

کشاکی

مهدی فریور

در این نوشتار می‌کوشیم تا آزادی را از دو منظر ننگاره کنیم: از حیث منطقی و مفهومی، و از جهت تجریمی و واقعی. سپس در چارچوب نظریه‌ی کشاکی به جستجوی آزادی می‌پردازیم. در نگرش منطقی و مفهومی به آزادی، سخن را با کانت شروع می‌کنیم که آزادی را ایده‌ای همچون گفته‌های افلاطونی می‌نگرد که چیزی برتر از هر گونه آزمون است اما هستی مستقل از ذهن ندارد. از این گفته نمی‌توان نتیجه گرفت که وجود آدمی حادی آزادی است، یا انسان خردمندی که می‌تواند آزادی را تعقل کند لایذ خود را با این ایده وفق می‌دهد و همچون ایده‌آل آزادی ظاهر می‌شود و یا دست کم، خود را ملزم به پاسداری از آزادی می‌داند.

از کشفنامه پیچیده‌ی کانت درمبارزه آزادی می‌توان دریافت که وی دو معنای علی را برای انگیزه‌های او در نظر دارد: طبیعت و اراده طبع آدمی همانند حیوان، یا تاثرهای حواس پراکنجه می‌شود اما آزادی او که در واقع عقل عملی اوست، ایده‌آلی است که در عمل در می‌آورد یا به این سمت یادارش می‌کند. هر گاه اراده‌ی او از قید انگیزه‌های حسی یعنی طبیعتی است، استقلال باید، آدمی آزاد شده می‌شود به عبارت دیگر، آزادی همانا سواسایی خودکار برانگیختن یک حالت است.^(۱)

شورپاره که جهان را یکسر اراده و خواست کور می‌داند، آزادی را امکانی نمی‌شمارد از برای رهایی انسان از قید اجبار حواس و اراده‌ی بی‌پایان. این امکان به طور موقت به یاری هنر، و به طور دائم از طریق انکار نفس میسر می‌گردد در این طریق است که آزادگی عارفانه و آزادی فیلسوفانه همراه می‌شوند تا شاید آدمی را از رنج زیستن در اجبار برهانند.

سارتر فیلسوف آزادی انسان را تام و مطلق می‌داند و بر آن است که ما از قبول این جنبه‌ی واقعی وضعیت خویش طعنه می‌زنیم و چنین نامزد می‌کنیم که مقیدتر و محدودتر از آنیم که واقعی

هستیم. به این ترتیب اجازه می‌دهیم که عرف و قانون و حتی خواست دیگران، و ما استیلا یابد. هایدگر، نظری در مقابل این تسطیل اگزوستاتیالیستی دارد او انسان را هستی‌ای در موقعیتی بیاض می‌داند که همانا دامعادی زندگانی اوست و خود در احراز این موقعیت چندان نقش ندارد پس اگر انسان با موقعیت خویش به جدال بنشیند، از خود بیگانه می‌شود و اسیر غیرخود می‌ماند. بنابراین تحلیل هستی‌شناسانه، آزادی بنیادین همانا پذیرایی حقیقت بودن است و آزادی عمل، نتیجه‌ی این روش‌بینی و حقیقت‌پذیری است. مگر، در نظر داشتن معیار نیکی و خرد را عین آزادی می‌داند و هیلر گرین، آزادی فرد را تحقق کمال به دست او و آزادی اخلاقی را عمل به عقل می‌داند.

