجتماع، رابطه ایستایی را تشکیل می دهد. یعنی فرد همان باقی می ماند، مگر اجتماع، فشار بیشتری به او وارد کند. نقد فروم این است که فروید انسان دنیای مدرن را ملاک تعیین نیروهای ساختار زیست شناختی نوع انسان در همه زمان ها قرار می دهد و این به نقطه ضعف دیدگاه فروید تبدیل می شود. فروم در فصل های بعد اثر خود، دیدگاه فروید را با مطرح کردن تفاوت ساختار شخصیت انسان در دوران های تاریخی متفاوت به چالش می کشد.

تذکر دیگر فروم پیرامون مناسبت انسان با انسان دیگر از نظر فروید است. فروم دیدگاه فروید در مورد مناسبت با دیگری را به مناسبات بازار در جامعه سرمایه داری تشبیه می کند: در بازار هر کس برای خود کار می کند؛ به طور فردی و با قبول خطرها و نه با مشارکت از پیش. با این حال او به دیگران به عنوان مشتری و صاحب کار نیاز دارد؛ باید خرید و فروش کند و همه این ها را بازار تنظیم می کند. پس این فرد تنها و خودکفا وارد رابطه اقتصادی با دیگران همچون ابزارهایی برای یک هدف می شود. انسان نیز از دید فروید کاملاً مجهز به انگیزش های زیستی وارد اجتماع شده، برای ارضای آن ها با دیگران همچون ابزارهای این ارضاء، مناسبت می گیرد. فروم در مخالفت با این مناسبت انسان با دیگری نزد فروید می نویسد:

" تحلیل کتاب حاضر، بر پایه این نتیجه گیری است که پرسش کلیدی روانشناسی،

<sup>114</sup> Ibid, p 21

<sup>115</sup> Ibid, p 10

نوع خاص مناسبت گیری فرد با دنیا است و نه ارضاء یا سرکوب این یا آن نیاز غریزی به خودی خود؛ همچنین بر این پایه که مناسبت انسان با جامعه ایستا نیست. این گونه نیست که ما از سویی فرد را داریم مجهز به طبیعتی با برخی انگیزش ها و از سوی دیگر، جامعه را داریم همچون موجودیتی جدا از او که این نیازهای درون را یا برآورده یا سرکوب می کند. هر چند برخی از نیازها مانند گرسنگی، تشنگی و میل جنسی در میان همه انسان ها مشترک است، انگیزش هایی هم در انسان ها هست که موجب تفاوت شخصیت ها با هم می شوند، مانند عشق و نفرت، شهوت قدرت و گرایش به انقیاد، سرخوشی از لذت جنسی و ترس از آن که حاصل فرایند اجتماعی هستند. هم زیباترین و هم زشت ترین گرایش های انسان، بخشی از یک طبیعت انسانی ثابت و زیست شناختی نیستند، بلکه فرآورده فرایند اجتماعی سازنده انسان می باشند. به بیان دیگر، جامعه تنها یک کارکرد حمایت گر ندارد، بلکه کارکرد خلق نیز دارد. طبیعت انسان، عواطف و اضطراب های او یک محصول اجتماعی است؛ در واقع، انسان مهم ترین مخلوق و دستاورد تلاش پیوسته نوع بشر است که پیشینه آن را تاریخ می نامیم. وظیفه روانشناسی اجتماعی است که این فرایند خلق انسان در تاریخ را بفهمد. چرا برخی تغییرهای قاطع در گذار از دوران تاریخی خاصی به دورانی دیگر رخ می دهند؟ چرا روح نوزایی با روح قرون وسطی فرق دارد؟ چرا ساختار شخصیت انسان در نظام سرمایه داری انحصاری متفاوت با قرن نوزدهم است؟<sup>116</sup>

به این ترتیب دیدگاه فروم در گریز از آزادی آن جا از فروید فاصله می گیرد که با تفسیر فروید از تاریخ همچون حاصل نیروهای روانی غیرمشروط به اجتماع، مخالفت می کند. هر نظریه ای که عوامل انسانی/فردی را در پویش مندی های اجتماعی دخیل نداند از نظر فروم قابل قبول نیست. فروم با پذیرش

تقدم مناسبات تولیدی بر خودآگاهی نزد مارکس، دیدگاه های جامعه شناختی را که طبیعت انسان را فاقد هرگونه پویش مندی مستقل از اجتماع می دانند، رد می کند. فروم از جمله دورکهایم و پیروان مکتب او را در این رده می داند. فروم از مارکس فراتر رفته نظریه هایی را که هنگام سخن گفتن از عامل روانشناختی، بیدرنگ آن ها را زیر سایه انگاره های فرهنگی قرار می دهند، نارسا می داند. هر چند کلیت انسان را با هیچ طبیعت ثابتی نمی شود تعریف کرد، ولی نمی توان طبیعت انسانی را تا بینهایت درجه، شکل پذیر و سازگار شونده با هر شرایطی و فاقد پویش مندی روانشناختی دانست. طبیعت انسان هر چند محصول تکامل تاریخی است، ولی از نظر فروم، دارای "سازو کارها و قوانین ذاتی خود" است که کشف آن ها وظیفه روانشناسی می باشد.

فروم تأثیرگیری و سازگاری شخصیت انسان را در درجه اول در ارتباط با اسلوب زندگی او می بیند که ریشه در نظام تولید و توزیع هر جامعه دارد. او پیش از ورود به فصل "برآمد فرد و ابهام آزادی" در جمع بندی سمت و سوی تحلیل خود می نویسد:

" در جریان سازگاری فعال با فرهنگ، شماری از انگیزه های نیرومند گسترش می یابند که الهام بخش کنش ها و احساس های فرد هستند. فرد ممکن است نسبت به این انگیزه ها آگاه باشد یا نباشد، ولی در هر حال آن ها به محض شکل گیری، قدرت یافته، خواهان ارضاء هستند. آن ها به نیروهای پرقدرتی تبدیل می شوند که به نوبه خود، فرایند اجتماعی را شکل می دهند."<sup>117</sup>

پیشتر انتقاد فروم را دیدیم به این رویکرد فروید که انسان مدرن را ملاک تعیین نیروهای برخاسته از ساختار زیست شناختی نوع انسان در همه زمان ها می داند. از آن جا که تحلیل فروم از انسان اجتماعی یکی از مهم ترین پایه های خود را از کارل مارکس و رویکرد این فیلسوف به تأثیر پیکره بندی های اقتصادی اجتماعی هر دوران بر انسان می گیرد، معنای آزادی را نیز در پیکره بندی های اجتماعی-اقتصادی متفاوت، متغیر می داند. از نظر فروم، معنای آزادی مطابق درجه آگاهی انسان به خود،

<sup>117</sup> Ibid, pp 21-22.

<sup>116</sup> Ibid, p 13.

همچون موجودی مستقل و جدا در دوران های تاریخی مختلف، تعبیر کرده است. تاریخ اجتماع با خروج انسان از وضعیت یکی بودن با طبیعت و آگاهی از وجود خود همچون موجودی جدا از طبیعت پیرامون، شکل گرفت. اما این آگاهی تا مدت های مدید در طول تاریخ، بسیار کم رنگ باقی ماند و وابستگی نزدیک او به طبیعت و اجتماع با آگاهی اندکی از خود ادامه یافت؛ همچون وابستگی نوزاد پس از تولد به مادر و در دوران کودکی به والدین. این وحدت با طبیعت در مذاهب ابتدایی بازتاب یافته است. فروم این پیوندهای "وابسته زیستی" را مانع رشد خرد و ظرفیت های سنجشگری انسان می داند. زیرا انسان آن دوران، به گونه ای، خود را تنها در پیوند با یک قبیله یا آیین می-فهمید. او ممکن بود از گرسنگی و سرکوب رنج ببرد، ولی از رنج تنهایی مطلق در امان بود. اما روند فرارویی به فرد individuation، همان گونه که در کودک احساس انزوا و ناامنی برمی انگیزد، در انسان اجتماعی نیز با خیزش احساس بی قدرتی و مهم نبودن فرد همراه شد. فروم می نویسد:

"تنها یک راه حل سازنده برای مناسبت انسان فردشده با دنیا وجود دارد: همبستگی فعال او با انسان های دیگر و فعالیت خودجوش، عشق و کار که او را دوباره به وحدت با دنیا می رساند، ولی این بار نه از راه پیوندهای ابتدایی، بلکه همچون فردی آزاد و مستقل. ولی اگر شرایط اجتماعی و سیاسی ناظر بر کل فرایند فردی شدن، زمینه ای برای تحقق فردیت در معنای یادشده فراهم نکند، و در همان حال، انسان ها پیوندهای امنیت بخش خود را نیز از دست بدهند، این شکاف، آزادی را به باری تحمل ناپذیر تبدیل می-کند. آن گاه، آزادی همسان می شود با شک و گونه ای زندگی خالی از معنا و مسیر. تمایل های شدید پدید می آید برای گریز از این نوع آزادی به سوی انقیاد یا گونه ای رابطه با انسان و دنیا که با وجود محروم ساختن فرد از آزادی خود، وعده خلاصی از عدم قطعیت می دهد." 118

تاریخ اروپا و آمریکا از پایان قرون وسطی به این سو، تاریخ برآمد کامل فرد است. این

روند که فروم به آن می پردازد، از ایتالیا در دوران نوزایی آغاز شد و در دنیای مدرن به اوج خود رسید. "چهارصد سال طول کشید تا دنیای قرون وسطی کوبیده شده و مردم از آشکارترین محدودیت ها آزاد شدند. ولی در حالی که فرد از بسیاری جهت ها رشد کرده، از نظر ذهنی و عاطفی گسترش یافته و به میزانی بیسابقه در رشد فرهنگی شرکت می کند، شکاف تأخیر آمیز میان " آزادی از" و " آزادی برای" نیز رشد کرده است. پیامد این عدم تناسب میان آزادی از هر گونه قید و بند [آزادی منفی/ آزادی از] از سویی و عدم وجود امکانات برای تحقق مثبت آزادی و فردیت [ آزادی مثبت/آزادی برای] از سوی دیگر، در اروپا منجر به گریز وحشت زده ای از آزادی شده است..." 119

فروم در آستانه نوزایی یا رنسانس در اروپا است که پیشینه شکل گیری حس انزوا و بی قدرتی انسان مدرن با وجود تحقق " آزادی از" قیدهای جامعه فئودال و پیشامدرن را جستجو می کند. رنسانس به نظر او فرهنگ طبقات بالای ثروتمند هنگام خیزش نیروهای اقتصادی نوین بود. اما توده های مردم در این ثروت و قدرت طبقه حاکم شریک نبودند. آن ها حتی، موقعیت های اجتماعی ثابت گذشته خود در ساختار قرون وسطایی جامعه، همچون رعیت یا صنعتگر و کاسب را از دست داده، به توده های بی شکل مورد سواستفاده و بهره کشی تبدیل شدند. نظام های استبدادی نوینی همدوش با فردگرایی رو به رشد در میان طبقات صاحب ثروت و قدرت شکل گرفت. این طبقات آزادتر بودند و این آزادی را در بیانگری هنری آزاد و گرایش به یونان باستان نشان می دادند، ولی همچنین خود را تنها حس می کردند. به بیان فروم آن ها "تمام ثروت و قدرت خود را می فشردند تا آخرین جرعه های لذت از زندگی را از آن بیرون بکشند"، ولی برای این کار باید از روش های بیرحمانه، از شکنجه تا فریب روانی توده ها، سود می جستند. همبستگی های انسانی و طبقاتی قرون وسطی جای خود را به رفتاری گسسته، خودپرستی و برخورد با انسان های دیگر همچون ابزارها داد. فروم شک

<sup>119</sup> Ibid, p 33.

<sup>118</sup> Ibid, p 31.

دارد که افراد طبقه ثروتمند رنسانس همان گونه که تصویر شده اند، خوشبخت بوده باشند. آزادی نوین، هم قدرت بی پایان برای آن ها آورده بود و هم افزایش حس انزوا، شک، بدبینی و حاصل همه این ها، اضطراب.

با این حال، فروم رنسانس را خاستگاه اصلی سرمایه داری مدرن و روح حاکم بر آن نمی داند، بلکه این خاستگاه را در ساختار اقتصادی و اجتماعی اروپای مرکزی و غربی و آموزه های لوتر در آلمان و کالوین در انگلستان، یعنی رفرماسیون دینی مسیحیت، می داند. او تفاوت رنسانس و رفرماسیون را این گونه بیان می کند:

" دوران رنسانس به نسبت، شاهد رشد بالایی در سرمایه داری تجاری و صنعتی بود و جامعه ای به شمار می رفت که در آن گروه کوچکی از افراد، ثروتمند و قدرتمند حاکم بوده و زیربنا را برای فیلسوفان و خردمندان بیانگر روح این فرهنگ، فراهم می آوردند. اما رفرماسیون، اساساً دین طبقه متوسط و پایین شهری و دهقانان بود. آلمان نیز تجار ثروتمندی مانند خاندان فوگر داشت، ولی آموزه های دینی جدید برای آن ها خوشایند نبود و آن ها پایه اصلی رشد سرمایه داری مدرن نبودند."<sup>120</sup>

فروم این دیدگاه را به میان می آورد که آموزه های اخلاق کاتولیک پیرامون فعالیت های اقتصادی انسان در خدمت رستگاری روحانی، مانع رشد سرمایه داری بود و رفرماسیون این موانع را برداشت. در آموزه های کاتولیک هیچ فعالیت اقتصادی نبود که در خدمت هدفی اخلاقی نباشد. سنت آنتونیو می گفت: "ثروت برای انسان است و نه انسان برای ثروت". آموزه های کاتولیک به فرد هشدار می دادند که ثروت در حد برآورد نیازهای زندگی لازم است و بیش از آن، حرص و گناهی کشنده به شمار می رود. مال می بایست از راه حلال به دست آید و دادن اعانه به تهیدستان یک وظیفه دائمی بود. با آن که این آموزه ها تصویر واقعی ریاکاری کلیسا و خشونت جوامع قرون وسطی را بازتاب نمی دهند، ولی عرف و طرز تفکر رایج بودند.

در قرون وسطی، هر طبقه جایگاه ایستا و تعریف شده خود را داشت، از جمله پیشه وران، بازرگانان و صنعتگران از حداقل امنیت حرفه ای برخوردار بودند. اما در اواخر قرن پانزدهم، انباشت سرمایه در میان صاحبان حرفه ها و مشاغل موجب شد که برای ورود افراد جدید به جرگه آن ها شرط داشتن میزانی از سرمایه برقرار شود. قدرت های انحصاری پدید آمد. همین روند انحصاری شدن در میان بازرگانان نیز رخ داد. در نتیجه، وضعیت کسبه و پیشه وران خرده پا بحرانی شد. تلاش برای انباشت سرمایه در اواخر قرون وسطی روحیه بیقراری را دامن زد و حتی مفهوم زمان تغییر کرد؛ چنان چه فروم به نقل از تاریخ نگاران، اشاره می کند به نصف شدن فواصل نواختن ناقوس در شهر نورنبرگ، حذف برخی عیدها و تعطیلی ها، برخورد نوین با کارکردن، پیدایش نفرت از گدایان و نارضایتی نسبت به آموزه های کاتولیک پیرامون حمایت از تهیدستان، نفی ثروت اندوزی، افول میل به هنرها و رشته های فکری که ثروت به همراه نداشت، تبدیل بازدهی بالا در کار و ارزیابی کسب ثروت همچون یک فضیلت اخلاقی. رفرماسیون دینی در خدمت رسمی کردن چنین دگرگونی هایی بود.

تحلیل فروم از تغییر ساختار شخصیت انسان در طول این گذار چنین است.

"دیگر مکانی ثابت در نظم اقتصادی وجود نداشت که طبیعی و بی چون و چرا به شمار برود. فرد تنها رها شده و همه چیز به تلاش او بستگی داشت و نه به امنیت موقعیت سنتی او. همه طبقات به گونه ای از این وضع تأثیر گرفتند. برای فقیران شهری، کارگران و پیشه وران نوآموز به معنای افزایش بهره کشی و فقیر شدن و برای دهقانان به معنای افزایش فشار اقتصادی و فردی بود. نجبای رده پایین ورشکست شده، به طریق دیگری درهم کوبیده شدند... بسیاری از پیشه وران و بازرگانان خرده پا با قدرت مافوق انحصارها و رقیبان دارای سرمایه بیشتر روبه رو شدند... دیگر بخش های طبقه متوسط مرفه تر بوده، در روند رو به رشد سرمایه داری شرکت داشتند. ولی حتی برای این دسته که بخت بیشتری داشتند، نقش روزافزون سرمایه، بازار و رقابت، در سطح فردی،

<sup>120</sup> Ibid, p 43.

نامنی، انزوا و اضطراب به همراه آورد".

121

لوتریزم و کالوینیزم در چنین شرایطی به میدان آمدند. فروم مطرح می کند که در بررسی انگیزه های درونی پشت آموزه های دینی یا نظریه پردازان آن ها، باید همواره در ذهن داشت که این چنین تحلیلی، مساوی داوری پیرامون درست و غلط بودن آن ها نیست و این دو، تحلیل جداگانه می طلبند. فروم در این جا ارتباط برقرار می کند میان خطوط شخصیتی رهبران و پیروان آن ها که در اثر حاضر به تحلیل علل استقبال از نازیسم در میان آلمانی ها و پدیده شخصیت اقتدارگرا خواهد انجامید:

"جدا از استعداد خاص فکر و عمل نزد یک رهبر، ساختار شخصیت او اغلب به شکلی سرحدی تر و روشن تری، نشان دارد از ساختار شخصیت آن هایی که از آموزه های او استقبال می کنند... این واقعیت که ساختار شخصیت رهبر، بس تندتر، برخی از خطوط پیروان او را بازتاب می دهد، می تواند به دلیل یکی از این دو عامل یا ترکیبی از آن ها باشد: اول، موقعیت اجتماعی رهبر، نمونه وار شرایطی است که شخصیت کل گروه را شکل می دهد؛ دوم: این خطوط به دلیل شرایط اتفاقی رشد کودکی و تجربه های فردی، همسان است با گروه برخاسته از همان شرایط".<sup>122</sup>

فروم با توجه به زندگینامه های لوتر، شخصیت او را که بازتابی از پیروان او نیز بود، این گونه توضیح می دهد:

"... لوتر شخصیتی اقتدارگرا بود... او زیر دست پدری بسیار خشک و جدی بارآمده بود. از این رو در کودکی، محبت یا امنیت کمی دریافت کرد. شخصیت او در اثر برخورد دوگانه با اقتدار، دوپاره شده بود. او از اقتدار نفرت داشت و بر آن می شورید، اما در همان حال، آن را ستایش می کرد و گرایش به اطاعت از آن داشت... او پر بود

از حس تنهایی، بی قدرتی و حس دشمنی درونی، ولی همزمان، سرشار از میل به سلطه بود. او در حد یک شخصیت وسواسی از شک های خود رنج می برد و پیوسته به دنبال چیزی بود که به او امنیت درونی و خلاصی از این شکنجه عدم قطعیت را بدهد. او از دیگران نفرت داشت، به ویژه از مردم بی سروپا. او از خود متنفر بود و از زندگی نفرت داشت و ورای همه این نفرت ها، بی صبرانه مشتاق دوست داشته شدن بود. سراسر وجود او در تسخیر ترس، شک و انزوای درونی بود. لوتر بر پایه این خطوط شخصیتی توانست قهرمان گروه های اجتماعی دارای وضعیت روانی همسان بشود.<sup>123</sup>

فروم جنبه مثبت آموزه های لوتر و کالوین را در جداکردن فرد از اقتدار کلیسا و گذاشتن مسئولیت زندگی و رستگاری به عهده خود او می دانست؛ عاملی که در پی ریزی آزادی سیاسی و روحانی در جامعه مدرن نقش داشت. اما او همچنین، سوئه منفی این آموزه ها را نیز در افزایش اضطراب و انزوای فرد مدرن می دید. این دو اصلاح گر دینی، در مقابل دیدگاه کاتولیک - که انسان را آفریده به صورت خدا می دانست و رستگاری او را از راه ارتباط با کلیسا ممکن می دانست - به وجود شرارت درونی در انسان باور داشتند؛ نیرویی که انسان را به سوی انجام شرارت برده، ناممکن می سازد که هیچ انسانی از راه طبیعت انسانی خود به عمل خیر دست بزند. به این ترتیب، اختیار آزاد انسان در گزینش خیر منتفی شد. خدا تنها زمانی که فرد، خود را خوار و منهدم سازد، او را شایسته عنایت قرار می دهد. این که خدا چه کسی را رستگار می سازد، به هیچ عاملی در خود فرد بستگی ندارد و از سوی خدا می آید. بنا به دیدگاه کالوین در هر زمان، نیمی محکوم به لعنت و نیمی مشمول رستگاری هستند، بی آن که بشر بتواند با اعمال و گزینش های خود تاثیری بر این دسته بندی داشته باشد. باید افزود که جریان های اصلی هر سه دین ابراهیمی در قرون وسطی، برعکس، انسان را از طریق اعمال خود قابل رستگاری می دانستند. تصویر فرماسیون از دنیای نیمی محکوم به لعنت و نیمی

<sup>123</sup> Ibid, p 59.

<sup>121</sup> Ibid, p 54.

<sup>122</sup> Ibid, pp 58-59.



مشمول رستگاری آن هم به هیچ دلیل و منطقی، به معنای افزودن بر اضطراب و تنهایی انسان بود. تنها در سال ۱۵۱۸ بود که لوتر این آموزه را که تنها راه تغییر حکم الهی داشتن ایمان است، به عنوان وحی دریافت شده، بر نسخه خود از مسیحیت افزود.



مارتین لوتر

تصویر لوتر از انسان ایده آل، با انسان شرایط برآمده جدید، یعنی شکل گیری مناسبات کاپیتالیزم، و افزایش انزوا و اضطراب انسان، وفق داشت. لوتر با پیش کشیدن متناظری الهی برای آن چه در زمین می-گذشت، قصد هماهنگ کردن فرد با مناسبات جدید را داشت. انسان در قلمرو باورهای روحانی نیز باید برای زیستن در شرایط سرمایه داری آماده می شد. فروم می نویسد:

" عضو طبقه متوسط همان قدر در چنگ نیروهای اقتصادی نوین بی قدرت بود که لوتر او را در رابطه اش با خدا ناتوان ترسیم می کرد. ولی لوتر، کاری کرد بیش از بیرون آوردن احساس بی اهمیتی که از قبل، طبقه های اجتماعی مخاطب موعظه های او را فراگرفته بود؛ او به آن ها راه حلی ارائه داد. فرد نه تنها با پذیرفتن بی اهمیتی خود، بلکه با کنار گذاشتن هر گونه اراده و قدرت فردی می توانست امید ببندد که مورد پذیرش خدا قرار می گیرد. رابطه لوتر با خدا، انقیاد کامل بود. به بیان روانشناختی، مفهوم ایمان نزد لوتر از این قرار است: اگر به کلی تسلیم شوی، آن گاه خدای قدرقدرت شاید تو را دوست داشته، نجات دهد. اگر از راه خودزدایی، تهی شوی از خود فردی خویش با همه کاستی ها و شک هایش، خود را از احساس هیچ بودن خلاص کرده ای و می-توانی در شکوه خدا به رهایی برسی. پس

لوتر مردم را از اقتدار کلیسا رهاکرد تا آن ها را به پای اقتدار بس قساوت بارتری تسلیم کند: یعنی به پای خدایی که خواهان انقیاد کامل انسان و نابودی فردیت او بود و این را شرط نجات می دانست".<sup>124</sup>

فروم به این ترتیب، شکل گیری نطفه های باور به دوست داشته شدن در صورت تسلیم مطلق به یک رهبر یا یک حکومت را به ذهنیت انسان دوران رفرماسیون بازمی گرداند که نتایج آن در آلمان دوران مدرن نیز خود را نشان داد. لوتر و کالوین با آموزه های مشابه با او در انگلستان، شخصیت انسان را آماده پذیرش عدم قطعیت و اضطراب جامعه سرمایه داری ساختند. به این ترتیب، به نظر فروم، طبقه متوسط پایین آلمان از زمان رفرماسیون تا پیش از هینلر ضمن رنج بردن از حسادت و غیبه به طبقه ثروتمند، این گونه خود را توجیه می کرد که این طبقات که خود را خوار و تهی از فردیت نساخته اند، از دسته لعنت شدگان ابدی خدا خواهند بود. باور به شرارت ذاتی انسان ها به معنای رشد حس نفرت هر فرد از فرد دیگر بود. این باور، آموزه های لوتر و کالوین را خالی از عشق همدردی و از آموزه های رحم به تهیدستان و غریبان دور می کرد. فروم می گوید که خدای تصویر شده در پروتستانیزم، فراقکنی حس حسادت و دشمنی در میان انسان ها بود. او یادآور می شود که در روانشناسی هر کس با سازوکارهای خودمحکوم سازی و خوارداشت خود آشنا است، می-داند که این نوع فروتنی، حاصل یک حس خشونت بار نفرت است که به دلایلی از هدایت شدن به سوی دنیای بیرون منع شده و حالا علیه خود فرد عمل می کند. اما در حالی که حس دشمنی نسبت به دیگران، اغلب خودآگاه و قابل بیان آشکار است، حس دشمنی با خود، ناخودآگاه بوده، به شکل های غیرمستقیم و توجیه شده بروز می کند. فروم نتیجه می گیرد:

"همان طور که گونه ای فروتنی هست که هیچ نسبتی با نفرت از خود ندارد، خواست های اصیل وجدان و وظیفه هم وجود دارد که از حس دشمنی مایه نمی گیرند. این وجدان اصیل، بخشی از شخصیت تحقق یافته است و دنبال کردن ندای آن، مهر تأییدی است بر خودی کامل. ولی معنای رایج "وظیفه" از

<sup>124</sup> Ibid, p 71.

او. افزون بر این، "تأکید بر روی فرد که دستاورد سرمایه داری بود، همچنین به انکار خود و ریاضت کشی مدرن انجامید که ادامه مستقیم روح پروتستانیسم است".<sup>128</sup>

فرایند گریز از آزادی در دنیای مدرن به همه دلایل ذکر شده، کلید خورد. فروم در بررسی سازوکارهای این گریز در سطح روان انسان مدرن، نظری به مفاهیم انسان سالم / ناسالم و بهنجار / نابهنجار می پردازد. هر یک از این واژه ها به دو طریق می توانند تعریف شوند. یکی با ملاک جامعه کاربُر functional که فرد عادی و سالم را کسی می داند که نقش اجتماعی خود را به درستی ایفا می کند. دوم با معیار فردی، یعنی سنجش سلامت و بهنجاری با میزان رشد و خوشبختی فرد. فروم با رویکردی به مفهوم از خودبیگانگی مارکس، یادآور می شود که اگر ساختار جامعه در جهتی سامان یافته بود که حد لازم امکانات برای خوشبختی فرد را فراهم می ساخت، این دو مقوله بر هم منطبق و یکی می شدند. فروم اظهار تأسف می کند که بیشتر روانپزشکان آن قدر به ساختار جامعه بها می دهند که تنها فرد همخوان و سازگار شده با کارکرد آن را سالم و ارزشمند می دانند. اما به نظر او فرد سازگار شده و سالم تر فرض شده، وقتی با معیار ارزش های انسانی نگریده شود، در واقع، از سلامتی روانی کمتری به نسبت فرد نوروتیک (روان نژند) برخوردار است. آن سازگاری اغلب با فناکردن فردیت و خطوط اصیل شخصیتی او به دست آمده، ولی فرد روان نژند را می توان کسی دانست که در نبرد برای حفظ فردیت خود، حاضر به تسلیم کامل نبوده است. شکی نیست که تلاش او برای حفظ خود فردی، موفق نبوده، زیرا به جای بیانگری سازنده، نجات خویش را از راه بروز علائم روان نژندی و گریز به دنیایی خیالی دنبال می کند. با این حال، چنین فردی از دید معیار ارزش های انسانی، به نسبت میزان از دست دادن فردیت خود، کمتر از پادرامده است. فروم در سطح کلان، جامعه نوروتیک یا روان نژند را جامعه ای تعریف می کند که رشد شخصیت اعضای آن مخدوش شده است.

فروم حین شرح سازوکارهای گریز از آزادی، نکات مهمی پیرامون شخصیت های سادیستی و مازوخیستی ارائه می کند. زیرا این خطوط نیز در ساخت و ساز

<sup>128</sup> Ibid, p 95.

دوران رفرماسیون دینی تا امروز در زندگی مدرن، خواه در توجیه های عقلانی دینی یا سکولار، به شدت رنگ دشمنی با خود را دارد. "وظیفه شناسی" به یک موتور بردگی تبدیل شده که انسان خود، آن را درون خویش کارگذاشته تا بر اساس خواست ها و هدف هایی که خیال می کند مال او هستند، عمل کند، حال آن که آن ها شکل درونی شده خواست ها و هدف های بیرونی می باشند".<sup>125</sup>

فروم در فصل مربوط به شخصیت انسان در دوران سرمایه داری نشان می دهد که سرمایه داری تا آن جا که به مفهوم آزادی مربوط است، به شکل دهی شخصیت انسان در همان مسیری ادامه داد که رفرماسیون دینی در پایان قرون وسطی. از نظر فروم، نبرد برای آزادی در دوران مدرن، یکسره متوجه خلاصی از اقتدارهای پیشین بوده، ولی دشمنان جدیدی در این میانه سربرآورده، دستیابی کامل شخصیت انسان به آزادی را مانع شده اند.

فروم در این زمینه دو مثال می آورد: آزادی عبادت یکی از پیروزی های آزادی بود. اما به ندرت متوجه می شویم که هر چند انسان مدرن بر قدرت کلیسا و حکومت در تعیین نوع عبادت چیره شده، ولی از آن سو، توانایی داشتن ایمان به هر چه از راه های علوم طبیعی قابل اثبات نباشد را از دست داده است.<sup>126</sup> مثال دوم آن است که ما گمان می کنیم آزادی بیان، آخرین قدم پیشروی پیروزمندان آزادی است. اما از یاد می بریم که انسان مدرن در وضعیتی قرار گرفته که "بیشتر آن چه فکر می کند و می گوید، چیزهایی هستند که همه افراد دیگر، همان را می اندیشند و بیان می دارند".<sup>127</sup>

فروم می پذیرد که در چهارصد سال گذشته، انسان در جهت هدف های خود گام های بسیاری داشته، اما بسیاری از آن چه هدف خود دانسته، در واقع این چنین نبوده است. او در جهت هدف های "کارگران" یا "صاحبان صنایع" گام برداشته و نه برای موجود انسان با همه عواطف و بالقوگی های عاطفی و هوشی

<sup>125</sup> Ibid, p 58.

<sup>126</sup> Ibid, p 91

<sup>127</sup> Ibid

شخصیت اقتدارگرا نقش بازی می کنند. شخصیت سادیست یا دیگرآزار، گرایش تند تخریب گری و دشمنی از خود نشان می دهد، ولی به نظر فروم نباید گمان کرد که فرد خودآزار این گونه نیست، بلکه او نیز خطوط ویرانگری و دشمنی را در خود دارد. تنها فرق آن است که ویرانگری نزد دیگرآزار، خودآگاه تر و به کنش درآمده تر است تا نزد خودآزار که ناخودآگاه و بیان نشده می ماند. اما ویرانگری، مساوی دیگرآزاری نیست، زیرا فرد ویرانگر می خواهد از شر موضوع نفرت خود خلاص شود، ولی فرد دیگرآزار، زیستی وابسته به قربانی خود و حتی رفتاری به ظاهر دوستانه دارد.

نکته دیگر دیدگاه فروم به عنوان روانشناسی که در پی فهم سازوکارهای رهبری و پیروی در شکل های آسیب شناختی آن است، تدقیق رابطه شهوت قدرت با سادیسم می باشد. آیا این دو یکی هستند؟ فروم پاسخ را می دهد: "هرچند ویرانگرترین شکل های سادیسم که طی آن هدف فرد، آسیب زدن به فرد دیگر و شکنجه او است، با خواست قدرت یکی نیستند، ولی شهوت قدرت برجسته ترین نمود سادیسم است".

فروم استدلال می کند که از زمان تاماس هابس به بعد، قدرت، انگیزه زیربنایی رفتار انسان دانسته شده است؛ ولی در قرن های بعد، وزن بیشتری به عوامل قانونی و اخلاقی در فرونشاندن میل به قدرت داده شد. با ظهور فاشیسم، شهوت قدرت و اعتقاد به حق کسب آن، به اوجی بیسابقه رسید. او می نویسد:

"میلیون ها نفر پیروزی قدرت را نشان توانمندی دانستند. بی تردید، اعمال قدرت بر روی مردم، نمودی از توانی برتر در مقیاسی مادی است. اگر من قدرت کشتن بر روی فرد دیگر داشته باشم، از او "قوی تر" به حساب می روم. اما در سنجش روانشناختی، شهوت قدرت نه نشانه توانمندی، بلکه نشانه ضعف است. نمودی است از ناتوانی خود فردی انسان برای تنها ایستادن و زیستن. تلاشی مذبحانه است برای کسب توان دست دوم، وقتی توان دست اول وجود ندارد".<sup>129</sup>

به استدلال فروم، واژه قدرت، معنای دوگانه ای دارد. یکی به معنای داشتن قدرت بر کسی و توان سلطه بر او است و دیگری، به معنای داشتن قدرت برای انجام کاری و توانستن و قادر بودن است. این معنای دوم هیچ کاری با سلطه ندارد و توانمندی را در معنای قادر بودن می بیند. وقتی از حس بی قدرتی می گوئیم، فقدان همین معنا از قدرت را در نظر داریم. منظور، نه کسی که نمی تواند بر دیگران سلطه پیدا کند، بلکه کسی است که قادر به انجام آن چه می خواهد، باشد. پس واژه قدرت هر دو معنای سلطه و توانمندی را دارد. از دید فروم، قدرت در معنای سلطه، معنای انحرافی توانمندی است، درست همان گونه که سادیسم جنسی، انحراف عشق جنسی به شمار می رود. فروم تذکری دهد که:

"خطوط سادیستی و مازوخیستی شاید در همه افراد یافت شوند. در یک سر طیف کسانی هستند که کل شخصیت آن ها در تسخیر این خطوط است و در سر دیگر طیف، کسانی که این خطوط، نقشی در کاراکتر انسانی آن ها بازی نمی کند. ما تنها گروه اول را می توانیم کاراکترهای سادومازوخیست نام ببریم... یک فرد می تواند یکسره در تسخیر خواست های سادیستی باشد، ولی فکر کند که محرک او حس وظیفه است... او حتی ممکن است کارهای سادیستی آشکار انجام ندهد و انگیزه های این چنینی خود را تا حدی سرکوب کند که در ظاهر، فردی غیرسادیست به نظر برسد... در واقع، در میان بخش های بزرگ طبقه متوسط پایین آلمان و دیگر کشورهای اروپایی، کاراکتر سادومازوخیست رایج است و چنان چه نشان خواهیم داد، این نوع ساختار شخصیت نسبت به ایدئولوژی نازیسم بیشترین کشش را داشته است... کاراکتر سادومازوخیست اقتدار را ستایش و گرایش به پیروی از آن دارد، ولی همزمان، می خواهد خود، یک اقتدار باشد و دیگران تسلیم او... نظام فاشیستی خود را اقتدارگرا می نامد، زیرا اقتدار، نقش سلطه را در ساختار اجتماعی - سیاسی به عهده دارد. ما با اصطلاح "شخصیت اقتدارگرا"

<sup>129</sup> Ibid, p 138

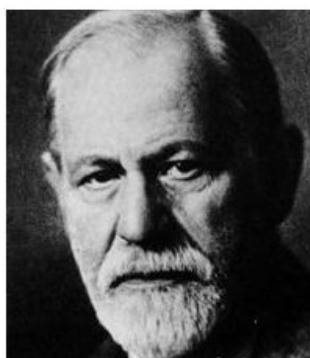
خطوط شخصیتی را می‌رسانیم که پایه‌های  
فاشیسم را برقرار می‌سازد.<sup>130</sup>

فروم یادآور می‌شود که فرق اساسی هست میان نوعی  
رابطه فرادست/زیردست که اقتدار در آن جنبه عقلانی  
دارد با نوع دیگری که اقتدار بازدارنده است. رابطه  
معلم و شاگرد از گونه اول است، زیرا منافع هر دو  
همجهت می‌باشند. اما رابطه ارباب/برده از نوع دوم  
است که در آن منافع آن‌ها در جهت متضاد هستند،  
زیرا ارباب قصد بهره‌کشی از برده را دارد. فاصله  
میان آن دو در اولی رو به کاهش و در دومی رو به  
افزایش دارد. رابطه اول دارای عناصر عشق، ستایش  
یا قدرشناسی است و دومی پر از بیزاری و حس  
دشمنی. در رابطه ارباب/برده، برده احساس‌های  
نفرت و دشمنی را در خود سرکوب می‌کند، زیرا او  
بختی برای غلبه بر ارباب ندارد. این خودسرکوبگری  
همچنین او را از خطر دور نگه داشته، و حس حقارت  
را کاهش می‌دهد. در عین حال، اقتدار، حتماً نباید  
یک فرد دستوردهنده باشد که آن را اقتدار بیرونی می  
دانیم. اقتدار می‌تواند درونی هم شده باشد. فروم  
تاریخ اندیشه از پروتستانیزم تا کانت را تلاش برای  
جایگزین ساختن اقتدار بیرونی به جای اقتدار درونی  
شده می‌داند. پیروزی‌های طبقه متوسط به دنبال  
خود، کاهش اعتبار اقتدار بیرونی را به همراه آورد و  
وجدان فردی جای آن را گرفت. گردن نهادن به یک  
فرد، تحقیرآمیز بود، اما گردن نهادن به وجدان خود،  
به نظر، جوهر آزادی می‌آمد.<sup>131</sup>

فروم بر آن است که سلطه وجدان می‌تواند بسیار  
شدیدتر از اقتدار بیرونی باشد، زیرا از آن خود فرد  
تلقی می‌شود، ولی در دهه‌های پیش از نگارش گریز  
از آزادی، این سلطه رو به افول رفته و دیگر نه اقتدار  
بیرونی و نه درونی، هیچ یک نقش عمده‌ای در  
زندگی فرد نداشتند. هر کس یکسره آزاد است مادام  
که با حقوق مشروع دیگران تضاد پیدا نکند. این بار  
اقتدار به جای بیرونی یا درونی شدن، "نامرئی" شده و  
اقتدارهای بی‌نام و نشان، مانند عقل سلیم، علم،  
سلامت روان، بهنجاری بودن و افکار عمومی، سلطه را  
به دست دارند.

فروم برای تشریح اقتدارهای بی‌نام و نشان در زندگی  
مدرن، "خود حقیقی" true self را از "شبه خود"  
pseudo self متمایز می‌کند. وقتی می‌گوییم من این  
گونه فکر یا احساس می‌کنم یا این یا آن خواسته را  
دارم، فقط گویی این مسئله باقی می‌ماند که ببینیم آن  
فکر و احساس درست است یا غلط. ولی این پرسش  
را نمی‌کنیم که آیا به راستی خود حقیقی ما این گونه  
می‌اندیشد یا احساس و اراده می‌کند؟ فروم پدیده  
هیپنوتیزم را اثباتی می‌داند برای حالت‌هایی که فرد  
فقط می‌پندارد که فکر و احساس و اراده خود را  
اجرامی کند. اما پدیده‌های القاگر، دستکمی از  
هیپنوتیزم ندارند. افزون بر آن، انسان مدرن یاد می-  
گیرد که توجیه‌گری عقلانی rationalization در  
مورد آن چه به او القا شده را به جای تفکر و اراده خود  
بنشانند. برای بیرون رفتن از این چرخه معیوب، فرد  
باید تمایز میان احساس حقیقی و شبه احساس (القای  
بیرونی برای داشتن یک احساس)، فکر حقیقی و شبه  
فکر و اراده حقیقی و شبه اراده را درک کند.

فروم با فروید در این مورد برخورد می‌کند که فروید  
سرکوب خواست‌ها و افکار حقیقی و رانده شدن آن به  
ناخودآگاه را اغلب در زمینه انگیزش‌های شرورانه و  
به دلیل شرم از آن‌ها بررسی می‌کند، ولی فروم بر  
آن است که بسیاری از عناصر مثبت به همین صورت  
سرکوب می‌شوند، زیرا فرد از ترس مسخره شدن یا  
حمله دیگران از آن‌ها صرفنظر می‌کند. چنانچه  
پیشتر نیز گفته شد، فروم فرد روان‌نژند را به خود  
حقیقی خویش نزدیک تر می‌داند تا فردی که برچسب  
نرمال یا بهنجار را به قیمت قطع رابطه با خود حقیقی  
به دست آورده است.



زیگموند فروید

<sup>130</sup> Ibid, pp 139-140.

<sup>131</sup> Ibid, p 142.

پیامد چیرگی شبه خود بر خود حقیقی فرد، حس ناامنی درونی است. چنین فردی هویت خود را از دست داده، هویت ساختگی را از تأیید دیگران می‌گیرد. وابستگی به این عامل بیرونی، منشاء اضطراب و ناامنی درونی برای او می‌شود. تنها اگر مطابق میل دیگران عمل کند، آن‌ها او را به رسمیت می‌شناسند. فروم این فرایند را گونه‌ای اتوماتیسم یا خودکارشدگی فرد در دنیای مدرن دانسته، چنین شخصیتی را "خودکار شده" یا automaton می‌نامد. شخصیت اقتدارگرا نیز این فرایند را طی می‌کند.

فروم با این مقدمات روانشناختی وارد بررسی مناسبات شخصیت اقتدارگرا با قدرت می‌شود. او شیفته قدرت است و هر گونه نشان ضعف در فرد دیگر، او را به تحقیر و حمله به آن فرد وامی‌دارد. برخی از این افراد، بر علیه هر اقتداری حتی آن‌که به نفع او عمل می‌کند، می‌شورند و برخی دیگر، به دسته‌ای از اقتدارها شوریده، به دسته دیگر تسلیم می‌شوند. سنخ دیگر، گرایش‌های شورشی خود را یکسره سرکوب می‌سازند. تنها زمانی این گرایش‌ها به سطح می‌آیند که کنترل خودآگاه ضعیف می‌شود. با این همه، جنگیدن با اقتدار، کوششی از سوی این گونه شخصیت‌ها است تا بر حس بی‌قدرتی خود غلبه کنند. این شخصیت‌ها هرگز انقلابی نیستند و فروم آن‌ها را شورشی می‌نامد.

اما همه چیز در سطح رفتارهای فردی باقی نمی‌ماند و شخصیت اقتدارگرا جهان بینی خاص خود را نیز گسترش می‌دهد. در این جهان بینی، امور در اختیار انسان نیستند و سرنوشتی قهری در کار است. مساوات وجود ندارد، زیرا برای شخصیت اقتدارگرا، دنیا از زیردستان و فرادستان تشکیل می‌شود. هر گونه تفاوت، اعم از نژادی و جنسیتی و غیره دردو مقوله قوی و ضعیف جامی‌گیرد. شخصیت اقتدارگرا که در عمق وجود خود حس بی‌قدرتی را حمل می‌کند، به هر کس که به او کمک و حمایت و رشد بدهد، به چشم "یاری‌رسان جادویی" magic helper نگاه می‌کند.

سازوکارهای گریز از آزادی در شخصیت اقتدارگرا به صورت‌های گوناگون فعال می‌شوند، از جمله، با از دست دادن استقلال خود و تمرکز بر روی کسی یا چیزی در خارج از خود به منظور کسب قدرتی که

فاقد آن است. این سازوکار، خود را در میل به انقیاد و سلطه نشان می‌دهد، همان گونه که نزد افراد سادیست و مازوخیست و ویرانگر دیده می‌شود. به گفته فروم: "یا فرد با قدر قدرت دانستن دنیای خارج بر حقارت درون خود سرپوش می‌گذارد؛ یا به تخریب دیگران می‌پردازد تا شاید دنیا از تهدیدگری دست بکشد".<sup>132</sup>

سازوکار دیگر گریز از آزادی که اهمیت روانشناسی بسیار، ولی نقش اجتماعی اندکی دارد، گریز به دنیای درون و روانی چنان متورمی است که دنیای بیرون در برابر آن کوچک می‌نماید و از این راه حس خودکوچک بینی خود را کاهش می‌دهد.

دیدیم که فروم، شخصیت اقتدارگرا را ویژگی طبقه متوسط پایین آلمان در نیمه دوم قرن بیستم می‌داند. هر چند این خطوط در میان طبقه کارگر هم نادر نبود، ولی نمونه وار نیز به شمار نمی‌رفت. اینک توده‌ای عظیم و دارای این ساختار شخصیت در شرایط پس از جنگ اول جهانی و انقلاب ناکام آلمان در ۱۹۱۸ قرار می‌گیرد. به تحلیل فروم، در ابتدای قرن، اقتدار سلطنتی بی‌رقیب بود و طبقه متوسط در سایه این اقتدار، احساس امنیت داشت. هنوز بنیاد خانواده پناهی امن به شمار می‌رفت. شخصیت رایج سادومازوخیست، راه حل مناسب خود را در چنین جامعه‌ای داشت. دوران بعد از جنگ این وضع را به هم ریخت. وضع اقتصادی به ویژه رکود اقتصادی ۱۹۲۳ طبقه متوسط پایین را در سرانجام انداخت. هر چند سال‌های بین ۱۹۲۴ و ۱۹۲۸ رشد اقتصادی به همراه داشت، رکود کامل سال ۱۹۲۹ امیدهای طبقه متوسط آلمان را خاموش ساخت. اقتدارهایی که این طبقه به آن‌ها دلخوش بود، یکی پس از دیگری رنگ باختند. اینک باید به سوی کدام "یاری‌رسان جادویی" می‌رفت؟ اگر طبقه متوسط پیش از جنگ و انقلاب، خود را چیزی بهتر از کارگر می‌دانست، اینک تصویر او نزد خودش مخدوش شده بود. این همه از نظر فروم، تقاضایی کافی برای به میدان آمدن حزب نازی و عرضه "یاری‌رسان جادویی" ناسیونال سوسیالیسم یا نازی بود. در ایدئولوژی نازیسم، سرنوشت این طبقه متوسط روان نژاد، سرنوشت کل ملت آلمان قلمداد شد.

<sup>132</sup> Ibid, p 158.



فروم در این بررسی نه نظر کسانی را می‌پذیرد که هیچ عامل روانشناختی را در بررسی شکل‌گیری نازیسم دخیل نمی‌دانستند و نه دیدگاه آن‌هایی را که کل نازیسم را یک پدیدهٔ روانی می‌دانستند. او این ناسازه را چنین حل می‌کند که نازیسم یک پدیدهٔ اقتصادی، اجتماعی بوده، ولی فهم چگونگی سلطه یافتن آن بر کل یک ملت و پیروی آن‌ها از نازیسم، نیازمند تحلیل‌های روانشناسی اجتماعی است. بخشی از ملت آلمان بدون مقاومت به رژیم نازی تسلیم شدند، ولی به ستایشگران آن تبدیل نشدند. از آن جمله بودند طبقهٔ کارگر و بورژواهای لیبرال و کاتولیک که مقاومت آن‌ها خیلی زود درهم شکست. فروم این وادادگی را حاصل خستگی و بریدن درونی در اثر شکست رویای استقرار سوسیالیسم در میان طبقهٔ کارگر آلمان در انقلاب ۱۹۱۸ می‌داند. بخش دیگر ملت آلمان و به طور عمده طبقهٔ متوسط با خطوط یادشده، سخت شیفتهٔ نازیسم شده، به خدمت آن‌ها درآمدند.

تحلیل روانشناختی ملت آلمان در گریز از آزادی، فصل بسیار مهمی از این کتاب را تشکیل می‌دهد با طرح مقوله‌هایی بیش از آن چه در این شرح اشاره شد که به ویژه برای خوانندهٔ متون روانشناسی جذاب است.

اما نتیجه‌گیری پایانی فروم در این اثر، هشدارآمیز است. او حس درماندگی و بی‌قدرتی و خطوط شخصیت اقتدارگرا و خودکارشده را، هر چند نه به شدت نازیسم، ولی در دموکراسی‌های مدرن نیز که در زمان او همچنان بر نظام صنعتی شده و انحصاری استوار بودند، قابل مشاهده و نگران‌کننده می‌داند. او نازیسم را تنها تهدید دموکراسی‌های غرب در زمان نگارش این اثر و اوج جنگ دوم جهانی نمی‌بیند. فروم به همین دلیل، در صفحه‌های اول کتاب، این سخن جان دویی، فیلسوف انگلیسی، را نقل کرده بود:

"خطر جدی برای دموکراسی ما وجود حکومت‌های توتالیتر نیست. بلکه وجود چیزی درون رفتارهای شخصی و درون نهادهای خود ماست که اقتدار بیرونی، نظم، یکپارچگی و وابستگی به رهبر بزرگ را در کشورهای خارجی رو آورده است. میدان نبرد

از این رو، همین جا در درون خود ما و نهادهای ماست".<sup>133</sup>

نقد فروم از آزادی در دموکراسی‌های موجود با انتقاد او از این باور قراردادی آغاز می‌شود که گویا دموکراسی مدرن با رهاکردن فرد از همهٔ محدودیت‌های بیرونی، یعنی اعمال آزادی منفی [آزادی از] به فردگرایی حقیقی دست یافته است. او می‌نویسد:

"ما افتخاری کنیم که زیردست هیچ اقتدار بیرونی نبوده، در بیان اندیشه‌ها و احساس‌های خود آزادی و گمان می‌کنیم که این آزادی خود به خود، فردگرایی ما را تضمین کرده است. ولی حق بیان افکار ما تنها زمانی معنادار است که از خود فکری داشته باشیم: آزادی از قید اقتدار بیرونی تنها زمانی دستاوردی پایدار خواهد بود که شرایط درونی و روانشناختی نیز به گونه‌ای باشد که بتوانیم فردیت خود را مستقرسازیم".<sup>134</sup>

فروم در تصویر قیدوبندهای درونی انسان مدرن، جایگاه مهمی را به بررسی سرکوب عشق، میل جنسی و عواطف به طور عام در شخصیت فرد مدرن داده، می‌نویسد:

"در جامعهٔ ما عواطف به معنای عام آن منع می‌شوند. در حالی که بی‌شک، هر گونه اندیشهٔ خلاق - همچنین کنش خلاق - پیوند تنگاتنگی با عواطف دارد. فکرکردن و زیستن بدون عواطف تبدیل به یک ایده آل شده است. "عاطفی بودن" مترادف ناسالم و نامتعادل بودن انگاشته می‌شود. فرد با پذیرش این استاندارد، بسیار بی‌مایه و تفکر او فقیر و سطحی شده است. از آن جا که عواطف به طور کامل قابل کشتن نیستند، پس باید یکسره جدا از سویهٔ عقلانی فرد نگه داشته شوند. نتیجه، احساساتی‌گری مبتذل و دروغینی است که فیلم‌ها و آهنگ‌های

<sup>133</sup> Ibid, p 7.

<sup>134</sup> Ibid, p 204.



عامیانه، میلیون ها مشتری گرسنه عواطف را با آن ها تغذیه می کنند".<sup>135</sup>

در این میان، فروم با یادآوری دستاورد بزرگ فروید که تصویر انسان عقل گرا را شکست و درها را به روی کاوش در نهانگاه روان و عواطف گشود، به روانپزشکان و روانکاوان انتقادی کند که در پی قالب گیری شخصیت هایی متحد الشكل هستند که نه خیلی غمگین، نه خیلی شاد، نه خیلی عصبانی و نه خیلی هیجان زده باشند. این روانپزشکان و روانکاوان برای توصیف شخصیت هایی که به انگاره های قراردادی تسلیم نشده اند، از واژه های "کودک وار" و "روان نژند" استفاده می کنند. فروم این برچسب ها را بدتر از فحش های سنتی می داند که فرد دستکم می دانست در برابر چه کسی از خود دفاع کند! در این مورد چه کسی می تواند با "علم" درافتد؟ به نظر فروم، نظیر سرکوبی که بر روی عواطف با نام علم و هنجارهای شخصیت برقرار می شود، بر روی اندیشه اصیل نیز پیاده می گردد. فروم با ذکر تأثیر مخرب برخوردار رسانه ها با اندیشه، بر ضرورت بال و بردادن به خلاقیت فردی و خرد سنجشگر در زمینه های فکری تأکید دارد. فروم آینده خطرناک تکثیر انسان های بی هیجان و بی عاطفه و بی خلاقیت را این گونه تصویر می کند:

"آمادگی برای پذیرش هر ایدئولوژی و رهبری که فقط وعده هیجان و ساختاری سیاسی و مبتنی بر زیست وابسته ای را می دهد که به ظاهر به زندگی فرد، معنا و نظم می بخشد. نومیادی انسان خودکار شده، زمینی مساعد برای هدف های فاشیسم است".<sup>136</sup>

فروم فرایند تخریب فردیت و گریز از آزادی در دنیای مدرن را این گونه جمع بندی می کند:

"[موجود انسان] نمی تواند انزوا را تحمل کند و وقتی منزوی شود، در مقایسه خود با دنیای بیرون احساس کوچکی و درماندگی می کند. به دلیل این انزوا، وحدت دنیا در چشم او فرومی ریزد و او جهت خود را گم می کند. به این ترتیب، زیر فشار شک های

خود درمورد خویشتن، معنای زندگی و سرانجام هر گونه اصول راهنمای کنش های او از پا درمی آیند. حس درماندگی و شک، زندگی را فلج می کنند و انسان برای ادامه زندگی به گریز از آزادی دست می زند... او به سوی بندگی می رود... او امنیت جدید و شکننده ای را به بهای قربانی کردن خویشتن فردی خود به دست می آورد. از آن جا که نمی تواند تنها بماند، به این گزینه رومی آورد که خود را گم کند".<sup>137</sup>

فروم در جستجوی رهایی از این چرخه معیوب، باور خود به وجود راه حل را حفظ می کند:

"انسان باید بتواند آزاد باشد ولی تنها نباشد؛ اندیشه انتقادی داشته باشد ولی از شک ها اشباع نشود؛ مستقل باشد، ولی بخش جدایی ناپذیر بشریت باقی بماند. چنین آزادی ای می تواند از راه تحقق فردیت و خودبودن به دست بیاید. فیلسوفان ایده آلیست معتقد بودند که تحقق فردیت می تواند از راه عقل به تنهایی به دست بیاید. آن ها اصرار در دوپاره کردن شخصیت انسان داشته اند تا طبیعت انسان سرکوب و از سوی عقل او نگرهبانی شود. ولی پیامد این دوپاره گی آن بوده که نه فقط عواطف او، بلکه عقل او نیز از کار افتاده است. عقل با تبدیل به زندانبانی برای نظارت بر زندانی خود، یعنی طبیعت انسانی، خود به یک زندانی تبدیل شد و از این رو هر دو بعد شخصیت انسان، یعنی عقل و عواطف، با هم از کار افتادند. ما بر آنیم که تحقق خود نه تنها از راه کنش اندیشیدن، بلکه از راه تحقق کل شخصیت انسان و نمود فعال بالقوگی های عاطفی و عقلانی او ممکن می شود. این بالقوگی ها در همه افراد وجود دارد، ولی تنها در همان مقیاسی که نمود می یابند، واقعیت پیدامی کنند. به بیان دیگر، آزادی مثبت، از فعالیت خودجوش کلیت به هم پیوسته شخصیت برمی خیزد".<sup>138</sup>

<sup>137</sup> Ibid, p 216.

<sup>138</sup> Ibid, p 219.

<sup>135</sup> Ibid, p 206.

<sup>136</sup> Ibid

این مفهوم "فعالیت خودجوش" در مسیر تحلیل فروم، اهمیت بسیار دارد و از دید او کلید شکستن چرخه معیوب آزادی است.

رفتار خودجوش spontaneous از دید فروم به هیچ رو از سر اجبار درونی یا compulsive نیست. باید افزود که هم معنادارستن خودجوشی با رفتار آنی یا impulsive در زبان انگلیسی معمول درست نیست و خودجوشی ارتباط مستقیم با خودآگاهی آزموده دارد. فروم با در نظر داشتن این معنای خودجوشی است که آن را متضاد رفتار اجباری می داند. رفتار اجباری برخاسته از حس انزوا و بی قدرتی فرد و فعالیتی ناشی از خودکارشدگی است؛ یعنی در پیش گرفتن کورکورانه انگاره های القا شده از بیرون. رفتار خودجوش همان گونه که فروم به ریشه لاتین این واژه sponte اشاره می کند، به معنای رفتار از سر اراده فردی است؛ رفتاری که نه از وجود دویاره شده میان عقل و عواطف، بلکه حاصل جمع همبسته آن ها است. فروم خودجوشی در هر سه قلمرو اندیشه، احساس و عمل را در نظر دارد. کنش خودجوش از نظر فروم، آزادی مثبت را در کنار آزادی منفی تحقق می بخشد.

دیدیم که فروم در سراسر گریز از آزادی، این خط را دنبال کرد که مفهوم منفی آزادی به معنای "آزادی از" یا رفع موانع بیرونی، به تنهایی و بدون همراهی با معنای مثبت آن یا "آزادی برای" به معنای تحقق خود self-realization، قادر به برقراری آزادی حقیقی نبوده است. این عدم تعادل به انزوا و درماندگی انسان مدرن انجامیده است.

