

تأملی در مفهوم، مختصات و انواع

آزادی

کتاب پروفیسور سیدحسن امین



۱- مقوله‌ی آزادی

مقوله‌ی «آزادی» Freedom یا Liberty از جهت نظری در فلسفه، کلام، علوم سیاسی، حقوق و اقتصاد بحثی عمیق است و از جهات عملی نیز به مفهوم آزادی خواهی یا آزاده‌منشی Liberalism پی‌آمدهای بسیار حساس سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دارد. با شگفتی بسیار، در ایران، کار چندانی در این زمینه - نه از جهت نظری و نه در حیطه‌ی عملی - صورت نگرفته است. یک دلیل عمده‌ی مهجور ماندن «آزادی» در ایران و کشورهای مشابه، آن است که حکام هیچ‌گاه به «رعیت» خود «آزادی» نداده‌اند که «آزادانه» زندگی کنند، یا حتی آزادانه درباره‌ی «آزادی» قلم بزنند. دلایل دیگر این کم‌توجهی شاید این باشد که در حقوق سنتی اسلامی، «آزاد» در برابر «برده» و در اخلاق ایرانی و ادب فارسی، «آزاده» در برابر «دون پایه» به کار می‌رفته است؛ چنان که ناصر خسرو می‌گوید:

خراسان جای دونان شد، ننگ‌بند

به یک خانه درون، آزاده با دون
اما این استدلال، درست نیست، زیرا آزادی در آن که جمعیت آن به‌طور رسمی از آزاد و برده مرکب بود، پا گرفت و بعدها الگوی مردم‌سالاری امروزی غرب شد. یعنی زمینه‌ی دموکراسی امروز اروپا همان دموکراسی آن است. باز دلیل دیگر بی‌توجهی ایرانیان به مفهوم «آزادی»، برداشت منفی اخلاقیون سنتی از این «کلمه‌ی قبیحه» است، چنان که در مثل مقوله‌ی «آزادی جنسی» یا به اصطلاح قدما «اباحه‌گری» دارای بار منفی است و این عبارت، نشان‌دهنده‌ی بی‌بند و باری و بی‌توجهی به اصول اخلاقی تلقی می‌شود. به علاوه، از جهت علوم قدیمه هم «آزادی» به‌عنوان یک مفهوم فلسفی - حقوقی چنان‌که فرانتز روزنتال F. Rosental در کتاب مستقل خود راجع به «مفهوم آزادی در اسلام» نوشته است، در حوزه‌ی فرهنگی اسلام بیشتر در بحث «جبر و اختیار» مطرح می‌شده است.

۲- مفهوم آزادی در فلسفه‌ی اروپایی

در فرهنگ فلسفی لالاند Lalande (چاپ پاریس، ۱۹۹۲) آزادی چنین تعریف شده است: آزادی بیانگر وضع کسی است که هر چه خود می‌خواهد، می‌کند، نه آن چه دیگری می‌خواهد. آزادی، فقدان اجبار غیر یا بیگانه است. در این تعریف، آزادی در زندگی طبیعی یا انفرادی مطرح نیست، بلکه در زندگی جمعی و اجتماعی مطرح است، یعنی سخن از این است که فرد در برابر دیگران (یعنی با همزیستی با دیگر افراد) از آزادی برخوردار باشد. به همین دلیل، آزادی، یک پدیده‌ی کاملاً مرتبط با «جامعه» است، آن هم جامعه‌ای که اعضای آن از حقوق برابر برخوردار باشند. نقطه‌ی مقابل این رویکرد غربی به آزادی که جامعه را دربرمی‌گیرد و در انقلاب فرانسه شعار «آزادی، برابری، برادری» را تولید می‌کند، رویکرد ایرانی است که «آزادگی» «حریت» را یک مسأله‌ی اخلاق فردی می‌شناساند.

آزادی در فلسفه‌ی اروپایی، از سوی فیلسوفان مختلف مورد بررسی قرار گرفته و با رویکردهای متفاوت لیبرالی، دموکراتیک و سوسیالیستی با آن برخورد شده است. ما از آن میان در اینجا به نمونه‌ای چند اشاره می‌کنیم.

۱- کانت Kant (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، آزادی را در عمل به چیزهایی می‌داند که فرد آن را وقتی که کلاه خود را قاضی کند، «تکلیف» خود بداند. به عبارت دیگر آزادی یعنی پیروی از دستور وجدان و بنابراین، آزادی یعنی پیروی از عقل محض عملی Pure Practical Reason

۲- هگل، Hejel (۱۷۷۰-۱۸۱۳) فیلسوف برجسته آلمانی، تعریف کانت را مورد انتقاد قرار داده و آزادی را مفهومی عظیم می‌داند و می‌گوید که تاریخ تمدن چیزی جز پیشرفت آگاهی بشر از مفهوم آزادی یعنی ذهن آزاد داشتن نیست.

هگل با آن که مفهوم آزادی را به آسانی تعریف شدنی نمی‌داند، در نهایت ضمن قبول این اصل که دولت، مثال یا تجلی امر الهی و مشی خدا در روی زمین است، آزادی را حق انتخاب فرد در زندگی

جمعی دانسته و آن را عبارت از این می‌داند که فرد بتواند «فردیت انضمامی» Concrete Individuality خود را تحقق دهد. پس دل‌بخواهی عمل کردن یا انتخاب غیرآگاهانه فقط نوعی آزادی صوری و انتزاعی است. این است که هگل آزادی حقیقی و واقعی را به «شناخت ضرورت» و «تصمیم‌گیری آگاهانه» تعریف کرده و گفته است:

«آزادی، شناخت ضرورت است. ضرورت تنها تا هنگامی کور است که تفهم نشود. آزادی، در استقلال تخیلی از قوانین طبیعت قرار ندارد، بلکه در شناخت از این قوانین و در امکانی است که آنها می‌دهند تا آنها را با برنامه و به منظور رسیدن به اهداف مشخص به کار گیریم. در این رابطه هم در مورد قوانین طبیعت خارجی و هم در مورد قوانینی که هستی جسمانی و معنوی انسان را نظم می‌بخشد، دو نوع قوانین وجود دارد که می‌توانیم حداکثر در تصورمان - و نه در واقعیت - آنها را از یکدیگر متمایز سازیم. بنابراین «آزادی اراده» چیز دیگری نیست غیر از قدرت تصمیم‌گیری، براساس اطلاع به موضوع. بنابراین هر اندازه که قضاوت یک فرد در مورد یک مسأله آزادتر باشد، به همان نسبت هم، محتوای این قضاوت با ضرورت بیشتری تعیین می‌یابد؛ در حالی که در بالاتصمیمی ناشی از بی‌اطلاعی که در آن حالت شخص - ظاهراً داوطلبانه، از میان گزینه‌های متفاوت و متناقض، یکی را برمی‌گزیند، درست، عدم آزادی را اثبات کرده یا مغلوب بودنش را در برابر پدیده‌ای که باید بر آن غالب باشد، می‌رساند. بنابراین آزادی در تسلط بر خود و طبیعت خارجی است، تسلطی که مبتنی بر شناخت الزامات طبیعت است، و بدین ترتیب ضرورتاً محصول تکامل تاریخی است.»^۱

۳. به عقیده‌ی تامس هابز Thomas Habbs (۱۶۷۹ م.) فیلسوف انگلیسی، منظور از آزادی قدرت انجام دادن کاری است که انسان به انجام دادن آن اراده کرده است. انسان به دلیل انفعالات مثبت یا منفی اش اغلب کارها را با «تعهد»: "deliberation" انجام می‌دهد و اراده کردن یا اختیار و انتخاب عملی، نتیجه‌ی نهایی این «تعهد» است.^۲ آزادی اراده در جامعه فقط اختصاص به حاکم دارد. یعنی تنها قدرت حاکم است که از هر جهت نامحدود است. اما اتباع حکومت و افراد جامعه بر اثر قید و زنجیری که قراردادهای متقابل اجتماعی بر آنان تحمیل می‌کند، نمی‌توانند از آزادی کامل برخوردار باشند. هابز، فرد فرد اعضای جامعه را لزوماً محکوم به احکام و محدودیت‌های قانونی می‌شمارد و آزادی کامل را موجب بازگشت انسان به وضع آزادی طبیعی Natural Liberty و به عبارت دیگر نقض قرارداد اجتماعی یا فرار از قانون می‌شناسد. هابز، آزادی «انسان‌های منفرد» را به هیچ‌وجه تأیید نمی‌کند و به قول او آزادی اتباع فقط محدود به حوزه‌ی زندگی خصوصی، حرفه‌ای و خانوادگی است، یعنی اموری که حاکم هنگام تنظیم اعمال اتباع، آنها را به انتخاب افراد فروگذارشته است، مانند «اصل آزادی قراردادهای» (موضوع ماده‌ی ۱۰ قانون مدنی) یعنی آزادی خرید و فروش و معاملات مردم با یکدیگر، یا آزادی در انتخاب محل سکونت، آزادی در انتخاب نوع خوراک و پوشاک، آزادی در انتخاب شغل، و آزادی والدین در آموزش و پرورش فرزندان خود به شیوه‌ای که خودشان

صلاح بدانند.^۳ به عبارت دیگر، هابز، اتباع کشور را موظف به رعایت قوانین و دستورات حاکم می‌داند، مگر آن که حاکم توانایی ایجاد امنیت و اجرای قانون را نداشته باشد (که اغلب در این صورت هم پس از وقفه‌ای کوتاه حاکمی دیگر قدرت را به دست خواهد گرفت)، یا آن که حاکم حکمی صادر کند که موجب اضمحلال و از بین رفتن آن شخص شود که در این صورت آن کس آزاد است که از اطاعت حاکم سرپیچی کند.^۴ به این اعتبار، هابز می‌گوید: انسان آزاد کسی است که از کاری که اراده‌ی انجام آن را کرده است، بازداشته نشود.