در این گفتار شتابناک در ساحت تفکرات فلسفی بزرگان اندیشه‌ی اروپایی، بیرومان آزادی، نخستین چیزی که جلب نظر می‌کند، تفرقه‌ی اراد و عقاید است که با انامه‌ی کنگاش در نظریات دیگر فیلسوفان بزرگ غربی، شدیدتر جلوه می‌کند. از سوی دیگر می‌توان گفت که عموم نظرگاهها در این حدیث اتفاق دارند که: آزادی، چیزی واقعی و موقعیتی قابل متنگن و شرایط مشخص نیست. حتی نمی‌توان ایده‌آل آزادی را مطابق نظریه‌ی کانت چنان تصویر کشید که همه‌پذیر و همیشگی باشد؛ با وجود این که آزادی شاید تنها ویژگی است که هیچ مشابه ندارد و معنایش به هنگام توصیف وضعیتی انسانی بر ما مکتوف و معلوم می‌شود مثل آزادی فردی، اجتماعی، اخلاقی، تجاری، عقیدتی، مطبوعاتی و نظیر این‌ها.

در دنیای فیزیکی، مفهوم آزادی دقیقاً معادل استقلال و رهایی از جزوه‌ی تأثیر نیروست. از آنجا که تصور جهان بدون نیرو و انرژی محال است، پس آزادی فیزیکی وقتی ممکن می‌شود که نیروهای مؤثر بر شئی مورد نظر، بگذرد یا خنثی کنند. به عبارات دیگر، آزادی در عالم انبساط یا آزادی

مکانیکی همانا تعادل است که دوام و پایداریش با اندک تغییر در مؤثره‌ی نیروهای مؤثر، به هم می‌خورد بنابراین، حرکت با سرعت ثابت بدون شتاب و سکون کامل، نمادهای آزادی در دنیای فیزیکی‌اند.

در جهان جانداران که نیروهای درونی جاندار نیز در تعامل با میدان‌های تحریک و تأثیر طبیعت قرار می‌گیرند، معادله‌ی آزادی بسی پیچیده می‌شود. دیگر نمی‌توان از آن شرایط آزادی در دنیای فیزیکی برای توضیح آزادی در جهان جانداران استفاده کرد. هر چند ما به استعاره چنین می‌کنیم، اما واقعیت آن است که در این جهان پیچیده، عمل به خواست کور و غریزی را باید عین آزادی بدانیم. بی‌آن که وارد مباحث علمی شویم، از منظر فلسفه چنین می‌فهمیم که وقتی جاندار با درک غریزی خود در موقعیتی عمل می‌کند آزادی است. پس رام شدن حیوان و تربیت پذیرفتن گیاه را متکامل بودن موقعیتی در مقابل آزادی تلقی کرد البته این پرسش جای تعقل دارد که آیا تسلیم جاندار به مرتی انسانی‌اش را می‌توان با قید و بند انسان به دست انسان مقایسه کرد و آیا اهلی شدن حیوانات را برخاسته از غریزه‌ی آن‌ها باید دانست یا از خوبی مصلحت جوشان؟

در بررسی سطحی این سؤال، شاید بتوان تسلیم به اراده‌ی انسان و قبول اهلیت را نتایج‌ات غریزی حیوانات دانست که شعور در یافتن موقعیت خویش را دارند. در این صورت، اهلی شدن حیوانی از آزادی است نه نماند از تسلیم به چهارپای انسان. ما که همه‌سخت‌ها را از پشت شیشه‌ی خوب و بد می‌بینیم، درصدد انکار آزادی حیوان مقید به بند و قفس برمی‌آیم و آن را بد می‌شوریم و در مقابل، تلاش حیوان برای رهایی از این موقعیت افش را به مفهوم آزادی خواهی جانور می‌گیریم و پسندیدنی‌اش می‌دانیم.

هرگاه با همین معیار به انسان مقیور به اطاعت از قانون و قبول هنجارهای جامعه ننگیم، بر او خرده نمی‌انگیزیم اگر سرکشی کند و بر این عصیان، نام آزادی نهد اما نگاه سودنکر و مصلحت‌جو که پذیرش هنجارهای اجتماع را سود همگان می‌شمارد و آزادی را در همین محدوده قابل تجلی و دوام می‌داند، نمی‌تواند سرکشی را صحیح بگذارد و همارز آزادی بشمارد. به نظر می‌رسد که در نگرش به حیوان در بند و اهلی شده، سخن ما رنگ عاطفه دارد ولی گفتارمان بیرومان انسان و آزادی، به ساحت عقل و تجربه محدود می‌شود به عبارت دیگر، کارنود ویژگی آزادی در جهان جانداران و دنیای انبساط می‌چنان فاقد نفوذ است و در حد استعاره و بیان عاطفه عمل دارد چنان که کانت نشان می‌دهد، فهم آزادی ویژه ذهن آدم خردمند یا موجودی آن‌چنان است، که می‌تواند از تحلیل شرایط و محدودیت‌ها به تصور نامشروط و

