

# عدالت و آزادی

از استادان گرامی آقایان دکتر ابراهیمی دینانی، دکتر بشیریه، دکتر مجتهد شبستری و محمدرضا جوزی دعوت شد که در مجلس بحث در باب عدالت و آزادی شرکت فرمایند. ایشان تشریف آوردند و در وقت کمی که داشتیم مطالب خوبی گفتند. از ایشان سپاسگزاریم.

البته بحث عدالت و آزادی در یک یا دو جلسه بجای نمی‌رسد و اگر در این مجلس راهی بطرح مسأله یافته باشیم راضی و خشنودیم.

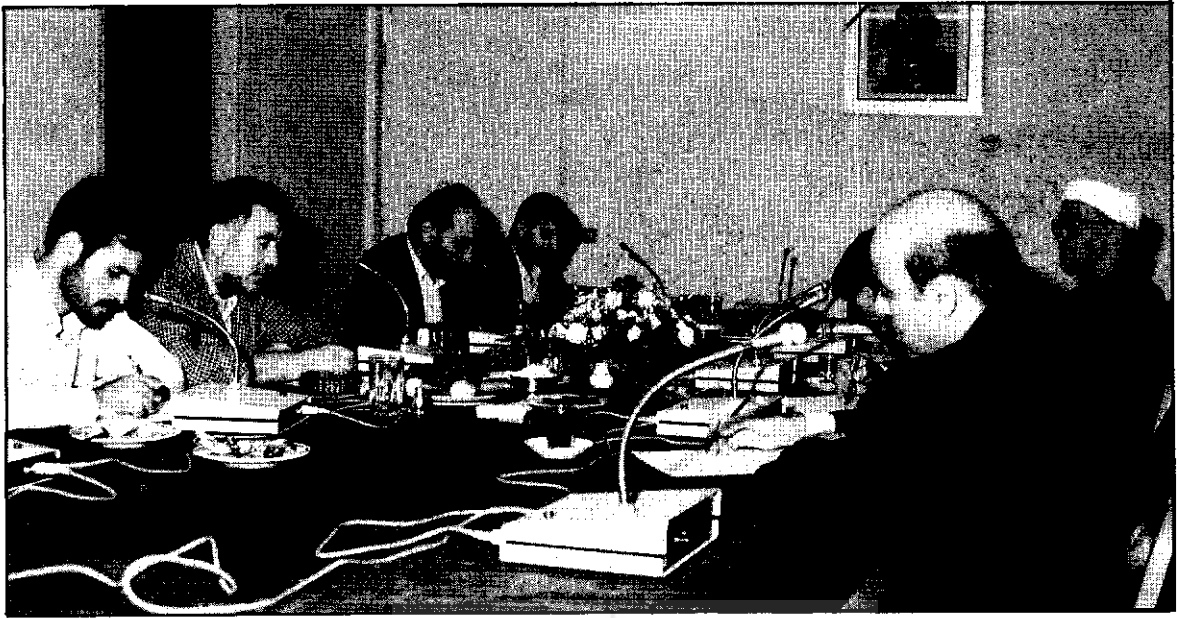
**دکتر داوری:** از آقایان متشکریم که تشریف آوردند. چنانکه اطلاع دارند میخواهیم در این مجلس در باب عدالت و آزادی و نسبت میان آن دو بحث کنیم.

بنظر میرسد که در تاریخ فلسفه و حتی در تاریخ فلسفه سیاست، بحث آزادی دیر ظاهر شده و تا دوره جدید و درست بگویم، تا قرون هفدهم و هجدهم مطرح نبوده است، اما بحث عدالت سابقه اش حتی به پیش از تاریخ فلسفه میرسد، منتهی بحث عدالت که در سیاست و اخلاق مطرح بوده است در دوره جدید، هم از حوزه اخلاق و هم از مباحث سیاست نظری رخت برمی‌بندد و اگر گاهی از آن چیزی گفته می‌شود، در حاشیه است.

در انقلاب فرانسه هم با اینکه ژیرنڈنها و حتی بعضی از ژاکوبنها به برابری و باصطلاح خودشان بخلق و به بهبود زندگی تهیدستان اهمیت میدادند، مسأله مهم مسأله آزادیست.

من فعلاً به ظهور مارکسیسم و بحثهایی که بعدها پیش آمده است، نمی‌پردازم و برای اینکه بیشتر از فرمایشهای آقایان استفاده کنیم، بذکر این نکته اکتفا می‌کنم که کوشش برای تأسیس اخلاق در فلسفه جدید کوشش موفق نبود و با اینکه فیلسوفان دوره جدید از دکارت تا ژان پل سارتر در سودای تأسیس





عدالت، ببینیم که از آزادی چه می‌فهمیم، و مخصوصاً کسانی که دعوت بازادی می‌کنند، مرادشان از آزادی چیست و چگونه باید به آن رسید.

در اینجا نه می‌خواهیم و نه می‌توانیم باستیفای همه اقسام آزادی و معانی و مراتب آن پردازیم و باین اشاره اکتفا می‌کنیم که اگر معنی آزادی روشن نشود، دعوت بازادی بیهوده می‌شود؛ زیرا در این صورت همه کس می‌تواند خود را دوستدار آزادی بخواند و در ستایش آن داد سخن بدهد.

معنی عدالت هم باندازه آزادی مبهم و پوشیده است. پس ابتدا بکوشیم معنی هر یک را در نسبت با دیگری روشن کنیم.

استدعا می‌کنم آقای دکتر بشیریه بحث را آغاز کنند و بفرمایند که ما از آزادی چه می‌فهمیم و از عدالت چه تصویری داریم. و اگر ممکن است بتاریخ آزادی هم اشاره کنند و بفرمایند که این مفهوم از چه زمانی پیدا شده و چگونه سیر کرده است. تا اینکه ان شاءالله بعد پردازیم به نسبتی که این دو با هم دارند. دکتر بشیریه: درباره مسائلی که آقای دکتر داوری مطرح فرمودند؛ یعنی اینکه منظور از آزادی و عدالت چیست و چه نسبتی میان این دو معنی وجود دارد و چرا از نظر تاریخی در کاربرد این مفاهیم نوسان پیدا شده است، مطالبی مقدماتی عرض می‌کنم.

مسئله عدالت چنانکه دیوید هیوم می‌گفت با مسئله قدرت ارزشها یا امور مطلوب در جامعه و مفاهیم حق، قانون، برابری و توزیع سروکار دارد. از

ماخلاق بودند بمقصود نرسیدند؛ اما فلسفه جدید مبنای سیاست جدید شد بر اساس فلسفه‌ای که فرانسویس بیکن و دکارت و اسپینوزا و کانت و ... تأسیس کردند، سیاست نظری و عملی بنا شد که در این سیاست مسئله عدالت در عداد مسائل اصلی نیست و کمتر مطرح میشود.

بنابر آنچه گفته شد، وقتی که مطلب آزادی پیش آمده، بحث عدالت رفته است. البته مقصود این نیست که این دو با هم ناسازگارند. مع هذا بیان مناسبشان بسیار دشوار است. پرسش اول این است که با توجه بآنچه عرض کردم، آیا بین این دو نسبتی می‌توان پیدا کرد و اگر نسبتی هست، این نسبت چیست من فکر میکنم که در دوره جدید هر جا هم سخن از عدالت گفته‌اند، عدالت با نظر بازادی تعریف شده و بسته باینکه چه نظری بازادی داشته‌اند، عدالت را تفسیر کرده‌اند. آزادی هم در همه جا و همه وقت و در زبان همه کس یک معنی ندارد. گاهی آزادی صرف لفظ است و چون شهرت نیکو دارد، کسانی بحکم تقلید از آن دم میزنند و شاید این تقلید بدترین تقلیدها باشد. کسی هم ممکن است که از آزادی دم بزند و آن را بازمایش جان و با انکشاف حقیقت دریافته باشد.

اختلاف در فهم مفهوم آزادی و وسعت معنی آن در حدیست که حتی در قرن هجدهم انقلابهای فرانسه و آمریکا آزادی را (البته آزادی سیاسی را عرض میکنم) یکسان درک نمی‌کردند. پس بهتر آنست که قبل از طرح پرسش در باب نسبت آزادی با

مرجع عدالت، خداوند، حاکم یا قاضی یا نهاد سیاسی، انتظار می‌رود که بر اساس ضوابطی بی‌طرفانه با افراد مورد عمل خود برخورد کند. عدالت را وقتی در وصف عمل بکار می‌بریم، از ابهام آن کاسته می‌شود و حداقل می‌توان دربارهٔ اینکه عمل عادلانه چیست، بروشنی بحث کرد و حتی احتمالاً بتوافق هم رسید، در حالی که وقتی عدالت را در وصف وضعیت بکار می‌بریم، کار دشوار می‌شود، زیرا که همهٔ وضعیت‌ها محصول عمل و یا دست کم محصول عمل آگاهانه نیست. در نتیجه حتی بحث روشنی دربارهٔ اینکه وضعیت عادلانه چیست، بسیار دشوار است، تا چه رسد بتوافق دربارهٔ آن. مثلاً وقتی می‌پرسیم که آیا طبیعت عادل است یا نه، بحث ما از نوع اخیر است. اما عمل عادلانه اغلب عملی اخلاقی تلقی می‌شود. عمل اخلاقی عادلانه عملی است که در آن عامل عمل خود را بجای دیگران می‌گذارد. اصل اخلاقی «آنچه بخود روا نمی‌داری، بدیگران نیز روا مدار» پایهٔ عمل اخلاقی - عادلانه است. طبعاً در مقابل، ظلم (در برابر عدل) عملی است که در آن عامل آنچه را بدیگران روا می‌دارد بخود روا نمیدارد. همچنین عدالت را در عمل قاضی باید از عدالت در عمل قانونگذار تمیز داد. قاضی نمی‌تواند نابرابریها را رفع کند، بلکه بر اساس آنها حکم می‌کند. قانونگذار و یا بعبارت بهتر سیاستگذار در مقامی است که میتواند برخی نابرابریها را از میان ببرد و یا غیر مؤثر سازد.

بطور کلی شاید بتوان گفت که عمل عادلانه عملی است که بر اساس سیستمی از توجیهات موجه بنظر می‌رسد. از نظر اخلاقی، قانونی و سیاستگذاری یکی از معیارهای اصلی عمل عادلانه یا عدالت عمل متقابل است که در واقع اساس هر نظام قضایی است. بنابر این میان انواع عمل عادلانه یا عدالت اعم از عدالت توزیعی، عدالت قضایی یا کیفری، عدالت مبادله‌ای، وجه مشترکی هست. ضابطهٔ مهم عمل عادلانه بی‌طرفی و متقابل بودن است.

قانون یا قاعدهٔ عادلانه هم عمل عادلانه بصورت انتزاعی است. البته در این خصوص هم اختلاف نظر بسیار است که آیا میتوان عدالت را در وصف قاعده و قانون هم بکار برد و یا اینکه باید آن را به عمل اخذ تصمیم بر اساس آن قاعده و قانون اطلاق کرد. مشکل وقتی پیش می‌آید که بخواهیم دربارهٔ عدالت نفس قانون و قاعده بر اساس معیاری و رای قانون موضوع سؤال کنیم. در اینجاست که مباحث مبهم مربوط به قانون طبیعی، شرع، عقلانیت رسم و رسوم و مصلحت عامه پیش می‌آید، مباحثی که بنظر نمی‌رسد

به نتیجه‌ای قطعی رسیده باشد.

مسئلهٔ دشوار وضعیت عادلانه هم که در بالا اشاره شد، بهمین مسئله مرتبط است. وضعیت عادلانه طبعاً باید وضعیتی باشد که هر کسی حفظ آن را بمصلحت و نفع خود بداند، در حالی که میان افراد در نفع و مصلحت اختلاف وجود داشته باشد و بویژه هر کس نفع و مصلحت خود را آزادانه تشخیص بدهد و دربارهٔ آن تصمیم بگیرد. دربارهٔ این مسئله دشوار شاید بتوان گفت که نفس وجود زور و اجبار در جوامع بشری حاکی از عدم حصول چنین وضعیتی است.

مفهوم آزادی نیز مانند آنچه دربارهٔ مفهوم عدالت گفتیم، هم در وصف روابط افراد وهم در وصف وضعیت سیاسی - اجتماعی بکار رفته است. اما در این مورد این دو کاربرد چندان با هم تفاوت ندارد و در نتیجه مشکلاتی که در مورد مفهوم عدالت دیدیم در این خصوص کمتر است. کاربرد مفهوم آزادی در اندیشهٔ سیاسی عصر جدید بسیار بارز شد، هر چند در اندیشهٔ کلاسیک مفهوم آزادی بکار می‌رفت، مثل وقتی که ارسطو از شهروندان یا آزادگان در مقابل بردگان سخن می‌گفت و معنی آزادی داشتن حقوق مدنی بود. مفهوم آزادی در اندیشهٔ جدید در بستر فکری لیبرالیسم غربی رشد کرد و به معنی آزادی فرد از اجبار بیرونی در انتخاب اهداف و اندیشه‌های خود بکار رفت. جان استوارت میل در کتاب "در باب آزادی" نخستین بار از مفهوم آزادی لیبرالی مفصلاً دفاع کرد. در این برداشت منظور از اجبار بیرونی محدودیت‌های ناشی از ارادهٔ دیگران است. نه محدودیت‌هایی که مثلاً موانع طبیعی برای عمل فردی وضع می‌کند. بویژه رابطهٔ فرد و حکومت عرصهٔ اصلی امکان وقوع آزادی است.

کسانی که از آزادی اجتماعی در مقابل آزادی سیاسی صرف دفاع کرده‌اند، گفته‌اند که آزادی لیبرالی یعنی صرف فقدان اجبار خارجی آزادی منفی است. آزادی وقتی بمعنای تمام عبار متحقق می‌گردد که فرد امکانات لازم برای اجرای ارادهٔ خود را داشته باشد. برخی این مفهوم از آزادی را آزادی مثبت خوانده‌اند. بنابر این برداشت، حکومت یا جامعه باید مقدمات و شرایط اقتصادی و اجتماعی بهره‌مندی همگان از آزادی سیاسی را فراهم سازد. این برداشت سوسیال دموکراتها است.

با این همه بنظر می‌رسد که جوهرهٔ اصلی و لازم آزادی در همان مفهوم لیبرالی نهفته است. البته در معنای اجبار جای بحث زیاد است و درجات مختلف اجبار در همهٔ جوامع وجود دارد که ممکن است

آشکار یا پنهان و مستقیم یا غیرمستقیم باشد. بدین معنی تا وقتی که عنصر اجبار بعنوان لازمه کنترل اجتماعی در جامعه بشری وجود دارد (و شاید هم همیشه وجود داشته باشد) آزادی لیبرالی بصورت مثالی تحقق پذیر نیست. انواع گوناگون اجبار ممکن است - علی‌رغم شناسایی اصلی آزادی - توانایی عمل و آگاهی فرد از حقوق مختلف ممکن را از اساس نابود سازد. مثلاً ایدئولوژیهای توتالیتر که امکان رقابت افکار و اندیشه‌ها را از بین می‌برند. مقیاس گسترده‌ای از اجبار را اعمال می‌کنند، بدون آنکه این اجبار لزوماً آشکار و مستقیم باشد. بنابر این گسترش علم و دانش در مقابل ایدئولوژی زمینه ضروری آزادیست.

خلاصه اینکه حق انتخاب فردی را می‌توان با سلاحهای مختلفی نابود کرد، از سرنیزه گرفته تا قانون و ایدئولوژی. البته باید اضافه کرد که هیچ تفکر جدی از فقدان هرگونه اجبار و مانع خارجی در رابطه با مفهوم آزادی دفاع نکرده است. بطور دقیق در تاریخ مبارزه برای آزادی مبارزه برای کسب آزادهای خاصی مثل آزادی بیان و انجمن و اندیشه صورت گرفته، نه برای آزادی از هرگونه اجبار خارجی که گرچه از لحاظ آکادمیک قابل طرح است، لیکن نباید با تاریخ آزادیخواهی خلط شود. عبارت دیگر تاریخ مبارزه برای آزادی تاریخ مبارزه برای بدست آوردن حق در انجام دادن فعالیتهای خاصی بوده است، مثل آزادی از وضعیت بردگی. آزادی از فروش رفتن با اموال و اراضی، آزادی انتخاب محل کار و زندگی و غیره. در خارج از چنین متن تاریخی مشخصی آزادی معمولاً مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد، مثلاً وقتی که از آزادی از فقر و نیاز صحبت می‌شود. اما روشن است که امکان دارد که مردم را بشیوه حکومتهای توتالیتری با ایجاد دستگاههای سرکوب و ضد آزادی بمعنای مشخص تاریخی آن، از قید نیاز و فقر رها کنید. معمولاً خلط مفهوم انتزاعی و مفهوم تاریخی آزادی مشکلاتی ایجاد می‌کند.