۴. بنتام (م ۱۸۳۲) هم پیش و کم همین عقیده‌ی تامس هابز را در باب آزادی تکرار کرده است.

۵. جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴) Lock، که از نظریه‌پردازان لیبرالیسم کلاسیک است، آزادی را ثمره‌ی حق می‌داند و در تعریف آزادی از حق به عنوان ایجادکننده‌ی آزادی شروع می‌کند.

۶. مارکس در کتاب مسأله‌ی یهود از تعریف آزادی در تئوری لیبرال دموکراسی انتقاد کرده و می‌گوید اولویت دادن به بعضی حقوق منبعت از آزادی مانند مالکیت فردی بر حقوق اجتماعی یا اراده‌ی فردی بر اراده‌ی جمعی اشتباه است.

۷. سر ایزایا برلین Sir Isiah Berlin فیلسوف روسی‌تبار دانشگاه آکسفورد در کتاب معروف تأمل درباره‌ی مفهوم آزادی، برای آزادی دو مفهوم مثبت و منفی قائل است. مفهوم مثبت آزادی عبارت از تمایل انسان به داشتن حق انتخاب و اختیار در تصمیم‌گیری (مثل آزادی در انتخاب مذهب یا مسکن و شغل) است. در مقابل، مفهوم منفی آزادی، به معنی نبود مانع‌رهایی شخص از اجبار و اکراه و سلطه و محدودیت‌ها (مثل آزادی از توقیف غیرقانونی یا آزادی از بردگی) است. به قول برلین یک تشکل اجتماعی تنها وقتی به حقیقت یک جامعه‌ی آزاد است که اعضای آن با کم‌ترین دخالت دیگران و هر چه رهاتر از مهار اقتدار دولت، صاحب اختیار خویش و قادر به اجرای تصمیمات خود باشند و دغدغه‌ی اقتدارات حاکم و این که چه کسی حق حکومت بر ایشان را دارد، نداشته باشند، بلکه محور توجه ایشان این باشد که خود - بی‌دخالت دیگران - در چه قلمروهایی حق تصمیم‌گیری و قدرت عمل دارند و بنابراین در جامعه‌ی آزاد، دولت باید دخالت را در کار مردم به حداقل برساند.

آزادی، البته ارزشی مقدس و بی‌چون و چرا و نامحدود نیست. چرا که بی‌شک، گاهی باید آزادی بعضی افراد محدود گردد تا تأمین آزادی دیگران میسر شود. ولی این محدودیت‌ها باید به حکم قانون معین شود. به عبارت دیگر، مردم‌سالاری جز «تنظیم آزادی» یا «آزادی برابر افراد در جامعه و در برابر قانون» نیست. پس هر کس در حدی آزاد است که به آزادی دیگران لطمه نزند. به عبارت دیگر، حد آزادی هر کس عدم مزاحمت با آزادی دیگران است.

البته زندگی فرد نمی‌تواند به طور کامل و مطلق از دخالت دیگران برکنار باشد و به خصوص دخالت دولت در حوزه‌ی معین از زندگی اجتماعی لازم است تا هیچکس نتواند آزادی خود را برای محروم کردن دیگران از آزادی به کار ببرد. اختلاف پیروان این مشرب فقط بر سر حدود دخالت دولت است؛ یعنی مرزبندی میان قلمرو تصمیم‌های جمعی و قلمرویی که هر فرد در آنها به تنهایی حق تصمیم‌گیری دارد.



سرشت خاص من و نیز وضع و منزلت در اجتماع، این امکانات در قیاس با یکدیگر چه ارزش و اهمیتی دارند. ممکن است کسی آزادی کسب و کار سوداگری داشته باشد، ولی در نظر او توانایی نوشتن و بازگفتن اندیشه‌هایش کاری پراچتر و شادتری باشد. سوم آنکه هر یک از این امکانات از دیدگاه احساسات کلی اجتماع دارای چه ارزشی است؛ ممکن است که در جامعه‌ای فراگرفتن دانشهای نو آزاد باشد، اما وجدان عام آن جامعه، خرافات و اندیشه‌های باطل را ارج بیشتر نهد. چهارم آن که تحقق آن امکانات تا چه اندازه دشوار یا آسان است؛ چه بسا برخورداری من از آزادی درس خواندن چنان دشواریهای مادی و معنوی در برابر داشته باشد که مرا از فکر درس خواندن روگردان کند. پنجم آنکه کار و کوشش آگاهانه انسانی تا چه پایه در ایجاد این امکانات اثر دارد؛ همگان برای اقامت در کره ماه آزادند ولی تاکنون هیچ جامعه‌ای افراد خود را به پاس این آزادی منت‌گذار خویش ندانسته است! ^۵

۳- آزادی در کلام و فلسفه‌ی اسلامی

در حوزه‌ی علم کلام (اعتقادات)، اصطلاح «آزادی» (به معنای اختیار مکلف در انتخاب و برگزیدن امور برابر دلخواه خود او) در بحث جبر و اختیار به کار می‌رود. در حوزه‌ی دینی، سخن از این است که آیا خداوند، انسان را آزاد و مختار آفریده است، یا در عالم زر برای هر یک از افراد بشر سرنوشتی محتوم رقم زده است؟ در اینجا مقصود از آزادی اراده یا اختیار، آن است که بشر در فعل و ترک امری آزاد و مختار باشد و بعد به واسطه‌ی دلایل و جهات نفع و خیریت، فعل را بر ترک ترجیح دهد، یا به عکس، با در نظر گرفتن زیان‌ها و مخاطره‌ها ترک را بر فعل مقدم بدارد. این مفهوم مثبت آزادی و اختیار، مؤید این عقیده است که انسان با نظرورزی و اندیشه، حق انتخاب در زیستن و کار کردن و روابط اجتماعی خود دارد. به عبارت دیگر، در این بحث، اختیار به معنای اراده‌ی ناشی از اندیشه و انتخاب سنجیده و نه صرف اراده و تصمیم شخصی است.

در قرآن که نخستین مرجع مسلمانان برای فهم بحث جبر و اختیار است، نزدیک چهل آیه وجود دارد که ظاهر آنها حاکی از عدم اختیار بشر است. برای مثال آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی انسان به صراحت می‌گوید که بشر از خود اختیاری ندارد و هر چه خداوند، اراده کند، همان خواهد شد؛ و ما تشاءون الّا ما یشاء الله. اما در مقابل، آیات بسیاری نیز هست که ضلالت و گمراهی افراد بشر را نتیجه‌ی سوءاختیار آنان دانسته است، مانند آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی یونس، آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی اسراء و آیه‌ی ۱۰۱ سوره‌ی هود که همه این مفهوم را تکرار و تأیید می‌کنند که خداوند به کسی ستم نمی‌کند، ولی مردم به خویش ستم می‌کنند. باری، احادیث اسلامی هم که دومین مرجع مهم شرح و تفصیل اصول و فروع اسلام‌اند، بر دو دسته‌اند، بعضی فساد و تباهی و گمراهی بشر را مولود انتخاب و اعمال خود او می‌دانند و بعضی سعادت و شقاوت را معلول مشیت الهی می‌گمارد و به عبارت دیگر هدایت را موقوف به اراده‌ی خدا می‌کند. در حوزه‌ی علم کلام، معتزلیان به آزادی و اختیار بشر معتقدند و می‌گویند بشر در افعال آزادی خود، اختیار تام دارد. و اشعریان به جبر معتقدند و می‌گویند بشر



در این زمینه گروهی مصلحت را در دخالت هر چه بیشتر دولت در تنظیم امور مردم و در نتیجه در محدود کردن دامنه‌ی اختیارات و آزادی‌ها و جمعی به عکس در دخالت هر چه کمتر دولت در این امور بسته‌اند و از سوی دیگر، چگونگی اموری که در زندگی فردی باید از هر گونه دخالت مصون باشد در نظرشان با معیارهای گوناگونی چون ناموس طبیعت یا حقوق طبیعی یا سودمندی یا ندای وجدان یا پیمان اجتماعی معین می‌شده است؛ اگرچه در همه حال مفهوم آزادی در تعالیم آنان، آزادی در امری است نه برای امری. ولی به قول دکتر حمید عنایت «وجدان انسان بیدار این معنای آزادی را بر نمی‌تابد و بزرگترین عیبی که در آن می‌بیند این است که تحقق اینگونه آزادی با وجود نظام خودکامگی یا عدم استقلال و خودمختاری افراد هیچگونه منافاتی ندارد، زیرا سر و کار مفهوم آن فقط با حدود دخالت و نظارت دیگران در کار فرد است نه با منشاء آنها. همین قدر که جامعه‌ای، افراد خود را از خرد و بزرگ در بسیاری امور آزاد گذارد ولی پروایی از عدالت و برابری و فضیلت و دانش نداشته باشد، آزادی به مفهوم منفی آن را تحقق بخشیده است. اندازه آزادی هر کس در این مفهوم به پنج پرسش بستگی دارد: نخست آنکه چه امکاناتی برای استفاده از این آزادی در دسترس اوست؛ من می‌توانم اسماً و قانوناً آزاد به‌شمار آیم و به‌ظاهر هیچ مانعی مرا از مقصودم باز ندارد ولی آگاهی و توانایی لازم را برای بهره‌برداری از این آزادی نداشته باشم. دوم آنکه با توجه به