پیش از پرداختن به کنش خودجوش همچون راه حل فروم برای دشواره آزادی، مروری کوتاه به دستاورد آیزایا برلین در مطالعات مربوط به آزادی ضرورت می یابد. شانزده سال پس از نگارش گریز از آزادی، فیلسوف انگلیسی، آیزایا برلین در مقاله بلند دو مفهوم از آزادی<sup>139</sup> به بررسی دو مفهوم مثبت و منفی از آزادی پرداخت. برخلاف فروم که تحقق همزمان دو نوع آزادی مثبت و منفی را راه حل دنیای مدرن می داند، آیزایا برلین با تعریفی متفاوت با فروم از آزادی مثبت، پرتگاه ها و خطرهای مفهوم مثبت از آزادی را گوشزد می کند و گسترش بیشتر آزادی منفی را

راهگشا می داند. به این صورت، خواننده دو فیلسوف ممکن است گیج شود. اما باید دانست که این دو معنا از آزادی، دقیقاً یک تعریف واحد نزد دو فیلسوف ندارند، هر چند دارای همپوشی های بسیار هستند. در این جا می گویم، نظر به دسترسی خواننده در همین شماره از خرمگس به برگردان کامل فارسی دو مفهوم از آزادی اثر برلین، این تفاوت ها را خلاصه کنم:

برای فروم، آزادی مثبت به معنای تحقق فردیت حقیقی و بخش جدایی ناپذیر روند آزادبخت در دنیای مدرن است. فروم تحقق خود را ایستادن انسان با تمام ابعاد فکر، کنش و عاطفه در زمین فردیت خود و در عین حال، داشتن مناسبت فعال با دنیا و دیگری و طبیعت تعریف می کند. فروم با پیش زمینه روانشناسی و روانکوی مدرن، رفتن به سوی چنین وضع مطلوب فردی را با تحقق آزادی مثبت به مفهوم یاد شده همراه می بیند. چنان چه دیدیم، از نظر فروم، آزادی منفی به معنای آزادی از قیدها و موانع بیرونی، با همه دستاوردهای خود، به انزوا و اضطراب بیشتر انسان مدرن انجامیده، زیرا همزمان با تحقق خود در معنای آزادی مثبت همراه نبوده است.

در متن دو مفهوم از آزادی، می خوانیم:

"اولین از دو معنای سیاسی آزادی یا لیبرتی) که هر دو واژه را به یک معنا به کار خواهم برد) [liberty/freedom] مفهومی است که (به پیروی از معنای رایج تر) آن را معنای "منفی" negative freedom از آزادی می نامم و در ارتباط است با پاسخ به پرسش زیر: " کدام فضا است که در آن، فاعل اندیشنده - فردی یا گروهی از افراد - به حال خود گذاشته می شود یا باید گذاشته شود تا آن چه باشد و آن چه را انجام دهد که قادر به بودن و انجام آن است، بی آن که از سوی فرد دیگری منع شود؟" دومین مفهوم، که آن را معنای "مثبت" از آزادی positive freedom می نامم، در ارتباط است با پاسخ به این پرسش: "چه امری یا چه کسی منبع کنترل یا مداخله بوده، می تواند تعیین کند فرد چه باشد یا چه بکند و چنین و چنان نکند؟" این دو پرسش به روشنی با یکدیگر تفاوت

<sup>139</sup> Berlin, Isaiah. Two Concepts of Liberty

دارند، حتی با وجود همپوشانی پاسخ آن ها با یکدیگر".<sup>140</sup>

برلین، اصطلاح آزادی مثبت را فقط در دو محدوده بررسی می کند: ۱- تحقق حاکمیت سیاسی گروه و قوم و طبقه و ملت از راه به ثبوت رساندن هویت جمعی و در راستای پاسخ به این پرسش که: "چه کسی می تواند بر من حکومت کند؟". ۲- نوعی خاص از تحقق خود که مدنظر نظام های فکری عرفان ریاضت کشتی، انزواطلبی و اعتکاف بوده و در شرایطی که آزادی در معنای منفی آن شکست خورده، به شکل گریز به قلعه امن درون، بروز کرده است. این نوع تحقق خود از نظر برلین به همان پرسش "چه کسی می تواند بر من حکومت کند؟" پاسخ می دهد. اما با وجود این عقب نشینی فرد به سوی درون، دنیای بیرون با تمام اقتدارهای خود به هیچ رو حذف نشده است. از این رو چنین فردی به حذف خواست ها و امیال خود در قالب ریاضت کشتی و انزوا می پردازد تا قادر به تحقق دایره تنگ حاکمیت بر خود باشد. برلین به درستی پرتگاه ها و خطرهای این دو برخورد را نشان می دهد. ولی باید توجه داشت که برلین تحقق خود و آزادی مثبت را تنها در این دو چهارچوب معنای کند. برلین به سبب خطرهای دو نوع فوق از تحقق خود، به نفع افزایش وزن رویکرد آزادی منفی استدلال می کند که پرسش مرکزی آن به حدود و موانع در برابر آزادی فرد برمی گردد. نوع "تحقق خود" که مدنظر کارل مارکس و بعد از او اریش فروم بود، در تحلیل برلین منظور نشده است.

پس از این توضیح کوتاه پیرامون تفاوت معنای آزادی مثبت و منفی نزد فروم و برلین، دنباله بحث را پی می گیریم.

فروم کنش خودجوش را راه حل دشواره آزادی می داند. خودجوشی spontaneity منشی است که فرد را از ناخودآگاهی رهانده، با خود حقیقی او در اتصال قرار داده، شخصیت او را با سامانی سنجیده و آزموده، بازیابی می کند. در این حالت، فکر، تصمیم، کنش و عاطفه خودجوش از درون فرد، آگاهانه و با شناخت از القاهای بیرونی و اقتدارهای درونی شده، می جوشد. به نظر فروم، فرد تنها از راه گسترش منش خودجوشی می تواند "بر دهشت تنهایی خود غلبه کند،

بی آن که انسجام فردیت خود را قربانی سازد. زیرا انسان با تحقق فردیت خودجوش، خویشتن را یک بار دیگر از نو با دنیا، انسان، طبیعت و خویشتن وحدت می بخشد.<sup>141</sup> فروم تحقق خود و آزادی مثبت را از راه کنش خودجوش در حیطه های کار، کنش، اندیشه و عشق ممکن می داند. فروم فراموش نیز نمی کند که رفع موانع بیرونی بر سر راه آن ها اهمیت درجه اول دارد. از همین رو همزمان با حرکت به سمت تحقق خود و آگاهی به ضرورت آن، لزوم آزادی منفی و برداشتن موانع را گوشزد می کند.

منش خودجوش در چند قلمرو می تواند به تحقق آزادی مثبت بینجامد. یکی از این قلمروها کار است. فروم با دیدگاهی استوار به رفع از خودبیگانگی در معنای موردنظر کارل مارکس می نویسد:

" نه کار همچون کنشی اجباری برای گریز از تنهایی، و نه کار همچون رابطه ای با طبیعت که بخشی، غلبه بر آن است و بخشی دیگر، پرستش محصولات ساخت دست انسان و بردگی کردن برای آن ها؛ بلکه کار، همچون آفرینشی که طی آن انسان در کنش آفرینش با طبیعت به وحدت می رسد".<sup>142</sup>

انسان همچنین در قلمرو کنش، خواه فردی، اجتماعی و سیاسی، باید به سوی خودجوش بودن و تحقق فردیت خود حرکت کند.

خودجوشی در قلمرو اندیشه از راه نقد و سنجشگری و ارتباط با هسته خلاقیت درونی و منحصر به فرد اجرا می شود و از دید فروم در تحقق آزادی انسان مدرن نقش اساسی دارد.

اما اوج تحلیل فروم از دشواره آزادی، مطرح کردن عشق همچون عنصر تحقق فردیت و در نهایت، آزادی است. او موضوع عشق را بعدها در سال ۱۹۵۶ در اثر خود به نام هنر عشق ورزیدن گسترش داد که به یکی از پرخواننده ترین آثار قرن تبدیل شد. فروم در هنر عشق ورزیدن نیز بن مایه گریز از آزادی را دنبال کرده، می گوید که احساس تنهایی و انزوا ویژگی گریزناپذیر فردی است که در جامعه مدرن،

<sup>141</sup> Ibid, p 218.

<sup>142</sup> Ibid, p 220.

<sup>140</sup> برلین: ۲۰۱۴، ص ۳.

هنوز یکسره از خودبیگانه نشده و توانایی حساس ماندن و احساس داشتن را همراه با حس حرمت به نفس حفظ کرده، خود را در معرض فروش نگذاشته و قادر به احساس رنج دیگران است. اگر گریز از آزادی و تسلیم آن راه حل درست نیست، تنها پرورش حس عشق و مهر برای کاهش حس تنهایی، خطر گریز از آزادی را منتفی می‌سازد.

فروم در هنر عشق ورزیدن، عشق را نیازمند غلبه بر خودشیفتگی، داشتن اصول و تمرکز و صبر می‌داند. او عشق را نه یک احساس، که یک کنش ارزیابی می‌کند. عشق در مقام یک کنش خودآگاه نمی‌گوید: "دوستت دارم چون به تو نیاز دارم"، بلکه می‌گوید: "به تو نیاز دارم، زیرا دوستت دارم". از سوی دیگر، عشق در درجه اول، فقط متوجه یک فرد نیست، بلکه منش و سامانی است در شخصیت یک انسان که رابطه او با کل هستی را تعریف می‌کند. فروم، دنبال نظر خود در گریز از آزادی پیرامون وابسته زیستی symbiotic attachment در شخصیت های سادومازوخیست و اقتدارگرا را در هنر عشق ورزیدن نیز گرفته، گوشزد می‌کند که اگر فرد تنها یک نفر دیگر را دوست بدارد و به دیگران بی تفاوت باشد، عشق او به آن فرد چیزی نیست جز زیستی وابسته یا گسترش خودپرستی. انسان تنها موجود زنده ای است که مسائل وجودی برای او یک دشواره هستند. عشق تنها پاسخ به این دشواره است.

در گریز از آزادی، فروم عشق آگاهانه را مهم ترین عنصر منش خودجوشی و راه حل انسان مدرن برای رسیدن به آزادی فراگیر می‌داند:

"عشق، مهم ترین عنصر این خودجوشی است؛ نه آن عشقی که تحلیل رفتن یک فرد در فرد دیگر یا تملک فرد دیگر باشد، بلکه عشق همچون تأیید دیگران و وحدت فرد با دیگران بر پایه حفظ فردیت خود. کیفیت پویای عشق در همین دوقطبی بودن نهفته است: این که ناشی می‌شود از نیاز غلبه بر جدایی که به تنهایی ختم می‌شود، ولی با این حال، در جریان آن، فردیت فرد، حذف نمی‌گردد".<sup>143</sup>

فروم در فصل پایانی گریز از آزادی، در واقع، به بازیابی مفهومی پرداخت که در زمان نگارش گریز از آزادی، گمان می‌رفت برای همیشه در کوره های آدسوزی و اردوگاه های مرگ سوخته و یا زمزمه ای گنگ بود از نهانخانه آموزه های عرفانی دوردست تاریخ. او با این حال در جایگاه یک متفکر ایستاد و عشق و پرورش مهر مسئولانه به دیگری را نجات بخش آزادی دانست.

معنای اولین جمله اثر، تازه در فراز پایانی پیرامون عشق، خود را نشان می‌دهد. می‌توان فهمید که این اولین جمله، یعنی گزین گوئی هیلل، فیلسوف یهودی یک قرن قبل از میلاد به نقل از تلمود<sup>144</sup>، در زمانی که نازی ها هم جدهای آن و هم پیروانش را می‌سوزاندند، فقط یک طنز تلخ از سوی ارایش فروم نبود:

"اگر من برای خود نباشم، چه کسی برای من خواهد بود؟ اگر فقط برای خود باشم، چه هستم؟ اگر نه حالا، پس چه وقت؟"<sup>145</sup>

#### فهرست منابع

1- Adorno, Theodor; Horkheimer, 1 Max.: 1974. La dialectique de la raison, Galimard.

2- Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson, and Nevitt Sanford.: 1950. The Authoritarian Personality. The American Jewish Committee, New York.

۳- برلین، آیزایا: ۲۰۱۴. دو مفهوم از آزادی. ترجمه شیریندخت دقیقیان، نشریه فلسفی خرمگس، شماره دوم.

۴- بارت، رولان: ۱۳۹۲. اسطوره، امروز. شرح و ترجمه: شیریندخت دقیقیان. تهران، نشر مرکز، چاپ ششم.

<sup>144</sup> Ibid, p1.

<sup>145</sup> Talmud, Ethics of Fathers, 1:14

<sup>143</sup> Ibid, p 222.

ملاحظاتى درباره نوشته «درباره دين ..» در  
خرمگس شماره ۱

(حسن يوسفى اشكورى<sup>146</sup>)

با عرض سلام و آرزوى شادكامى براى شما و دست  
اندرکاران نشرية پر ارج خرمگس.

در مورد بخش اسلام مقاله ارزشمند و خواندنى و مفيد  
«درباره دين و نقدى بر مقوله دينخويى دوستدار»  
نوشته اسفنديار طبرى در شماره نخست خرمگس  
نكاتى به نظر رسيد كه ذيلاً به عرض مى رسد:

۱- در مورد معنای دين. هرچند دين عمدتاً به همان  
معنايى است كه شما ذكر كرده ايد اما ريشه هاى آن را  
در جاهای ديگر جستجو كنند. از جمله گفته شده كه دين  
از دنای ايرانى است.

۲- معنای رايج و مشهور «اسلام» همان است كه شما  
نوشته ايد يعنى تسليم بودن در برابر اوامر و نواهي  
الهي اما برخى نيز گفته اند كه اسلام از ريشه «سلم»  
است يعنى صلح و آشتى. چنان كه امروز در زبان  
عربى از همين واژه براى «صلح جهاني» استفاده مى  
شود و گفته مى شود «السلام العالمى».

۳- نوشته ايد «محمد كه در آغاز يك چهره ناشناخته  
بود . . .». ظاهراً مراد ناشناختگى محمد در مدينه  
است و گرنه در آن زمان او در مكه به قدر كافي  
شهرت داشت.

۴- نوشته ايد كه «با تصرف مكه در اواخر عمر  
محمد، بر اين نقش سياسى اسلام، به عنوان يك سيستم  
حكومتى افزوده شد». تعبير «اسلام به مثابه يك  
سيستم حكومتى» جاى تأمل دارد. زيرا كه اولاً اعراب  
حجاز تا آن زمان هنوز داراي سيستم حكومت نبودند  
(به دليل پراكندهگى قبائل در صحراى بزرگ عربستان  
مركزى حجاز و عدم تمرکز قدرت سياسى) و ثانياً  
فرمانروايى محمد از آغاز مدينه تا پايان عمر در ادامه  
همان امارت پيشين قبائل قريش بود و هنوز به  
حكومت و دولت تبديل نشده بود تا چه رسد به سيستم

<sup>146</sup> حسن يوسفى اشكورى نماينده دور يكم مجلس، نويسنده،  
محقق، روزنامهنگار و از روحانيان آزاد انديش ايران است.

۵- كاسيرر، ارنست.: ۱۳۶۲. اسطوره  
دولت. ترجمه نجف دريابندرى، انتشارات  
خوارزمى، تهران.

[Cassirer, Ernest.: 1947. The Myth  
of the State. London, New Haven  
and London University Press]

6- Cassirer, Ernest.: 1965. La  
philosophie des formes  
symboliques, payot, paris.

۷- دقيقيان، شيريندخت.: ۲۰۱۰. هانا آرنست  
و دشواره شر: نشریه اينترنتى ايران  
امروز، ۴ ژانويه.

8-Horkheimer, Max.: 1947. Eclipse  
of Reason. Internet Version:

[https://www.google.com/#q=eclipse+  
of+reason+horkheimer+pdf](https://www.google.com/#q=eclipse+of+reason+horkheimer+pdf)

9- Fromm, Erich.: 1961. Marx's Concept  
of Man. Frederick Ungar Publishing Co.,  
New York.

10- Fromm, Erich.: 1942. Fear of Freedom.  
Routledge & Kegan Paul, London.

11- Fromm, Erich.: 1959. The Art of  
Loving. Harper & Row, New York.

حکومتی. در واقع دولت و حکومت از زمان عمر و به طور خاص پس از فتح ایران و تأسیس امپراتوری عربی-اسلامی از یک سو و تأثیرپذیری مستقیم عربان مسلمان از دیوان سالاری ساسانی، سیستم دولتی تازه پدید آمد و البته به تدریج تا پایان خلافت عبدالملک مروان (اواخر قرن اول هجری) این نظام به کمال نسبی خود دست یافت.

۵- آمده است که «به این دلیل بعد از گذشت بیش از هشت قرن از اسلام با پیدایش و تکامل "علم فقه" تا قرن دهم میلادی . . .». اگر هشت قرن درست باشد، معادل میلادی آن نمی تواند قرن دهم میلادی باشد. احتمالاً می شود قرن پانزده میلادی.

۶- نوشته شده که «در حکومت اسلامی دین اصل حکومتی است . . .». اولاً، اصطلاح «حکومت اسلامی» کاملاً متأخر است و عمر آن به حدود هفتاد سال می رسد. آنچه در گذشته وجود داشت عناوینی چون خلافت، امارت (امیرالمؤمنین)، ملوکیت (سلطنت)، امامت، زعامت و مانند آن بود. ثانیاً، در هیچ تعریفی دین یک اصل حکومتی نبوده و نیست. چرا که، حتی در نظام های به اصطلاح اسلامی مانند خلافت و امامت و اخیراً مدل ولایت فقیه در ایران، بخش شریعت یعنی فقه و احکام است که مورد توجه حکومت است نه اصل دین که مفهومی است بسی فراتر از فقه و احکام. در هر حال اساس دیانت نظام اعتقادی و اصول اخلاقی آن است نه شریعت و فقه.

۷- آمده است که «تقلید یعنی پذیرش بی چون و چرای فتوا که به ویژه در شیعه از آنجا که هر مسلمان باید یک مرجع تقلید داشته باشد و مجتهد یک نفر است و نه یک مجمع . . .». هرچند خلاقی در این گزارش نیست اما لازم به ذکر است که: اولاً، در اهل سنت پیروی از فتوا هست اما تقلید نیست، و ثانیاً در اهل سنت فتوا از شورای فتوای مجمع یعنی الازهر صادر می شود، و ثالثاً، در شیعه نیز مفهوم تقلید از عصر صفوی به تدریج شکل گرفته و در عصر قاجار و آن هم پس از کنار رفتن اصل تجزی در اجتهاد و شکل گرفتن مرجعیت عامه از شیخ مرتضی انصاری به بعد، تقویت و تثبیت شده است.

۸- نوشته اید که «در ایران بسیاری از روشنفکران اسلامی از یک نوع دموکراسی دینی سخن می رانند، بدون این که چهارچوب آن روشن باشد. به طور مثال

سید محمد خاتمی . . . اما به موازات این اعتقاد و فاکت هایی از قوانین اساسی جمهوری اسلامی می آورد که با روح دموکراسی مخالف است، از جمله اصل ۶۵ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که بر اساس آن حاکمیت مطلق بر جهان از آن خداست و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند و ملت این حق خداداد را از طرقتی که در اصول بعد می آید، اعمال می کند».

این که در نظریه «دموکراسی اسلامی» اشکالات و ابهامات و حتی تناقضاتی وجود دارد، حرفی نیست، اما در سخنان خاتمی و اصل ۶۵ قانون اساسی، تناقضی وجود ندارد. چرا که اصل ۶۵ صرفاً مبنای مشروعیت بخش قدرت سیاسی و تأسیس دولت عرفی در نزد دینداران (البته اصلاح طلب) است و نه بیشتر. در واقع این اصل می گوید خداوند حاکم مطلق بر جهان است اما هم او این فرمانروایی را به انسان به عنوان جانشین خداوند (=خلیفه الله) خداوند وانهاد و او را بر سرنوشت اجتماعی خود حاکم ساخته است. از قضا همین اصل نافی تئوکراسی و استبداد فردی مذهبی است. «هیچ کس حق ندارد این حق الهی را از انسان سلب کند». انسان، نه یک فرد و یک گروه و طبقه. اصول دیگر قانون اساسی باید برای تحقق این حاکمیت باشد. هرچند در برخی اصول دیگر این حق نقض و یا مخدوش شده است.

در همین جا باید بگویم بهتر بود که از آرای دیگر رفرمیست های مسلمان ایرانی معاصر استفاده می شد که اصولاً اخیراً به عنوان ترکیبی «دموکراسی اسلامی» یا «مردم سالاری دینی» باور ندارند و از آن دفاع نمی کنند (و خود من هم از این شمارم). درباره آرای نواندیشان و مصلحان مسلمان یک قرن اخیر جهان اسلام و به ویژه در باب دین و حکومت (اسلام و سکولاریسم) بنگرید به مقاله مبسوط من که اخیراً در سایت جرس انتشار یافته است.

۹- به آیاتی استناد شده که در آنها به حاکمیت و فرمانروایی خداوند اشاره شده و از آن نتیجه گرفته شده که این مضامین در تعارض با دموکراسی قرار دارد. هرچند گزارش شما با استناد به مسلمانان سنتی (فقیهان و متکلمان و مفسران) درست است چرا که آنان از همان آیات مشروعیت الهی قدرت را برای افرادی خاص (از جمله در شیعه برای امامان دوازده



اساسی جمهوری اسلامی، واقعیت این است که در چهارچوب ولایت مطلقه فقیه عملاً تفکیک قوا لغو و بی معنی است. اما باید افزود گرچه موضوعاتی چون تفکیک قوا کاملاً جدید است و برآمده از تجربه غرب مدرن است و نباید انتظار داشت که در گذشته های دور (مثلاً در قرن هفتم حجاز عربستان) به این شکل و اهمیت وجود داشته باشد اما به استناد منابع تاریخی از دوران خلفای راشدین و بعدها در عصر امویان و عباسیان نوعی تفکیک قوای سیاسی و اجرای و قوه قضایی و نهاد قضاوت وجود داشته است.

گانه) بهره می گیرند، اما با بررسی تمام آیاتی که در آنها حکومت، ولایت، امامت و . . . آمده و این عناوین به خدا و یا پیامبران نسبت داده شده، حتی یک مورد نمی توان یافت که این عناوین به معنای زعامت سیاسی (سلطنت و وزارت و امارت) باشد. از این رو از آیات مورد اشاره نمی توان نتیجه گرفت که خلافت و زعامت سیاسی از خدا به شخص معینی وانهاده شده و اگر هم چنان مقامی برای خداوند قابل تصور باشد، این حق به نوع انسان واگذار شده است و نه به فرد و گروه و خاندانی خاص و این هم به معنای مشروعیت الهی و آسمانی قدرت نیست. اصولاً زمامداری خداوند غیر قابل تصور است چرا که عملاً بلاموضوع است. در هر حال اگر قبول کنیم که خداوند چنین عنوانی نمی تواند داشته باشد، انتقال این عنوان به بندگان خدا، هرکس که باشد، بلاموضوع خواهد بود.

۱۰- درباره امت. امت، که از اُمّ به معنای ریشه و مادر است، اصطلاحاً به معنای جامعه عقادی و یا مردمانی متحد و به هم بسته است که دنبال افکار و آرمانهای مشخص است و در کاربرد قرآنی آن به معنای جوامع است که یکی از مصادیق آن «امت اسلام» است. هرچند در قرآن از این عنوان یادی نشده است. اما امت یک جامعه سیاسی نیست و به همین دلیل نمی توان آن را معادل «ملت» به معنای مدرن آن دانست.

۱۱- در جایی آمده «اصلاح طلبانی چون افغانی . . .» که ظاهراً «الافغانی» درست است و در این صورت مراد سید جمال الدین اسدآبادی است که در جهان عرب و غرب به افغانی شهرت دارد. نیز «محمد عبده» درست است نه «عبدو».

۱۲- در عصر مشروطه در کنار معادل گذاری های رایج، پارلمان و مجلس شورای قانونگذاری را معادل «شورا»ی قرآنی و «دارلنوده» (=خانه شورا) قریش دانستند که البته نادرست بوده و موجب شبهات زیادی شده است.

۱۳- ظاهراً پانوشت شماره ۹۴ نادرست است.

۱۴- گفته شده که در سیستم اسلامی تفکیک قوا وجود ندارد. قابل ذکر است که ما نه در اسلام سیستم اسلامی مشخصی داریم و نه در میان مسلمانان سیستم حکومتی و نظام سیاسی واحدی از گذشته تا حال وجود داشته و دارد. با این همه، به رغم قبول تفکیک قوا در قانون

ترجمه دو بخش اول از متن آلمانی برگرفته از:

Ein Brief über Toleranz

Deutsch - Englisch

Felix Meiner Verlag Hamburg

امیر طبری 147

#### اشاره:

جان لاک فیلسوف نامدار انگلیسی، از پیشگامان روشنگری و پدر لیبرالیسم، این نامه را در دوره پناهندگی خود (۸۹ - ۱۶۸۳) در آمستردام - هلند، زمستان سال ۸۶-۱۶۸۵ م. برای دوست خود، فیلیپ وان لیمبورگ، استاد یزدان شناسی، به زبان لاتین نوشت، زیرا لاتین تنها زبانی بود که هر دو بر آن مسلط بودند.

این نامه در سال ۱۶۸۵، یعنی بیش از سی صد سال پیش، از سوی لیمبورگ منتشر شد. در آن زمان در ایران حکومت دینی صفویان فرمان روابی می کرد، هم زمان در اروپا آغاز دوران روشنگری بود. به ویژه در هلند، مفهوم رواداری بحث پر تب و تاب روز بود، چرا که بسیاری، از بخش های گوناگون اروپا به دلیل پیگرد مذهبی به آنجا پناهنده شده بودند. لاک نامه را به طور مشخص، بر علیه زورگویی، نبود تحمل و استفاده حکومت از دین برای رسیدن به منافع و حفظ قدرت حکومتی نگاشته است. او از جهت سیاسی خواهان جدایی کامل دین از حکومت است و از نظر روشنفکری جانبدار پیگیر آزادی اندیشه. نامه جان لاک فقط اهمیت تاریخی ندارد، بلکه یک تئوری آسان فهم با بیانی شیرین و در همان حال از نظر دلیل آوری بسیار نیرومند است که می تواند هم چنان مورد کنکاش و توجه باشد، هر چند که در دنیای امروزی دیگر نمی توان بی دینان (یا به گفته لاک، آته ایست ها، خداناباوران) را از دایره تحمل و رواداری خارج

147 امیر طبری پزشک متخصص بیهوشی، پژوهشگر در فلسفه اخلاق در پزشکی است که از او ترجمه ها و نوشته های مختلفی منتشر شده است.

دانست. از سوی دیگر، لاک تنها به رواداری دینی پرداخته است، در حالی که مشکل در زمانه ما به رواداری دینی محدود نمی شود و تاب آوری در قلمرو فرهنگی، اجتماعی و جنسی را نیز در برمی گیرد. شاید از این نظر آموزش های جان لاک در دوران کنونی برد کمتری داشته باشند، ولی پرنسیپ ها و اصل های مورد توجه او را می توان در تمامی این زمینه ها گسترش و مورد استفاده قرار داد. نامه جان لاک شامل یک سرسخن (رواداری به عنوان ویژگی کلیسای حقیقی (و سه بخش است : ۱ - وظیفه های حکومت و کلیسا ۲ - رواداری به عنوان یک وظیفه ۳ - حقوق کلیسا. لاک در سخن پایانی به فرقه گرایی و انشعاب در کلیسا می پردازد. در این جا برگردان دو بخش نخست نامه جان لاک به "خرمگس" تقدیم می شود. امیر طبری

عالی جناب،

از آنجا که آگاهی از نظر و رأی این جانب مبنی بر تحمل متقابل و رابطه مدارا میان گروه های مختلف ایمانی و فرقه های مسیحی مورد توجه دوستانه جناب عالی قرار گرفته است، باید بی پرده و صمیمانه بیان کنم، که من رواداری و تحمل دیگری را ویژه گی برجسته کلیسای حقیقی می دانم. برخی ستایش گر آثار باستانی خود هستند و آداب، مراسم و سنت های خود را برتر می دانند و برخی دیگر به اصلاحات در آموزش های دینی خویش می بالند و البته همگی خود را دین دار واقعی می نامند- زیرا هر کسی از دید خود، دین راستین را برگزیده است- اما این برتر بینی ها در ذات خود، نشانه قدرت طلبی انسان ها و چالش برای تسلط بر دیگری است و نه برای دوستی با کلیسای مسیحی. شاید کسی ادعای دلیل مندی برای برتری خود داشته باشد، ولی اگر او نه تنها نسبت به مسیحیان، بلکه برای همه انسان ها، حتا اگر غیرمسیحی باشند، نیت نیک خواهانه ای داشته باشد، به یقین او با این ادعای خود فرسنگ ها از مسیحیت به دور افتاده است. "پادشاهان بر اقوام خود حاکمند"، چنین می گوید سرور ما به پیروان خود " شما اما نباید چنین باشید " (انجیل لوقا ۲۲، ۲۵) یعنی موضوع دین کاملن چیز دیگری است. دین حقیقی نه برای تشریفات و زرق و برق و نه برای برتری روحانیون یا اعمال زور و خشونت، بلکه برای نظم دادن به زندگی انسان ها و هماهنگی آن با

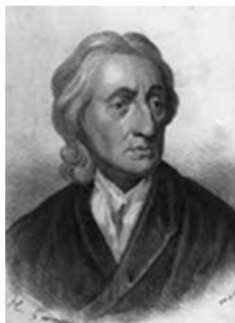
قوانین اخلاق و خصلت های نیک پایه گزاری شده است. کسی که می‌خواهد مسیحی باشد، باید در مرتبه نخست و پیش از هر چیزی بر علیه شهوت و گناهان خودش مبارزه کند. بدون تقدس زندگی، پاکی اخلاقی و نرم خوئی، کسی نمی‌تواند نام مسیحی بودن بر خود نهد.

"دوری کن از هر آن که به ناحق نام خدا را می‌آورد" (عهد جدید، نامه پولوس پیامبر به تیموتاوس ۲، ۱۹) سرور ما به پتروس می‌گوید: "اگر تو ایمان آورده ای، برادران خود را یاری ده" (لوقا ۲۲، ۳۲).

کسی که در پی اصلاح خود نباشد، به سختی می‌پذیرم که واقعا نگران نجات من باشد. چرا که ناممکن است، فردی بدون پذیرش قلبی و خالصانه مسیحیت بتواند فرد دیگری را به این دین دعوت نماید. بدون باور به مهربانی و ابراز عشق به جای خشونت، کسی نمی‌تواند خود را مسیحی بنامد. فراخوان من اکنون به وجدان کسی است که بنام دین و ایمان مذهبی خود، دیگری را آزار می‌دهد، تعقیب می‌کند و به قتل می‌رساند. اگر ببینم، این مؤمن متعصب آتشین، براستی چنین بلای وحشتناکی را بر سر دوستان، نزدیکان و اعضای گناهکار گروه خود نیز می‌آورد، و فقط اگر ببینم، آنگاه باور می‌کنم که این مؤمن با استفاده از آتش و شمشیر و با بدبخت کردن دیگران واقعا بدبنال نجات روح آنان است. من در اینجا اعلام می‌کنم، اگر این تجاوزها، شکنجه‌ها و آدم‌کشی‌ها تنها به منظور جلب انسان‌ها به مسیحیت باشد، این همان "دروغ، تبه کاری، لعن و نفرین ابدی" است که مسیحیت آشکارا محکوم نموده و آنها را کفر می‌داند (نامه پولوس پیامبر به رومیان). چنین رفتاری از بلند پایگی خداوند، پاکی کلیسا و تقدس روح بدور بوده، بیش و پیش از هر گناه دیگری سنگین تر است. چرا این آتش سوزنده درون وجود یک مؤمن، برای نزدیکی به خدا، حفظ کلیسا و نجات روح انسان‌ها، چنین ستایش می‌شود؟ در حالی که همه می‌دانند این آتش سوزاننده و نابود کننده اخلاق است و مخالف مسیحیت. چرا چنین فردی تمام انرژی و تمرکز خود را برای اجرای مراسمی به کار می‌بندد که با درک و منش معمول انسانی بیگانه اند؟ این که حق با چه کسی است و گناه کار، قربانی یا ستم کار است، در محضر دادگاه روشن می‌شود. آن گاه بی تردید وفاداران مسیح و پیروان آموزش‌های او سربلند

خواهند بود، حتی اگر کسانی باشند که پدر و مادر خود را ترک کرده و از وطن جدا شده‌اند.

هر چند فرقه‌گرایی و شکاف میان مسیحیان مانعی در راه رستگاری قلمداد می‌شود، ولی این را هم نمی‌توان نادیده گرفت که طلاق، رابطه نامشروع، شهوانیت، ناپاکی و یا دیگر آلودگی‌های جسمی، مطابق آموزش‌های مسیحی، حرام است و "کسانی که چنین کنند حاکمیت خداوندی و سرزمین موعود را به ارث نخواهند برد" (نامه پولوس پیامبر به غلاطیان، عهد جدید). بنابراین کسی که نزدیکی به قلمرو خدایی و کوشش برای رسیدن بشر به آن سرزمین را وظیفه خود می‌داند، باید ریشه کنی این بی‌اخلاقی‌ها را نیز پیگیری نماید. اما اگر کسی بجای آن با دگراندیشان در افتد و بدبنال آزار و اذیت آنها باشد، هر اندازه هم از مسیح بگوید و خود را مسیحی بنامد، با این رفتار زنده نشان می‌دهد که پیگیر سرزمین دیگری است و نه سرزمین موعود.



### جان لاک

اینکه کسی زندانی و شکنجه شدن فرد دیگری را به منظور ایمان آوری او پذیرفته یا اعمال کند و انتظار ایمان و پای بندی همیشگی هم از او داشته باشد، به نظر من بسیار شگفت آور می‌نماید و فکر می‌کنم هرکس دیگری نیز همین نظر را داشته باشد. چرا که باور راستین و پایدار، ریشه در مهربانی، عشق و اراده نیکو دارد. این ادعا که با شمشیر و آتش باید انسان را مجبور به پذیرفتن یک آیین نمود، هر چند تعداد زیادی را در کلیسا جمع کند، ولی نمی‌توان تردید داشت که آن جمع نمی‌تواند باورمند واقعی کلیسای مسیحی باشد. جای تعجب نیست، آنهایی که هیچ گاه به دین حقیقی و کلیسای مسیحی یاری نمی‌رسانند، نیاز به اسلحه دارند، یعنی چیزی که مربوط به کلیسا نیست. هر گاه آنها مانند رهبر فرزانه ما،

مسیح مقدس، خواهان بهترین ها برای روح مان می‌بودند، فرستادگان خود را نه مسلح به شمشیر و ابزار جنگ و خشونت، بلکه مجهز به پیام صلح و دوستی و با کلام مقدس گسیل می‌داشتند. این روش او بود و ما به خوبی می‌دانیم:

اگر موضوع تنها این بود که ناباوران را به اجبار آگاه سازد و نادانان را با خشونت و استفاده از سپاهیان مسلح از اشتباه خود برهاند، برای او آسان تر می‌بود با یاری لشکریان آسمانی چنین هدفی را پیش می‌برد و نه بعنوان فردی ساده و دوست داشتنی.

رواداری و تحمل‌انهایی که دین را گونه دیگری می‌فهمند، چنان با آموزش‌های مسیح و عقل سالم انسانی همخوان است که اگر کسی نسبت به آن ناپیما باشد و نیاز آن را درک نکند، برآستی باور کردنی نیست. من در اینجا نمی‌خواهم احساس پر شور افتخار برخی و بی‌احساسی و تعصب برخی دیگر را اندازه بگیرم. این دو، راه خطا می‌روند و شاید انسان به سختی بتواند از چنین اشتباهی رهایی یابد، با این حال تقریباً هر کسی که متهم به یکی از این دو باشد، به راحتی آن را نمی‌پذیرد و اگر چنین کند، با پوششی رنگین از آن نکوهش، انتظار تشویق برای خود را فراهم می‌کند، در حالی که او دچار بی‌نظمی و ناهماهنگی عاطفی است و در نتیجه، خشونت و بی‌رحمی غیرمسیحی خود را با عنوان مصالح عمومی و حکم قانون شریعت توجیه می‌کند تا خود را در برابر دید مردم بر علیه کافران و مجرمان سخت گیر نشان دهد و در همان حال، وفاداری و فرمانبری خود از حاکمان را به نمایش گذارد. از همین روست که من این را در هر حال بسیار واجب و بالاتراز هر چیزی ضرور می‌دانم که بین امور اجرایی، حکومتی و امور دینی کاملاً تفاوت گذاشت و میان آنها مرزی مشخص تعیین نمود. اگر چنین نشود، میان آنها که خواهان رستگاری روح هستند و یا دست کم، چنین وانمود می‌کنند و آنها که نگران امور اجتماعی و کشوری هستند، یک کشمکش همیشگی وجود خواهد داشت.

اتحادیه جمعی از نظر من متمرکز بر مجموعه ای است که قانون اساسی خود را برای پشتیبانی و پاسخ‌گویی به نیازهای شهروندی خود پایه‌گذاری کرده است. نیازهای شهروندی را چنین می‌بینم: زندگی، آزادی، سلامتی، راحتی جسمی و مالکیت چیزهای مادی مانند پول، زمین، خانه و مانند آن. وظیفه حکومت است که مجری و حافظ قانون باشد. قانون

برای همه مساوی و همه در برابر قانون برابر هستند، هم برای تمام مردم و هم برای یکایک افراد. به ویژه نگهداری و پشتیبانی از مالکیت قانونی هر فرد و امنیت او در رابطه با آن چه برای زندگی خود لازم دارد. سرپیچی از قانون از سوی هر کسی باشد، باید مجازات شود، البته هیچ کس نمی‌خواهد به مجازات برسد و بخشی از مال، آزادی یا حتا جان خود را از دست بدهد. برای همین است که حکومت نیروی پرتوان خود را از جمع تک تک افراد تحت حکومت خود کسب می‌کند تا کسی یا کسانی را که حقی را پایمال کرده اند، کیفر دهد.

این امر را که قدرت قانونی حکومت تنها محدود به این نیازهای شهروندی می‌شود و به هیچ وجه نه می‌تواند و نه اجازه دارد که در برگیرنده نجات روح افراد باشد، در نمونه‌های زیر به روشنی بیان می‌کنم:

در مرتبه نخست این که وظیفه رسیدگی به امور معنوی و پاکی روح به حکومت داده نشده است. منظور من این است که خدا چنین اختیار و قدرت تحکم‌آمیزی را به هیچ کس نداده که با زور و اجبار دیگران را به دین بیاورد. چنین قدرتی هم نمی‌تواند از طریق رأی شهروندان به حکومت داده شود، چرا که هیچ انسانی، خواه شاه باشد یا یک شهروند معمولی، حاضر نیست سرنوشت روح و روان خود را در اختیار کس دیگری قرار دهد تا برایش تعیین کند چه باوری داشته باشد و یا چه مراسم و آیین مذهبی را بپذیرد. این هم از آن روست که هیچ کس نمی‌تواند، حتا اگر بخواهد، عقیده و باور خود را مطابق فرمان و دستور تنظیم کند. تمام زندگی و نیروی دین حقیقی در یقین کامل به آن نهفته است. درستی هیچ باوری نمی‌تواند یک حکم احتمالی باشد، بلکه باید با اطمینان راسخ آن را درست دانست. هر گاه کمترین تردیدی در خداپسندی و یا درستی احکام وجود داشته باشد، به هیچ عنوان اطمینان ما را جلب نمی‌کنند و باور ما نمی‌شود، زیرا در این حالت ما با اجرای احکام دینی خود، گناه بزرگ بی‌حرمتی و توهین به مقام خداوندی را هم مرتکب می‌شویم.

در مرتبه دوم، رسیدگی به امور دینی و معنوی نمی‌تواند به حکومت و دستگاه قضایی واگذار شود، زیرا قدرت حکومت در نمایش و عرضه زور و اقتدار است، اما دین حقیقی و شفافش نه بدنبال اجبار برونی، بلکه بر پایه نیاز درونی انسان شکل و نیرو

می یابد تا مورد قبول خدا قرار بگیرد. طبیعت و ذات نیروی دآوری و داشتن اعتقاد چنین است که نمی توان آن را با شکنجه، خشونت، ضبط اموال و یا زندان تغییر داد.

می توان گفت، حکومت با تکیه بر دلیل های محکم، حقیقت را به دگراندیشان نشان می دهد و آنها را یاری می دهد تا به راه راست و درست بروند. من می-پذیرم. اما این یک امر مشترک برای همه است. البته که حکومت می تواند، مانند هر انسان خوبی، از طریق آموزش، توضیح و کاربرد عقلانیت، چنین کند. ولی قدرت نهاد ها و دستگاه های حکومتی به هیچ وجه حکومت را موظف به انجام و رعایت مسیحیت نمی کند. قانع کردن با امر کردن تفاوت دارد. قانع نمودن با دلیل آوری پشتیبانی می شود در حالی که مجازات پشت و پیش برنده امر کردن است. فقط حکومت است که اجازه اعمال قهر دارد. هر انسانی اختیار دارد که اشتباه دیگران را به آنها گوشزد کند و از آنها بخواهد خردمندانه، انسانی و یا درست رفتار کنند، اما قانون گزاری و انتظار اطاعت و اجبار در رعایت قانون در صلاحیت هیچ کسی به جز حکومت نیست. به همین دلیل می گویم که قدرت قانونی و اجرایی حکومت نمی تواند ناشی از دین و متکی بر دین و امور دینی باشد، زیرا قانون بدون احتمال مجازات، امکان وجود ندارد و مجازات و کیفر دهی با روح اعتقاد همخوان نیست و توان آرامش دهی و خوش بختی درونی فرد را می گیرد. مجازات وسیله مناسبی برای ایجاد و برقراری ایمان واقعی نیست. فقط پذیرفتن با جان و دل است که سبب باورمندی شده و انسان را به باورهای نو رهنمون می شود. تنبیه و هر گونه مجازات و آزار دهی به منظور هدایت روح، بر ضد خودش عمل می کند و راه رسیدن به باور راستین را مسدود می نماید.

در مرتبه سوم، رسیدگی به امور روحانی را نمی توان از حکومت انتظار داشت، حتا اگر جدیت، گیرایی و قدرت قانون به اندازه ای باشد که انسان را متقاعد نموده و حتا عقیده اش را عوض کند. زیرا کسب چنین عقیده ای هرگز سود معنوی برای روح و روان کسی ندارد و کسی را به راه آسمانی نزدیک نمی کند. در نظر بگیریم که قانونی حکم فرما نباشد، مگر احکام دین رسمی، و مردم مجبور باشند چراغ عقل خود را تا حد ممکن خاموش نموده و از فرمان وجدان خود چشم پوشی کنند و تنها از خواست و اراده رهبری و

دین او اطاعت نمایند. همان گونه که پادشاهان بر سرزمین های مختلف فرمان روایی می کنند، رهبری حکومت دینی باید بیش و پیش از همه با ایجاد ترس و خرافه پراکنی مردم را زیر کنترل خود داشته باشد. رهبر این کشور، می تواند سایر کشورها و بقیه جهان را کافر و مشرک بنامد و ادعای رهبری آنها را حق خود بداند. آنچه باز هم بر مشکل می افزاید، برتری محل تولد انسان برای نزدیکی به راه آسمانی است، یعنی راه نجات ابدی یک انسان وابسته به مکانی است که او متولد می شود.

از این نگاه و بدنبال بسیاری دیگر از بررسی ها همواره به این نتیجه می رسیم که تمامی قدرت حکومتی تنها و تنها متوجه منافع شهروندان است و بطور کامل محدود به امور دنیوی است و چگونگی جهان دیگر و دنیای پس مرگ هیچ ربطی به حکومت ندارد.

اکنون بنگریم به معنی و مفهوم کلیسا. به نظر من، کلیسا یک جمع ایمانی داوطلبانه از انسان هایی است که مطابق این قرارداد به دور هم گرد آمده اند تا خدا را به گونه ای عبادت کنند که هم پسندیده او است و هم روح خوشان را تسلی می دهد. تاکید می کنم که این یک گروه آزاد دارای جهان بینی است. هیچ کس به طور مادرزادی عضو گروه نمی شود. اگر چنین می بود، دین والدین مانند میراث مادی به فرزندان می-رسید و باور هر فردی می بایست هم چون خانه و یا وسایل دیگری به فرزندان به ارث می رسید. واقعا تصور چنین چیزی بسی بیهوده می نماید. هیچ انسانی به طور طبیعی به کلیسا، فرقه یا گروهی وابسته نیست، بلکه داوطلبانه وارد و عضو جمعی می شود که به آن باور قلبی داشته باشد. از آنجا که امید و تمایل فرد به معنویت موجود در آن گروه تنها دلیل عضویت فرد است، همان گونه هم سبب ماندن او در گروه می-شود. حال اگر همین فرد مدتی بعد با آموزش ها و رفتارهای عبادی آن گروه مخالف شود، چرا نباید در ترک عضویت آزاد نباشد؟ باور مذهبی افراد، مبنی بر آسایش روح در دنیا و آخرت، تنها پیوند دهنده آنها به عنوان عضو در یک گروه دینی است. پس، کلیسا جمعی از عضوهایی است که آزادانه برای این منظور و هدف گرد هم آمده و با یکدیگر متحد شده اند.

در اینجا نظری می افکنیم بر این که کلیسا چه قدرتی دارد و تابع چه قانونی است. هر گروه و جمعیتی، هر

اندازه هم که آزاد باشد و یا به هر دلیل و مناسبتی که تشکیل شده باشد، خواه فیلسوفان برای مطالعات خود، یا بازرگان ها برای روابط بازرگانی، یا گروهی برای سرگرمی و بحث های مختلف، به هر حال همگی و به ویژه کلیسا برای جلوگیری از پاشیدگی خود باید بر اساس مقررات و نظم مشخصی اداره شوند. زمان و مکان گردهمایی ها باید تعیین شده باشند، شرایط عضویت و کناره گیری را باید معلوم کرد، از تعیین مسئولین مختلف و وظیفه آنها هم نباید غافل بود. اما از آنجا که اعضای کلیسا بطور آزادانه و بدون کوچک ترین اجباری وارد کلیسا شده اند، قانون گزاری در کلیسا فقط محدود به خود کلیسا و گردانندگان امور آن می شود. شاید برخی ایراد بگیرند که چنین انجمنی بدون یک اسقف یا کشیش با تجربه که در حکومت دستی داشته یا شریک باشد، یک کلیسای واقعی نیست. پاسخ من این است: ابتدا به من نشان دهید، کی و کجا عیسا مسیح چنین قانونی را برای کلیسای خود وضع کرده است. هیچ کس هم نباید انتظار داشته باشد که من زیان ها و خطرات دامنه دار چنین قانونی را مثبت ارزیابی کنم. چرا که بر اساس این نقل قول " هر جا که دو یا سه نفر به نام او گرد هم آیند، او در میان آنها خواهد بود " (انجیل متی ۱۸، ۲۰). خلاف این ادعا را نشان می دهد و برای رساندن منظور ما کافی است. باشد تا مورد توجه قرارگیرد که چقدر اختلاف و شکاف اندازی میان آنهاپی است که با اصرار و جدیت از وجود رهبری سیاسی دینی پشتیبانی می کنند و داشتن طبقه رهبران در کلیسا را دستور خدا می دانند. البته همین پراکندگی و کشمکش هاست که به ما آزادی و امکان انتخاب آن کلیسایی را می دهد که با سلیقه و برداشت های خودمان بیشتر در همخوانی است. سرانجام باید حق من باشد، همان گونه که کسانی جانبدار رهبریت سنتی همیشه بر مسند نشسته کلیسا هستند، من هم به کلیسایی بروم که در آنجا چیزهای مورد نیاز برای آسایش و نجات روح خودم را بیابم. از این نظر، آزادی انتخاب کلیسا از هر جهت فراهم است و هیچ کس مجبور نیست از قانونی اطاعت کند که خودش قانون گزار آن را انتخاب نکرده است. اما از آنجا که انسان نگران و دلسوز کلیسای حقیقی است، مایلم گذرا این پرسش را مطرح کنم که آیا برای کلیسای مسیحی بهتر نیست که پیش شرط های خود را فقط و فقط بر پایه چیزهایی بنا نهد که روح القدس در متن مقدس آنها را به روشنی برای سلامتی روح و جان آدمی ضروری دانسته است. برای کلیسا زبینه

نیست که اختراعات و تفسیرهایی را برای کلیسا اصل بداند که یا در کتاب آسمانی نیستند و یا بطور روشن امر نشده اند. اگر کسی شرطی را برای اتحاد در کلیسا می گزارد که مسیح آن را برای زندگی جاوید منظور نکرده است، آن شخص شاید واقعن باید گروه دینی خود را بر اساس عقاید و منافع خودش تشکیل بدهد. اما این گروه چگونه می تواند کلیسای مسیحی نامیده شود، در حالی که بر اساس قانونی غیر از قانون خود کلیسا بوجود آمده و آن افرادی را از جماعت خود جدا می کند که می خواهد آنها را روزی به بهشت جلب کند، چیزی است که من درک نمی کنم. اما اینجا مکان مناسبی برای بررسی ویژگی های کلیسا نیست و من هم تنها به غوغا سالارانی می پردازم که با جدیت و هیجان بسیار درانجمن های دینی خود هیاهو می کنند و همواره فریاد کلیسا! کلیسا! سر می دهند، شاید به دلیل همان چیزی باشد که نقره کاران افسس برای دیانا می کردند (Ephesus شهری در استان ازمیر - ترکیه کنونی - که دارای پرستشگاه آرتیمیس، الهه شکار و باروری، به لاتین: دیانا، بود. پولوس پیامبر در این شهر بدلیل تبلیغ یکتا پرستی از سوی نقره کاری به نام دیمتریوس متهم به در هم ریختگی کسب و کار آنها گردید - م: ). یاد آوری می کنم که مطابق انجیل باوری و پیروی از آن، مسیحی واقعی از پیگرد و آزار خود رنج می برد، ولی من در هیچ جای متن مقدس عهد جدید ندیده ام که کلیسا باید دیگران را تحت پیگرد و آزار خود قرار دهد و یا آنها را با توسل به آتش و شمشیر وادار به پذیرش آیین مسیحیت نماید. همان گونه که گفتم، منظور از تشکیل یک گروه مذهبی این است که در یک فضای جمعی و بطور آشکار خدا را پرستید و راه های رسیدن به او و بهشت موعود را ارج گذاشت. در همه کنش ها و رفتارها باید این هدف و خواست را در برابر دیدگان داشت و تمامی مقررات و قانون های کلیسا را در این محدوده دانست. در این گروه هیچ چیزی نمی تواند و نباید در رابطه با امور دنیوی و بهره مندی های شهروندی تعیین تکلیف کند و به هیچ عنوان اجازه استفاده از زور و اجبار نباید وجود داشته باشد، چرا که اجبار و اعمال قدرت کاملن و فقط و فقط متعلق به حکومت و دستگاه قضایی و حقوقی است. البته ممکن است پرسیده شود، اگر تمام ابزار اعمال اجبار از کلیسا گرفته شود، پس قانون های کلیسا چگونه می توانند الزام اجرایی بیابند؟ من پاسخ می دهم: ابزار تحکیم این قانون ها در طبیعت خود آنها نهفته است.



اقرار ظاهری فرد و یا اعمال کنترل و نظارت خارجی - هرگاه فرد، بدون ایمان و باور قلبی دین دار باشد- بیهوده و بی نتیجه است. آن سلاحی که عضوها را در گروه نگه می دارد و موظف به رعایت امور دینی می کند، پیشنهاد، گوشزد، پند و اندرز نام دارد. هرگاه از این راه نتوان اشتباه کار را متقاعد نمود، امکان باقی مانده در مورد چنین فرد اصلاح ناپذیری که هیچ امیدی به تغییر رفتار او وجود ندارد، به عنوان آخرین راه، اخراج و بیرون کردن او از جمع است و این نهایت اجبار و اعمال اقتدار جمع و گروه دینی است. پایان ارتباط جمع با آن فرد محکوم، بالاترین و سخت ترین مجازات ممکن و عملی از سوی کلیساست.

پس از تعیین این امور، اجازه بدهید اکنون به بررسی حدود و قلمرو وظیفه رواداری و انتظاری که از هر فرد در این رابطه می رود، بپردازیم. پیش از هر چیزی و در مرتبه نخست بر این هستم که در مورد فردی که از قانون های کلیسا سرپیچی می کند و حتا با وجود تذکر و اخطار همچنان در مخالفت با آیین نامه جمعی رفتار می کند، کلیسا وظیفه رواداری نسبت به چنین فردی را ندارد، چرا که نبود هم پیوندی و رعایت نکردن اصول سبب از هم پاشیدگی جمع می- گردد، ولی برکنار نمودن چنین فردی از گروه نباید با گفتار و کردار ناشایست همراه باشد و هرگز نباید جسم یا جان این شخص به گونه ای آسیب ببیند. زیرا کاربرد هر نوعی از خشونت، باز هم تکرار می کنم، تنها و تنها در اختیار قدرت حکومتی است و بس. هیچ فرد یا دستگاه غیرمجاز حکومتی به هیچ عنوان حق ابراز کوچک ترین خشونت را ندارد، مگر در دفاع از خود در برابر خشونت غیر قانونی. اخراج یک فرد از کلیسا به معنی کاهش یا دست برد به حقوق شهروندی و دارایی او نیست. این حقوق توسط حکومت و ارگان های آن نگهداری و مواظبت می- شوند. تمام قدرت جمعیت مذهبی در تصمیم گیری آن مبنی بر اخراج یک عضو، در لغو عضویت و پایان دادن به این قرارداد است، ولی حقوق شهروندی آن فرد همچنان پابرجا می مانند و این ناحقی از سوی خدمتگذار کلیسا نیست، اگر در مراسم مذهبی از دادن نان و شراب به آن فرد خودداری کند، هر گاه پول نان و شراب از سوی مردم دیگر تهیه شده باشد و نه آن فرد. نکته دوم این است که هیچ فردی حق آسیب رسانی و یا ایجاد محدودیت در حقوق شهروندی باورمندان به دین یا کلیسای دیگر را ندارد. پاس داشت

و اجرای تمامی حقوق و آزادی های این شهروندان نیز ضروری است. این حقوق متعلق به کلیسا نیستند و کلیسا اجازه خشونت، ناحقی و یا هر گونه دستبرد به حقوق شهروندی دیگران را ندارد، خواه آنها مسیحی یا کافر باشند. آری، ما نباید به دادگری و عدالت پیشگی بسنده کنیم؛ مهربانی، بزرگ منشی و نیک خواهی را هم باید اضافه کنیم تا انجیل باوری و خدا پسندی را نشان دهیم و این دستور همان خرد و برادری طبیعی است که همزاد انسان است. اگر یکی از ما از راه راست و درست منحرف شود، شوربختی خود اوست و نه ناحقی بر ضد تو. از همین رو، این مشکل را تو نباید با خشونت ورزی حل کنی، چرا که تو باور داری و می دانی که او آینده وحشتناکی خواهد داشت.