بنابراین آزادی بمعنای اینست اغلب بضد آزادی مبدل می‌شود. در این مفهوم آزادی اعطا می‌شود، در حالی که آزادی در اعمال انتخاب تحقق می‌یابد. از سوی دیگر کسانی که در جامعه و بویژه در حکومت از امتیازات خاصی برخوردارند به موجب موقعیت استراتژیک خود ممکن است که حدود آزادی و اختیار دیگران را محدود کنند. کنترل بروسایل تولید و اداره و ارتباط از جانب یک گروه طبعاً حدود آزادی گروه دیگر را محدود می‌کند. نابرابری در امتیازات موجب نابرابری در آزادی هم می‌شود. بنابر این

تصمیم‌گیری درباره توزیع امتیازات یعنی شرکت در امر تصمیم‌گیری حکومتی یا مشارکت سیاسی شرط اصلی امکان تحقق آزادی خواهد بود. در حقیقت آزادی در مشارکت در تصمیم‌گیریهای سیاسی زمینه اصلی همه آزادیهای دیگر را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت که هر چه این آزادی گسترش بیشتری یابد، دیگر آزادیها هم تضمین و پشتیبانی بیشتری پیدا می‌کند. آزادی سیاسی ما در همه آزادیهاست. جامعه‌ای که در آن قدرت پراکنده‌تر باشد، آزادتر است.



**دکتر بشریه: عدالت را در عمل قاضی باید از عدالت در عمل قانونگذار تمیز داد. قاضی نمی‌تواند نابرابریها را رفع کند، بلکه براساس آنها حکم می‌کند.**

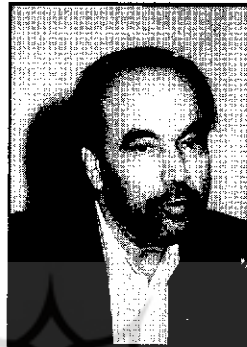
چنانکه ملاحظه می‌شود، در اینجا باین ترتیب از مفهوم آزادی بعنوان وصف روابط افراد بمفهوم آزادی بعنوان وصف وضعیت رسیده‌ایم. حال که اشاره‌ای کلی بمفاهیم کردیم باید بگوئیم که مسأله آزادی و مسأله عدالت و همچنین مسأله برابری با یکدیگر روابط بسیار پیچیده‌ای دارند، هم از نظر مفهومی، یعنی بعضاً همپوشی پیدا می‌کنند، و هم از نظر عملی یعنی اگر قرار باشد که مفهومی از عدالت، تحقق پیدا کند، متضمن بخشی از برابری یا متضمن بخشی از واقعیت آزادی خواهد بود. بنابر این هم مفهوماً و هم مصداقاً این سه مقوله با همدیگر روابط تو در تو و پیچیده‌ای دارند و احتمالاً از هریک از این نقاط عزیمت حرکت کنیم به بخشی از سایر مقولات و مفاهیم میرسیم. بنابر این بنظر من نسبت میان عدالت و آزادی بقراری است که عرض شد.

و اما در خصوص نوسان در کاربرد، همچنانکه آقای دکتر داوری فرمودند، سابقه بحث عدالت خیلی بیشتر از سابقه بحث آزادیست. چنانکه قبلاً اشاره کردم، مهمترین سوالی که درباره مسأله عدالت از نظر سیر تاریخی معنای آن مطرح می‌شود، اینست که عدالت صفت چه موصوفی است؟ بنظر می‌رسد که موصوف صفت عدالت در طی تاریخ اندیشه سیاسی دچار تحوّل شده است.

در فلسفه سیاسی کلاسیک، عدالت بعنوان صفت فرد یا حاکم و یا قاضی و همچنین بعنوان صفت عمل



فردی یا تصمیم فردی بکار برده می‌شد. اگر در آن اندیشه عدالت صفت اجتماع هم هست، بطریق ثانویست، یعنی نتیجه عمل و تصمیم حاکم است. تعریفی که درباره عدالت بعنوان صفت فرد چه حاکم چه قاضی و چه تصمیم فردی آمده، همان تعریف ارسطو از عدالت است، یعنی اینکه، با افراد برابر بصورت برابر رفتار کنیم تا جایی که بمسأله مورد توجه مربوط است و با افراد نابرابر بصورت نابرابر رفتار کنیم تا جایی که بجهت عمل مربوط است.



**دکتر داوری: آزادی در زبان همه کس یک معنی ندارد گاهی آزادی صرف لفظ است و چون شهرت نیکو دارد کسانی به حکم تقلید از آن دم می‌زنند.**

و افریقایی و لاتینی و مختصر بگویم آدم غیر غربی و مردم کشورهای توسعه نیافته در آن ننگند. اگر معنی برابرها و نابرابرها معین بود، شاید ما قادر به رفتار برابر در برابر برابرها و نابرابرها در برابر نابرابرها بودیم. توجه کنیم که عدالت صرف رفتار نیست، بلکه برابری و نابرابری هم با آن تعیین می‌شود. ارسطو و نیچه هم باین نکته توجه داشته‌اند.

**دکتر بشیریه:** شاید منظور ارسطو این باشد که دو نفر از یک حیث با یکدیگر قابل مقایسه باشند. بنابراین تنها در جایی که امکان مقایسه وجود دارد، می‌توانیم حکم کنیم، وقتی که مالیات می‌گیریم، افراد را از حیث اینکه می‌خواهیم از آنها مالیات بگیریم، یعنی از حیث درآمد و دارایی، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

**دکتر داوری:** یعنی اعتباریست.

**دکتر بشیریه:** زیرا که فقط امور مجرد و انتزاعی ممکن است که کاملاً با هم برابر باشند، چنانکه در معادله ریاضی می‌بینیم. امور و پدیده‌های انضمامی هیچگاه از همه جهات متصور با هم برابر نیستند، هر چند ممکن است از یک یا چند جهت اینطور باشند و در داوری و حکم این جهات است که امکان مقایسه را بدست می‌دهد. بهر حال همین مفهوم عدالت بعنوان صفت فرد و تصمیم در فلسفه سیاسی کلاسیک و نیز در فلسفه سیاسی دینی مفهوم اصلی بود. در اندیشه سیاسی اسلامی هم بحث عدالت اغلب در مورد حاکم و یا سلطان و خلیفه مطرح می‌شود. و اما عدالت بعنوان صفت اجتماع عمده مفهومی متأخرتر است و شاید بتوان گفت که مفهومی رادیکال تر و انقلابی تر است و سابقه آن را باید در جنبشهای رادیکالی و سوسیالیستی و نظایر آن جست.

برخی از متأخران مثل پوزیتیویستهای حقوقی نیز که هرگونه معیار ماورای قانون موضوع را نفی می‌کنند، معتقدند که اصلاً نمی‌توان عدالت را بعنوان صفت وضعیت بکار برد. چیزی که بوسیله ما ایجاد نشده، در واقع وضعیتی طبیعی است.

اما در این خصوص که عدالت بعنوان صفت اجتماع چه مفهومی دارد، اتفاق نظر نیست در حقیقت عدالت بعنوان صفت اجتماع متضمن اختلاف منافع عده‌ایست. یعنی ما می‌توانیم تصاویر مختلفی از عدالت بدست دهیم. مثلاً عدالتی که «ادموندبرگ» عنوان می‌کند، «عدالت اشرافی» است،

شاید هم وقتی درباره نسبت عدالت و برابری بیندیشیم، ناچار بهمان تعریف ارسطو برسیم. تأثیر سابقه اندیشه ارسطویی هم که بجای خود روشن است. براساس تعبیر ارسطویی در تصمیمی که حاکم یا قاضی مثلاً برای گرفتن مالیات، تصاعدی می‌گیرد و بموجب آن از فرد پردرآمدتر مالیات بیشتر و از شخص کم در آمدتر مالیات کمتر اخذ می‌شود، گرچه عمل نابرابر است، ولی خود عین برابریست. ولی از طرف دیگر، وقتی که ما به دو نفر بحکم انسانیت آنها و بهره‌مندی مساوی آنها از قوه عقلی، با صرف نظر از هرگونه ملاحظه دیگر، حق بیان می‌دهیم، باز هم عمل و تصمیم ما عادلانه است.

**دکتر داوری:** ببخشید آقای دکتر، من یک مشکلی در این تعبیر می‌بینم. ما اصلاً اگر مساوی را نشناسیم، چطور بگویم که با مساویها چگونه رفتار کنیم و با نامساویها چطور. اول باید این تساوی و مساوی را بشناسیم تا اینکه تعریف ارسطو یا نیچه را بتوانیم بفهمیم، چه میزان و ملاکی داریم که برابری را بشناسیم. اصلاً همه هم و غم صرف این باید باشد که ملاک و میزان برابری شناخته شود. کسانی می‌گفتند که هلن و بربر و عرب و عجم و ... برابر نیستند. در دوره اخیر گفتند و نوشتند که همه آدمیان مساوی بدنیا آمده‌اند ولی آنهایی که این منشور مساوات را بدست گرفتند، بشر را طوری تعریف کردند که آسیایی

عدالتی که «لاک» مطرح کرده، «عدالت لیبرالی» است، عدالتی که سوسیالیستها می‌گفتند، «عدالت رادیکالی» است.

از این رو شاید بتوان گفت که هیچ وضعیت عادلانه‌ای متصور نیست که مورد اتفاق همگان باشد. اما اگر بخواهیم در این باره تفصیل پردازیم، دیگر از حوزه فلسفه سیاسی خارج می‌شویم و بعرضه جامعه‌شناسی سیاسی می‌رسیم، و میان این دو رشته نیز تفاوتی اساسی وجود دارد، زیرا که فلسفه سیاسی به خیر عامه و امکان اجماع می‌اندیشد که در حقیقت آرمانی بیش نیست، در حالی که جامعه‌شناسی سیاسی و اقتصاد سیاسی جامعه سیاسی را متشکل از منافع خاص می‌داند و آن را برحسب آنها بررسی می‌کند. بطور خلاصه بنظر میرسد که مفهوم عدالت هنوز مفهوم بسیار زنده‌ای در اندیشه سیاسی است، منتهی طبعاً موصوف آن دگرگون شده است.

**دکتر داوری:** در جامعه جدید با اینکه فکر و تدبیر بشر در صورت دادن بجامعه و در تأسیس مؤسسات و نهادهای اجتماعی دخالت بیشتر پیدا کرده، جامعه بشری نه فقط طبیعی‌تر نشده، بلکه بشری ظهور کرده است که خود را در برابر طبیعت و مصمم بتصرف در آن می‌بیند همچنین در این دوران بحقوق طبیعی بشر بیشتر توجه شده است.

"روبسپیر" می‌گفت که: "این آدم طبیعی ژان ژاک روسو آمده است در خیابانهای پاریس" آیا واقعاً کسانی که در انقلاب فرانسه شرکت کردند، آدمهای طبیعی بودند؟ بنظر من نظم عالم جدید نسبت بنظام اعصار گذشته نه فقط طبیعی‌تر نیست، بلکه بیشتر بشریست و چرا در این نظمی که بیشتر بشری و کمتر طبیعیست، بیشتر از آزادی سخن گفته میشود تا از عدالت؟ آیا آزادی که بپای عدالت را هم می‌آورد یا در مقام آزادی بعدالت نیازی نیست؟

همانطور که اشاره فرمودید متقدمان در بحث از عدالت صورتهای مختلف عدالت را بهم مربوط می‌کردند: عدالت در دار وجود، عدالت در جامعه بشری و عدالت در وجود فردی. آنها در اخلاق و در سیاست و در انتولوژی از عدالت بحث می‌کردند و این همه بیکی باز می‌گشت، نه اینکه سه عدالت مختلف و متباین باشد. اکنون در فلسفه و در علم سیاست اگر از عدالت بحث کنند، آن را بعدالت در نظام عالم و عدل کلی بر نمی‌گردانند. باین جهت عدالت اعتباری محض شده است.

**دکتر بشیریه:** البته درست است که مبحث عدالت امروزه دیگر بصورت سنتی و جامع و فراگیر آن مطرح نمی‌شود، لیکن باید گفت در واقع که جوهر

مفهوم عدالت در اندیشه سیاسی معاصر هم وجود دارد؛ احتمالاً در بین متفکرین اخیر نسبت بکار برد مفاهیم فلسفه کلاسیک مثل عدالت، سعادت و جز آن واکنشی پیدا شده ولیکن در واقع فلسفه سیاسی از آغاز تا به امروز از حیث مسائل و مفاهیم اساسی وحدت خود را حفظ کرده است، هرچند مفاهیمی مانند عدالت یا سعادت به اجزاء دقیق‌تری شکسته شده است. بعلاوه با توجه بعمنگرا یا ایدئولوژیک شدن اندیشه سیاسی در قرن بیستم شاید بتوان گفت که اساس امروزه عملی ساختن عدالت است نه تبیین فلسفی آن. به احتمال زیاد نظریات و تبیینهای کافی از مفهوم عدالت شده است.

اختلاف نظرهایی که بین ایدئولوژیهای مختلف سیاسی معاصر وجود دارد، اختلاف نظر درباره معنی و چگونگی عملی ساختن عدالت در جامعه بشریست. مثلاً سرمایه‌داری عدالت را نتیجه و حاصل طبیعی عملکرد دست پنهان مکانیسم بازار می‌داند در مقابل رادیکالها از آغاز هیچگونه وضع طبیعی را عادلانه تصور نکرده‌اند.

**دکتر داوری:** تصور نمی‌فرمایید که با پیش آمدن اندیشه آزادی تکیه بر عدالت چندان ضرورتی نداشته است؟ در اعلامیه جهانی حقوق بشر فرانسه که کسانی معتقدند تحت تأثیر افکار و آراء امریکاییها نوشته شده است، عدالت تحت الشعاع آزادیست و با اینکه در انقلاب فرانسه مسأله خلق و توده مردم و فقر مردم مطرح بوده است، در تدوین تفصیلی حقوق طبیعی بشر و در اوصاف این بشر طبیعی نگفته‌اند که بنان نیاز دارد و معاش او باید تأمین شود، بلکه بیشتر تأکید کرده‌اند که عقایدش را بتواند آزادانه انتخاب کند و آزادی بیان و آزادی سکنی گزیدن داشته باشد.

من فکر می‌کنم که در نظر کسانی که آزادی را مطرح کرده‌اند، این آزادی چنان ظاهر شده است که گویی با آمدن آن همه خیرات می‌آید و همه شرور می‌رود. ولی در هر صورت آزادی آغاز بسیاری چیزهاست و تجدد و تمدن جدید هم با آن بوجود آمده است. چنانکه عرض کردم در سیاست قدیم محور بحث عدالت بوده و در دوره جدید آزادی قائم مقام عدالت شده است.

در این سه چهار قرن اخیر نه فقط در بحثهای سیاسی و در ایدئولوژیها آزادی مطرحست، بلکه متفکری مثل هگل فلسفه را عین آزادی می‌داند و گورویچ گفته است که جامعه‌شناسی علم آزادیست. و حتی لنین که در رأس دیکتاتوری حزب بلشویک قرار داشت دم از آزادی می‌زد. لنین سوسیالیسم را در دو چیز خلاصه میکرد: برق و شوراها. برق تکنولوژی و



تکنیک است و شوراها مظاهر آزادی مردم. لنین هم از آزادی می‌گفت. او می‌گفت: انقلاب دو وظیفه دارد، یکی اینکه خلق را از ظلم و استیلا بورژوازی و نظامهای پیش از بورژوازی آزاد سازد و دیگر اینکه ریشه فقر را برکند. او مدعی بود که مسأله فقر را با برق باید حل کرد و آزادی خلق بدست شوراهاست. اینکه می‌گویند در لیبرالیسم سیاسی آزادی فردی مقدم بر مصالح جمعی و عدالت اجتماعیست و در سوسیالیسم عدالت بر آزادی تقدم می‌یابد، اعتبارش در سطح و در ظاهرست، مهم اینست که نظم جدید و تجدد مستقر شود (البته اکنون که کمونیستها و سوسیالیستها هم از آزادی و دموکراسی پشتیبانی می‌کنند، بحث از آزادی دشوارتر شده است).

بشر اکنون بیش از آنکه آزاد باشد گرفتار و در بند آزادیست، بنحوی که اصلاً انسان جرأت نمی‌کند حتی بپرسد که مقصود از آزادی چیست و آیا صرف لفظ و شهرت با حقیقه آن را یافته‌اند و آیا می‌توانند طریق رسیدن بآن را نشان دهند. گویی مفهوم حق طبیعی مایه آشوب در فکر و عقل شده است. اگر آزادی حق طبیعی است، چرا تا دوره جدید مفهوم رایج آزادی معنی و مورد نداشته است. و اگر بشر تا قرن هجدهم از طبیعت دور بوده و از این زمان بطبیعت بازگشته است، طبیعت بشر با تجدد یکی می‌شود و این نتیجه‌گیری در ذهن و فکر بسیاری از غربیان و غرب‌زدگان رسوخ دارد.