به هیچ روی قدرت بر فعل - چه به نحو مؤثر چه به صورت کسب - ندارد و در ظهور فعل، میان انسان و جماد، تفاوتی نیست و هر چه از انسان به ظهور رسد، فعل و کرده‌ی خداوند است. شیعیان با قبول اصل «امر بین الامرین» معتقدند که خدا بشر را مجبور کرد که مختار باشد! همچنین حکیمان، عارفان و شاعران مسلمان نیز بر دو دسته‌اند، چنان‌که مولوی گاهی در مقامی به جبر می‌گراید و می‌گوید: ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌مان از باد باشد دم به دم باد ما و بود ما از داد تست هستی ما جمله از ایجاد تست^۶ و گاهی بر آزاد و مختار بودن انسان تأکید می‌ورزد و می‌گوید: این که گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم^۷

* * *

سعی، شکر نعمتش قدرت بود
چبر تو، انکار آن نعمت بود
شکر قدرت، قدرت افزون کند

چبر، نعمت از کفت بیرون کند^۸
مولوی با آن که از نظر فلسفی به تصریح به اختیار بشر قائل است و سعی و کوشش و مجاهدت و پویش را برای کسب کمال واجب می‌داند و از این رهگذر، «چبر مذموم» را مستلزم ترک مجاهدت بلکه ترک طاعت و عبادت می‌شناسد، اما از منظر عرفانی به «چبر محمود» معتقد است؛ یعنی این‌که عارف به قول هجویری اختیار و تقدیر حق را بر اختیار و تدبیر خود ترجیح بدهد.^۹ پس عارف می‌داند که به جبر و اضطراب اموری بر او تحمیل شده و از این رهگذر از یک سوی برای رهایی از آنچه بدان گرفتار است، به الحاح و زاری و دعا و نیایش به درگاه خداوند می‌پردازد و از سوی دیگر از این‌که در مواردی به سوءاختیار و انتخاب خویش مرتکب کارهای ناشایسته شده است، احساس شرمساری و خجلت در پیشگاه خداوند می‌کند:

زاری ما شد دلیل اضطراب
خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودی اختیار این شرم چیست؟
وین دریغ و خجلت و آزرم چیست؟
زجر استادان و شاگردان چراست؟

خاطر از تدبیرها گردان چراست؟^{۱۰}
ما در این مقاله که محدود به مفهوم و مختصات آزادی به مفهوم جدید آن است، بیش از این وارد بحث جبر و اختیار که یک مبحث کلامی و اعتقادی و دینی در حوزه‌ی خاص فرهنگ اسلامی است، نمی‌شویم و خوانندگان علاقه‌مند را به کتاب‌های مبسوطی که عالمان دینی در این زمینه‌ها نوشته‌اند، حواله می‌دهیم.

۴- آزادی از لحاظ حقوقی

از لحاظ حقوقی مفهوم آزادی و انواع مختلف آزادی‌های سیاسی و مدنی، به حقیقت از آنجا سرچشمه می‌گیرد که آیا حکومت تا چه اندازه حق دارد که در انتخاب و آزادی شهروندان محدودیت ایجاد کند و شهروند تا چه اندازه مستحق است که از مداخله‌ی حکومت در امان بماند و در زیستن و انجام دادن کارها به خواسته‌ی خود آزادی داشته باشد؟ این مباحث که در روابط شهروندان با حکومت در حقوق داخلی

کشورها ضمن قوانین اساسی دولت‌ها حل می‌شود و همان آزادی‌هایی است که در متن قانون اساسی تضمین شده است. چارلز منتسکیو Montesquieu (۱۶۸۹-۱۷۵۵) حقوقدان و فیلسوف فرانسوی بحث آزادی را از «قدرت» به عنوان مهم‌ترین خطر برای آزادی آغاز می‌کند.

در سطح حقوق داخلی، واژه‌ی «آزادی»، اول بار در «اعلامیه ۱۷۸۹ حقوق بشر و شهروند» از سوی پیشوایان انقلاب فرانسه (از قول ولتر) مورد اقبال قرار گرفت که گفته بود: معنی آزادی این است که به جز قانون از چیزی پیروی نشود و این که همه در برابر قانون مساوی باشند.^{۱۱} ولتر گفته است:

«از شما چه پنهان به نظر من حکومت دموکراتیک تنها حکومتی است که من احتمالاً می‌توانستم با آن کنار بیایم. فکر می‌کنم آن فیلسوف اشتباه می‌کرد وقتی که خطاب به یکی از هواداران حکومت مردمی می‌گفت: «آن را نخست در چهار دیواری خانه‌ات تجربه کن تا ببینی چه زود از آن خسته می‌شوی». من با اجازه‌ی این فیلسوف عالیقدر می‌خواهم خاطر نشان کنم که یک خانه و یک «شهر» دو چیز کاملاً متفاوتند، چه خانه من مال من است، اهل و عیال من مال من‌اند، خدمه‌ی من اگر اجرتشان را درست و به موقع پرداخت کنم مال من‌اند، اما من به چه حقی می‌توانم «همشهریان» خود را از آن خود بدانم؟ کلیه افرادی که دارای تعلقاتی بر روی یک سرزمین هستند، در حفظ نظم و آرامش آن به طور یکسان حق دارند.

من از مشاهده‌ی انسان‌های آزاده‌ای که تحت قوانینی که خود وضع کرده‌اند - همچنان که زیر سقف خانه‌هایی که خود ساخته‌اند - زندگی می‌کنند، جداً لذت می‌برم. این برای من حقیقتاً لذت‌بخش است که ببینم بنای من، نجار من، آهنگر من که مرا در ساختن خانه‌ام یاری کرده‌اند و همسایه من و دوست کارگر من یا را از میدان حرفه و پیشه‌ی خود فراتر گذاشته و مصلحت عمومی را خیلی بهتر از قلدرترین پاشای ترک درک می‌کنند. در یک دموکراسی واقعی، هیچ کشاورزی و هیچ پیشه‌وری دیگر نه ترسی از سرکوفت دارد و نه هراسی از تحقیر. در چنین حکومتی دیگر هیچ کس حال آن کلاهدوز نگویند را نخواهد داشت که وقتی به علت پرداخت نشدن دستمزدش شکایت پیش کارفرمای خود حضرت دوک برده بود، در پاسخ عرض حال خود چنین شنید: «ببینم دوست من! یعنی می‌خواهی بگوئی که در ازای کاری که برای ما عرضه داشتی، چیزی دریافت نکردی؟!» و کلاهدوز بیچاره جواب داد: «خیلی می‌بخشید قربان! ولی باید به اطلاعاتان برسانم، تنها چیزی که از دست مبارک مباشرتان دریافت کردم سیلی جانانه‌ای بود که بر بناگوشم نواخت.» راستی چه خوب بود اگر آزادی انسان به علت عدم توانائیش در پرداخت مالیات به کسی که اصلاً او را نمی‌شناسد، مالیاتی که وی نه از درستی مبلغش اطلاع دقیقی دارد و نه از مناسبت و نه از ماهیتش، دیگر هیچگاه مورد تهدید قرار نمی‌گرفت! آزاد بودن، خود را با دیگران برابر و یکسان یافتن، این است زندگی واقعی، زندگی طبیعی از برای یک انسان. سوای آن هر چه هست چیزی جز تصنع، جز یک نه‌ایش فکاهی بسیار بد که در آن یکی نقش ارباب، دیگری نقش رعیت، آن یکی نقش انگل و آن دیگری نقش واسطه را بازی می‌کند، نیست.



خیال نمی‌کنم شما با این نظر من که انسانها فقط به علت ترس و یا حماقت است که گاه از مرتبه‌ی عالی طبیعی و فطری خود سقوط کرده‌اند، مخالفی داشته باشید.