آنچه من درباره نیاز و ضرورت شکیبایی و رواداری میان افراد با باورهای دینی متفاوت می گویم، در رابطه با کلیسا ها هم صادق است. هم چون یک فرد شهروند، یک کلیسا نیز حق داورى حقوقی نسبت به کلیسای دیگر را ندارد، به هیچ صورت هم ندارد؛ حتا اگر ریاست حکومت، چنان چه اکنون نیز این گونه است، به این یا آن کلیسا وابسته باشد. زیرا نه قدرت حکومتی می تواند به یک کلیسا چنین اختیاری را بدهد و نه کلیسا قادر است به حکومت حق جدیدی را ببخشد. فرقی نمی کند که ریاست حکومت متعلق به کلیسای هست یا از آن جدا شده باشد. کلیسا همیشه و همواره همان است که بود: یک جمعیت آزاد با عضو های داوطلب. چنین جمعی با پذیرش عضویت ریاست و رهبر حکومت نه حق شمشیر کشیدن می یابد و نه از حق خود برای اخراج کسی محروم می شود. این حق بنیانی و از دست ندادنی هر جمع آزادانه شکل گرفته ای است که عضو قانون شکن خود را اخراج کند، ولی با عضوگیری جدید نمی تواند حق قضایی و حقوقی نسبت به دیگران برای خود در نظر بگیرد. زیرا حکم شهروندی این است که صلح، قانون مداری و دوستی در همه حال از سوی هر کلیسا و هر فردی بطور متقابل، بدون سروری و یا امتیاز حقوقی یکی بر دیگری، اجرا شود. جهت روشن کردن موضوع، تصور کنیم که محل دو کلیسای متفاوت - مثلاً کلیسای کالوینی و آرمینیانی - در قسطنطنیه (ترکیه) قرار می داشت. اگر کسی می گفت عضوهای یکی از این دو کلیسا حق داشتند که عضوهای کلیسای دیگر را، بدلیل انحراف از اصول و تفاوت در مراسم عبادی،

مورد حمله قرارداد و آزادی و مال آنها را تصاحب کنند ( امری که ما در جای دیگری مشاهده می کنیم) آیا ترکان که نظاره گر خاموش این خون ریزی بودند به مسیحیان نمی خندیدند؟ اما هر گاه یکی از این دو کلیسا قدرت تجاوز و خراب کاری در امور کلیسای دیگر را داشته باشد، پرسش من این است، کدام یک از این دو کلیسا و بر اساس چه دلیلی چنین حقی را دارد؟ بدون تردید پاسخ برخی این است که کلیسای راستین حق دارد کلیسای دروغین را به سزای اعمال خود برساند. یعنی با واژگانی زیبا و چشمانی درخشان هیچ پاسخی نمی دهند، چرا که هر کلیسایی در دیدگان جانبداران خود کلیسای راستین است، هر دو کلیسا ادعایی مشابه دارند و هیچ داوری هم نه در قسطنطنیه و نه در هیچ جای جهان برای داوری وجود ندارد. تصمیم در مورد راستی و درستی یکی یا هر دو این کلیسا نیز تنها در توان آفریننده بشر، داور بزرگ و دارنده جهان است که کیفردهی فقط برارنده اوست. باشد تا کسانی که پیروان دین های دیگر را آزار می دهند به گناه زشت خویش پی برند. حتی اگر آشکار شود کدام یک از این دو کلیسا برحق است، باز هم دلیل نمی شود که دیگری نابود شود، چرا که کلیسا حق اعمال زور در امور دنیوی را ندارد و در هر صورت، آتش و شمشیر ابزار مناسبی برای توجه قلبی انسان ها نسبت به اشتباه خودشان نیست. با این حال بگذارید تصور کنیم ریاست حکومت جانبدار یکی از کلیساها باشد و شمشیر را در دست یکی از آنها بگذارد، به گونه ای که آن کلیسا اختیار تربیت دگراندیشان را مطابق میل خود داشته باشد. آیا کسی می تواند بگوید که سلطان ترکان حقی را به کلیسای مسیحی واگذار کرده است تا با برادران دینی خود آن گونه رفتار کند؟ یک غیرمسیحی که نمی تواند قدرتی را که خود ندارد به کلیسا واگذار نماید، درست چنین اتفاقی در مثال ما در شهر قسطنطنیه و در هر جای دیگری می افتد. یعنی کسی که حقی را ندارد به دیگری وامی گذارد. قدرت حکومتی را در هیچ جایی از دنیا نمی توان واگذار کرد، چه ریاست و رهبر حکومت مسیحی باشد، چه کافر. قابل توجه و مورد تاکید است که این پشتیبانان سرسخت حقیقت، این فریاد زنان بر علیه فرقه گرایی و انشعاب، این دشمنان خطا کاران، هرگز برای پسند خدا چنین آتشی بر پا نمی کردند، مگر هنگامی که رهبر حکومت را در کنار خود داشته باشند. اینان هر آینه امکانات حکومتی را در دستان خود دیده و احساس قدرت کنند، مهربانی و

بخشش را به فراموشی می سپارند و اگر از قدرت دور باشند، این خصلت ها را نیکو و مقدس می شمارند. تا آنجایی و تا آن زمانی که قدرت پیگرد و آزار دیگر اندیشان و دیگر باوران را نداشته باشند، زندگی ساده ای دارند و اندرز گویانه از همکاری و تحمل دیگری دم می زنند. اگر در قدرت نباشند و یا قدرت حکومتی را پشت خود نداشته باشند، با صبر و بی احساس بر کفر و جهل و خرافه پیرامون خود می نگرند. چنین کسانی، که همیشه در دربار و دستگاه رهبری وجود دارند و یا از جانب دولت پشتیبانی می شوند، به جای دلیل آوری محکم، ادب ورزی و فرهیختگی، که راه و روش درست دانایی و حقیقت گستری است، افراد راحت طلب، از خود راضی و کم مایه هستند. بنابراین هیچ کس، نه یک فرد و نه یک کلیسا و نه حتا نهادهای وابسته به حکومت، کوچک ترین حق و کم ترین اجازه ای ندارند که بنام دین و بدلیل مذهب در امور شهروندی دخالت کنند. کسانی که نظر دیگری دارند، بد نیست کمی به پیامد های چنین دخالت ها بیاندیشند تا فساد بی انتهای دستگاه حکومتی، نفرت، خون ریزی و جنگ و یا حالت جنگی را نصیب شهروندان نکنند. صلح، امنیت و حتا دوستی معمولی میان انسان ها را نمی توان موجود و با دوام دانست، هر گاه این عقیده چیره باشد که آموزش و رحمت، حق رهبری و فرماندهی می بخشد و دین را باید از راه لوله تفنگ گسترانید.

اکنون، در مرتبه سوم، ببینیم کسانی که بدلیل مقام و رتبه کلیسایی، مانند کاردینال، بیسوف، اسقف، کشیش یا هر درجه و امتیازی دیگر، از مردم عادی جدا می شوند، نسبت به امر رواداری و تاب آوری چه وظیفه ای دارند. در اینجا بررسی چرایی و چگونگی پیدایش مقام و صاحبان آن، کار من نیست. فقط از این جهت چنین می گویم که ریشه وجودی مرجع باوری کلیسا هر چه باشد، باید فقط درون مرزهای خود کلیسا کارکرد داشته باشد و به هیچ عنوان وارد زندگی و امور شهروندی نگردد. کلیسا بطور کامل از امور شهروندی و اداره آن جداست و این جدایی از هر دو سو محکم و تغییر ناپذیر است. کسی که دو جامعه دینی و شهروندی را که از نظر وجودی، هدفی و موضوعی کاملن جدابند و متفاوت، در هم بیامیزد، او آسمان و زمین را با تمام فاصله و دوری، با یکدیگر در آمیخته است. از همین روست که یک انسان در هر مقام دینی که باشد، هرگز نمی تواند و نباید انسان

دیگری را بدلیل دگرباوری و یا عضو نبودن در کلیسا، مورد آزار قرار بدهد و آزادی یا مال دنیوی او را بریاید. چیزی که برای کل کلیسا ممنوع و غیر قانونی است نمی تواند از سوی کلیسا، با دادن پست و مقام، برای یکی از اعضایش قانونی شود. اما این همه مطلب نیست. برای روحانیون کافی نیست که تبه کاری، تجاوز، دزدی و پیگرد دیگری را انجام ندهند. کسی که خود را بشارت دهنده و پیرو پیامبر می داند و نقش آموزگاری را برای خویش ترسیم می کند، موظف است که نسبت به همه انسان های مؤمن و هم چنین کافر مهربان و نیک خواه باشد. او باید مردم عادی و صاحبان قدرت را (چنان چه در کلیسای او باشند) با جدیت و کوشایی به عشق، نرم خویی و رواداری دعوت نماید و در صدد سرد کردن آتش خشم هواداران و جلوگیری از آزار دگراندیشان برآید. بسی روشن و آشکار است که کلیسا و حکومت چه اندازه پسندیده و مورد احترام واقع می شوند، هر گاه از مجلس، محراب و منبر آنها آوای صلح و رواداری برخاسته شود. فقط می گویم: چنین باد. و اگر کسی خود را خدمت گزار کلام خدا و پیرو بشارت صلح می داند، ولی آموزش دیگری می دهد، یا نمی فهمد و یا در انجام وظیفه حرفه ای و شغلی خود سهل انگار و بی مبالا است، او روزی در برابر پادشاه صلح، مسیح مقدس، پاسخگوی رفتار و کردار خود خواهد بود. اگر برای مسیحیان این گوشزد و هشدار معتبر است که آنها باید در برابر عمل خلاف، حتا در صورت تکرار و تشدید آن، از هرگونه انتقام گیری چشم پوشی کنند، پس چه اندازه بیشترانهایی که بی-عدالتی نسبت به افراد بی آزار را نمی پذیرند، باید از خشونت بپرهیزند و از هرگونه رفتار ناشایست دوری کنند، آن هم در برابر کسانی که اصلن تحمل پذیر نیستند و آنها را تحمل نکرده اند! این توجه و ملائمت را بایستی در مورد کسانی به کار برد که فقط به خودشان مشغولند و تنها نگران دآوری مردم نسبت به خود بوده، خدا را برپایه آنچه پذیرفته اند پرستش می-کنند و سرشار از امید به رستگاری خویش هستند. هر کسی در رابطه با امور شخصی، خانه داری و سلامتی بدنی خود مطابق نیاز و آنچه مناسب اوست، رفتار می کند. هیچ کسی هم از زندگی شخصی و مشکل اقتصادی همسایه خود شکایت نمی کند و یا از اینکه وسیله نامناسبی را سفارش داده و یا دخترش ازدواج کرده از او گله مند نمی شود. هر که می تواند بسازد و بکوبد و خرج و هزینه کند، هر گونه که می پسندد و

هیچ کسی هم از او بازخواست نمی کند، چرا که او آزادی خود را دارد. اما اگر کسی به کلیسا نرود و یا در آنجا رفتار معمول مناسب نداشته باشد و یا فرزندان خود را در این یا آن مراسم مذهبی نفرستد، فوری سبب نا آرامی این و آن می شود همسایه ها شلوغ می-کنند و هر یک برای زهر چشم گرفتن و تلافی کردن از دیگری پیش دستی می کند. دیگر جای تحمل چنین فاجعه ای نیست و باید گناه کار را به هر وسیله ممکن، با آسیب به جان و مال و آزادی او، مجبور نمود تا توبه کند. آه، باشد تا روحانیون هر فرقه ای با تمام نیرو و دلیل های محکم خود تلاش کنند گناه انسان خطاکار و نه خود فرد انسانی را نشانه بگیرند. بگذارید ناتوانی در دلیل آوری و کمبود سند منجر به استفاده از ابزار خشونت نشود. خشونت ربطی به دین ندارد و از منزلت کلیسا بدور و در دست مردان خدا بسیار زشت است. بادا که روحانیون از اقتدار حکومتی برای پیشبرد آموزش های خود یاری نگیرند. چرا که چنین چیزی حقیقت دوستی نیست بلکه نشانگر خواست رهبری و قدرت گرایی است. این تعصب گرایی افسار گسیخته که با آتش و شمشیر نفس می-کشد، اشتیاق آنها برای سرکردگی و حکم رانی را رسوا می کند. هنگامی که روحانیون با چشمانی خشک و بی احساس برادر خود را به جلا می سپارند تا سوزانده شود، کدام انسان با عقل سالم می تواند باور کند که آنها این برادر را در آخرت از شعله های سوزان جهنم نجات می دهند.

در پایان می خواهیم وظیفه حکومت و سران آن را در رابطه با رواداری بررسی کنیم. با اطمینان و روشنی، این وظیفه بسی سنگین است.

تا کنون ثابت کرده ایم که حکومت وظیفه نجات روح شهروندان را ندارد و منظور من این است: رسیدگی به روح و روان آدمی نباید از راه قانون گذاری و با اجبار و مجازات باشد. ولی روشن است که آموزش نیکی و هشدار دادن با احترام و مهربانی و یا رسیدگی به آرامش روح و توجه بدان را نمی توان از سران حکومت و یا هر انسان دیگری سلب کرد و این امکان بدیهی را از کسی گرفت. ولی اگر کسی از رسیدگی به آرامش و خوش بختی روح خود سهل انگاری کرد، چه؟ من پاسخ می دهم: اگر او نسبت به سلامتی یا دارایی خود سهل انگاری کرد، چه؟ و اینها چیزهایی هستند که نزدیکی بیشتری با دولت گردانی و حکومت دارند. آیا حکومت باید با تصویب قانون از فقر یا

بیماری او جلوگیری نماید؟ قانون ها تا آنجا که امکان دارد برای رسیدگی به فرد هستند تا مال و جان و سلامتی شهروندان از طریق خسونت و یا فریب کاری دیگران آسیب نبیند. این قانون ها ولی کنترل کننده سهل انگاری و جلوگیری زیان رسانی فرد به خودش نیستند. هیچ کس را نمی توان بدون خواست و اراده خودش مجبور به داشتن ثروت یا سلامتی کرد. آری، حتا خدا هم به انسان، بر خلاف میل و اراده خودش، سعادت آبدی نمی بخشد. در نظر بگیریم یک حاکم به شدت خواهان این باشد که افراد تحت فرمان او مجبور به ثروت اندوزی و سالم نگه داشتن خود باشند. پس بر پایه قانون چنین در نظر گرفته می شود که فقط از سوی پزشکان رومی معاینه شوند و مطابق دستور آنها زندگی کنند، تنها اجازه مصرف داروهایی داده می- شود که مثلن ساخت واتیکان و یا ژنو هستند و برای اینکه افراد دارا باشند، باید همگی مطابق قانون بازرگان و یا موسیقی دان باشند و یا در پی کسب و کار مواد غذایی بروند، چرا که برخی همراه خانواده از این راه به ثروت رسیده اند. می توان البته گفت برای کسب دارایی و رسیدن به رفاه هزار راه وجود دارد، ولی راه رفتن به آسمان فقط یکی است. این گفته درستی است، به ویژه برای کسانی که مردم را مجبور به رفتن از یک راه می کنند، زیرا اگر راه های زیادی به سوی آسمان وجود می داشت، کم ترین نیازی به اجبار و زورگویی نمی بود. حال اگر من با تلاش زیاد به راهی بروم که مطابق دستورات به طور مستقیم به اورشلیم ختم می شود، برای چه دیگران مرا می زنند و با من بد رفتاری می کنند، که چرا چنین کفشی به پا دارم، یا آرایش موهای من این گونه است، این را می خورم، آن را می نوشم، آن حرکت را نمی- کنم، در راه با این یا آن گروه زیارت کنندگان نیستم و یا به دنبال راهنمایی می روم که پوشش سپید بر تن دارد و کلاه میترا بر سر، یا هیچ کدام. هر گاه سنجیده ببیندیشیم، درمی یابیم که بیشتر مشکل ها همین چیزهای پیش پا افتاده ای هستند که اگر بدور از خرافه و هوچی گری می بودند، برای دین زبانی هم نداشتند. منظورم این است که چنین چیزهایی میان برادران دینی تولید اختلاف و جدایی می کنند، در حالی که بنیان های دینی حقیقی و اصلی فرقه ها با یکدیگر همخوان و همانندند. اکنون بگذارید این غیرت مندی و تعصب را بررسی کنیم، تعصبی که هر چه مطابق آن نباشد، اشتباه و محکوم است. در این حالت، در بستر تعصب، راه و جهت های متفاوتی سرچشمه می گیرند

ولی نتیجه چه می شود؟ تنها یکی از راه ها می تواند راه راست و درست باشد و انسان را به آمرزش و رستگاری رهنمون شود. ولی با توجه به رنگارنگی و تفاوت های زیاد، در درستی هر یک از راه ها تردیدی وجود دارد. نه تلاش حکومت، بدلیل نیک خواهی برای جمع، و نه تحقیق و مطالعه فرد، هیچ یک نمی- توانند پرده را کنار زده و راه آسمانی را در این میان نشان دهند. من به سبب یک بیماری مزمن، بدن ناتوان و رنجوری دارم. چنین در نظر می گیرم که برای درمان فقط یک دارو وجود دارد، آن هم یک داروی ناشناخته. آیا این مربوط به حکومت است که بدلیل ناشناختگی و کمیابی دارو برای من نسخه بنویسد؟ از آنجا که تنها یک راه نجات از مرگ برای من وجود دارد، باید آنچه را حاکمیت خواست و نوشت، انجام دهم؟ چنین اموری که شناخت آنها وابسته به جستجو، مطالعه و اندیشه فردی است را نمی توان شغل کس دیگری به غیر از خود همان فرد دانست. حاکمان هر چند در داشتن قدرت از دیگران سرترنند، ولی در طبیعت خود با دیگران تفاوتی ندارند. حق و هنر رهبری و دولت گردانی دلیل دانایی در رشته های دیگر و البته و به ویژه، هرگز دلیل دانایی و آگاهی از دین حقیقی نیست. اگر چنین می بود، چرا حاکمان دنیا در امور دینی این همه با یکدیگر اختلاف دارند؟ اما ما می خواهیم ببینیم که یک حاکم، نسبت به مردم تحت فرمان خود، شناخت بهتر و بیشتری از راه درست رستگاری روح دارد و یا دست کم، در جنگل راه های پر تردید ایمانی، برای یک فرد معمولی راحت تر و خاطر جمع تر است، دنباله رو حاکم باشد. شاید کسی بگوید، اگر حاکم فرمان جلوگیری از کار داد و ستد برای تو صادر کند، تو به این فرمان بدلیل ترس از شکست و ناموفقی گردن می نهی؟ پاسخ من این است: من به فرمان حاکم بازرگان می شوم، زیرا چنان چه در این کار ورشکسته شوم، او زیان وارد شده به من را از راه دیگری جبران می کند. اگر حقیقت داشته باشد که حاکم خواهان پیشرفت من بوده است، پس او به گونه ای مرا یاری خواهد نمود. ولی انجام چنین امری در مورد آخرت و دنیای پس از مرگ ناممکن است و حاکم هیچ قدرتی برای جبران زیان وارد شده به من را ندارد و نمی تواند درد و عذاب مرا کاهش دهد. چه اطمینان و ضمانتی برای راه آسمانی و رسیدن به پردیس وجود دارد؟ شاید برخی بگویند که دستور راست و بدون اشتباه که همه برای نجات روح خود باید از آن فرمان ببری کنند، نه

از حاکم، بلکه از سوی کلیسا صادر می شود. آنچه کلیسا تعیین می کند، توسط حاکم اجرا می شود. حکومت تابع کلیساست و این گوش به فرمانی را از مردم هم طلب می کند پاسخ من این است: چه کسی نمی بیند نام کلیسا، که در زمان پیامبر بسیار ارجمند بود، چه اندازه و چگونه استفاده می شود تا در چشم خلق خاک پاشند. به هر حال در این مورد ما را کمک نمی کند. تنها راه باریکی که به آسمان می رود، برای حکومت همان اندازه نا شناخته است که برای یک فرد معمولی، در نتیجه نمی توانم او را با یقین و بی گمانی رهبر و راهنمای خود بدانم. حکومت نمی تواند بیشتر از خودم به نجات و رستگاری روح رسیدگی کند. چه بسیار یهودیانی که کورکورانه از خیل شاهان خود اطاعت می کردند و سرانجامی جز تباهی و فساد نداشتند و اکنون شما از من می خواهید دلیرانه دنباله روی کنم و بی باک از خطر باشم، چرا که این بار فرمان حکومت بر حکم کلیسا استوار است. خواهش می کنم بگویید، کدام کلیسا؟ روشن است آن که بیشتر مورد پسند حکومت باشد. حکومت می خواهد با وضع قانون و اجرای مجازات مرا مجبور کند که در این یا آن کلیسا وارد شوم و این پا درمیانی را به حساب کلیسا می گذارد و او را فرمان دهنده واقعی می نامد، ولی چه فرقی می کند که حکومت یا کلیسا قدرت فرماندهی را در دست داشته باشد، در هر دو حالت، من تابعی از اراده دیگری هستم و اوست که در مورد سرنوشت من تصمیم می گیرد. آیا یک نفر اسرائیلی که باید به فرمان شاه خود، خدای دیگری را پرستش کند، وضعیت بهتری پیدا می کند، اگر به او بگویند که شاه فقط و فقط آن فرمانی را می دهد که از سوی کلیسا باشد؟ چنان چه راستی و درستی دین یک کلیسا بر پایه اعلام یکپارچه و با قدرت جمع رهبران، کشیش ها و جانشینان آن باشد، پس دین و مذهبی را می توان یافت که ناراست و نادرست باشد؟ من در رابطه با درستی راه و آموزش های سوکینی، لوتری و پاپ پرستی بسیار تردید دارم. آیا اگر این یا آن رهبر و یا مقام دینی دستور عضویت مرا در یکی از این فرقه ها صادر نماید، ذره ای اطمینان من به درستی آنها افزایش می یابد؟ البته واقعیت روشن این است که کلیسا، با جمع روحانیونی که احکام شرعی صادر می-کنند، نفوذ به مراتب بیشتری در دربار و دستگاه حکومتی دارند، تا برعکس. چگونگی وضع کلیسا در دوره دگرگشت امپراتوری ارتودوکسی و مذهب آریوسی امری شناخته شده است و اگر هم

متعلق به تاریخ گذشته باشد، ماجراهای جدید تر در انگلستان نمونه های تازه این مورد در دوران حکومت هنری هشتم، ادوارد ششم، مری و الیزابت هستند که روحانیون چه آسان حتما از عقیده خود، احکام شرع و مراسم مذهبی دست برداشته و در خدمت فرمانروایان قرار می گیرند. این رنگ به رنگ شدن روحانیون نسبت به شرایط، آن هم شرایطی چنان ضد و نقیض، گونه ای است که هیچ عقل سالمی - نزدیک بود بگویم حتما هیچ بی خدایی - با وجدان آسوده و سربلندی قادر به انجام آن نیست. نتیجه اینکه تفاوتی نمی کند اگر یک حکمران بنا بر صلاحدید خود و یا براساس فتوای مقام دینی و یا دستور کلیسا، در امور دینی کسی دخالت کند. اختلاف در فتوا و تصمیم های مردان کلیسا برای همه روشن است، با این حال اگر همگی یک رأی و یک صدا هم بشوند، بر نیرو و توان حکومت نمی افزایند. باید به این نکته نیز توجه داشت که شاهان و حکمرانان با روحانیون دین های دیگر کمتر سازش می کنند، به ویژه اگر آنها با دین و آیین و یا فرهنگ شاه فاصله داشته باشند. سرانجام، آن نگرش اصولی، که به این ناسازه و پارادوکس پایان می دهد، چنین است: حتما اگر به فرض، باور دینی رهبری حکومت نمونه بوده و حالت نمایندگی داشته باشد و راهی را که او نشان می دهد برآستی راه آسمانی باشد، تا هنگامی که من خودم آن را با قلب و وجودم پذیرفته نباشم، برای من نمی تواند راه آسمانی و رستگاری باشد و از آن پیروی نمی کنم. هر راهی که در برابر وجدان من قرار بگیرد، هرگز نمی تواند مرا به سر منزل مقصود و مراد روح برساند. شاید از راه کاری که دوست ندارم، دارا شوم. شاید با دارویی که بدان اعتماد و اعتقادی ندارم، درمان شوم. ولی هرگز از دینی که به آن ایمان و اطمینان نداشته باشم، رستگار نمی شوم. برای یک ناباورمند بیهوده است که مراسم نمایشی دین شخص دیگری را بگیرد. باور داشتن، دل سپردن و نیت پاک، آن چیزهایی هستند که خدا می پسندد و از پیروانش می خواهد. بهترین، اثرمند و کارآترین دارو را اگر با زور به حلق یک بیمار بچپانند، معده او دارو را پس می زند و با استفراغ آن را خارج می کند و بدلیل سرشت و نهاد او دارو تبدیل به سم می شود. در یک کلام: اگر هر چیزی در دین مورد تردید باشد، ولی دست کم در یک چیز گمانی نیست و آن هم این است که هیچ دینی برای من سودمند و باارزش نیست و نخواهد بود، مگر اینکه من در آن حقیقت را بیابم و به حقیقت آن باور بیاورم.

ترجمه فارسی از متن انگلیسی:

### Letter Concerning Toleration

به ترجمه ویلیام پاپل<sup>149</sup> از متن اصلی به زبان لاتین  
و تصحیح جیمز تولی<sup>150</sup>

شیریندخت دقیقیان

\* مفاهیم کلیدی: آزادی؛ مدارا؛ جامعه مدنی؛ حقوق مدنی؛ تفکیک نهاد حکومت از دین؛ فلسفه حق.

سرور گرامی،

از آنجا که جویای دیدگاه من پیرامون مدارای متقابل میان مسیحیان بر سر گرایش های مذهبی متفاوت هستید، باید به صراحت بگویم که مدارا را اساسی ترین خصلت کلیسای حقیقی می دانم. زیرا در هر حال، برخی به مکان ها و نام های باستانی می بالند یا

<sup>148</sup> John Locke (1632-1704)

توضیح مترجم فارسی: جان لاک فیلسوف و پزشک انگلیسی و از پیشگامان روشنگری، در دوران تبعید در هلند، نامه ای پیرامون مدارا را خطاب به دوست خود فیلیپ فون لیمبورک Philipp van Limborch (۱۷۱۲ - ۱۶۳۳)، متاله هلندی از فرقه ریمونسترنت نوشت. از نظر تاریخی، این نامه افزون بر پیشینه کلی تقییش عقاید و تداخل دو نهاد حکومت مدنی و دین، شرایط تاریخی خاص قرن هفدهم در اروپای غربی را نیز مد نظر دارد. در این قرن، تعقیب و آزار مذهبی در اروپا اوج گرفته و به دنبال آن شورش ها و جنگ های داخلی در کشورهای اروپای غربی میان کاتولیک ها، پروتستان ها و دیگر فرقه های مسیحی به راه افتاده بود. از جمله در فرانسه به سال ۱۶۸۵ لویی چهاردهم کاتولیک های فرانسه را علیه فرقه هوگونوت واداشت و در انگلستان، انجلیک ها پس از بازگشت چارلز دوم به تاج و تخت، قوانینی برای پیگرد و آزار کاتولیک ها و دیگر فرقه های پروتستان غیر انجلیک به تصویب رساندند.

<sup>149</sup> William Popple (1638-1708)

<sup>150</sup> James Hamilton Tully (1946- ):

توضیح مترجم فارسی: جیمز همیلتون تولی، فیلسوف کانادایی معاصر و از متخصصان فلسفه جان لاک، ترجمه پاپل را که دارای غلط هایی ارزیابی شده بود، تصحیح و در سال ۱۹۸۳ منتشر کرد. ترجمه حاضر به زبان فارسی از متن تصحیح جیمز تولی انجام شده است.

بنابراین بیهوده است که یک حکمران با امید و یا خیال نجات و خوش بختی روح، مردم را به پذیرش یک کلیسا مجبور سازد. اگر آنها باور قلبی داشته باشند، با رضایت خود به کلیسا می آیند و اگر هم باورمند نباشند، آمدن آنها برای ایشان بی ارزش است. هر اندازه هم انسان دوستی، نیت نیکو، توجه به سلامتی و سعادت روح مطرح و موجود باشد، باز هم نمی توان آدمیان را، چه بخواهند یا نه، به دین داری مجبور کرد. در نتیجه باید آنها را، بعد از انجام همه امور، به وجدان خود واگذاشت.

پایان بخش دوم نامه

منبع:

John Locke

Ein Brief über Toleranz

Deutsch -Englisch

Felix Meiner Verlag Hamburg



به شکوه بیرونی نیایش؛ دیگرانی به اصلاحات در اصول دینی؛ و همگی هم ادعای راست کیشی دارند. زیرا هر کس از دید خود، راست کیش است. این برخوردها و رفتارهایی از این دست، بیشتر نشان از حرص آدم‌ها به قدرت و فرمانروایی بر یکدیگر دارند تا نشان از کلیسای عیسی مسیح. به فرض هم اگر کسی راستی مدعی این امور باشد، بدون اجرای کار نیک، خاکساری و نیت خیر برای همه بشریت و حتی غیرمسیحیان، بی هیچ تردیدی یک مسیحی حقیقی نیست. ناجی ما به پیروان خود گفت: "شاه ملل بیدین بر آن‌ها حکومت می‌کند، ولی شما نباید چنین کنید"<sup>151</sup> وظیفه دین حقیقی، به کلی متفاوت است. دین حقیقی نه برای برپایی شکوه و جلال بیرونی و نه برای کسب سلطه روحانیون یا اعمال زور، بلکه جهت نظم دادن به زندگی انسان‌ها بر اساس قواعد فضیلت و پارسایی، پی‌ریزی شده است. کسی که خود را مسیحی و زیر لوای مسیح می‌شمارد، باید در مرتبه نخست و پیش از هر چیز با شهوات و معایب خودش مبارزه کند. بدون تقدس زندگی، پاکی اخلاقی و رحمت و فروتنی، کسی نمی‌تواند نام مسیحی بودن بر خود نهد. "باشد هر آن که نام مسیح را به زبان می‌آورد، از گناه به دور باشد"<sup>152</sup>. سرور ما به پتروس گفت: "اگر تو ایمان آورده‌ای، برادران خود را یاری ده"<sup>153</sup>. کسی که در پی اصلاح خود نباشد، به سختی مرا متقاعد کند که واقعاً نگران رستگاری من است. زیرا نمی‌شود آنان که باید با روراستی و از ته قلب به مسیحی کردن دیگران بپردازند، در قلب خود صادقانه مسیحیت را نپذیرفته باشند. اگر انجیل‌ها و حواریون معتبر هستند، هیچ انسانی نمی‌تواند بدون رحیم بودن و آن ایمانی که نه با زور بلکه تنها با مهر به کار می‌آید، یک مسیحی باشد. اینک من وجدان کسانی را فرامی‌خوانم که با تظاهر به دین، انسان‌های دیگری را تعقیب و آزار نموده، نابود ساخته، به قتل می‌رسانند؛ خواه از سر دوستی یا مهربانی، خواه غیر از آن. و من تنها زمانی به راستی باور می‌کنم که چنین است [از سر دوستی یا مهربانی] که ببینم، آن متعصبان آتشین، دوستان و نزدیکان خود را نیز که مرتکب سرپیچی علنی از دستورهای انجیل می‌شوند، با همین روش‌ها اصلاح کنند: آن‌گاه که ببینم آن‌ها با آتش و شمشیر، اعضای محفل خود را که در اثر

گناهان بزرگ بی هیچ ارفاقی در خطر نابودی ابدی هستند، مجازات می‌کنند و به چشم خود شاهد باشم که عشق و میل خود به رستگاری روح‌های آنان را نیز با شکنجه و همه‌گونه شقاوت به اجرامی گذارند. زیرا اگر این اعمال - چنان چه ادعا دارند - از سر خیرخواهی و محبت نسبت به روح کسانی باشد که اموال و جسم آن‌ها را مصادره و تنبیه کرده، در زندان‌های نمور گرسنگی می‌دهند و سرانجام می‌کشند، آن‌گاه می‌گویم حال که همه این کارها فقط برای مسیحی کردن افراد و رستگاری آن‌ها است، پس چرا خود تا این اندازه مبتلا به روسپیگری، تقلب، نیرنگ و سپاهکاری‌هایی از این دست هستند که بنا به انجیل<sup>154</sup>، در ملاء عام، فساد بت پرستان را چنین در صفوف خود و میان مردم، رواج می‌دهند؟ این گونه رفتارها بی تردید در تضاد بیشتری هستند با جلال خداوند، پاکی کلیسا و رستگاری جان‌ها در مقایسه با مخالفت با تصمیم‌های آباء کلیسا از سر وجدان انسانی یا کناره‌گیری از دعای جمعی به دلیل عذرهای موجه زندگی. پس چرا این غیرت سوزان برای خدا، کلیسا و نجات روح انسان‌ها - می‌گویم غیرت سوزان به معنای دقیق کلمه، همراه با آتش و هیزم - آن نقایص اخلاقی و شرارت‌ها را که همگان در تقابل مطلق با مسیحیت می‌دانند، بی هیچ انتقادی نادیده گرفته، تمام همت خود را یا صرف اجرای مناسب یا تحمیل افکاری می‌کند مربوط به مباحث دینی پیچیده ولی ورای ظرفیت فهم‌های معمول؟ این که حق با کدام یک از این مدعیان است و کدام مرتکب انحراف یا ارتداد شده، خواه سلطه‌گران و خواه به رنج افتادگان، سرانجام زمانی روشن خواهد شد که دلایل اختلاف آن‌ها نزد خدا داوری شود. و بی تردید، پیرو مسیح که آموزه خدا را پذیرفته، یوغ او را به گردن می‌گیرد، همچون مرتد داوری نخواهد شد حتی اگر پدر و مادر خود را ترک گفته، از گردهمایی‌ها و مناسب کشور خود کناره گرفته و هر کس و هر چیز دیگری را رها کرده باشد.

امروز، هر چند نباید گذاشت که شکاف میان فرقه‌ها به هیچ وجه مانع رستگاری روح انسان‌ها بشود، ولی این را هم نمی‌توان نادیده گرفت که رابطه نامشروع، فحشاء، شهوت پرستی، بت پرستی و اموری از این دست، محصول غلبه جسمانیت است که پیرامون آن‌ها

<sup>151</sup> انجیل لوقا ۲۲:۲۵

<sup>152</sup> کتاب دوم تیموتی ۱:۹

<sup>153</sup> لوقا ۲۲:۲۳

انجیل به صراحت می گوید: "آن ها که چنین کنند، وارث ملکوت خداوندی خواهند شد"<sup>155</sup>.



### جان لاک

اقرار می کنم برای من بسیار غریب است که هر انسانی خود را محق بداند فرد دیگری و حتی یک غیرمسیحی را به نام رستگاری او زیر شکنجه بکشد و برای هر کس دیگر نیز باید چنین باشد. اما بی تردید، هیچ کس باور نمی کند که چنین رفتاری بتواند از سر رحمت، مهر یا نیت خیر باشد. اگر هر کس بر آن است که انسان ها باید توسط آتش و شمشیر به برخی اصول دینی ایمان بیاورند و تن به این یا آن نیایش بیرونی بدهند و هیچ منع اخلاقی هم در آن نبیند؛ اگر هر کس بکوشد تا خطاکاران را از راه اجبار به اعتراف به آن چه باور ندارند، با ایمان سازد و کارهایی انجام بدهد که انجیل ها حرام می دانند؛ به راستی، هیچ تردیدی باقی نمی ماند که چنین فردی مایل به همراه کردن جمعی پرشمار با خود برای انجام چنین کاری است؛ اما این که چنین کسی با آن روش ها قصد تشکیل یک کلیسای مسیحی را داشته باشد، به کلی در تصور نمی گجند. بنابراین، جای شگفتی نمی ماند که چرا آنان که به راستی خواهان پیشرفت دین حقیقی و کلیسای مسیحی نیستند، از سلاح هایی استفاده می کنند که به شیوه نبرد مسیحی تعلق ندارند. اگر آن ها همسان با فرمانده رستگاری ما صادقانه خیرخواه روح آدمیان بودند، می باید پا جای پای شاهزاده صلح گذاشته، او را دنبال می کردند که برای تسخیر ملت ها و آوردن آن ها زیر لوای کلیسا، سربازان خود را نه مسلح به شمشیر یا دیگر ابزارهای قهر بلکه با انجیل صلح و کلام مقدس، گسیل داشت. این بود روش او. اگر قرار بود بی ایمان ها با زور ایمان بیاورند، و اگر لازم بود کوردلان یا سرکش ها توسط سربازان مسلح

به هلاکت برسند، نیک می دانیم که برای او بس آسان تر بود که این کار را با سپاه عرش انجام دهد تا توسط فرزند کلیسا، هر قدر هم نیرومند و دارای لشکر سلحشوران.

مدارا با دگراندیشان دینی، از دید انجیل عیسی و خرد ناب بشریت، همان قدر گوارا است که برای مردانی تا این اندازه کوردل که لزوم و امتیاز بس روشن آن را نمی ببینند، ناگوار. من این جا غرور و تعصب برخی و سودا و غیرت نارحیمانه برخی دیگر را سرزنش نمی کنم. این ها خطاهایی هستند که زندگی انسانی شاید هرگز یکسره از قید آن ها آزاد نشود؛ ولی با این حال، همان گونه که هیچ کس تهمتی را یکسره نمی پذیرد بی آن که رنگی موجه به آن بدهد، آن ها نیز توقع ستایش دارند، در حالی که به راه سوداهای پریشان خود رفته اند.

ولی برای آن که بسیاری، سودای آزار دادن و شقاوت غیرمسیحی خود را با هیچ ادعای خیر جهت پذیرش و رعایت قوانین توسط مردم، رنگ نکنند؛ و برای این که افرادی با تظاهر به دینداری، به بی بندوباری و خودسری خود بی هیچ مجازاتی ادامه ندهند؛ در یک کلام، از آن رو که هیچ کس زیر نام وفاداری و اطاعت از مقام مدنی یا احساس و صداقت در پرستش خدا، به خود و دیگران تعرض نکند، به نظر من، لازم است که در درجه اول نهاد دولت مدنی را از نهاد دین به دقت تفکیک کنیم و پیوندهای درست میان آن دو برقرار سازیم. اگر به چنین اقدامی دست نزنیم، هیچ پایانی نخواهد بود بر تشنج همواره سربرآوردنی میان آن ها که دلمشغول روح انسان ها هستند یا چنین تظاهر می کنند و از سوی دیگر، آن ها که دلمشغول خیر و صلاح جامعه مدنی<sup>156</sup> هستند یا این گونه وانمود می کنند.

از دید من، کشور<sup>157</sup>، اجتماعی از انسان ها است که تنها برای پیشبرد و حفظ و گسترش منافع مدنی<sup>158</sup> آن ها پایه گذاری شده است.

من منافع مدنی را شامل حیات، آزادی، سلامتی و راحت جسمانی و داشتن امور بیرونی مانند پول، زمین، خانه، اسباب خانه و از این دست، می دانم.

<sup>156</sup> commonwealth

<sup>157</sup> commonwealth

<sup>158</sup> civil interests

<sup>155</sup> Gal 5

وظیفه یک مقام مدنی<sup>159</sup> آن است که با اجرای بیطرفانه قوانین یکسان برای همه مردم و هر یک از افراد زیر مسئولیت خود، تملک عادلانه ملزومات زندگی آنان را تضمین کند. اگر هر کس فرض کند که می تواند قوانین عدالت و مساوات<sup>160</sup> عمومی برای حفظ آن ملزومات را زیرپا بگذارد، باید از این فرض او با ترس از مجازات جلوگیری کرد. این مجازات شامل محرومیت یا کاهش منافع عمومی یا امکانات برای او است که در غیر آن صورت، می توانست و باید از آن ها بهره مند می شد. ولی با علم به این که هیچ کس خودخواسته، خویشتن را در معرض مجازات محرومیت از هیچ یک از دارایی ها و حتی آزادی یا حق حیات خود قرار نمی دهد، مقام مدنی برای اداره جامعه وجود دارد تا با داشتن حق اعمال زور و قدرت بر رعایای خود، زیرپاگذارندگان حقوق انسان دیگر را مجازات کند.

پس، برای این که کل دستگاه قضایی مسئول جامعه تنها به این امور پرداخته، کل قدرت مدنی و حق سلطه تنها با مراقبت از پیشبرد این امور مربوط و محدود شود و از آن جا که اختیارات این مسئول جامعه در هیچ صورتی نباید و نمی تواند به رستگاری روح انسان ها بسط پیدا کند، به نظر من، ملاحظات زیر باید با دقت بررسی شوند:

نخست، مراقبت از روح انسان ها همان قدر وظیفه مقام مدنی نیست که وظیفه هیچ انسان دیگری. این امر از سوی خدا به او سپرده نشده؛ زیرا به نظر نمی رسد که خدا هرگز اقتداری به یک انسان در برابر انسان دیگری داده باشد تا او را به پذیرش دین خود وادارد. چنین قدرتی با توافق عموم نیز نمی تواند به یک مقام مدنی واگذار شود، زیرا هیچ انسانی نمی تواند دلمشغولی خود برای رستگاری را کورکورانه به انتخاب فرد دیگری، خواه سلطان یا رعیت واگذارد تا برای او روش ایمانی یا عبادتی تعیین کند.

پس، هیچ انسانی نمی تواند ایمان خود را بر اساس نسخه تحمیلی دیگری تنظیم کند. تمام دوام و قدرت دین حقیقی، درونی بوده، در متقاعد شدن کامل ذهن فرد نهفته است؛ و ایمان نمی تواند بدون باورمندی باشد.

<sup>159</sup> civil magistrate

<sup>160</sup> equity

توضیح مترجم فارسی: *equity* به معنای مساوات در برابر قانون است.

ما هنگام پیروی از هر دین و هر آیین بیرونی ایمان، اگر در ذهن خود به طور کامل از حقانیت آن دین راضی نبوده، باور نداشته باشیم که آن آیین نیایشی مورد پذیرش خدا است، آن ایمان و آن نیایش نه تنها ما را به پیش نمی برند، بلکه سد راه رستگاری ما می گردند. زیرا در این صورت، به جای پرهیز از دیگر گناهان از راه اجرای دستورهای دینی، یا بگویم، با اجرای نیایشی برای خدا که می دانیم او را خوش نمی آید، به شمار گناهان خود افزوده ایم و مرتکب ریاکاری و توهین به بارگاه جلال او شده ایم.

دوم آن که دلسوزی برای روح انسان ها نمی تواند کار مقام مدنی باشد، زیرا قدرت او تنها شامل نیروی بیرونی است؛ ولی دین حقیقی و نجات بخش، شامل متقاعد شدن ذهن است که بی آن، هیچ کاری مورد قبول خدا قرار نمی گیرد. همچنین است طبیعت فهم که با اعمال هیچ زور بیرونی نمی توان آن را به باورداشتن واداشت. مصادره املاک، زندانی کردن، شکنجه و هیچ کاری از این دست، قادر به واداشتن انسان ها به تغییر دآوری درونی و شکل گرفته آنان از امور نیستند.

در واقع، شاید تصور شود که مقام مدنی می تواند برهان آورده و از این راه، بدکیشان را به راه راست هدایت و رستگاری آن ها را تضمین کند. من می گویم باشد؛ ولی او این حق را به همان اندازه هر فرد دیگر دارد. او می تواند بی تردید برای آموزش، پنددهی و راهنمایی خطاکاران توسط خرد، همان کاری را بکند که هر انسان نیک انجام می دهد. مقام مدنی، او را وادار به کنارگذاشتن انسانیت یا مسیحیت نمی کند؛ اما متقاعد ساختن، یک امر است و دستور دادن، امر دیگر. زیر فشارگذاشتن با برهان، یک امر و با مجازات، امر دیگر است. فقط قدرت مدنی حق عمل دارد؛ اقتدار هر فرد دیگر، تنها در خیرخواهی او است. هر انسانی اختیار دارد که دیگری را از خطای او آگاه، برحذر و متقاعد سازد و از راه استدلال خردورزانه، او را به سوی حقیقت روانه کند؛ ولی قانونگزاری و توقع اطاعت و اجبار به ضرب شمشیر، به هیچ کس تعلق ندارد، جز به مقام مدنی. و بر این اساس، من تأکید می کنم که قدرت مقام مدنی، قابل بسط به استقرار هیچ اصل ایمانی یا آیین نیایشی از راه اعمال فشار قوانین نیست. زیرا قوانین، بدون مجازات، هیچ قدرتی ندارند و مجازات ها در این زمینه [اصول ایمانی و روش های نیایشی]

یکسره بیمورد هستند، زیرا کارایی در متقاعد ساختن ذهن ندارند. نه اقرار به هیچ اصل ایمانی و نه سازگاری با هیچ شکل نیایش بیرونی (چنانچه بیشتر گفته شد) به رستگاری روح انسان نخواهند انجامید، مگر آن که اقرار و اجرا کنندگان، حقیقت اولی و پذیرش دومی توسط خدا را یکسره باور داشته باشند. ولی مجازات‌ها به هیچ رو قادر به ایجاد چنین باوری نیستند. تنها روشنی و شواهد است که می‌تواند در افکار انسان‌ها تغییر دهد و این نور به هیچ رو از راه شکنجه‌های جسمانی یا هر مجازات بیرونی دیگر حاصل نمی‌شود.

سوم آن که مراقبت از رستگاری روح انسان‌ها نمی‌تواند به عهده مقام مدنی باشد؛ زیرا حتی اگر شدت قوانین و فشار مجازات‌ها قادر به متقاعد ساختن و تغییر ذهنیت انسان‌ها می‌بود، همچنان، توانایی رستگارساختن روح آن‌ها را نداشت. اگر تنها یک حقیقت و یک راه به سوی عرش الهی وجود داشت؛ اگر انسان‌ها تنها دین حکومتی را همچون یک راهنما داشته و به اجبار نور خرد خود را کنار گذاشته، با حکم وجدان مخالفت کرده و کورکورانه تسلیم شوند به خواست حکام خود و به دینی که نادانی، جاه‌طلبی و خرافات در کشورهای زادگاه آن‌ها مستقر کرده، دیگر چه امیدی باقی می‌ماند تا انسان‌های دیگری به سوی آن هدایت شوند؟ در تنوع و تضاد دیدگاه‌های مذهبی که شاهزادگان دنیا بر سر آن‌ها به همان اندازه منافع دنیایی خود اختلاف دارند، تنها یک راه باریک می‌ماند: فقط یک کشور بحق تصور شود و باقی دنیا ناچار به پیروی از راه‌های شاهزادگان خود به ویرانی تن بدهد. در چنین وضعیت حماقت باری که به هیچ در چنین وضعیت حماقت باری که به هیچ رو با مفهوم الوهیت سازگار نیست، سعادت یا فلاکت اخروی انسان‌ها به مکان‌های زادگاه آن‌ها وابسته می‌شود.

به نظر من این نکات، صرفنظر از دیگر ملاحظات در این زمینه، کافی هستند تا نتیجه بگیریم که تمامی قدرت دولت مدنی باید فقط متوجه منافع مدنی انسان‌ها بوده، به امور اینجهانی محدود شود و هیچ کاری با امور آنجهانی نداشته باشد.

بگذارید این نکته را بررسی کنیم که کلیسا چیست؟ من یک کلیسا را اجتماعی داوطلبانه از افراد می‌دانم که به میل خود گردهم آمده، در جمع به نیایش خدا می‌پردازند تا مورد قبول او قرار گرفته در رستگاری روح‌ها مؤثر واقع شود.

می‌گویم که این یک اجتماع آزاد و داوطلبانه است. هیچ کس عضو هیچ کلیسای دنیا نیامده، در غیر این صورت، دین والدین باید به همان صورتی به فرزندان می‌رسید که دارای‌های مادی و هر کسی ایمان خود را با همان جدیتی حفظ می‌کرد که مالکیت‌های خود را؛ ولی سخنی پوچ‌تر از این وجود ندارد. پس، این نتیجه به قوه خود باقی است: هیچ کس به طور طبیعی به هیچ کلیسا یا فرقه‌ای وابسته نیست، بلکه هر کسی داوطلبانه به جماعتی می‌پیوندد که اصول و نیایش آن را به راستی مورد قبول خداوند می‌داند. امید به رستگاری، همان گونه که تنها علت ورود فرد به چنین جماعتی بوده، می‌تواند تنها دلیل ماندن در آن باشد. زیرا بعدها در صورت کشف خطایی در اصول یا امر نادرستی در نیایش جماعت آن ایمانی، چرا برای خروج، همان قدر آزاد نباشد که هنگام ورود؟ هیچ عضو یک جماعت ایمانی نباید با هیچ رشته‌ای جز توقع حیات جاودانی وابسته باشد. از این رو، یک کلیسا، اجتماعی از اعضایی است که جهت هدف آن داوطلبانه گرد آمده‌اند.

پس اینک باید دید این کلیسا دارای چه قدرت و تابع چه قوانینی است؟

هر کلیسا یا جماعت ایمانی به نظر من، مانند هر اجتماعی، هر قدر هم آزاد و یا در هر وضعیت معمول، خواه اجتماع فیلسوفان برای یادگیری، یا بازرگانان برای تجارت، و خواه افراد دنبال تفریح یا گفتگو و مباحثه، بدون پیروی از برخی قوانین و توافق عمومی اعضاء بر سر رعایت آن‌ها، دوام و قوام نیافته، از هم می‌پاشد. مکان و زمان گردهمایی باید مورد توافق باشد؛ قواعد پذیرش یا رد اعضاء باید تدوین شوند؛ و از تعیین افراد مسئول و تعیین نظم امور، گریزی نیست. ولی از آن جا که گردآمدن چندین عضو در یک جماعت کلیسایی، چنانچه پیشتر شرح دادیم، باید یکسره آزاد و خودجوش باشد، پس الزاماً باید حق تعیین قوانین، نه به هیچ فردی، بلکه به خود آن جماعت تعلق داشته باشد؛ یا دستکم (که همان می‌شود)، از آن کسانی باشد که با توافق جمع، برگزیده خود آن اجتماع هستند.

شاید برخی اعتراض کنند که چنین اجتماعی نمی‌تواند یک کلیسای حقیقی باشد، مگر با وجود یک اسقف یا پدر روحانی که اقتدار از خود حواریون به طور پیوسته و دست به دست، به او رسیده باشد.

من به آنان پاسخ خواهم داد: در درجه نخست، باشد که به من متنی را نشان دهید که در آن عیسی مسیح، قانون مزبور را به کلیسا ابلاغ کرده باشد و نگذارید هیچ کس مرا فرد ناشایستی بداند اگر در نتیجه بخواهم که متنی بسیار واضح و قاطع باشد؛ زیرا آن گاه این وعده که <sup>161</sup> " هر جا دو یا سه نفر گردآیند به نام خدا، خدا در میان آن ها خواهد بود"، معنای متضادی پیدامی کند. حتی اگر چنین اجتماعی هر عنصر لازم برای تبدیل به یک کلیسای حقیقی را کم داشته باشد، برای نمونه دعا، باز اطمینان دارم که آن جا هیچ کمبودی نخواهد بود در رستگاری روح ها که برای هدف ما کافی است.

سپس توجه کنید همواره چه اندازه جدایی حتی میان آن هایی بوده که این چنین تأکید بر نهاد دینی کرده، به توالی سلسله ای از حاکمان بر کلیسا ادامه می دهند. اینک، تشنتت خود آن ها ناگزیر ما را به لزوم بررسی دقیق و در نتیجه، آزادی برگزیدن حاصل تأمل خود واداشته است.

و سرانجام، من می پذیرم که این افراد، مقام حاکمی در کلیسای خود داشته باشند که بنا به ضرورت، دنباله سلسله ای طویل از جانشینی ها باشد، به شرط داشتن آزادی برای پیوستن به کلیسای که دارای عناصر لازم برای رستگاری روح تشخیص داده ام. به این ترتیب، آزادی روحانی در همه طرف های درگیر حفظ شده و هیچ فردی زیر سلطه یک قانونگذار قرار نمی گیرد، مگر خود، او را برگزیده باشد. ولی از آن جا که افراد به کلیسای حقیقی خیلی اهمیت می دهند، من این جا تنها از آن ها می پرسم، آیا برای کلیسای مسیح بهتر نیست که شرایط گردهمایی خود را به همان اموری وابسته کند که روح القدس به روشنی در متن مقدس، تنها همان ها را لازمه رستگاری دانسته است؟ من می پرسم و می گویم آیا درست است اصول من درآوردی و تفسیرهای خود را اقتدار الهی جازده، به دیگران تحمیل کنیم و برای استقرار قوانین روحانی لازم برای ایمان مسیحی، اموری را تجویز کنیم که متون مقدس ذکر یا دستکم به روشنی امر نکرده است؟ هر کس از جماعتی ایمانی، اجرای آن اموری را بخواهد که عیسی مسیح لازمه حیات جاودانی ندانسته، او در واقع، اجتماعی برای برآوردن عقیده شخصی و نفع فردی خود گردآورده است. اما این را نمی فهمم

<sup>161</sup> Matt. 18. 20.

که چگونه چنین اجتماع استوار بر قوانینی جز قوانین الهی که کسانی را از خود می راند که روزی به ملکوت آسمان راه خواهند یافت، می تواند کلیسای مسیح خوانده شود.

ولی چون این جا مکان مناسبی برای کندوکاو در نشانه های کلیسای حقیقی نیست، تنها به کسانی می پردازم که این چنین سرسختانه برای احکام کلیسای خود گریبان چاک داده، مدام فریاد سر می دهند: " کلیسا! کلیسا!"؛ شاید دلیلی مشابه آن نقره کار اهل افروس در حمایت از دیانای خود داشته باشند <sup>162</sup>. مایلم که خطاب به آنان بگویم: انجیل بارها اعلام کرده که پیروان حقیقی مسیح مقرر است که رنج بکشند؛ ولی این امر را که پیروان کلیسای مسیح باید دیگران را آزار بدهند و با آتش و شمشیر وادار به پذیرش نسخه ایمان و اصول کلیسا بسازند، هرگز در هیچ یک از انجیل ها نخواهیم یافت.

هدف یک جماعت دینی (چنان چه بیشتر گفته شد) عبادت جمعی خدا و از آن راه، رسیدن به حیات جاودانی است. از این رو باید هر گونه نظام روحانی متوجه آن هدف باشد و هر قانون کلیسایی در همان محدوده بماند. در چنین کلیسایی هیچ گونه تملک ثروت های مدنی و دنیایی نباید به دادوستد گذاشته شود. در این رابطه هیچ اعمال زوری به هیچ دلیلی جایز نیست. زیرا حق اعمال زور به تمامی به مقام مدنی تعلق داشته، همه مالکیت های بیرونی زیر نظر قانونگزاری او هستند.

ولی شاید این پرسش به میان آید: پس از چه راه هایی قوانین کلیسا باید مستقر شوند اگر کلیسا باید از هر گونه قدرت اجبارگر محروم باشد؟

من پاسخ می گویم: از راه های مناسب با طبیعت این گونه امور؛ از جمله اصول ایمانی و رعایت دستورها که اگر برخاسته از اعتقادی کامل و فهم ذهنی نباشند، یکسره بیهوده و بیفایده خواهند بود؛ از این راه ها اعضاء کلیسا مورد موعظه، خطابه و اندرز قرار می گیرند. اگر به این روش، سرپیچی کنندگان به راه

<sup>162</sup> Diana of Ephesus

توضیح مترجم فارسی- دیانا: بتی در شهر افروس که خدای واره زاد و ولد دانسته می شد. اشاره جان لاک به نقره کار شهر، برگرفته از رساله اعمال رسولان ۱۹:۲۴ در انجیل است که بر اساس آن نقره کاری به نام دیمتریوس که جعبه های نقره ای برای تمثال های دیانا می ساخت، به پولوس اعتراض کرد که چرا جلوی امرار معاش و سودآوری او از این راه را می گیرد. از این رو کنایه لاک به منافع مادی است.



راست هدایت و خطاکاران متقاعد نشوند، هیچ کار دیگری باقی نمی ماند جز آن که افراد لجوج و سرکش که هیچ امیدی برای اصلاح خود باقی نمی گذارند، از اجتماع ایمانی کنار گذاشته و جدا شوند. این آخرین و بیشترین حد اعمال زور توسط اقتدار کلیسا است. از این رو، جز بریدن رابطه میان جمع و آن عضو، هیچ مجازات دیگری جایز نیست. فرد محکوم، دیگر عضوی از آن کلیسا نخواهد بود.

اینک با مشخص شدن این مسائل، به پرسش بعدی برویم: وظیفه مدارا تا چه حد بسط می یابد و هر کس در برابر آن چه تعهدی دارد؟

ابتدا می افزایم که بر اساس وظیفه رواداری، هیچ کلیسایی، ملزم به نگه داشتن فردی در دامان خود نیست که پس از راهنمایی، همچنان به سرپیچی از قوانین اجتماع ایمانی ادامه می دهد. زیرا این قوانین، شرط اجتماع ایمانی برای پیوند بوده و اگر زیرپا گذاشتن آن ها بدون هیچ واکنش مخالفی مجاز شمرده می شد، آن اجتماع در دم، از هم می پاشید. ولی، در همه این موارد باید مراقب بود که حکم ارتداد [تکفیر] و اجرای آن با خود هیچ کلام یا کنشی به همراه نداشته باشد که طی آن ها فرد رانده شده، مورد تعرض جسمانی یا مالکیتی قرار گیرد. زیرا چنان چه گفته شد، حق اعمال زور یکسره به مقام مدنی می-رسد و هیچ فرد شخصی به هیچ وجه، حق کاربرد زور را ندارد، مگر در مقام دفاع از خود در برابر خشونت ناعادلانه<sup>163</sup>. تکفیر قادر به محروم ساختن فرد تکفیر شده از هیچ یک از حقوق مدنی سابق او نمی تواند و نباید باشد. همه آن امور به عهده دولت مدنی و زیر حفاظت مقام مدنی هستند. کل نیروی تکفیر تنها در این امر نهفته: تصمیم اجتماع ایمانی که اعلام می دارد وحدت سابق میان جماعت و یک فرد، از این پس گسسته و در نتیجه، مشارکت آن فرد در برخی امور که اجتماع ایمانی با اعضاء خود در میان می گذاشت، متوقف خواهد شد. زیرا وقتی مسئول کلیسا فرد تکفیر شده را از نان و شراب در مراسم شام مسیح که نه با پول او بلکه به هزینه دیگران تهیه شده محروم کند، هیچ آسیب مدنی به او نرسانده است.

دوم: هیچ فرد شخصی به هیچ رو حق ندارد به دلیل عضویت کسی در کلیسایی دیگر یا پیروی از دین متفاوت، به بهره مندی او از حقوق مدنی خدشه

وارد کند. همه حقوق و مواهبی که به او همچون یک انسان یا اهل یک شهر<sup>164</sup> تعلق دارد، برای او محفوظ و برکنار از هر تعرض هستند. هیچ خشونت و صدمه ای به او مجاز نیست، خواه مسیحی باشد و خواه بیبدین<sup>165</sup>. همچنین نباید به اقدامات محدود عدالت خشک اکتفا کنیم؛ باید به آن رحمت، احسان و آزادنشی را نیز بیفزاییم. بر اساس انجیل، این رفتار، حکم عقل است و حکم همسبستگی طبیعی که ما با آن زاده شده ایم. اگر هر انسانی از راه درست منحرف شود، این بدبختی خود او است و نه آسیبی به تو؛ از این رو تو حقی در مجازات کردن او در این دنیا نداری، زیرا فرض است که او در دنیای دیگر مکافات خواهد دید.