یکی از دوستان ما می‌گفت آزادی‌خواهی امثال چرچیل دروغست؛ زیرا که اگر آنها آزادی خواه بودند، مردم کشورها را تحت استعمار خود در نمی‌آوردند. بنظر من آنها دروغگو نیستند، بلکه هر کس را که مثل خودشان نباشد، آدم نمی‌دانند که برای او آزادی قائل باشند. مثال آدم، آدم جدید اروپاییست و او میزان آزادی و میزان همه چیز است.

**دکتر مجتهد شبستری:** شاید بتوانم عرض کنم

که در اروپا تلقی خاصی از مسیحیت در این مسأله خیلی مؤثر بوده است پروتستانتیسم و اصلاح مذهبی‌ای که در اروپا بوجود می‌آید و مدعی بازگشت به مفاهیم دینی اصلی مسیحی است و مدعی است که مسیحیت را می‌خواهد از یونانی‌زدگی نجات دهد، این مسأله را مطرح می‌کند که هر فرد کشیش خودش است. اقتدار و مرجعیت بیرونی و سازمان روحانی را نفی می‌کند. و ادعا می‌کند که از آغاز در مسیحیت مسأله به این صورت بوده و هر فرد خودش مخاطب پیام مسیحیت بوده است و تمام سعیش بر اینست که وجدان انسان مسیحی را بیدار کند و وجدان را محلی معرفی می‌کند که باید تمیز دهنده ایمان باشد و جایی باشد که ایمان در آنجا بروز می‌کند. همه اینها امور مربوط بفرد است. فردیت مسیحی زمینه بسیار محکمی بود برای آزادی، زیرا که از انسان، حرف می‌زند، و نه از جامعه انسانی، انسان در برابر خدا، و نه جامعه در برابر خدا. هر جامعه‌ای هم از این افراد ساخته شود، بهر حال محصول این افراد خواهد بود. در مفاهیم گذشته مسیحیت چیزی بنام جامعه مسیحی مطرح نبوده و اصولاً می‌دانیم که تعبیر جامعه بمعنای پدیداری که آن را بصورت علمی مطالعه می‌کنند بقرون اخیر مربوط است.

بنده گمان می‌کنم که چون مسیحیت در ملل اروپا خیلی نفوذ داشته، مسیحیت هم در این طرز تلقی مساوی است با فردیت انسان. این وضع در ظهور آزادی بمعنای امروزی آن تأثیر داشته است، گرچه در آزادی امروزی انسان از محتوای الهی خالی شده و در حقیقت آن مفهوم مسیحی فردیت، دنیوی شده است. آن آزادی که در مفهوم سیاسی آن، فلاسفه سیاسی غرب مطرح کرده‌اند، با آن آزادی که در مسیحیت مطرح بوده است فرق دارد. آزادی مذهبی در مسیحیت که با فرد سروکار داشت، آزادی انسان در برابر خدا بمعنای مورد خطاب خدا قرار گرفتن بود، نه آزادی انسان در برابر حاکم، در برابر اقتدار سیاسی. در ادیان و حیاتی نفس فرض مورد خطاب خدا بودن انسان بمعنای فرض آزادی و استقلال انسان است، و الاً اصلاً خطاب معنی پیدا نمی‌کند. خطاب، دو طرف مشخص لازم دارد. هم مخاطب باید مشخص باشد، هم مخاطب، و این شخص بودن در واقع همان فردیت مسیحی است. خدا خطاب می‌کند و انسان آن خطاب را می‌پذیرد خدا نجات را عرضه می‌کند و انسان آن نجات را می‌پذیرد.

پس بازگشت بمعنای فردیت انسان در مسیحیت برای مردم کشورهای غربی که ایمان مسیحی داشتند، مهم بود و فکر کردند که فردیت مسیحی برگردند.

عده‌ای بر این اساس پروتستان شدند. ولی در میان کاتولیکها هم این مطلب اثر گذاشت، یعنی آن سازمان مستحکم و مراتب دار روحانی که در میان کاتولیکها بود، از شدت و حدتتش بمراتب کاسته شد. مقاومت شدیدی که در برابر مدرنیسم دینی در عالم کاتولیکها در اوایل کار بود، کم کم تخفیف پیدا کرد.

پس اینکه میفرمایید چه شد که در قرون اخیر همه چیز در آزادی خلاصه شد و با آمدن آزادی، مغفول عنه قرار گرفت، در این باره فکر میکنم که مسأله بازگشت بمفاهیم دینی مسیحی و سعی در بیرون آمدن از مفاهیم یونانی که مسیحیت قبلاً با آن معنی می‌شد، بسیار مؤثر بود.

**دکتر داوری:** مطلب بسیار خوبی فرمودید. اما باز مشکل باقی میماند که چرا این از کالون و لوتر شروع میشود و آیا این توجه بشخص که در مسیحیت مهم است، از سنت آگوستن تاسن توماداکن تحت تأثیر تفکر یونانی پوشیده مانده است و این فکر یونانی چه قدرتی داشته است که دو هزار سال حجاب معانی دین شده است و آنها که این حجاب را برداشتند قدرت و نفوذشان را از کجا آوردند.

نکته دیگر اینست که توجه بشخص، اختصاص بمذهب پروتستان ندارد. اگر کرکگور پروتستان بود، داستایفسکی مذهب ارتدوکس داشت و گابریل مارسل به مذهب کاتولیک گروید. من با اینکه شأن مذهب پروتستان را در تحولات سیاسی اروپا و آمریکا کوچک نمی‌شمارم، فکر نمیکنم که اندیشه آزادی از آن بیرون آمده باشد، بلکه این مذهب از آثار آزادیست. بعبارت دیگر ابتدا آزادی بود و بعد نهضت‌های دینی و فرهنگی و سیاسی.

دلیل من هم اینست که این توجه جدید بشخص با توجهی که مسیحیان اوایل داشتند متفاوت بود و اگر پروتستانها فقط حجاب شخص را کنار زده بودند، میبایست شخص مسیحی ظاهر شود، نه شخصی که در برابر طبیعت و جهان می‌ایستد. وانگهی چرا و چگونه این توجه بشخص پیدا میشود؟

**دکتر مجتهد شبستری:** شاید بتوانم اضافه کنم که چون از آغاز در مسیحیت، مسائل مربوط بجامعه دنیوی بدیگران واگذار شد (و این واقعیتی است که مسیحیان بسامان دادن بجامعه دنیوی نپرداختند، برخلاف اسلام که از آغاز مسلمانان بسامان دادن بجامعه دنیوی نیز پرداختند)، و به این جهت برای مسیحیان مطرح نشد که عدالتی که صفت جامعه است، آنطور که آقای دکتر بشیریه فرمودند، این

عدالت را چه جور معنی کنند؛ چون آنرا در حیطه کار خود نمی‌دانستند، یعنی وقتی قدرت کلیسا متشکل شد و با قدرت سلاطین و امرا منازعه درگرفت، همیشه این دعوا وجود داشت که چه کسی بقلمرو چه کسی تجاوز میکند، آیا قدرت سیاسی دنیوی است که در حریم کلیسا تجاوز میکند یا کلیساست که بحریم قدرت دنیوی تجاوز میکند. خود این نزاع نشان میدهد که دو حریم و دو قلمرو مطرح بوده است.



**دکتر مجتهد شبستری:**  
امروز در فلسفه، سیاست و  
یا اخلاق کسی از اعتدال  
جهان و اعتدال جامعه و  
اعتدال نفس سخن  
نمی‌گوید.

این مطلب در افکار لوتر بیان خیلی واضحی پیدا کرد، اما اصل دو قلمروی از اوّل در مسیحیت بوده است. پس شاید دلیل دیگر اینکه عدالت بمعنای صفت جامعه، بمعنای اینکه جامعه عادل یا سازمان اجتماعی عادل چگونه است، در مسیحیت مطرح نمی‌شود شاید جهتش این باشد که در مسیحیت از اوّل بجامعه دنیوی عنایت نشده بود.

**دکتر داوری:** اینکه لوتر بحث آزادی وجدان را پیش آورده یا تعلیماتی دارد که بازادی بشر مدد رسانده است، از جهتی درست است؛ اما میدانیم که لوتر جنگهای دهقانی آلمان را محکوم کرده است و اصولاً چنانکه فرمودید، در مسیحیت دو قلمرو دین و دنیا از هم جدا بود. در این صورت چه میشود که آزادی وجدان دینی بر آزادی تصرف در عالم و آزادیهای سیاسی و اجتماعی منطبق می‌شود.

کوتاه کنم و بپرسم که شما چه مناسبتی میان ظهور مذهب پروتستان و تجدد مذهبی از یکسو و پیدا شدن فکر آزادی از سوی دیگر می‌بینید و تا چه اندازه این معنی را موجه میدانید که جلوه آزادی در تمدن جدید معانی دیگر را در سایه ابهام و اجمال قرار داده است.

**دکتر مجتهد شبستری:** آنچه میتوانم اضافه کنم، اینست که غفلت از مسأله عدالت اختصاص



بمتمدیان اروپا نداشته است. در آن بُرهه که آزادی مطرح شد بسیاری غفلت از مسأله عدالت کردند؛ یعنی عدالت را همان آزادی دانستند، بدلیل اینکه نمی دانستند که تنها مطرح شدن آزادی چه عواقبی بدنبال دارد، شاید بتوانیم بگوئیم همانطور که بسیاری غفلت کردند، لوتر و دیگران نیز غفلت کردند.

آری، بتدریج و بعد از انقلاب فرانسه بود که ناچار شدند برابری را مطرح کنند، ناچار شدند بهر حال نوعی از مفاهیم مربوط به عدالت را مطرح کنند. متکلم و رهبر مذهبی هم وقتی نظریه پردازی می کند، تحت تأثیر کلیه شرایط و عواملی که وجود دارد، قرار میگیرد.

**دکتر دینانی:** همانطور که فرمودید سه مفهوم آزادی، برابری و عدالت چنانکه آقای دکتر بشیریه بدرستی و بخوبی اشاره فرمودند، سه مفهومی است که سخت با هم ارتباط دارد و در هم تنیده است. با اینکه از حیث مفهومی با هم اختلاف دارد، حداقل می توانیم بگوئیم که از نظر مصادیق هر کدام از آنها مستلزم دیگری است. یعنی آزادی بمعنای درستش مستلزم عدالت و برابری هم هست، یا اگر عدالت بدرستی تحقق پیدا کند، مستلزم نوعی آزادی و برابری هست. اینست که ما اینها را نمیتوانیم منفک از هم بدانیم، بلکه باید بگوئیم سخت با هم ارتباط دارد. حال بحث اینست که در عین اینکه این سه

**دکتر دینانی: بشر امروز بیشتر به آزادی تمایل دارد و گفته است که حال بجای اینکه عدالت باشد و عدالت مستلزم آزادی باشد بهتر است که ما آزادی را مطرح کنیم.**



مفهوم همیشه با یکدیگر همراه است و با هم ارتباط دارد. چطور میشود که گاه یکی از اینها بیشتر مطرح میگردد، یعنی غلبه با یکی از این مفاهیم است. در عصری، همانطور که فرمودید، می بینیم که بیشتر مسأله عدالت مطرح است و از آزادی و برابری کمتر سخن گفته میشود و در اعصار بعد، حداقل در زمان حاضر بیشتر از آزادی سخن گفته می شود و از عدالت یا سخن گفته نمی شود یا اگر گفته می شود، در حاشیه است.

مطلب مهم دیگری که باز هم آقای دکتر بشیریه اشاره کردند، اینست که در مراحل اول باید بدانیم که موصوف این سه صفت چه چیزی است؟ صفت، موصوف دارد.

**دکتر داوری:** کدام سه صفت آقای دکتر؟

**دکتر دینانی:** آزادی، عدالت، برابری.

**دکتر داوری:** اینها اسم است یا صفت؟

**دکتر دینانی:** اینها صفت است عدالت صفت

است وقتی می گوئیم عادل...

**دکتر داوری:** عادل صفت است. آزاد و عادل و

برابر همه صفت است، اما وقتی که می گوئیم: برابری، آزادی و عدالت، آنوقت ناگزیریم که آنها را اسم بدانیم مگر آنکه صورتی از عدالت در نظر باشد مثلاً عدالت قاضی...

**دکتر دینانی:** حال من عرض می کنم که بهر معنی که بگوئیم وصف است. ملاحظه فرمائید، در هر حال وقتی شما از عدالت صحبت می کنید، عدالت یک موصوفی می خواهد؛ حال موصوف آن گاهی فرد است، گاهی جامعه. خود جامعه هم می تواند موصوف صفت عدالت باشد. خود عدالت با صرف نظر از موصوفش نمی تواند تحقق داشته باشد. عدالت یک جایی باید تحقق پیدا کند.

**دکتر داوری:** یعنی شما می گوئید که عالم عدالت است، جامعه، یا فرد عدالت است یا فرد عادل است.

**دکتر دینانی:** بله، یک چیزی حراً است. یک چیزی آزاد است. یا جامعه آزاد است یا فرد آزاد است. حال این دو مفهوم کاملاً روشن است.

اجازه دهید بیشتر در محیط اسلامی صحبت کنیم. من خیلی نمی خواهم وارد یونان قدیم بشوم. اما در جهان اسلامی من اینطور تصور می کنم که - همانطور که بدرستی فرمودند - چه آزادی چه عدالت بیشتر صفت فرد بوده است. البته حال برابری را لزوماً نمی شود گفت صفت فرد است؛ برابری را نمی توانیم بگوئیم صفت فرد است. برابری مفهومی است که غالباً جایی تحقق پیدا می کند که مقایسه ای در میان باشد. حداقل دو مورد باشد یا بیشتر. حداقل یک جمع باید باشد. یعنی پای مقایسه در بین است. بنابر این ما برابری را نمی توانیم بگوئیم صفت فرد است. اما آزادی و عدالت را می توانیم بگوئیم صفت فرد است و مطالعات اسلامی نشان می دهد که اینها بیشتر صفت فرد بوده است.

ملاحظه کنید، در اسلام - همانطور که فرمودید - از شرایط قاضی اینست که عادل باشد. از شرایط حاکم اینست که عادل باشد. امام جماعت باید عادل

باشد. عدلین طلاق مثلاً باید عادل باشند و موارد بسیار دیگری که وقتی از عدالت بحث شده، می‌بینیم که موصوف عدالت، یک فرد است. اما این مفاهیم چون با هم ارتباط دارد، چنین تصوّر می‌شده که اگر شخص عادل باشد، طبیعاً آزاد هم هست و اگر عدالت و آزادی تحقق پیدا کند، طبیعاً برابری هم به معنای مناسب بدنبال اینها خواهد بود.

و اما چرا عدالت را صفت اجتماع نکرده بودند و توجه بآن نمی‌کردند؟ اتفاقاً در کلمات بعضی از متفکران اسلامی، این مسأله مطرح شده و مورد توجه آنها بوده. از جمله مرحوم محقق دوانی که یکی از حکما و متکلمان بزرگ ماست، یک رساله کوچک پنج صفحه‌ای در باب عدالت نوشته است. البته این رساله چاپ نشده است. من نسخه خطی آن را دیده‌ام. دکتر داوری: در ماهیت عدالت.

**دکتر دینانی:** در ماهیت عدالت و بدستور ملوک زمانش هم نوشته است. در آنجا همین بحث را مطرح می‌کند، عدالت را صفت حاکم می‌داند؛ اما بلافاصله متوجه بوده که جامعه این وسط چکاره است و آیا جامعه باید محروم از عدالت باشد. در همین رساله توضیح داده است که وقتی که حاکم عادل باشد، طبیعاً عدالت حاکم بعنوان فرد و بعنوان اینکه نقش اصلی را در جامعه ایفا می‌کند، این عدالت در جامعه تسری پیدا می‌کند، چون وقتی حاکم عادل شد.

**دکتر دینانی:** نمی‌شود که کسی آزاد نباشد و عدالت را ضروری و لازم بداند، اگر آزادی نیست عدالت هم لازم نیست عدالت وقتی ضرورت دارد و حتی وقتی معنی دارد که آزادی مطرح باشد.

جامعه غیر عادلانه را نمی‌پسندد و این عدالت را که صفت فرد خودش است، سعی میکند که بجامعه خود هم تسری بدهد. و بنابر این جامعه‌ای که تحت حکومت حاکم عادل قرار گرفته، طبیعاً عدالت در آن تحقق پیدا میکند.