این کاملاً روشن است: ممکن نیست کسی آزادی خود را از دست بدهد مگر آن که نتوانسته باشد از آن پاسداری نماید. ما وقتی در روند تاریخ بشریت غور می‌کنیم می‌بینیم که ملل و اقوام گذشته، آزادی - این موهبت طبیعی و فطری - خود را در دو حال از دست داده‌اند: یکی هنگامی که ابلهان از مکاران فریب‌خورده‌اند و دیگر زمانی که ضعیفان زیر سلطه‌ی زورمندان درآمده‌اند. در تاریخ جایی سخن از نمی‌دانم کدام فاتحینی رفته است که نمی‌دانم کدام مغلوبین خود را از یک چشم کور کرده‌اند و در جای دیگر به مغلوبین تیره‌بخت تری بر می‌خوریم که هر دو چشمشان را از حدقه درآورده‌اند. و اما من به عنوان یک هواخواه حکومت مردمی به سالم ماندن هر دو چشمم سخت پای‌بندم، چه اعتقاد بر این است که انسان در حکومت اشرافی از یک چشم و در نظام سلطنتی مشروطه از هر دو چشم محروم می‌شود.^{۱۲}

در ایران نیز قبل از انقلاب مشروطیت، علی‌الاصول این مفهوم به همین معنی مسبوق در انقلاب فرانسه و اعلامیه‌ی حقوق بشر ۱۷۸۹ فرانسه یعنی استقرار قانون و تساوی شهروندان در برابر قانون به کار می‌رفت.

بعضی انواع آزادی‌های فردی در قیانون اساسی ایران پس از انقلاب مشروطیت نیز تضمین شد، اما چون «آزادی» در ایران نهادینه نشد، از مرتبه‌ی لفظ به مرتبه‌ی عمل درنیامد و در نتیجه پس از پیروزی ایرانیان در جنبش مشروطیت، قدرت مستبد دیگری در قالب رضا شاه پهلوی جایگزین استبداد پادشاهان قاجار شد. باز، پس از نزدیک به شصت سال بعد، در انقلاب ۱۳۵۷ ملت ایران دیگر بار برای گسستن بندهای بیداد و دستیابی به آزادی سیاسی و مدنی قد برافراشت که آن نیز به اهداف انسانی و فرهنگی خود دست‌نیافت و چنین شد که هنوز که هنوز است مفهوم و انواع و مختصات و فوائد و مضرات «آزادی» هنوز در جامعه‌ی ایرانی بحث روز است و اگرچه مشکلات عظیم اقتصادی فرصت اندیشیدن و نظروزی را از اکثریت هموطنان ما سلب کرده است، ملت ایران هنوز آرزوی دیرین خود را که دستیابی به آزادی سیاسی است، دنبال می‌کند.

در سطح حقوق بین‌الملل، آزادی عقیده، آزادی مذهب، آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی مطبوعات و امثال آنها در زمره‌ی «حقوق بشر» موضوع بحث قرار می‌گیرد و انواع این آزادی‌ها در کنوانسیون‌های حقوقی بشری مندرج است. از میان آزادی‌های فردی تضمین شده در کنوانسیون‌های حقوق بشری و اغلب قوانین اساسی کشورهای مختلف جهان، مهم‌ترین آزادی‌ها را می‌توان در انواع ذیل برشمرد:

۱- آزادی‌ها و حقوق فردی و جسمی، همانند امنیت فردی (آزادی از بازداشت و توقیف و حبس غیرقانونی)، آزادی و مصونیت مسکن، آزادی و مصونیت نامه‌ها، مکاتبات و ارتباطات، آزادی رفت و آمد در داخل و خارج از کشور.

۲- آزادی‌های فکری و فرهنگی، همانند آزادی عقیده و مذهب،

آزادی آموزش و پرورش، آزادی اخبار و اطلاعات و مطبوعات و آزادی نمایش و فیلم.

۳- آزادی تجمع و تحزب، همانند آزادی تظاهرات و گردهمایی‌های موقتی یا آزادی سازمان‌دهی و عضویت در احزاب و تشکل‌های مدنی، سیاسی و فرهنگی.

۴- آزادی‌های اقتصادی و اجتماعی، همانند آزادی مالکیت، آزادی حرفه‌ای و صنعتی و تجاری، آزادی در انتخاب کار، آزادی تشکیل و عضویت در سندیکا.

۵- آزادی‌های ناشی از اجرای عدالت همانند حق دادخواهی و حق داشتن وکیل مدافع و امثال آنها.

۱۲- مقوله‌ی آزادی در اقتصاد

بحث آزادی حتی از جهت اقتصادی نیز مطرح است. آزادی خواهی یا آزاده‌منشی یعنی لیبرالیسم Liberalism نه تنها با مرکانتیلیسم جدید و «اقتصاد بازار» سرمایه‌داری و سوداگری ربطی مستقیم دارد، بلکه حتی در دنیای قدیم از جمله در روابط آزاد و برده در ایران پس از اسلام نیز حائز اهمیت بوده است، چرا که تأثیر اقتصادی استعباد (به بردگی گرفتن مردان ملل مغلوب به عنوان «عبد» و تصرف زنان ملل مغلوب به عنوان «ملک یمین») و خرید و فروش آنان در «بازار نخاسان» به عنوان برده و کنیز و سرانجام عتق (آزاد کردن بردگان در نظام حقوقی اسلام) را به مثابه‌ی یک متغیر مهم اقتصادی / اجتماعی در متن جامعه نمی‌توان نادیده گرفت. در آن اعصار، آزاد (حرز) حق خرید و فروش و آزاد کردن بنده (غلام و کنیز) را به عنوان بخشی از «دارایی» شخصی خویش داشت و ارزش اقتصادی غلام و کنیز نیز به مثابه‌ی یک کالا براساس قانون عرضه و تقاضا بالا و پایین می‌رفت. کافی است توجه کنیم که وقتی لشکریان مسلمان در جنگ‌های بسیار فاتح می‌شدند و به جای گرفتن جزیه، گزینه‌ی استعباد را انتخاب می‌کردند، بر اثر فراوان شدن تعداد بردگان نرخ بنده بسیار پایین می‌آمد؛ به عکس در موارد معین قیمت کنیز بچگان دست‌نخورده‌ی زیبا بسیار بالا بود و از آن جمله - چنان که می‌دانیم - تعدادی از معصومان شیعه، از چنین کنیزان زرخرید متولد شده‌اند. به علاوه، از یک‌سوی در تاریخ سیاسی ایران به قدرت رسیدن غلامان ترک در عصر افول قدرت خلیفگان عباسی و در نهایت به روی کار آمدن غزنویان و سلجوقیان و بعدها اتابکان نشان‌دهنده‌ی قبض و بسط سیاست و اقتصاد ایران و کشورهای همجوار در سایه‌ی آزادی و عدم آزادی یا روابط حاکم بین حاکمان و غلامان است و هر یک از این مطالب مستلزم بررسی و پژوهش مستقل و عمیق در تفسیر اقتصادی تاریخ و حقوق است. از سوی دیگر، در دنیای معاصر هم اعتقاد سیاستگذاران اقتصادی جامعه به لیبرالیسم یا به عکس تأکید آنان بر اقتصاد هدایت شده و دخالت دولت در بازار امری نیست که در مبحث آزادی از چشم اهل نظر پنهان بماند. آدام اسمیت قدرت دولت را در جهت محدود کردن آزادی‌های فرد چه در حوزه‌های سیاسی و چه حوزه‌های اقتصادی خطری بزرگ برای اعضای جامعه تلقی می‌کند و بر لزوم حمایت از حقوق و آزادی‌های فردی شهروندان را در برابر دست‌اندازهای حکومت تأکید می‌ورزد. به عقیده‌ی او، همین که جلو

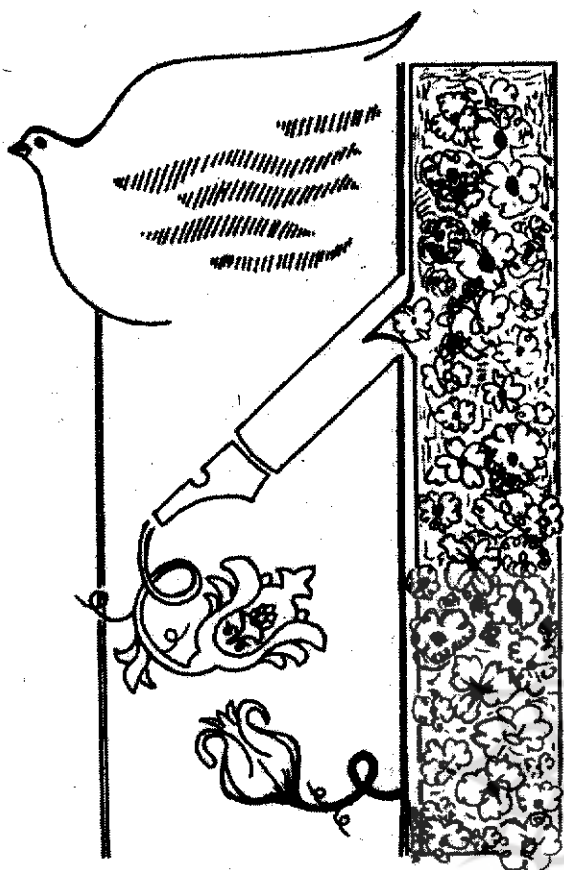


اقتدار و خودکامگی دولت‌ها گرفته شود، قدرت بازار آزاد خود به خود به صورت وزنه‌ای از متمرکز شدن قدرت تصمیم‌گیری در دست دولت‌ها جلوگیری می‌کند. به عقیده‌ی اسمیت قدرت اقتصادی هیچ‌گاه نباید به دست دولت بیفتد، بلکه افراد جامعه باید در بازار آزاد بتوانند براساس اصل عرضه و تقاضا در باب منافع و مصالح و سود و زیان خویش تصمیم بگیرند. میلتون فریدمن Milton Friedman اقتصاددان آمریکایی نیز معتقد است که بنیاد هر جامعه‌ی شکوفا و بالنده‌ای بر مبادلات اقتصادی داوطلبانه استوار است و اقتصاد آزاد لازمه‌ی آزادی سیاسی است، یعنی اگر اقتصاد در دست دولت متمرکز و از سوی دولت هدایت شود، آزادی سیاسی هم از افراد سلب می‌شود.