نامحدود برسد که همانا ایده‌ی آزادی است.

در بررسی آزادی از منظر تجربه و واقعیت، باید جامعه‌ی انسانی را مورد توجه قرار داد و انسان را پیش از قبول قیدهای تمدن و تجمع بررسی کرد.

راسل، نشان می‌دهد که هر شکلی از تراکم قدرت در گروهی از دولتیان، تباهگر آزادی‌های اساسی و لذا، «اگر بخواهیم تراکم قدرت در یک سازمان - یعنی دولت - آثار استبداد را به بدترین شکل به بار نیاورد لازم است که قدرت در درون آن سازمان به طور وسیع توزیع شود»^(۲) از تحلیل جامع قدرت توسط راسل می‌توان نتیجه گرفت که حاکم آزادی محال است مگر در تعادل قدرت دولت و ملت. و این تعادل پایدار نمی‌ماند مگر قدرتی مدام بر ضد تراکم قدرت دولتیان عمل کند. به عبارت دیگر، در کشاکش میان قدرت تراکم - جوی سلطه طلب و قدرت توزیع‌گر ضد سلطه است که آزادی ظهور می‌کند و دوام می‌آورد.

در مفهوم عملی آزادی، توجه به این نکته اهمیت دارد که برای انسان، «همواره علت آزادی - یعنی آزاد از چه؟ - و جهت آن - یعنی آزاد برای چه؟ - مطرح است»^(۳) و این که همیشه، «آزادی در نسبت و رابطه با چیز یا حالتی تعریف می‌شود که به زور تحصیل شده باشد یا برای شخص ناخوشایند باشد»^(۴).

هگل، دولت را تبلور آزادی می‌شمرد زیرا، «دولت به خودی خود و از راه خود همانا تمامیت اخلاقی و تحقق آزادی است»^(۵) البته این رأی فیلسوفانه را چنان عزیز داشته‌اند زیرا به استناد آن توانسته‌اند هر کس که قصد سرپیچی کند و یا در اقدامی علیه دولت شرکت نماید را چنان مجازات کنند که به اطاعت مجبور شود و عبرت سایرین گردد و در همین حال، چنین اقدام جبارانه‌ای، به پاسداری از آزادی قلمداد شود. در اثبات این نظر، هگل استدلال می‌کند که افراد اجتماع، حقیقت ذات خود را در خدمت به دولت که تبلور آزادی و محصول تجربه‌ی همگانی بشریت است، پیدا می‌کنند و به واقعی‌ترین وجه، آزاد می‌شوند.

در گذشته‌های دور که هنوز مفهوم آزادی در فرهنگ سیاسی ظهور نکرده بود، گفتمان‌های مربوط به آزادی در حوزه‌ی مباحث جبر و اختیار مطرح می‌شد. منظور از مباحثه‌ی جبر و اختیار، بررسی تقابل اراده‌ی انسان و اراده‌ی خداوند است به طور مطلق، و در تناسب با مفاهیم ازلی خیر و شر. بدیهی است که دامنه‌ی این مباحث به اخلاق و اجتماع کشیده شود، چنان که تاریخ سیاسی ما را رقم زده است.