پیداست که وقتی "دوانی" مسأله را اینطور مطرح می‌کند، بخوبی متوجه بوده که این صفت عدالت صفت فرد است. ولی حالا جامعه در این میان چکاره است؟ از این طریق توجیه کرده و عدالت را بجامعه

برده است. دیگر متفکران اسلامی هم که بحرفهایشان توجه می‌کنیم، همینطور بحث می‌کنند، یعنی میخواهند عدالت اجتماعی را از طریق عدالت فردی تأمین کنند و البته این از آن جهت بوده است که جامعه را مرکب از افرادی دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند وقتی جامعه از افراد تشکیل می‌شود، در هر حال افراد باید عادل باشند و در رأس این افراد آن کسی که در اداره جامعه نقش اصلی را ایفا می‌کند، حتماً باید عادل باشد و اگر او عادل بود و افراد هم بتبع عادل بودند جامعه جامعه‌ی عادل خواهد بود. در واقع در جامعه اسلامی طرز تفکر این است. حال اگر خلاف آن دیده شود، اصل اینست.

و اما سؤالی که شما فرمودید که چگونه است که امروز در جهان مسأله آزادی مطرح می‌شود و مسأله عدالت در حاشیه قرار می‌گیرد و کمتر از آن سخن گفته می‌شود، من فکر می‌کنم که این معلول تغییری کلی است که در نهاد اجتماع بشری در اعصار کنونی حاصل شده. در هر حال در بشر امروزی تغییر و تحولی پیدا شده. این بشر امروز که می‌گویم، منظورم جامعه اسلامی نیست. کل بشر امروز بین ایندو مفهوم هردو مفهوم خوب است، پسندیده است هم عدالت چیز خوبی است و هم آزادی. بشر امروز بیشتر به آزادی تمایل دارد. و گفته است که حال بجای اینکه عدالت باشد و عدالت مستلزم آزادی باشد، بهتر است که ما آزادی را مطرح کنیم و این آزادی مستلزم عدالت باشد. وقتی که آزادی بود، عدالت هم هست.

و اما چرا این وجهه نظر تغییر می‌کند؟ این ریشه‌های بسیار فلسفی و اجتماعی دارد. در هر حال طرز تفکر بشر تغییر کرده. حال این تغییر ممکن است که از ناحیه تغییر علمی بوده یا فلسفی بوده یا آن دید الهی بدید "اومانستی" بدل شده باشد در هر حال بشر تا وقتی که دید الهی داشت، الهی فکر می‌کرد و خدا را حاکم علی‌الاطلاق می‌دانست و بعد نماینده خدا را در روی زمین حاکم میدانست و چون خداوند هم عادل است و عدل مطلق است خلیفه خداوند هم بر روی زمین باید صفت مستخلف عنه را داشته باشد. اگر خداوند عادل و عدل مطلق است، خلیفه خداوند هم باید حتماً آن صفت را داشته باشد و الا خلیفه نیست و اگر خلیفه و عادل است، آن عدالت در جامعه تسری پیدا می‌کند.

این دید مذهبی و الهی و ایمانی بود. حال وقتی که دید بشر از دید الهی به دید "اومانستی" برمیگردد، در واقع کم‌کم مسأله خدا در جامعه کمرنگ می‌شود. طبیعاً بشر ترجیح می‌دهد که از این دو صفت بیشتر

بآزادی تکیه کند و این بشر است که تصمیم می‌گیرد و حال اگر بشر خدای همه امور است، بهتر اینست که بشر آزاد باشد و در این صورت می‌تواند عدالت را هم بدنبال آزادی برای خود بیاورد.

عدالت در حوزه فرهنگ اسلامی دو جور مطرح است. اولاً باین معنی که شما اشاره کردید و از ارسطو هم شاهد آوردید، نه تنها در قوای انسان بلکه در کل عالم، کل طبیعت و در کل جهان عدالت هست و معنی فلسفی پیدا می‌کند. اول جلسه هم این صحبت شد که عدالت هم مفهوم فلسفی و هم مفهوم کلامی است. باید باین نکته توجه کنیم و فرق قائل شویم که آنجا که عدالت بعنوان مفهوم کلامی مطرح می‌شود چه معنایی دارد و آنجا که بعنوان مفهوم فلسفی مطرح می‌شود، چه معنایی دارد. در اموری که ارسطو گفته و هنوز هم متفکران درباره آن ایستادگی دارند، بحثی فلسفی است.

عدل را به این معنی متفکران اسلامی مورد بحث قرار داده‌اند. مثلاً ابن‌سینا که یکی از فلاسفه بزرگ اسلامی است و شیخ الرئیس ماست، بحث از معنای اعتدال و حد وسط را تحت عنوان نظام احسن مطرح کرده و تحت مسأله خیر و شر که خیر چیست، شر چیست و نظام احسن چیست، بحث مستوفی و مفصلی دارد میگوید که نظام چون معلول علم عنایی حق تعالی است، نظام احسن است و در این نظام احسن اعتدال برقرار است. در آیات و روایات اسلامی هم این معنی تصریح شده: "بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ" یعنی قوام آسمان و زمین و کل خلقت بر اساس عدل است، یعنی همان اعتدال و حد وسط که بدان اشاره شد.

این معنایی فلسفی است که بیشتر در کتب فلاسفه اسلامی تحت عنوان خیر و شر مطرح شده شما در هیچ کتاب فلسفی بحث عدالت رانمی‌بینید. در کتب ابن‌سینا بحث عدالت بدین صورت مطرح نیست. ملاصدرا هم همینطور. اینها تحت عنوان خیر و شر و نظام احسن این مسأله را مطرح کرده‌اند که معنی نظام احسن چیست. و سرانجام بحثهایشان به این نتیجه رسیده که نظام احسن همان اعتدال در امور است.

اما عدالت به معنای کلامی چیز دیگریست. البته اینکه حاکم باید عادل باشد و ... بی‌ارتباط با همان معنای حدّ وسط نیست، اما این دیگر معنای فلسفی ندارد، بلکه معنای اعتباری اجتماعی دارد. یعنی سلسله قوانینی هست که این شخص حاکم یا این شخص قاضی باید به آنها معتقد باشد اموری را انجام دهد و از اموری احتراز کند تا این صفت عدالت در او

پیدا شود البته بقدری باید ممارست و ملازمت داشته باشد و این امور اجتماعی را که پذیرفته است، مراعات کند که کم‌کم این حالت در او ملکه راسخه‌ای شود.

البته اینهم بحثی است که آیا این عدالت بصراف انجام دادن است یا نه، این باید کم کم یک حالت ملکه راسخه باشد. من فکر می‌کنم این اختلاف هم که در بین فقها هست، بنابر این اختلاف است که آیا عادل کسی است که به محض اینکه امور را رعایت

### دکتر داوری: معتزله معتقد به عدل بودند و از اینرو معروف به عدلیه‌اند و چون معتقد به عدل بودند، تفویض را مطرح کردند، یعنی بحث تفویض آنها تابع عدلست، نه بالعکس.

کرد، از منهیات اجتناب کرد و از آنچه مأمور است، مطلع بود، این عادل است، اگر چه ملکه نشده باشد. بعضی می‌گویند که این کافی نیست، باید بقدری ممارست و ملازمت داشته باشد که این حالت در فکر او ملکه راسخه شده باشد. در آن صورت می‌توانیم بگوییم که عادل است. بنده فکر می‌کنم که این اختلاف فقهی هم از اینجا نشأت می‌گیرد که آیا این مسأله کلامی است یا فلسفی، یعنی بحث اعتباری است یا حقیقی. اغلب آنهایی که به ملکه راسخه تکیه می‌کنند، بیشتر نظرشان اینست که آن را بحث واقعی بدانند، یک اعتدال واقعی نفس‌الامری در قوای وجودی این شخص حاصل شود، اینها نظر نفس‌الامر دارند آنهایی که می‌گویند این لازم نیست همان امور اعتباری را در نظر دارند و می‌گویند بمجرد اینکه کسی از منهیات اجتناب کرد، این عادل است و همین کافیست، همه این نوسان بین مفهوم کلامی عدالت و مفهوم فلسفی آن در معنی عدالت بوده است.

دکتر داوری: بگذارید من سؤال را بصورتی دیگر بیان کنم تا شاید روشن‌تر شود. شما بااعتدال اشاره کردید. اعتدال در انسان اینست که قوای عقلیه و غضبیه و شهویه یا نظریه و عملیه و تحریکیه با هم در تعادل باشند. این بیان در صورتی مورد دارد که فلسفه ارسطو را قبول کرده باشیم و انسان را دارای

قوای مذکور بدانیم و همچنین عالمی را که ارسطو بآن قائل است؛ بپذیریم و از تعادل و عدل آن آدم و عالم سخن بگوییم.

در عالم جدید همانطور که اشاره شد، انسان را حیوان ناطق بمعنی ارسطویی آن نمی‌دانند و باین جهت از تعادل قوای او هم چنانکه در آثار افلاطون و در اخلاق نیکوماخوس ارسطو آمده است، بحث نمی‌کنند. اصلاً در عالم جدید نظم را طوری دیگر تلقی می‌کنند و قهراً معنی عدالت دیگر صورتی که در فلسفه یونانی و فلسفه دوره اسلامی آمده است، کمتر منظور نظر قرار گرفته است. البته هنوز هم هر کس راجع به عدالت چیزی مینویسد، از افلاطون شروع می‌کند و بی‌بحث در باب نظر ارسطو می‌پردازد و با این حال در بحث افلاطون و ارسطو هم متوقف نمی‌ماند. اما نکته اینست که حتی اگر فیلسوف بحث عدالت را رها کند، بشر از طلب آن دست نمی‌کشد.

یک نکته دیگر هم بگوییم. اگر فرض کنیم که جامعه و مدینه عادلانه تأسیس شود، آیا می‌توان تصور کرد که اهل آن مدینه از آزادی برخوردار نباشند؟ متقدمان ما مدینه‌ای را که مردمش آزاد باشند، مدینه عادلانه ندانسته‌اند. گرچه تعبیر و مرادشان از آزادی، آزادی اهواء بوده است.

**دکتر دینانی:** این مسأله که شما مطرح کردید، در طول تاریخ اسلامی یکی از جنجالی‌ترین مباحث بوده است. شما فرمودید که آیا می‌شود کسی آزاد نباشد و عادل باشد و دقیقاً اشاره کردید به یکی از مشهورترین و جنجالی‌ترین بحثهایی که بیش از هزار سال است که در فرهنگ اسلامی مطرح است. به این صورت که وقتی اشاعره و معتزله جنگشان را شروع کردند و بیش از هزار سال است که این جنگ ادامه دارد، بحث همین بود که آن کسانی که قائل به عدالت بودند، انسان را آزاد می‌دانستند. معتزله چون قائل با آزادی انسان بودند، طبیعتاً عدل برایشان معنی داشت و عدل را هم در انسان و هم در خداوند لازم می‌دانستند و یکی از صفات خداوندی را چنانکه ما هم در این مسأله با آنها موافقیم، عدالت می‌دانستند و قائل بودند که خداوند حتماً و بضرورت عادل است. اما اشعری که آزادی را قبول نداشت و انسان را آزاد نمی‌دانست و قائل به جبر بود، یعنی اراده خداوند را مطلق می‌دانست و اختیار مستقلی برای انسان قائل نبود، بضرورت عدل هم قائل نبود. یعنی نه اینکه خداوند عادل نیست ولی صفت عدل برای خداوند ضرورت ندارد. خداوند می‌تواند عادل هم نباشد؛ اشعری بیش از هزار سال است که فریاد می‌زند

خداوند می‌تواند عادل نباشد، خداوند می‌تواند مؤمن را به جهنم و فاسق را به بهشت ببرد و اگر برد کسی حق سؤال ندارد و هیچ اشکالی هم ندارد.

این جنگ هزار ساله ماست و این از همانجا ناشی می‌شود که بین عدالت و آزادی ارتباط برقرار می‌شود. نمی‌شود که کسی آزاد نباشد و عدالت را ضروری و لازم بدانند. اگر آزادی نیست، عدالت هم لازم نیست عدالت وقتی ضرورت دارد و حتی وقتی معنی دارد که آزادی مطرح باشد.



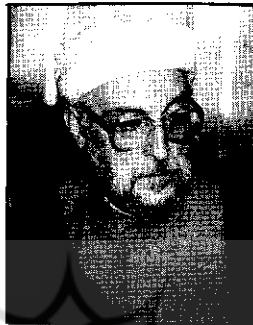
## دکتر داوری: متقدمان در بحث عدالت صورتهای مختلف عدالت را بهم مربوط می‌کردند عدالت در دار وجود، عدالت در جامعه بشری و عدالت در وجود فردی

**دکتر داوری:** گمان می‌کنم بتوان گفت که اشعری عدل را نه صفت ذات الهی، بلکه صفت فعل او میدانند، اما من اصل مطلب را بنحوی دیگر می‌فهمم، معتزله معتقد بعدل بودند و از اینرو معروف بعدلیه‌اند و چون معتقد بعدل بودند، تفویض را مطرح کردند، یعنی بحث تفویض آنها تابع عدلست، نه بالعکس. ملاحظه فرمائید آنها معتقد بقیح ذاتی ظلم و حُسن ذاتی عدل بودند، یعنی اول عدل و نظام می‌دیدند، بینشی خاص داشتند و بتبع بینش خود اثبات تکلیف و تفویض فعل به بنده میکردند.

**دکتر دینانی:** بنده فکر می‌کنم که قضیه کاملاً برعکس است. مسأله خیلی خوبی را مطرح کردید که آیا معتزله چون قائل به عدالت بودند، بتبع قائل با آزادی شدند، یا برعکس، چون قائل با آزادی بودند، نتیجه منطقی‌اش این بود که بعدالت قائل شوند بنده فکر می‌کنم که از نظر تاریخی هم مسأله اینست. شما اگر بناریخ کلام مراجعه کنید، اولین بحثی که مطرح می‌شود، یعنی قدیمی‌ترین بحثها، بحث جبر و اختیار است، بحث آزادپست و معتزله چون طرفدار آزادی بودند، اصلاً حسن و قبح را مطرح کردند و بعد عدالت را نتیجه گرفتند؛ یعنی بحث آزادی در دیدگاه معتزله اهمیت بیشتری دارد و از نظر تاریخی هم قبل از بحث عدالت بوده و از نظر اهمیت هم اولویت دارد.

**دکتر مجتهد شبستری:** من دو سه نکته عرض کنم. بنظر بنده تفکیکاتی لازم است که انجام بگیرد. یک تفکیک اینست که آن آزادی که اشاعره و معتزله بر سر آن با هم اختلاف داشتند، غیر از آزادی است که اینجا درباره آن بحث می‌کنیم مسأله آنها آزادی فلسفی بود و ما در مفهوم سیاسی آزادی بحث می‌کنیم، یعنی آزادی در برابر اقتدار سیاسی اختلاف معتزله و اشاعره بر سر این نبود که انسان در برابر اقتدار سیاسی آزاد است یا نه و یا معنای این آزادی

**دکتر مجتهد شبستری:  
در آن بُرهه که آزادی مطرح  
شد بسیاری غفلت از  
مسأله عدالت کردند؛ یعنی  
عدالت را همان آزادی  
دانستند.**



سیاسی چیست. اختلاف آنها بر سر آزادی فلسفی بود. یکی اعتقاد داشت که خداوند استطاعت را قبل از انجام دادن عمل بانسان داده است و انسان با آن استطاعت اعمال خود را انجام می‌دهد و به این معنی انسان آزاد است، و دیگری معتقد بود که خداوند استطاعت را به هنگام فعل بانسان می‌دهد، پس انسان آزاد نیست. درحالی که مسأله‌ای که ما الان با آن سروکار داریم آزادی در برابر اقتدار سیاسی و رابطه آن با عدالت بمعنای آن چیزی که در مقیاس اجتماعی باید سنجیده شود و نه در مقیاس فردی است.

نزاع معتزله و اشاعره چیز دیگری بود. معتزله اصلاً با آزادی در برابر اقتدار سیاسی معتقد نبودند، گرچه با آزادی فلسفی اعتقاد داشتند. بهمین جهت هم هست که در دوران کوتاهی عده‌ای از معتزله با اقتدار سیاسی نزدیک شدند، تا آنجا پیش رفتند که گفتند ما حق داریم و وظیفه داریم که کلیه مسلمانان را مجبور کنیم تا پنج اصل معتزله را بپذیرند. معتزله کثرت‌گرایی عقیدتی را بهیچ وجه قبول نکردند و این نشان می‌دهد که با آزادی در برابر اقتدار سیاسی عنایت نداشتند و این اجبار بر یک عقیده واحد را نیز با استناد بمسأله امر بمعروف و نهی از منکر که اصل پنجم آنها بود، توجیه می‌کردند. به این معنی که می‌گفتند نهایت امر بمعروف و نهی از منکر اینست که مردم را بقبول عقاید حقه معتزله مجبور کنیم. تفکیک دیگر مربوط باین سؤال است که بهرحال

آیا مفهوم جدید عدالت غیر از آن مفهوم قبلی است یا نه من می‌خواهم بگویم که بله، غیر از آنست. در سابق مقوله عدالت مقوله‌ای اخلاقی بود بمعنای مشروعیت سیاسی اقتدار نبود. در قرون متأخر عدالت بمعنای مشروعیت سیاسی یک نهاد مطرح شده است، با صرف نظر از خوب و بد بودن اخلاقی آن.