۶- آزادی در ادبیات فارسی

آزادی در ایران پیش از اسلام ربط چندانی به حقوق برابر انسانها نداشت، چرا که آزادی در پارسی برگرفته از واژه‌ی اوستائی آزاتَه و واژه‌ی پهلوی آزات (شریف) از ریشه‌ی «زادن» است و به قول حمید عنایت، «پیش از آمدن اسلام و اعلان اصول برابرخواهانه آن، آزادی حتی از لحاظ نظری فقط موهبت کسانی به‌شمار می‌آمد که از تباری بلند زاده شوند تا بتوانند به یکی از گروههای ممتاز اجتماعی تعلق یابند.»^{۱۳}

یک شخص آزاده یعنی والاتبار و شریف‌زاده، دارای منش و اخلاق فردی و خصوصی بهتر از عامه‌ی مردم تلقی می‌شد. این آزاده‌منشی و کرامت (یا حریت عربی) از یک سوی غیر از معنای فلسفی (انتخاب و اختیار و آزادی اراده) و از سوی دیگر غیر از مفهوم حقوقی و سیاسی (آزادی‌های مدنی و سیاسی) در حقوق اساسی و حقوق بشر است. به همین دلیل روزنتال، این پیشینه‌ی فکری را در عقب‌ماندگی مسلمانان در زمینه‌ی آزادی مؤثر می‌داند و می‌گوید در اسلام چون حریت و اختیار مترادف هم نبود، دلایلی که در اثبات اختیار آورده می‌شد فقط در همان حدود مناقشات کلامی و فلسفی معتبر می‌ماند و به آگاهی مردم از آزادی به معنای مثبت سیاسی و اجتماعی آن مددی نمی‌رساند. دکتر حمید عنایت اگرچه این نظر «روزنتال» را قبول دارد، دو ایراد بر این مطلب قرار می‌کند: نخست آنکه در برخی از ادوار تاریخ اسلام، خاصه در اواسط دوره بنی‌امیه، مسئله قضا و قدر و جبر و اختیار علاوه بر جنبه‌های کلامی و فلسفی اهمیت سیاسی نیز پیدا کرد زیرا نظرات مدافعان اختیار که انسان را دارای اراده آزاد و در کارهای خود توانا می‌دانستند خطری برای فرمانروایان بنی‌امیه به‌شمار می‌رفت به‌خصوص که این نظرات بیشتر از طرف ایرانیان عنوان می‌شد. از این‌رو امویان سخت در پی آزار و کشتارشان بودند چنان که معبد جهنی، از نخستین مخالفان نظریه جبر را که آرای خود را از یک ایرانی گرفته بود در سال ۸۰ هجری کشتند. پس از او غیلان دمشقی و جعد بن درهم نیز به دفاع از آزادی اراده انسان برخاستند و هر دو جان بر سر عقیده خود نهادند؛ اولی به فرمان خلیفه هشام‌بن عبدالملک و دومی به دست خالدبن عبدالله قسری والی عراق و خراسان کشته شد. ولی عقاید ایشان از میان نرفت و سرانجام از طریق فرقه معتزله منشأ جنبش بزرگی در عالم اسلام شد پس بحث درباره جبر و اختیار، برخلاف ادعای



«روزنتال» صرفاً بحثی نظری نبود، بلکه نتایج عملی شگرفی نیز داشته است. نکته دوم آن است که نظر «روزنتال» را فقط تا بدان پایه معتبر باید دانست که علت رواج مفهوم منفی آزادی را باز می‌نماید وگرنه آن را انتقادی از روش اساسی دین اسلام درباره آزادی نباید انگاشت، زیرا همچنان که «روزنتال» خود می‌گوید اگرچه مسلمین در سراسر تاریخ به برده‌داری اشتغال داشتند تعالیم قرآنی، اصل را در شخصیت انسان، آزادی می‌داند و همه مردان و زنان را فقط بنده خدا می‌شمارد. اسلام برخلاف مسیحیت قرون وسطائی از هیبت و اعتبار ارسطو بیمی نداشت و در حالی که حکما و متفکران روشن‌بین مسیحی همواره مجبور بودند که از اصول آزادی خواهانه مسیحیت در برابر حکم ارسطو به استعداد ذاتی برخی از آدمیزادگان برای بندگی دفاع کنند، مسلمین به این حکم هرگز اعتنایی نکردند.^{۱۴}

در ادبیات فارسی، آزادی به معنای وارستگی و عدم دلبستگی به تنعم‌ها و تکلف‌ها به کار می‌رفت. از ابوسعید ابوالخیر نقل است که گفت: خدایت آزاد آفرید، آزاد باش!^{۱۵} مولوی نیز گفته است: کیست مولا آن که آزادت کند قید رقیّت ز پایت بر کند چون به آزادی، نبوت هادی است مسؤمان را ز انبیا آزادی است ای گروه مؤمنان! شادی کنید هم‌چو سوسن آزادی کنید فخرالدین گرگانی در ویس و رامین می‌گوید: «که نبود هیچ آزاده ستم بر»، یعنی شخص آزاده زیر بار زور نمی‌رود.

عصری گفته است:

دانش و آزادگی و دین و مرآت این همه را بندهی درم نتوان کرد
سعدی نیز گفته است:

به سروگفت کسی میوه‌ای نمی‌آری؟

جواب داد که آزادگان تهی دستند
در ادبیات عرفانی و اخلاقی ما آزادی - به خلاف ادبیات سیاسی
اروپا که آزادی را در رابطه با دیگران و در خلال جامعه شناسایی
می‌کند - در درون فرد مطرح می‌شود. و به همین دلیل، آزاده در
فرهنگ ایران یک شخص جوانمرد است که از هر چه رنگ تعلق
پذیرد، آزاد است، اما در فرهنگ اروپایی شعار «آزادی» بلافاصله با
«برابری» در پهنه‌ی جامعه مطرح است.

با تسلط فرمانروایان ستمگر بر جامعه، اعتقاد به جبر به معنای
نادرست آن یعنی ناتوانی انسان در کارهای خود و ضرورت تسلیم
کامل به «اولی الامر» در میان مسلمانان قوت گرفت و همراه آن مفهوم
منفی آزادی نزدشان رواج یافت، اگرچه همانگونه که گفتیم بسیاری از
حکیمان مسلمان، بینشی دل آگاهانه‌تر از آزادی داشتند و صوفیان نیز
از آن معنایی نفزتر اراده می‌کردند.

کلمه آزادی به مفهوم نوین آن همزمان با آشنایی و تماس
فرهنگ ایرانی با فرهنگ غربی در ذهن ایرانیان رسوخ نمود. با در
نظر گرفتن این واقعیت که فعالیت‌های کمپانی هند شرقی انگلیس (از
۱۶۰۰ م.) همزمان با مهاجرت وسیع نویسندگان و شاعران ایرانی به
هند صورت گرفت و نیز به شهادت اطلاعات بر جای مانده از
جهانگردانی همچون اعتصام‌الدین که دریافتش را درباره اروپا در
۱۷۶۷ م. بیان کرده بود، باید پذیرفت که مهاجران ایرانی به هند، در
میان ملل مشرق، از نخستین کسانی بودند که در معرض اندیشه‌های
جدید اروپایی قرار گرفتند، هر چند تا قرن هفدهم هوز اثر چندانی از
نفوذ افکار غربی در نوشته‌های ایرانیان به چشم نمی‌خورد. شاید
برای نخستین بار، محمدعلی حزین (وفات ۱۷۶۶ م) در ۱۷۳۲ م
مطالبی مختصر و مفید درباره برخورداری کشورهای اروپایی از
قوانین، نظام‌های حکومتی با ثبات و روش بهتر زندگی، نوشت و از
اینکه دعوت یک کاپیتان انگلیسی برای سفر به اروپا رد کرده بود،
اظهار ندامت کرد. (حزین، تاریخ حزین، تهران، ۱۳۳۴، ۳-۹۲، ۱۱-۱۱۰).