آن چه پیرامون رواداری متقابل میان افراد شخصی و دارای گرایش های متفاوت مذهبی می گویم، صادق می داند در مورد کلیساهای مشخص که با یکدیگر همان مناسبتی را دارند که افراد شخصی با یکدیگر: هیچ یک کوچکترین قدرت قانونگزاری بر دیگری را ندارند؛ حتی اگر مقام مدنی به این یا آن جماعت کلیسایی وابسته باشد(که گاه اتفاق می افتد). زیرا نه دولت مدنی می تواند هیچ حق جدیدی به کلیسا بدهد و نه کلیسا به دولت مدنی. پس اگر مقام مدنی به کلیسای خاصی ببیند یا از آن جدا شود، آن کلیسا در همان وضع سابق باقی می ماند: یک اجتماع آزاد و داوطلبانه. همچنین عضویت مقام مدنی در آن، نیازمند نیروی شمشیر نبوده، هنگام خروج از آن، حق نصیحت و تکفیر برای او صدق می کند. این حق اساسی و تغییرناپذیر یک اجتماع خودجوش است که قدرت اخراج هر یک از اعضاء سرپیچی کننده از قواعد آن نهاد را داشته باشد؛ ولی اعضاء جدید از هیچ حق قانونگزاری بر آن ها که نپیوسته اند، برخوردار نمی شوند. در این صورت، صلح، مساوات و رفاقت همواره به طور متقابل از سوی کلیساهای متفاوت رعایت می شود؛ مانند افراد شخصی بدون هیچ ادعای برتری یا حق قانونگزاری بر دیگران.

شاید این امر با مثالی روشنتر شود. دو کلیسا را فرض کنیم: کلیسای ارمنیان و کالوینیست ها در شهر قسطنطنیه. آیا کسی می گوید یکی از این دو حق محروم کردن اعضاء دیگری از املاک و آزادی های آن ها را دارد (چنان چه جاهای دیگر شاهد این رفتار

<sup>164</sup> denizen

<sup>165</sup> pagan

<sup>163</sup> unjust violence



هستیم؟ تنها به این دلیل که آن‌ها از نظر برخی آموزه‌ها و آیین‌ها متفاوت هستند؟ در حالی که ترک‌ها در سکوت نظاره کرده، با دیدن قساوت حیوانی مسیحیان علیه مسیحیان به خنده می‌افتند؟ ولی اگر یکی از این کلیساها قدرت بدرفتاری با دیگری را داشته باشد، من می‌پرسم کدام یک دارای این قدرت فرض شده و به چه حقی؟ بی‌تردید، پاسخ داده خواهد شد که کلیسای اورتودوکس دارای حق اقتدار بر گمراهان و کافران است. این به معنای نگفتن هیچ چیز در قالب کلمات پرطمطراق و درشت است. زیرا هر کلیسایی از دید خود، راست‌گیش است و از دید دیگران، بدگیش. یک کلیسا باورهای خود را هر چه باشند، درست و باورهای دیگران را نادرست می‌داند؛ به گونه‌ای که جدل میان هر یک از این کلیساها پیرامون حقیقت آموزه‌ها و اصالت نیایش خود، به یک میزان اعتبار دارد؛ هیچ قاضی چه در قسطنطنیه و چه هر جای دیگر دنیا نیست که به حکم او بتوان این جدل را داوری کرد. تصمیم پیرامون این پرسش تنها به عهده خدا همچون قاضی القضاات همه انسان‌ها است که همچنین، حق مجازات گمراهان به او تعلق دارد. در این میان، باشد که آن افراد از شدت زشتی گناهان خود آگاه شوند، زیرا با افزودن بیعدالتی نه به خطا بلکه به غرور خود، با نخوت و تکبر وظیفه خود می‌دانند که با خدمتکاران سرور دیگری که هیچ تعهدی به آنان ندارند، بدرفتاری کنند.

افزون بر این: اگر ممکن بود آشکار شود که حق با کدامیک از این دو کلیسای متخاصم است، همچنان به کلیسای اورتودوکس هیچ حقی داده نمی‌شد که کلیسای دیگر را نابود کند. زیرا کلیساها نه هیچ حق قانونی بر امور دنیایی دارند و نه آتش و شمشیر، ابزارهای مناسبی هستند برای متقاعدکردن ذهن انسان‌ها به حقیقت آن چه ارائه شده است. بگذارید فرض کنیم که با این وجود، مقام مدنی مایل باشد به امتیازدادن به یکی از آن‌ها و دادن شمشیر خود به دست آن کلیسا که با توافق او مخالفان را به میل خود، مکافات کند. آیا هیچ کس می‌گوید که هر گونه حقی از سوی امپراتور ترک‌ها می‌تواند به یک کلیسای مسیحی علیه کلیسای دیگر داده شود؟ یک فرد غیرمسیحی که خود هیچ اقتداری در مجازات مسیحیان به نام اصول ایمانی آن‌ها ندارد، نمی‌تواند چنین اقتداری را به هیچ اجتماع ایمانی مسیحی بسپارد یا حقی را به آن‌ها تفویض کند که به خود او تعلق ندارد. ماجرای

قسطنطنیه چنین معنایی داشت و برهان آن در هر قلمرو مسیحی صادق است. قدرت مدنی همه جا یک ماهیت دارد. آن قدرت در دستان یک امیر مسیحی نمی‌تواند اقتدار بیشتری بر کلیسا اعمال کند تا در دستان یک امیر غیرمسیحی؛ یعنی هیچ یک چنین حقی ندارد.

ولی موجب توجه و اعتراض است که خشن‌ترین این مدافعان حقیقت، مخالفان خطاها و فریادگران علیه ارتداد، به ندرت، نیروی غیرت آتشین و سوزان خود برای خدا را آزاد می‌کنند، مگر حمایت مقام مدنی را با خود داشته باشند. ولی همان افراد به محض کسب جانبداری دربار، خود را قویتر احساس کرده، بیدرنگ، صلح و رحمت را کنار می‌گذارند. آن‌ها در نبود چنین فرصتی، اصول دینی را رعایت می‌کنند. وقتی قدرت پیگیرد و آزار و تبدیل به ارباب را ندارند، آن‌گاه، خواستار زندگی در سایه شرایط عادلانه بوده، رواداری را موعظه می‌کنند. وقتی توسط قدرت مدنی تقویت نشوند، با صبر فراوان و بی‌عملی، رواج بت‌پرستی، خرافات و ارتداد در محل خود را تحمل می‌کنند؛ یعنی همان اموری که در شرایط دیگر، ایشان را نسبت به منافع دین بس حساس می‌سازند. آن‌ها پیشقدم حمله به خطاهای مرسوم در دربار یا سرزده از سوی دولت، نمی‌گردند و خود را با آوردن برهان خشنود می‌سازند که هنوز تنها روش ترویج حقیقت است، زیرا هیچ چیز بر برهان‌های نیرومند و عقل سلیم در همراهی با نرم‌خویی مدنیت و برخورد مثبت، کارگر نیست.

بنابر این، هیچ کس، نه افراد و نه کلیساها، و نه حتی نهادهای مدنی، دارای اختیار تهاجم به حقوق مدنی و امور دنیایی یکدیگر در زیر لوای مذهب نیست. صاحبان آراء متفاوت، باید در نظر بگیرند که نفاق و جنگ چه اندازه آسیب رسان بوده، برانگیختن نفرت، تجاوز و کشتار در حق بشریت، چه نیروی مہیبی دارد. تا وقتی این دیدگاه جاری است که سلطه یک موهبت بوده و دین باید به ضرب سلاح رواج یابد، هرگز صلح و امنیت و کمتر از آن، دوستی مشترک در میان انسان‌ها برقرار نمی‌گردد.

در درجه سوم، ببینیم لازمه وظیفه رواداری برای آنان که از باقی بشریت به دلیل برخی خصلت‌های روحانیت و کلیسا متمایز هستند (از مردم شخصی

166، چنان چه دوست دارند ما را بنامند)، خواه اسقف، کشیش، مسئول کلیسا، پیشنهاد یا هر مقام رسمی و غیر آن، چیست؟ این جا کار من زیر سؤال بردن خاستگاه قدرت یا رسمیت روحانیون نیست. من تنها می گویم که اقتدار آن ها از هر جا که برخیزد، چون اقتداری روحانی است، باید محدود به مرزهای کلیسا مانده، به هیچ رو به امور مدنی سرایت نیابد؛ زیرا کلیسا، خود، امری یکسره منفک و متمایز است از جامعه مدنی. حدود هر دو طرف ثابت و تغییرناپذیرند. هر کس که این دو اجتماع یکسره متمایز و بینهایت متفاوت از نظر خاستگاه، هدف، وظیفه و همه چیز را با هم مخلوط کند، آسمان و زمین را در هم مخدوش ساخته است. پس، هیچ انسانی در هر منصب روحانی، نمی تواند به دلیل تفاوت مذهبی، انسان دیگری را که به کلیسا و ایمان او تعلق ندارد، خواه از آزادی و خواه از هر بخشی از مالکیت مادی خود محروم کند. زیرا امور غیرقانونی برای کلیسا نمی توانند به کمک هیچ گونه حق روحانیت، برای هیچ یک از اعضاء آن قانونی شوند.

ولی موضوع به همین جا ختم نمی شود. کافی نیست که مردان روحانی از خشونت و تعرض و انواع پیگرد، خودداری کنند. کسی که ادعای جانشینی حواریون و وظیفه آموزش را دارد، همچنین موظف است مخاطبان خود را فراخواند به پیروی از وظیفه صلح و خیرخواهی برای همه انسان ها، خواه گمراه و خواه راست کیش، چه دارای اصول ایمانی و آیین های متفاوت و چه همکیش خود. و او باید پیگیرانه همه انسان ها از افراد شخصی تا مسئولان حکومتی را تشویق به احسان، خاکساری و مدارا کرده، کوشا باشد در تعدیل و کاهش حرارت و دشمنی ذهنی نامعقول که موجب گداختن تعصب سوزان به فرقه خود یا علیه دیدگاه مخالفان می شود. به نشان دادن این امر نخواهم پرداخت که اگر همه جا موعظه ها در راستای چنین آموزه صلح آمیز و روادارانه ای باشند، چه تأثیر مبارک و عظیمی بر روی کلیسا و حکومت خواهد داشت، مبادا با جدیتی بیش از حد، روی مردانی انگشت بگذارم که مایلم حرمت آن ها از سوی خودشان یا دیگران شکسته و کاسته نگردد. تنها می گویم که این چنین باید باشد. کسی که خود را حافظ کلام خدا یا واعظ انجیل صلح می داند، اگر به گونه ای دیگر موعظه کند، یا هدف فراخوان خود را نمی داند

یا در آن سهل انگاری می کند و روزی باید پاسخگوی شاهزاده صلح باشد. اگر مسیحیان به دوری جستن از هر گونه انتقام گیری، حتی پس از بارها تحریک و چندین جراحت، فراخوانده شده اند، پس تا چه اندازه بیشتر، وقتی هیچ رنجی و آسیبی ندیده اند باید از خشونت پرهیز کرده از هرگونه بدرقتاری با کسانی که صدمه ای به آنان نرسانده اند، دوری جویند. بی هیچ تردیدی باید یک چنین احتیاط و نرمخویی را با آن هایی حفظ کنند که سر به کار خود داشته، هیچ نمی خواهند جز عبادت خدا به هر روش که مورد پذیرش او می دانند و بیشترین امید رستگاری ابدی را به آن ها می دهد. هر انسانی در امور خانوادگی، اداره املاک و حفظ سلامت جسمانی باید آن چه را دنبال کند که مناسب دانسته و بیشتر می پسندد. هیچ کس از سوء اداره امور مالی همسایه خود شکایت نمی کند. هیچ کس از خطای فرد دیگر در شخم زدن زمین یا شوهردادن دختر خود، خشمگین نمی شود. هیچ کس دنبال اصلاح فرد خسیسی نیست که مال خود را در میکده ها می بازد. هر کس می خواهد ملک خود را خراب کند یا بسازد و هر خرجی که دوست دارد بکند؛ هیچ کسی فضولی نمی کند و در صدد دخالت در کار او بر نمی آید؛ او آزادی خود را دارد. ولی اگر کسی به کلیسا نرفته، رفتار خود را یکسره با رسوم جاری هماهنگ نسازد و اگر فرزندان خود را برای شرکت در آیین های مقدس این یا آن کلیسا نبرد، آن گاه، سروصدا بالامی گیرد. محله پر از حرف و سخن می شود. هر کس آماده است که انتقام گیرنده چنین جنایت بزرگی باشد. این متعصبان به محض شنیدن چنین خبرهایی هیچ درنگی در اجرای خشونت و تعرض نکرده، آن فرد بیچاره را محکوم به سلب آزادی، مالکیت یا حیات می کنند. وای که خطیبان هر فرقه ای با برهان های قاطع، خود را اصلاحگر خطاهای انسان ها می دانند! ولی باشد که آن ها از خود مایه بگذارند. باشد که نقص عقلانی خود را همراه نکنند با ابزارهای زور که به قانونگذار دیگری تعلق داشته، هنگام افتادن به دست آدم های کلیسا آسیب رسان می شوند. باشد که آن ها به سراغ اقتدار حکومتی نرفته، از وقار و سواد آن ها کمک نگیرند، مبادا چون ادعای فقط عشق و حقیقت دارند، این تعصب لجام گسیخته که چیزی جز آتش و شمشیر از آن بر نمی دمد، به بلندپروازی آن ها خیانت کرده و برملا سازد که هیچ جز سلطه دنیایی نمی خواهند. زیرا به دشواری بتوان انسان خردمندی را متقاعد ساخت که آن کس که با

<sup>166</sup> laity

چشمانی خشک و رضایت خاطر، می تواند برادر خود را به دست جلاّد بسپارد تا او را زنده زنده بسوزاند، صادقانه و از ته قلب، به فکر نجات آن برادر از شعله های دوزخ در دنیای آینده است.

سرانجام، اینک ببینیم وظیفه مقام مدنی در زمینه رواداری که بی تردید بسیار سنگین است، چه می-باشد؟

تا این جا ثابت کردیم که مراقبت از روح ها کار مقام مدنی نیست و یک مسئولیت مدنی (اگر بتوان آن را چنین نامید) شامل تجویز قوانین و اجرای مجازات ها می باشد. ولی مراقبت روحانی که شامل آموزش، راهنمایی و متقاعد ساختن است، نمی تواند از هیچ انسانی دریغ شود. بنابراین، مراقبت از روح هر انسان به خود او سپرده شده است. اما چه می شود اگر او در مراقبت از روح خود کوتاهی کند؟ من پاسخ می دهم: چه می شود اگر او در مراقبت از سلامتی یا املاک خود که اموری نزدیک تر به مقام مدنی هستند، سهل انگاری کند؟ آیا مقام مدنی، قانونی اضطرابی صادر می کند که چنین شخصی نباید فقیر یا بیمار شود؟ قوانین تا حد امکان تضمین می کنند که مالکیت ها و سلامتی افراد کشور به دلیل تقلب و خشونت دیگران، آسیب نبینند؛ قوانین، این امور را در برابر سهل انگاری یا سوء مدیریت خود صاحبان مالکیت، محافظت نمی کنند. هیچ کس نباید وادار به ثروتمند یا سالم شدن بشود، چه بخواهد و چه نخواهد. خود خداوند هم انسان ها را خلاف میل آن ها نجات نمی دهد. ولی فرض کنیم که امیری مایل باشد که رعیت هایش ثروت اندوزی کرده یا سلامتی و قدرت بدنی خود را حفظ نمایند. آیا قانونی وضع می کند که آن ها باید نزد هیچ پزشکی جز پزشکان شهر رم نروند و همه باید مطابق نسخه های تجویزی آن ها زندگی کنند؟ آیا هیچ شربت یا سوپی نباید مصرف شود، مگر آن که مثلاً در دکانی واقع در واتیکان یا ژنو درست شده باشد؟ آیا برای ثروتمند کردن رعایا حکم صادر گردد که یا باید تاجر شوند یا موسیقیدان؟ یا هر کس باید یا آشپز باشد یا آهنگر؟ زیرا کسانی هستند که با این شغل ها خانواده خود را خوب اداره کرده، ثروتمند شده اند؟ ولی شاید گفته شود: هزاران راه برای ثروتمند شدن وجود دارد، ولی تنها یک راه به سوی عرش هست. چنین سخنی زیاد گفته شده، به ویژه از سوی کسانی که خواستار اجبار انسان ها به در پیش گرفتن این یا آن راه هستند. زیرا اگر راه

های متعددی به سوی آن جایگاه باشد، دیگر، ادعای اعمال زور بیمورد می شود. ولی اینک اگر من با حدت تمام در راهی پیش بتازم که بنا به جغرافیای مقدس، یگراست به اورشلیم منتهی می شود، چرا باید به این دلیل که چکمه نپوشیده یا موهام برش مناسب ندارند یا شاید ظاهر خاصی ندارم یا در راه، گوشت یا غذاهایی مناسب معده ام می خورم و یا به دلیل پرهیز از برخی میانبرها که شاید به خارزار یا باتلاق برسد، مورد خشونت و بدرفتاری دیگران قرار بگیرم؟ تنها به این دلیل که از چندین راه موجود در آن جاده، آنی را برمی گزینم که به نظرم سراسر تر و هموارتر است؟ زیرا از همراهی با برخی مسافران دونمیه یا افراد ترشرو، پرهیزی کنم؟ یا سرانجام، زیرا به دنبال بلده راهی روان نیستم که لباس سفید پوشیده و تاج اسقفی به سردارد یا غیره؟ شاید اگر نیک بنگریم، دریابیم که بیشتر این ها اموری چنان گذرا هستند که رعایت کردن یا نکردن آن ها فرقی نمی کند (اگر همراه نباشند با هیچ تعصب در مذهب و رستگاری روح ها یا با خرافات و ریاکاری). من می گویم همین گونه امور، مسئول خصومت حل نشدنی میان برادران مسیحی هستند که در عین حال، همگی بر سر بخش اساسی و حقیقی دین توافق دارند.

ولی بگذارید از این متعصبان که هر چه غیر از افکار خود را محکوم می کنند، بپذیریم که این شرایط مورد اختلاف، هر یک به راهی متفاوت می رود. آن گاه چه نتیجه ای می گیریم؟ تنها یکی از این ها راه واقعی به سوی سعادت جاودانی است: ولی در این گونه گونی گسترده راه برای انسان ها هنوز شک هست که کدام درست است. با این حال، نه هدف مراقبت از جامعه مدنی و نه رعایت قوانین قادر است این راه منتهی به عرش را مطمئن تر به مقام مدنی نشان بدهد تا به هر فرد شخصی که برای یافتن آن تحقیق و مطالعه می کند. برای نمونه، من بدنی ضعیف دارم و مبتلا به بیماری شدیدی هستم که برای آن (فکر می کنم) یک راه درمان، ولی هنوز ناشناخته، هست. آیا در این صورت، کار مقام مدنی است که به من درمانی تجویز کند، زیرا تنها یک درمان هست و آن هم نامعلوم؟ چون تنها یک راه برای از مرگ جستن من وجود دارد، آیا باید به هر تجویز مقام مدنی تن بدهم؟ این امور که هر فرد باید پیگیرانه از راه تأمل، مطالعه، تحقیق و تلاش فردی، دانش لازم برای خود را به دست بیاورد، نمی توانند

در قلمرو اختیارات هیچ فردی باشند. در واقع، مقام های مدنی از نظر قدرت، برتر از دیگران، ولی از نظر طبیعی، مساوی دیگران زاده شده اند. مقام مدنی بودن یا هنر آن، الزاماً دانش این امور را به همراه نمی آورد و کمتر از همه، شامل شناخت دین حقیقی می شود؛ زیرا اگر چنین بود، پس چرا اربابان زمین باید این اندازه در امور دینی با هم اختلاف داشته باشند. به فرض بپذیریم که شاید یک امیر بهتر از رعایای خود راه زندگی جاودانی بداند؛ یا دستکم در این امور، امن ترین و راحت ترین کار برای افراد شخصی، دنبال کردن دستورهای امیر است. آن گاه شما می گوئید: "بعد چه؟ اگر او شما را به خرید و فروش جنس خاصی جهت امرار معاش واداشت، آیا از ترس موفق نشدن، سربازمی زنید؟" من پاسخ می دهم: من بنا به دستور مقام مدنی، تجارت آن جنس را در پیش می گیرم، زیرا اگر شکست خوردم، او توانایی کامل جبران خسارت من از راه دیگری را دارد. اگر این ادعای او حقیقت دارد که می خواهد من ثروتمند شوم، مرا پس از سفرهای ناموفق دوباره حمایت می کند. ولی این امر در مورد امور حیات جاودانی صادق نیست؛ اگر من راه نادرستی در پیش گرفته، یک بار زمین بخورم، جبران آسیب، کاهش رنج و بازگرداندن من به وضعیتی هر چند نه کامل، ولی مناسب، از عهده مقام مدنی خارج است. چه تضمینی برای دستیابی به ملکوت آسمان ممکن است؟

شاید برخی بگویند که این داوری قاطع را قبول ندارند و همه انسان ها باید امور دینی را پیروی کنند و زیر فرمان کلیسا و نه مقام مدنی باشند. آن چه کلیسا تعیین کرده توسط مقام مدنی باید لازم الاجرا شمرده شود؛ و مقام مدنی با اقتدار خود مقررکنند که هیچ کس نباید در مورد امور دین به غیر از اصول کلیسا عمل کرده یا بیندیشد؛ به گونه ای که کلیسا مرکز حکم کردن آن امور باشد. مقام مدنی خود از آن تبعیت کرده، از دیگران نیز چنین می خواهد. من پاسخ می دهم: چه کسی ندیده که مکرر، نام کلیسا که در زمان حواریون، محترم بود، در دوران های بعد، برای پاشیدن خاک به چشم مردم استفاده شده است؟ ولی این پاسخ، در مورد حاضر به ما کمکی نمی کند. بهتر است تنها راه باریکی که به عرش منتهی می شود، به نظر مقام مدنی یا افراد شخصی واگذار نشود؛ من نیز نمی توانم کسی را چون راهنمای خود برگزینم که احتمالاً به همان اندازه من در این راه، بی اطلاع و بی تردید

کمتر از خودم دل نگران رستگاری من است. از میان آن همه شاهان یهودیان، چند تن توانستند جلوی درغلتیدن بنی اسرائیل به بت پرستی و در نتیجه ویرانی را بگیرند؟ با این حال، شما شهادت کرده بر برهان من پیشی گرفته، بگوئید که همه چیز اینک امن و مطمئن است، زیرا مقام مدنی اکنون نه احکام مذهبی خود، بلکه احکام کلیسا را پیروی می کند. آن گاه من می پرسم کدام کلیسا؟ حتماً آن کلیسایی که من بیشتر دوست دارم. گویی کسی که توسط قانون و مجازات ها، مرا وادار به ورود به این یا آن کلیسا می کند، قضاوت شخصی خود را دخیل نساخته است. چه فرق می کند که او خودش بر من حکمرانی کند یا راهنمایی مرا به عهده دیگران بگذارد؟ من در هر دو حالت، تابع خواست او می شوم تا یکی از دو وضعیت من در دنیای ابدی را تعیین کند. آیا یک فرد بنی اسرائیل که به دستور شاه خود بعل پرستی کرده وضع بهتری داشته چون کسی به او گفته که شاه هیچ حکم سرخودی در زمینه دین نداشته، رعایای خود را به هیچ کاری در زمینه عبادت خدا واداشته، مگر شورای کاهنان او تصویب و صواب الهی از سوی متخصصان نهاد آن دین، مقرر شده باشد؟ اگر دین هر کلیسایی به این دلیل، حقیقی و نجات دهنده فرض شود که رهبر فرقه، مشاوران و کاهنان و افراد قبیله همگی با تمام توان، آن را تبلیغ و ستایش می کنند، آن گاه کدام دین را هرگز می توان خطا، نادرست و ویرانگر دانست؟ من به آموزه سوسینی ها<sup>167</sup> مشکوک و نسبت به عبادت های باپتیست<sup>168</sup> ها یا لوتری ها مردد هستم؛ آیا هیچ گاه، برای من امن تر خواهد بود اگر به دستور مقام مدنی به یکی از آن کلیساها بپیوندم، زیرا او هیچ دستوری در مورد دین نمی دهد، مگر به پشتوانه اقتدار و مشورت متخصصان آن کلیسا؟

ولی حقیقت را باید بپذیریم که کلیسا (اگر جمعی از کشیشان قانونگذار باید به این نام خوانده شوند) بیشتر ممکن است تحت تأثیر دربار باشد تا دربار تحت تأثیر آن. همه می دانند که تا چه حد کلیسای اورتودوکس زیر سلطه امپراتوران آریایی بوده است. اگر آن ها نمونه ای دور هستند، تاریخ جدید انگلستان با نمونه های زنده ای از فرمانروایی هنری هشتم، ادوارد ششم، مری و الیزابت نشان می دهد که کشیشان چه آسان و راحت، احکام، اصول دین، شکل نیایش و همه

<sup>167</sup> Socinians

<sup>168</sup> Baptists

چیز را بر اساس گرایش این یا آن شاه یا ملکه تغییر داده اند. ولی آن شاهان و ملکه ها چنان دیدگاه های متفاوتی در زمینه مذهبی داشته و در نتیجه چندان امور متفاوتی را باب کردند که هیچ فرد هوشمندی (بگویم تقریباً هیچ کس جز یک خدانشناس) نخواهد گفت که هر خداپرست صادق و راستوار با وجدان راحت می تواند حکم های آن ها را دنبال کند. نتیجه می گیریم که فرق نمی کند اگر شاه تحمیلگر این قوانین، آن ها را حاصل داوری خود بداند یا تجویز اقتدار روحانی و مشورت دیگران. تصمیم های مسئولان کلیسایی نیز که اختلاف ها و جدل های آن ها را به خوبی می شناسیم، نمی توانند عاقلانه تر یا امن تر باشند؛ کل حق رأی آن ها هم که جمع شود، نیروی بیشتری به قدرت مدنی نخواهد بخشید. هر چند باید دانست که امیران به ندرت، ارزشی برای رأی گیری روحانیونی قائل بودند که به ایمان و روش عبادت آن ها گرایش نداشتند.

ولی پس از این همه، ملاحظه اصلی و تعیین کننده این جدل، آن است که هر قدر دیدگاه مقام مدنی در زمینه مذهبی معقول و راه و روش او به راستی بر اساس انجیل باشد، با این همه اگر من یکسره با ذهن خود متقاعد نشده باشم، هیچ قاطعیتی برای پیروی از آن نخواهم داشت. امکان ندارد اگر من علیه حکم وجدان خود حرکت کنم، هرگز به منزلگاه های متبرک برسم. ممکن است با هر حرفه ای که از آن لذت می برم، ثروتمند شوم و یا با نسخه هایی که باور ندارم، شفا یابم، ولی توسط دینی که به آن اطمینان ندارم و عبادتی که از آن بیزارم، هرگز روی نجات نخواهم دید. برای یک خداناباور بیهوده است که تظاهر به دین فرد دیگر بکند. تنها ایمان و صداقت درونی، مورد پذیرش خدا می باشد. محتمل ترین و تأیید شده ترین درمان بر روی بیمار، ممکن است اثری نداشته باشد، اگر او به محض فرورفتن دارو آن را بالاییاورد. و شما بیهوده دارویی را به حلق بیماری می ریزید که وضعیت خاص او آن را به سم تبدیل می کند. در یک کلام، هر امر مذهب که مورد شک باشد، دستکم این یکی قطعیت دارد که هیچ مذهب ناباور به حقیقی بودن خود، برای من نمی تواند سودمند باشد. پس، بیهوده است که امیران، رعایای خود را با این ادعا که می- خواهند روح آن ها را نجات دهند، مجبور به رفتن به کلیساهای خود بکنند. رعایا در صورت باور، با توافق خود خواهند آمد و غیر از آن، نمی آیند.

سرانجام، هر قدر ادعای نیت خیر و احسان و دلسوزی برای نجات روح انسان ها حقیقی باشد، آن ها را نمی توان مجبور به نجات کرد، چه بخواهند و چه نخواهند. پس وقتی این همه انجام شد، باید انسان ها را به وجدان خود آنان سپرد.

اینک که آزادی انسان ها از هر گونه سلطه را در حیطة ایمان آزمودیم، بگذارید ببینیم آن ها چه باید بکنند. همگان می دانند و پذیرفته اند که خدا باید در جمع نیایش شود. وگرنه، چرا یکدیگر را به شرکت در مراسم عمومی موظف می کنند؟ پس انسان ها آزادی ورود به اجتماع های دینی خاص و دیدار با هم را بنا گذاشته اند؛ نه فقط برای ارشاد اخلاقی، بلکه همچنین برای نشان دادن به دنیا که خدا را عبادت و نیایشی را به پیشگاه الهی تقدیم می کنند که خود از آن شرمگین نبوده، در خور و مورد پذیرش او می دانند؛ و سرانجام، از راه پاکی ایمان، تقدس زندگی و نیایش شایسته، دیگران را نیز به دین حقیقی علاقه مند ساخته، کارهای دینی را که یک فرد به تنهایی نمی-تواند انجام دهد، سامان بخشند.

این اجتماع های مذهبی را کلیساهای نامم و می گویم که مقام مدنی باید با آن ها مدارا کند، زیرا کار این جماعات مردم چیزی جز آن چه برای هر فرد، قانونی است، نمی باشد؛ یعنی نجات روح و در این مورد هم هیچ فرقی نیست میان کلیسای ملی و دیگر کلیساهای مجزا.

ولی چون در هر کلیسا دو امر باید مورد توجه خاص قرارگیرد، آیین های نیایش بیرونی و آموزه ها و اصول باید هر یک جداگانه بررسی گردند تا کل امر مدارا بهتر فهمیده شود.

در مورد نیایش بیرونی می گویم که در درجه اول، مقام مدنی هیچ حقی ندارد در وضع قانون برای هیچ آیین و مراسم عبادی در کلیسای خود و کمتر از آن در دیگر کلیساهای؛ نه تنها چون این کلیساهای اجتماع هایی آزاد هستند، بلکه چون هر کار برای عبادت خدا تا آن جا توجیه پذیر است که به باور اجراکنندگان، مورد پذیرش خدا قرار می گیرد. هر کاری بدون اطمینان ایمانی نه به خودی خود خوب و نه مورد پذیرش خدا است. از این رو، تحمیل کردن این گونه امور به مردم برخلاف فهم آن ها، در واقع، حکم توهین به خدا دارد. با علم به این که هدف همه مذاهب، خوشایند



خدا بوده و آزادی، ضرورت اساسی دارد، چنین تحمیل‌هایی به گونه‌ای وصف ناپذیر بیمعنا هستند.

شاید از سخن من نتیجه گرفته شود که هر گونه قدرت برای مقام مدنی در امور دیگر را هم نفی می‌کنم که در آن صورت، کل مبحث قانونگزاری منتفی می‌شود. خیر! من می‌پذیرم که امور علی‌السویه و شاید فقط همان‌ها، در حیطه قدرت قانونگزاری هستند. ولی نه به این معنا که مقام مدنی می‌تواند هر حکمی در هر مورد علی‌السویه بدهد. خیر عموم، میزان و مقیاس هر قانونگزاری است. اگر امری به سود کشور نباشد، هر چند اصلاً علی‌السویه نباشد، باز نمی‌تواند از راه قانون به رسمیت شناخته شود.

و سپس، اموری که هرگز بالطبع چندان علی‌السویه نیستند، هنگام فرارگرفتن در قلمرو کلیسا و عبادت خدا، از قلمرو قانونگزاری مقام مدنی خارج می‌شوند، زیرا در آن کاربرد هیچ ارتباطی با امور مدنی ندارند. تنها وظیفه کلیسا نجات روح انسان‌ها است و به هیچ رو جامعه یا هیچ عضو آن حق ندارد این یا آن آیین نیایشی را حکم کند. همچنین، افزودن یا حذف آیینی به/از آن اجتماع‌ها نه امتیاز است و نه مانعی برای زندگی، آزادی، یا مالکیت هیچ انسانی. برای نمونه بپذیریم که شستن یک نوزاد با آب امری علی‌السویه است و نیز مقام مدنی می‌فهمد که چنین شستشویی برای سلامتی یا پیشگیری از بیماری فرزندان رعایا مفید است و آن را چندان مهم می‌داند که از راه قانون به نظارت آن بپردازد. در آن صورت، ممکن است حکم به اجرای آن بدهد. ولی آیا هیچ کس خواهد گفت مقام مدنی، همان حق را دارد که دستور بدهد همه کودکان باید برای پالایش روح توسط کشیشان در آب مقدس غسل داده شوند؟ تفاوت بارز این دو مورد در نگاه اول بر هر کسی آشکار است. یا بگذارید آخرین مثال را در مورد فرزند یک یهودی بررسی کنیم که به خودی خود، گویا است. اگر یک امیر مسیحی رعایای یهودی داشته باشد، چه؟ اینک اگر بپذیریم که چنین آسیبی را نمی‌توان به یک یهودی وارد آورد و او را برخلاف باور خود، مجبور به افزودن کاری به دین خود کند که طبیعتی علی‌السویه دارد، پس چگونه کاری از این دست را به مسیحیان تحمیل کنیم؟

همچنین، اموری با طبیعت علی‌السویه نمی‌توانند از سوی هیچ اقتدار انسانی به بخشی از عبادت خدا تبدیل شوند. درست به همین دلیل که طبیعتی علی‌السویه دارند. زیرا از آن جا که امور علی‌السویه به هیچ رو

به خودی خود دخیل در عبادت خدا نیستند، هیچ قدرت انسانی یا اقتدار نمی‌تواند به آن‌ها این اندازه اهمیت و عظمت بدهد که لازم الاجرا شوند. در زندگی روزمره، استفاده از امور علی‌السویه که خدا ممنوع ساخته، آزاد و قانونی است و از این رو، اقتدار انسانی بر آن‌ها هیچ اختیاری ندارد. ولی امور مذهبی چنین نیستند. امور علی‌السویه در عبادت خدا به قانون تبدیل نمی‌شوند، مگر خود خدا در قالب امر، آن‌ها را بخشی از عبادتی که از انسان‌های بیچاره و گناهکار می‌پذیرد، دانسته باشد. وقتی خدای متبارک از ما بپرسد: "چه کسی از شما انجام این کارها را خواسته بود؟"، آیا کافی است به او پاسخ دهیم که مقام مدنی دستور داده بود؟ اگر قانون مدنی تا این حد پیش برود، دیگر چه چیز را نمی‌توان قانوناً به مذهب اضافه نکرد؟ چه ملغمه‌ای از مراسم و چه ابداع‌های خرافی می‌توانند بر پایه اقتدار مقام مدنی بنا شوند و (برخلاف وجدان) به عبادت خدا تحمیل شوند؟ زیرا این مراسم و خرافات، عمدتاً استفاده مذهبی از این گونه امور علی‌السویه هستند که از هیچ نظر دیگر گناه نمی‌باشند، مگر این که امر خدا نیستند. پاشیدن آب و استفاده از نان و شراب بالطبع و در زندگی معمولی، یکسره علی‌السویه هستند. پس آیا هیچ انسانی می‌گوید که این امور باید به دین افزوده و بخشی از عبادت، اگر نه اصول بشوند؟ اگر هر اقتدار انسانی یا مدنی می‌توانست چنین کند، پس چرا خوردن ماهی و نوشیدن آجو در شام مقدس را نیز چون بخشی از نیایش خدا نیفزاییم؟ چرا خون حیوانات را در کلیسا نپاشیم و یا توبه با آب یا آتش و بسیاری کارهای این چنین افزوده نشوند؟ ولی این امور هر قدر در کاربرد معمول خود، علی‌السویه باشند، وقتی بی‌اجازه خدا به نیایش افزوده شوند، همان اندازه به درگاه الهی ناخوش می‌آیند که قربانی کردن یک سگ. و چرا سگ این اندازه حرام است؟ از نظر طبیعت خدا چه فرقی هست بین یک بز و یک سگ که به یک اندازه از هر ارتباط با امر الهی دور هستند، مگر آن که خدا دستور به استفاده از یکی در مراسم عبادت و عدم استفاده دیگری را داده است؟ پس می‌بینیم که امور علی‌السویه هر قدر هم زیر اختیار مقام مدنی، هنوز نمی‌توانند با چنین ادعایی به دین افزوده و به اجتماع‌های دینی تحمیل شوند؛ زیرا آن‌ها هنگام عبادت خدا دیگر علی‌السویه نیستند. عبادت‌کننده خدا این کار را به قصد خوشایند و شمول عنایت او انجام می‌دهد. اما چنین نیست وقتی کسی به دستور دیگری



آن چه را به پیشگاه خدا می برد که می داند پذیرفته نیست، چون او امر نکرده است. این نه به معنای جلب نظر خدا یا فرونشاندن خشم او، بلکه از سر اختیار و آگاهی، برانگیختن او است با یک عمل مخالف آشکار، خلاف طبیعت عبادت و نزد او مکروه.

ولی این جا پرسیده خواهد شد: " اگر هیچ امر مربوط به نیایش خدا در اختیار انسان باقی نمی ماند، پس چگونه است که کلیساها خود، قدرت تعیین همه چیز پیرامون زمان و مکان عبادت را دارند؟" من پاسخ می دهم که در عبادت مذهبی باید میان آن چه بخشی از خود عبادت است با شرایط آن تمایز بگذاریم. آن بخش عبادت که مورد خوشایند خدا می دانیم، از سوی او حکم شده و از این رو ضروری است. شرایط نیایش، شامل زمان و مکان عبادت، عادت ها و وضعیت های بدنی نیایشگر است. این ها شرایط بوده، یکسره علی السویه هستند، زیرا خدا هیچ دستور صریحی در مورد آن ها نداده است. برای مثال، نزد یهودیان، زمان و مکان نیایش و عادت های نیایشگران فقط شرایط نیستند، بلکه جزئی از خود عبادت به شمار می روند که اگر چیزی از آن ها کم شود، نمی-توانند امیدی به پذیرش آن داشته باشند. ولی این ها برای مسیحیان و زیر لوای آزادی انجیل، تنها شرایط عبادت هستند که اگر به قضاوت کلیسا در خدمت کامل هدف آن نظم ایمانی، شایستگی و ارشاد باشند، به بخشی از عبادت تبدیل می شوند. حتی بر اساس انجیل، نزد آن ها که روز اول یا هفتم را تنها وقف عبادت می دانند، آن بخش از زمان، نه تنها شرایط، بلکه بخشی واقعی از عبادت خدا است که تغییرپذیر و نادیده گرفتنی نیست.

در مرحله بعد: همان گونه که مقام مدنی هیچ قدرتی ندارد برای تحمیل قوانین به هیچ آیین و مناسکی در کلیسا، همچنین فاقد هر گونه قدرتی برای منع آیین و مناسک موجود و رسمی می باشد؛ زیرا در چنین صورتی، جوهر کلیسا را نابود می کرد: هدف کلیسا تنها عبادت خدا با آزادی و به روش خاص خود است.

خواهید گفت که با این قاعده، اگر کلیسایی خیال قربانی کردن کودکان را داشته باشد (چنان چه مسیحیان اولیه به غلط به آن متهم شده بودند)، یا خود را به اعمال شهوانی، بی بندوباری و هر گونه عمل شنیع دیگر آلوده سازد، آن گاه مقام مدنی باید با آن ها مدارا کند؟ چون متعهد به یک اجتماع مذهبی هستند؟ پاسخ می-دهم: خیر! این امور در زندگی عادی و خانه های

شخصی، قانونی نیستند و از این رو در عبادت خدا و هر گونه جمع دینی ممنوع می باشند. ولی به راستی، اگر یک دسته از مردم بر اساس مذهب، بخواهند گاوی را قربانی کنند، من معتقد نیستم که قانون باید مانع بشود. ملیبوئوس گاودار، می تواند به طور قانونی، گاو را در خانه خود ذبح کند و هر عضو آن را که مناسب بداند، بسوزاند. زیرا هیچ آسیبی از این کار به هیچ کس نمی رسد و ضرری به منافع کسی نمی زند. و به همین دلیل، او می تواند گاو خود را در یک جمع مذهبی نیز ذبح کند. تشخیص با آن جمع است که چنین کاری خوشایند خدا هست یا نه. وظیفه مقام مدنی تنها مراقبت از منافع عمومی و جلوگیری از هر گونه تبعیض و آسیب به حیات و مالکیت فرد است. پس آن چه قابل خوردن در یک جشن است، می تواند در یک مراسم قربانی استفاده گردد. ولی اگر بنا به نفع عمومی و برای افزایش شمار گله هایی که به دلیل برخی حوادث غیرعادی از بین رفته اند، باید ذبح حیوانات برای مدتی متوقف شود، آن گاه، حاکم می-تواند همه رعایای خود را از ذبح گوساله به هر مناسبتی، منع کند. باید دانست که چنین قانونی نه برای امر مذهبی بلکه برای امر مدنی است؛ آن چه منع شده، ذبح گوساله و نه قربانی کردن است.

به این ترتیب می بینیم که چه فرقی از این نظر هست میان کلیسا و کشور. هر چه در کشور قانونی است، نمی تواند توسط مقام مدنی برای کلیسا ممنوع شود. کاربرد معمول آن چه برای هر یک از رعایا آزاد است، نباید و نمی تواند از سوی مقام مدنی برای هر فرقه ای از مردم در کاربرد مذهبی منع شود. اگر هر فردی به طور قانونی نان و شراب استفاده می کند، زانورده یا نشسته در خانه خود به سر می برد، قانون نباید همان آزادی را در عبادت دینی از او دریغ کند؛ هر قدر هم در کلیسا استفاده از نان و شراب بس متفاوت و از اسرار ایمان و آیین های عبادت خدا باشد. اما استفاده از آن دسته از امور در مناسک مقدس کلیساها که خلاف نفع عمومی مردم بوده، در نتیجه از سوی قانون منع شده اند، قانونی نیست. مقام مدنی همواره باید بسیار مراقب باشد که از اقتدار خود سوء استفاده نکرده و به نام نفع مردم، هیچ کلیسایی را سرکوب نکند.

شاید گفته شود: " اگر کلیسایی به بت پرستی کشیده شود چه؟ آیا آن نیز باید از سوی مقام مدنی مدارا شود؟" من پاسخ می دهم: چه قدرتی در سرکوب

کلیسای بت پرست می تواند به مقام مدنی داده شود که در زمان و مکان خاصی مورد سوء استفاده جهت نابودی یک کلیسای راست کیش قرار نگیرد؟ باید به یاد آوریم که قدرت مدنی هم جا به یک گونه است و مذهب هر امیر برای خود او راست کیش است. پس اگر در زمینه روحانی چنین قدرتی به مقام مدنی داده شود، چنان چه در ژنو اتفاق افتاد، او ممکن است به ضرب خسونت و خونریزی، به مذهبی خاص تهمت بت پرستی زده، آن را به زیر بکشد؛ مقام مدنی دیگری در جایی از کشور، مذهب اصلاح طلب را سرکوب کند؛ و یا در هند، مسیحیت را سرکوب نمایند. قدرت مدنی یا همه چیز را در مذهب به میل امیر تغییر می دهد و یا قادر به تغییر هیچ چیز نیست. اگر یک بار اجازه داده شود که هر چیزی به وسیله قوانین و مجازات ها به یک مذهب اضافه شود، دیگر هیچ حد و مرزی برای آن متصور نخواهد بود؛ آن گاه بر اساس نظم مذهبی مورد علاقه مقام مدنی، می شود همه چیز را تغییر داد. پس هیچ انسانی نباید از مواهب زمینی به دلیل مذهب خود محروم شود. حتی بومیان قاره آمریکا که زیر حکمرانی یک امیر مسیحی هستند، نباید به دلیل نپذیرفتن دین و روش عبادت ما مجازات جسمانی یا مالکیتی بشوند. اگر آن ها متقاعد شده اند که با رعایت آیین های سرزمین خود، مورد خوشایند خدا قرار گرفته، به سعادت می رسند، باید آنان را به خدا و خودشان سپرد. بگذارید این نمونه را ریشه یابی کنیم. ماجرا از این قرار بوده: شمار اندک و غیرقابل توجهی از مسیحیان که از همه چیز محروم شده اند، به سرزمین بت پرستان می رسند: این غریبه ها به اهالی خواهش می کنند که به نام انسانیت، نیازمندی های زندگی را در اختیار آن ها بگذارند؛ ضروریات و سرپناه به ایشان داده می شود و آن ها در کنار هم زندگی کرده، تبدیل به یک جامعه می شوند. مسیحیت از این راه در کشور ریشه گرفته، رواج می یابد، ولی یکباره به قوی ترین تبدیل نمی شود. در چنین شرایطی، صلح، دوستی، ایمان و عدالت برابر در میان آن ها برقرار است. سرانجام در اثر مسیحی شدن مقام مدنی، طرف آن ها قوی ترین می شود. پس بیدرنگ همه معاهده ها شکسته و همه حقوق مدنی مورد تعرض قرار می گیرند تا بت پرستی سرکوب شود؛ و برای این بت پرستان بیگناه که قواعد مساوات و قانون طبیعت را به دقت رعایت کرده، به هیچ ترتیب، قواعد جامعه را زیرپانمی گذارند، مقرر می شود اگر مذهب باستانی خود را رهان کرده و

مذهب جدید و قوی تر را در پیش نگیرند، آن گاه از زمین های خود اخراج و سلب مالکیت اجدادی و حتی سلب حیات می شوند. پس سرانجام، آشکار می شود که غیرت کلیسا به همراه میل به سلطه، قادر به ایجاد چه شرایطی است و چه آسان، ادعای دین و دلسوزی برای روح انسان ها در خدمت حرص، تجاوز و زیاده خواهی قرار می گیرد.

اینک هر که معتقد است بت پرستی باید توسط قانون از همه جا پاک و توسط آتش و شمشیر برچیده شود، به مثال یادشده فکر کند. زیرا علت امور در آمریکا و اروپا یکسان است. نه بت پرستان آن جا و نه هیچ یک از مسیحیان متخاصم در این جا نباید با فرمانی از سوی هیچ کلیسا-دادگاهی از مواهب خود محروم شوند. همچنین حقوق مدنی نباید در هیچ مکانی راحت تر مورد تغییر یا تعرض قرار گیرد.

اما برخی می گویند بت پرستی گناه است و از این رو نباید مورد مدارا قرار گیرد. اگر آن ها می گفتند که باید از آن دوری کرد، گفته ای درست بود؛ اما نه به این معنا که چون گناه است می تواند از سوی مقام مدنی، مجازات شود. زیرا در اختیار مقام مدنی نیست که از شمشیر خود در مجازات هر امری از هر قبیل که به تشخیص او علیه خدا باشد، استفاده کند. حرص، خست، بیکارگی و بسیاری امور دیگر نیز به توافق انسان ها گناه هستند، ولی هیچ کس هرگز نگفته که باید از سوی مقام مدنی مجازات شوند. زیرا آن ها ضروری برای حقوق انسان ها نداشته، حریم عمومی جوامع را نمی شکنند. حتی گناه دروغگویی و تقلب هیچ جا توسط قانون، قابل مجازات نیست؛ مگر در برخی موردها که صرفنظر از زشتی عمل و سرپیچی از خدا، آسیبی به همسایه و نفع عمومی می رسد. آن گاه چه می شود اگر به نظر یک امیر مسلمان یا کافر، مسیحیت، نادرست یا توهین به خدا برسد؟ آیا در این صورت، مسیحیان به همان دلیل و روش، آزار خواهند دید؟

ولی شاید پیش رفته، بگوئید طبق قانون موسی، بت پرستان باید ریشه کن شوند. در قانون موسی چنین است؛ ولی این کار برای ما مسیحیان اجباری نیست. هیچ کس ادعا نمی کند که هر چه در کلیت قانون موسی است، باید در مسیحیت اجرا شود؛ اما در عین حال، دلخواه تر از تمایز معمول و رایج در بین مردم میان قانون اخلاقی، قضایی و مذهبی وجود ندارد.

زیرا یک قانون مثبت<sup>169</sup> نمی تواند هیچ مردمی را مکلف کند، مگر آن مردمی که قانون به آنان داده شده است. " بشنو ای اسرائیل"<sup>170</sup> الزام های قانون موسی را تنها به آن مردم محدود می کند. این ملاحظه به تنهایی، پاسخ کسانی است که مقامات را تحریک به اجرای قانون موسی برای اعدام بت پرستان می کنند. ولی من این برهان را بیشتر می شکافم. مورد بت پرستی در جامعه یهودی ملاحظه ای است با ابدی دوگانه:

بعد اول: کسانی که پیرو آیین موسی و شهروند آن جامعه بوده، ولی سپس از عبادت خدای اسرائیل روی گردانند. با آن ها همچون خائن و یاغی و اشد خیانتکار برخورد می شد. زیرا جامعه یهودیان از این نظر با دیگران تفاوت داشت که خدسالاری مطلق بود و در آن هیچ تفاوتی میان جامعه و نهاد دین نبود. قوانین مستقر پیرامون عبادت خدای یکتا همان قوانین مدنی آن مردم و دولت سیاسی آن ها بود که خدا قانونگذار آن به شمار می رفت. ولی اگر کسی به من امروز جامعه ای مدنی بر چنین اساسی را نشان بدهد، آن گاه می پذیرم که قوانین دینی ناگزیر در آن جا بخشی از امر مدنی شده و رعایای آن دولت باید و شاید توسط قدرت مدنی، موظف به پیروی از آن نهاد دینی بشوند. اما مطلقاً چیزی به نام کشور مسیحی بر اساس انجیل وجود ندارد. در واقع، شهرها و سلطان نشین های بسیاری ایمان مسیحی را پذیرفته اند، ولی آن ها شکل دیرین دولت خود را که با قانون مسیح در هیچ تضادی نیست، حفظ کرده اند. در اصل، عیسی مسیح به انسان ها آموخت که چگونه حیات جاودانی خود را تضمین کنند؛ ولی هیچ کشوری را پایه نگذاشت. او به پیروان خود هیچ شکل جدید و خاص دولت را توصیه نکرد و شمشیر در کف هیچ مقام مدنی قرار نداد تا جهت اجبار انسان ها برای کنارگذاشتن دین سابق و پذیرش دین او به کاربرند.

بعد دوم: افراد بیگانه که وارد سرزمین اسرائیل می شدند، مجبور به رعایت آیین های قانون موسی نبودند؛

#### <sup>169</sup> Positive law

توضیح مترجم فارسی: "قانون مثبت" قانونی است که اجرای عملی را اجباری می کند.

<sup>170</sup> توضیح مترجم فارسی: دعای اصلی یهودیان که با این عبارت آغاز می شود: " بشنو ای اسرائیل که خداوند، خدای تو یکتا است" و با امر به دوست داشتن خدا با تمام قلب، نفس و توان و طی کارهای روزمره زندگی ادامه می یابد؛ مرکب از آیه های زیر از تورات: تثنیه ۶:۴-۹ و ۱۱-۱۳ و اعداد ۳۷:۱۵-۴۱.

حتی برعکس، همان جا که می گفت هر فرد بنی اسرائیل که بت پرستی کند، به مرگ محکوم شود<sup>171</sup>، دستور بود که غریبان نباید آزار و اذیت شوند. من اقراری کنم که هفت ملتی که سرزمین موعود یهودیان را در تصاحب داشتند، باید خلع می شدند؛ اما نه به این دلیل که بت پرست بودند. خیر. دلیل چنین بود: خدا که به گونه ای خاص، پادشاه یهودیان به شمار می رفت، نباید شاهد پرستش خدایگان دیگر در سرزمین کنعان، یعنی قلمرو او می شد (که راستی، خیانتی بزرگ به او بود). زیرا چنین سرپیچی آشکاری هیچ سازگاری با سروری یکسره سیاسی او در آن سرزمین نداشت. پس هر گونه بت پرستی باید از قلمرو سروری او ریشه کن می شد، زیرا به معنای پذیرش خدایی دیگر، یعنی پادشاهی دیگر و بر خلاف قوانین امپراتوری بود. ساکنان نیز باید اخراج می شدند تا تملک کل سرزمین به بنی اسرائیل داده شود. به همین دلیل، عمیم و هوریم توسط فرزندان عساو و لوط از سرزمین های خود رانده شدند و زمین های آن ها بر همان اساس، توسط خدا به مهاجمان داده شد<sup>172</sup>. ولی حتی با آن که هر گونه بت پرستی باید از سرزمین کنعان پاک و هر بت پرست باید کشته می شد، ولی کل خاندان راحاو و جمیع قوم گیبونی با یهوشوع<sup>173</sup> معاهده صلح بستند. جمع اسیران، شامل یهودیان بسیاری می شد که به بت پرستی گرویده بودند. داوود و سلیمان بسیاری از سرزمین های خارج از کنعان را زیر فرمان خود درآورده، فتوحات خود را تا رود فرات گسترش دادند. در میان آن همه مغلوبان و ملت های زیر فرمان درآمده که همگی بت پرست بودند، حتی یک نفر را نمی یابیم که دین یهود و عبادت خدای حقیقی به او اجبار یا به خاطر بت پرستی مجازات شده باشد. در واقع، اگر کسی مایل به سکونت درون کشور آن ها بود، می باید قوانین را رعایت می کرد؛ یعنی به دین آن ها درمی آمد. اما او این کار را با میل خود انجام می داد و نه زیر فشار و زور. او برخلاف میل خود تابعیت را نمی پذیرفت، بلکه آن را چون یک امتیاز درخواست می کرد و می پذیرفت. ولی به محض پذیرفته شدن، زیر قوانین کشور درمی آمد که بر آن اساس، بت پرستی در مرزهای سرزمین کنعان ممنوع بود. اما (چنان چه گفتم)، آن قانون شامل هیچ یک از سرزمین های دیگر

<sup>171</sup> خروج ۲۰:۲۱-۲۲

<sup>172</sup> تثنیه ۲.

<sup>173</sup> توضیح مترجم فارسی: جانشین موسی.

نمی شد که هرچند زیر فرمان یهودیان بودند، ولی اجبار به رعایت آن نداشتند.

حال که موضوع عبادت بیرونی را بررسی کردیم، به اصول ایمان بپردازیم.

اصول دین، برخی عملی و برخی نظری هستند. ولی با آن که هر دو نوع به شناخت حقیقت مربوطند، ولی اولی با خواست و رفتار کاردارد و دومی فقط با فهم. پس دیدگاه های نظری و اصول ایمانی که (چنان چه از نام آن ها برمی آید) فقط باور به آن ها الزامی است، نمی توانند از سوی قانون سرزمین به هیچ کلیسایی تحمیل شوند. زیرا بیمعنا است که اجرای اموری خارج از اراده انسان به قانون مربوط شوند؛ ما اراده نمی کنیم برای باور به حقیقت داشتن این یا آن اصل. هر چند که این نکته به اندازه کافی بررسی شده، شاید برخی بگویند: " بگذارید آدم ها دستکم اقرارکنند که باوردارند." این می شود یک مذهب که در واقع، آدم ها را مجبور به پنهانکاری و دروغگویی به خدا و انسان برای نجات روح آن ها می کند! اگر مقام مدنی در فکر نجات انسان ها از این راه باشد، گویی از راه رستگاری هیچ نمی داند. و اگر این کار را برای نجات آن ها نمی کند، چرا این اندازه دلنگران اصول دین باشد که بخواهد آن ها را به ضرب قانون حاکم سازد؟

افزون بر این، مقام مدنی نباید موعظه و اقرار به هیچ دیدگاه نظری را برای هیچ کلیسایی ممنوع کند، زیرا آن ها کوچکترین ارتباطی با حقوق مدنی رعایا ندارند. اگر یک فرد کاتولیک و وابسته به کلیسای رم، آن چه فرد دیگر نام می داند را جسم عیسی بیانگارد، او هیچ آسیبی به همسایه خود نزده است. اگر یک یهودی به انجیل همچون کلام خدا باور نداشته باشد، او هیچ خدشه ای به حقوق مدنی انسان ها وارد نکرده است. اگر فرد بیدینی به تورات و انجیل باور نداشته باشد، به این دلیل، نباید به عنوان یک شهروند خاطی مجازات شود. قدرت مقام مدنی و حکومت کشور، هیچ آسیبی نمی بیند اگر کسی به این امور اعتقاد داشته یا نداشته باشد. حتی اگر بپذیریم که آن افراد، دیدگاه های غلط داشته اند، باز هم وظیفه قوانین، نه تضمین حقیقت داشتن افکار، بلکه امنیت و دوام کشور و اموال و شخص هر انسان است. چنین نیز باید باشد. زیرا حقیقت اگر هم زیر پا گذاشته شود، بی تردید، خود را آشکار می سازد. به نظر من، قدرت حاکمانی که به ندرت با حقیقت آشنا بوده و به ندرت تر از آن استقبال

می کنند، هرگز کمکی به حقیقت نکرده است. حقیقت به قالب قانون در نمی آید و هیچ نیازی به زور برای وارد کردن آن به ذهن انسان ها ندارد. در واقع، خطاها هستند که به کمک اقدامات خارجی و عاریتی دوام می یابند. ولی اگر حقیقت با نور خود راه خود را به سوی فهم انسان ها باز نکند، با افزودن هر خشونتی به آن، ضعیف تر هم خواهد شد. این برای دیدگاه های نظری بس صادق تر نیز هست. اینک بگذارید اصول عملی را بررسی کنیم.