در نظام افلاطون و همچنین در نظامی که بسیاری از حکمای اسلامی مثل فارابی، خواجه نصیر طوسی و دوانی با تبعیت از افلاطون اتخاذ کردند، سه اعتدال به هم ارتباط داده می‌شود: اعتدال جهان، اعتدال اخلاقی انسان و اعتدال اجتماعی. ملاجلال دوانی که آقای دکتر دینانی بوی اشاره فرمودند، در کتاب اخلاق جلالی در همین مورد بحث کرده است و می‌گوید که جامعه معتدل یعنی جامعه‌ای که در آن هرکس در جای خودش قرار دارد. این بر مبنای همان تعریف "اعطاء كل ذي حق حقه" است.

آنها می‌گفتند هرکس در جامعه جایی دارد. شما وقتی افراد را در جای خود گذاشتید، جامعه می‌شود جامعه معتدل و این جامعه معتدل با اعتدال جهانی هماهنگ می‌شود و هر دو اینها با آن اعتدال اخلاقی و نفسانی که در انسان اساس اخلاق است، هماهنگی می‌یابد.

در این مفهوم این اعتدال عین خیراست و نقطه مقابل این اعتدال شر است. و خیر هم که عین وجود است و شر هم عدم است. این مسائل با آن نظام فکری فلسفی که عبارت بود از اینکه وجود حق و خیر است و عدم باطل و شر، کاملاً مناسبت داشت و اخلاق هم بر این مبنی بود.

این افکار در عالم اسلام هم به همین شکل آمده بود. امروز در فلسفه سیاست و یا اخلاق کسی از اعتدال جهان و اعتدال جامعه و اعتدال نفس سخن نمی‌گوید. گوئی عدالت را مسأله‌ای تلقی می‌کنند که انسان بنحوی آن را می‌سازد، چون ارزشی که انسان آنرا ایجاد می‌کند و معنایی که انسان به قضیه می‌دهد (البته با صحت و سقم این مدعی کاری ندارم). بهرحال باید توجه کرد که عدالت در معنای قدیم و جدید دو مقوله است.

در محافل متکلمان مسیحی اروپا و آمریکای لاتین این مطلب مورد توجه قرار گرفته که بالاخره محافل مذهبی درباره معانی جدید عدالت چه موضعی باید بگیرند و چه باید بگویند در عالم اسلام هنوز این معانی جدید دقیقاً مورد بررسی قرار نگرفته و جز تلاشهایی که برای تلیق و یا تطبیق اسلام و سوسیالیسم عجولانه در پاره‌ای از کشورها به عمل



آمده کار عمیقی صورت نگرفته است. در محافل حوزه‌های علمیه نیز عدالت یا همان معنای افلاطونی را دارد و یا معنای فقهی را که فقه متداول نیز از تکلیف افراد بحث می‌کند و متوجه جامعه نیست و عدالت به معنای صفت جامعه در فقه کنونی قابل مطرح شدن نیست.

بنظر بنده این دو سه تفکیک باید انجام شود.

**دکتر مجتهد شبستری:** اصلاً این خیمه اکنون در غرب فرو ریخته است. آن چهار چوب که عدالت در آن معنی شده بود فرو ریخته. انسان در این وسط یکدفعه پیدا شده و خودش تنها مانده است. یعنی انسان که فکر می‌کرد که بخشی از جهانست و در داخل خیمه‌ای جهانی زندگی می‌کند که بر او احاطه دارد و در آن هر چیز جای خودش را دارد و انسان هم جای خودش را دارد و این اصلاً بکلی واژگون شده است. اینک انسانی است در برهوت. در اینجا طبیعی است که اوّل آزادی مطرح می‌شود. اصلاً غیر از فرد چیز دیگر نمی‌تواند مطرح شود. وقتی فرد مطرح می‌شود آزادی سخن اصلی می‌شود. بعد که همین افراد دچار مشکلات می‌شوند، کم کم باین فکر می‌افتند که بیایم معنایی هم برای عدالت درست کنیم چون تنها با آزادی نمی‌توانیم زندگی کنیم می‌گویند که یک چیزی به اسم عدالت باید بسازیم و الان دارند می‌سازند.

**دکتر دینانی: اشعری بیش از هزار سال است که فریاد می‌زند، خداوند می‌تواند عادل نباشد، خداوند می‌تواند مومن را به جهنم و فاسق را به بهشت ببرد و اگر برد کسی حق سئوال ندارد و هیچ اشکالی ندارد.**

**دکتر دینانی:** من حاشیه کوچکی در باب سخنان جنابعالی دارم و بعد بحث فلسفی آن را آقای دکتر ادامه می‌دهند. البته فرمایشتان کاملاً درست است که آزادی بمعنای امروز کلمه با آن بحثی که بین اشاعره و معتزله بوده، متفاوت است و همینطور عدالت، این طبیعی است، اما در عین حال موارد مشترک قدر جامعی هم بین آنها هست یعنی حتی بعضی مورخان اعتقاد دارند که طرح مسأله آزادی و بحث جبر و اختیار که بین اشاعره و معتزله مطرح شد

ریشه سیاسی داشت یعنی بحث کلامی صرف نبود، سیاسی هم بود. بهمین دلیل بود که حکام و خلفای بنی امیه بیشتر فکر اشعری را ترویج می‌کردند. معاویه و امثال او و بعد خلفای بنی امیه شدیداً از اشعریت طرفداری می‌کردند. اگر چه در آن زمان ابوالحسن اشعری هنوز نیامده بود، ولی این فکر وجود داشت. اصلاً فکر اشعری هم متعلق به ابوالحسن اشعری نیست، چون او اوّل این مسأله را بیشتر مطرح کرد، بنام او تمام شد و الا فکر وجود داشت.

حال می‌توانیم بجای اشعریت، جبریت یا قضا و قدری بگوییم خلاصه آنها می‌آمدند این فکر را ترویج می‌کردند، برای اینکه خودشان هرکاری می‌خواهند بکنند، بگویند کار خداوند است، تا کسی نتواند ایراد کند که شما چرا اینکار را کردید و مسؤول نباشند می‌گویند خداوند ما را تعیین کرده است، ما هم هرکاری بخواهیم، می‌کنیم. معتزله که در آن زمان، آزاد اندیش بودند - البته آزادی متناسب آن زمان را عرض می‌کنم - متوجه این نکته بودند که اینها دارند از این جبریت و از این قدریت سوء استفاده می‌کنند و می‌خواهند بگویند که ما هر کاری کردیم، منصوب خداوندیم و شما حرفی برای گفتن ندارید. اینست که آنها بیشتر بلحاظ سیاسی طرفدار اختیار بودند و می‌گفتند که انسان مختار است، خداوند هم مختار است و جبری هم در کار نیست.

پس اوّل، این ریشه سیاسی مسأله است. و حتی اگر از دیدگاه کلامی صرف هم بحث کنیم، باز هم بی‌ارتباط با وضع امروز نیست، منتهی متعلقاتش فرق کرده است. تفاوت در متعلق است و الا مفهوم مفهوم است. اشاعره می‌گفتند که ما در مقابل خداوند تسلیم هستیم و معتزله می‌گفتند که نه، آنجا هم استبداد نیست، خداوند که موجود مستبدی نیست، خداوند هم براساس حکمت و اراده کار می‌کند و ما هم اراده و حکمت داریم. اما اشاعره می‌گفتند که خیر، هیچ حکمتی نیست. آنچه گفته شده است، همین است و شما باید اطاعت کنید.

منتهی آن آزادی آن موقع در واقع در مقابل امر خداوند و حاکم منصوب از طرف خداوند بود. حال در مورد حاکم مستبد هم هیچ فرقی نمی‌کند، مفهوم همان مفهوم است، متعلق تغییر یافته. یعنی کسی هم که امروز طرفدار آزادیست، می‌گوید که، آزادیم و حاکم علی الاطلاق نمی‌تواند بر ما حکومت کند، آنها هم همین حرف را می‌زدند. چه فرقی می‌کند؟ مفهوم همان مفهوم است، البته متعلق کاملاً تغییر پیدا کرده. آن موقع سخن از خدا بود، امروز در جامعه غرب سخن از خداوند نیست با این معنی کاملاً موافقم.



**دکتر داوری:** بمعنایی درست است که فلسفه جدید صورتی از فکر معتزله یا نحوی دوام فکر اعتزالی است، اما میان تفویض معتزله و منوالفکری دوره جدید تفاوت و اختلاف اساسی وجود دارد. بحث معتزله این بود که ما مکلف با دای تکلیفیم و میپرسیدند آیا فعلی که انجام میدهیم، فعل ماست و خداوند فعل را بما وا گذاشته یا فعل فعل اوست.

اما در دوره جدید بشر قانونگذار می شود و آزادی او همان قانونگذار شدنست. معتزله نمی گفتند که بشر قانونگذار است. می گفتند فعل با و اگذار شده است و ظلمه ای که اشاره فرمودید که ظلم و زشتی های خود را بخدا نسبت می دادند، سفسطه می کردند و حقیقه معتقد نبودند که فعلشان فعل خداست، بلکه از قول بجبر سوء استفاده می کردند. در دوره جدید نمی گویند که فعل به بنده و اگذار شده است، می گویند که بشر دیگر بنده و تابع قدرتی بیرون از خود نیست.

چنانکه کانت می گوید: بشر وقتی که از صغیری خارج می شود (صغیری بمعنی فقهی) و بمرحله بلوغ میرسد، قانونگذار خود و آزادست، یعنی آزادی با تلقی تازه ای که بشر نسبت بخود پیدا می کند یا درست بگویم با ظهور بشر جدید و عالم جدید پدید می آید. این آزادی با آن آزادی که در کلام و حتی در خطابه های پریکنس می بینیم، فرق دارد. این آزادی آزادی قانونگذاری و متابعت از قانونست و فقط آزادی در فعل نیست. این آزادی هم آزادی "از" است و هم آزادی "در" و چنانکه سارتر گفت، سودای خدا نیست، یعنی در آزادی جدید نه فقط بشر از قید قرون وسطی آزاد می شود بلکه عالمی بوجود می آید که در آن میزان و مقیاس همه چیز بشرست. بنابر این اگر بخواهیم معنی آزادی را بدانیم، ناگزیر باید این عالم را دریابیم.

**جوژی:** بگذارید به سؤال قبلی برگردیم، چه شد که آزادی در دوره جدید موضوعیت پیدا کرد و عدالت بحاشیه رفت چنانکه فرمودند، از زمانی که حجیت و اعتبار از کتب آسمانی سلب شد و قوانین تکلیفی نیز، اعم از اینکه اسلامی باشد یا مسیحی، اعتبار خود را از دست داد، بحث آزادی بتبع آن مطرح شد. و در واقع بحث عدالت هم بحاشیه رفت. از گذشته های دور تا بحال یک شومی و نحوستی در این بحثها بوده است. یاد این می افتم که وقتی در باب قضا و قدر از حضرت رسول (ص) سؤال کردند، فرمودند که، بطور کلی به آن ایمان آورید ولی از اینکه در جزئیات و تفسیر امر تفحص و جستجو کنید و با نظر عقلی بخواهید وارد این قضیه شوید، برحذر میداریم. طبیعی است که این بحث از آزادی بمعنایی

بابحت اختیار و از آنجا با بحث قضا و قدر ارتباط پیدا می کند.

به نظر می رسد که آزادی چیزی نبوده است که متعلق نظر فکری انسان بتواند قرار گیرد. اگر هم در دوره جدید بشر در باب آزادی بحث می کند اعم از اینکه بگوید که آزادی هست یا باید تأسیس و ایجاد شود ظاهر اینست که دارد آزادی را وصفی را که موجود نیست و نمی تواند متعلق افعال او باشد، بتکلف بخود می بندد.

شارح گلشن راز جایی این را که انسان، قائل باختیار باشد که بمعنایی قول بازادست، حتی قرین کفر می داند. حقیقت امر هم از اینجا پیداست که واقعاً انسان نه در جهات مادی زندگی و نه در جهات معنوی و روحانی آزاد نیست. اینست که بحث از آزادی برای گذشتگان ما اصلاً قضیه سالیه بانتفای موضوع بوده است آنچه بیشتر مطرح بوده و اهمیت و اعتبار داشته، عدالت بوده که صفت افعال است.

البته بحث در این باب جنبه حقوقی هم داشته است. اعلامیه جهانی حقوق بشر را در نظر بگیرید ظاهراً آزادی را امری حقوقی تلقی می کند منتهی، طبیعی است که خدا را معطی و در واقع واضع این حق نمی داند. بقول شخص محترمی که اینجا حضور ندارند، از تلقای نفس اساره اش، این آزادی را برای خود قائل می شود و بخود اعطا می کند و این مسأله آزادی قرنهایست که بصورت بحث جدی مطرح شده



**جوژی: بحث از آزادی برای گذشتگان ما اصلاً سالیه بانتفای موضوع بوده است آنچه بیشتر مطرح بوده و اهمیت و اعتبار داشته، عدالت بوده که صفت افعال است.**

و محل تضارب آراء قرار گرفته است. حقیقت قضیه این است که این حرفها بیشتر جنبه سیاسی و استفاده سیاسی و تعلق بقدرتهای سیاسی داشته، نزاعهای مکاتب سیاسی هم که در این زمینه واقع شده، نزاعهای قدرت بوده است. آنچه مطرح نبوده، و یا نمی توانستند به آن تحقق ببخشند، بحث از آزادی بوده است. باز هم بقول ایشان باید عرض کنم که در مقابل فضائل اربعه یونانی، یعنی چهار صفت و فضیلت حکمت، عدالت، شجاعت و عفت، قائل

باحکام خمسۀ تکلیفیّه بودند و آزادی را در آن حدود مطرح می‌کردند. در واقع آزادی امری حقوقی است که متعلق نظر حقوقدانان و مسلمان و مؤمنان و فقها می‌تواند باشد و تحقق پیدا کند.

بد نیست در اینجا از کتاب "گریز از آزادی" اریش فروم یاد کنیم آنجا که در این باب بحث میکند مسأله "ترمال" کیست و "آرمال" کیست. می‌گوید: آرمال کسی است که اعمال و رفتارش مطابق قوانین اجتماعی نباشد. ترمالهای اجتماعی را نقض می‌کند، اما خود مؤلف نظر می‌دهد و می‌گوید بعقیده من نرمال‌ترین آدم و آزادترین آدم همین آدم است یعنی کسی که هیچگونه تبعیث و تمکینی از قوانین اجتماعی نمی‌کند. این آزادی که اریش فروم اراده می‌کند، آزادی اهواء نفس امارۀ انسانست. و همین انسان خود سر و خود بنیاد وضع قانون می‌کند اکنون با این تفصیل آیا می‌توان از آزادی بمعنی شریف لفظ یا حقوق و تکلیفی که بدنبالش عدالت تحقق پیدا می‌کند، پرسش کرد؟

**دکتر داوری:** مع‌هذا باید تصدیق کرد که ایستادن در برابر ظلم و آزادیخواهی هرگز بی‌مناسبت با عدالت‌طلبی نبوده است. شما مثلاً انقلاب مشروطیت را در نظر آورید، آیا می‌توان گفت که انگیزۀ عدالت‌طلبی و عدالت خواهی در این انقلاب نبوده است؟ من معتقدم که فریادهای عدالت‌طلبی و آزادی‌خواهی اثر اتصال بمبدأ عدلست. بیثی از مثنوی برایتان بخوانم که در قصهٔ خدو انداختن بر روی علی علیه‌السلام آمده است. کسی که ابتدا بر روی علی (ع) آب دهان می‌اندازد، در آخر امر بمولای می‌گوید:

تو ترازوی «احدخو» بوده‌ای بل زبانهٔ هر ترازو بوده‌ای ما همه احد خو بوده‌ایم. مردم هر چه بیشتر احد خو باشند، بعدل نزدیکترند و هرچه از این خو دور و بکثرات مشغول شوند، بیشتر مستعد ظلم و انظلام می‌شوند. بشر با «احدخو» شدن نه فقط عادل بلکه ترازوی عدالت می‌شود. بشر هر که باشد و در هر زمان که باشد، ممکن است که احوال حق‌طلبی و عدالت‌خواهی داشته باشد. اگر شما بفهمید که اکنون این سیستم است که حکومت می‌کند و حتی آزادی‌خواهیها لفظی و تقلیدیست و فرد فرد منتشرست، من قبول میکنم، اما نمی‌خواهم طوری حرف بزنم که کسی از آن تأیید استبداد و دعوت بسکوت در مقابل بیدادگری را استنباط کند. و مگر آدمی که از فطرت سلیم خارج نشده باشد، می‌تواند نسبت بظلم و تجاوز بی‌اعتنا بماند؟ آخر مگر نه

اینست که یکی از معانی آزادی، آزادی از ظلمست؟ ما در اینجا دو بحث داریم، یکی اینکه ماهیت آزادی در جامعه جدید چیست و چگونه تحقق پیدا کرده و کسانی که از آزادی سخن می‌گویند، چه کسانیند و اختلاف‌نشان چیست و چه مرادهایی دارند؛ مطلب دیگر هم اینست که با صرف نظر از منشأ و اصل فکر آزادی، تکلیف مردم عالم در قبال ظلمی که زیر بیرق آزادی و حقوق بشر می‌شود، چیست. در چهل - پنجاه سال اخیر دیده‌ایم که مبارزات ضد استعماری، چنانکه در نظر مبارزان بوده، برهائی و استقلال نینجامیده است و باین جهت غرب با اینکه استحکام قدرتش از پنجاه سال پیش بیشتر نیست، تلویحاً مدعی شده است که همهٔ مردم عالم باید پیروی از غرب و باصطلاح "نظم نوین جهانی" را بپذیرند. یعنی اگر سابقاً سکوت و تسلیم کافی بود، اکنون مردم عالم وقتی که می‌خواهند بکار و بار خود ببندیشند، باید چشم و زبانشان تابع گفته‌ها و نوشته‌های ایدئولوگها و استراتژیهای غربی باشد. البته سنورالفکری و روشنفکری در کشورهای غیر غربی بر اثر تماس با غرب پدید آمده است، اما گمان نمی‌کنم که هرگز مثل زمان ما حیل‌های سیاسی بعنوان تئوری مورد قبول اهل فضل و روشنفکران قرار گرفته باشد.