در اندیشه‌های کهن ایرانی، انسان موجودی است مختار ولی موظف که وظیفه‌ی بنیادینش، جدال در جبهه‌ی اهورامزدا است علیه اهریمن. در این تفکر، اجتماع که مجموعه‌ای نظم

یافته از انسان‌های موظف است طبعاً خصلتی اهورایی دارد و به تبع آن، شاه که برگزیده‌ی اجتماع است، به تأیید اهورامزدا می‌رسد و به نشان تأیید، فره‌ی ایزدی همراه شاه می‌شود تا اجتماع را به تلاش و تولید و مبارزه با بدی‌ها راهبر باشد. نتیجه‌ی عملی این متافیزیک مؤثر و کارگشا آن است که انسان اجتماعی با ایمان و امید و نشاط، هنجارهای جامعه را گردن می‌نهد و حکم شاه را چون فرمان یزدان می‌پذیرد. ممکن است گفته شود که این وظیفه‌مندی با آن اختیار و آزادی که مستلزم اعتقاد به رسالت و وظیفه است، در تقابل و تضاد می‌باشد. پاسخ این است که خصلت نیکیجوی این چنین انسانی، لاجرم او را به سوی نیکی مطلق که اهورامزداست می‌کشاند. در این حرکت است که درمی‌یابد که همنوایی با اجتماع، مراد با حضور فعال در جبهه‌ی حق است و لذا، با رضا و رغبت به سلطه‌ی جامعه‌ی تن می‌دهد. بنابراین تحلیل، تحول آدم طبیعت خوبه انسان اجتماعی، بدون تنش و تعامل صورت می‌گیرد و شخص احساس نمی‌کند که آزاد نیست.

هرگاه از این تفکر کهنه، رگ و ریشه‌ی متافیزیکی را بیرون بکشیم، کم و بیش به نظریه‌ی خواست همگانی^(۱۱) روسو می‌رسیم که مبنای قدرت دولت را اراده و خواست آزاد مردم می‌شمرد و متابعت از دولت را عین آزادی و حصول خیر می‌داند. این نظریه همان است که هگل بر گرفت و چنان تغییر داد که در نظام فلسفی‌اش بگنجد. هگل می‌گوید که ایجاد و دوام دولت نه بر عنصر زور و قدرت، که بر بنیان حسن نظم استوار است که همگان دارند. این احساس درونی، شهروندان را خواننده‌ی ناگزیر اطاعت از دولت می‌سازد. بنابراین نظر نیز قبول هنجارهای جامعه و پیروی از دولت، امری اجباری و در مقابل آزادی نیست. به باور هگل، حسن نظم، از روح تعالی جوی انسان برمی‌خیزد.

در نظریه‌های نوین جامعه‌شناسی، انسان موجودی ذاتاً اجتماعی تلقی نمی‌شود و پذیرش مسئولیت اجتماعی، امری غریزی نیست. آن چه انسان درخت نشین را به ورطه‌ی اجتماع کشانیده، ناتوانی او از فراهم ساختن امکانات ضروری حیات است. این دانش تجربی نشان می‌دهد که نه غریزه‌ی همکاری و روح اجتماعی، که غریزه‌ی بقا و شور زندگانی، موجب و مقوم جوامع انسانی است. به عبارت دیگر، اجتماعی شدن یا جامعه‌پذیری، همانا همنوایی فرد است با هنجارهای گروهی که ممکن است سطحی یا عمقی باشد.^(۱۲) همنوایی ژرف و کامل وقتی بروز می‌کند که فرد به اختیار خودپذیری با هنجارهای جامعه شود. شاید هنوز اجتماعی شدن از سر رضا و رغبت در مجمره‌های کوچک انسانی قابل تصور باشد، اما گردن نهادن به سلطه‌ی جوامع بزرگ امروزی فقط از روی مصلحت‌اندیشی و

سودنگری ممکن است. این همنوایی سطحی، همواره با احساس نامطلوب اجبار و مظلومیت توأم می‌باشد.

با توجه به این واقعیت‌هاست که نمی‌دانیم که آیا پیش از ورود به عصر تمدن، از کلماتی هم معنای آزادی استفاده می‌کردیم؟ پاسخ به این پرسش، ما را به آخرین بخش نوشتار می‌کشد که طی آن، آزادی در کشاکش بررسی می‌شود.