یکی از نخستین و نسبتاً مفصل‌ترین گزارش‌ها به زبان پارسی از
نهادهای اجتماعی و سیاسی اروپایی، نوشته‌های یک ایرانی مهاجر
به هند، به نام عبداللطیف (از سادات جزایری شوشتر) است. او در
۱۸۰۱ م. از مفاهیم جدیدی که در میان طبقه نوظهور متوسط اروپایی
گسترش پیدا کرده و از انگلیس به هند وارد شده بود، سخن می‌گوید و
در ضمن گزارش، مقولات جدید سیاسی از جمله فراماسونری، برابری
و استقلال قوه قضایی در انگلستان موضوع «آزادی» را نیز مورد توجه
و تأمل قرار داده است. او همچنین نظام سیاسی انگلیس، یعنی
تقسیم قوا در میان پادشاه، دولت و ملت را مد نظر قرار داده و از این‌که
شهروندان مؤدی مالیات حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در
مجلس عوام را داشته‌اند، سخن به میان آورده است.
گزارش‌های مفصل‌تر از مفهوم آزادی را باید در آثار کسانی

همچون میرزا ابوطالب اصفهانی و میرزا صالح شیرازی که خود به
اروپا سفر کرده بودند، یافت. ابوطالب اصفهانی به مدت پنج سال (از
۱۷۹۸ تا ۱۸۰۳ م) در اروپا و میرزا صالح به مدت چهار سال (از ۱۸۱۵
تا ۱۸۱۹ م) در انگلستان زیسته بودند. این هر دو درباره مفهوم آزادی
در اروپا به فارسی مطالبی نوشته‌اند که اگرچه برخی تفاوت‌ها در
گزارش‌هایشان مشاهده می‌شود، در کلیات یکسان است. ابوطالب
نسبت به نظام سیاسی انگلستان با نظری انتقادی می‌نگرد و به
عنوان نمونه، آزادی مطبوعات را برای جامعه تا حدودی زیان‌آور
می‌شمرد. وی همچنین پیشنهاد عضو شدن در تشکیلات
فراماسونری را رد کرد. (بنگرید به مسیر طالبی، تهران، ۱۳۵۳، ۱۵۲،
۶-۱۹۵). در عوض، میرزا صالح شیرازی، انگلستان را با ستایش،
«ولایت آزادی» خواند و با علاقه زیادی به فراماسونری پیوست
(سفرنامه میرزا صالح شیرازی، تهران، ۱۳۴۷، ۲۰۷، ۳۷۴).
این یک واقعیت است که گرچه نه همه، ولی اکثر ایرانیانی که در
سراسر سده نوزدهم به اروپا رفتند، فراماسون شدند و در پی آن الگوی
آزادی که از سوی ماسون‌ها فهمیده می‌شد و در شعار مشهورشان
«آزادی، برابری، برادری» وجود داشت، را تبلیغ کردند (اسماعیل
رائین، فراموشخانه و فراماسونری در ایران، ج ۱-۳، تهران، ۱۳۴۷،
محمود کتیرائی، فراماسونری در ایران، تهران ۱۳۴۷).

در اروپا مفهوم‌هایی همچون آزادی، برابری، بگذار بگذرد و امثال
آنها در مسیر منازعات میان نظام کهن فئودالی از یک سوی و
سرمایه‌داری نوظهور از سوی دیگر توسعه یافت تا آنجا که طبقات
پساین اجتماعی - اقتصادی آزادی را به معنای رهایی از یوغ
فئودالیسم می‌دانستند. از این روی، این مفهوم از آزادی، برای مردم
ایران که هنوز الگوی فئودالیسم خاص خودشان را در آن زمان تجربه
می‌کردند، کمتر می‌توانست معنا داشته باشد و باید به عنوان یک
افسانه دل‌انگیز ظاهر شده باشد.

یکی از نتایج توسعه سرمایه‌داری در غرب در میان چیزهای
دیگر، نیاز سرمایه‌داری به مواد خام، نیروی کار ارزان و
سرمایه‌گذاری‌های سودآور در دیگر بخش‌های جهان بود. ایران در
آغاز سده نوزدهم، برای قدرت‌های بزرگ آن زمان یعنی انگلستان،
فرانسه و روسیه، هم از حیث استراتژیک و هم از حیث اقتصادی مهم
بود. در این هنگام دولت ایران که خود را در برابر تجاوزات غربیان
ناتوان می‌دید، ناگزیر، اقداماتی برای تقویت و نوسازی کشور اتخاذ
نمود، از جمله دانشجویانی برای کسب علوم جدید به اروپا اعزام شدند
که میرزا صالح شیرازی یکی از آنان بود. هر چند نیروهای درونی و
بیرونی حامی رژیم کهن ایران هنوز قدرتمند بودند، اما فرایند نوسازی
ایران دیگر نمی‌توانست متوقف شود. علاوه بر اعزام دانشجویان
ایرانی به اروپا، سفیرانی نیز از سوی فتحعلی شاه (۱۸۳۴-۱۷۹۷) و
محمدشاه (۴۸-۱۸۳۴ م) به اروپا گسیل شدند. این هیأت‌های
نماینده - از جمله مأموریت میرزا ابوالحسن ایلچی (انگلستان
۱۸۱۴)، خسرو میرزا (روسیه ۱۸۲۹) و آجودانباشی (اتریش، فرانسه و
انگلستان ۱۸۳۴) - هم به اطلاع‌رسانی بیشتر درباره اندیشه‌ها و
نهادهای اروپایی کمک کرد. خاطرات بعضی از این سفیران اروپایی -
مانند خاطرات خسرو میرزا - موجب بدفهمی‌هایی از سوی برخی از

دیپلمات‌های ایرانی درباره مفهوم آزادی شده بود، اما در مقابل، گزارش‌های هوشمندان‌های نیز درباره نظام‌های پارلمانی در کشورهای اروپایی منتشر می‌شد.

در آغاز سلطنت ناصرالدین شاه (۹۶-۱۸۴۸) سلسله گسترده‌ای از اقدامات نوگرایانه از سوی امیرکبیر آغاز شد. در ۱۸۵۸ میرزا جعفرخان مشیرالدوله دولتش را تشکیل داد. او به شدت به الگوی نظام دولت‌های اروپایی معتقد بود. باور جعفرخان به اندیشه ترقی، میرزا ملکم، نوگرایی دیگر را واداشت تا برای او مکتوبی بلند بنویسد و طی آن در توصیه به اصلاح نظام حکومتی و تکنیک قوا اصرار ورزد. او اعلام کرد که عقاید مردم ایران باید آزاد باشند. کمی بعد، پس از طرح مکتوب ملکم، نویسندگانی گمنام به ضرورت انتخابات آزاد و آزادی مطبوعات اشاره کرد (نسخه خطی، کتابخانه مجلس، شماره ۴۱۴۷/۳۱۸۵۶، دفتر تنظیمات در مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، تهران، ۱۳۲۷، ۶-۲۴). در سال ۱۸۵۸ که یک ملی‌گرای ایتالیایی به نام اورسینی تلاش کرد به زندگی نابیلون سوم پایان دهد، فرخ‌خان امین‌الدوله در مأموریتی دیپلماتیک در فرانسه بود. او نه تنها درباره مجلس فرانسه مطالبی نوشت، بلکه همچنین اظهارات اورسینی را - که در نامه‌ای به امپراتور انگیزه عمل خود را مبین پرستی، آزادی و رهایی ایتالیا شناسانده بود - با لحنی موافق توصیف کرد. فرخ‌خان، همچنین آن نامه را در خاطراتش به فارسی ترجمه کرد. (حسین بن عبدالله سربابی، مخزن الوقایع، شرح مأموریت و مسافرت فرخ‌خان امین‌الدوله، تهران، ۱۳۴۴، ۸۶-۳۵۴).

در سال ۱۸۶۶ نویسندگانی گمنام، رساله‌ای درباره مسائل اجتماعی و سیاسی نوشت و توجه ویژه‌ای به ایده‌های آزادی و برابری و همسازگری‌شان با آموزه‌های اسلامی نمود. او «آزادی ممدوح» را در شش الگو که شامل آزادی بیان، آزادی اجتماعات و آزادی مطبوعات می‌شود دسته‌بندی نمود. (نسخه خطی، کتابخانه مجلس ۱۳۷، برای ارزیابی از این اثر بسیار جالب بنگرید به عبدالحسین حائری، فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی، ۲۱، تهران، ۱۳۵۳، ۸-۱۳۵). از واپسین دهه‌های سده نوزدهم، ایران شاهد یک سلسله تغییرات مهم در درون و در بیرون کشور است: جنبش‌های مشروطه‌گری در برخی کشورهای اروپایی و آسیا به وجود آمد، تلاش‌های بیشتری به وسیله ملت‌های پیشرفته صنعتی و قدرتمند برای استعمار دیگر کشور شکل گرفت و رقابت‌های انگلیس و روس در ایران شدت گرفت. این تحولات در کنار عوامل دیگر، ایران را در معرض افکار جدید قرار داد و آن را مستعد برقراری نظامی متحول کرد که براساس آن حقوق جدیدی در حیطه آزادی سیاسی برای رعایا منظور شود. این اصلاحات سیاسی و اداری نوگرایانه‌ای که به وسیله میرزا حسین خان (وفات ۱۸۸۱) اتخاذ شده بود، توأم با انتشار روزنامه‌هایی چون ایران، وقایع عدلیه، وطن، نظامی، علمی و مریخ در دهه ۱۸۷۰ و ظهور نویسندگان و منتقدین اجتماعی چون میرزا فتحعلی آخوندزاده (وفات ۱۸۷۸)، یوسف خان مستشارالدوله تبریزی (وفات ۱۸۹۵) و ملکم‌خان (وفات ۱۹۰۸) زمینه را برای قبول مفهوم آزادی سیاسی مساعد کرد. این منتقدان، با شور انقلابی، برای ایجاد نظام تجاری آزادی و تخریب سازمان‌های اجتماعی کهن مبارزه می‌کردند و نظام