یک زندگی ایمانی که دین و پارسایی حقیقی در آن اهمیت دارد، همچنین با دولت مدنی هم کار دارد. امنیت روح انسان ها و منافع اجتماعی آن ها از جمله وظایف دولت مدنی است. از این رو، اعمال اخلاقی به هر دو قانون دادگاه بیرونی و درونی مربوط هستند؛ هم به حاکم مدنی و هم حاکم خانگی، یعنی هم به مقام مدنی و هم به وجدان. پس، در این جا خطری عظیم نهفته است اگر هر یک از این قانونگذاران به دیگری تعرض کند و میان حافظ فضای عمومی و ناظر روح انسان ها اختلاف پدید آید. ولی در صورت رعایت درست آن چه پیشتر پیرامون حدود هر دو این ناظران گفتیم، به سادگی همه مشکلات مربوط، حل خواهند شد.

هر انسانی یک روح نامیرا دارد که قادر به دستیابی به سعادت یا فلاکت بوده و سعادت آن وابسته است به باورهای او و انجام کارهایی در زندگی که خدا را خوش می آیند و به این منظور از سوی او توصیه شده اند. در نتیجه، نخست، رعایت این امور، بالاترین وظیفه بشریت بوده، بیشترین همت، تلاش و پشتکار برای فهم و اجرای آن ها ضروری است. زیرا هیچ چیز در این دنیا نیست که با ابدیت قابل مقایسه باشد. دوم، با علم به این که یک نفر با افکار خطا و اجرای عبادت غلط، حق هیچ کس را پایمال نکرده، گمراهی او خدشه ای به امور انسان دیگر وارد نمی آورد، مراقبت از نجات هر انسان تنها به خود او سپرده شده است. ولی من این امر را چنین نمی فهمم که گویی همه اندرزه های رحیمانه و تلاش های محبت آمیز برای دورکردن انسان ها از خطاها، یعنی بالاترین وظیفه مسیحیت، باید محکوم شوند. هر کس می تواند هر قدر بخواهد برای پیشبرد نجات فرد دیگر، پند و برهان بیاورد. ولی از هر گونه زور و اجبار باید خودداری شود. هیچ کار آمرانه ای مجاز نیست. هیچ کس در این مورد مجبور به اطاعت از پندها و توصیه های

دیگری نیست، مگر خود متقاعد شده باشد. هر کسی در این زمینه اقتدار برتر و مطلق داور برای خود را دارد؛ زیرا رفتار او به هیچ کس دیگر مربوط نیست و نمی تواند آسیب برساند.

ولی انسان ها افزون بر روح نامیرا، زندگی فانی خود بر روی زمین را نیز دارند که سست، گذرا و دارای طولی نامعلوم و نیازمند امکانات بیرونی و حاصل زحمت و تلاش است. زیرا امور ضروری برای رفاه زندگی ما محصول خودجوش طبیعت و آماده استفاده نیستند. پس، این بخش، به مراقبت دیگری نیاز داشته، نهاد دیگری می طلبد. اما انسان به مسیری رفته که بیشتر به طمع محصول کار دیگران است تا فراهم کردن نیازهای خود؛ و ضرورت حفاظت دارایی حاصل از کار شرافتمندانه انسان ها، آزادی و دوام آن ها و دستیابی به خواسته های بعدی، ایجاب کرده اند که انسان ها در قالب اجتماع با هم زندگی کرده، برای امنیت مالکیت یکدیگر بر امور لازم برای سعادت دنیایی، به همکاری متقابل بپردازند؛ و مراقبت از سعادت ابدی هر کس را که نه با کمک فرد دیگر به دست می آید، نه از دست رفتن آن به دیگری آسیب می رساند، و نه امید آن را از راه هیچ خشونت بیرونی می توان پدید آورد، به خود او بسپارند. ولی وقتی انسان ها بر اساس پیمان متقابل همیاری و دفاع از مالکیت یکدیگر وارد جامعه می شوند، دیگر نباید از راه تعرض و تقلب شهروندان دیگر یا خشونت خصمانه خارجی از آن محروم شوند. درمان این دومی با اسلحه، هزینه و هزاران شهروند ممکن است و درمان اولی از راه قانون. جامعه، مراقبت از همه امور مربوط به این دو را به حاکمیت مدنی سپرده است. چنین است خاستگاه، کاربرد و حدود قدرت قانونگزاری در هر کشور (که بالاترین قدرت است). یعنی، برای امنیت مالکیت خصوصی هر فرد و برای صلح، ثروت ها و تسهیلات عمومی، تدابیری اتخاذ شده، تا حد امکان، قدرت درونی آن ها در برابر تهاجم بیرونی افزایش یابد. پس با تشریح این امور، به آسانی می فهمیم که هدف قدرت قانونگزار چه باید باشد و متوجه کدام اقدامات قانونی است. این گونه، خیر دنیایی و رفاه بیرونی جامعه که تنها دلیل و هدف انسان ها برای تشکیل آن است، فراهم می شود. همچنین آشکار است که آزادی و رستگاری ابدی به قوت خود باقی می ماند؛ به این معنا که هر کس باید کاری را انجام دهد که به حکم وجدان او مورد قبول

خداوند - که سعادت ابدی به خوشامد و رضایت او بستگی دارد- می باشد. زیرا در درجه نخست، اطاعت، اول از خدا و بعد از قانون واجب است.

ولی شاید برخی بپرسند: "چه می شود اگر مقام مدنی با توسل به اقتدار خود، مرتکب کاری شود که بنا به وجدان فرد شخصی ممکن است غیرقانونی باشد؟" پاسخ می دهم: اگر جامعه درست اداره شده، مشاوران مقام مدنی به راستی طرف منافع عمومی باشند، چنین اتفاقی به ندرت می افتد. ولی اگر رخ دهد، می گویم این فرد شخصی باید از انجام کارهایی که غیرقانونی می داند خودداری کرده، مجازات را که پذیرش آن برایش غیرقانونی نیست، برگزیند. زیرا داور خصوصی هر فرد پیرامون قانونی که به صورت سیاسی و برای منافع عموم اجرا شده، مانع تکلیف قانون و موجب معاف شدن از آن نیست. پس اگر قانون، به اموری خارج از اختیار مقام مدنی بپردازد، (برای نمونه این که مردم یا هر فرقه ای مجبور به پذیرش مذهبی بیگانه و عبادت و آیین های کلیسای دیگر بشوند)، کسی در این موارد نباید از سوی قانون و بر خلاف وجدان خود، مجبور شود. زیرا جامعه سیاسی برای هیچ هدفی تاسیس نشده، جز امنیت مالکیت ملزومات زندگی هر فرد. رسیدگی به روح هر انسان و امور عرش که نه در اختیار کشور است و نه می تواند باشد، یکسره به زندگی هر فرد سپرده می شود. پس، حفاظت زندگی انسان ها و امور مربوط به آن، کار حکومت کشوری و حراست مالکیت ها برای صاحبان، وظیفه مقام مدنی است. به این دلیل، مقام مدنی نمی تواند ملزومات مادی زندگی را به دلیلی که هیچ ارتباطی با هدف دولت مدنی ندارد، یعنی دین، از یک انسان یا فرقه گرفته، به دیگری بدهد؛ یا حق مالکیت رعایای خود را دستکاری کند (حتی توسط قانون)؛ زیرا اگر آن دین درست یا غلط باشد، به امور دنیایی رعایا که تنها در اختیار حکومت کشوری است، صدمه ای نمی زند.

ولی اگر به باور مقام مدنی، قانونی از این دست به نفع کشور باشد، چه؟ من پاسخ می گویم: همان گونه که داور شخصی خطا، فرد را از التزام به قانون برکنار نمی کند، به همین صورت، داور خصوصی مقام مدنی (به بیان من)، به او حق تحمیل قوانینی را به رعایا نمی دهد که نه از سوی قانون اساسی به او تفویض شده و نه تفویض آن ها هرگز در قدرت مردم بوده است؛ بدتر آن که این کار را با رشوه و هدیه و



امتیاز دادن به پیروان و مشاوران خود انجام دهد. حال، اگر مقام مدنی بر آن باشد که حق وضع چنین قوانینی را دارد و به نفع مردم هستند، اما رعایای او خلاف آن را فکر کنند، چه؟ کدام قاضی باید میان آن ها داوری کند؟ من پاسخ می گویم: تنها خدا. زیرا هیچ قاضی در زمین نیست که بین یک حاکم مطلق و مردم قضاوت کند. می گویم خدا تنها قاضی چنین موردی است که در روز آخر هر کس را مطابق اعمال خود پاداش می دهد؛ یعنی بر اساس صداقت و راستواری او در پیشبرد پارسایی و اخلاق و صلح در میان نوع انسان. ولی عجالتاً باید چه کرد؟ من پاسخ می گویم: مراقبت و رسیدگی اصلی هر کس باید متوجه روح خود باشد و سپس صلح عمومی؛ هر قدر هنوز اندک کسانی صلح عمومی را آن جا که همه چیز از هم پاشیده، برقرار می دانند.

دو گونه اختلاف میان انسان ها پیش می آید، یکی که توسط قانون حل می شود و دیگری که با اعمال زور؛ و این ها چنان طبیعتی دارند که وقتی یکی پایان می یابد [قانون]، همواره دیگری آغاز می شود [اعمال زور]. ولی بررسی قدرت مقام مدنی در قوانین اساسی ملت ها کار من نیست. تنها می دانم معمولاً چه اتفاقی می افتد وقتی اختلاف ها بالامی گیرند و قاضی برای داوری وجود ندارد. خواهید گفت که در این صورت، مقام مدنی به عنوان قدرت مافوق، خواست و نظر خود را به پیش می برد. بدون تردید. ولی این جا پرسش، پیرامون شک در چنین روالی نیست، بلکه به حقانیت مربوط می شود.

پیش از پرداختن به جزئیات، ابتدا می گویم هیچ افکار متضاد با جامعه انسانی و مخالف قواعد اخلاق لازم برای حفظ جامعه مدنی<sup>174</sup>، نباید توسط مقام مدنی تحمل شوند. ولی در واقع، چنین نمونه هایی در هر کلیسایی بسیار نادر هستند. زیرا هیچ فرقه ای نمی تواند به راحتی به چنان درجه ای از جنون برسد که اموری از آن دست را در هماهنگی با آموزه های دین بداند؛ یعنی آن افکاری را که آشکارا خلاف بنیان های جامعه بوده، از این رو در داوری بشریت محکوم هستند. زیرا در این صورت، منافع و نام نیک آن ها، صلح و همه امور دیگر به خطر می افتند.

یک شر پنهان دیگر و خطرناک تر برای کشور، وقتی است که افراد، در فرقه خود منحرف شده، زیر پوشش واژه های فریبنده اموری را تبلیغ کنند که در حقیقت، خلاف حقوق مدنی جامعه هستند. برای نمونه، هیچ فرقه ای را نمی یابیم که در ملاء عام و آشکارا تبلیغ کند که آدم ها باید به وعده های خود عمل کنند؛ یا امیران باید توسط افراد دارای مذهب متفاوت، خلع شوند؛ یا تسلط بر همه امور به آن فرقه تعلق دارد؛ زیرا در صورت بیان عریان و آشکار، بیدرنگ مقام مدنی وارد عمل و کل کشور علیه رواج چنین شر خطرناکی هشیار می شود. ولی با این حال، کسانی را می بینیم که همین حرف ها را به بیانی دیگر می گویند. مگر وقتی عده ای موعظه می کنند که ایمان با وجود کافران امکان ندارد، منظور دیگری دارند؟ معنای تلویحی آن جز این است که امتیاز ایمان به آن ها می رسد و می توانند افراد وابسته به غیر فرقه خود را کافر یا هر چه دیگر اعلام کنند؟ چه معنای دیگری دارد وقتی می گویند که شاهان تکفیر شده باید تخت و قلمرو پادشاهی خود را واگذار کنند؟ آشکار است که قدرتی مشابه شاهان مستبد را به خود تفویض کرده، از قدرت تکفیر در دست های خویش همچون حقی برای هرم قدرت خود سود می جویند. آن ها برای تصاحب همه چیز، حق سلطه به دلیل نیابت از سوی خدا را پیش می کشند، زیرا آن قدر صداقت ندارند که خود را پارسا و مؤمن حقیقی ندانند یا دستکم جانزنند. آن ها و دیگرانی از این دست، هر امتیاز و قدرتی بر روی دیگر انسان های فانی و ملاحظات مدنی را به مؤمن، مذهبی و راست کیش، یعنی به خود می دهند. از این رو می گویم: کسانی که با تظاهر به دین، خواستار ابعادی از اقتدار هستند که به آن ها و اجتماع مذهبی ربطی ندارد، حق مطالبه مدارا از سوی مقام مدنی را ندارند؛ همین طور، آنانی که وظیفه مدارا با همه انسان ها در موارد صرفاً دینی را اجرا و تبلیغ نمی کنند. این آموزه ها و همتایان آن ها هر چه بگویند، اقرار نمی کنند که آماده اند تا در اولین فرصت، دولت را تسخیر و بر مالکیت املاک و ثروت های رعایا به نفع خود چنگ ببندازند. آن ها تنها تا زمانی خواستار مدارای مقام مدنی هستند که خود را به حد کافی برای خلع او قوی نکرده باشند؛ و در همان حال، همچنان وظیفه مدارا با همگان در زمینه خود مذهب را اجرا و یادآوری نمی کنند.

<sup>174</sup> civil society



همین طور کلیسایی که بر آن است همه واردشوندگان باید خود را زیر حمایت و خدمت امیر دیگری در بیاورند. زیرا این یعنی مقام مدنی، راه را برای قانونگذار بیگانه ای در کشور بگشاید و مردم خود را در معرض سرباز گیری علیه دولت خود قرار دهد. در عین حال، تمایز فرار و سست میان دربار و کلیسا، امکان هر راه حلی برای این وضع ناخوشایند را منتفی می سازد؛ به ویژه وقتی هر دو یکسان زیر سلطه مطلقه یک نفر باشند که نه تنها قدرت متقاعد کردن اعضای کلیسای خود به هر چه می خواهد، از مذهب ناب تا مقررات، را دارد، بلکه دارای قدرت سپردن آن ها به آتش ابدی نیز هست. کسی را فرض کنید که خود را از نظر دین، پیرو آیین محمدی بداند، ولی در همه امور دیگر، وفادار به یک حاکم مسیحی و همزمان تابع بلاشروط مقتی قسطنطنیه باشد که خود او یکسره تابع امپراتور رم است که او نیز مطابق میل خود برای این مذهب، نبوت های تقلبی صادر می کند. این مسلمان که در میان مسیحیان زندگی می کند، به احتمال قوی تری از دولت روی می گرداند، زیرا همان فرد رأس کلیسا را باید به عنوان مقام مدنی کل کشور بپذیرد.

سرانجام، کسانی که وجود یک آفریدگار را نفی می کنند، نباید مورد مدارا قرار گیرند، زیرا وعده ها، پیمان ها و سوگندهایی که رشته پیوند جامعه بشری هستند<sup>175</sup>، هیچ اعتباری برای یک خداناباور<sup>176</sup> نداشته، کنار گذاشتن خدا حتی در ذهن، همه آن ها را باطل می کند. افزون بر این، کسانی که با خداناباوری خود با هر گونه دینی مبارزه کرده، قصد نابودی آن را دارند، نمی توانند مدعی حق مدارا باشند. در مورد دیگر دیدگاه های عملی که یکسره خالی از خطا نیستند، در صورت نداشتن قصد سلطه جویی بر دیگران یا برقراری معافیت از مجازات مدنی برای کلیسای خود، دلیلی ندارد که مورد مدارا قرار بگیرند.

<sup>175</sup> توضیح مترجم فارسی: اشاره جان لاک به عهد نوح و ده فرمان است که در دوران باستان و قرون وسطی بیانگر قوانین جهانشمول و توافق بشری برای رعایت حقوق یکدیگر و مورد قبول همه ادیان بوده اند. پس از روشنگری، که آثار لاک از پیشگامان آن به شمار می رود، پیمان ها و سوگندهای جهانشمول در قالب سکولار و مدنی بیان شدند که نتیجه جهانی آن منشور جهانی حقوق بشر است. از این رو به نظر این مترجم، استدلال جان لاک در مورد خداناباور را نه مشابه تفتیش عقاید، که در راستای رعایت حقوق جهانشمول انسان در شرایط زمانی او می توان فهمید.

<sup>176</sup> Atheist

می ماند تا سخنی پیرامون آن دسته اجتماعی بگویم که در میان عوام، گاه همچون محل انجام جلسه های مخفی و پایگاه فرقه ها و مخالفان شکل گرفته، تصور می شود که شامل این آموزه مدارا نمی باشند. اما چنین اتفاقی در میان اجتماعات اصیل نمی افتد، مگر در شرایط ناگواری که آزادی، سرکوب شده یا آسیب دیده باشد. این گونه اتهام ها فروکش می کردند، اگر قانون مدارا یک بار مستقر شده و همه کلیساها مکلف به تبدیل مدارا به بنیان آزادی خود شده، آموزش می دادند که آزادی وجدان حق طبیعی هر انسان است و به طور مساوی، به مخالفان و نیز خود آنان تعلق دارد؛ و هیچ کس، نباید در امور دینی به ضرب زور و قانون مجبور شود. استقرار این یک اصل همه زمینه های شکایت و تشنج در زمینه های وجدانی را از بین می برد؛ و با از بین رفتن این دلایل نارضایتی و دشمنی، دیگر در این اجتماعات، هیچ عامل اختلاف برانگیز و دردمسزایی برای حکومت باقی نمی ماند که شدیدتر از دیگر اجتماعات باشد. ولی بگذارید بخصوص، رئوس این اتهام ها را بررسی کنیم.

شاید بگویید که اجتماعات و جلسات، صلح عمومی را به خطر انداخته، کشور را تهدید می کنند. من پاسخ می دهم: اگر چنین باشد، چرا خود آن ها روزانه چندین گردهمایی در میدان ها و تالارهای عمومی برگزار می کنند؟ چرا اجتماع ها جهت تبادل نظر و گردهمایی تشکیل می شوند؟ شما پاسخ می دهید: " آن ها اجتماعات مدنی هستند، ولی این ها، علیه آباء کلیسا هستند." من پاسخ می دهم: احتمال دارد که به راستی چنین اجتماعاتی یکسره دور از مدنیت و در مخالفت با آن باشند. [شما می گویید] اجتماعات مدنی از مردانی تشکیل شده اند که در زمینه مذهبی دیدگاه های متفاوت دارند، ولی جلسه های روحانیون همگی از افراد همعقیده تشکیل می شوند. گویی توافق در امور دین در واقع توطئه ای علیه کشور است؛ یا گویی انسان ها اگر آزادی کمتری برای اجتماعات داشتند، در زمینه مذهب به اختلاف های کمتری می رسیدند. ولی هنوز این عقیده هست که اجتماعات مدنی باید باز و آزاد برای ورود همگان باشند، در حالی که جلسات مخالفان مذهبی خصوصی تر بوده، فرصت حرکت های زیرزمینی را پدید می آورند. من پاسخ می دهم که این کاملاً درست نیست، زیرا بسیاری از اجتماعات مدنی گشوده به روی همگان نیستند. و اگر برخی از جلسات مذهبی، خصوصی باشند، (از شما می پرسم)

چه جایی برای سرزنش هست؟ چه سرزنش آن‌ها که به عمومی بودن تمایل دارند و چه آن‌ها که مخالفند! دوباره، شاید بگویید که اجتماع مذهبی به طرز فزاینده ذهن انسان‌ها را متحد کرده و محبت به یکدیگر را افزایش می‌دهد و از این رو خطرناک‌تر است. ولی پس چرا مقام مدنی از کلیسای خود نمی‌ترسد؟ و چرا اجتماعات آن را به دلیل خطر برای دولت، ممنوع نمی‌کند؟ خواهید گفت زیرا خود او عضو و حتی رئیس آن است. چنانچه گویی او در عین حال، عضوی از کشور و رئیس کل مردم نیست!

پس بگذارید این موضوع را کامل بررسی کنیم. مقام مدنی از کلیساهای دیگر می‌ترسد، ولی واهمه‌ای از کلیسای خود ندارد، زیرا به یکی لطف دارد و با دیگری سختگیر و بیرحم است. او با آن‌ها مانند کودکان لوس رفتار کرده، آزادی بیحد و حصر در اختیارشان قرار می‌دهد. ولی با دیگر کلیساهای مانند برده برخورد نموده، بی‌عذاب وجدان آن‌ها را تحقیر می‌کند و پاسخ آنان را با سیاهچال، زندان، مصادره اموال و مرگ می‌دهد. یکی را عزیز می‌دارد و دفاع می‌کند و دیگران را آزار و سرکوب. یا باید مقام مدنی رفتار دیگری در پیش بگیرد، یا بگذارد آن مخالفان نیز از همان امتیازهای مدنی مشابه دیگر مردم برخوردار شوند؛ آن‌گاه مقام مدنی خواهد دید که این جلسات مذهبی دیگر خطرناک نخواهند بود. زیرا اگر انسان‌ها وارد توطئه‌های سیاسی شوند، نه مذهب، بلکه رنج‌ها و سرکوب‌های وارده آنان را به این جلسات کشانده است. دولت‌های عادل و معتدل همه جا آرام و امن هستند؛ ولی سرکوب، ایجاد فشار کرده، مردم را به درهم شکستن هر گونه یوغ ستم و شقاوت وامی‌دارد. می‌دانم که مخالفت‌های سیاسی در بسیاری موارد، به بهانه دین به راه می‌افتند؛ ولی دلیل، آن است که رعایای مذهبی پیوسته مورد بدرفتاری بوده، زندگی فلاکت‌باری دارند. حرف مرا باور کنید که آشوب‌های رخ داده نه به دلیل خلق و خوی این یا آن کلیسا یا فرقه مذهبی، بلکه برخاسته از طبیعت مشترک انسان‌ها است که زیر فشار سنگین، به طور طبیعی تلاش در گسیختن یوغی می‌کنند که گردن آن‌ها را می‌فشارد. فرض کنید که موضوع مذهب به کنار برود و تمایز دیگری بین انسان‌ها به دلیل تفاوت رنگ پوست، شکل و ظاهر آن‌ها به میان آید؛ به گونه‌ای که موسیاه‌ها (برای نمونه) یا چشم خاکستری‌ها همان امتیازهای دیگر شهروندان را

نداشته، مجاز به خرید و فروش یا حرفه‌ای برای زندگی نبوده، از اختیار اداره و تحصیل فرزندان خود محروم، از مواهب قانون برکنار و به دادگاه قضات جانبدار، احضار شوند. آیا شک نمی‌کنید که این افراد که چنین به دلیل رنگ مو یا چشم مورد تبعیض قرار گرفته‌اند و یک سرکوب مشترک آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد، همان اندازه برای مقام مدنی خطرناک باشند که دیگرانی که فقط مهر یک مذهب خاص را به خود زده‌اند؟ برخی وارد شراکت می‌شوند برای تجارت و سود و برخی باشگاه‌های شراب فرانسوی دایر می‌کنند. محله‌ها برخی را گرد هم می‌آورند و مذهب، برخی دیگر را. ولی تنها یک عامل، مردم را در محافل و جنبش‌های سیاسی مخالف متحد می‌سازد و آن سرکوب است.

خواهید گفت: "یعنی چه؟ آیا می‌گذارید مردم در جلسه عبادت برخلاف نظر مقام مدنی حاضر شوند؟" من پاسخ می‌دهم: چرا؟ مگر دعای من خلاف میل او است؟ آیا گردهمایی آن‌ها هم قانونی و هم ضروری نیست؟ منظور شما از خلاف میل او چیست؟ این همان امری است که مرا به شکایت واداشته و ریشه همه گمراهی‌ها به شمار می‌رود. چرا اجتماعات در یک کلیسا کمتر تحمل می‌شوند تا در یک تماشاخانه یا بازار؟ کسانی که آن‌جا [کلیسا] جمع می‌شوند، بدتر و درس‌زاتر از دیگرانی نیستند که در جاهای دیگر گردمی‌آیند. مشکل این است که آن‌ها مورد سوء استفاده قرار گرفته و از این رو نباید تحمل شوند. آن تبعیض‌ها که در زمینه‌های حقوق یکسان به آن‌ها وارد می‌شوند را بردارید؛ قوانین را تغییر داده، مجازات‌هایی که به آنان روا می‌دارید را لغو کنید؛ آن‌گاه همه چیز بیدرنگ امن و امان می‌شود. مخالفان مذهب مقام مدنی، خود را خیلی بیشتر موظف به حفظ صلح کشور خواهند دید اگر کشور آن‌ها شرایط بهتری به نسبت جاهای دیگر داشته باشد؛ و همه کلیساهای گوناگون مانند چندین نگهبان صلح عمومی، مراقب یکدیگر خواهند بود تا مبادا در دولت، ابداع یا تغییری صورت گیرد؛ زیرا آنان بهتر از وضع موجود خود را سراغ ندارند؛ یعنی شرایطی مساوی با دیگر رعایا زیر حمایت دولتی عادل و معتدل. حال اگر کلیسای موافق مذهب امیر، (بیشتر نشان دادیم) تنها به این دلیل که امیر با آنان مهربان بوده و قوانین به نفع آن‌ها است، مهم‌ترین حامی دولت مدنی باشد، پس تا چه اندازه دولت مستحکم‌تر

خواهد شد اگر همه رعیای مذهبی از هر کلیسایی و بی هیچ برتری مذهبی، شامل همان لطف امیر و مواهب قانون بوده، به حامی و حافظ دولت تبدیل شوند؟ و چه می شود اگر هیچ یک ترسی از سختگیری قانون جز در موارد آسیب به ممنوع و تعرض به صلح مدنی نداشته باشند؟

این جا به نتیجه گیری نزدیک می شویم. نتیجه کلی آن که هر انسان باید از همان حقوقی برخوردار شود که دیگر انسان ها. اجازه عبادت به روش کلیسای رم وجود دارد؟ باید به روش ژنو نیز مجاز باشد. صحبت کردن به زبان لاتین در کوچه و بازار آزاد است؟ بگذارید هر که می خواهد، در کلیسا نیز به لاتین سخن بگوید. آیا برای هر کس قانونی است که در خانه خود زانو بزند، بایستد یا هر وضعیت بدنی دیگر به خود بگیرد یا سفید یا سیاه یا جامه بلند یا کوتاه بپوشد؟ بگذارید خوردن نان و نوشیدن شراب یا غسل در کلیسا آزاد باشد. در یک کلام، بگذارید هر کاری که در شرایط عادی زندگی آزاد است، برای هر کلیسایی هنگام عبادت آزاد بماند. باشد که زندگی، جسم، خانه یا املاک هیچ انسانی به این دلایل مورد تبعیض قرار نگیرد. آیا فرقه پرسبایتین<sup>177</sup> را آزاد می گذارید؟ چرا نباید فرقه اپیسکوپال<sup>178</sup> نیز همان گونه آزاد باشد؟ اقتدار روحانی، خواه در دست یک فرد یا چند نفر، همه جا یک جور است و هیچ قدرت قانونگزاری در زمینه های مدنی و اعمال زور نداشته، فاقد اختیارداری ثروت ها و درآمدها می باشد.

اجتماعات کلیسایی و موعظه ها به صورت روزانه و جمعی محق هستند. این ها برای مردمی دارای یک اعتقاد خاص مجازند؛ چرا برای دیگران نباشند؟ اگر هر توطئه و کار خلاف صلح عمومی در جلسات دینی اتفاق بیفتد، به همان صورتی باید مجازات شود که اگر در بازار مکاره یا میدان شهر رخ می داد. این گونه گردهمایی ها نباید پناهگاه دسته های توطئه گران و خلافکاران بشوند. همچنین حضور در کلیساها باید به همان اندازه حضور در سالن ها قانونی باشد. نباید گردهمایی بخشی از رعایا کمتر از دیگران محترم باشد. هر کس مسئول کارهای خود بوده، هیچ فردی نباید در مظان اتهام یا طرد به دلیل خطای دیگری باشد. توطئه گران، قاتلان، دزدان، زناکاران و فحاشی کنندگان و غیره، از هر کلیسا، خواه ملی و

غیره، باید مجازات و بازداشته شوند. ولی پیروان آموزه های صلح آمیز و آنان که رفتار پاک و بی خدشه دارند، باید از شرایط مساوی با دیگر رعیای کشور خود برخوردار شوند. پس اگر اجتماعات باشکوه و جشنواره ها و عبادت جمعی برای مؤمنان یک فرقه آزاد است، باید برای پرسبایتین ها، ایندیندنت ها<sup>179</sup>، اناباپتیست ها<sup>180</sup>، ارمنی ها<sup>181</sup> و کواکرها<sup>182</sup> و دیگران، به همان میزان، آزاد باشد. اگر بخواهیم بی پرده و مانند دو مرد، رو در رو حقیقت را بگوییم، نه بیدینان<sup>183</sup>، نه مسلمانان و نه یهودیان نباید به دلیل دین خود، از حقوق مدنی کشور محروم باشند. انجیل چنین حکمی نمی کند. کلیسا که "افراد گناهکار" را مورد قضاوت منفی قرار نمی دهد<sup>184</sup>، چنین منشی ندارد. و کشور که همه انسان های شریف، صلح آمیز و تلاشگر را بی تبعیض دربرمی گیرد، این گونه رفتار نمی کند. آیا یک بیدین را که با ما معامله و تجارت می کند، تحمل می کنیم، اما نمی گذاریم فرد دیگری خدای یکتا را عبادت کند؟ اگر به یهودیان اجازه داشتن خانه شخصی در بین خود را می دهیم، چرا نباید به آن ها اجازه ساختن کنیسه را بدهیم؟ آیا هنگام نیایش در جمع، آموزه آن ها نادرست تر و عبادت آن ها ناشایست تر می شود از هنگام اجرا در خانه های خصوصی؟ ولی اگر این حقوق به یهودیان و بیدینان داده شود، بی شک، وضعیت فرقه های مسیحی نباید بدتر از آنان در یک کشور مسیحی باشد.

شاید بگویید: "خیر! باید همین گونه باشد که هست؛ زیرا آن ها بیشتر متمایل به توطئه، تشنج و جنگ داخلی هستند". من پاسخ می دهم: آیا این تقصیر مسیحیت است؟ اگر چنین باشد، به راستی مسیحیت بدترین مذاهب است و نباید هیچ کس به آن اجرا کند و کشور نباید آن را تحمل نماید. زیرا در این صورت، طبیعت مسیحیت برای صلح مدنی، دردرسزا و ویرانگر بوده، خود کلیسایی که مقام مدنی به آن تعلق دارد، همیشه معصوم نخواهد بود. ولی از ما بعید است چنین سخنانی را در مورد دینی ادا کنیم که در تضاد مطلق با حرص، سلطه جویی، تشننت آراء، دشمنی و همه امور ناخوشایند بوده، فروتن ترین و

<sup>179</sup> Independents

<sup>180</sup> Anabaptists

<sup>181</sup> Arminians

<sup>182</sup> Quakers

<sup>183</sup> Pagans

<sup>184</sup> I Cor. 5. 12, 13.

<sup>177</sup> Persbyterian

<sup>178</sup> Epical

صلح آمیزترین دین است. از این رو باید دلیل دیگری برای این شرهای تحمیل شده به دین پیداکنیم. اگر نیک بنگریم، دلیل را در همین موضوعی که به آن پرداخته ام، خواهیم یافت. دلیل، گونه‌گونی دیدگاه‌ها نیست (که ناگزیر می‌باشد)، بلکه خودداری از مدارا با کسانی است که دیدگاه متفاوت دارند (که باید برقرار شود) و همین امر، تمام خونریزی‌ها و جنگ‌ها بر سر گرایش مذهبی را در دنیای مسیحیت دامن زده است. سران و رهبران کلیسا به انگیزه حرص و میل سیری ناپذیر به سلطه، از بلندپروازی تند مقامات مدنی و ساده لوحی خرافه آمیز توده‌های عوام سوء استفاده کرده، آن‌ها را بر علیه افراد متفاوت با خود شورانده، قوانین مصادره اموال و قتل افراد خارج از دین و کافر را، خلاف انجیل و احکام رحمت، موعظه کرده اند. به این ترتیب، دو امر با طبیعتی بس متفاوت، یعنی کلیسا و حکومت، با یکدیگر مخلوط و اشتباه گرفته شده اند. اینک، چون برای انسان‌ها بسیار دشوار است که صبورانه محروم شدن از دارایی حاصل از تلاش شرافتمندانه خود را تحمل کرده، برخلاف همه قوانین مساوات انسانی و الهی، قربانی خشونت و تعرض انسان دیگر شوند؛ به ویژه وقتی در مجموع، مرتکب کار سرزنش پذیری نشده اند؛ و چون دلیلی که با آنها چنین رفتار شده به هیچ رو نه به قوانین مقام مدنی، بلکه مربوط می‌شود به وجدان هر فرد برای اجرای آن چه تنها در پیشگاه خدا موظف است؛ آن‌گاه چه انتظار دیگری می‌توان داشت جز این که این‌ها از شر دامنگیر به تنگ آمده، سرانجام حق قانونی خود بدانند که زور را با زور پاسخ داده، از حقوق طبیعی خود دفاع مسلحانه بکنند (که دین آن را منتفی نمی‌کند).

شواهد بسیار در تاریخ نشان می‌دهد که جریان معمول امور این‌گونه بوده و با این اوضاع، از این پس نیز چنین خواهد بود. در واقع مادام که اصل آزار و پیگرد مذهبی موجود توسط مردم و مقام مدنی، به قوت خود باقی بماند؛ تا وقتی آنان که باید واعظ صلح و هماهنگی باشند با تمام تلاش و قدرت مردم را به برکشیدن سلاح و دمیدن در شیبور جنگ تهییج کنند، وضعیت به گونه‌ای دیگر نمی‌تواند باشد. ولی باید مقامات مدنی از این آتش افروزی‌ها برحذر باشند و برهم زندگان صلح عمومی به راستی ببندیشند که آیا این مقامات مدنی نبوده اند که با تطمیع، از تعصب و غرور آن‌ها برای افزایش قدرت خود سوء استفاده

کرده اند؟ زیرا چه کسی متوجه نیست که مردان روحانی کنونی در واقع، بیشتر مأموران دولت هستند تا انجیل؟ همان‌ها که با تن دادن به جاه طلبی و جانبداری از سلطه امیران و مردان حکومتی با تمام قوا قساوتی را در سطح کشور به پیش می‌بردند که غیر از این، در سطح کلیسا قابل استقرار نبود؟ ما شاهد این همدستی نامبارک میان کلیسا و حکومت شاهد هستیم. اگر هر یک از آن‌ها در محدوده خود بماند، یعنی یکی برای رفاه کشور و دیگری جهت نجات روح‌ها، دیگر، هرگز هیچ عدم توافقی میان آن‌ها نخواهد بود. *Sed pudet hoc opprobria* <sup>185</sup> و غیره. خدای متعال که به او پناه می‌برم، مقرر ساخته که انجیل صلح باید به تفصیل موعظه شود و مقامات مدنی، بیشتر مراقب هماهنگ ساختن وجدان خود با قانون خدا و کمتر به فکر تسلط بر وجدان انسان‌های دیگر توسط قانون باشند؛ و مانند پدران کشور، تمام مشورت و تلاش خود را صرف پیشبرد همه شمول رفاه فرزندان خود سازند. البته گردنکشان، قانون‌گریزان و آسیب‌زندگان به برادران خود مستثنی هستند. و باید همه مردان روحانی که خود را جانشینان حواریون می‌دانند، با صلح و فروتنی در راه‌های حواریون گام برداشته، بدون دخالت در امور دولتی، یکسره خود را وقف رستگاری روح انسان‌ها سازند.

امید که چنین شود.

شاید بیهوده نباشد که چند کلامی نیز در مورد اتهام ارتداد <sup>186</sup> و تفرقه افکنی <sup>187</sup> بیفزایم. یک ترک نه مرتد به مسیحیت است و نه تفرقه افکن و نمی‌تواند چنین باشد؛ و اگر هر کس از مسیحیت به دین محمدی بپیوندند، به این دلیل مرتد یا تفرقه افکن به شمار نمی‌رود. بلکه او را باید روی گردانده از مسیحیت و غیرمسیحی دانست. هیچ کس در این مورد شکی ندارد و به این معنا است که پیروان ادیان دیگر نمی‌توانند مرتد یا تفرقه افکن به شمار بروند.

بنابر این، باید بپرسیم پیروان یک دین مشترک چه کسانی هستند؟ در این باره آشکار است که پیروان یک نظم ایمانی و عبادتی واحد، پیرو یک دین مشترک

<sup>185</sup> توضیح مترجم فارسی: به لاتین در متن نامه جان لاک، به معنای لفظی: "چه شرم آور اگر این سخنان را درباره ما بگویند".

<sup>186</sup> heresy

<sup>187</sup> schism

هستند و آنانی که یک نظم ایمانی و عبادتی واحد را دنبال نمی‌کنند، پیرو ادیان متفاوت. برای نمونه، همهٔ امور یک دین در نظام ایمانی آن تعریف شده‌اند، یعنی الزاماً موافقان با آن نظام، پیرو یک دین مشترک هستند و بالعکس. بنابر این، ترک‌ها و مسیحیان، دین‌های متفاوتی دارند، زیرا مسیحیان، کتاب مقدس را مقیاس دین خود قرار می‌دهند و ترک‌ها القرآن را. و به همین دلیل، مذاهب متفاوت در خود مسیحیت می‌توانند وجود داشته باشند. پیروان پاپ و لوتری‌ها هر چند هر دو به عیسی مسیح باور دارند و مسیحی نامیده می‌شوند، ولی یک مذهب ندارند، زیرا لوتری‌ها تنها کتاب مقدس را میزان و بنیان مذهب خود می‌دانند، ولی پیروان پاپ، سنت‌ها و احکام پاپ‌ها را نیز وارد نظام خود کرده‌اند. مسیحیان پیرو سنت جان و مسیحیان فرقهٔ ژنو، مذهب‌های متفاوت دارند، زیرا ژنوی‌ها نیز تنها کتاب مقدس را میزان می‌دانند و فرقهٔ سنت جان به سنت‌های دیگری قائل است که من بی‌اطلاعم.

با این تعریف‌ها نتیجه می‌گیریم که اولاً، حکم ارتداد، یعنی: در یک اجتماع کلیسایی، جداکردن یک فرد از دیگر پیروان به دلیل داشتن دیدگاه‌هایی که در آن نظم ایمانی نمی‌گنجند. دوماً، در میان کسانی که تنها کتاب مقدس را قبول دارند، ارتداد به معنای جداکردن فردی از کلیسای مسیحی به دلیل دیدگاه‌هایی است که در کتاب مقدس نمی‌توان اشارهٔ آشکار به آن‌ها را یافت. این جداکردن می‌تواند به دو صورت انجام شود:

۱- وقتی بخش اعظم کلیسا یا در صورت گرایش مقام مدنی، قدرتمندترین بخش کلیسا، با کنارگذاشتن دارندگان دیدگاه‌های خارج از کتاب مقدس، خود را از آنان جدا می‌کند. زیرا به دلیل ضعف فرد طردشونده یا اقتدار مقام مدنی نیست که می‌توان فردی را تکفیر کرد، بلکه تنها کسی تفرقه افکن است که کلیسا را دچار چنددستگی ساخته، نام و نشان‌های تمایز درست کند و داوطلبانه با چنین دیدگاه‌هایی خود را جدا سازد.

۲- وقتی کسی خود را از جماعت یا کلیسا به این دلیل جدا می‌سازد که آن کلیسا برخی دیدگاه‌ها را که کتاب مقدس به آشکاری بیان نمی‌کند، نمی‌پذیرد و اقرار نمی‌کند.

هر دو این موارد تکفیر می‌شوند زیرا از اصول، منحرف شده، با لجاجت از شناخت روی گردانده

اند. وقتی کتاب مقدس را تنها بنیان ایمان دانسته‌اند، دیگر نباید برخی گزاره‌ها را که در آن یافت نمی‌شوند، بنیان قرار بدهند. چنین افرادی چون دیگران دیدگاه‌های افزودهٔ آن‌ها را نپذیرفته، ضروری و اساسی نمی‌دانند، یا از طریق جداکردن خود یا طرد دیگران، کلیسا را دچار تفرقه می‌کنند. دیگر بیمعنا خواهد بود اگر بگویند که اقرارها و نمادهای آن‌ها با کتاب مقدس یا قیاس ایمان همخوان است، زیرا اگر با متن صریح کتاب مقدس متقاعد شده بودند، دیگر جدالی باقی نمی‌ماند. چرا که امور همخوان با نص صریح متن مقدس، توسط همهٔ مسیحیان، وحی الهی دانسته شده و از این رو اساسی هستند. ولی اگر بگویند که اصول لازم الاقرار از دید آنان، منتج از متن مقدس هستند، بی‌تردید محق خواهند بود که این اصول را باور و اقرار داشته، همخوان با نظام ایمانی بدانند. ولی رفتار بسیار نادرستی است اگر این اصول تحمیل شوند به کسانی که آن‌ها را آموزه‌های آشکار کتاب مقدس نمی‌دانند. جداشدن به دلیل اموری که آموزه‌های شک‌ناپذیر کتاب مقدس به نظر نمی‌رسند، به معنای آمادگی برای حکم ارتداد است. زیرا من گمان نمی‌کنم که هیچ‌کس به آن درجه از جنون برسد که جرأت کرده، نتایج ذهنی و تفسیرهای خود را وحی الهی و اصول خودساخته را با اقتدار متن مقدس، همسنگ بداند. می‌دانم که برخی گزاره‌ها هستند که قاطعانه با متن مقدس همخوانی دارند و هیچ‌کس نمی‌تواند آن‌ها را منتج از متن مقدس نداند و به گونه‌ای متفاوت نمی‌توانند باشند. تنها به همین دلیل می‌گویم که هر چند به روشنی این یا آن آموزه را برخاسته از متن مقدس می‌دانیم، نباید آن را چون همخوان با نظم ایمانی می‌دانیم، مانند یک اصل ایمانی به دیگران تحمیل کنیم، مگر بپذیریم دیگر آموزه‌ها [تفسیر فرقه‌های دیگر] نیز باید به همان شکل به ما تحمیل شوند و مجبور به پذیرش و اقرار به همهٔ دیدگاه‌های متفاوت و متضاد لوتری‌ها، کالوینیست‌ها، ریمونسترنت‌ها، اناباپتیست‌ها و دیگر فرقه‌هایی باشیم که نمادها، نظام‌ها و اقرارهای آن‌ها به عنوان آموزه‌های اصیل و نتیجهٔ ضروری متن مقدس در میان پیروان آن‌ها رسم است. من در حیرتم از تکثیر غلیظ آنانی که خود را در تشریح امور لازم برای رستگاری



بحق تر از متن مقدسی می دانند که حکمت ابدی و بیکران خداوند است.

بنابراین، واژه ارتداد که بسیار رایج است، تنها به بخش آموزه های دین ارتباط دارد. اینک بگذارید تفرقه افکنی را بررسی کنیم که جرمی نزدیک به آن است، زیرا این واژه ها [ارتداد و تفرقه افکنی] به نظر من بر شکافی نادرست در یک اجتماع کلیسایی بر سر اموری غیرضروری، دلالت می کنند. اما از آن جا که کاربرد این واژه ها - یعنی بر اساس قانون اول زبان- به این معنا جا افتاده اند که ارتداد با خطای ایمانی در ارتباط است و تفرقه افکنی با خطا در آیین های عبادت، باید آن ها را در چارچوب همان تمایز بررسی کنیم.

پس تفرقه افکنی به همان دلایلی که پیشتر بیان شد، چیزی نیست جز ایجاد شکاف میان یک جماعت کلیسایی در زمینه عبادت یا نظم آیینی بر سر اموری که برای آن ها ضروری نیستند. حال باید گفت که هیچ چیز در عبادت و نظم آیینی کلیسا اعتبار ندارد جز آن چه عیسی مسیح قانونگذار ما و حواریون، زیر الهام روح القدس با کلمات آشکار گفته اند.

در یک کلام، کسی که منکر هیچ آموزه صریح متن مقدس نیست و بر سر هیچ نکته ای که آشکارا در متن مقدس گنجانده نشده، تفرقه ایجاد نمی کند - هر چند ممکن است توسط هر فرقه دیگری از مسیحیان متهم و توسط یکی یا همه آن ها تهی از مسیحیت حقیقی اعلام شود - ولی، در واقعیت، چنین کسی نه مرتد و نه تفرقه افکن است.

این موضوع ها باید به گستردگی و عمق بیشتری بررسی شوند. ولی برای فردی در رده شما اشاره به آن ها، هر چند فشرده، کافی است.

انتهای نامه

برگردان فارسی از متن اصلی به زبان انگلیسی:

## 188 Two Concepts of Liberty

شیریندخت دقیقیان

اگر انسان ها هرگز با یکدیگر بر سر غایت زندگی، تفاوت آراء نداشتند و اگر نیاکان ما بی هیچ منعی در باغ عدن مانده بودند، مطالعات جاری "مسند آکادمیک چیچله برای نظریه های اجتماعی و سیاسی" 189، پانمی گرفتند. 190 زیرا چنین مطالعاتی از عدم توافق سرچشمه گرفته، به سوی آن گرایش دارند. شاید کسی با این نظر چالش کرده، بگوید: حتی در یک جامعه متشکل از آنارشیست های ناب که در آن اختلاف نظر پیرامون غایت های نهایی جایی ندارد، همچنان مشکل های سیاسی از قبیل اختلاف بر سر قانون اساسی یا امور قانون گذاری سربرمی آورند. ولی چنین اعتراضی از یک خطا برمی خیزد. در صورت توافق بر سر هدف ها، تنها پرسش های باقی مانده، بر سر وسیله ها هستند؛ و چنین پرسش هایی، سیاسی نیستند، بلکه پرسش هایی فنی بوده، مانند جدل های میان مهندسان و یا پزشکان، توسط خبرگان و یا ماشین ها حل می شوند. از این رو، آنهایی که به برخی پدیده های عظیم و دگرگون کننده دنیا، از جمله پیروزی قاطع عقل یا انقلاب پرولتری، دل می بندند، باید بر این باور نیز باشند که همه مشکل های سیاسی و اخلاقی در ارتباط با آن ها، به مشکل هایی فنی بدل می شوند. این همان منظور عبارت مشهور انگلس

188 برگرفته از:

Berlin, Isaiah.: (1969) Four Essays on Liberty.  
Oxford: Oxford University Press

189 The Chichele Chair of Social and Political  
Theory

190 این مقاله بر اساس سخنرانی افتتاحیه در سال ۱۹۵۸ نوشته شده است.



پیشگویی کرد که روزی، ایمان رمانتیک فیخته<sup>195</sup> و شلینگ<sup>196</sup> در حال و هوایی دهشت انگیز توسط پیروان متعصب آلمانی آن ها و بر علیه فرهنگ لیبرال غرب، بازگرد خواهدکرد. رخدادها در واقعیت، یکسره خلاف این پیش گویی ها نبوده اند. ولی اگر پروفیسورهایی در عمل می توانستند این قدرت مرگبار را آزاد کنند، آیا این نیز صادق است که دیگر پروفیسورها یا دستکم دیگر متفکران ( و نه دولت ها و کمیته های پارلمانی) به تنهایی می توانستند آن را خلع سلاح کنند؟



آیزیا برلین

گویا فیلسوفان ما به طرز غریبی از این تأثیر ویرانگر فعالیت های خود آگاهی ندارند. علت می تواند این باشد که بهترین آن ها، سرمست از دستاوردهای باشکوه خود در قلمروهای انتزاعی تر، به میدانی که در آن رسیدن به اکتشاف های اساسی بعید بوده و استعداد تحلیل فوری کمتر پاداش می گیرد، به دیده تحقیر می نگرند. ولی، علیرغم همه تلاش های گرایش مدرسی لفظ قلم برای جداکردن سیاست از پرسشگری فلسفی، سیاست، همچنان به صورت جدایی ناپذیر و درهم تنیده با همه صور پرسشگری فلسفی مانده است. نادیده گرفتن عرصه تفکر سیاسی - به دلیل بی ثباتی موضوع های بررسی در آن؛ مرزهای تار آن؛ قابل درک نبودن از راه مفاهیم ثابت، مدل های انتزاعی و ابزارهای ظریف مناسب برای منطق و تحلیل زبان شناختی؛ انتظار وحدت روش شناختی در فلسفه و پس زدن هر آن چه چنین روشی قادر به اداره موفق آن نیست - تنها به این معنا است که ما به خود اجازه ماندن در پناه باورهای سیاسی ابتدایی و نقد نشده سیاسی را داده ایم. این برخورد، صرفاً گونه ای

است ( در بازنویسی سن سیمون<sup>191</sup> ) پیرامون "جایگزینی دولت مرکب از افراد با نهاد اداری مرکب از اشیاء"<sup>192</sup>؛ و یا معنای پیشگویی های مارکس درباره محوکردن دولت و آغاز تاریخ انسانی. این دیدگاه، از سوی آنانی که تصور چنین شرایط هماهنگی کامل اجتماعی را بازی خیالبافی می دانند، ناکجاآبادگرا نامیده می شود. ولی، با این همه توجه جدی فیلسوفان حرفه ای به مشکلات بنیادین سیاست، شاید بتوان عذر دیدارکننده ای مریخی از دانشگاه های امروز انگلستان یا آمریکا را موجه دانست اگر اعضاء آن ها را در وضعیتی بس همانند با آن خیالبافی معصومانه تصور کند.

ولی، این وضعیت هم حیرت انگیز و هم خطرناک است. حیرت انگیز، زیرا شاید هیچ زمان دیگری در تاریخ مدرن نبوده که چنین شمار انبوهی از انسان ها، چه در غرب و چه در شرق، دیدگاه ها و زندگی خود را این چنین عمیقاً تغییر داده، در برخی موارد، با دفاع تعصب آمیز از آموزه های اجتماعی و سیاسی، به خشونت، پریشانده باشند. خطرناک، زیرا فکرت ها [ایده ها] در صورت سهل انگاری کسانی که باید آن ها را دیده بانی کنند- یعنی از سوی آنانی که آموزش دیده اند برای برخورد سنجش گر با ایده ها - گاه از چنان شتاب بی مهار و نیروی سرکشی بر روی توده های انسانی برخوردار شده، آنان را تا حدی به خشونت می کشاند که دیگر نقد خردگرایانه بی تأثیر می شود. بیش از صد سال قبل، شاعر آلمانی، هاینه<sup>193</sup>، به فرانسویان هشدار داد که قدرت ایده ها را نادیده نگیرند: مفاهیم فلسفی که در خلوت مطالعه یک پروفیسور شکل می گیرند، قادر به انهدام یک تمدن هستند. او از نقد خرد ناب کانت همچون شمشیری یادکرد که با آن خداباوری آلمانی سربریده شد. هاینه همچنین، آثار روسو<sup>194</sup> را سلاحی خون آلود توصیف کرد که در دست های روبسپیر، نظام کهن را ویران نمود. هاینه

<sup>191</sup> Claude Henrie De Saint Simon ( 1760 - 1825)

<sup>192</sup> Engles in Anti-Diihring (1877-8): Krl Marx, Fredrich Engels, Werke ( Berlin 1965-8), vol.19,p. 195. Cf. "Lettres de Henri de Saint-simone à un American", eighth letter, in L'industrie (1817), vol. 1: pp. 182-91 in Oeuvres.

<sup>193</sup> Christian Johann Heinrich Heine (1797 - 1856)

<sup>194</sup> Jean-Jacques Rousseau (1712 -1778)

<sup>195</sup> Johann Gottlieb Fichte (1762 -1814)

<sup>196</sup> Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854)

ماتریالیسم تاریخی عامیانه است که قدرت ایده ها را انکار کرده، آرمان ها را چیزی جز منافع مادی در لباس مبدل نمی داند. شاید ایده های سیاسی بدون فشار نیروهای اجتماعی مرده متولد شوند: ولی قدر مسلم آن است که این نیروها اگر خود را در لباس ایده ها نپوشانند، کور و هدایت نشده باقی می مانند.

نظریه سیاسی، شاخه ای از فلسفه اخلاق است که از کشف یا کاربرد مفاهیم اخلاق در فضای مناسبات سیاسی آغاز می کند. برخلاف آن چه نظر برخی فیلسوفان ایده آلیست می دانم، از دید من، همه جنبش های تاریخی یا جدال های انسان ها قابل تقلیل به جنبش ها یا جدال های ایده ها و نیروهای معنوی، یا حتی معلول آن ها (یا سویه هایی از آن) نیستند. بلکه برآنم که فهمیدن چنین جنبش ها و جدال هایی، فراتر از هر چیز، به معنای فهمیدن ایده ها و رویکرد آن ها به زندگی انسان است؛ عاملی که به تنهایی، برای تبدیل چنین جنبش هایی به بخشی از تاریخ انسانی و نه فقط تاریخ رخدادهای طبیعی، کفایت می کند. واژه ها، مفاهیم و کنش های سیاسی قابل فهم نمی شوند، مگر در پیش زمینه مسائلی که کاربران آن ها را از هم تفکیک می کند. در نتیجه، رفتارها و فعالیت های ما به احتمال زیاد بر ما پوشیده می مانند، مگر آن که مسائل حاکم بر دنیای خود را بفهمیم. حادثترین این مسائل، جنگی روباز میان دو سیستم فکری است با پاسخ های متفاوت و متضاد به پرسش مرکزی سیاست از دیرباز: پرسش انقیاد و کاربرد زور. "چرا من (یا هر کس دیگر) باید از فرد دیگری پیروی کنم؟" "چرا نباید آن گونه که می خواهم زندگی کنم؟" "آیا باید اطاعت کنم؟" "اگر نافرمانی کنم، آیا با کاربرد زور مواجه خواهم شد؟" "کاربرد زور از سوی چه کسی و در چه درجه ای و به نام چه و به خاطر چه؟"

امروزه در دنیا در پاسخ به پرسش حدود مجاز کاربرد زور، دیدگاه های متضادی وجود دارند که هر یک، مدعی داشتن هواداران بسیاری در میان انسان ها هستند. بنابر این، به نظر من، تک تک سویه های این موضوع، ارزش بررسی دارند.

کاربرد زور بر روی یک انسان به معنای محروم ساختن او از آزادی است - آزادی از چه؟ تقریباً همه

اخلاق گرایان تاریخ بشر، آزادی را ستوده اند. آزادی نیز مانند خوشبختی و خوبی و همانند طبیعت و واقعیت، واژه ای است با معنایی چنان پرشکاف که در برابر محدود تفسیرهایی ایستادگی می کند. خیال بحث ندارم پیرامون تاریخ این واژه دگرگون شونده و یا تاریخچه دوپست معنا از آن به گزارش تاریخ نگاران فلسفه. پیشنهاد من بر اساس بررسی تنها دو معنا از این معناها است که با این حال، معناهای مرکزی بوده، تاریخ انسانی سنگینی پشت خود دارند و به جرات می گویم که بیش از این نیز در راه است. اولین از دو معنای سیاسی آزادی یا لیبرتی (که هر دو واژه را به یک معنا به کارخواهم برد) [liberty/freedom] مفهومی است که (به پیروی از معنای رایج تر) آن را معنای "منفی" negative freedom<sup>197</sup> از آزادی می نامم و در ارتباط است با پاسخ به پرسش زیر: "کدام فضا است که در آن، فاعل اندیشنده - فردی یا گروهی از افراد - به حال خود گذاشته می شود یا باید بشود تا همان باشد و انجام دهد که قادر به بودن و انجام آن است، بی آن که از سوی فرد دیگری منع شود؟" دومین مفهوم، که آن را معنای "مثبت" از آزادی positive freedom<sup>198</sup> می نامم، در ارتباط است با پاسخ به این پرسش: "چه امری یا چه کسی منبع کنترل یا مداخله بوده، می تواند تعیین کند فرد چه باشد یا چه نکند و چنین و چنان نکند؟" این دو پرسش به روشنی با یکدیگر تفاوت دارند، حتی با وجود همپوشی پاسخ آن ها با یکدیگر.

### مفهوم منفی از آزادی

گفته می شود من به طور طبیعی، آن میزانی آزادم که همان اندازه، هیچ کس یا هیچ جمعی از انسان ها در فعالیت من مداخله نمی کنند. آزادی سیاسی در این

<sup>197</sup> Negative Freedom: یادداشت مترجم فارسی: معادل فارسی درست تر این اصطلاح به نظر مترجم، "آزادی از مانع" است. زیرا واژه منفی در فارسی تنها یک معنا دارد، ولی در زبان انگلیسی معنای سلب هم می دهد که منظور نظر برلین است.

<sup>198</sup> Positive Freedom: یادداشت مترجم فارسی: "آزادی تحقق". واژه مثبت در فارسی تنها یک معنا دارد، ولی در زبان انگلیسی معنای تحقق و اثبات هم می دهد که منظور نظر برلین است.