در این وضع آزادی معنایی خاص می‌یابد و باین جهت ما باید تحقیق کنیم که در چه وضعیم و اگر طالب آزادییم، از چه چیز می‌خواهیم آزاد شویم و چه

## دکتر داوری: آزادی

نشانه‌هایی دارد و از جمله

این نشانه‌ها دردمندیست.

هرکس که ادعای آزادی

دوستی دارد، باید دید که با

درد چه نسبت دارد.

میخواهیم بگوئیم چون کسی که راهی برای رفتن و چیزی برای گفتن نداشته باشد، آزادی هم نیاز ندارد.

**دکتر بشیریه:** با استفاده از مباحثاتی که صورت گرفت، شاید بتوان گفت که رویهمرفته مفهوم عدالت قائم به مفاهیم دیگری است و فی‌نفسه عوامل سازنده ندارد. تحوّل هم که در مفهوم عدالت صورت گرفته، ناشی از اینست که بنیاد یا عوامل قوام بخش آن تغییر پیدا کرده است. در عدالت به مفهوم امروزی مفاهیمی مانند آزادی، فردگرایی، نقش فرد در تعیین ارزشهای

زندگی خود، نوعی برابری معقول اهمیت بیشتری یافته است. در حالیکه عدالت در اندیشه کلاسیک یا بازتاب اراده الهی یا قانون طبیعی است و نقش انسان در آن به معنی ایجاد ضوابط و معیارهای عدالت نبوده است. در عصر جدید انسان با فراغت بیشتری از اراده الهی و قانون طبیعی به تأمل درباره معنای عدالت پرداخت و انقلاب به مفهوم جدید با این تأمل آغاز شد.

چنانکه قبلاً اشاره شد، در طی تاریخ اندیشه

## دکتر بشیریه: اگر قرار باشد که مفهومی از عدالت تحقق پیدا کند، متضمن بخشی از برابری یا متضمن بخشی از واقعیت آزادی خواهد بود.

سیاسی، عدالت اصولاً با رجوع بمفهوم برابری و نابرابری مطرح شده است و کمتر تابعی از آزادی بشمار رفته است. و از همین رو فرمایش آقای دکتر داوری که آزادی جای عدالت را گرفته، درست است. بهرحال عدالت در نزد قدما بیشتر بمعنی حفظ نابرابریهای طبیعی است یعنی همان که آقای دکتر فرمودند که هرکس سرجای خودش باید باشد. و جای خود هر فرد زیاد قابل مناقشه نیست چون فرض این است که در جهان و هستی و طبیعت پیشاپیش نظم و عدالتی تعبیه شده است.

خواجه نظام الملک هم درباره عدالت به پادشاه توصیه می‌کند که عادل باشد و هر کس را در مرتبه‌ای که شایسته اوست، حفظ نماید، یعنی هر فردی بطور طبیعی جای شایسته خود را پیدا می‌کند. آدموند برک هم می‌گفت که جامعه گِل کوزه‌گری نیست، بلکه موجودی ظریف و حاصل تکامل در طی قرون است و نباید به ترکیب آن دست برد. و او این حرف را البته در مقابل انقلابیون فرانسه می‌زد که می‌خواستند بر طبق الگوی عقلی خود نظام طبیعی و ناعادلانه موجود را بهم بریزند و به جای آن نظم معقولی که مبتنی بر اندیشه برابری باشد ایجاد کنند. دیگر طبعاً جایی برای آرای ارسطویی در این باره که برده و آزاده هر یک باید بجای خود باشند و با هر یک به صورت مناسب او رفتار شود، وجود نداشت. لویی دومون متفکر معاصر فرانسوی در بحث از نظام کاستی

هندوستان و مقایسه آن با جوامع مدرن انسان سلسله مراتبی (Homo Hierarchicus) را با انسان همگون (Homo aequalis) در برابر هم قرار داد. و الگوی اول را بعنوان الگوی جامعه عادل سنتی بررسی کرده است. این تصور از عدالت، عدالت محافظه کارانه است در مقابل عدالت رادیکال در پی آن است که نابرابریهای طبیعی را هر چند هم که بحق باشد، از بین ببرد. البته این تصور رایج تصور درستی نیست که عدالت رادیکال جدید در پی ایجاد برابریست، بلکه باید گفت که اندیشه عدالت جدید برای از میان برداشتن نابرابریهایی که بطور خاص در تاریخ وجود داشته و ناعادلانه تلقی می‌شده، پیدا شده است. هیچ متفکر جدی و مهمی امکان برابری افراد از همه جهات را مطرح نکرده است. عدالت مدرن و رادیکال که در پی از میان برداشتن نابرابریهای نامعقول تاریخی بوده است، بتعبیر دیگر همان اندیشه آزادی مدرن است. و در اینجا است که رابطه میان آزادی و عدالت بمعنای جدید روشن می‌شود.

مهمترین معنای آزادی برابری در حق، یعنی برابری در آزادی است. از همین رو اگر تأملی در مفهوم آزادی بکنیم، می‌بینیم که آزادی بمعنای مورد نظر، دربرگیرنده مفاهیم برابری و عدالت هم هست. آزادی، به این مفهوم انضمامی چندین شرط دارد. اول همان مفهوم رایج و لیبرالی آزادی همانطور که آقای دکتر داوری اشاره فرمودند، «آزادی از» یعنی فقدان اجبار و عوامل خارجی که مانع انتخاب آزاد فردی می‌شود صرف فقدان اجبار بمعنای تحقق آزادی کامل بمفهوم که عدالت و برابری را هم متضمن باشد نیست. این همان مفهوم آزادی منفی است که هانا آرننت بررسی کرده است. آزادی منفی یعنی رها بودن، حیوان هم می‌تواند رها باشد و هیچ تحمیلی از خارج بر او صورت نگیرد، ولی آزادی انضمامی و مثبت مستلزم دو شرط دیگر است، یکی داشتن امکانات و لوازم برای تحقق خواست فردی. باین معنی آزادی با قدرت و داشتن امکانات و تواناییهای تحقق خواست، قرابت پیدا می‌کند. و دوم اینکه آزادی مستلزم آگاه بودن است. تا وقتی که ما از شقوق ممکن مطلع نباشیم، نمی‌توانیم انتخاب واقعاً آزاد انجام دهیم.

درباره مفهوم اول یعنی فراغت از اجبار جای بحث مفصل‌تر وجود دارد. گاهی اجبار ابزاری است، مثلاً کسی در را بروی من می‌بندد و من نمی‌توانم بروم، ولی یک موقع دیگر اجبار ساختاری است یعنی در نظام اجتماعی تعبیه شده است، بنحوی که ما بصورت ناآگاهانه تحت اجبار قرار می‌گیریم. مثلاً

یک مؤمنی که در درون یک نظام فکری واحد ببار آمده و هیچگونه دریچه دیگری برویش گشوده نبوده است، ممکن است ظاهراً احساس اجبار نکند. همچنین می‌توان از اجبار ایدئولوژیک هم سخن گفت. در این نوع اجبار شخص مورد اجبار تصور می‌کند که اراده‌ی عامل اجبار اراده‌ی خودش است. و در این صورت آزادی لطمه‌ی بسیار اساسی می‌بیند. روی هم رفته آزادی بمعنای مدرن احتمالاً انضمامی‌تر از عدالت بمفهوم کلاسیک است.

### دکتر بشیریه: عدالتی که از درون آزادی سربرآورد موجه‌تر از عدالتی است که بصورت یکجانبه و خارج از عرصه‌ی تجربه‌ی آزادی عرضه شود.



**دکتر داوری:** من هم با اینکه نظر ارسطو در باب عدالت و آراء فارابی و فیلسوفان بعد از او را بسیار مهم میدانم، معتقد نیستم که آن را مبنای بحثهای سیاسی و اجتماعی عصر کنونی بتوان قرار داد. وقتی که بشر را با آزادی تعریف می‌کنند و آزادی را آزادی تحقق‌امکانات بشر میدانند، چگونه بگوئیم که بشر بطور کلی و فرد فرد آدمیان باید در جای خویش قرار گیرند تا عدالت پدید آید. آزادی که آمد، جای بشر هم معین می‌شود اما بشر امکاناتش بی‌نهایت است و برای تحقق این امکانات همواره باید در کار و کوشش باشد. پس چگونه می‌توان گفت که آدمی را در جای خودش قرار دهیم. این آدمی خود باید با آزادی جایش را پیدا کند.

بسیار خوب، اکنون بیش از دوست سال از زمانی که آزادهای سیاسی مطالبه شده و بصورتی تحقق یافته است می‌گذرد، یعنی آزادی حداقل دارای تاریخی دوست ساله است. در این مدت بیش از دوست سال که تاریخ تاریخ آزادی بوده است، تجربه‌های بسیار اندوخته‌ایم. در این دوست سال انقلابهای فرانسه و آمریکا و روسیه روی داده و قدرت استعماری پدید آمده و تحول یافته و نهضتهای ضد استعماری در کشورهای مستعمره در آزمایش استقلال طلبی و آزادی‌خواهی وارد شده‌اند طبیعی بود که در آغاز این تاریخ کسانی پیدا شوند که قدری رؤیایی فکر کنند. جمله‌ای از طوماس پین برایشان

بگویم. شما همه پین را می‌شناسید. در زمانی که قانون اساسی آمریکا را می‌نوشتند او از نزدیکان جفرسون بود. پین گفته است: "ما خیال می‌کردیم که قانون اساسی آمریکا برای آزادی همان شأنی را دارد که دستور زبان برای زبان دارد و دیدیم که اینطور نبود. "طوماس پین گله داشت که آزادی مستحقق نشده است. من اصلاً کاری ندارم که تعبیر طوماس پین تا چه اندازه درست و دقیق است و آیا زبان تابع دستور زبانست یا نه. در این بحثها وارد نمی‌شویم نکته اینست که طوماس پین در آغاز تاریخ آمریکا می‌نالید که آنچه از آزادی میخواستیم و منظور داشتیم، بدست نیامد.

اینها چه میخواستند و از آزادی چه مراد می‌کردند؟ راستی چرا آزادی منظور نظر طوماس پین برقرار نشده است؟ آیا نیروهای شیطانی و اهریمنی مداخله کرده و آزادی را پایمال کرده‌اند؟ به بیانی که آقای جوزی کردند، اشکال در اصل قضیه بوده است. ولی می‌بینیم وقتی که کسی پرسش میکند که آزادی در نظم تکنیک کنونی چگونه است، فریاد برمی‌آورند که اینها با آزادی مخالفند و وقتی که خوب دقت کنیم، می‌بینیم که بعضی از مدافعان آزادی در سخن گفتن و عمل کردن و در طرح مسائل و پژوهش چیزی میگویند و کاری می‌کنند که نسخه‌ی آن در غرب و البته در مؤسسات پژوهشی پیچیده شده است. در این عالم آیا فکر می‌کنند که واقعاً چه می‌خواهند و بچه می‌اندیشند و اگر نظامی عادلانه در نظر دارند، چرا لااقل یک تصویر اجمالی از آن طرح نمی‌کنند.

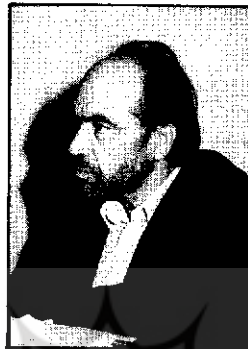
ما اکنون در عالمی نیستیم که بتوانیم از سیاست پرهیز کنیم و از آن برکنار باشیم. بنابر این دو راه بیشتر نداریم، یا دست و پای بزیم و خود را بجایی بند کنیم ( و ابتکار بهر صورت و با هر داعیه‌ای که واقع شود، با آزادی صورت نمی‌گیرد)، یا اینکه راهی بجوئیم و گوش و هوش و زبان خود را از القافات (و نه از تفکر و تحقیق) آزادسازیم. برای پیش گرفتن این طریق باید شرایطی فراهم شود و در وهله‌ی اول از چشم و گوش غربی که همه چیز را با آن می‌بینیم و می‌شنویم، آزاد شویم و پیش پای خود و امکانات راه را با چشم روشن ببینیم، و گرنه گفتن اینکه آزادی بهتر از بردگی است و علم خوب است و استبداد بد است، چندان و شاید هیچ هنری نیست. آزادی را بکسی نمیدهند، یعنی آزادی ملک گروهی و در اختیار کسانی نیست که آن را برای خود نگاه دارند یا بهر کس که خواستند ببخشند، اصلاً من میدانم که آیا آزادی از باب دارندگی و داشتن و باصطلاح منطقی از مقوله‌ی ملک است یا نه.



رسیدن به آزادی سیاسی بعنوان حق است. آزادی بعنوان حق هرگز قبل از دوره جدید نبوده و نمی‌توانسته است که باشد. سخن کانت را بیاد آورید که در رساله منورالفکری اعلام کرده است که بشر از صغیری خارج می‌شود و شایستگی آزادی را احراز میکند، یعنی تاریخ آزادی تاریخ دوران منورالفکر است.

پس مسأله اینست که آزادی بدون ورود در مدرنیته یا در منورالفکری صورتی که کانت می‌گفت،

**دکتر داوری: ما چون اهل  
حقیقتیم، آزادیم. حقیقت با  
آزادی متحقق می‌شود و ما  
با حقیقت آزاد می‌شویم  
و گرنه حیوانات هیچکدام  
آزاد نیستند.**



میسر نیست. چنانکه میدانید بعضی از حوزه‌های فکری بخصوص حوزه انتقادی حقانیت و موجه بودن حکومت را به عقل و سنت بازگرداندند و جامعه‌ها را بجامعه‌های آزاد و سستی تقسیم کردند و گفتند که بنیادهای جدید را بر سنت نمی‌توان قرار داد. کسانی هم که بمسأله تجدد و توسعه مشغول بودند، سفارش کردند که سنتها از سر راه توسعه و تجدد برداشته شود. بنا بر رأی آنان آزادی و عقل بجامعه جدید اختصاص دارد و نظم عقلی جدید برقرار نشود، آزادی هم جایی نخواهد داشت.