در تبارشناسی واژه‌ی آزادی، به توضیح فرهنگ ایرانیکا در ذیل آراز برمی‌خوریم که آراز یا آزات را نام طبقه‌ای از اشرافیت ایرانی دانسته که به دوران ساسانی وارد شده است، و احتمالاً عنوانی بوده که آریاییان فاتح بر خود می‌نهادند تا از بومیان قابل تمیز باشند. از نوشته‌های عصر ساسانی چنین بر می‌آید که آزادان، بالاترین رده‌ی اشراف بودند و شاهان آنان را بر سه دسته‌ی دیگر اشراف، مقدم می‌داشتند. فرهنگ دهخدا، واژه‌ی آزادی را به اختیار قدرت انتخاب، و آن چه خلاف بندگی و اسارت باشد معنا کرده است و این بیت حکیمانه را از فردوسی می‌آورد که یادآور گفته‌ی کانت است درباره‌ی آزادی:

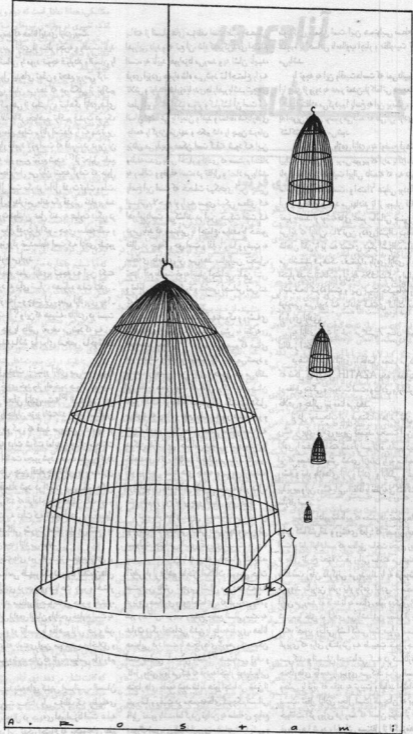
به آزادی است از خرد هر کسی / چنان چون تنالذ ز اختر بسی

فرهنگ معین، آزادی را حاصل مصدر می‌داند که شکل پهلوی‌اش AZATH بوده و معنایش در مقابل بندگی و عبودیت است، و شادی و آرامش و خلاص و جدائی نیز معنا می‌دهد.

از دل توضیحات این فرهنگ‌نامه‌ها می‌توان دو ریشه را برای آزادی بیرون کشید. نخست این که آزادی را صفتی ساخته شده از اسم آزاد بدانیم، دیگر این که مصدر فراموش شده‌ی آزادان را به مشابه‌ی ریشه و تبار واژه‌های آزاد و آزادی و ازادگی و غیره بپذیریم و این ریشه‌یایی، اتفاقاً با نظریه‌ی کشاکش سازگار است.

پیش‌تر یادآور شدیم که مصدرها، تصویرهای زبانی کشاکش‌اند و ریشه‌ی فعل؛ که تصویر رابطه است و تبار انواع اسم که مطابق ساخت نحوی زبان در طول تاریخ تحولات هر زبانی ساخته می‌شوند و با گذشت زمان دگرگونی می‌پذیرند یا به فراموشی می‌روند. بنابراین نظر، تبار واژه‌ی آزادی به مصدر آزادان می‌رسد که قاعدتاً به معنای طور دیگری زاده شدن، یا خلق در آزادی می‌باشد. این مصدر از یاد رفته، تصویر زبانی کشاکشی است میان انسان غریزی که برای رفتارش به طبیعت خود رجوع می‌کند، و انسان اجتماعی که در کردارش، هنجارهای جامعه را پیروی می‌کند. برای انسان وحشی یا برتر که مقتد به تربیت و قواعد اجتماعی نیست، تعقل آزادی محال است؛ هم‌چنان که برای حیوانات. اگر روزی فرا رسد که انسان بتواند از قید غریزه رها شود و ارادش مستقل از انگیزه‌های