معنا فضایی است که در آن یک فرد می تواند بدون جلوگیری توسط دیگران، عمل کند. اگر من از سوی دیگران منع شوم از انجام کاری که در غیر آن صورت انجام می دادم، به همان درجه غیرآزادم؛ و اگر این فضا از سوی دیگران، فراتر از حداقلی، مورد مداخله قرار گیرد، می توان مرا مجبور یا شاید برده نامید. ولی اعمال زور، اصطلاحی نیست برای هر گونه ناتوانی. اگر بگویم که من ناتوان از پریدن بیش از ده فوت در هوا هستم، یا به دلیل نابینایی نمی توانم بخوانم، یا قادر به فهم صفحه های دشوار آثار هگل نیستم، بیمورد خواهد بود اگر بگویم به همان میزان به بردگی رفته یا مجبور شده ام. کاربرد زور به معنای مداخله اختیاری دیگر انسان ها در فضایی است که در غیر آن صورت، من قادر به کنش در آن بودم. شما تنها زمانی فاقد آزادی یا لبرتی سیاسی هستید که توسط انسان های دیگر از دستیابی به هدفی منع شده باشید.<sup>199</sup> عدم توانایی لازم برای دستیابی به یک هدف، به تنهایی، نداشتن آزادی سیاسی معنایی دهد.

<sup>200</sup> این امر با اصطلاح های مدرنی چون "آزادی اقتصادی" و متضاد آن، "بردگی سیاسی" بیان می شود. به صراحت استدلال شده که فردی به آن حد فقیر که توان تهیه آن چه غیرقانونی نیست را ندارد - مانند یک قرص نان، سفر دور دنیا، دسترس به دادگاه های قضایی - همان اندازه فاقد آزادی داشتن آن است که اگر قانون او را از داشتن آن منع می کرد. اگر فقر من گونه ای بیماری بود که مرا را از خرید نان یا پرداخت هزینه سفر دور دنیا یا تشکیل دادگاهی برای رسیدگی به شکایتم بازمی داشت، درست مانند بیماری فلجی که دویدن مرا ناممکن کند، این ناتوانی بالطبع، فقدان آزادی و به طریق اولی، فقدان آزادی سیاسی توصیف نمی شد. من خود را تنها از آن رو قربانی زور و بردگی می بینم که گمان دارم، ناتوانی من در تهیه چیز مشخصی، ناشی از برقراری سامان هایی توسط دیگر انسان ها است که شخص مرا، برخلاف دیگران، از داشتن پول کافی برای خرید آن محروم

<sup>199</sup> البته منظور من حقیقت داشتن معکوس این حالت نیست.

<sup>200</sup> هلوئیوس این نکته را به روشنی بیان داشت: "انسان آزاد، انسانی است که به زنجیر آهنین بسته نیست، زندانی یک هدف و مانند برده ای منکوب ترس از مجازات نیست. این کمبود آزادی نیست اگر نتوان مانند فرشته ها پرواز یا مانند نهنگ ها شنا کرد." در: De l'esprit, first discourse, chapter 4

کرده است. به بیان دیگر، این کاربرد واژه، بستگی به تئوری اجتماعی و اقتصادی خاصی پیرامون علت فقر یا ناتوانی من دارد. اگر محرومیت من از امکانات مادی به دلیل محرومیت ذهنی یا فقدان ظرفیت جسمی من باشد، آن گاه تنها در صورتی آغاز به سخن درباره محروم شدن از آزادی (و نه فقط پیرامون فقر) می-کنم که نظریه را پذیرفته باشم.<sup>201</sup> اگر همچنین خود را دربند سامانی ناعادلانه و ناصواب بدانم، از بردگی یا ستم اقتصادی سخن گفته ام. روسو می گفت که طبیعت امور ما را به خشم نمی آورد، تنها قصد ناسالم، چنین تأثیری بر ما دارد.<sup>202</sup> ملاک ستم، آن نقشی است که به نظر من دیگر انسان ها مستقیم یا غیرمستقیم، با یا بدون قصد، در سرکوب آرزوهای من بازی می کنند. منظور من از آزاد بودن در این مفهوم، منع نشدن از سوی دیگران است. هر چه فضای منع نشدن وسیع تر باشد، آزادی من بیشتر است.

این همان معنایی است که فیلسوفان سیاسی انگلیسی هنگام استفاده از این واژه در نظر داشتند.<sup>203</sup> آن ها بر سر این که چنین فضایی از چه وسعتی می توانست یا باید برخوردار باشد، اختلاف نظر داشتند. بنا به فرض این فیلسوفان، چنین فضایی، همان گونه که سامان گرفته، نباید نامحدود باشد. زیرا فضای نامحدود به وضعیتی می انجامد که همه انسان ها بی هیچ محدوده ای در امور همه افراد دیگر مداخله کنند. پیامد این نوع آزادی "طبیعی"، آشوبی اجتماعی است که در اثر آن، نیازهای حداقل انسان برآورده نشده، یا آزادی های ضعیفان از سوی قوی ترها سرکوب می گردد. زیرا آن ها [فیلسوفان سیاسی انگلیسی] هدف ها

<sup>201</sup> البته مفهوم مارکسیستی از قوانین اجتماعی، شناخته شده ترین نسخه این نظریه است؛ ولی این نظریه، عنصر مهمی در برخی از آموزه های مسیحی و اصالت فایده و همه آموزه های سوسیالیستی نیز به شمار می رود.

<sup>202</sup> Emile, book 2: p 320 in Oeuvres completes, ed. Bernard cagnebin nd others (Paris, 1959), vol. 4.

<sup>203</sup> هابس گفت: انسان آزاد کسی است که... از انجام آن چه می خواهد، منع نشده باشد. در:

Leathan, chapter 21:p. 146 in Richard Tuck's edition (Cambridge 1991).

قانون همیشه یک عامل بازدارنده است، حتی وقتی شما را از کشیده شدن در زنجیری که سنگین تر از زنجیرهای قانون است، مانند قانون یا عرف واپس گرا یا خودکامگی دلخواه یا آشوب، حفاظت می کند. بنتهام هم بسیار نزدیک به این می گوید.

و فعالیت های انسانی را دارای هماهنگی خودبه خودی با یکدیگر نمی دیدند و چون (آموزه های رسمی آن ها هر چه بود)، ارزش بالایی به هدف های دیگر از جمله عدالت، خوشبختی یا فرهنگ یا امنیت یا درجه های مختلف مساوات می دادند، آماده محدودکردن آزادی به نفع دیگر ارزش ها و در واقع، به سود خود آزادی بودند. وگرنه، خلق اجماع مطلوب و مورد نظر آن ها ناممکن می شد. در نتیجه، به نظر این متفکران، فضای کنش آزاد انسان باید از سوی قانون محدود شود. اما همچنین و به ویژه از سوی طرفداران اختیار آزاد انسانی [لیبرترین ها<sup>204</sup>] چون جان لاک<sup>205</sup> و میل در انگلستان<sup>206</sup> و کُنستان<sup>207</sup> و دو توکویل<sup>208</sup> در فرانسه، وجود یک فضای حداقل آزادی فردی که به هیچ دلیلی مورد تجاوز قرار نگیرد، ضروری دانسته شد. زیرا در صورت تجاوز به این فضا، فرد خود را در فضایی محدودتر از آن می یابد که حتی آن حداقل رشد قوه های طبیعی – لازم برای دنبال کردن و حتی درک هدف های خوب، درست یا مقدس از نظر انسان ها – تحقق یابند. در نتیجه باید مرزی میان فضای زندگی خصوصی و فضای زیرنظر اقتدار دولتی ترسیم شود. این که چنین مرزی کجا باشد، مایه جدل و در عمل، اختلاف آراء است. انسان ها در مقیاسی گسترده به یکدیگر وابسته هستند و فعالیت هیچ فردی آن اندازه یکسره خصوصی نیست که هرگز به هیچ رو مانع زندگی دیگران نشود. " آزادی اره ماهی ها به معنای مرگ برای ماهیان کپور است<sup>209</sup> آزادی برخی باید وابسته به محدودیت برخی دیگر باشد. مفهوم آزادی نزد یک استاد ارشد دانشگاه آکسفورد یا هموندان او، بس متفاوت است از آزادی در ذهنیت یک کشاورز مصری.

این گزاره نیروی خود را از امری می گیرد که هم حقیقت دارد و هم مهم است، ولی خود عبارت، همچنان به صورت یک حرف سیاسی مهمل باقی می ماند. این درست است که اعطای حقوق سیاسی یا

تضمین دربرابر مداخله دولت به انسان هایی نیمه برهنه، بیسواد، مبتلا به سوء تغذیه یا بیمار، به معنای مسخره کردن شرایط آن هاست؛ آن ها پیش از فهم یا افزایش میزان آزادی خود، نیاز به کمک پزشکی یا آموزشی دارند. آزادی برای افراد ناتوان در استفاده از آن، چه معنا می دهد؟ آزادی، بدون وجود شرایط مناسب برای استفاده از آن، چه ارزشی دارد؟ اول باید امور اولیه تثبیت شوند: در برخی شرایط، به قول طنز نیشدار داستایوسکی<sup>210</sup> خطاب به نیهیلیست ها، "چکمه مقدم است بر [شعر] پوشکین<sup>211</sup>". آزادی فردی، نیاز اولیه همگان نیست. زیرا آزادی تنها غیاب محدودیت از هر نوع نیست؛ چنین برداشتی می تواند معنای این واژه را متورم سازد و در نتیجه آزادی، بیشتر یا کمتر از حد معنا بدهد. کشاورز مصری، بیش و پیش از دستیابی به آزادی فردی، نیازمند لباس و دارو است. ولی حداقل آزادی مورد نیاز امروز و حداکثر برای فردای او، نوعی از آزادی مختص او نیست، بلکه همان آزادی مورد نظر پروفیسورها، هنرمندان و میلیونرها خواهد بود.

آن چه وجدان لیبرال های غرب را ناراحت می کند، به نظر من، تفاوت آزادی مطلوب انسان ها بر اساس شرایط اجتماعی یا اقتصادی آن ها نیست؛ بلکه این است که اقلیت برخوردار از آزادی، آن را از راه استثمار یا دستکم، چشم پوشی بر روی اکثریت عظیم محروم از آن، به دست آورده است. بسیاری از آن ها به حق برآنند که اگر آزادی فردی، غایت نهایی افراد انسان است، هیچ کس نباید از سوی دیگران از آن محروم شود و به طریق اولی، نباید برخی به قیمت محرومیت برخی دیگر از آن برخوردار گردند. زیربنای اخلاق لیبرال چنین است: مساوات در داشتن آزادی؛ رفتار نکردن با دیگران به طریقی که من دوست ندارم همان گونه با من رفتار شود؛ بازپرداخت دین خود به کسانی که آزادی، رفاه یا روشنگری مرا ممکن ساخته اند؛ و عدالت در ساده ترین و جهانشمول ترین معنای آن. آزادی تنها هدف انسان ها نیست. می توانم مانند منتقد روس، بلینسکی، بگویم اگر دیگران قرار است از آن محروم بمانند – اگر برادران من قرار است در فقر، نکبت و زنجیرشدگی بمانند –

<sup>204</sup> Libertarians

<sup>205</sup> John Locke (1632 –1704)

<sup>206</sup> John Stuart Mill (1806 –1873)

<sup>207</sup> Henri-Benjamin Constant de Rebecque (1767 –1830)

<sup>208</sup> Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville (1805 –1859)

<sup>209</sup> R. H. Tawney, *Equality* (1913), 3<sup>rd</sup>. (London, 1938), chapter 5, section 2, "Equality and Liberty", p. 208 (not in previous editions).

<sup>210</sup> Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky (1821 –1881)

<sup>211</sup> Alexander Sergeevich Pushkin (1799 –1837)

پس من آن را برای خود نمی‌خواهم؛ من دو دستی آزادی خود را رد کرده، و تا آخر ترجیح می‌دهم که شریک سرنوشت آن‌ها باشم. اما از ابهام و ژانگانی هیچ نفعی حاصل نمی‌شود. من برای پرهیز از نمایش عدم مساوات یا فلاکت همه‌گیر، آماده فداکردن بخشی یا کل آزادی خود هستم: شاید این کار را بسیار آزادانه و از روی اختیار انجام دهم؛ ولی در راه کسب عدالت یا مساوات یا عشق به هم‌نوع، این آزادی است که از آن صرف‌نظر کرده‌ام. در صورت عدم آمادگی برای این فداکاری در برخی شرایط، باید به حق، دچار ناراحتی وجدان بشوم. ولی فداکردن، افزایشی در آن چه فدا کرده‌ام، یعنی آزادی، نخواهد داد؛ هر قدر هم اقتضای اخلاقی یا پاداش آن عظیم باشد.

همه چیز همان است که هست: آزادی، آزادی است نه مساوات یا اعتدال یا عدالت یا فرهنگ یا خوشبختی انسان یا وجدان راحت. اگر آزادی من یا طبقه یا ملت بستگی دارد به فلاکت شماری از انسان‌های دیگر، هر سیستم مبلغ چنین وضعی، ناعادلانه و ضد اخلاقی است. ولی اگر من برای کاهش شرم خود از این نابرابری، آزادی‌ام را محدود کنم یا از دست بدهم و به صورت عینی، آزادی فردی دیگران را نیز افزایش ندهم، یک باخت مطلق آزادی اتفاق می‌افتد. این وضعیت می‌تواند با بُردی در قلمروهای عدالت یا خوشبختی یا صلح جبران شود، ولی در هر حال، از دست رفتن آزادی، از نوع‌های "اجتماعی و اقتصادی"، افزایش یافته است. اما این نیز درست می‌ماند که باید آزادی یک عده، هم‌زمان، برای تضمین آزادی دیگران، محدود شود. چنین فرایندی با پیروی از چه اصلی باید تحقق یابد؟ اگر آزادی، ارزشی مقدس و دست‌نخورده است، چنین اصلی امکان وجود ندارد. در هر سطح عملی، یکی از این قواعد یا اصول متخاصم، از دیگری پیشی خواهد گرفت. همیشه هم دلایلی روشن و بیان‌شدنی در کار نیست، چه رسد به تعمیم در قالب قواعد یا پندهای جهانشمول. اما همچنان باید سازشی عمل‌گرایانه یافت شود.

فیلسوفان خوشبین به امکان هماهنگی میان منافع انسان‌ها، مانند [جان] لاک یا آدام اسمیت<sup>212</sup> و یا در برخی موارد، [جان استیوارت] میل، بر این باور بودند که هماهنگی اجتماعی و پیشرفت، همخوان هستند با حفظ

فضایی وسیع برای زندگی خصوصی که نه حکومت و نه هیچ اقتدار دیگری، اجازه دست‌درازی به آن را نداشته باشد. هابس و موافقان با او، به ویژه متفکران محافظه‌کار یا واپسگرا، استدلال می‌کردند که اگر قرار است انسان‌ها از نابودکردن یکدیگر و تبدیل زندگی اجتماعی به جنگل یا قلمرو وحش منع شوند، تضمین‌های بزرگ‌تری باید برقرار شوند تا آن‌ها را در جای خود نگه دارند. از این رو او [هابس] خواهان افزایش فضای کنترل مرکزی و کاهش فضای فردی بود. ولی هر دو طرف توافق داشتند که بخشی از وجود انسان باید مستقل از فضای کنترل اجتماعی بماند. تهاجم به آن بخش حفاظت شده، هر قدر هم محدود، همچنان ستمگری خواهد بود. بن‌زامن گنستان، موثرترین مدافع آزادی و حریم خصوصی که دیکتاتوری ژاکوبین‌ها را فراموش نکرده بود، اعلام داشت که دستکم باید، آزادی دین، دیدگاه، بیان و مالکیت در برابر تهاجم‌های دلخواه محافظت شوند. جفرسون، بورک، پین و میل فهرست‌های متفاوتی برای آزادی‌های فردی تدوین کردند، ولی در این استدلال که باید اقتدار را همواره در حاشیه نگه داشت، اشتراک نظر اساسی داشتند. اگر در پی "خوارداشتن یا انکار طبیعت خود نیستیم"<sup>213</sup>، باید حداقلی از فضای آزادی فردی را پاس بداریم. ما نمی‌توانیم یکسره آزاد بمانیم و باید از بخشی از آزادی خود بگذریم تا باقی آن را حفظ کنیم. ولی تسلیم کامل به معنای رقم زدن شکست خود است. پس در این صورت، آزادی حداقلی، چه باید باشد؟ [پاسخ:] آن چه یک انسان، بدون پذیرش توهین به جوهر طبیعت انسانی خود نمی‌تواند از دست بدهد. این جوهر کدام است؟ چه استانداردهایی بر آن حاکم است؟ این پرسش همواره منشاء جدل بوده و شاید موضوع جدل‌های بیشمار باقی بماند. ولی اصلی که فضای عدم مداخله به کمک آن تعیین می‌شود، هر چه باشد - خواه اصل قانون طبیعت باشد یا حقوق طبیعی یا اصالت‌فایده یا بیان یک دستور مطلق<sup>214</sup> یا تقدس قرارداد اجتماعی و هر مفهوم دیگری که انسان‌ها از طریق آنها سعی در توضیح یا توجیه اعتقادهای خود داشته‌اند - در هر حال، آزادی در این مفهوم به معنای آزادی از، غیاب دخالت در ورای مرزهای متغیر ولی همواره بازشناسی شده است. یکی از مشهورترین

<sup>213</sup> Constant, "Principes de politique", ch. 1: p. 275. (Paris 1980).

<sup>214</sup> categorical imperative

<sup>212</sup> Adam Smith (1723-1790)



مدافعان این دیدگاه گفت: "تنها آزادی شایسته این نام، آزادی رفتن به دنبال خیر خود از راه های خاص خویش است".<sup>215</sup> اگر چنین است، آیا اجبار هیچ توجیهی می یابد؟ میل تردیدی نداشت که توجیهی دارد. چون به اقتضای عدالت، همه افراد باید از حداقلی از آزادی برخوردار بوده، کلیه افراد دیگر باید الزاماً از محروم کردن دیگران از آن منع شوند، حتی در صورت نیاز، از راه کاربرد زور. در واقع، تمام کارکرد قانون، جلوگیری از قرارگرفتن من در معرض چنین تصادم هایی است. دولت به آن چه لاسال با لحنی تحقیر آمیز، کارکرد دیده بان شبانه یا پلیس راهنمایی و رانندگی می دانست، تقلیل یافت.

چه چیز حفاظت از آزادی فردی را برای میل تا این حد مقدس می کرد؟ او در رساله مشهور خود اعلام داشت که تمدن پیشرفت نخواهد کرد، مگر فرد در انتخاب روش زندگی و "زندگی خصوصی" خود، آزاد باشد. وگرنه، به دلیل کمبود یک بازار آزاد ایده ها، حقیقت روشن نشده، عرصه بر خودجوشی، ابتکار، نبوغ، انرژی ذهنی و شهامت اخلاقی تنگ شده، اجتماع زیر آوار "متوسط بودن عمومی"<sup>216</sup>، فروخواهد رفت.<sup>217</sup> هر آن چه غنی و متکثر، خرد شد زیر وزن سنگین رسوم و گرایش انسان به گردن نهادن به وضع موجود که تنها "ظرفیت های سوخته" و "انسان های سرکوب شده و وازده"، شکسته و خوار شده" به جا می گذارد. "خودبیانگری بت پرستانه" همان قدر می ارزد که "خودانکارگری مسیحی".<sup>218</sup> "کل تخطی های فرد از اخطار و توصیه، به پای این شر نمی رسند که به دیگران مجوز بدهد برای محدود کردن او به آن چه برایش خیر می دانند".<sup>219</sup> دفاع از آزادی، مشمول است در هدف "منفی" جلوگیری از دخالت. تهدید یک انسان به پیگرد و آزار مگر آن که تن به زندگی فاقد گزینه هدف های خود بدهد و نیز، به روی او بستن همه درها جز یکی، هر قدر هم گشوده به روی هدف های شریف یا هر اندازه با قصد خیرخواهانه سامان دهندگان، به معنای گناه در برابر این حقیقت است که او انسان بوده، یک

زندگی برای زیستن دارد. این معنای آزادی است به روایت لیبرال های دنیای مدرن از اراسموس<sup>220</sup> (برخی می گویند اکتون<sup>221</sup>) تا زمان ما. هر گونه مطالبه حقوق مدنی و فردی، هر اعتراض علیه استثمار، تحقیر، دست درازی های مقامات دولتی و یا هیپنوتیزم جمعی توده ها از راه آیین ها و آوازه گری های سازمان یافته، همگی از این مفهوم فردگرایانه و بس آزموده سرچشمه می گیرد.

توضیح سه داده این سمتگیری لازم است. [جان استیوارت] میل از ابتدا بین دو مفهوم متمایز، ابهام ایجاد می کند. نخست: هر کاربرد زور، به همان میزان سرکوب امپال انسان، بد است، هر چند برای جلوگیری از بدی های بزرگ تری به کاربرد؛ در حالی که عدم مداخله که نقطه متضاد کاربرد زور است، به همان نسبت خوب است، هر چند که تنها خوبی نیست. این مفهوم "منفی" از آزادی در شکل کلاسیک خود است. داده دوم: انسان ها باید یا در جستجوی حقیقت بوده، یا از خود گونه ای شخصیت بسازند که مورد تأیید میل است - یعنی سنجشگر، اصیل، دارای تخیل، مستقل، تا حد گریز از مرکز، تن نداده به وضع موجود، و غیره. از سوی دیگر، تنها در شرایط آزادی، آن حقیقت دست یافتنی و آن شخصیت، قابل پرورش خواهد بود. این هر دو، دیدگاه هایی لیبرال هستند ولی با هم یکی نبوده، ارتباط میان آن ها در بهترین حالت، تجربی است. هیچ کس نمی گوید حقیقت و آزادی خودبیانگری می توانند جایی که جزم ها هر گونه تفکر را در هم می شکنند، شکوفا شوند. ولی شواهد تاریخی، بیشتر نشان می دهند که صداقت، مهر، حقیقت و فردگرایی آتشین، دستکم اغلب، در جوامعی رشد می کنند که به طور جدی دارای انضباط هستند (همان گونه که جیمز استفان در حمله شدید خود به میل در آزادی، برابری و برابری مطرح کرد)؛ یعنی بیشتر در جوامع کالونیست های پیوریتن اسکاتلند، نیواینکلند و یا در نظم ارتش در مقایسه با جوامع مداراگرتر یا بی تفاوت. اگر چنین باشد، استدلال میل برای وجود آزادی همچون شرط ضروری رشد نبوغ انسانی، فرومی ریزد. در صورت اثبات ناهمخوانی این دو هدف، آن گاه، میل با دشواره ای بیرحمانه روبه رو می شود اضافه بر

<sup>215</sup> J. S. Mill, On Liberty, chapter i: p. 226 in Collecte Works of John Stuart Mill, ed J. M. Robson (Toronto/London, 1981-), vol. 18.

<sup>216</sup> ibid., p. 224.

<sup>217</sup> ibid., chapter 3, p. 268.

<sup>218</sup> ibid., p. 265-6.

<sup>219</sup> ibid., p. 2ch. 4, p. 277.

<sup>220</sup> Desiderius Erasmus Roterodamus (1466 - 1536)

<sup>221</sup> William of Ockham (1287 - 1347)



مشکلات بعدی حاصل از ناهمخوانی آموزه های سخت در بند اصالت فایده و البته، انسان گرای او.<sup>222</sup>

در درجه دوم، این آموزه به نسبت مدرن است. به نظر می رسد که به ندرت هرگونه بحث آزادی فردی در مقام وجدان آرمان سیاسی در دنیای باستان وجود داشته است (برخلاف وجود آن در دنیای کنونی). کوندورست، پیشتر، مفهوم حقوق فردی را در مفهوم پردازی های رومیان و یونانیان غایب دانست؛ همین امر در مورد تمدن های یهود و چین و دیگر تمدن های بشری، صادق است.<sup>223</sup> چیرگی این آرمان، حتی در تاریخ اخیر غرب، بیشتر استثناء بوده تا قاعده. همچنین آزادی در این مفهوم به ندرت به فریاد مطالبه توده های بشریت تبدیل شده است. گرایش افراد و جوامع به سرکوب نشدن و داشتن حریم آزاد، نشانه تمدن بسیار بالا بوده است. گرایش به حفاظت از حریم شخصی و روابط خصوصی، همچون امری فی النفسه مقدس حاصل مفهومی از آزادی است که با وجود همه ریشه های دینی آن، قدمتی فراتر از نوزایی و نهضت اصلاحات ندارد.<sup>224</sup> با این همه، سقوط آن، نشانه مرگ یک تمدن از کل منظر اخلاق خواهد بود.

سومین ویژگی این مفهوم از آزادی اهمیت بیشتری دارد. آزادی در این مفهوم، با برخی از انواع خودکامگی همخوان نیست و به هیچ رو با غیاب خودگردانی سازگاری ندارد. این مفهوم از آزادی، از نظر اصولی، دلمشغول فضای کنترل است و نه منشاء

<sup>222</sup> این هیچ نیست جز نمایش دیگری از گرایش طبیعی همه متفکران بجز اندک شماری که باوردارند که هرآن چه خوب می دانند، باید در نهایت به هم مرتبط باشند. تاریخ اندیشه مانند تاریخ ملت ها پر است از نمونه های نامخوان یا دستکم پراکنده و عناصری که در یک نظام خودکامه به طور مصنوعی به یکدیگر زنجیر شده یا با خطر دشمنی مشترک، همبسته نگه داشته شده اند. وقتی طی زمان، خطر برطرف می شود، اختلاف ها میان متحدان سربرمی آورند که اغلب سیستم را درهم می شکنند و گاهی این، بسیار به نفع بشریت تمام می شود.

<sup>223</sup> برای ردپای شکل گیری جنبی مفهوم حقوق سوئزکتیو نزد اوکام، نگاه کنید به بررسی ارزشمندی از آن در: Michel Villey, *Leçons d'histoire de la philosophie du droit* (Paris, 1957)

<sup>224</sup> مسیحیان (مانند یهودیان و مسلمانان) به اقتدار مطلق الوهیت یا قوانین اخلاق یا تساوی همه انسان ها نزد خدا باور دارند، ولی این ها بسیار تفاوت دارند با باور آزاد زیستن بر اساس ترجیح های خود.

اعمال کنترل. درست همان گونه که یک دموکراسی در عمل ممکن است فرد شهروند را از بسیاری آزادی های موجود در جوامعی از نوع های دیگر محروم کند، به همین ترتیب هم قابل فهم است که یک مستبد دارای ذهنیت لیبرال به زیردستان خود میزان بالایی از آزادی فردی بدهد. همین حاکم مستبد ممکن است ظالم باشد و یا شدیدترین نابرابری ها را میدان بدهد؛ ممکن است اهمیت کمی به نظم، فضیلت یا دانش بدهد؛ ولی تنها اگر آزادی زیردستان را محدود نکند، یا دستکم کمتر از رژیم های دیگر بر آن محدود بگذارد، آن گاه، او واجد شرایط مورد نظر میل خواهد بود.<sup>225</sup>

آزادی در این مفهوم، به هیچ رو منطقی و همپیوند با دموکراسی یا خودگردانی نیست. خودگردانی شاید در کلیت خود، به نسبت دیگر نظام ها تضمین بهتری برای حفاظت آزادی های مدنی فراهم کند و به همین دلیل، مورد دفاع لیبرترین ها [هواداران اختیار آزاد انسانی] قرار دارد. ولی الزاماً هیچ ارتباطی میان آزادی فردی و حکومت دموکراتیک وجود ندارد. پاسخ به پرسش "چه کسی بر من حکومت می کند؟" از نظر منطقی متمایز است با این پرسش که "دولت تا چه حد در امور من دخالت می کند؟". در همین تفاوت است که تضاد بزرگ میان دو مفهوم "منفی" و "مثبت" از آزادی شکل می گیرد.<sup>226</sup> زیرا مفهوم

<sup>225</sup> در واقع، قابل تأمل است که در پروس زیر حاکمیت فردریک کبیر یا در اتریش ژوزف دوم، مردان دارای تخیل، ابتکار و نبوغ خلاق که در اقلیت مطلق بودند، کمتر مورد آزار و زیر احساس فشار نهادها و عرف قرار داشتند؛ فشار روی آن ها بسیار کمتر بود به نسبت دموکراسی های متقدم و متأخر.

<sup>226</sup> مفهوم منفی آزادی، امری است که گستره آن در یک پیش زمینه خاص، قابل تخمین نیست. ممکن است به ظاهر تنها وابسته به قدرت گزینش میان دو گزینه جایگزین باشد. ولی همه گزینه ها به یک اندازه آزاد نیستند و یا یکسره آزاد نیستند. اگر من در یک نظام توتالیتر، زیر شکنجه به دوست خود خیانت کنم، حتی اگر این کار را زیر ترس از دست دادن شغل خود بکنم، درست است اگر بگویم این کار را آزادانه انجام نداده ام. با این حال، البته من یک گزینش کرده ام و به طور نظری در هر حال می توانستم کشته، شکنجه یا زندانی شدن را انتخاب کنم. پس، صرف وجود گزینه های جایگزین، کافی نیست تا عمل مرا به عملی آزاد به معنای واقعی کلمه تبدیل کند (هرچند که داوطلبانه بوده باشد). به نظر می رسد که گستره آزادی من بستگی داشته باشد به: الف: چه تعداد امکان ها در برابر من گشود اند (هر چند که روش های متفاوت شمردن آن ها تفاوت محسوس با یکدیگر نداشته باشند؛ امکانات عمل، واحدهایی مانند سیب ها نیستند که بتوان به راحتی آن ها را شمرد)؛

## مفهوم مثبت از آزادی

مفهوم "مثبت" از آزادی با خواست خودسروری آغاز می‌کند. خواست من این است که زندگی و تصمیم‌هایم به خودم بستگی داشته باشند نه به هیچ‌گونه نیروی بیرونی. من می‌خواهم که ابزار کنش‌های اختیاری خود و نه کنش‌های انسان‌های دیگر باشم. خواست من این است که سوژه [فاعل شناسنده] باشم و نه ابژه [موضوع شناسایی]؛ به نیروی خرد و هدف‌های خودآگاهم حرکت کنم و نه به نیروی علت‌های بیرونی تأثیرگذار بر من. می‌خواهم یک کسی باشم و هیچ‌کس به شمارنروم؛ کنشگر و تصمیم‌گیرنده باشم و نه این‌که برایم تصمیم گرفته شود؛ خود جهت‌گیری ام را تعیین کنم؛ نه این‌که توسط طبیعتی خارجی یا انسان‌های دیگر جهتی معین بگیرم، چنان‌چه گویی یک شیء، جانور یا برده‌ای ناتوان از ایفای نقش انسانی هستم؛ نقشی که عبارت است از تعیین هدف‌ها و راهبردهای خاص خودم و تحقق آن‌ها. این امر، دستکم بخشی از منظور من از این حرف است که من خردورز هستم و خرد من مرا همچون یک انسان از دیگر اجزاء جهان متمایز می‌کند. ورای این همه، خواست من، خودآگاه بودن مانند موجودی اندیشنده، باراده، فعال، مسئول در برابر گزینش‌های خود و قادر به سنجش آن‌ها با آرمان‌ها و هدف‌هایم است. من به میزانی احساس آزاد بودن می‌کنم که باور به حقیقت بودن این موارد داشته باشم و به آن درجه برده هستم که خلاف آن‌ها به من القا شود.

آزادی استوار بر خودسروری و آزادی استوار بر محروم‌شدن من از انتخاب در اثر مداخله انسان‌های دیگر، شاید در ظاهر، چندان ناهمخوان با مفاهیم "منفی" از آزادی به نظر نرسند که طی تاریخ و نه همیشه از روی منطق، در جهت‌های متفاوت شکل گرفتند. اما این دو نوع مفهوم در آخر خط با یکدیگر به تضاد مستقیم می‌رسند.

با بررسی جهت/شتاب momentum مستقلی که استعاره "خودسروری" با وجود ظاهر ابتدایی بی‌ضرر آن پیدامی‌کند، این موضوع روشن‌تر می‌شود. "من سرور خود هستم"؛ "من برده هیچ انسان دیگری نیستم". ولی آیا (به قول هواداران افلاتون و هگل) من برده طبیعت نیستم؟ یا برده سوداهای "مهارنشدنی" خودم؟ آیا این‌ها انواع گوناگون از نوع واحد

"مثبت" از آزادی برای تلاش در پاسخ به این پرسش به میان می‌آید: "چه کسی بر من حکومت می‌کند؟" و یا: "چه کسی می‌تواند بگوید من چه هستم و چه نیستم و چه باشم و چه بکنم؟"، و نه هنگام پاسخ به این پرسش که: "من برای چه بودن و چه کردن آزادم؟" ارتباط میان دموکراسی و آزادی فردی بسی نیرومندتر از آن است که مدافعان هر دو می‌انگاشتند. خواست اداره شدن توسط خودم و به هر میزان، مشارکت در فرآیندی که زندگی مرا کنترل می‌کند، می‌تواند آرزویی به عمق خواست فضایی آزاد برای عمل باشد و از نظر تاریخی شاید از آن هم، قدیمی‌تر. ولی این دو، خواست یک امر واحد نیستند؛ در واقع، خیلی هم فرق دارند و به همین دلیل، سرانجام به برخورد شدید ایدئولوژی‌های حاکم بر دنیای امروز انجامیده‌اند. از این رو، مدافعان مفهوم "منفی" از آزادی، این مفهوم "مثبت" از آزادی - نه آزادی از، بلکه آزادی برای - و زندگی بر اساس نسخه‌ای تعیین شده را بارها پدیده-ای دانسته‌اند فاقد هیچ برتری بر قساوت حیوانی در لباس مبدل و ظاهر موجه.

## ۲

ب: تحقق هر یک از این امکان‌ها چقدر آسان یا دشوار است؛ ج: در طرح زندگی من، این امکان‌ها در مقایسه با یکدیگر تا چه حد متناسب با شخصیت و شرایط معین من هستند؛ د: تا کجا این امکان‌ها با عمل مختار انسانی گشوده و بسته می‌شوند؛ ه: چه اندازه احساس عمومی اجتماع و نه فرد به امکان‌های گوناگون ارزش می‌گذارد. این همه عوامل عظیم باید در هم آمیزند تا نتیجه‌ای که جبراً هرگز دقیق یا بی‌چون و چرا نیست از این فرایند بیرون آید. شاید به این دلیل باشد که انواع و درجه‌های متعدد و غیرقابل‌شمارشی از آزادی وجود دارد و با یک مقیاس واحد اندازه‌گیری سنجیده نمی‌شوند. افزون بر این، در مورد جوامع، با چنین پرسش‌هایی (منطقاً پوچ) رو به رو هستیم: "آیا سامان‌یکس آزادی‌های آقای الف را به حدی بیشتر از آزادی آقایان ب و جیم و دال روی هم رفته افزایش می‌دهد؟" همین دشواری‌ها با به کارگیری معیار فایده‌رسانی پیش می‌آیند. با وجود این، به شرطی که خواستار اندازه‌گیری دقیق نباشیم، می‌توانیم دلایل معتبر برای این نظر بیاوریم که یک فرد متوسط در حکومت شاه سوئد، امروز (۱۹۵۸)، از نظر کلی بسیار آزادتر است از یک شهروند اسپانیا یا آلبانی. کلیت انگاره‌های زندگی باید با یکدیگر مقایسه شوند، هر چند نمایش روش‌های مقایسه و حقیقت نتیجه‌گیری‌ها، دشوار یا ناممکن است. ولی ابهام مفاهیم و تعدد ملاک‌های درگیر، خصلت‌های خود موضوع بررسی هستند و نه خصلت‌های روش‌های اندازه‌گیری ناکامل و عدم امکان تفکر دقیق.

موجودی به نام "برده" نیستند؟ برخی برده سیاسی، برخی حقوقی، برخی اخلاقی و برخی دینی؟ آیا انسان ها تجربه‌ رهایی از بردگی دینی یا بردگی طبیعت را نداشته و در جریان آن از یک سو متوجه خودی که حاکم می‌شود و از سوی دیگر چیزی در وجود آن ها که به زانو درآمده، نشده اند؟ سپس این خود حاکم شده، به شکل های گوناگون، همسان دانسته شده با عقل، "طبیعت والاتر من" و خودی که محاسبه می‌کند چگونه در بلند مدت آن را تحقق بخشد: از راه خود "واقعی" یا خود "آرمانی" یا خود "خودمختار"، یا "بهترین نسخه خود".

پس چه چیز در تناقض است با انگیزش آنی غیرعقلانی و امیال مهارنشده؟ طبیعت "فرو دست" من؟ به دنبال لذت های فوری رفتن؟ خود "تجربی" یا "نامتجانس" من که با وزش هر میل و سودایی از جا کنده می‌شود و باید به سختی تنبیه شود هر بار که به اوج طبیعت "واقعی" خود می‌رسد؟ اینک این دو خویشتن می‌توانند جدا شده، توسط شکافی بزرگ نمایانده شوند؛ خویشتن واقعی را می‌توان امری بزرگ تر از خود فرد دانست (به معنای رایج این اصطلاح)، مانند یک "کل" اجتماعی که فرد، یک عنصر یا سویه آن است: یک قبیله، یک نژاد، یک نهاددینی، یک کشور، و جمع بزرگ زنده ها و مرده ها و هنوز دنیانیامده ها. پس این موجودیت، با خویشتنی حقیقی یکی دانسته می‌شود که اراده جمعی یا "اندامواره" یا تک خود را بر دیگر "اعضاء" نافرمان تحمیل کرده، آزادی "فرا دست" خود و سپس آن ها را به دست می‌آورد. خطرهای استفاده از استعاره های انداموارگی برای توجیه کاربرد زور توسط برخی بر روی برخی دیگر جهت ارتقاء آن ها به سطحی "بالا تر" از آزادی، اغلب گوشزد شده اند. ولی کاربرد این آرایه زبانی وقتی توجیه می‌شود که بپذیریم ممکن و گاهی موجه است که بر روی انسان ها زور اعمال شود به نام رسیدن به هدف هایی (مانند عدالت یا بهداشت عمومی) که اگر آگاه تر بودند، خود دنبال می‌کردند، ولی چنین نمی‌کنند، زیرا بی بصیرت، نادان یا فاسد هستند. چنین استدلالی راه را برای من هموار می‌کند که بر روی انسان های دیگر به خاطر نفع خود آن ها اعمال زور کنم؛ برای نفع آن ها و نه نفع من؛ و آن ها در برابرم مقاومت نمی‌کنند اگر منطقی و به اندازه من عاقل باشند و منافع خود را به اندازه من بفهمند. ولی من در این جا منظورهای

دیگری هم دارم. ممکن است اعلام کنم که آن ها در اصل هدفی دارند که از سر نادانی به عمد در برابر آن مقاومت می‌کنند، زیرا در درون آن ها موجودیتی مرموز هست - خواست عقلانی پنهان یا غایت "حقیقی" آن ها. هر چند این موجودیت، در مورد هر چه به ظاهر حس کرده، انجام می‌دهد و می‌گوید دروغ شنیده - ولی همان خود "واقعی" آن هاست که خود تجربی ضعیف و وابسته به زمان و مکان آن ها شاید درباره اش هیچ یا خیلی کم بداند؛ این روح درونی تنها خود شایسته برآورده شدن خواست هایش می‌باشد.<sup>227</sup> من به محض اتخاذ این دیدگاه، قرار می‌گیرم در موضع نادیده گرفتن خواست های واقعی انسان ها و جوامع و ارباب و سرکوب و آزار آن ها به نمایندگی و به نام آن خودهای واقعی. این همه به این خیال که هدف حقیقی انسان هر چه باشد (خوشبختی، انجام وظیفه، خرد، جامعه عادلانه و رضای نیازها) همسان است با آزادی او و همان انتخاب آزاد خود "حقیقی" او، هر چند اغلب خودی پنهان و بی زبان، باشد.

این ناسازه اغلب چهره نموده است. یک حرف است اگر بگویم من خیر شخص الف را می‌دانم، ولی خود او نمی‌داند و من حتی خواست های او را برای صلاح خودش، نادیده می‌گیرم. ولی این یک حرف بسیار متفاوت است که شخص الف خیر و صلاح خود را نه آگاهانه و در زندگی روزمره، بلکه در نقش خودی عقلانی که خود تجربی او از آن بیخبر است، برگزیده است؛ یعنی گزینش از سوی خود واقعی که مصلحت

<sup>227</sup> "کمال مطلوب آزادی حقیقی، وجود حداکثر قدرت برای همه اعضای جامعه انسانی به طور یکسان است تا بتوانند به بهترین حالت خود برسند". این را تی. اچ گرین در ۱۸۸۱ گفت. در:

Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract: p. 200 in T. H. Green, Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings, ed. Paul Harris and John Morrow (Cambridge, 1986).

این دیدگاه، جدا از ایجاد ابهام میان آزادی و مساوات، این تصور را به دنبال دارد که اگر یک فرد لذتی بیدرنگ را دنبال می‌کند - که (از دید چه کسی؟) او را قادر به تبدیل به بهترین نسخه خود نمی‌کند (کدام خود؟) - کنشی که انجام داده، آزادی حقیقی نبوده است: و اگر از آن محروم می‌شد، هیچ چیز باارزشی را از دست نمی‌داد. گرین یک لیبرال به تمام معنا بود؛ ولی بسیاری از حاکمان مستبد می‌توانند این فرمول را برای توجیه بدترین اعمال سرکوب از سوی خود به کار ببرند.

فردی را تشخیص داده و در نتیجه دیگر نمی تواند از گزینش آن خودداری کند. این جعل هویت هیولوار - یعنی مساوی قراردادن گزینش شخص الف اگر چیز دیگری بود که حالا نیست یا دستکم هنوز نیست با آن چه الف در حال حاضر می خواهد و جستجو می کند - هسته مرکزی همه نظریه های سیاسی "تحقق خود" است. یک حرف می شود اگر بگویم ممکن است به خاطر نفعی که از دیدن آن ناتوانم، روی من اعمال زور شود: این کار شاید گاهی به نفع من باشد و در واقع می تواند محدوده آزادی مرا گسترده تر سازد. اما حرف دیگری است وقتی بگویم: اگر اعمال زور به نفع من است، پس اصلاً مورد اعمال زور قرار نگرفته ام، زیرا چه آگاهانه و چه ناخودآگاه، خواهان آن بوده ام؛ از این رو من آزادم (یا آزاد حقیقی هستم) حتی اگر جسم خاکی حقیر و ذهن نادانم به تلخکامی اعمال زور را پس زده و عاجلانه مبارزه کنم با آن هایی که خیرخواهانه آن را اجرا می کنند.

این تبدیل جادویی یا تردستی (که ویلیام جیمز، طنزآنه هگلین را به خاطر آن مسخره کرد)، نمی تواند به همین سادگی ها در چهارچوب مفهوم "منفی" از آزادی اجرا شود؛ زیرا بر اساس آن، خودی که نباید مورد تعرض قرار گیرد، دیگر فردی نیست با خواست ها و نیازهایی که به طور معمول فهمیده می شود، بلکه انسان "واقعی" درون او است که با مطالبه عملی هدفی آرمانی همسان انگاشته می شود و نه خواست خود تجربی او در این باره. خود آزاد در مفهوم "مثبت" از آزادی، ممکن است به صورت گونه ای موجودیت فوق شخصی متورم شود: یک کشور، یک طبقه اجتماعی، یک ملت، یا خود جریان تاریخ که اطلاق های "واقعی" تری به نسبت خود تجربی هستند. ولی مفهوم "مثبت" از آزادی در معنای خودسروری، به دلیل پیشنهاد تفکیک فرد علیه خودش، در عمل و طی تاریخ، در آموزه و کاربرد، راحت تر به دوشقه کردن شخصیت فرد پرداخته است: کنترل کننده استعلایی و حاکم از سویی و چشمه تجربی امیال و سوداهایی که باید تنبیه و تسلیم شوند، از سوی دیگر. این دیدگاه از نظر تاریخی تأثیرگذار بوده است. این امر اثبات می کند (اگر اثبات حقیقتی این چنین بدیهی لازم باشد) که مفهوم پردازی های آزادی، مستقیم از آراء مربوط به چیستی خود، فرد و انسان سرچشمه می گیرند. آن قدر می توان در تعریف انسان و آزادی تحریف و دستکاری کرد تا منظور سوء استفاده کننده

برآورده شود. تاریخ اخیر بشر به روشنی نشان داد که این کار تنها در فضای آکادمیک انجام نمی شود.

پیامدهای تمایز میان دو نوع از خویشتن، آشکارتر می شود در صورت توجه به دو شکل عمده میل به خودگردانی یا هدایت شدن توسط خود "حقیقی" در طول تاریخ: شکل اول، سرکوب و انکار خود به منظور رسیدن به استقلال؛ شکل دوم، تحقق خود یا خودهویت بخشی کامل از راه یک اصل یا آرمان خاص برای رسیدن به همان هدف [استقلال].

### ۳

#### عقب نشینی به قلعه خود

من پروفیسور خرد و اراده هستم؛ هدف ها را تشخیص داده، به دنبال آن ها می روم؛ ولی در صورت محروم شدن از دستیابی به آن ها، دیگر احساس سواربودن بر وضعیت را نخواهم داشت. ممکن است به دلیل قوانین طبیعت یا حوادث یا کارهای آدم ها یا تأثیر اغلب طراحی نشده نهادها متوقف شوم. ممکن است این گونه نیروها در برابر من بیش از حد قوی باشند. چه باید بکنم تا توسط این نیروها درهم شکسته نشوم؟ باید خود را از شر امیالی که می دانم قادر به تحقق آن ها نیستم، خلاص کنم. خواست من آن است که ارباب قلمرو خود باشم، ولی مرزهای من طولانی و نامن هستند. از این رو مرزهایم را محدود می کنم تا فضای آسیب پذیر را کاسته یا حذف نمایم. من با میل به خوشبختی یا قدرت یا شناخت یا دستیابی به هدفی خاص آغاز می کنم. ولی نمی توانم آن ها را فراهم کنم. بر آن می شوم که از شکست یا خسارت بپرهیزم. از این رو تصمیم می گیرم که هر چه را از کسب آن مطمئن نیستم، نخواهم. من این گونه خود را تعریف می کنم که به آن چه دست نیافتنی است، میلی نداشته باشم. حاکم مستبد مرا تهدید به تخریب ملک، زندان، تبعید یا مرگ عزیزانم می کند. ولی اگر من دیگر هیچ وابستگی درونی به ملک، احساس نکنم، دیگر برایم مهم نباشد که به زندان بیفتم، و اگر در درونم محبت های طبیعی را کشته باشم، آن گاه، حاکم مستبد نمی تواند مرا به پیروی از خواست هایش وادارد؛ زیرا ترس ها و امیال تجربی به بقایای من

دیگر راه ندارند. مانند آن است که من یک عقب نشینی استراتژیک به درون قلعه خود - عقل من، روح من، فهم نظری از خودم - کرده باشم تا طبق آن ها عمل کنم و در همان حال، دست نیروی کور بیرونی و ردالت های انسانی به آن ها نرسد. من به درون خود عقب نشسته ام؛ در آن جا و فقط آن جا امنیت دارم. مانند آن که بگویم: "پایم زخم شده و دو روش برای رهایی از درد وجود دارد. یکی آن که زخم را درمان کنم. ولی اگر درمان بیش از حد سخت یا نامطمئن باشد، روش دیگری هم هست. می توانم با بریدن پایم از شر درد نجات پیدا کنم. اگر خود را وادارم که میلی حس نکنم به هیچ چیزی که به وجود پا نیاز دارد، نبودن آن را حس نخواهم کرد". این همان خودرهاگری سنتی ریاضت کشان، اعتکاف جویان، رواقیون و روحانیون بودایی است؛ مردانی از دین های مختلف یا بدون هیچ دینی که تارک دنیا شده، خود را از یوغ جامعه یا افکار عمومی رها کرده اند. آن ها در فرایند خودخواسته دگرگونی خویشتن، به هیچ یک از ارزش های جامعه اهمیت نداده، در حاشیه اجتماع در انزوا و استقلال زیسته، دیگر در برابر سلاح های آن آسیب پذیر نبودند.<sup>228</sup> همه انواع انزواطلبی سیاسی، خودکفایی اقتصادی و هر شکل از خودمختاری درون، عناصری از این برخورد را دربردارد. من با رهاکردن خود راه، از موانع راه دوری می کنم؛ به داخل فرقه، اقتصاد برنامه ریزی شده توسط خودم و قلمرو منزوی شده خود عقب می-نشینم که در آن ها نیازی به شنیدن هیچ صدایی از بیرون نیست و هر نیروی خارجی بی تأثیر است. این شکلی از جستجوی امنیت است؛ ولی همچنین، جستجوی آزادی فردی یا استقلال نیز نام می گیرد.

فاصله ای طولانی هست از این آموزه و کاربرد آن در مورد افراد، تا مفهوم پردازی های کسانی چون کانت که آزادی را نه با حذف امیال بلکه با مقاومت و تسلط بر آن ها تعریف می کردند. من با یکی دانستن خود با کنترل کننده از بردگی و کنترل شدن، می گریزم. آزاد

<sup>21</sup> امبروز گفت: "یک انسان عاقل حتی اگر برده باشد، آزاد به شمار می رود و از این نتیجه می شود که حتی یک حکمران اگر بیخرد باشد، در بردگی به سر می برد" در: Corpus Scriptorum Latinorum, vol. 82, part 1, ed. Otto Faller (Vienna, 1968), letter 7, §24 (p.55).

این می توانست گفته ایپکتوس یا کانت نیز باشد.

هستم، زیرا و تا آن جا که خودگردان هستم. از قوانین پیروی می کنم، ولی خودم آن ها را به خویشتن رها شده از اعمال زور، تحمیل می کنم یا درونی می-سازم. آزادی یعنی تبعیت، ولی به بیان روسو "تبعیت از قانونی که به خود تجویز می کنیم"<sup>229</sup>؛ هیچ انسانی نمی تواند خود را به بردگی بگیرد. اداره شدن توسط دیگران یعنی وابستگی به عوامل خارجی و تعهد تبدیل به بازیچه دنیای بیرونی که همان قدر که آن را کنترل نکنم، به همان نسبت مرا کنترل می کند و به بردگی می گیرد. من به آن درجه آزادم که شخص من از سوی هیچ امر تابع نیروهای خارج از اختیار من، محدود نشود؛ من قادر به کنترل قوانین طبیعت نیستم؛ از این رو فعالیت آزاد من بدون هیچ پیش فرضی باید به سطحی فراتر از دنیای تجربی علت و معلول ها [علیت] فراروید. این نوشته، جای بررسی اعتبار این آموزه باستانی و مشهور نیست؛ تنها یادآور می-شوم که مفاهیم آزادی همچون مقاومت در برابر امیال غیرقابل تحقق (یا گریز از آن ها) و نیز آزادی به عنوان استقلال از فضای زیر تأثیر علیت، در سیاست نیز، نقشی کمتر از قلمرو اخلاق، بازی نکرده اند.

زیرا اگر جوهر انسان ها در این است که موجوداتی خودمختار باشند - یعنی مولفان ارزش ها و هدف های خودپاینده بوده، به دلیل داشتن اختیار آزاد، اقتدارهای نهایی به شمار بروند - پس، هیچ چیز ارزش ندارد که به خاطر آن با انسان ها طوری رفتار شود که گویی خودمختار نبوده، بلکه اشیایی طبیعی هستند بازیچه تأثیرهای طبیعی و موجوداتی در چنگ محرک های بیرونی که حکمرانان می توانند گزینش های آن ها را دستکاری کنند؛ خواه از راه کاربرد زور و خواه با وعده پاداش. رفتار با انسان ها به این شکل به معنای عدم خودتعریفگری آن هاست. کانت گفت: "هیچ کس نمی تواند مرا به خوشحال بودن به سبک خودش وادارد. قیم سالاری فجیع ترین نوع قابل تصور خودکامگی است"<sup>230</sup> چنین است، زیرا [قیم سالاری] با انسان ها به گونه ای رفتار می کند که گویی آن ها آزاد نیستند؛ ولی آن ها برای من اصلاح طلب خیرخواه، موادی انسانی هستند برای ریختن در قالب

<sup>229</sup> Social Contract, book i, chapter 8: p. 365 in Oeuvres complètes (op. cit., p. 195 above, note 2), vol. 3; cf. Constant, op. cit. (p. 198 above, note i), p. 272.

<sup>230</sup> op. cit. (p. 16 above, note i), vol. 8, p. 290, line 27, and p. 291, line 3.



هدف های آزادانه گزینش شده خود من و نه آن ها. البته این سیاستی است که فیلسوفان قدیمی تر مکتب اصالت فایده در پیش گرفتند. هلوئیوس<sup>231</sup> و بنتهام<sup>232</sup> به مقاومت کردن باور نداشتند، بلکه معتقد به استفاده از گرایش انسان به بردگی سودهای خود بودند. آن ها امیدوار بودند که پاداش ها و مجازات ها را جلوی چشم انسان ها تکان بدهند - یعنی زیرکانه ترین شکل ممکن اداره شدن توسط دیگران- شاید از این راه برده ها خوشبخت تر بشوند.<sup>233</sup> ولی فریب انسان ها و سوق دادن آن ها به سوی هدف هایی که تو، اصلاح طلب اجتماعی، می بینی ولی آن ها نمی- بینند، به معنای انکار جوهر انسانی آنان و رفتار با آن ها همچون فعل پذیرهایی بی اراده و در نتیجه تحقیر انسان ها می باشد. زیرا دروغ گفتن به آدم ها یا فریب دادن - استفاده از آن ها همچون ابزارهایی برای رسیدن به هدف هایی که مال آن ها نبوده - مستقل از آن ها صورت گرفته است؛ هر چند که به نفع خود آن ها باشد. این در واقع به معنای رفتار با آن ها همچون موجوداتی فرودست تر از انسان و برخورد به گونه ای است که گویی هدف های آن ها کمتر از هدف های من غایی هستند. به چه نامی می توانم خود را محق بدانم در اعمال زور به انسان های دیگر جهت انجام آن چه خواست و توافق آن ها نبوده است؟ تنها به نام ارزش هایی والاتر از خود آن ها. ولی اگر آن گونه که کانت<sup>234</sup> معتقد بود، همه ارزش ها، حاصل کنش های آزاد انسان ها هستند و او تنها آن چه واجد این شرایط بود را ارزش می نامید، پس هیچ ارزشی بالاتر از فرد نیست. از این رو چنین رفتاری به معنای کاربرد زور بر روی انسان ها به نام چیزی است که کمتر از آن خود آن ها غایی است - انسان ها را به پای خواست خودم به زانو درآوردن یا به پای حرص

<sup>231</sup> Claude Adrien Helvétius (1715 - 1771)

<sup>232</sup> Jeremy Bentham (1748 - 1832)

<sup>233</sup> اعمال زور پرولتری در همه شکل های خود، از اعدام ها تا کار اجباری، هر قدر به نظر، ناسازوار، روش قالب گرفتن بشریت کمونیستی است توسط مواد خام دوران کاپیتالیستی. این جمله های رهبر بلشویک، نیکلای بوخارین، به ویژه، واژه "ماده خام انسانی"، به طور زنده این گرایش را توصیف می کند. در:

Nikolay Bukharin, *Ekonomika perekhodnogo perioda [Economics in the Transitional Period]* (Moscow, 1920), chapter 10, p. 146.

<sup>234</sup> Immanuel Kant (1724 - 1804)

کس دیگری برای خوشبختی یا نفع، امنیت یا راحتی او. یعنی هدف من رسیدن به امری خوشایند برای خودم یا گروه من است (به هر انگیزه و هر قدر شریف) ولی، از راه استفاده ابزاری از دیگر انسان ها. اما این خلاف برداشت من از انسان هاست که آن ها را فی النفسه هدف می بینم. بنابر این، همه شکل های اعمال زور، تهاجم و برخلاف اراده انسان ها شکل دادن آن ها مطابق انگاره من، همه روش های کنترل فکر و شرطی کردن<sup>235</sup>، به معنای انکار عنصری هستند که از آن ها انسان و از ارزش های آن ها غایت می سازد.

فرد آزاد از دید کانت، موجودی استعلایی و ورای قلمرو علیت طبیعی است. ولی این آموزه در شکل تجربی خود - که در آن مفهوم انسان همان مفهوم زندگی روزمره است - هسته مرکزی انسان گرایی لیبرال هم از نوع اخلاقی و هم سیاسی و عمیقاً زیر تأثیر کانت و روسو در قرن هجدهم بود. این آموزه در روایت اولیه خود، شکلی سکولار شده از فردگرایی پروتستان بود که در آن، جای خدا به مفهوم زندگی عقلانی واگذار شده و جایگاه روح مشتاق وحدت با خدا به فرد خردورز و خواهان اداره شدن توسط خرد و تنها خرد؛ فردی که نمی خواهد به هیچ امری وابسته باشد که طبیعت غیرعقلانی او را رومی آورد. خودمختاری و نه دیگرمختاری: عمل کردن و نه مورد عمل قرار گرفتن. مفهوم برده سودهای خود بودن - برای آن ها که از این دریچه می نگرند - چیزی بیش از یک استعاره است. خود را رهانیدن از ترس یا عشق و میل به گردن نهادن، به معنای آزاد ساختن خود از سیطره خودکامگی امری خارج از کنترل من است. سوفکلس که افلاتون از قولش می گوید سن بالا او را از سودای عشق همچون یوغ اریایی بیرحم رهایی داد، تجربه ای را بازمی گوید که به اندازه آزاد کردن خود از یوغ انسانی خودکامه یا برده دار، واقعی است. تجربه روانشناختی سپردن خود به انگیزه ای "فرومایه" یا عمل بر اساس انگیزه ای که از آن بیزارم، و یا انجام کاری که در همان حین عمل از آن متنفرم و بعداً خواهم اندیشید که در آن لحظه خودم

<sup>235</sup> گرایش روانشناسی نزد کانت و نیز، رواقیون و مسیحیان، نتیجه می گرفت که عنصری در انسان - سرعت درونی ذهن او - می تواند در برابر شرطی شدن او را محافظت کند. گسترش روش های هیپنوتیزم، "شستشوی مغزی"، القاهای پنهان و نظیر آن ها، از اعتبار این ادعای پیشینی، دستکم همچون پیش فرضی تجربی، کاسته است.