وقتی که کانت در رساله «منورالفکری» اعلام کرد که بشر از صغیری خارج شده است، سخن او چیزی نبود که اروپاییها و آلمانیها بشنوند و صرفاً تمجید کنند. بنظر من کانت گزارشگر و سخنگوی تاریخ جدید بود و از چیزی خبر می‌داد که در اروپای غربی در حال تحقق یافتن بود. معتزلی می‌گفت: اگر کاری که بنده می‌کند در اختیار و قدرت او نباشد عدل منتفی می‌شود. آیا آزادی دوره جدید و عصر کنونی هم با عدل مناسبت دارد؟

در دوره جدید بشر در عالم و در نظم دیگری وارد می‌شود و در این نظم است که حق آزادی معنی پیدا می‌کند در این نظم عقلی، همه چیز و حتی بقول کانت «دین در حدود عقل» قرار دارد و عدل نیز همان حکم عقل است. البته کانت معتقد نبود و امید نداشت که در این جهان عدالت تحقق پیدا کند. اما

شاید درست آن باشد که از آزاد بودن سخن بگوئیم نه از آزادی داشتن، زیرا که اگر اولی نباشد، آزادی سیاسی آسان از دست می‌رود و دومی بی‌اثری دوام پیدا نمی‌کند. مطلبی که آقای دکتر دینانی بآن اشاره کردند، دوباره در اینجا مطرح می‌شود: آیا آزادی مال ما و در اختیار ماست یا آزادی بنحوی از انحاء وجود ما و ظهور آنست، عبارت دیگر آیا ما باید بسمت آزادی برویم یا آزادی بما داده می‌شود؟ من فکر می‌کنم که کسی با آزادی میرسد که درد آزادی داشته باشد. آنکه از آزادی حربه‌ای می‌سازد تا توی سر دیگران بزند و بهر کسی که با او موافق نیست، برچسب ضد آزادی میزند و جانهای پاک را فریب می‌دهد. آزادی خواه نیست، بلکه آزادی را وسیله فریب و غلبه میکند. آزادی نشانه‌هایی دارد و از جمله این نشانه‌ها دردمندیست. هرکس که ادعای آزادی دوستی دارد، باید دید که با درد چه نسبت دارد. من در ملاحظه اجمالیم.

در این صوفی و شان دَردی ندیدم که صافی با دعیش دُرد نوشان اقوام با اصطلاح جنوبی نه فقط در عمل سیاسی بلکه در علم سیاست وقتی مستقل و مجتهد می‌شوند که مسائل حقیقی خود را شناسند و بمسائل القائی و تقلیدی و لفظی مشغول نشوند. اکنون ما در بحبوحه گرفتاریهایی که داریم باید بکشف و طرح مسائل بپردازیم. اگر مسائل حقیقی مطرح شد، چندان نگران راه حل نباید بود. راستی مسأله یا مسائل ما چیست؟

**دکتر دینانی:** فرمودید که آیا ما باید سراغ آزادی برویم یا آزادی بما داده می‌شود. در هر حال من نمی‌توانم تصور کنم که آزادی چیزی بیرون از انسان باشد که ما بظرفش، برویم آزادی بیرون از انسان وجود ندارد. آزادی از آن انسان است و آزادی اصلاً انسان است. بنا بر این آزادی چیزی نیست که آنجا گذاشته باشند که ما بظرفش برویم و چیزی هم نیست که بما داده باشند.

طبیعتاً اگر من آن آزادی ذاتی را نداشته باشم، آزادی سیاسی هم دیگر برای من آزادی نخواهد بود من اگر در ذات آزاد نیاشم، آزادی سیاسی هم تعارفی بیش نیست. من باید در مرحله ذات آزاد باشم تا بعد آزادی سیاسی برایم معنی پیدا کند، و الا اگر من در ذات آزاد نیاشم، آزادی سیاسی هم برای من چیز بی‌محتوایی خواهد بود.

**دکتر داوری:** دو مطلب را از هم تفکیک کنیم، یکی اینکه آزاد بودن در شأن بشرست، دیگر مسأله

فمعنی که بحکم تکلیف، یعنی با آزادی انجام می‌گرفت، بنظر او عادلانه بود، یعنی چون فعل آزاد بود با عدالت موافقت و مطابقت داشت و نه بر عکس.

در عالم جدید آزادی میزان عدالت شده است و چون منشأ آزادی نیز وجود بشر است، لاجرم میزان عدل نیز باید بشر باشد و همین معنی است که در فلسفه سارتر تمحل آن اظهار و اثبات می‌شود.

**دکتر دینانی:** مطلب مهمی فرمودید و این دقیقاً درست است که کانت وقتی بیان مطلب می‌کند، درست است که فیلسوف است و تفلسف می‌کند ولی در واقع گزارش واقعیت تاریخ هم هست. غالب فلاسفه غربی وقتی بحث می‌کنند، در واقع با تاریخ مانوسند و گویی دارند بیان تاریخ می‌کنند این درست است، فرمودید که آدمی وارد عالم دیگری شده، این هم درست، اما سؤال من اینست که انسان از عالمی با اختیار به عالم دیگری وارد می‌شود یا بدون اختیار؟ با آزادی وارد آن عالم جدید می‌شود یا با جبر و بدون آزادی؟ حال من اینرا بصورت سؤال مطرح می‌کنم. حضرتعالی خودتان جواب دهید. این خیلی مهم است.

**دکتر داوری:** پیداست که این سیر با اختیار صورت می‌گیرد، اما قبلاً باید بچند نکته توجه کرد. وقتی که در تاریخ از آزادی و اختیار سخن بمیان می‌آید، مراد از اختیار چیست و چگونه بشر از عالمی بعالم دیگر می‌رود؟ اختیار چیست؟ یک وقت شما بر سر دوراهیید و بین دو راه یا دو چیز و چند چیز یکی را با محاسبه و مصلحت اندیشی یا بنا بر هر ملاحظه دیگری انتخاب می‌کنید، اما مسأله‌ای که شما می‌فرمایید، چیز دیگریست. اینجا چند راه و چند چیز معین و مشخص را در برابر ما نهاده‌اند تا هر کدام را خواستیم، اختیار کنیم.

آینده هنوز وجود ندارد که آن را مثل یک شیء اختیار کنیم. آینده با اختیار متحقق می‌شود، آینده مجموعه‌ای از چیزهای موجود یا افعال ارادی اشخاص نیست. چیزهای آینده و افعال ارادی مردمان با اختیار آینده معنی پیدا می‌کند. وانگهی بفرض اینکه دو عالم متفاوت وجود داشته باشد، رفتن از عالمی بعالم دیگر و تبدیل این بان آسان نیست و اگر آسان بود، همه اقوامی که حسرت غربی شدن داشتند، غرب را اختیار می‌کردند و البته بمعنایی اختیار کرده‌اند، ولی ملاحظه می‌کنید که اختیارشان در حقیقت اختیار نیست، بشر مختارست. اما اختیار صورتهایی دارد و اختیاری که تاریخ بر آن بنا می‌شود

غیر از اختیار بمعنی فائق آمدن بر تردید میان این و آنست اختیار آینده اختیار انبیاء و فیلسوفان و شاعران و سیاستمداران مؤسس است که از میان امکانات بی‌شمار راهی می‌یابند و اختیار با این یافتن پدید می‌آید و البته پس از آنکه راه یافته شد، ماییم که آن را اختیار می‌کنیم و اختیار متفکران اختیار ما می‌شود.

**دکتر دینانی:** این در واقع اختیار نیست، آقای دکتر. آیا این بنوعی "دترمینیزم" یا نوعی "ضرورت" منجر نمی‌شود؟ بدون اختیار برایش روشن می‌شود و



حالا آنچه را روشن شده اختیار می‌کند این اصلاً اختیار نیست. وقتی روشن شد، دیگر روشن شده است. اختیار همیشه همانطور که فرمودید بین دو طرف است. اختیار یعنی یا اینست یا آن. اگر راهی جز این نیست که برای من دارد روشن می‌شود، راهی پیش من نهاده نشده است. من واقع می‌شوم. می‌فرمایید برای من روشن می‌شود، در این صورت من نیستم که اختیار می‌کنم. من واقع می‌شوم. حال شما اسم این را چه می‌گذارید؟

**دکتر داوری:** ملاحظه فرمایید، آقای دکتر، اولاً ما هر چه دلمان بخواهد نمی‌توانیم انجام دهیم، ولی امکانات ما بی‌نهایت است. این عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم یکی از عوالم ممکن است. قبل از اینکه عالم تکنوسیانتیفیک فعلی در تفکر پدید آید، عامه مردمان این عالم را نمی‌شناختند و اختیار نکردند، ولی ما امروز آن را اختیار کرده‌ایم یا خیال می‌کنیم که اختیار کرده‌ایم.

من از گشایش راه در تفکر می‌گویم در اینجا نه آنکه راه می‌بیند، مجبورست و نه دیدن او دیگران را ملزم می‌کند که آنچه را او دیده است، اختیار کنند. شما از دترمینیزم و اصل موجبیت گفتید. دترمینیزم وقتی مورد دارد که شرایط گذشته و حاضر رفتار و کردار و اندیشه ما را راه ببرد و معین کند. من گفتم نوعی آزادی از وضع موجود (و نه اختیار یکی از چیزهای موجود) حاصل می‌شود و این شاید با

گشایش آینده قرین باشد شما این گشایش را جبر میخوانید، در تفکر که جبر و اکراه نیست. توجه فرمایید که اگر اختیار را اراده‌ای بدانیم که بر هیچ چیز تعلق نگرفته است، آن اختیار جزو هم چیزی نیست، و اگر تعلق گرفت، شما می‌گویید که این جبر است یا اراده دیگریست.

اگر شما بمن بگوئید که بملاقات فلان دوست برویم، یا در مطلبی بحث کنیم و من پیشنهاد شما را بپذیرم، آیا من مجبور بوده‌ام؟



در تفکر میان چیزهای موجود انتخاب بعمل نمی‌آید، بلکه حقیقتی و جلوه‌ای که تاکنون پیدا نبود، پدیدار می‌شود. بالاترین مرتبه اختیار این نیست که مختار میان آن چیزهایی که هست، اختیار کند، بلکه این اختیار شبیه اختیار الهی است. خدا هم که بین آنچه هست، اختیار نمی‌کند...

**دکتر دینانی:** اما این اختیار من نیست، اختیار خداست.

**دکتر داوری:** اختیار شما با اختیار دوست منافات ندارد و اگر اختیار هر کس می‌بایست خاص او و متفاوت با هر اختیار و اختیار همه باشد، عالم ما هزار بار بدتر از عالم فعلی و عالم جانوران می‌شد. ما از سرعناد و خودرأیی اختیار نمی‌کنیم، بلکه اختیارمان با دوستی است و حتی اختیار را بدوست و می‌گذاریم و این واگذاشتن غیر از اجبار و اکراه است.

گمان می‌کنم که شما اراده‌ای را که بر فعل تعلق نگرفته است، عین قدرت می‌دانید و اختیار و قدرت را بیک معنی می‌گیرید. اگر اینطورست، من بشر را عین قدرت نمی‌انگارم. بشر عظمت دارد، عظمتی بیشتر از کوه و دریا، اما دیگر قدرت ندارد که فی‌المثل بگوید من تکنیک جدید را نمی‌خواهم. البته می‌تواند بگوید که آن را می‌خواهم و فردا کاملترین و بی‌عیب‌ترین صورت آن را می‌خورم، و بهر جا بخواهم می‌برم اما این خود فریبی است. این اختیارات

اختیار و همی است. اگر اختیار حقیقت آدمیست، هر چه بشر بوجود حقیقی خود نزدیک شود، اختیارش بیشتر می‌شود، ولی چکنیم که اختیار با بی‌اختیاری یکی می‌شود، زیرا که این اختیار اختیار فعل معین و مطابقت با مصلحت نیست بعضی از این قبیل اختیارهای مصلحت‌بینانه فرع و تابع اختیاری است که با ترک اختیار یکیست.

راستی شما شاعر رامجبور و شعر او را و موجب دترمینه) میدانید؟

من و باد صبا مسکین دوسرگردان بی حاصل  
من از افسون چشمت مست و او از بوی گیسویت  
زهی همت که حافظ راست از دنیا و از عقبی  
نیاید هیچ در چشمش بجز خاک سر کویت  
ببیند که چگونه اختیار و بی‌اختیاری در شعر  
حافظ جمع شده است.

**دکتر دینانی:** پس این اختیار نیست. اگر ترجیح نیست، اختیار هم نیست...

**دکتر داوری:** یکی دانستن اختیار و ترجیح موخه می‌نماید، ولی ما چگونه ترجیح می‌دهیم و ملاک ترجیح چیست؟ اگر هوس و آرزو و میل و مصلحت‌بینی است، ما چندان اختیار نداریم و اگر جلوه حقیقت ما را بخود می‌خواند و حقیقت را اختیار می‌کنیم، باید تسلیم باشیم و در این صورت باز شما می‌گویید که اختیار نیست. بعلاوه با این قول دل بدریا زدن و خطرکردن که آزادی بدون آن هیچ و پوچ است، بکلی منتفی می‌شود.

مابین چیزهای موجود یا موهوم و منصور یکی را ترجیح می‌دهیم و انتخاب می‌کنیم، در این صورت اختیار محدود بزندگی هر روزی می‌شود و البته این اختیار در جای خود درست است، اما گمان می‌کنم که شما بترجیح عقلی نظر دارید. این عقل چیست که ترجیح می‌دهد، آیا مفارق از ماست؟ اگر مفارق است، ما تابع آنیم و مختار نیستیم و اگر عقل دکارتی و «من شبه متعالی» کانت است و حتی اگر حقیقه بپذیرید که عقل بنسایوی میان آدمیان تقسیم شده است و ماعین عقلم، برای رفع مشکلاتی که عملاً در برابر ماست، ناچار بروش و اقتضائات علم و تکنیک باید متوسل شد و باز اختیاری که شما می‌گویید، منتفی می‌شود. اصلاً این اختیار محالست و باین میماند که (بقول فیلسوف ظریفی) شما بخواهید بند کفشهای خود را بگیرید و خود را از زمین بلند کنید.

شما خود بهتر از من میدانید که مطلب اختیار دریایی ژرف و موج‌بی‌کرانه است. در زمان ما بحث از آزادی بیشتر یک بحث سیاسی است و البته بحث

صرفاً نظری نیست، بلکه گفتار آزادی عین قدرت و بقصد احراز قدرت اظهار میشود، وگرنه سهمی از آن که بمردم عادی می‌رسید. آزادی حرف‌زدن و مصرف کردن (اگر توانایی خرید باشد) کالاهای مادی و فرهنگی و سفر و رأی دادن در انتخابات و ... است. مگر رئیس‌جمهوری آمریکا را مردم آمریکا برمی‌گزینند؟ مردم با رأی میدهند تا قدرت مشروعیت پیدا کند. آیا حتی یکبار شده است که مردم آمریکا بگویند ما هیچ‌یک از این دو سه کاندیدا را نمی‌خواهیم. مع‌ذلک این بیانات بمعنی یکی دانستن استبداد قدیم و دموکراسی کنونی نیست و نباید زشتی استبداد را پوشاند. منظورم اینست وقتی می‌فرمایید راهی که متفکر می‌بیند، دترمینه و موجب است، چگونه قهر عالم تکنیک را با آزادی جمع می‌کنید؟

چند سال پیش کسی اعتراض کرده بود که چرا بعضی می‌گویند آزادی با حقیقت ملازمه دارد و گفته بود که آزادی قبل از حقیقت است، چه اگر حقیقت معلوم باشد، آزادی منتفی می‌شود. گویی لازمه آزادی جهل است، ولی او درست مطلب را در نیافته بود. مطلب اینست که ما چون اهل حقیقتیم، آزادیم. حقیقت با آزادی متحقق می‌شود و ما با حقیقت آزاد می‌شویم وگرنه حیوانات هیچ‌کدام آزاد نیستند و نکته آخر اینکه اگر ما آزادی متفکران را نپذیریم و بگوییم که تفکر و قول ایشان دترمینه است، دیگر

**دکتر دینانی: اگر من آن آزادی ذاتی را نداشته باشم، آزادی سیاسی هم دیگر برای من آزادی نخواهد بود من اگر در ذات آزاد نباشم، آزادی سیاسی هم تعارضی بیش نیست.**

آزادی کجا پیدا می‌شود؟

**دکتر دینانی:** اگر اجازه بفرمایید همینجا دوباره سؤال خود را مطرح کنم که نکته بسیار مهم و حساسی است. حالا مطلب بهمانجایی رسیده است که بنده مایلم که بفهمم البته همانطور که فرمودید، این دو چیز اختیار نیست. حال من روی دترمینیزم هم خیلی اصرار ندارم. بفرمایید: دترمینیزم. در هر حال وقتی که برای من روشن می‌شود که من در عالمی قرار دارم یا به هر تعبیری که شما می‌فرمایید، این

وقوع من در این عالم یا روشن شدن آن، اختیار من نیست. حال شما می‌فرمایید که جبر هم نیست. بفرمایید جبر هم نباشد. من روی هیچ کدام اصرار ندارم. اما نه لغت اختیار اینجا صادق است و نه جبر.