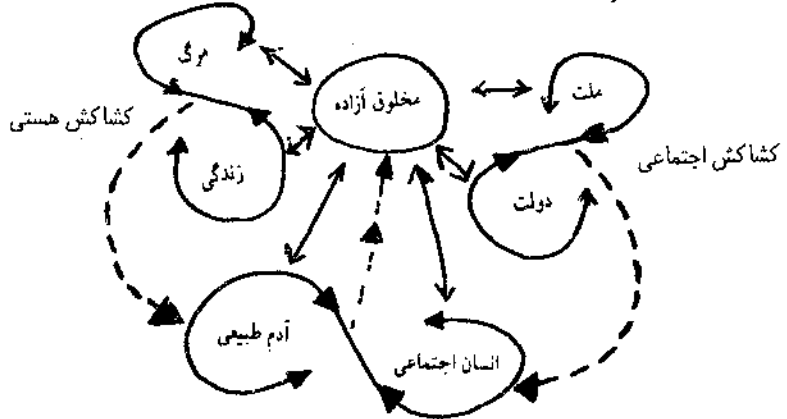
A . R . O . S . T . A . M . I .

حسی عمل کند، به کامل ترین معنای آزادی، آزاد می شود و لابد دیگر نیازی به این واژه نخواهد داشت و کنشاکشی در کار نخواهد ماند. از آنجا که انسان هرگز نمی تواند در این موقعیت های فرضی قرار بگیرد و کنشاکش همیشه در کار است، لذا آزادی خویش را از درون این کنشاکش می جوید. طور دیگری به این سخن می نگریم:

چنان که گذشت، آدم متمدن دو بار زاییده می شود: یک بار از شکم مادر و بار دیگر از بطن اجتماع؛ اما نه می تواند با داده های طبیعی اش بسازد و نه سلطه ای جامعه را بر می تابد. این چنین است که کنشاکش آزادی (وصف آزادان) در می گیرد و از دل آن مخلوقی هویت می یابد که شخص آن را آزاده می داند. به نمایه ی زیرین بنگرید و خلاصه ی این بخش از نوشتار را از دل گزاره های پائین دریابید:

می پردازیم به سیر تحول فردیت یا خصوصیات مخلوق آزاده، از گذشته ی دور تا آینده ی قابل تصور. تا عصر جدید در اروپا و انقلاب مشروطه در ایران، مفهوم آزادی به نحوی که تحلیل کردیم در فرهنگ سیاسی و اجتماعی راه نیافته بود. تعبیر این سخن آن است که پیش از فرا رسیدن این دوران ها، کنشاکش آزادی سترون بود. روشنفکران که خردمندی و حساسیت شان را جای انکار نیست، البته درگیر این کنشاکش می شدند و هویتی آزاده می یافتند، اما برای همگان قابل شناسایی و ادراک نبودند. جدایی روشنفکران از توده ها در آن دوران ها به همین واقعیت بر می گردد.

در یک قضاوت کلی شاید بتوان گفت که انسان عصر شهرهای کوچک و روستاهای پراکنده، متمایل به حفظ خصوصیات طبیعی خود بود و این تمایل را با



کنشاکش آزادی (آزادان)