مطلوب ایشان بالضروره متضمن قبول اصول آزادی انتخاب، آزادی بیان و آزادی اشتغال بود. برخی نوگرایان چون ملکم و سپهسالار تا آنجا پیش رفتند که نه تنها به حمایت از سرمایه‌گذاری خارجی در ایران پرداختند، بلکه همچنین نقش فعالی در تشویق آن داشتند. بعضی از اصلاح‌طلبان مفهوم آزادی را - به گونه‌ای که در اروپا تعریف می‌شد - دریافته بودند و به همین دلیل، بعضی همچون آخوندزاده تصریح می‌کردند که میان آزادی و اسلام هیچ‌گونه امکان سازگاری نیست. او حفظ آزادی را در گرو فعالیت‌های فراماسونری و شبکه‌های حرفه‌ای همسوی آن می‌دید (فریدرین آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران ۱۳۳۹، ص ۹-۱۴۸). با وجود این، بیشتر نویسندگان، از روی مصلحت‌اندیشی و تقیه، از آزادی تعریفی به دست می‌دادند که بیشتر رنگ اسلامی داشت. آنها به عنوان نمونه آزادی بیان را با مفهوم اسلامی امر به معروف و نهی از منکر همانند می‌دانستند.^{۱۶}

در عین حال، دو گروه بزرگتر از روشنفکران ایرانی در خصوص مفهوم آزادی به نوعی دیگر جبهه گرفتند. گروه اول شامل میرزا حسین خان فراهانی استبدادطلب بود که روسیه، ترکیه و حجاز را از ۱۸۸۴-۵ گشته بود. او آزادی را به طور کامل زیان آور دانست. و بر آن بود که هیچ نظامی پایدار نخواهد ماند، مگر آن‌که بر بنیاد حاکمیت فردی و استبداد مطلق مبتنی باشد (سفرنامه میرزا حسین خان فراهانی، تهران، ۱۳۴۲، ۴۶-۱۳۹). با فاصله‌ای باز در شمار این طبقه کیانی همچون ممتحن‌الدوله (وفات ۱۹۲۱) نیز که در ۱۸۷۰ در جایگاه مشخص هیأت‌های سیاسی شاهد مذاکرات پارلمان بریتانیا شده بود و از جمله حمله‌ای شدید از سوی یکی از نمایندگان به ملکه و نهاد پادشاهی در بریتانیا را دیده بود. و این نوع آزادی را برای ایران مناسب نمی‌یافت و بر آزادی بیان اعضای پارلمان انگلستان غیظه می‌خورد، اما باور نداشت که ایرانیان بتوانند همان امتیاز را در آینده‌ای نزدیک داشته باشند و بلکه، تلاش‌های ایرانیان را برای آزادی در طول انقلاب مشروطیت ۱۱-۱۹۰۶ بی‌اعتبار می‌انست. (مهدی خان ممتحن‌الدوله شقاقی، خاطرات ممتحن‌الدوله، تهران ۱۳۵۳، ۹-۱۸۸).

گروه سومی از روشنفکران که برخی از مردان گروه نخست را نیز شامل می‌شد، در واکنش نسبت به شدت یافتن رقابت‌های خارجی، گسترش فساد دولتی و استبداد و مهم‌تر از همه امتیازاتی که به بیگانگان داده می‌شد ظاهر شدند. آثار حاج سیاح محلاتی (وفات ۱۹۲۵)، زین‌العابدین مراغه‌ای (وفات ۱۹۱۱) میرزا آقاخان کرمانی (وفات ۱۸۹۶)؛ برخی از مکتوبات ملکم و افغانی (وفات ۱۸۹۶) عالی‌ترین نمود واکنش مردم به وضعیت سیاسی و اقتصادی موجود در ایران بود. از دیدگاه افغانی، آزادی به معنای ایجاد یک حکومت خیرخواه به جای نظام استبدادی مویبند بود. با وجود این، نویسندگان دیگری، خاصه طالبوف، معانی بیشتری برای مفهوم آزادی قائل شدند. طالبوف آن را با تفصیل کاملی - که در بردارنده آزادی داد و ستد، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماعات و آزادی عقیده است - تعریف کرد. همه افراد این گروه مخالف نظام اجتماعی «فتوادی» موجود بودند و از یک نظام اقتصادی آزاد، بدون وابستگی به امتیازات



مفهوم آزادی، در نخستین روزنامه هفتگی مهم سراج الاخبار افغانیه (۱۹۱۱) بود که مسائل نوسازی و استقلال ملی را با سبکی به غایت پیچیده مطرح می ساخت. سردبیر آن محمود طرزی، استدلال می کرد که توسعه و پیشرفت اصیل ملی تنها هنگامی ممکن است که جامعه از استقلال کامل حاکمیت و آزادی بهره ببرد.^{۱۷}

این گونه استدلال درباره آزادی به وسیله روزنامه های بعدی چون *امان افغان*، اتحاد مشرقی و برخی دیگر از روزنامه ها دنبال شد.^{۱۸} در سیر انقلاب مشروطیت ایران، جریان های درگیر در انقلاب نسبت به اندیشه آزادی سه رویکرد متفاوت داشتند.

۱- اولین رویکرد که به طور اساسی متأثر از آموزه های اسلامی است، موافق آزادی بود، اما گونه ای از آزادی که سازگار با اسلام باشد. به عنوان مثال، میرزا محمدحسین نائینی (وفات ۱۹۳۶) آزادی را در ضدیت با بردگی تعریف کرد، اما همچون مونتسکیو (De Fe spritdes Lois, i, 1, iii, ch, VIII) بر این باور بود که زندگی در تحت نظام استبدادی (دسپوتیزم) خود عین بردگی است. از این روی، آزادی تنها با دگرگونی نظام استبدادی موجود ایران ممکن است به دست آید. (حائری، تشیع و مشروطیت).

۲- جریان دوم که انقلابیون تبریز به آن تعلق داشتند در تفسیر آزادی تا آنجا پیش رفتند که آن را در مفهوم غربی تر تفسیر می کردند. در رهیافت هر دو گروه، به طور خاص سقوط حاکم مستبد در ایران و پایان بخشیدن به مداخله خارجی، اجزای به هم پیوسته آزادی بود.

۳- گروه سوم، یعنی حامیان رژیم کهن، تحت رهبری شیخ فضل الله نوری (وفات ۱۹۰۹) مخالف تمامی اصول دموکراسی و خاصه مفاهیم آزادی و برابری بود به گونه ای که از نظر شیخ این مفاهیم برای اسلام زیان آور بود.

(Abdul-Hadi Hairi, Shaykh Fadl Allah Nuris Refutation of the Idea of constitutionalism, to appear in *middle east studies*).

گروه اخیرالذکر حتی تظاهراتی را سازمان دادند که در آن مردم شعار می دادند «ما آزادی نمی خواهیم، ما دین نبی خواهیم».

موافقت نامه های ۱۹۰۷ و ۱۹۱۵ انگلستان و روسیه و قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس زمینه ساز جنبش های ملی گرایی بود که توسط افرادی چون کوچک خان [بنگرید به مدخل کوچک جنگلی]، خیابانی [بنگرید به مدخل خیابانی] و محمدتقی پسیان رهبری می شد. پس از انقلاب ۱۹۱۷ روسیه، شوروی ها از ادعاهای تزاران بر ضد ایران دست کشیدند به گونه ای که آزادی منحصرأ به معنای الغای قرارداد ۱۹۱۹ و رهایی از هر گونه مداخله بیگانه ای بود که می توانست استقلال ایران را محدود سازد. حزب تازه بنیاد کمونیست ایران (۱۹۲۰) که با برخی از این جنبش ها همکاری می کرد با تبلیغ اندیشه رهایی دهقانان از زمینداران، از طریق تقسیم زمین های مالکان میان دهقانان، به اندیشه آزادی، رنگ سوسیالیستی داد.

نزدیک به پایان سلسله قاجار یک تعداد شاعران و نویسندگان از جمله میرزاده عشقی، محمد فرخی یزدی، محمدتقی بهار و ابوالقاسم لاهوتی به شیوه ای بسیار انتقادی درباره آزادی مردم ایران، هم از استبداد داخلی و هم از نفوذ نیروهای بیگانه، سخن گفتند که برخی از



خارجی، کالاهای بیگانه یا مداخلات بیگانه حمایت می کردند. در طول همین دوره بود که تعدادی از روشنفکران اصلاح گرا که به وسیله احمد دانش (وفات ۱۸۹۷) رهبری می شدند در بخارا ظاهر شدند. *نوادر الوقایع* (نوشته شده در ۸۲-۱۸۷۵)، مهم ترین اثر سیاسی و فلسفی دانش، به ضرورت اصلاحات اجتماعی و آزادی مردم از استبداد امیر وقت بخارا اختصاص یافت. شاگردانش از جمله شاهین، سودا اسیری، عینی و برخی دیگر راهش را ادامه دادند. (Jiri Bechka, *Tajik Literature from the 16th century to the present*, in J. rypka et alii, *History of Iranian Literature* 1968, 485-605)

در دوره بعدتر، ما همچنین شاهد اشعار انقلابی از جمله «سرود آزادی» توسط عینی و «به شرف انقلاب بخارا» از عکاسباشی هستیم. (صدرالدین عینی، نمونه ای از ادبیات تاجیک ۱۲۰۰-۳۰۰ هجری، مسکو، ۱۹۲۶).