نبودم یا اختیار خودم را نداشتم، به این روش تفکر و تبیین تعلق دارد. من خود را از روی لحظه های سنجش گرانه و عقلمانی ام تعریف می کنم. پیامدهای کارهای من نمی توانند مهم باشند، زیرا در کنترل من نیستند؛ تنها انگیزه های من این گونه اند. این چنین است باور متفکری انزواگزیده که دنیا را نفی و خود را از زنجیر انسان ها و اشیاء رها نموده است. آموزه یادشده، در این شکل، شاید در نگاه اول، اعتقادی اخلاقی و به ندرت سیاسی به نظر برسد. با این حال، معناهای تولیدی سیاسی آن روشن هستند. این آموزه وارد سنت فردگرایی لیبرال شده است؛ دستکم در همان عمقی که مفهوم "منفی" از آزادی جای دارد.

باید گفت که مفهوم حکیم خردمندی که به قلعه درونی خویشتن حقیقی خود پناه برده، در شکل فردگرای آن، گویا زمانی برآمد می کند که مسلم می شود دنیای بیرون به طور استثنایی، تلخ، بیرحمانه و ناعادلانه است. روسو گفت: " هر کس که به کار خود علاقه داشته، به میل خود عمل می کند، به راستی آزاد است." <sup>236</sup> در دنیایی که از انسان جویای خوشبختی یا عدالت یا آزادی، کار زیادی بر نمی آید، زیرا بسیاری از راه های کنش را بر خود بسته می یابد، و سوسه عقب نشینی به درون، ممکن است مقاومت ناپذیر شود. شاید در یونان این چنین شرایطی بوده و آرمان رواقی یکسره بی ارتباط با فروپاشی دموکراسی های ماقبل خودکامگی مرکزیت یافته مقدونیان نیست. به دلیل های همسان، در رم پس از پایان جمهوری، این چنین بود. این وضعیت در آلمان قرن هفدهم در دوره فجیع ترین تحقیر ملی کشور آلمان طی جنگ های سی ساله اتفاق افتاد؛ زمانی که چهره زندگی عمومی به ویژه در ولایت های کوچک، آن هایی را که به کرامت زندگی انسانی ارج می نهادند، وادار به مهاجرتی درونی از این دست کرد؛ و این نه اولین و نه آخرین بار بود. این آموزه که من باید میل نداشتم را به خود بیاموزانم، و میلی حذف شده یا با موفقیت مهار شده به همان اندازه خوب است که میلی ارضا شده، فکرتی والا است؛ ولی برای من دقیقاً همچون شکلی از مثل معروف به انگورهای ترش است: چیزی را بدون اطمینان کامل نمی توانم بخوام.

این امر روشن می سازد که چرا تعریف "منفی" از آزادی، یعنی آزادی همچون توانایی انجام آن چه فرد

می خواهد - که در واقع تعریف [جان استیوارت] میل است - در این چنین شرایطی کار نمی کند. اگر دریابم که کاری جهت دستیابی به خواست هایم از من بر نمی آید و یا بسیار جزئی برمی آید، تنها کافی است که خواستم را فروخورده یا خاموش کنم تا آزاد باشم. اگر حاکم جبار (یا "متقاعدگر پنهان") موفق به انقیاد زیردستان (یا مشتریان) خود شود تا خواسته های اصیل خود را رها کرده، شکلی از زندگی اختراعی او را در پیش بگیرند ("درونی کنند")، بنا به این تعریف، او موفق به آزادکردن زیردستان خود شده است. بی هیچ تردیدی او به آنان احساس آزادی داده است - همان گونه که اپیکتوس خود را آزادتر از اربابش حس می کرد (و گفته می شود آن انسان نیک تمثیلی، خود را در آلونک آزاد احساس می کرد). ولی آن چه او خلق کرده، درست نقطه متضاد آزادی سیاسی است.

خودانکارگری ریاضت کشانه شاید منبعی برای صداقت یا آرامش یا قدرت روحی باشد، ولی بسیار دشوار می توان آن را گونه ای گسترش آزادی دانست. اگر من در گریز از دشمن به درون خانه پناه برده، همه درهای ورودی و خروجی را قفل کنم، شاید آزادتر از وقتی بمانم که به چنگ او بیفتم؛ ولی آیا آزادتر نخواهم بود اگر من او را شکست داده و دستگیر کنم؟ اگر خیلی پیش رفته، خود را در فضایی بس کوچک جابدهم، خفه خواهم شد و خواهم مرد. منطقاً، اوج حذف هر چه احتمال آسیب زدن به من دارد، خودکشی است. در بیرون و با گام نهادن به دنیای طبیعی، هیچ گاه نمی توانم در امنیت مطلق باشم. آزادشدن کامل در این معنا ( چنان چه شوپنهاور <sup>237</sup> به درستی می فهمید) تنها با مرگ تکمیل می-شود. <sup>238</sup>

من خود را در دنیایی می بینم که در آن برای رسیدن به خواسته هایم با موانع رویاروی می شوم. آن هایی که متعهد به مفهوم "منفی" از آزادی هستند، شاید عذر موجه داشته باشند اگر بیندیشند ریاضت کشی تنها راه چیرگی بر موانع نیست و برداشتن مانع ها نیز امکان

<sup>237</sup> Arthur Schopenhauer (1788 - 1860)

<sup>238</sup> بیمورد نخواهد بود اگر نتیجه بگیریم که عزلت گزینی دانایان شرق به همین ترتیب، پاسخی بود به استبداد نظام های خودکامه و زمان هایی پامی گرفت که افراد، در معرض تحقیر، نادیده گرفته شدن و یوغ حاکمیت های بیرحمانه کسانی بودند که ابزارهای فشارهای مادی را در اختیار داشتند.

<sup>236</sup> Op.cit. (p.195 above, note 2), p. 309.

پذیر است: در مورد اشیاء غیرانسانی با کنش فیزیکی [جسمانی]؛ در مورد مقاومت انسانی [همچون مانع] با کاربرد زور یا متقاعد ساختن؛ درست مانند ترغیب کسی به بازکردن جا برای من در درشکه او یا به اشغال کشوری که منافع کشور مرا تهدید می کند. چنین کارهایی شاید نادرست و همراه با خشونت، فساد و بردگی گرفتن دیگران باشد، ولی سخت بتوان انکار کرد که فرد عامل در این جا به دقیق ترین معنای کلمه، قادر به افزایش آزادی خود است. شوخی تلخ تاریخ بوده که این حقیقت، درست، نزد برخی که با حداکثر اعمال زور به آن عمل می نمایند، مکروه است؛ یعنی کسانی که با وجود تسخیر قدرت و آزادی عمل، مفهوم "منفی" از آزادی را به نفع متناظر "مثبت" آن پس می زنند. دیدگاه آن ها بر نیمی از جهان ما حکمرانی می کند. بگذارید ببینیم این دیدگاه بر چه بنیان متافیزیکی استوار است.

۴

### تحقق خود

به ما گفته شده که تنها روش حقیقی دستیابی به آزادی عبارت است از به کارگیری خرد سنجشگر و شناخت امر ضروری و امر ممکن. اگر من یک شاگرد مدرسه باشم، همه چیز جز ساده ترین حقیقت های ریاضیات را فرضیه هایی می بینم که ضرورت آن ها را نمی فهمم، ولی چون موانعی بر سر راه کارکرد آزاد ذهن من تحمیل می شوند. آن ها از سوی اقتداری بیرونی، حقیقت اعلام شده و همچون واحدهایی خارجی به من ارائه می شوند که باید به عنوان ریاضی در سیستم خود جذب کنم. ولی پس از فهم کارکرد نمادها، معادله ها، و شکل گیری و دستکاری قواعد - منطقی که نتایج از راه آن به دست آمده اند - و این درک که امور به صورت دیگر نمی توانند باشند، زیرا گویی از همان قواعدی پیروی می کنند که بر فرایندهای عقل خود من حاکم است<sup>239</sup>، آن گاه حقایق

<sup>239</sup> شایان گفتن است آن هایی که در دوران عزلت گزینی آلمان، در فرانسه خواهان آزادی برای فرد و ملت بوده برای آن جنگیدند، به دام این رفتار نیفتادند. آیا ممکن نیست دقیقاً به این دلیل بوده باشد که با وجود استبداد حکومت

ریاضی دیگر موانعی خارجی و اجباری به نظر نمی رسند؛ دیگر به من تحمیل نمی شوند؛ بلکه اینک، آزادانه در جریان کارکرد عقلانی خود، خواهان آن ها هستم. برای ریاضیدان، اثبات این فرضیه ها بخشی از کارکرد آزاد قوه طبیعی استدلال خود او می باشند. برای موسیقیدان، پس از جذب انگاره نت های آهنگساز و تبدیل قصد آهنگساز به قصد خود، نواختن موسیقی دیگر اطاعت از قوانین خارجی و یک مانع برای آزادی نیست، بلکه کنشی بی مانع است. نوازنده به نت موسیقی آن گونه مقید نیست که گاو به خیش یا کارگر کارخانه به دستگاه صنعتی. او نت موسیقی را در سیستم خود جذب کرده و با فهمیدنش به همسان پنداری با آن رسیده و آن را از صورت یک مانع به کنشی آزاد و دارای عنصری از کنش فردی خود تبدیل کرده است. این امر صادق در مورد موسیقی یا ریاضیات، چنان چه به ما گفته شده، قابل اطلاق به همه مانع های دیگری است که به صورت توده ای از امور خارجی، سد کار فرد بر روی رشد خود می شوند. چنین بوده برنامه خرد روشنگری از اسپینوزا<sup>240</sup> تا شاگردان متأخر هگل<sup>241</sup> (که گاه به این امر خودآگاهی نداشتند). Sapere aude. [به لاتین: شهامت عاقل بودن داشته باش]. آن چه می شناسی و از روی آن، ضرورت را درک می کنی - ضرورت عقلانی را - در صورت دوام عقلانیت تو، نمی توانی بخواهی به گونه ای دیگر باشد. زیرا این خواست که چیزی به گونه ای جز آن چه هست باشد، با توجه به اصول موضوعی، یعنی ضرورت های حاکم بر جهان، به معنای نادانی یا ضدعقلانی بودن است. سوادها، تبعیض ها، ترس ها و اختلال های روانی، برخاسته از نادانی هستند و به شکل اسطوره و موهومات جلوه می کنند. زیر سلطه اسطوره ها بودن، خواه برخاسته از تخیل زنده کلاهداران بی پروا که به منظور استثمار، ما را فریب می دهند، خواه ناشی از علت های روانشناختی یا جامعه

مطلقه فردی در فرانسه و تکبر و رفتار دلخواه گروه های ممتاز در حکومت فرانسه، این کشور، ملتی مغرور و قدرتمند بود؛ کشوری که در آن، واقعیت قدرت سیاسی از چشم افراد با استعداد دور نمی ماند و از این رو، عقب نشینی از میدان نبرد به پناهی امن در ورای آن، هر چند می توانست توسط فیلسوف فرانسوی اشتیاق زوده، بررسی شود، ولی تنها راه برون رفت نبود؟

<sup>240</sup> Baruch Spinoza (1632 - 1677)

<sup>241</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770 - 1831)

شناختی، در هر حال، گونه ای دیگرمختاری و سیطره عوامل بیرونی در جهتی نه الزاماً همسان با خواست فرد عامل است. پیروان جبرگرایی علمی قرن هجدهم، فرض را بر آن می گذاشتند که مطالعه علم طبیعت و شکل گیری دانش های اجتماعی بر اساس انگاره مشابه، چگونگی کارکرد این علت ها را شفاف و روشن ساخته، در نتیجه، فرد را قادر به بازشناسی سهم خود در کشاکش دنیایی عقلانی خواهدکرد؛ دنیایی که تنها در صورت فهمیده نشدن، رنج آوراست. به قول اپیکوروس<sup>242</sup> در زمانی دور، شناخت، با حذف خود به خودی ترس ها و امیال غیرعقلانی، خصلت رهایی بخش دارد.

هردر<sup>243</sup>، هگل و مارکس<sup>244</sup> مدل های خود از زندگی اجتماعی و مبتنی بر وجود یک عنصر حیاتی vitalistic را جایگزین مدل های مکانیستی قدیمی تر ساختند. ولی آن ها کمتر از حریفان خود معتقد نبودند که شناختن جهان [ضرورت ها] به معنای آزاد شدن است. تنها تفاوت آن ها در بیان نقش تحول و رشد بر انسان شدن انسان است. زندگی اجتماعی را به کمک هیچ گونه اینهمانی [قیاس] منتج از علوم مکانیک و فیزیک نمی توان فهمید. باید تاریخ را نیز درک کرد که قوانین خاص رشد مداوم است؛ خواه از راه جدال دیالکتیکی<sup>245</sup> [دو اصل: تز/آنتی تز/سنتز و تبدیل تغییر کمی به کیفی]، یا در غیر آن صورت، جدال حاکم بر افراد و گروه ها در جریان مناسبت با یکدیگر یا با طبیعت حاکم. از دید این متفکران، درک نکردن این امر به معنای افتادن در دام خطایی مشخص است: این باور که طبیعت انسان ایستا بوده، ویژگی های اساسی آن همه جا و در همه زمان ها همسان و تابع قواعد طبیعی ثابت می باشد. پیروی از چنین دیدگاهی، خواه از منظر الهیات و خواه از دید اصالت ماده، به این سفسطه می انجامد که یک قانونگذار عاقل در اصل، می تواند از راه آموزش مناسب و قانونگذاری، در هر زمان، جامعه ای یکسره هماهنگ بیافریند؛ زیرا انسان های خردورز در همه دوران ها و کشورها همواره مطالبه گر ارضای همسان نیازهای اولیه همسان می باشند. هگل بر آن بود که معاصران

<sup>242</sup> Epicurus (341-270 B.C.E.)

<sup>243</sup> Johann Gottfried von Herder (1744-1803)

<sup>244</sup> Karl Marx (1818-1883)

<sup>245</sup> یا چنانچه برخی نظریه پردازان مدرن معتقد بودند: از این رو که من آن ها را برای خود اختراع کرده ام، یا می-توانستم بکنم، زیرا قوانین ساخت انسان هستند.

او (و در واقع، همه متفکران پس از او) طبیعت نهادها را غلط فهمیدند، زیرا قوانین حاکم (قابل فهم از راه عقلانیت به دلیل وجود خاستگاه آن ها در کارکرد خرد) بر خلق و اصلاح نهادها و تحول شخصیت و رفتار انسان ها را درنیافتند. مارکس و پیروان او معتقد بودند که مسیر انسان ها نه تنها با موانع قوانین طبیعت یا ناکامل بودن شخصیتی سد می شود، بلکه بیشتر، کارکرد نهادهای خودساخته بشر (نه همیشه آگاهانه) برای برخی مقاصد، که به گونه ای نظام مند به بدفهمی انجامیده، مانع مسیر پیشرفت خالقان آن ها شده است<sup>246</sup>. مارکس پیش فرض هایی اجتماعی، اقتصادی ارائه داد تا ناگزیری چنین بدفهمی هایی را نشان دهد؛ به ویژه این پیش فرض توهم آمیز که این سامان های دست ساز انسان، نیروهایی مستقل بوده، مانند قوانین طبیعت، گریزناپذیر هستند. او نمونه چنین نیروهای عینی نما را در قوانین عرضه و تقاضا یا نهاد مالکیت خصوصی یا تفکیک جلودانی اجتماع به غنی و فقیر یا به کارخانه داران و کارگران و بسیاری دیگر از مقوله بندی های تغییرنیافته انسانی، می یافت. تنها زمانی، دنیای کهن ویران شده و سازوکار اجتماعی مناسب تر و رهایی بخش تری جایگزین آن خواهد گشت که به مرحله شکستن طلسم این توهم ها برسیم؛ یعنی وقتی شمار کافی انسان ها به مرحله ای اجتماعی برسند که دریابند این قوانین و نهادها دست ساخت و حاصل ذهن انسانی بوده اند.

ما از سوی نیروهای قهاری به بردگی گرفته شده ایم - نهادها، باورها و اختلال های روانی- که تنها وقتی کنارزده می شوند که تجزیه تحلیل و فهمیده شوند. ما به تسخیر ارواح شروری در آمده ایم که خود ما، هرچند ناآگاهانه، آن ها را آفریده ایم و تنها از راه خودآگاه شدن و درست عمل کردن، می توانیم آن ها را بیرون برانیم: درحقیقت از دید مارکس، فهمیدن، خود، عمل درست است. من آزادم، فقط و فقط اگر زندگی ام را بر اساس خواستم برنامه ریزی کنم. برنامه ها به دنبال خود قواعد را می آورند؛ یک قاعده مرا سرکوب نمی کند و به بردگی نمی گیرد اگر آن را آگاهانه به خود تحمیل کنم یا آزادانه بپذیرم و بفهمم؛ به شرطی که قاعده، چه اختراع خودم چه دیگران، عقلانی، یعنی همخوان با ضرورت های امور باشد. فهمیدن این که چرا امور باید به گونه ای باشند که هستند، به معنای خواست ثبات آن ها در همان وضع

<sup>246</sup> در عمل حتی بیشتر از تئوری.

است. شناخت، نه از راه ارائه امکان های گسترده تر به ما برای گزینش، بلکه از راه حفاظت ما در برابر رنج قصد انجام ناممکن ها، ما را به آزادی می رساند. این خواست که قوانین جبری به گونه ای جز آن چه هستند باشند، یعنی افتادن به دام میلی ضدعقلانی که آن چه الف است همزمان الف نباشد. فراتر رفتن و این خواست که قوانین جبری، آن چه که به ضرورت هستند، نباشند، دیوانگی است. این قلب متافیزیکی عقل گرایی است. آن مفهوم از آزادی که این جا مطرح است، مفهوم "منفی" در حوزه ای نیست که در آن مانع وجود نداشته و خلا مانع برای من باشد، بلکه مفهومی است در راستای خودجهت دهی و کنترل خود. من با خودم هر کار که بخواهم انجام می دهم. من یک موجود خردورز هستم؛ اگر به خود اثبات کنم که وجودی ضروری دارم و در یک جامعه خردورز - هدایت شده با ذهن های خردورز به سوی هدف های متناسب با یک موجود خردورز - نمی توانم به گونه ای دیگر باشم؛ آن گاه نمی توانم هم خردورز باشم و هم خواستار بیرون رفتن از راه کنونی خود. من آن را با سرشت خود درمی آمیزم؛ همان برخورد با قواعد منطق و ریاضیات: از آن ها هیچ گاه نمی گریزم، زیرا نمی خواهم به گونه ای جز آن چه هستند، باشند.

این بود آموزه استوار بر تحقق [مثبت] در زمینه آزاد شدن از راه خرد. شکل های اجتماعی آن که بسیار متنوع و متضاد با یکدیگر هستند، هسته مرکزی بسیاری از اعتقادهای ملی گرا، کمونیست، اقتدارگرا و تمامیت خواه روزگار ما را تشکیل می دهند. شاید این آموزه طی فرایندی تکاملی از خاستگاه های خردگرای خود بسیار منحرف شده باشد. با این حال، همین آزادی است که امروزه در بسیاری از نقاط دنیا، در دموکراسی ها و دیکتاتوری ها مورد کندوکاو بوده، برای آن مبارزه می شود.

## ۵

### معبد ساراسترو

آنانی که آزادی را تعیین مسیر خود به روش عقلانی می دانند، دیر یا زود به این پرسش می رسند که چگونه باید آن را نه تنها بر زندگی درونی انسان، بلکه

بر روی دیگر اعضای اجتماع پیاده کنند. حتی فردگرترین آنان - از جمله روسو و کانت و فیخته که بی تردید، همچون فردگرا شروع کردند - جایی از خود پرسیدند که آیا یک زندگی خردورزانه نه فقط برای فرد، بلکه همچنین برای جامعه، ممکن است؟ و اگر هست، چگونه می توان به آن رسید؟ من می-خواهم آزاد باشم تا بر اساس خواست و اراده خردورزانه خود زندگی کنم ( خود "واقعی" من)، ولی دیگران نیز باید چنین باشند. چگونه می توانم از تصادم با خواست های آن ها پرهیز کنم؟ مرز میان حقوق من (به تعریفی خردورزانه) و همان حقوق برای دیگران کجاست؟ زیرا اگر من خردورز هستم، جای انکار نمی ماند که آن چه برای من حق است، به دلایل همسان باید برای خردورزان دیگری چون من حق باشد. یک دولت/مردم خردورز باید با چنین قوانینی که همه انسان های خردورز آزادانه با آن موافقت، اداره شود؛ یعنی با چنان قوانینی که اگر از آن ها پرسیده می شد در مقام موجوداتی خردمند خواهان چه هستند، همان ها را مطرح می کردند. از این رو مرزها باید به گونه ای باشند که همه انسان های خردورز آن ها را برای موجودات خردمند، درست بدانند.

ولی در واقع، چه کسی قرار بود این مرزها را تعیین کند؟ متفکران این رده استدلال کردند که اگر مسائل اخلاقی و سیاسی واقعی باشند - که بی تردید بودند - باید اصولاً قابل حل باشند؛ یعنی برای هر مشکلی باید یک و تنها یک راه حل حقیقی وجود داشته باشد. همه حقایق، اصولاً می توانند توسط هر متفکر خردورزی کشف و با چنان وضوحی اثبات شوند که همه انسان های خردورز از پذیرش آن ها گریزی نداشته باشند. در واقع، این امر در مقیاسی گسترده در مورد علوم طبیعی مدرن صادق بود. بر این اساس، مسئله آزادی سیاسی با استقرار نظم عادلانه که به هر انسان همه آزادی شایسته موجودی خردورز را بدهد، قابل حل بود. درخواست آزادی بید از سوی من در نظر اول، گاهی نمی تواند با درخواست همسان و همان اندازه ناموجه تو، آشتی پذیر باشد؛ ولی ممکن نیست راه حل عقلانی یک مسئله با راه حل همان اندازه عقلانی مسئله دیگر، تصادم کند؛ زیرا دو حقیقت، از نظر منطقی نمی توانند ناهمخوان با یکدیگر باشند. از این رو یک نظم عادلانه باید اساساً کشف شدنی باشد - نظمی که قواعد آن، یافتن راه حل های درست برای



همه مسائل سربرآوردنی را ممکن سازد. این وضعیت آرمانی و هماهنگ از امور، گاهی چونان باغ عدن پیش از اخراج آدم و حوا تصویر می‌شد؛ باغ عدنی که ما از آن رانده شده، ولی همچنان در اشتیاق آن هستیم؛ یا همچون دورانی طلایی و پیشاروی ما که طی آن، انسان‌های خردورز شده، دیگر " زیر اداره دیگران " نیستند یا یکدیگر را "بیگانه" نمی‌سازند و رنج نمی‌دهند. در جوامع موجود، عدالت و برابری، آرمان‌هایی هستند که هنوز میزانی از کاربرد زور را ناگزیر می‌سازند؛ زیرا برداشتن زودرس کنترل‌های اجتماعی، ممکن است به ستم بر ضعیف‌ترها و نادان‌ترها از سوی قوی‌ترها، توان‌ترها، پرنیروترها یا بی‌پروا ترها بینجامد. انسان‌های خردورز، اصول خرد را در وجود یکدیگر احترام می‌گذارند و از هر گونه میلی برای جنگیدن یا چیرگی بر یکدیگر پرهیز دارند. میل به حاکم بودن، خود، گونه‌ای عارضه بیخردی است و می‌تواند با روش‌های خردورزانه تشخیص و درمان شود. اسپینوزا یک نوع تشخیص و درمان ارائه می‌دهد، هگل نوع دیگر و مارکس نوع سومی. برخی از این نظریه‌ها شاید به درجاتی یکدیگر را تکمیل کنند و برخی دیگر ممکن است قابل ترکیب با یکدیگر نباشند. ولی آن‌ها همه نتیجه می‌گیرند که در جامعه‌ای از افراد به تمامی خردورز، شهوت حکمرانی بر انسان‌های دیگر جایی یا تأثیری نخواهد داشت. وجود سرکوب یا حرص به اعمال آن، اولین نشانه بر این واقعیت می‌باشد که راه حل مسائل زندگی اجتماعی هنوز یافت نشده است.

این امر را به گونه‌ای دیگر می‌توان بیان کرد. آزادی به معنای خودسروزی، یعنی: حذف مانع‌ها از سر راه خواست من؛ مانع‌هایی از قبیل نیروی مخالف طبیعت، سودهای مهارنشده من، نهادهای نابخردانه، یا خواست‌های متضاد دیگران یا رفتار آن‌ها. اما آیا برخورد با انسان‌های نافرمان به عهده من است؟ اگر بتوانم باید خواست خود را به آنان نیز تحمیل و آن‌ها را در انگاره خودم قالب‌گیری کرده، در بازی خودم نقشی بدهم. اما آیا این بدان معنا نیست که فقط من آزادم و آن‌ها برده هستند؟ یا طرح من هیچ کاری با خواست‌ها و ارزش‌های آنان نداشته، فقط به [خواست و ارزش] من می‌پردازد؟ ولی اگر طرح من یکسره خردورزانه است، امکان رشد کامل طبیعت‌های "حقیقی" و تحقق ظرفیت‌های آنان برای تصمیم‌گیری خردورزانه را هم مجاز می‌دانم تا همچون بخشی از

تحقق خویشتن "حقیقی" خودم، آن‌ها نیز به "بهترین نسخه خود" تبدیل شوند. همه راه حل‌های درست برای مسائل واقعی باید با هم همخوان باشند: افزون بر این، باید در یک کل ساده کنار یکدیگر جایگیرند؛ زیرا به این دلیل آن‌ها را خردمندانه و هماهنگ می‌نامیم. هر انسانی شخصیت و نیز توانایی‌ها، آرزوها و هدف‌های خاص خود را دارد. با درک این هدف‌ها و طبیعت‌ها و چگونگی وابستگی آن‌ها به یکدیگر، دستکم در صورت داشتن شناخت و توانایی، می‌توانم همه آن‌ها را به تناسب عقلانیت و طبیعت هدف مورد نظر، برآورده سازم. عقلانیت یعنی شناخت از اشیاء و مردم آن گونه که هستند. من نباید برای ساختن ویولن از سنگ استفاده کنم؛ و یا نباید افرادی با استعداد مادرزادی نواختن ویولن را مجبور به نواختن فلوت بکنم. اگر جهان، زیر تدبیر خرد است، پس هیچ نیازی به کاربرد زور نخواهد بود. زندگی‌ای که به درستی برای همه طراحی شده با آزادی کامل برای همه همراه خواهد بود - آزادی خودجهت‌دهی خردورزانه. این چنین خواهد بود اگر و فقط اگر، طرح، درست باشد؛ یعنی طرح یگانه‌ای که به تنهایی همه اقتضاهای خردورزی را برآورده کرده، قوانین آن تجویز عقلانیت باشند. چنین طرحی تنها به نظر کسانی ناخوشایند می‌آید که خرد آن‌ها به خواب رفته و "نیازهای" حقیقی خویشتن‌های "واقعی" خود را نمی‌شناسند. تا وقتی هر نوازنده بخش خود را که توسط عقل تعیین شده - عقل همچون قوه‌ای که طبیعت واقعی او را فهمیده، هدف‌های حقیقی‌اش را تمیز می‌دهد - بشناسد و بنوازد، هیچ جدالی در میان نخواهد بود. هر انسان، بازیگری خودرها کرده و خودجهت‌داده در نمایش کیهانی خواهد بود. از این رو اسپینوزا به ما می‌گوید که کودکان هر چند هم مورد اعمال زور قرار بگیرند، برده نیستند، زیرا آن‌ها به خاطر نفع خود، از دیگران پیروی می‌کنند. کسی که در ثروت عمومی سهم دارد، برده نیست، زیرا منافع عموم شامل نفع او نیز هست. <sup>247</sup> لاک به همین ترتیب می‌گوید: "جایی که هیچ قانونی نیست، هیچ آزادی نیز وجود ندارد"، زیرا قانون خردورز، جاده‌ای به سوی "منافع بحق" انسان یا "خیر عمومی" است. لاک می‌افزاید، قانونی از این دست، همان

<sup>247</sup> Tractatus Theologico-Politicus, chapter 16: p. 137 in Benedict de Spinoza, The Political Works, ed. A. G. Wernham (Oxford, 1958).

چیزی است که "فقط ما را در برابر حشرات و بارندگی پناه می دهد و شایسته نام زندان نیست".<sup>248</sup> لاک، میل به گریز از آن را نابخردانه، شکل هایی از "خودمجزوذهی" و "حیوانیت" و غیره می نامد.<sup>249</sup> مونتسکیو با فراموش کردن لحظه های لیبرال خود، از آزادی سیاسی، نه همچون اجازه انجام آن چه می خواهیم یا حتی آن چه قانون مجاز می داند، بلکه تنها همچون "قدرت انجام آن چه باید بخواهیم"، سخن می گوید.<sup>250</sup> کانت نیز به گونه ای دیگر همین نظر را تکرار می کند. بورک<sup>251</sup> اعلام می دارد که آزادی فرد به نفع خود او محدود می شود، زیرا "توافق حاصل برای هر موجود خردورز در وحدت است با نظم از پیش تعیین شده امور".<sup>252</sup>

نتیجه گیری مشترک این متفکران (و نیز بسیاری از مدرسان پیش از آن ها و ژاکوبین ها و کمونیست های پس از آن ها) این است که باید هدف های عقلانی برخاسته از طبیعت های "حقیقی" ما همگام شده یا به همگامی برسند با خودهای ما که علیه این فرایند، فریاد اعتراض سر می دهند- هر قدر [خودهای ما] سخت کم مایه، نادان، لگام سپرده به امیال، هیجانی و تجربی باشند. آزادی به معنای آزادبودن برای انجام هرچه ضدعقلانی، احمقانه یا نادرست، نیست. واداشتن خودهای تجربی به ورود درون انگاره درست، به هیچ رو ستمگری نیست، بلکه آزادسازی به شمار می رود.<sup>253</sup> روسو به من می گوید که اگر آزادانه همه بخش

های زندگی خود را تسلیم جامعه کنم، واحدی خلق کرده ام که چون از راه فداکاری مساوی همه اعضا آن ساخته شده، نمی تواند خواهان آسیب زدن به هیچ یک از آنان باشد. در چنین جامعه ای به ما اطلاع داده شده که آسیب زدن به هیچ کس به نفع ما نیست. "من با فداکردن خود در راه دیگران، خود را برای هیچ کس فداکرده ام"<sup>254</sup>؛ و هر چه از دست داده باشم را پس می گیرم با نیرویی جدید و کافی برای حفاظت از دستاوردهای تازه خود. کانت به ما می گوید که وقتی "فرد، یکسره آزادی وحش و بی قانون خود را رها کند تا آن را به صورت بی نقص در وضعیت استقلالی هماهنگ با قانون بازیابد، همین، خود، آزادی حقیقی است؛ زیرا این استقلال، محصول خواست خود من برای کنش در جایگاه قانونگذار است".<sup>255</sup> آزادی، که با اقتدار همخوان نیست، به گونه ای مجازی با آن همسان می شود. بر همین اساس است فکر و زبان همه بیانیه های حقوق بشر در قرن هجدهم و نیز همه آن ها که به جامعه همچون طرحی پی ریزی شده بر اساس قوانین عقلانی قانونگذار خردورز، یا طبیعت، یا تاریخ، یا وجود استعلایی می نگرند. بنتهام تقریباً به تنهایی، سرسختانه تکرار می کرد که کار قانون، نه آزادکردن، که محدود ساختن است: هر قانونی یک تجاوز به آزادی است<sup>256</sup> - حتی اگر چنین تجاوزی به افزایش مجموع میزان آزادی بینجامد.

اگر پیش فرض های یادشده درست بوده، روش هایی شبیه راه حل های مسائل علوم طبیعی برای حل مسائل اجتماعی یافت می شد و اگر خرد آن چیزی بود که خردگرایان می گفتند، شاید چنین نتیجه ای گرفته می-

این را مقایسه کنید با دیدگاه ژاکوبین های همان دوره که نوشته اند: "هیچ انسانی در انجام شرارت آزاد نیست؛ منع او به معنای آزادی دادن به او می باشد". در:

Crane Brinton in 'Political Ideas in the Jacobin Clubs', *Political Science Quarterly* 43 (1928), 249-64, esp. p. 257

این دیدگاه تقریباً با واژگان همسانی از سوی آلیست های انگلیسی نیمه آخر قرن بعد، مطرح شد.

<sup>254</sup> Social Contract, book i, chapter 6: p. 361 in *Oeuvres completes* (op. cit., p. 195 above, note 2), vol. 3.

<sup>255</sup> op. cit. (p. 16 above, note i), vol. 6, p. 316, line 2.

<sup>256</sup> op. cit. (p. 219 above, note 3), *ibid.*: 'every law is contrary to liberty'.

<sup>248</sup> Two Treatises of Government, second treatise, § 57.

<sup>249</sup> *ibid.*, §§ 6, 163.

<sup>250</sup> De l'esprit des lois, book n, chapter 3: p. 20§ in *Oeuvres completes de Montesquieu*, ed. A. Masson (Paris, 1950-5), vol. i A.

<sup>251</sup> Edmund Burke (1729 -1797)

<sup>252</sup> Appeal from the Old to the New Whigs (1791): pp. 93-4 in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (World's Classics edition), vol. 5 (London, 1907).

<sup>253</sup> به نظر من بنتهام در این مورد حرف آخر را گفته است: "آیا آزادی انجام شرارت، آزادی نیست؟ اگر آزادی نیست، پس چیست؟ ... آیا ما نمی گوئیم که آزادی دیوانه و شرور باید گرفته شود، زیرا آن ها از آزادی سوءاستفاده می کنند؟" در:

*The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (Edinburgh, 1843), vol. i, p. 301.

شد. در حالت آرمانی، آزادی با قانون همپوشانی پیدامی کند: گونه ای خودمختاری همراه با اقتدار. قانون مانع آن چه نمی توانم هم موجودی با عقل سالم باشم و هم خواهان انجام آن، محدودیتی برای آزادی من به شمار نمی رود. قوانین، در جامعه آرمانی مرکب از افراد یکسره مسئول، چون من به ندرت نسبت به آن ها خودآگاهم، به تدریج محو می شوند. تنها یک جنبش اجتماعی آن قدر جسور بود که آشکارا به این نتیجه رسیده، پیامدهای آن را پذیرفت: جنبش آنارشویست ها. ولی هر شکل از لیبرالیسم استوار بر متافیزیک خردگرا، کمابیش، نسخه های آب رفته این باور است.

در این میان، متفکرانی که نیروی خود را برای حل مسئله در این مسیر به جریان انداختند، از قضا با این پرسش رو به رو شدند که چگونه در عمل، انسان ها باید چنین خردورز شوند؟ بی تردید باید آموزش ببینند. زیرا افراد تحصیل نکرده، غیرعقلانی و نامتجانس هستند؛ و اگر باید با افراد خردورز در یک جامعه زیست کنند، نیاز به کاربرد اجبار دارند؛ اگر زندگی باید برای خردورزان قابل تحمل باشد، ناچار از سرگذاشتن به صحرا یا پناه گرفتن در بلندایی المپ وار نمی شوند. ولی از افراد بیسواد نمی توان انتظار فهم هدف های مریبان خود و همکاری با آن ها را داشت. فیخته می گوید که آموزش باید ناگزیر بر این اساس باشد که "تو کار امروز مرا بعدها درمی یابی".<sup>257</sup> کودکان نمی فهمند چرا وادار به رفتن به مدرسه شده اند؛ به همین روال نیز، افراد بیسواد که امروزه اکثریت مردم دنیا را تشکیل می دهند، نمی فهمند چرا ناچار به پیروی از قوانینی هستند که آن ها را خردورز خواهند کرد. "واداشتن نیز گونه ای آموزش است".<sup>258</sup> تو فضیلت بزرگ اطاعت از افراد مافوق را می آموزی. اگر همچون موجودی خردورز نتوانی منافع خود را بفهمی، در جریان خردورزسازی تو نمی توان از من انتظار مشورت با تو یا همراهی با خواست هایت را داشت. من در نهایت باید تو را مجبور به ایمن سازی در برابر آبله مرغان کنم، حتی اگر خودت نخواهی. حتی [جان استیوارت] میل، این آمادگی را دارد که با اعمال زور، جلوی فردی را بگیرد که قصد عبور از روی پلی در حال سقوط را

دارد و فرصت توضیح هم نیست؛ زیرا می دانم و در این فرض موجهم که او نمی خواهد در آب بیفتد. فیخته می داند که آلمانی بیسواد روزگار او بیش از آن که خود بداند، خواهان بهبود و انجام بهتر امور است. فرد خردمند، شما را بهتر از خودتان می شناسد، زیرا شما قربانی سودهای خود هستید و برده زیستن یک زندگی اداره شده توسط دیگران و به دلیل عدم بصیرت، ناتوان از تشخیص هدف های حقیقی خود. می خواهید انسان باشید و این هدف حکومت است که خواست شما را برآورد. "جهت تربیت برای بصیرت مندی آینده، کاربرد اجبار، موجه است".<sup>259</sup> خرد درون من اگر قرار است پیروز شود، باید غرایز "فردوست" و سودها و امیالی را که مرا برده خود می سازند، حذف یا سرکوب کند. به همین منوال ( از آن جا که گذار مرگبار مفاهیم فردی به مفاهیم اجتماعی، تقریباً نامحسوس است)، عناصر بالاتر جامعه - یعنی دارای تحصیلات بهتر، عاقل ترین ها و آنانی که "بالاترین بصیرت را در میان مردمان زمان خود دارند"<sup>260</sup> - می توانند برای خردورزسازی قشرهایی که چنین نیستند، از اجبار و زور استفاده کنند. از این رو، چنان چه اغلب هگل، بردلی و بوزانکه اطمینان داده اند، ما با اطاعت از فرد خردورز، از خود اطاعت کرده ایم؛ نه از این موجودیت فعلی و غرق در نادانی و سوازدگی، یعنی مخلوق هایی ضعیف و مبتلا به بیماری هایی نیازمند درمانگر و واحدهایی محتاج نگهداری؛ بلکه بدان گونه که اگر اکنون خردورز بودیم، عمل می کردیم؛ و در صورت گوش سپردن به عنصر خردورزی که بی استثناء درون هر انسان زبینه این نام وجود دارد.

فیلسوفان هوادار "خرد عینی"، چه فیخته در قالب دولت انداموار سختگیر و دارای مرکزیت آهنین و چه در مفهوم تی. اچ. گرین از آزادسازی ملایم و لیبرالیسم انسانی، هر دو بی تردید، خود را در مقام برآوردن و نه مقاومت در برابر نیازهای خردورزانه ای می دیدند که هر چند نارس، ولی در سینه هر موجود حس پذیری یافت می شود.

ولی من نوعی، این گونه خوشبینی دموکراتیک را رد کرده، با حرکت از جبرگرایی ایدئولوژیک هگلی به سمت فلسفه ای اراده گراتر، ایده تحمیل طرح خود به جامعه برای خیر آن را شکل می دهم که شاید برخلاف

<sup>259</sup> ibid., p. 578.

<sup>260</sup> ibid p. 576.

<sup>257</sup> Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke, ed. I.H. Fichte (Berlin, 1846-6), vol. 7, p.176.

<sup>258</sup> ibid., p. 574.

خواست های دائمی اکثریت شهروندان دیگر بوده، هرگز به نتیجه نرسد. یا آن که یکسره مفهوم خرد را رها کرده، خود را هنرمندی پر الهام می بینم که انسان ها را با دورنمای منحصر به فرد خود در انگاره هایی قالب می گیرم؛ همان گونه که نقاشان، رنگ ها را و موسیقیدانان، صداها را ترکیب می کنند؛ بشریت، ماده خامی است که من بر روی آن خواست هنرمندان خود را پیاده می کنم؛ حتی اگر انسان ها در این روند رنج کشیده، بمیرند؛ زیرا آن ها به بلندایی ارتقا یافته اند که هرگز بدون تجاوز در عین حال خلاق من به زندگی آنان، تجربه نمی کردند. این استدلال هر دیکتاتور، مفتش عقاید و قلدری است در توجیه اخلاقی یا حتی زیباشناختی رفتار خود. من باید برای انسان ها ( یا روی انسان ها) آن کاری را بکنم که خود نمی توانند برای خویشتن انجام دهند؛ و من از آن ها اجازه یا اعلام توافقی نمی گیرم، زیرا در هیچ شرایطی نمی دانند چه چیز برای آن ها خوب است؛ در واقع، آن چه آنان مجاز دانسته و می پذیرند، ممکن است یک زندگی متوسط تهوع آور باشد یا حتی تباهی و خودکشی. بگذارید یک بار دیگر از فیلسوف سرآمد آموزه قهرمان گرا، فیخته نقل قول بیاورم:

"هیچ کس بر علیه خرد، صاحب حق نیست".<sup>261</sup> انسان از به انقیاد در آوردن ذهنیت خود در برابر قوانین عقل، هراس دارد. او سنت یا کنخدانمشی را ترجیح می دهد"<sup>261</sup>. "با این حال، او باید تابع باشد".<sup>262</sup> فیخته ادعاهایی پیرامون آن چه خرد می نامید پیش می کشید. ناپلئون یا کارلایل یا اقتدارگرایان رمانتیک، ارزش های دیگری را پرستش کرده، برقراری آن ها از راه اعمال زور را تنها راه ممکن به سوی آزادی "حقیقی" می دیدند.

همین برخورد با جدیت توسط آگوست کنت تکرار شد که پرسید: چرا ما که اندیشه آزاد را در علوم شیمی و زیست شناسی مجاز نمی دانیم، باید آن را در حوزه های اخلاق و سیاست مجاز بشماریم؟<sup>263</sup> به راستی

<sup>261</sup> ibid., pp. 578, 580.

<sup>262</sup> اجبار انسان ها به در پیش گرفتن شکل درست دولت، تحمیل حق به آن ها از راه زور، نه تنها یک حق، بلکه وظیفه ای مقدس برای هر فرد دارای بصیرت و واجد قدرت به کار بستن آن است". در:

ibid., vol. 4, p. 436.

<sup>263</sup> See Plan des travaux scientifiques necessaires pour reorganiser la societe (1822); p. 53 in Auguste Comte, Appendice

چرا؟ اگر سخن گفتن از حقیقت های سیاسی، چه برای فرد و چه اجتماع، مجاز است - بیان هدف های اجتماعی که همه انسان ها به دلیل انسان بودن باید به محض کشف با آن موافقت کنند- و اگر کنت معتقد بود که روش علمی در جریان خود، حقایق را آشکار می سازد، پس چه جایی می ماند برای آزادی دیدگاه و کنش؟ چرا هر گونه رفتاری که کارشناسان مجاز ندانسته اند، تحمل شود؟ کنت نکته ای مستتر در نظریه سیاست از همان ابتدای آن در یونان باستان را بی پرده به میان آورد. در اصل، تنها یک راه درست زندگی امکان دارد. خردمندان آن را به گونه ای خودجوش اجرا می کنند و از این رو خردمند نامیده می شوند. نابخردان با کمک همه ابزارهای اجتماعی در کف خردمندان، وادار به انجام آن می گردند. چرا خطایی که نادرستی آن اثبات شده، محکوم به رنج بقا و بازتولید باشد؟ افراد ناپخته و آموزش ندیده را باید واداشت تا به خود بگویند: "تنها، حقیقت، آزادیبخش است و تنها راه من برای آموختن حقیقت، انجام کورکورانه آن چیزی است که تویی که می دانی، به من دستور می دهی یا مرا به انجام آن وامی داری؛ زیرا تو می دانی که من تنها این گونه به دورنمای روشن دست یافته، مانند تو آزاد خواهم شد".

در واقع، این جا ما از آغازگاه لیبرال خود دور شده ایم. این استدلال به کاررفته توسط فیخته در اواخر عمر، و پس از او توسط هواداران اقتدار - از دانشگاهیان دوران ویکتوریا تا اداره کنندگان مستعمرات و جدیدترین دیکتاتورهای ناسیونالیست یا کمونیست - درست همان است که اخلاق رواقی و کانتی به نام خرد فرد آزاد و پیرو نور درون، به تلخی به آن اعتراض می کنند. به این ترتیب، استدلال نظری و نتیجه گیری در زمینه وجود یک راه حل حقیقی واحد، با اقداماتی همراه شده که هر چند فاقد اعتبار منطقی، ولی از نظر تاریخی و روانشناختی چون آموزه ای اخلاقی مبنی بر مسئولیت فردی و تکمیل خود در برابر یک حکومت اقتدارگرا، قابل فهم

general du systeme de politique positive (Paris, 1854), published as part of vol. 4 of Systeme de politique positive (Pans, 1851-4). [Mill quotes this passage in Auguste Comte and Positivism: pp. 301-2 in his Collected Works (op. cit., p. 199 above, note i), vol. 10. H.H.]

هستند؛ چنین حکومتی نیز، تابع دستورعمل های نخبه‌بانی نخبه در مفهوم افلاتونی [شاه/فیلسوف] است.

چه چیز منجر شد به چنین وارونگی غریبی، یعنی تبدیل فردگرایی جدی کانت به چیزی نزدیک به تمامیت خواهی ناب نزد متفکرانی که برخی شاگردان او بودند؟ این پرسش تنها برای تاریخ گذشته اهمیت ندارد، زیرا گروهی از لیبرال های معاصر که اندک شمار هم نبوده اند، در چنین دگرپرسی خاصی گام گذاشته اند. این حقیقت دارد که کانت و به دنبال او روسو اصرار داشتند که ظرفیت خودجهت دهی در همه انسان ها هست و نیازی به کارشناس اخلاق نیست، زیرا اخلاق، نه موضوع دانشی خاص (به باور متفکران اصالت فایده و فیلسوفان فرانسوی قرن هجدهم) - بلکه، استفاده درست از یک قوه جهانشمول

انسانی به شمار می رفت. در نتیجه، این نیز حقیقت داشت که آن چه انسان ها را آزاد کرد، اجبار به رفتار در جهت برخی راه های خودتکمیل گری نبود، بلکه فهم لزوم چنین رفتاری بود که کسی برای دیگری یا به جای او نمی تواند انجام دهد. ولی حتی کانت به محض پرداختن به مسائل سیاسی، دریافت که هیچ قوانینی - مگر وقتی از من پرسیده شود، به عنوان موجودی خردورز آن را تأیید کنم - نمی تواند مرا از هیچ بخشی از آزادی عقلانی ام محروم کند. با این دیدگاه درها یکسره به روی حاکمیت خبرگان گشوده شد. من نمی توانم پیرامون همه کارها در همه وقت از همه آدم ها نظربخواهم. دولت نمی تواند مدام برای هر امری از مردم رأی گیری کند. افزون بر این، برخی انسان ها به خوبی برخی دیگر، همساز با ندای عقل خود نیستند: برخی گویی به کلی ناشنویند. اگر من قانونگذار یا حاکم باشم، باید نتیجه بگیرم که اگر قانون اعمال شده توسط من، عقلانی است (و من هم تنها می توانم از عقل خود مشورت بگیرم)، پس به طور خودکار، همه اعضای جامعه من در صورت خردورز بودن، آن را تأیید می کنند؛ زیرا در صورت مخالفت، الزاماً نابخرد هستند. پس آن ها نیازمند اعمال فشار عقلانی هستند؛ فرق نمی کند که فشار خرد خود آن ها باشد یا خرد من؛ زیرا تجلی های خرد قرار است در همه ذهن ها یکسان باشد. من ترتیب ها را تعیین می کنم و اگر تو مقاومت کنی، بر من است که عنصر غیرعقلانی ذهن تو را که با عقل در تضاد است، کنار بزنم. کار من آسان تر می شد اگر تو خود آن را پس می زدی؛ می کوشم برای این کار به تو

آموزش دهم. ولی من مسئول رفاه عمومی هستم و نمی توانم منتظر بمانم تا همگان خردورز شوند. کانت ممکن است مخالفت کرده، بگوید که جوهر آزادی سوژه [فاعل اندیشنده] در آن است که او و تنها او به خود، دستور اطاعت داده باشد. ولی این یک دستورعمل در جهت کمال انسان است. اگر تو در به نظم کشیدن خودت شکست بخوری، من به جای تو این کار را باید انجام دهم؛ و تو نمی توانی از نبود آزادی شکایت کنی، زیرا این که قاضی خردورز کانت تو را به زندان فرستاده، گواه است که به ندای خرد درون خود گوش نداده، مانند یک کودک، یک انسان وحشی، یک ابله، به شرایط خودجهت دهی نرسیده ای و برای همیشه ناتوان از آن هستی.<sup>264</sup>

<sup>264</sup> کانت از همه بیشتر به مفهوم منفی آزادی نزدیک می-شود وقتی (در یکی از رساله های سیاسی خود) اعلام می-دارد: "بزرگ ترین مسئله نوع بشر که به دلیل طبیعت خود مجبور به حل آن است، تشکیل جامعه ای مدنی است که مطابق قانون، حق را به اجراگذارد. تنها در چنین جامعه ای که در آن بیشترین آزادی هست... - و نیز دقیق ترین قاطعیت و تضمین حدود آزادی هر فرد برای همزیستی با آزادی دیگران - بالاترین غایت طبیعت، یعنی رشد همه ظرفیت های قابل دسترس برای بشریت دنبال می شود. در:

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht' (1784), in op. cit. (p. 16 above, note i), vol. 8, p. 22, line 6.

این فرمول بندی، جدا از معنای ضمنی الهیاتی آن، در نظر اول، چندان متفاوت از لیبرالیسم اورتودوکس به نظر نمی رسد. ولی نکته حساس آن جا است که چگونه ملاک "دقیق ترین قاطعیت و تضمین حدود" آزادی فرد به کار گرفته شود. اکثر لیبرال های مدرن در منسجم ترین حالت بیان دیدگاه های خود، خواهان شرایطی هستند که در آن، بیشترین تعداد افراد بتوانند بیشترین تعداد هدف های خود را تحقق بخشند، آن هم، بدون تخمین ارزش این هدف ها مادام که موجب سرکوب هدف های دیگران نشوند. آن ها می خواهند که مرزهای میان افراد و گروه های انسان ها تنها با ملاحظه جلوگیری از تصادم هدف های انسان ها با یکدیگر ترسیم شوند و همه آن ها به خودی خود، به یک میزان، غایی و غیرقابل انتقاد باشند. زیرا از نظر آن ها مرزهای آزادی با کاربرد قواعد خرد مشخص می شود که امری بیش از عمومیت قانون ها بوده، قوه ای است [خرد] خالق و آشکارگر هدف های متنوع فردی و علت وجود تخیل ها و تفاوت های فردی. برای نمونه، زیبایی شناسی و دیگر انواعی از تحقق خود که در زمینه متفاوتی با عقل هستند، شاید دستکم در ثنوری، به نام گشودن راه برای قواعد خرد، بیرحمانه سرکوب شوند. اقتدار عقل و وظایفی که به عهده انسان ها می گذارد، با آزادی فردی یکی گرفته می شوند با این عنوان که تنها هدف های عقلانی می توانند موضوع های "حقیقی" طبیعت "واقعی" انسان "آزاد" باشند.



حال که این دیدگاه به خودکامگی می انجامد، هر چند خودکامگی توسط بهترین و عاقل ترین باشد- که به معبد ساراسترو در داستان فلوت سحرآمیز ختم می-شود - ولی همچنان خودکامگی، به عنوان آزادی جازده می شود. پس، آیا می توان گفت نکته ای در پیش فرض های استدلال از قلم افتاده است؟ و این که فرض های پایه ای، جایی، دستخوش خطا شده اند؟ بگذارید یک بار دیگر این فرض های پایه ای را تکرار کنم. اول: هر انسانی یک و تنها یک غایت "حقیقی" دارد که همانا خودجهت دهی عقلانی است؛ دوم: هدف های همه انسان های خردورز باید الزاماً در یک انگاره واحد جهانشمول و متجانس بگنجد که برخی شاید آن را روشن تر از دیگران تمیز دهند؛ سوم: همه جنگ ها و در نتیجه همه تراژدی ها تنها حاصل تصادم خرد با امر ضدعقلانی یا دارای عقلانیت ناکافی است - عناصر نارس و رشدنیافته در زندگی فردی یا اجتماعی- و این که چنین تصادم هایی در اصل، اجتناب پذیر و برای فرد کاملاً خردورز، ناممکن است؛ سرانجام، این که وقتی همه انسان ها خردورز شدند، از قوانین عقلانی طبیعت خود پیروی خواهند کرد که در میان همه یکی و یکسان می باشند؛ این گونه آن ها همزمان، هم یکسره تابع قانون و هم به تمامی آزاد هستند. آیا ممکن است که سقراط و خالقان سنت اخلاق و سیاست در اروپای مرکزی که او را دنبال کردند، برای بیش از دو هزاره در اشتباه بوده باشند که فضیلت، همان شناخت نیست و آزادی با هیچ یک همسان نمی باشد؟ و آیا درست است که هر چند این دیدگاه، امروز بیش از هر زمان دیگری در تاریخ طولانی خود بر زندگی بیشترین شمار انسان ها حاکم شده، ولی حتی یکی از پیش فرض های این دیدگاه مشهور به اثبات نرسیده یا حتی حقیقت ندارد؟

۶

### در جستجوی جایگاه رسمی

هنوز بررسی یک رویکرد تاریخی مهم دیگر به این موضوع [آزادی] باقی است؛ رویکردی که با اشتباه

من هرگز سردرنیاورده ام که "عقل" در این پیش زمینه چه معنایی دارد؛ و این جا تنها قصدم اشاره به این امر است که پیش فرض های پایه ای روانشناسی فلسفی با تجربه گرایی، یعنی با هر آموزه ای که استوار بر شناخت حاصل از تجربه چستی انسان و هدف های او باشد، همخوان نیستند.

گرفتن آزادی با خواهران آن، یعنی برابری و برادری، به نتایجی آزادی ستیز از همان دست می انجامد. از زمان طرح این رویکرد در پایان قرن هجدهم تا پایان قرن نوزدهم، این پرسش که "فرد کیست"، پیوسته به میان آمده و تأثیری روزافزون داشته است. تا زمانی که در جامعه زندگی می کنم، هر کار من ناگزیر، کارهای دیگران را تحت تأثیر قرار می دهد؛ چنان چه کارهای آن ها نیز بر من اثر می گذارند. حتی تلاش سخت [جان استیوارت] میل برای تمایز میان فضاهای خصوصی و اجتماعی زندگی، موفق از آزمون بیرون نمی آید. به واقع، همه منتقدان میل گفته اند که هر کار من می تواند نتایج آسیب رسان به دیگر انسان ها داشته باشد. افزون بر این، اجتماعی بودن من، معنایی عمیق تر از صرفاً در ارتباط بودن با دیگرانسان ها دارد. زیرا آیا من به درجاتی آن چیزی نیستم که دیگران فکر و حس می کنند که هستم؟ وقتی از خودم می پرسم چه هستم و پاسخ می دهم: یک مرد انگلیسی، یک چینی، یک بازرگان، یک فرد معمولی، یک میلیونر یا یک محکوم زندانی - هنگام تحلیل درمی یابم که افراد اجتماع از روی این خصلت ها و تعلق من به گروه یا طبقه ای معین، مرا بازمی-شناسند. این بازشناسی نیز بخشی از معنای بیشتر واژه های دال بر برخی از فردی ترین و دائمی تری ویژگی های من است. من خرد منفک شده از جسم نیستم. همچنین رابینسون کروزوئه ای تنها در جزیره خود نمی باشم. تنها زندگی مادی من به انسان های دیگر وابسته نیست و فقط نتیجه نیروهای اجتماعی نیستم؛ بلکه برخی و شاید همه افکار من درباره خودم، و به ویژه درک من از هویت اخلاقی و اجتماعی ام تنها در چارچوب مؤلفه های شبکه اجتماعی که یک عنصر آن هستم (این استعاره نباید بیش از این گسترش یابد)، قابل درک می شوند.