- ۱- از دل کنشاکش هستی، آدم طبیعی زاده می شود.
 - ۲- از دل کنشاکش اجتماعی، انسان اجتماعی زاده می شود.
 - ۳- کنشاکش آزادان میان این دو زاده، فعال می شود.
 - ۴- از دل کنشاکش آزادی (وصف آزادان) هویتی تازه سر بر می کشد: مخلوق آزاده.
 - ۵- کنشاکشی چند میان مخلوق آزاده و قطب های آن کنشاکش ها در کار می شود.
 - ۶- فصول مشترک این کنشاکش ها، حادثه هایند (به تعبیر فیزیکی، سطح فصل مشترک ها نماینده ی زمان و حجم آن ها نماد مکان و محتوای آن ها، رابطه ها هستند).
 - ۷- هستی مخلوق آزاده، مجموعه ی این حادثه ها است.
 - ۸- از آنجا که هر حادثه یگانه است، پس مجموعه ی چند حادثه نیز یگانه و خاص است.
 - ۹- نتیجه می شود که هر مخلوق آزادمانی، فردیتی یگانه و منحصر دارد.
- حال که دریافتیم مطابق نظریه ی کنشاکش، آزادی چیست و فردیت چگونه پدید می آید،

حاض می دهد. هنوز اقتصادی جهانی بر شیوه های تولید و مصرف مردم تسلط نیافته و مدیریت جوامع انسانی گونه گون است.

پس شک نیست که خصوصیات مخلوق های آزاده - بگویید فردیت شهروندان - چنین آشکار و قابل تمیز است. قوام و قدرت مدرنیته و فردیت انسان از این وضوح تنوع حاصل می شود.

در فردای فراصنعتی که اقتصاد و حکومت جهانی، انسان های یکجور خواهد ساخت؛ بی گمان مجال تنوع و تفرقه، و عصیان به اسباب گوناگون از انسان سلب خواهد شد. بر خلاف پارهای پندارها، هیچ قدرت و پیرانگری امکان عمل نخواهد یافت تا بنیاد شریعت را برکنند. انسان می ماند ولی چنان تسلیم به موقعیتی که بدان افکنده شده، که جز سر نهادن به توصیه ی شوپنهاور چاره ای نخواهد داشت.

نسخه ی این فیلسوف برای آن دوران، درمانگر است: چون شادی در خلاصی از رنج خواستن است، نفس خویش را مطلقاً انکار کن تا شاد و آزاد باشی! عصر فراصنعتی، بی گمان به این تجویز تن می دهد زیرا زندگانی دراز و مورچه واری که در انتظار انسان است چیزی جز حسرت و حرص خواستن برایش باقی نمی گذارد. اما انسان عصر ما که آن فردیت انکارناپذیر مدرنیته را پشت سر گذاشته و تا نفی فردیت و تسلیم کامل به سلطه و هنجار جامعه و ترک ناگزیر نفس خود هنوز فاصله دارد، به طبیعت خویش بازگشته است تا با توجهی وسواس گونه به کنشاکش خویش و پیرامونش بپردازد و مرزهای تازه ای برای تشخیص و تمایز هویت و فردیت رو به تباهی خود دست و پا کند. این بازنگری کنجکاوانه و حسرت آلوده ی انسان به طبیعت را هم اکنون در جوامع پیشرفته و هنر پست مدرن، تجربه می کنیم.

گفتار بعدی ما درباره ی هستی و نیستی در کنشاکش خواهد بود.

پانویسها:

- ۱- نقیب زاده / فلسفه ی کانت / چاپ سوم، انتشارات آگاه، ۱۳۷۴ - ص ۲۷۷.
- ۲- راسل، براتراند / ترجمه ی نجف دریابندری / قدرت / چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷ - ص ۳۵۶.
- ۳- آشوری، داریوش / چاپ چهارم، انتشارات مروارید، ۱۳۷۶ - صفحه ی ۲۱.
- ۴- همان جا.
- ۵- همان، صفحه ی ۲۱.
- ۶- آریان پور / زمینه ی جامعه شناسی / چاپ ششم، کتاب های جیبی، ۱۳۵۲ - نقل با تصرف از صفحات ۱۱۸-۱۵۵.
- ۷- به نظر بدیهی می نماید که بقای هر جمع و جمعیتی در حفظ انگیزه های تجمع و ایجاد وحدت در آن جمع است. بنا بر همین ضرورت، هر چه جامعه بزرگتر شود، سلطه ی حاکمیت که هدف بنیادینش حفظ اجتماع است، نیرومندتر می شود.