این دوران همچنین همزمان با برخی اقدامات نوگرایی در افغانستان می باشد. از نظر افغان ها، آزادی سیاسی، به دلیل رقابت های انگلستان و روسیه در سراسر سده نوزدهم، صرفاً دستیابی کشورشان به استقلال از تجاوزات بیگانه بود، در همین ارتباط تعدادی روزنامه های گهگاهی (کوتاه مدت) چون *کابل* (۱۸۶۷) و *شمس النهار* (۱۸۷۵) به وجود آمد. بهترین نمونه رهیافت افغان ها به

آنها نیز سرنوشت نافرجامی داشتند. در حاکمیت رضاشاه (۱۹۲۵-۴۱)، واژه آزادی تنها در مولود معدودی به کار گرفته شد، به عنوان مثال روزنامه اطلاعات آزادی را در مفهوم رهایی از سلسله قاجار و از جنبش‌ها و قیام‌هایی که در ایران وجود داشت به کار گرفت. در ۱۹۳۲ رضاشاه حزب کمونیست را غیرقانونی اعلام کرد، اما فعالیت‌های برخی از کمونیست‌ها به رهبری دکتر تقی ارانی (وفات ۱۹۳۹) ادامه یافت. در ادبیات آنها به عنوان نمونه در «دنیا» مفاهیم اجتماعی و سیاسی از جمله آزادی از دیدگاه سوسیالیستی تعریف می‌شد. برخی دیگر از روشنفکران چون پروین اعتصامی (وفات ۱۹۴۱)، در سبکی نمادین و زیرکانه درباره آزادی سخن گفت، اما پیام عمومی‌شان رهایی از وضعیت موجود بود.

ما در ایران دوران پس از تبعید رضاشاه (۱۹۴۱-۵۳) شاهد مبارزه‌ای برای ملی کردن شرکت نفت ایران و انگلیس هستیم. حزب جدید کمونیست که اکنون خود را حزب توده ایران می‌خواند (تأسیس یافته در سپتامبر ۱۹۴۱)، آزادی را به مثابه ملی کردن نفت باور داشت، اما با وجود این آزادی را در برقراری مناسبات بهتر با اتحاد شوروی نیز می‌دانست؛ به گونه‌ای که ایران تحت یک حاکمیت کمونیستی درآید. از سوی دیگر، از دیدگاه ملی‌گرایان، آزادی نه تنها به معنای ملی کردن نفت بود، بلکه همچنین به معنای محو نفوذ روسیه و نفوذ دیگر بیگانگان در ایران بود. این تضادهای ایدئولوژیکی در دوران حاکمیت ۲۸ ماهه دکتر محمد مصدق، دوره‌ای که از سوی هوادارانش «دوره آزادی» نام گرفت؛ به اوج خود رسید. در طول این دوران برای نخستین بار تا حد معینی ورود مردم به دنیای سیاست مجاز شمرده شد و فعالیت‌های احزاب سیاسی مخالف، همچنین مبارزات مطبوعات وابسته به جناح‌های سیاسی متفاوت، تا حدودی تحمل می‌شد. این دوره در اگوست ۱۹۵۳، هنگامی که دولت مصدق به وسیله ارتش سرنگون شد، پایان یافت.

در ایران اگرچه میرزا فتحعلی آخوندزاده شاید برای اول بار واژه‌ی «آزادی» را - در مفهوم جدید سیاسی‌اش - در ۱۲۸۳ ق در نامه‌ای خطاب به روزنامه‌ی ملت سننیه‌ی ایران به کار برده است، امروز هیچ یک از دایرة‌المعارف‌های در دست تألیف ایران (به استثناء دایرة‌المعارف تشیع که در یک صفحه به این بحث مهم پرداخته است) برای مفهوم «آزادی» مدخلی ندارد و از سوی دیگر آنچه در دایرة‌المعارف فارسی (زیر نظر زنده‌نام دکتر غلامحسین مصاحب) آمده است، به هیچ‌وجه وافی به مقصود نیست، همچنان که آنچه در لغت‌نامه‌ی دهخدا در این باب آمده است، از بحث لغوی و ادبی تجاوز نمی‌کند. در حالی که برای مثال دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی که فاقد مدخل «آزادی» است، برای شرح حال هر کدام از مسلمانان غیرایرانی گمنامی همچون محمدحسین آزاد شاعر اردوزبان پاکستانی یا آزاد بلگرامی یا آزاد کابلی که شناسایی آنان محل حاجت چندانی برای خوانندگان ایرانی نیست، مدخل‌های مستقل دارد.

۷- نتیجه‌ی کلام

در فلسفه‌ی اسلامی آزادی در بحث جبر و اختیار مطرح است و شیعه به قول امام جعفر صادق، به امر بین الامرین قائل است یا آن که

به قول غزالی، خدا ما را «مجبور» کرده است که «مختار» باشیم، یعنی در انتخاب لحظه به لحظه‌ی گفتار و کردار خود آزادی عمل احساس کنیم. در فلسفه‌ی اروپایی تئوری‌ها و رویکردهای مختلفی برای آزادی سیاسی وجود دارد که اهم آن آزادی لیبرالی، دموکراتیک و سوسیالیستی است. در فلسفه‌ی هگل و تا حدی مارکس هم، انسان موجودی است که در زمان شکل می‌گیرد و با نظریه‌ی و تأمل، به انتخاب می‌پردازد. بعدها همین حق انتخاب را مساوی «آزادی عمل» و به عبارت دیگر توسعه و پیشرفت دانسته‌اند، اما در اینجا مقصود از توسعه، رشد تولید ناخالص ملی نیست، بلکه مجموعه‌ی عواملی است که در تهیید امور اقتصادی و اجتماعی و سیاسی و مدنی و فرهنگی - از جمله آزادی مشارکت سیاسی در مقدرات مهم جامعه - مؤثر باشد. در فرهنگ جدید، انسان صاحب حق است و مهم‌ترین حق او «آزادی» است. در ایران تا امروز، شهروند ایرانی موضوع تکلیف بوده است، اما امروز آزادی‌اش مطرح است.

پی‌نوشت‌ها

۱. هگل، خدایگان و بنده، تفسیر الکساندر کوزو، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۷۳.
۲. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۶۲، ج ۵، صص ۴۳-۴۴.
۳. لویاتان، باماده، صورت و قدرت حکومت دینی و مدنی، ج ۳، صص ۱۹۶-۱۹۹.
4. Hobbs, Thomas, *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Common-wealth, Ecclesiastical and Civil*, London, 1651, vol. 3, pp. 196-199.
۵. عنایت، همانجا، ص ۵.
۶. مثنوی، دفتر اول، بیت ۴۸ به بعد.
۷. مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۳۲۷.
۸. مثنوی، دفتر اول، بیت ۹۳۸ به بعد.
۹. هجویری، کشف‌المحجوب، چاپ زوکوفسکی، طهوری، ۱۳۵۸، ص ۵۰۳.
۱۰. مثنوی، دفتر اول، بیت ۶۱۸ به بعد.
۱۱. ماده‌ی ۴ اعلامیه ۱۷۸۹: آزادی عبارت از اختیار انجام هر آن چیزی است که به دیگران زیان نرساند. کاربرد حقوق طبیعی هر انسان در حدودی که برخوردار از همان حقوق را برای دیگر اعضای جامعه تأمین می‌کند، حد و مرز ندارد. این حد و مرزها فقط به وسیله قانون تعیین می‌شود.
۱۲. دموکراسی از دیدگاه ولتر، ترجمه‌ی اکبر اصغری تبریزی، وحید، شماره‌ی ۲۵۸-۲۵۹، صص ۱۴-۱۵.
۱۳. عنایت، حمید، «تأملی در معنای آزادی»، نگین، شماره دوازدهم (سال ۱۳۷۹)، ص ۴.
۱۴. عنایت، همانجا، ص ۵.
۱۵. محمدبن منور، اسرارالتوحید، چاپ دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، ص ۳۱۴.
16. (Abdul-Hadi Haiiri, *The Idea of constitutionalism in Persian literature prior to the 1906 revolution, in akten des VII, kongresses fur arabistik und islamwissenschaft*, Göttingen, 1974, 189-207) Gottingen 1976 [ترجمه این نوشته دکتر حائری را با تغییراتی می‌توان در یکی از آثارش با این ویژگی‌ها ملاحظه کرد، عبدالهادی حائری، ایران و جهان اسلام، مشهد، آستان قدس، ۱۳۶۸، صص ۲۱۲-۲۱۳]
17. (Vartan Gregorian, *The Emergence of Modern Afghanistan*, Stanford 1969-1978).
18. (Said Qassim Reshtia, *Journalism in Afghanistan*, ii (1978), 72-7).
۱۹. آخوندزاده، میرزا فتحعلی، مقالات فارسی، به کوشش پروفسور حمید محمدزاده، ویراسته ح. صدیق، تهران، نگاه، ۱۳۵۵، ص ۶۰.