اغلب، شکایت انسان ها و گروه ها در مورد محرومیت از آزادی، همراه است با شکایت از عدم به رسمیت شناختن آن ها. من ممکن است در جستجوی آن چه [جان استیوارت] میل از من می خواهد نباشم - مانند امنیت در برابر زور، دستگیری خودسرانه، شقاوت، محرومیت از فرصت کنش گری یا فضایی که در آن از نظر حقوقی، در برابر هیچ کس برای کارهایم پاسخگو نباشم. همچنین، شاید به دنبال طرحی عقلانی برای زندگی یا خودکامل گری عارفی نفس زوده، نباشم. چیزی که از آن دوری می جویم، شاید خیلی

ساده، نادیده گرفته یا پابیده شدن، مورد نفرت بودن یا بی ارزش قلمداد شدن باشد؛ کوتاه سخن، مانند یک فرد، به حد کافی جنبه منحصر به فرد من به رسمیت شناخته نشده است؛ من به عنوان عضو ملغمه ای بی شکل، یک مقوله و همچون واحدی آماری و بدون هویت و هدف خاص، ارزیابی شده ام. این تحقیری است که با آن مبارزه می کنم؛ در جستجوی حقوق مساوی یا آزادی عمل به خواست هایم نیستم (هرچند ممکن است خواهان آن ها نیز باشم)؛ بلکه شرایطی را می خواهم برای احساس بودن و به حساب آمدن همچون کنشگری مسئول که خواست او به حساب می آید؛ زیرا من مستحق آن هستم؛ حتی اگر به خاطر هر چه هستم یا کنش انتخابی خود، مورد حمله یا پیگرد قرار بگیرم.

این یعنی جستجوی جایگاه رسمی و بازشناسی: "فقیرترین فرد انگلستان، مانند بالاترین فرد آن، یک زندگی برای زیستن دارد" <sup>265</sup>. من میل دارم که فهمیده و به رسمیت شناخته شوم، حتی به عنوان بدنام یا منفور. تنها کسانی که می توانند به من حس کسی بودن را بدهند، اعضای جامعه ای هستند که از نظر تاریخی، اخلاقی، اقتصادی و شاید قومی، احساس تعلق به آن ها دارم. <sup>266</sup> خویشتن فردی من جداشدنی نیست

<sup>265</sup> Thomas Rainborow, speaking at Putney in 1647: p. 301 in *The Clarke Papers: Selections from the Papers of William Clarke*, ed. C. H. Firth, vol. I (London, 1891).

<sup>266</sup> این ارتباطی آشکار با آموزه آزادی انسانی نزد کانت دارد؛ که نسخه ای اجتماعی شده و تجربی از آن است و از این رو درست، نقطه مقابل آن به شمار می رود. انسان آزاد از دید کانت به هیچ بازشناسی افکار عمومی برای آزادی درونی خود نیاز ندارد. اگر با او همچون ابزاری برای تحقق هدفی بیرونی رفتار شود، این کار بهره کشان در قبال او نادرست است، ولی جایگاه "خودپاینده" او دست نخورده باقی می ماند و او آزاد و به تمامی انسان است، هر گونه که با او رفتار شود. نیازی که در این جا مطرح می شود، در همپیوندی کامل است با مناسبتی که من با دیگران دارم؛ من هیچ نیستم اگر به رسمیت شناخته نشده باشم. من نمی توانم رفتارهای جهت دار دیگران را به کمک حس بیزاری مشابهی با [لرد] بایرون نادیده بگیرم و یکسره نسبت به ارزش ذاتی و استعدادهای خود آگاه باشم و یا به درون زندگی خود بگریزم؛ زیرا من در چشم خود، همانی هستم که دیگران مرا می بینند. من خود را همسان با نظر محفل خود درباره خودم می بینم: یعنی خود را در ارتباط با جایگاه و کارکردم در کلیت اجتماعی است که کسی یا هیچ کس حس می کند. این به معنای دیگرمختاری در بالاترین شکل قابل تصور آن است.

از مناسباتم با دیگران یا ویژگی های رفتار آن ها با من. در نتیجه هنگام طلب آزادی از وابستگی سیاسی یا اجتماعی، خواست من، اصلاح رفتار آن هایی است که با دیدگاه ها و رفتارهای خود نقشی در تعیین تصویر من از خودم دارند.

و آن چه در این زمینه برای فرد صادق است، در مورد گروه های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و دینی، به عنوان انسان هایی آگاه به نیازها و هدف های خود در مقام عضو این گروه ها نیز، صدق می کند. مطالبه طبقات و ملت های سرکوب شده، قاعدتاً، نه فقط آزادی مداخله نشده برای اعضای خود و نه حتی مساوات یا فرصت اجتماعی و اقتصادی برابر و کمتر از آن، جایگاهی در کشور بی اصطکاک و انداموار طراحی شده توسط قانونگذار خردورز است. خواست اصلی آن ها از این قرار است: رسمیت یافتن طبقه یا ملت یا رنگ و نژاد آن ها همچون خاستگاه مستقل فعالیت انسانی و چونان واحدی با اراده خاص خود و در صدد عمل بر اساس آن اراده (خواه خوب یا مشروع و خواه غیر آن)؛ و این خواست که دیگران حتی با نرمش بر روی او حکمرانی، تربیت و راهنمایی نداشته باشند، زیرا گویی انسان تمام و در نتیجه، یکسره آزادی نیست.

از این زاویه، گفته کانت معنایی بس گسترده تر می یابد: *قیم سالاری* "فجیع ترین نوع خودکامگی قبال تصور است". *قیم سالاری* خودکامه است، نه از آن رو که ستمکارانه تر است از استبداد عریان، خشن و بیخردانه؛ و نه به دلیل انکار عقل استعلایی درون من؛ بلکه از آن رو که توهینی به برداشت من از خویشتن است به عنوان یک انسان مصمم در ساختن زندگی بر اساس هدف های خود (نه الزاماً خردورزانه و خیرخواهانه) و فراتر از هر چیز، مستحق بازشناسی در این چارچوب توسط دیگران. زیرا اگر این گونه بازشناسی نشوم، ممکن است به ادعای استقلال کامل انسانی خود شک کرده، آن را به رسمیت نشناسم. زیرا من در مقیاسی وسیع آن چیزی هستم که خودم حس می کنم و می اندیشم؛ و آن چه من حس می کنم و می اندیشم از سوی احساس و فکر رایج در جامعه ام، تعیین می شود؛ به معنایی نزد بورک، من نه یک اتم قابل انفراد، بلکه یک ذره بنیادی هستم (استفاده از استعاره ای خطرناک ولی قابل فهم) در یک انگاره اجتماعی. ممکن است به عنوان یک انسان خودمختار در اثر به رسمیت شناخته نشدن، احساس آزادنبودن

بکنم؛ ولی همچنین این احساس را ممکن است به عنوان عضو گروهی داشته باشم که از رسمیت و احترام کافی برخوردار نیست. آن گاه است که خواست رهایی کل طبقه، جامعه، ملت، نژاد یا حرفه خود را در پیش می‌گیرم. شاید آن قدر در این میل، جدی باشم که در طلب تلخکامانه خود برای جایگاه رسمی، ترجیح بدهم که مورد زورگویی و سوء اداره برخی از اعضای نژاد یا طبقه اجتماعی خودم قرار بگیرم که دستکم در چارچوب آن‌ها یک انسان و یک حریف هستم - این دو با هم مساوی می‌شوند - تا آن که زیر اداره کسی باشم در رأس گروهی بالاتر و دور که حس من نسبت به خودم را قبول ندارد، ولی با من رفتاری درست و مداراگر دارد.

این هسته مرکزی فریاد بلند خواست رسمیت از سوی افراد و گروه‌ها و در زمانه ما از سوی طبقات، ملت‌ها و نژادهاست. هر چند که من آزادی "منفی" را از اعضای گروه خود نمی‌گیرم، ولی آن‌ها همچنان اعضای گروه من هستند؛ همان گونه که من ایشان را می‌فهمم، آنان نیز مرا درک می‌کنند؛ و این درک درونی به من، احساس "کسی بودن" در دنیا را می‌دهد. همین نیاز به بازشناسی است که به شکل‌گیری اقتدارگراترین دموکراسی‌ها می‌انجامد و این که اعضای آن‌ها در مواردی آگاهانه آن را به خردگراترین الیگارشی‌ها ترجیح می‌دهند. به همین دلیل است که در مواردی عضو از برخی کشورهای آفریقایی و آسیایی نوآزاد، شکایت کمتری دارد از رفتار خشن اعضای نژاد و ملت خود به نسبت وقتی که زیر حاکمیت دولت‌های خارجی محتاط، عادل، ملایم و خوش نیت قرار داشت. تنها در صورت فهم این پدیده است که ناسازه‌ای غیرقابل فهم درست نمی‌شود با دیدن آرمان‌ها و رفتار مردمانی که به معنایی همسو با [جان استیوارت] میل، محروم از حقوق انسانی اولیه بوده، ولی صادقانه می‌گویند که امروز بیش از دوران آزادی‌های گسترده‌تر خود، رضایت دارند.

ولی خواست جایگاه رسمی را به سادگی نمی‌توان با آزادی فردی، خواه در مفهوم "منفی" یا "مثبت"، همسان دانست. برای انسان‌ها مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن از همان عمق برخوردار است و در راه آن با همان شیفتگی مبارزه می‌شود. به رسمیت شناخته شدن، هم‌ردیف آزادی است ولی خود آزادی نیست و هرچند برای کل گروه، آزادی "منفی"

به همراه می‌آورد، بیشتر نزدیک است به همبستگی، برادری، فهم متقابل و نیاز به برخورد مساوی که همگی گاهی به غلط، آزادی اجتماعی نامیده می‌شوند. اصطلاح‌های اجتماعی و سیاسی، ناگزیر، گنگ هستند. تلاش برای دقت بیش از حد واژگان سیاست، آن‌ها را بی‌استفاده می‌کند. اما استفاده بی‌دقت و غیرضروری از آن‌ها هم خدمتی به حقیقت نیست. جوهر مفهوم آزادی در هر دو نسخه "منفی" و "مثبت"، جلوگیری از کسی یا چیزی مزاحم و تحمیل‌گر است - مانند کسانی که به محدوده من تعرض یا اقتدار خود را روی من اعمال می‌کند؛ یا جلوگیری از وسواس‌ها، ترس‌ها، اختلال‌های روحی و نیروهای خردستیز. خواست جایگاه رسمی، میل به امری متفاوت است: میل به اتحاد، فهم نزدیک‌تر، همگرایی منافع، و زندگی همراه با وابستگی و فداکاری متقابل. همین اشتباه گرفتن آزادی با اشتیاق عمیق و جهانشمول به جایگاه و فهم متقابل است که در قدم بعدی اشتباه گرفته می‌شود با مفهوم خودجهت‌دهی اجتماعی که طی آن، خودی که قرار است آزاد شود، دیگر نه فرد، بلکه "یک کل اجتماعی" است. این امر، انسان‌ها را وامی‌دارد تا هم‌زمان با گردن نهادن به اقتدار الیگارشی‌ها و دیکتاتوری‌ها، ادعاکنند که این کار به گونه‌ای اختصاصی، آن‌ها را آزاد می‌سازد.

بسیار نوشته شده در مورد سفسطه نگاه به گروه‌های اجتماعی همچون جمع افراد یا خودهای انسانی؛ و این که کنترل و به نظم درآوردن اعضای آن‌ها همان خودجهت‌دهی و کنترل داوطلبانه خود قلمداد می‌شود که به فرد عامل، آزادی می‌دهد. ولی آیا حتی از دیدگاهی انداموار، طبیعی و بجا خواهد بود اگر خواست بازشناسی و جایگاه رسمی را خواست آزادی در مفهومی سوم بنامیم؟ این درست است که گروه خواستار رسمیت، خود باید از میزان کافی آزادی در مفهوم "منفی" برخوردار باشد - آزادی از کنترل اقتدار خارجی - در غیر این صورت، بازشناسی هم، جایگاه رسمی مطالبه شده را به مدعی آن نخواهد داد. آیا این نبرد برای جایگاه بالاتر و خواست‌گریز از موقعیتی فرودست را می‌توان نبرد برای آزادی نامید؟ آیا این فقط یک وسواس لفظ قلم است که واژه آزادی را به مفاهیم یادشده محدود کنیم؟ یا ما، آن گونه که ظن من نیز هست، در خطر نامیدن هر گونه بهبود در وضعیت اجتماعی یک انسان، همچون افزایش آزادی او هستیم؟ و آیا چنین کاری، این واژه را آن قدر مبهم

و فاقد جهت نمی سازد که به کلی از استفاده بیفتد؟ ولی با این حال نمی توانیم یکسره این مورد را همچون یک اشتباه گرفتن ساده مفهوم آزادی با جایگاه یا همبستگی یا برادری یا برابری یا ترکیبی از همه آن ها منتفی کنیم. زیرا خواست پرشور داشتن جایگاه رسمی، از برخی جنبه ها، بسیار نزدیک است به فرد عامل و آزاد بودن.

ممکن است از دادن عنوان آزادی به این هدف خودداری کنیم؛ ولی همچنان کوتاه نظری خواهد بود اگر همسانی ها میان افراد و گروه ها یا استعاره های انداموار و معناهای متعدد "آزادی" را سفسطه بدانیم، خواه دلیل ما پرهیز از اعلام شباهت میان موجودیت هایی ناهمسان باشد و یا به دلیل ساده ابهام نشانه شناختی. خواست آن هایی که حاضرند آزادی عمل خود و دیگران را در راه کسب رسمیت برای گروه خود و جایگاه خویش درون گروه فداکنند، فقط تسلیم آزادی نیست در ازای امنیت جایگاهی مطمئن در سلسله مراتبی هماهنگ؛ جایگاهی که همه انسان ها و طبقات جای خود در آن را بدانند و آماده معامله امتیاز دردناک گزینش - "بار سنگین آزادی" - با صلح و آسایش و ملایمت نسبی ساختاری اقتدارگرا یا تمامیت خواه باشند. بی هیچ تردیدی، چنین انسان ها و چنین گرایش هایی وجود دارند؛ و تردیدی نیست که این گونه تسلیم کردن های آزادی فردی می توانند اتفاق بیفتند و در واقع، اغلب رخ داده اند. ولی بدفهمی عمیقی از حال و هوای دوران ما خواهد بود اگر نتیجه بگیریم که این همان عامل جذابیت ناسیونالیسم یا مارکسیسم نزد ملت های زیر سلطه اربابان خارجی یا طبقاتی و زیر رژیم های نیمه فئودالی یا دارای سلسله مراتب سازمان یافته سلطه طبقات دیگر است. موضوع خواست آن ها بیشتر همسان است با آن چه [جان استیوارت] میل "خودبیانگری بت پرستانه" نامید، ولی در شکلی جمعی و اجتماعی شده. در واقع، بخش بزرگی از حرف های میل پیرامون دلایل گرایش خود او به آزادی - از جمله ارزشی دهی به رهایی از بندها و عدم تبعیت کورکورانه، بیان ارزش های فردی رودرروی دیدگاه های رایج، شخصیت های استواربر خود و آزاد از بندهای رهبری قانونگذاران رسمی و مدرسان جامعه - کار چندان با مفهوم آزادی همچون عدم مداخله ندارد؛ بلکه بیشتر با این میل انسان ها سروکار دارد که شخصیت آن ها نه بی ارزش و ناتوان از رفتار خودمختار، بلکه اصیل و "معتبر"

شمرده شود؛ حتی اگر در صورت لزوم، از راه منع محدودیت های اجتماعی یا قانون های بازدارنده باشد.

این خواست بیان گری برای "شخصیت" طبقه، گروه یا ملت من در ارتباط است با پاسخ به پرسش " فضای در اختیار اقتدار کدام است؟" (زیرا گروه باید از سوی اربابی خارجی مداخله شود)، و حتی نزدیک تر، با پاسخ این پرسش که: " چه کسی قرار است بر من حکومت کند؟" - حکمرانی - خواه به روش خوب، خواه بد؛ آزادمشانه یا سرکوبگرانه - بالاتر از همه با پرسش "چه کسی؟" ارتباط دارد. پاسخ هایی نظیر "نمایندگان منتخب توسط گزینش مداخله نشده من و دیگران" یا "همه ما که در انجمن های عادی گردمی آیم"، یا "بهترین ها" یا "عادل ترین ها" یا "ملتی که در این یا آن شخص یا نهادها تجسم یافته" یا "رهبر الهی". این ها همگی پاسخ هایی هستند منطقی و در مواردی، اجتماعی و سیاسی و مستقل از میزان آزادی " منفی" که من برای خود یا فعالیت گروه خود مطالبه می کنم. اگر پاسخ به پرسش " چه کسی قرار است بر من حکومت کند؟"، کسی یا چیزی باشد که می توانم "از آن خود" بدانم - چنان چه گویی چیزی به من تعلق دارد یا من به او - آن گاه، با استفاده از واژه های الفاکر برادری و همبستگی و نیز بخشی از معنای تلویحی آزادی "مثبت" ( که تدقیق آن دشوار است) می توانم پاسخ را در قالب شکلی تلفیقی از آزادی بیان کنم؛ در هر حالت، این آرمانی است که شاید برجسته ترین در میان آرمان های امروز دنیا باشد، ولی هیچ واژه موجودی برای بیان دقیق آن مناسب نیست. کسانی که آن را به قیمت آزادی خود در مفهوم "منفی" [جان استیوارت] میل می خردند، بی تردید ادعای آزادشدگی در این معنای مبهم ولی به شدت احساسی دارند. عبارت "که خدمت او آزادی کامل است"، می تواند به این روش، سکولاریزه شود؛ کشور یا ملت یا نژاد یا یک انجمن یا یک دیکتاتور یا خانواده و محفل دوستان من یا خودم، می تواند جای "الوهیت" را بگیرد، بی آن که واژه آزادی، یکسره بی معنا شود.

267

<sup>267</sup> این استدلال باید متمایز باشد از برخورد سنتی برخی از پیروان بورک و هگل که معتقدند از آن جا که من آن چیزی هستم که جامعه یا تاریخ از من ساخته، پس گریز از آن ناممکن و چنین قصدی، ضدعقلانی است. بی شک، من نمی توانم از پوست خود خارج شوم یا خارج از جو مناسب خود تنفس کنم؛ تنها یک همانگویی خواهد بود اگر بگویم

بی تردید، هر تفسیری از واژه آزادی، هر قدر غیرمعمول، باید شامل آن چه من آزادی در مفهوم "منفی" نامیده ام، باشد. هیچ جامعه ای به معنای دقیق کلمه، همه آزادی های اعضای خود را سرکوب نمی-کند؛ موجودی که توسط دیگران از انجام هر گونه خواست خود منع شود، به هیچ رو یک فاعل اخلاقی نیست و از منظر قانون و اخلاق، نمی توان او را انسان دانست - حتی اگر یک متخصص فیزیولوژی یا زیست شناس یا حتی روانشناس، مایل به طبقه بندی او همچون انسان باشد. ولی پدران لیبرالیسم - میل و گنستان - خواستار بیش از این حداقل هستند: آن ها حداکثر درجه عدم مداخله متناسب با حداقل نیازهای زندگی اجتماعی را طلب می کنند. بعید می نماید که این مطالبه حداکثر آزادی هرگز جز توسط اقلیت کوچکی از انسان های بسیار متمدن و خودآگاه مطرح شده باشد. بخش عمده بشریت، بی تردید در بیشتر زمان ها آماده فداکردن آن [مطالبه حداکثر آزادی] در راه هدف های دیگر بوده است: از جمله امنیت، جایگاه رسمی رفاه، قدرت، فضیلت، پاداش آنجهانی؛ یا عدالت، برابری، برادری و بسیاری دیگر از ارزش هایی که تمام یا بخشی از آن ها با کسب بالاترین درجه آزادی فردی ناهمخوان بوده، بی تردید آن را پیش نیاز تحقق خود نمی داند. این مطالبه ای برای lebensraum [فضای حیاتی - از واژگان حزب نازی آلمان] برای هر فرد نیست که موجب برانگیختن شورش ها و جنگ های آزادیبخش بوده و در گذشته و زمان حال، انسان ها حاضر به فداکردن جان خود برای آن شده اند. هدف مشترک انسان هایی که برای آزادی جنگیده اند، نبرد برای حق حکمرانی شدن توسط خود یا نمایندگان خود بوده است - یا در صورت لزوم مانند اسپارتان ها، حکمرانی خشن و با آزادی اندک فردی که با این حال، امکان یا تصور شرکت در قانونگذاری و اداره زندگی جمعی در درجه

من همان هستم که هستم و نمی توانم از خصلت های ذاتی خود که برخیا اجتماعی هستند، تهی شوم. ولی این بدان معنا نیست که همه خصلت های من ذاتی و غیرقابل حذف هستند و یا این که نمی توانم به دنبال تغییر جایگاه خود در "شبکه اجتماعی" یا "شبکه کیهانی" باشم؛ جایگاه هایی که طبیعت مرا تعیین می کنند؛ اگر چنین بود، هیچ معنایی به این واژگان نمی شد اطلاق کرد: "گزینش" یا "تصمیم" یا "فعالیت". اگر قرار است که این واژه ها معنایی بدهند، نمی توان تلاش برای حفاظت خود در برابر اقتدار و یا حتی فرار از "قرارگاه و وظایفم" را بیدرنگ، به عنوان غیرعقلانی بودن یا خودکشی کنار گذاشت.

های گوناگون را به آن ها می داد. منظور انقلاب کنندگان از آزادی، اغلب چیزی بیش از به دست آوردن قدرت و اقتدار توسط فرقه معینی از هواداران یک آموزه، یک طبقه یا دیگر گروه های اجتماعی کهن یا نوین نبوده است. پیروزی آن ها بی تردید، رنج رانده شدگان از قدرت را به همراه داشت؛ آنان در برخی موارد، شمار بسیاری از انسان ها را سرکوب و اسیر یا نابود کردند. ولی با این همه، این گونه انقلابیون، اغلب لازم دیده اند که ضمن ادعای جهانشمول بودن آرمان خود بگویند که آن ها حزب آزادی یا آزادی "حقیقی" را نمایندگی کرده اند؛ و این که "خود حقیقی" حتی مقاومت کنندگان، خواهان همان آرمان بوده اند، هرچند که راه دستیابی به هدف را گم کرده و یا هدف را به دلیل گونه ای کوری اخلاقی و معنوی، درست نفهمیده بودند. این همه، چندان کاری ندارد با مفهوم میل از محدود ساختن آزادی تنها در صورت خطر آسیب رسانی به دیگران. شاید عدم تشخیص این داده روانشناختی و سیاسی ( نهفته پشت ابهام مسلم مفهوم آزادی) باشد که چشم برخی لیبرال های معاصر را بر روی دنیایی که در آن زندگی می-کنند، بسته است. ادعای آن ها روشن و هدف درست است، ولی تنوع نیازهای اولیه انسان را در نظر نمی-گیرند؛ همین طور زیرکی انسان ها را که قادرند برای توجیه خود اثبات کنند که راه یک آرمان می تواند به خلاف آن منتهی شود.

۷

### آزادی و سروری

انقلاب فرانسه مانند همه انقلاب های عظیم، دستکم در شکل ژاکوبینی خود، تنها یک چنین انفجاری بود از میل به آزادی در مفهوم "مثبت" آن و برای دستیابی به خودجهت دهی از سوی بخش بزرگ فرانسویانی که حس می کردند به عنوان یک ملت آزاد شده اند؛ هر چند که نتیجه برای بسیاری از آنان، محدودیت جدی آزادی های فردی بود. روسو با شور پیروزمندانه ای از این واقعیت گفت که قوانین آزادی ممکن است ریاضت کشانه تر از یوغ خودکامگی از کار درآیند. خودکامگی، خدمت به اربابان انسانی است. قانون



نمی تواند خودکامه باشد. منظور روسو از آزادی، مفهوم "منفی" از آزادی فردی و عدم مداخله در محدوده ای معین نیست. بلکه، روسو به داشتن سهمی از قدرت دولتی مجاز برای مداخله در همه ابعاد زندگی هر شهروند توسط همه و نه برخی از اعضای واجد شرایط جامعه نظر دارد. لیبرال های نیمه اول قرن نوزدهم، به درستی پیش بینی کردند که آزادی در این مفهوم "مثبت" به راحتی می تواند بسیاری از آزادی های "منفی" را که مقدس دانسته شده اند، از بین ببرد. آن ها اعلام کردند که سروری ملت به راحتی می تواند سروری افراد را نابود کند. میل، صبورانه توضیح کامل داد که در این معنا، حکمرانی مردم، الزاماً به معنای آزادی همگان نیست؛ زیرا حکمرانان، لزوماً همان "مردم" مورد حکمرانی نیستند؛ همچنین، خودگردانی مردم سالارانه نه به معنای حاکمیت "هر نفر بر خود"، بلکه به معنای اداره شدن "هر نفر توسط دیگران" است.<sup>268</sup> میل و پیروان او از "خودکامگی اکثریت و خودکامگی دیدگاه و احساس حاکم" سخن گفتند.<sup>269</sup> آن ها هیچ تفاوت فاحشی ندیدند میان این خودکامگی و خودکامگی های انواع دیگر که مرزهای تقدس حریم زندگی خصوصی را درنور دیده، خود را بر فعالیت های انسان ها حاکم می سازند.

هیچ کس تضاد میان دو نوع آزادی را بهتر از بنژان گنستان متوجه و متذکر نشد. او خاطرنشان کرد که برآمد موفق یک اقتدار رو به رشد و انتقال قدرت از دستی به دست دیگر، که سروری نامیده می شود، آزادی را افزایش نمی دهد، بلکه تنها یوغ بردگی را جا به جا می سازد. او به درستی پرسید که چرا یک انسان باید عمیقاً دلمشغول آن باشد که آیا توسط دولت در هم کوبیده می شود یا توسط حکومت مطلقه یک نفر یا حتی قوانین سرکوبگر؟ او دید که مسئله اصلی خواستاران آزادی فردی در مفهوم "منفی"، این نیست که چه کسی اقتدار را اعمال می کند؛ بلکه این است که چه اندازه اقتدار باید در آن دست ها، هر که هستند، متمرکز شود؟ زیرا او معتقد بود که تمرکز حداکثر اقتدار در دست یک نفر، دیر یا زود به نابودی یک نفر دیگر می انجامد. او بر آن بود که عموماً زمانی انسان ها علیه این یا آن مجموعه حاکمان ستمگر اعتراض کرده اند که علت واقعی ستم، در خود تمرکز قدرت بوده؛ چرا که آزادی تنها به دلیل وجود اقتداری

از آن دست به خطر افتاده بود. او نوشت: "نباید علیه دستی برخاست که شلیک می کند. باید علیه اسلحه بود. برخی از وزنه ها برای دست های انسانی بیش از حد سنگین هستند".<sup>270</sup> دموکراسی ممکن است یک الیگارشسی یا فردی با امتیازهای مافوق یا یک گروه را خلع سلاح کند، ولی همچنین می تواند مانند حاکمان قبلی، افراد را بیرحمانه در هم بکوبد. حق مساوی سرکوبگری - یا مداخله - مساوی با آزادی نیست.

همچنین توافق عمومی برای از دست دادن آزادی به دلیل عمومی بودن یا توافقی بودن، به گونه ای معجزه آسا آزادی را حفظ نمی کند. اگر من با سرکوب خود موافقت کنم، یا قهر کرده، یا با طنز تلخ وسکوت، آن را بپذیرم، آیا کمتر سرکوب شده ام؟ اگر من خود را به بردگی بفروشم، آیا کمتر برده خواهم بود؟ آیا در صورت خودکشی چون خود به زندگی ام پایان داده ام، کمتر مرده به شمار می روم؟ "دولت مردمی تنها گونه ای خودکامگی نامتمرکز است و حکومت سلطنتی، خودکامگی متمرکزتر"<sup>271</sup> گنستان در وجود روسو خطرناک ترین دشمن آزادی فردی را می دید، زیرا روسو اعلام داشت: "وقتی من خود را در اختیار همه می گذارم، یعنی خود را در اختیار هیچ کس نگذاشته ام."<sup>272</sup> گنستان نمی توانست ببیند چرا حتی وقتی "همه" در جایگاه سرور است، نباید، اگر تصمیم بر آن باشد، یکی از "اعضای" خود نادیدنی اش را سرکوب کند. البته شاید من ترجیح بدهم که توسط یک مجلس یا یک خانواده یا یک طبقه که در آن اقلیت هستم از آزادی خود محروم شوم. روزی ممکن است این امکان را به خود بدهم که دیگران را متقاعد به انجام کاری بنمایم که حس می کنم مستحق آن هستم. ولی محروم شدن از آزادی به دست خانواده یا دوستان یا شهروندان، به معنای محروم بودن به همان شدت است. هابس بس صادق تر بود: او مدعی نبود که سروری، کسی را به بردگی نمی گیرد؛ او این بردگی را توجیه نمود؛ ولی دستکم، جسارت نکرد آن را آزادی بنامد.

در طول قرن نوزدهم، متفکران لیبرال بر آن بودند که اگر آزادی محدوده بگذارد بر قدرت هر فرد در اجبار من به انجام آن چه انجام نمی دهم و نمی خواهم بکنم،

<sup>270</sup> op. cit. (p. 198 above, note i), p. 270.

<sup>271</sup> ibid., p. 274.

<sup>272</sup> loc. cit. Co. 210 above, note 4); cf. Constant, ibid., p. 272.

<sup>268</sup> op. cit. (p. 199 above, note i), p. 219.

<sup>269</sup> ibid., pp. 219-20.

آن گاه، فرق نمی کند به خاطر چه آرمانی مورد اجبار قرار گرفته ام؛ در هر حال، من آزاد نیستم؛ و این که آموزه سروری مطلق به خودی خود، یک آموزه خودکامانه است. اگر مایل به حفظ آزادی خود هستم، کافی نیست بگویم: نباید به آن تجاوز شود، مگر این یا آن فرد - از جمله حاکم مطلقه یا انجمن محبوب یا شاه پارلمان یا قضات یا ترکیبی از این مراجع اقتدار، یا خود قانون ها ( زیرا قوانین می توانند سرکوبگرانه باشند) - تجاوز به آن را مجاز بشمارند. من باید جامعه ای بسازم با برخی مرزهای آزادی که هیچ کس اجازه عبور از آن ها را نداشته باشد. می توان نام ها یا طبیعت های مختلفی به قانون های تعیین کننده این مرزها داد: می توان آن ها را حقوق طبیعی یا کلام خدا یا قانون طبیعت یا اقتضاهای فایده گرایی یا "منافع ثابت انسان" نامید؛ شاید من آن ها را دارای اعتبار پیشینی یا هدف های نهایی یا جامعه و فرهنگ خود بدانم. فصل مشترک این قوانین و دستورها این است که به حدی گسترده مورد قبول هستند و طی تاریخ، چنان عمقی در نهاد انسان یافته اند که امروز بخشی اساسی از مفهوم انسان بهنجار به شمار می روند. باور حقیقی به تجاوزناپذیر بودن حداقلی از آزادی فردی، چنین سمتگیری مطلق را به دنبال دارد. زیرا روشن است که امید اندکی می توان به حاکمیت اکثریت ها داشت. به این ترتیب، دموکراسی، منطقاً متعهد به آزادی نیست و از نظر تاریخی در مواردی حین وفاداری به اصول خود، در پاسداری از آن ها شکست خورده است. دولت های اندکی، آن گونه که مشاهده شده، با دشواری های زیاد در واداشتن افراد تابع خود به تولید همان اراده مورد نظر دولت، رویاروی بوده اند. پیروزی خودکامگی در واداشتن بردگان به اعلام آزادی خود است. ممکن است این کار نیازی به کاربرد زور نداشته باشد؛ شاید بردگان، بس صادقانه ادعای آزادی بکنند؛ ولی چیزی از برده بودن آن ها کاسته نمی شود. شاید ارزش کلیدی مشارکت در دولت، نزد لیبرال های هوادار حقوق سیاسی "مثبت حفاظت آن چه ارزش غایی می دانند، باشد. یعنی: آزادی فردی در مفهوم "منفی".

ولی اگر دموکراسی ها می توانند آزادی را محدود سازند، بی آن که از دموکراسی بودن بیفتند، پس چه عاملی یک جامعه آزاد حقیقی می سازد؟ از نظر گنستان، میل، دوتوکویل و سنت لیبرالی آن ها هیچ جامعه ای آزاد نیست مگر دو اصل مرتبط با هم بر آن

حاکم باشد؛ نخست، نه هیچ قدرتی، بلکه فقط حقوق، مطلق دانسته شوند تا همه انسان ها - قدرت حاکم هر چه باشد - حق مطلق در رد رفتار غیرانسانی داشته باشند. دوم، وجود مرزهایی منطقی که درون آن ها انسان ها از هر تجاوزی مصون باشند؛ مرزهایی که با مؤلفه های قانونی تعریف شده، مورد قبول عام باشند و رعایت آن ها وارد خود مفهوم انسان بهنجار شده باشد؛ سپس، مرزبندی همسانی برای تعریف رفتارهای غیرانسانی و ناسالم وجود داشته باشد؛ و در برابر قوانین این مرزها نتوان گفت که طی روندی رسمی برای مثال از سوی یک دادگاه یا واحد سروری، قابل اغماض هستند. بخشی از منظور من از انسان بهنجار این است که او نمی تواند بدون احساس بیزاری از خود، این قانون ها را به راحتی زیرپا بگذارد. این قبیل قانون ها شکسته شده اند وقتی بدون احضار به دادگاه مجرم اعلام شده یا در اثر اجرای عطف به ماسبق یک قانون محاکمه می شود؛ وقتی از کودکان خواسته می شود که اطلاعات والدین خود را افشا کنند یا دوستان به یکدیگر خیانت ورزند؛ یا سربازان روش های بربروار به کارگیرند؛ وقتی انسان ها شکنجه و کشتار می شوند؛ یا اقلیت ها به دلیل نارضایتی یک اکثریت یا یک خودکامه قتل عام می شوند. چنین اعمالی، حتی اگر از سوی مرجع سروری قانونی اعلام شوند، حتی در روزگار ما وحشت می آفرینند، زیرا اعتبار اخلاق - صرفنظر از قانون - به رسمیت شناخته شده، برخی مرزهای مطلق منع تحمیل اراده یک انسان بر انسان دیگر را تعیین می کند. آزادی یک جامعه یا طبقه یا گروه در این معنا از آزادی، از راه استحکام این مرزها و تعداد و اهمیت راه های باز مانده برای اعضاء - اگر نه برای همه ولی دستکم برای شمار بسیاری از آنان - سنجش می شود.<sup>273</sup>

این تقریباً قطب مخالف غایت انانی است که به آزادی در مفهوم "مثبت" آن و خودجهت دهی باور دارند. هوادارن مفهوم "منفی" از آزادی، به این روش،

<sup>273</sup> در بریتانیای کبیر، قدرت قانونی از این دست، البته بنا به قانون اساسی در اختیار سروری است، یعنی شاه در پارلمان. پس، آن چه این کشور را به کشوری نسبت آزاد تبدیل می کند، این واقعیت است که این واحد همه توانا از لحاظ نظری، توسط عرف یا افکار عمومی از چنین رفتاری منع می شود. به روشنی، نکته مهم، شکل این محدودیت های اعمال شده بر روی قدرت سیاسی نیست - خواه قانونی یا اخلاقی یا وابسته به قانون اساسی - بلکه میزان مؤثر بودن آن ها می باشد.

خواهان محدودیت اقتدار هستند. ولی هواداران آزادی در مفهوم "مثبت"، اقتدار را در دست های خود می-خواهند. این نکته، اهمیت اساسی دارد. این ها دو تفسیر متفاوت از یک مفهوم نیستند، بلکه دو رفتار عمیقاً متضاد و آشتی ناپذیر در برابر هدف های زندگی به شمار می روند. همچنین این تفاوت را باید بازشناخت، حتی با آن که در عمل، اغلب آشتی میان این دو رفتار، ضروری می شود. زیرا هر یک از این دو رویکرد، ادعاهایی مطلق به میان می آورد. این ادعاها هر دو نمی توانند به تمامی تحقق یابند. ولی فقدان عمیق فهم اجتماعی و اخلاقی خواهد بود اگر تشخیص ندهیم که برآورده شدن هر یک، ارزشی غایی است که هم از نظر تاریخی و هم اخلاقی، حقی مساوی برای طبقه بندی شدن به منزله عمیق ترین منافع بشریت دارد.

۸

### یکی و همه

یک باور بیش از همه باورها مسئول کشتار افراد انسانی در قربانگاه ایده های بزرگ تاریخ است - ایده هایی چون عدالت یا ترقی یا خوشبختی نسل های آینده یا رسالت مقدس یا رهایی یک ملت، نژاد، طبقه و یا حتی خود آزادی که نیازمند فداکاری افراد در راه آزادی جامعه است. و آن، باور به این امر است که جایی، در گذشته یا آینده، از راه وحی الهی یا ذهن فرد متفکر، در تجلی های تاریخ یا علم یا در قلب ساده انسانی نیک و دور از فساد، یک راه حل نهایی وجود دارد. این ایمان باستانی بر این اعتقاد استوار است که همه ارزش های مثبت و مورد باور انسان ها باید در نهایت باید با هم همخوان بوده یا یکدیگر را به دنبال بیاورند. "طبیعت، حقیقت، خوشبختی و فضیلت را با زنجیری ناگسستنی به هم گره می زند". این سخنی است از یکی از نیک ترین مردان عالم که تا کنون وجود داشته و با همین معناها از آزادی، برابری و عدالت گفته است.<sup>274</sup>

<sup>274</sup> کندورست، که این جمله ها از اثر او به نام پیش نویس نقل شده است (loc. cit.: see p. 136 above, note 1)

ولی آیا این حقیقت دارد؟ می دانیم که نه برابری سیاسی، نه سازماندهی کارآمد و بی تردید نه laissez faire<sup>275</sup> نامحدود، حتی ذره ای همخوانی با آزادی ندارند و عدالت و سخاوت، وفاداری اجتماعی و خصوصی، خواست های نوابغ و توقع های جامعه می-توانند به شدت رودرروی یکدیگر قرارگیرند. از چنین نقطه حرکتی، راهی قابل ملاحظه باقی نمی ماند به سوی اثبات این حکم عام که همه امور خوب و به طریق اولی، ایده های بشریت، الزاماً همخوان هستند. ولی به ما گفته خواهد شد که باید همزیستی همه این ارزش ها ممکن باشد، زیرا در غیر این صورت، تضاد ارزش ها را باید همچون عنصری ذاتی و پاک نشدنی از زندگی انسانی پذیرفت. پذیرش این که تحقق برخی از آرمان های ما در اصل می تواند تحقق برخی دیگر را ناممکن سازد، به این معنا است که مفهوم رضایت کامل انسان، رسماً یک تناقض و اسطوره ای متافیزیکی می باشد. برای هر متفکر متافیزیکی خردگرا از افلاتون تا آخرین پیروان هگل یا مارکس، پشت کردن به مفهوم هماهنگی نهایی-وضعیتی که در آن همه معماها حل شده و تناقض ها به آشتی رسیده اند - سخنی عامیانه و خام، شکست در برابر داده های خشن، ورشکستگی تحمل ناپذیر خرد در برابر وضع موجود امور، شکست در تشریح، توجیه و تقلیل همه امور به یک سیستم است که عقل امکان آن را خشمگینانه رد می کند.

ولی اگر ما مجهز به تضمینی پیشینی برای این گزاره نباشیم که هماهنگی کامل میان ارزش های حقیقی جایی یافت می شود - شاید در قلمرویی آرمانی که ویژگی

اعلام می دارد که کار علوم اجتماعی پاسخ به این پرسش است که "طبیعت با کدام پیوندها رشد روشنگری را با رشد آزادی، فضیلت و احترام به حقوق طبیعی فرد به وحدت رسانده و چگونه این آرمان ها که به تنهایی و بحق، خوب هستند، اغلب به دلیل جداسازی از یکدیگر ناهمسان انگاشته شده اند، باید برعکس، به محض آن که روشنگری همزمان در میان شمار بسیاری از ملت ها به سطحی معین برسد، جدایی ناپذیر شوند". او ادامه می دهد که: "انسان ها همچنان تا مدت ها پس از شناخت همه حقایقی که برای نابودکردن آن ها لازم است، خطاهای کودکی، کشور و دوران خود را حفظ می کنند" *ibid., pp. 9*. به حد کافی تضادآمیز است که باور او به نیاز به امکان وحدت رساندن همه امور خوب، می تواند درست همان نوع از خطایی باشد که خود، به خوبی توصیف کرده است.

<sup>275</sup> یادداشت مترجم فارسی: laissez-faire به معنای لفظی در زبان فرانسه: "بگذارید انجام شود"، اصطلاحی برای آزادی بدون مرز بازار.

های آن را در وضعیت خود همچون موجودی فانی نمی توانیم درک کنیم - آن گاه باید بازگردیم به منابع معمول مشاهده تجربی و شناخت انسانی معمول. بی تردید این ها به ما تضمینی نمی دهند که فرض کنیم (یا حتی درک کنیم چه معنایی خواهد داشت اگر بگوییم) همه امور خیر و شر از راه آن تضمین، قابل آشتی با یکدیگر می شوند. دنیای رویاروی ما در تجربه معمول، دنیایی است که در آن با گزینش از میان هدف هایی رو به رو هستیم که به اندازه یکدیگر غایی هستند؛ و نیز با ادعاهایی که یک اندازه مطلق بوده، تحقق برخی از آنها ناگزیر، فداکردن برخی دیگر را به دنبال دارد. در حقیقت، به دلیل همین وضعیت است که انسان ها ارزشی تا این حد عظیم به آزادی انتخاب می دهند؛ زیرا اگر اطمینان داشتند که در حالتی کامل و قابل تحقق برای انسان ها در زمین، هیچ یک از اهداف آن ها با یکدیگر در تضاد قرار نمی گرفت، آن گاه: انتخاب و رد گزینه و به همراه آن، اهمیت مرکزی آزادی گزینش، از میان می رفت؛ هر روش جلوانداختن این وضعیت نهایی، یکسره موجه می بود؛ و اهمیت نداشت چه اندازه آزادی برای جلوانداختن آن قربانی می شد.

من هیچ تردیدی ندارم که یک چنین اطمینان جزم گرایی، مسئول اعتقاد عمیقاً محکم و تزلزل ناپذیر بیرحم ترین حاکمان خونخوار و سرکوبگران تاریخ بوده و به آنان یقین می بخشیده که اعمالی یکسره موجه داشته اند. من نمی گویم که آرمان کمال بخشیدن به خود - برای افراد یا ملت ها یا نهادهای دینی یا طبقه ها - فی النفسه باید محکوم شود؛ و یا زبان دفاع از آن همواره، حاصل کاربرد واژگانی مبهم یا تقلبی یا انحراف اخلاقی یا فکری بوده است. بلکه، در واقع، کوشیده ام نشان دهم که این آزادی در مفهوم "مثبت" آن است که هسته مرکزی مطالبه های ملی یا اجتماعی برای خودجهت دهی بوده، قدرتمندترین و از نظر اخلاقی، موجه ترین جنبش های زمان ما را به حرکت درمی آورد؛ و بازنشاختن این امر، به معنای بدفهمیدن حیاتی ترین داده ها و ایده های دوران ما می باشد. ولی به همان اندازه معتقدم که باور به یافت شدن فرمول واحدی که بر اساس آن، همه هدف های گونه گون انسان ها با هماهنگی تحقق یابند، به تحقیق، غلط است. اگر، آن گونه که من معتقدم، هدف های انسان ها بسیارند و همه با هم هماهنگ نیستند، آن گاه، امکان جدال - و امکان تراژدی- هرگز به تمامی از زندگی

انسانی، خواه فردی و خواه اجتماع حذف شدنی نیست. از این رو، ضرورت گزینش از میان ادعاهای مطلق، یک ویژگی ناگزیر در شرایط انسانی است. همان گونه که اکتون دریافت، این امر به ارزش آزادی می-افزاید؛ آزادی همچون هدفی فی النفسه و نه نیازی موقت و برخاسته از مفاهیم گنگ و زندگی غیرعقلانی و پریشان ما یا همچون یک ناخوشی که روزی نوشدارویی آن را درمان خواهد کرد.

نمی خواهم بگویم که آزادی فردی، حتی در لیبرال ترین جوامع، تنها ملاک یا حتی ملاک غالب بر کنش اجتماعی است. ما کودکان را به تحصیل وامی داریم و اعدام در ملاء عام را ممنوع می کنیم. بی تردید این ها خمیدگی هایی در آزادی هستند. ما آن ها را با این استدلال توجیه می کنیم که بیسواد یا بربر بارآمدن یا لذت ها و هیجان های بیرحمانه برای ما ضرر بیشتری دارند تا میزان آزادی محدود شده برای جلوگیری از آن ها. چنین حکمی به نوبه خود بسته به آن است که چگونه خیر و شر را تعریف می کنیم؛ یعنی در چارچوب ارزش های اخلاقی، دینی، فکری، اقتصادی و زیبایی شناختی که آن ها نیز به نوبه خود در پیوند هستند با مفهوم پردازی ما پیرامون انسان و نیازهای پایه ای طبیعت او. به بیان دیگر، راه حل ما برای چنین مسائلی بر پایه دورنمایی قراردادی که آگاهانه یا ناآگاهانه از آن پیروی نموده، بر اساس آن، زندگی انسانی رضایت آمیزی را در تقابل با طبیعت "انسان های سرکوب شده و واژه" و "شکسته و خوار شده" به بیان [جان استیوارت] میل استوار می کنیم. اعتراض به قوانین سانسور یا اخلاقیات فردی همچون تعرض های غیرقابل تحمل به آزادی فردی، نیازمند باوری پیشینی به این امر است که فعالیت های منع شده توسط این قوانین، نیازهای اساسی انسان ها در مقام انسان در یک جامعه خوب هستند (و در هر جامعه ای). دفاع از این چنین قوانینی به معنای اعتقاد به اساسی نبودن آن نیازها یا به خطرافتادن دیگر ارزش های برتر آزادی فردی - همانا ارضای نیازهای عمیق تر- در صورت برآوردن آن ها است؛ ارزش هایی تعیین شده از سوی استانداردی که فقط ذهنی نبوده، برخی وضعیت های عینی - خواه تجربی یا پیشینی - آن را تأیید می کنند.

میزان آزادی فرد یا مردم در گزینش زندگی مورد علاقه خود، باید در کفه مقابل ادعای ارزش های چندگانه دیگری قرار بگیرد که از میان آن ها، مساوات، عدالت، یا خوشبختی یا امنیت یا نظم عمومی

واضح ترین ها هستند. به این دلیل، آزادی انسان نمی تواند نامحدود باشد. آر. اچ تونی به درستی به ما یادآور شد که آزادی قوی ترها، خواه دارای قدرت جسمانی و خواه اقتصادی بیشتر، باید محدود شود. این پند، قابل احترام است، نه به دلیل این قاعده پیشینی که احترام به آزادی یک انسان، منطقاً احترام به آزادی انسان دیگر را از پی خواهد داشت؛ بلکه به سادگی از این رو که احترام به اصول عدالت یا شرم از نابرابری خشن در رفتار، به همان اندازه در نهاد انسان است که میل به آزادی. این که ما نمی توانیم همه چیز را با هم داشته باشیم، حقیقتی جبری است و نه احتمالی. پیشنهاد بورک برای نیاز دائمی به جبران، آشتی و به تعادل رساندن؛ پیشنهاد میل برای "تجربه های زیسته" نوین با امکان دائمی خطا - شناختی که دستیابی آن به پاسخ های روشن و قاطع حتی در دنیایی آرمانی سراسر از انسان های خوب و خردورز با ایده های یکسره روشن، نه فقط در عمل، بلکه در اصول نیز ممکن نیست - جویندگان راه حل های نهایی و سیستم های تک و فراگیر و تضمین شده برای ابد را خشمگین می کنند. ولی، این نتیجه ای است ناگزیر برای کسانی که از کانت این حقیقت را آموخته اند: "از شاخه کج بشریت، هیچ چیز راست هرگز نروید." 276

نیاز به تاکید نیست که وحدت گرایی و ایمان به ملاکی یگانه، همواره منبع عمیقی برای ارضای عقل و عواطف بوده است. خواه ملاک داوری از دورنمای آرمانی کمالی در آینده برخیزد مانند ذهنیت فیلسوف های فرانسوی قرن هجدهم و جانشینان تکنوکرات آن ها در زمان ما، یا از گذشته *la terre et les morts* [زمین و مردگان]، مانند معتقدان آلمانی به اصالت تاریخ یا باورمندان فرانسوی به حکومت الهی یا نومحافظه کاران در کشورهای انگلیسی زبان، در هر حال، این دورنما فاقد انعطاف پذیری کافی در رویارویی با برخی روندهای رشد انسانی پیش بینی نشده و غیرقابل پیش بینی بوده، قادر به همخوانی با آن ها نیست. وحدت گرایی و ایمان به ملاکی یگانه در خدمت توجیه قساوت های پروکراست ها 277 می باشد برای تشریح جسم زنده جوامع کنونی بشری و تبدیل

آن به انگاره ای ثابت و برخاسته از فهم سطحی گذشته ای بس موهوم و آینده ای یکسره خیالی. پاسداری از مقوله ها یا آرمان های مطلق ما به قیمت جان انسان ها، توهینی یکسان به اصول علم و مبانی تاریخ است؛ برخوردی است که به میزان مساوی در جناح های راست و چپ دنیای امروز دیده می شود و با اصول حرمت گزاران به واقعیت ها سازگار نیست.

کثرت گرایی با دربرداشتن میزان بالای آزادی در مفهوم "منفی"، به نظر من آرمانی حقیقی تر و انسانی تر در قیاس با هدف های آنانی است که به دنبال آرمان ساختارهای عظیم نظام مند و اقتدارگرا و خودسروری طبقات، ملت ها یا کل بشریت در مفهومی "مثبت" هستند. [کثرت گرایی] حقیقی تر است، زیرا دستکم این واقعیت را به رسمیت می شناسد که هدف های انسانی متعدد بوده، همه باهم در همخوانی نیستند و همواره با یکدیگر تضاد پیدا خواهند کرد. این نتیجه گیری که همه ارزش ها را می توان بر روی یک ترازو سنجید - گویی تنها این بررسی باقی می ماند که کدامیک بالاترین است - به نظر من، شناخت ما به این امر که انسان ها عامل های آزاد هستند را دستخوش سفسطه می کند تا تصمیم اخلاقی را همچون عملیاتی جلوه دهد که از عهده یک چرتکه هم بر می آید. این که بگوییم در گونه ای ترکیب نهایی قابل تحقق و آشتی دهنده همه با هم، وظیفه همان نفع است و آزادی فردی همان دموکراسی ناب یا حکومت تمامیت خواه، به معنای گذاشتن نقابی متافیزیکی بر روی خودفریبی یا عوام فریبی عامدانه است. [کثرت گرایی] انسانی تر است، زیرا (برخلاف سیستم سازان) انسان ها را به نام آرمانی دوردست یا نامتجانس محروم نمی کند از بیشتر اموری که در مقام انسان هایی درگیر تحول پیش بینی نشده خود، شرط ضروری زندگی می دانند. 278 در نهایت، انسان ها میان ارزش های نهایی انتخاب می کنند؛ زیرا زندگی و فکر آن ها از سوی

278 به نظر من، بپتھام نیز در این باره خوب گفته است: "منافع فردی تنها منافع حقیقی می باشند... آیا مشاهده نمی شود که انسان هایی آن قدر مهمل هستند که انسانی که نیست را بر انسانی که هست ترجیح داده، با وانمود به بهترساختن زندگی آن هایی که هنوز به دنیا نیامده اند و ممکن است هرگز متولد نشوند، انسان های زنده را رنج بدهند؟" در:

op. cit. (p. 219 above, note 3), p. 321.

این یکی از اندک مواردی است که بورک با بپتھام توافق دارد؛ زیرا این بخش از اثر او در مرکز نگاه به سیاست از دریچه تجربی و در تقابل با منظر متافیزیکی است.

276 Loc. Cit. (p. 16 above, note 1).

277 توضیح مترجم فارسی: پروکراست نام اسطوره یونانی که انسان ها را به تختی آهنین می بست و آن ها را آن قدر می کشید تا اندازه تخت شوند.



**قانون اخلاقی در درون من**

درآمدی بر فلسفه عملی ایمانوئل کانت

اثر اتفرید هوفه، ترجمه رضا مصیبی



موضوع: فلسفه اخلاق

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۸۵-۲۴۱-۴

نشر نی - نوبت چاپ: ۱ - قطع: رقعی

جلد: شومیز - قیمت: ۱۰۸,۰۰۰ ریال

شرح پشت جلد کتاب (نوشته مترجم):

مجموعه پیش‌رو گزیده‌ای است از نوشته‌های اوتفرید هوفه، یکی از برجسته‌ترین کانت‌شناسان امروز، درباره مبانی فلسفه عملی ایمانوئل کانت. هوفه در هفت بهره به بررسی و واگشایی سیستماتیک مهم‌ترین مفاهیم بنیادی و وجوه شاخص فلسفه اخلاق، حق، تاریخ، دین و نظریه صلح جهانی کانت می‌پردازد، مناسبات این حوزه‌ها را با یکدیگر آشکار می‌کند و توان فلسفی آن‌ها را در قیاس با دیگر مکاتب نافذ فلسفه عملی می‌آزماید. بخش عمده نوشته‌های گردآوری‌شده در این مجموعه در بسیاری از گروه‌های فلسفه آلمانی‌زبان به‌عنوان متون درسی پایه مورد استفاده قرار می‌گیرد. این مجلد همچنین شامل گزارشی تاریخی از جایگاه فلسفه عملی کانت در دهه‌های گذشته و هم‌اکنون، اصطلاح‌نامه‌ای توضیحی برای درک دقیق‌تر برخی از مفاهیم فلسفه عملی او و کتاب‌شناسی به نسبت مفصلی از اهم آثار کانت پژوهی از سوی مترجم است.

مقوله‌های اساسی اخلاق و مفاهیمی تعیین می‌شوند که در هر حال، امتدادهای فوق وسیع زمان و مکان، بخشی از هستی، فکر و حس هویت آن‌ها به شمار می‌روند؛ بخشی از آن‌چه از آنان انسان می‌سازد.

شاید این‌گونه باشد که آرمان آزادی‌گزینش میان هدف‌ها بدون ادعای اعتبار ابدی و کثرت ارزش‌های وابسته به آن‌ها، منحصرأ میوه‌دیررس تمدن سرمایه‌داری در حال زوال ما می‌باشد: ایده‌ای که دوران‌های دور یا جوامع ابتدایی از آن بیخبر بوده‌اند؛ فکرتی که آیندگان باکنجکاو و حتی همدردی آن‌را نگریسته، ولی به سختی درک خواهند کرد. شاید چنین باشد؛ ولی به نظر من این‌ها هیچ تردیدی به نتیجه‌گیری وارد نمی‌کنند؛ اصول به دلیل غیرقابل تضمین بودن، از تقدس کمتری برخوردار نمی‌شوند. در واقع، خواست تضمین استقرار ارزش‌های ما در گونه‌ای عرش عینی ابدی و امن، شاید فقط اشتیاقی باشد برای اطمینان دوران کودکی یا ارزش‌های مطلق گذشته‌اندیشی ما. نویسنده‌ای ستودنی در دوران ما گفت: "پذیرش اعتبار نسبی اعتقاد خود و همچنان، ایستادگی سرسختانه برای تحقق آن، همان چیزی است که انسان متمدن را از بربرها متمایز می‌کند."<sup>279</sup> خواست بیش از این، شاید نیاز متافیزیکی عمیق و چاره‌ناپذیری باشد. ولی اگر اجازه دهیم که این نیاز، کنش فرد را تعیین کند، نشانی خواهد بود از یک ناپختگی اخلاقی و سیاسی که همان اندازه عمیق، ولی خطرناک‌تر است.

<sup>279</sup> Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (London, 1943). p. 243.



تهران: نشر ثالث

شرح رو و پشت جلد کتاب (نوشته مترجم):

موضوع اساسی کتاب لیبرالیسم سیاسی، چنانچه بازنگاری روزآمد کتاب نظریه ای در باره عدالت، بررسی امکان پایداری جامعه ای است که با اصول عدالت سامان یافته است، این بررسی در چارچوب تأکید خاص رالز بر برداشت سیاسی از عدالت، یا روشن سازی عدالت سیاسی و تصحیح پاره ای از نکات کتاب نظریه ای درباره عدالت روی می دهد تا لیبرالیسم ویژه رالز، به نام لیبرالیسم سیاسی، را در برابر لیبرالیسم های فراگیر دیگر تجسم بخشد.

تبیین رالزی از لیبرالیسم در این کتاب، در برابر برداشت های پیشین از عدالت، به دنبال دستیابی به اجماع میان شهروندان معقول و عقلانی، و همچنین آزاد و برابر، بدون تمسک به هر گونه خاستگاه آموزه ای فراگیر و ارزش های به اصطلاح ژرف استعلایی است، یک اجماع همپوش برای دستیابی به یک رژیم دموکراتیک استوار بر قانون اساسی، در جامعه برخوردار از تکثر آموزه های معقول دینی یا فلسفی یا اخلاقی، تا شرایط منصفانه همکاری اجتماعی به بهترین شکل تحقق یابند.

برای ارسال  
دیدگاه ها و  
مقاله ها با  
این نشانی  
تماس  
بگیرید:

[kharmagas@falsafeh.com](mailto:kharmagas@falsafeh.com)

پیشاپیش از  
تلاش شما در  
معرفی حرمگس  
در شبکه های  
اجتماعی و  
اینترنتی و  
مجامع  
فرهنگی  
سپاسگزاریم.