**دکتر داوری:** عالمی که بشر در آن اجبار و اکراه احساس کند، عالم او نیست و هرکس عالمی دارد که با آن دمسازست، درست مثل اینکه شما در خانه خود با اینکه نظم خانه را مراعات می‌کنید، احساس اجبار نمی‌کنید، مگر آنکه خانه بر شما تنگ شده باشد و خانه ملال باشد، اما واقع بودن در این خانه مسأله‌ای دشوارست. اگر مقصود از وقوع بودنست، هیچکس با اختیار بدنیا نیامده است، و موتها هم کمتر موت اختیاریست، اما اگر وقوع ورود و شرکت در نظم عالم است، وقوع ما جبری نیست و هرکس بسته بهمت خود نحوی وقوع دارد. ما همه عالمی را که در آن واقعیم تأسیس نکرده‌ایم، اما نگهبان آنیم و شاید برهمزن آن نیز باشیم. وقوع من در عالم کار و طلب من است.

**دکتر دینانی:** من بعد از وقوع در جایی طلب می‌کنم یا قبل از وقوع در جایی طلب می‌کنم؟  
**دکتر داوری:** من اگر مثل سنگ در جایی افتاده باشم، عالمی ندارم. وقوعی که گفتم، عین مشارکت و در اصل همان دمسازی و همسازگی و هماهنگی است و گاهی که بشر احساس می‌کند که بنای خانه عالمش ویران است و در آن خانه نمی‌تواند بسر برد، بنای عهدی دیگر می‌گذارد و عالمی دیگر بوجود می‌آید و البته قوام این عالم بوجود است، هرچند که اگر مردم نباشند، عالمی هم نیست، عالم در زبان ظاهر می‌شود. پس اگر مقصودتان اینست که اگر بشر نبود، عالم نبود و طلب نبود، اختلافی نیست.

**دکتر دینانی:** پس از وقوع طلب می‌کنم، آقای دکتر. پس از اینکه من واقع طلب برای من معنی دارد. قبل از وقوع طلب بی‌معنی است.

**دکتر داوری:** این عالم که من می‌گویم، عالم مادی و مکانی نیست که اول در آن واقع شویم و بعد چیزی را بخواهیم یا بطلبیم. بلکه عالم هم‌زمانی و انس و وداد و پیوند و نسبت است که البته کار آن ممکن است بشاه‌مزمانی و بی‌دردی و خصومت و کین‌توزی و نفاق و جدایی هم بکشد. در این عالم هرکس که وارد شود، نحوی وارد می‌شود، نه اینکه اول وارد شود و بعد جایی و کاری برای خود دست و پا کند. عالم من از نستهای پوشیده و آشکار من با چیزها و با مردمان جدا نیست، نه اینکه عالمی خالی از مردمان وجود داشته باشد و آنان در این طرف واقع شوند. عالم تکنیکی - علمی را در نظر آورید، من اول

در آن واقع نمی‌شوم که بعد علم و تکنیک را طلب کنم و در کار آن سهیم شوم. طلب کردن و سهیم شدن در یک عالم عین ورود به آنست.

درست بگویم، هرکس نمی‌تواند بهر عالمی وارد شود، بلکه باید اهل آن عالم باشد و اگر نباشد، وقوع او در آنجا بی‌معنی و او در آن عالم غریب است. امروز که عالم تکنیکوسیان تیفیک (تکنیکی - علمی) در همه جا بسط یافته است و همه باید در این عالم یگانه وارد شوند، چنان نیست که براحتی و بی‌زحمت در این عالم وارد و واقع بتوان شد و بعد ظنهای خود را دنبال کرد. مردمی که با این عالم انس و یگانگی ندارند، در آن چه بطلبند؟ آنها اول باید طلب داشته باشند تا بتوانند در آن وارد شوند و جایی داشته باشند و اگر غیر از این بود، امروز توسعه یافته و توسعه نیافته و شمال و جنوب و ... نداشتیم. در مورد آزادی سیاسی و حقوق بشر نیز همینطور است و تمسک بان یا باید با فراهم آوردن مقدمات و شرایط همراه باشد یا نوعی گفتار سیاسی است که بقصد غلبه ایراد شده است.

**دکتر مجتهد شبستری:** بهر حال وقتی که شما این سؤال را مطرح می‌کنید، لابد مشکلی را در نظر دارید. اگر بنده درست فهمیده باشم، منظور جنابعالی اینست که ورود در نظم جدید عقلانی که کانت مطرح کرد و طلب آزادی سیاسی در آن نظم جدید عقلانی، دچار بی‌معناری می‌شود، و اینکه این بی‌معناری باعث آن می‌شود که ما بخواهیم در این نظم جدید عقلانی، خودمان معیارها را بسازیم و از این ساختن معیار نمی‌توانیم مفهوم روشنی داشته باشیم که ساختن معیار یعنی چه؟

نظر سارتر ریشه‌اش از همان نظم جدید عقلانی شروع شده که کانت آن را مطرح کرده و از آنجا آمده و باین وضعی که سارتر دارد رسیده است. ظاهراً مشکل اینست که انسان در همه چیز دچار بی‌معناری می‌شود، و معیار را هم که نمی‌شود ساخت. هر چه آدم می‌خواهد بسازد، بهر حال باید معناری قبل از آن باشد تا آن را با آن بسازد.

**دکتر داوری:** کانت می‌گفت که بانگ باطن بما می‌گوید که چکنیم و میزان همین بانگ باطن و قانون اخلاقیست.

**دکتر دینانی:** چرا بانگ باطن را اختیار می‌نامید؟ به چه حقی؟ پس بفرمایید بانگ باطن است، نفرمایید اختیار.

**دکتر مجتهد شبستری:** اینگونه نیست که نمی‌شود اسمش را اختیار گذاشت، من معتقدم که می‌شود آنرا اختیار نامید اما مسأله بنده آن نیست.

مسأله من اینست که اگر معیار داشتن در اینجا باین نحو مطرح می‌شود که بانگ باطن من هست، می‌گویم اگر بخواهم بانگ باطن را قبول کنم باید اول "کدام من؟" را مشخص کرده باشم. هر منی باطنی دارد و صدایی از آن بلند می‌شود. مشکل اینست که انسان کدام "من" را انتخاب کند. باید برای این مطلب فکری کرد که ما کدام من را انتخاب کنیم.

شاید متاله و متکلم بتواند بگوید که از میان منهای گوناگون که من می‌توانم برای خود تصور کنم، من، من خداییم را انتخاب می‌کنم. لیکن هیچ الزام برهانی هم نمی‌تواند داشته باشد که دیگران هم باید این من خدایی را انتخاب کنند.

**دکتر داوری:** انتخاب می‌کند یا میل دارد که ...  
**دکتر مجتهد شبستری:** انتخاب است ولی نه باین معنی که دو راه مشخص در پیش رویش هست بلکه انتخاب بمعنای تحقق است. من این را نوعی تحقق می‌دانم. انسان «من» خدایش را متحقق می‌کند.

**دکتر دینانی:** سخن همینجاست. شما حق ندارید این را اختیار بنامید.

**دکتر مجتهد شبستری:** برای اینکه اختیار در انسان یعنی "تحقق مختاریت" من قضیه را اینطور می‌فهمم. در فلسفه نظیر این را درباره خداوند تصور کرده‌ایم و گفته‌ایم که مختار بودن خداوند باین معناست که خداوند تحت تأثیر مجبر بیرونی نیست.

### دکتر مجتهد شبستری: امروز شعار آزادی و عدالت از یکدیگر قابل تفکیک نیست. فداکردن یکی از این دو برابر دیگری در چند قرن اخیر آزمایش شده و نتیجه خوبی نداده است.

شبیه آن را می‌توانیم در اینجا تصور کنیم.

**دکتر دینانی:** آخر ما خدانیسیم.

**دکتر مجتهد شبستری:** در این قضیه فرقی نمی‌کند. بنابر این متکلم می‌گوید که من خودم را با من خدایی متحقق می‌سازم. یعنی آن گام آینده‌ام را خودم برمی‌دارم. اما این من خدایی بین الازدانی بمعنایی نیست که در فلسفه علم مطرح است و برای وجود آن برهان نیز نمی‌توان اقامه کرد.  
این متحقق ساختن "من خدایی" امریست که تنها





وجود در من نیست باید از بیرون بیاید...  
**دکتر داوری:** مگر شما نمی‌گویید که تا چیزی واجب نشود، موجود نمی‌شود؟ اتفاقاً همینجاست که فهم اختیار بنحوی که شما در نظر دارید، دشوار می‌شود.

**دکتر دینانی:** واجب، اما بالغیر، نه بالذات اگر واجب از ناحیه غیر آمده‌ام و اگر از ناحیه غیر آمدم و این برمی‌گردد به تقدّم اراده بر علم یعنی دقیقاً بحث اشعریّت و اعتزال بمعنی دقیق کلمه است، بمعنای دقیق آن و نه بمعنای سطحی. دقیقاً اختلاف همینجاست که شما در هر حال اراده و خواست را نا تعبیر دیگرش، بانگ باطن را، مقدّم می‌دانید بر علم.

**دکتر داوری:** من در فکر شرط اراده و علم، نه اینکه اراده را بر علم یا علم را بر اراده مقدّم بدانم.

**دکتر مجتهد شبستری:** در این تصوّر اراده و علم با هم است، دو چیز نیست.

**دکتر دینانی:** اراده و علم هیچوقت یک چیز نمی‌شود.

**دکتر داوری:** در ذات باری تعالی چه؟

می‌توان برای آن شعاعی رسم نمود. قلمروی روحی درست کرد و آنرا توسعه داد. البته این مطلب باین معنی نیست که هیچ نوع بیان عقلانی نمی‌توان از آن داد. مطلب اینست که این بیان عقلانی بیان برهان نخواهد بود. بیان تحلیل می‌تواند باشد. کسی می‌تواند برای دیگری توضیح دهد که چه بسرش آمده و این تحقق چیست و از چه امکائی بکدام امکان دیگر عبور می‌کند و چه سیری دارد. مثاله می‌گوید: بیایید اینطور قضیه را حل کنیم اما فقط می‌گوید: بیایید حل کنیم و نمی‌تواند عاملی الزامی برای آن قضیه بیان کند.

**دکتر دینانی:** برای بنده مشکل است که بفهمم چگونه اسم این را اختیار می‌گذارید، البته فرمودید می‌تواند گزارش بدهد که آنچه بر من گذشته است این بوده ولی هرگز نمی‌توانید بگوئید: من اختیار کردم. بانگ باطنی بوده شعله‌ای بوده است، گذرا و این هم که شما با واجب‌الوجود مقایسه کردید قیاس مع الفارق است. در آنجا این حرف درست است، بدلیل اینکه در ذات واجب‌الوجود ضرورت است، ولی در ذات من که امکان و اختیار محضم، این ضرورت نیست، اگر ضرورت باشد باید از خارج بیاید. در حقّ تعالی ضرورت از بیرون نمی‌آید، وجود در خودش است عین وجودش است ولی ضرورت

چون در بحث میزگرد فرصت پرداختن بیک مسأله اساسی نبود پرسش را خدمت حضرات آقایان شرکت کننده در میزگرد ارسال داشتیم و بعضی از ایشان لطف فرمودند و بآن پاسخ دادند و این است پاسخهایی که مرقوم داشته‌اند.

**نامه فرهنگ:** نسبت آزادی بمعنی و مفهوم جدید با دیانت چیست؟ اگر پاسخ ما به آزادی بمعنی مثبت است با چه تعریف و حدودی؟ اگر پاسخ منفی است بجای آن چه اصلی مطرح می‌کنیم؟

**دکتر مجتهد شبستری:** آزادی در معنای جدید آن یعنی آزادی از اقتدار و مرجعیت بیرونی در قانونگذاری برای زندگی کردن را چرا قبول نکنیم. آزاد بودن در این معنای منافاتی با دیانت ندارد مگر در صورتی که معنای دیانت عبارت باشد از قبول توأم بااکراه و اجبار اوامر و نواهی مقام و مرجعی که یا با نیروی سنت و یا قدرت بر یکی بالزام و اجبار خود را نماینده خدا معرفی می‌کند. اما اگر معنای دیانت این باشد که انسان پس از تأملات عقلانی آزاد، و یا صرفاً بر اساس ایمان به غیب و پاسخ به خطاب خداوند برای جهان و انسان یک مبدأ با علم و با قدرت و با رحمت قائل شود و به وی مطلقاً اعتماد کند و این امید را داشته باشد که آن مبدأ انسان را در تنهایی و فنا شونگی اش (رنج و مرگ) به حال خود رها نخواهد کرد و همچنین اصول و ارزش‌هایی را که پیامبران در طول تاریخ به نام خدا عرضه کرده‌اند با میل و انتخاب خود بپذیرد و آنها را معیار چگونگی زندگی کردن خود قرار دهد در این صورت دیانت هیچگونه منافاتی با آزادی یاد شده ندارد. و با آن قابل جمع است. البته چنین انسانی که هم آزادی را قبول کرده و هم دیانت را، نمی‌تواند در رابطه با سازمان اجتماعی طرفدار جامعه زورمدار و یا توتالیتر باشد.

**دکتر بشیریه:** در وهله اول بنظر می‌رسد که در خصوص مفاهیمی مانند آزادی و عدالت در میان ادیان تفاوتی وجود داشته باشد. در ادیان وحدت و وجودی در شرق مثلاً مذهب بودا تربیت فرد قوت و تمامیت شخصیت او بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد تا در ادیان علوی در غرب آسیا. در ادیان شرقی شخص پیامبر مهمتر از پیام اوست. اگر هم نتیجه این نوع آموزش دینی پیدایش شخصیت آزادتری نباشد دست کم باید گفت که فردیت در آن ادیان نیرومندتر است. در مقابل در مذاهب علوی یا دو ساختی فرد باید بمنظور رستگاری سرانجام از عرصه ناسوت به حیظه ملکوت سیر کند که اغلب دو حیظه منفک از هم بشمار می‌رود. فرد باید سرانجام فردیت خود را در عبودیت زایل کند. بنابر این به یک تعبیر انسان در مذاهب تک ساختی از نظر وجودی آزادتر است تا در مذاهب دو ساختی. با همه این احوال باید گفت که مفهوم جدید آزادی بر اصولی مانند عقلگرایی انسانی و فردگرایی و نقش فرد در تعیین غایت و ارزشهای زندگی خود

استوار است و میان آزادی فردی و نیل به حقیقت اجتماعی رابطه‌ای تصور می‌گردد و در نتیجه میان این تصور از آزادی و حدود اعتقادات دینی ضرورتاً تعارض پیش می‌آید. این تعارض بلحاظ تاریخی از عصر روشنگری و عقلگرایی پیدا شد. با این حال باز هم باید گفت که میان برخی تعبیر از دین با این برداشت از آزادی تباین بیشتری وجود دارد. بویژه اگر دین از حالت تجربه درونی فرد بصورت نهاد اجتماعی درآید، تعارض آشکارتر می‌شود. طبعاً هرگونه نهادسازی اجتماعی اگر مبتنی بر پیامهای آزادخواهانه هم باشد سرانجام با آزادی تعارض پیدا می‌کند و به قول سارتر انسان را به رقمی از یک سریال اجتماعی تبدیل می‌کند. از سوی دیگر به گمان من دین وقتی با آزادی فردی الفت بیشتری پیدا می‌کند که خداوند بعنوان مظهر تفاهم کلامی در نزد مؤمنان آشکار شود. میان آزادی بمفهوم جدید و زبان و کلام نسبت ذاتی وجود دارد و میان زبان و کلام هم با نیل به حقیقت نسبتی است و بنابر این میان آزادی و حقیقت به معنای ارتباطی و تفاهمی آن، رابطه‌ای اساسی وجود دارد در مقابل، حقیقتی که از حوزه زبان و کلام آزاد نگذرد حقیقتی بیرونی و نهادیست و می‌تواند همچون دین تبدیل بنهاد شده، تبدیلی شود. اگر حقایقی که معمولاً بصورت یکجانبه و صادر شده مطرح می‌گردند، مجال آشنایی و کشاکش با عرصه کلام و زبان و اندیشه، پیدا نمی‌کنند؛ بناچار عرصه آزادی در خارج از حدود چنان حقایقی توسعه خواهد یافت. وقتی میان عرصه آزادی و عرصه حقیقت پیوند باشد در آن صورت آزادی خود بمعنای رهایی از تمنیات و هوسهای آزاد فردی و درک خیر و مصلحت عمومی ظاهر می‌شود.

بنظر من نسبت جدیدی که میان آزادی و دیانت ممکن است پیدا شود، کمکی است که تواناییهای کلامی و زبانی و منطقی حوزه آزادی ممکن است به نجات حقایق مندرج در سنتها بکنند. به نظر می‌رسد که حتی چاره‌ای از آزادی هم نیست.

**نامه فرهنگ:** بین حرکت‌های آزادی خواهانه و عدالت جویانه در دوره جدید (مانند آنچه در مارکسیسم و حرکت‌های آزادی‌بخش اقوام علیه استعمار دیده می‌شود) و نهضت‌های انبیاء شباهتهایی بنظر میرسد، این شباهتها نشانه چیست؟

**دکتر مجتهد شبستری:** امروز شعار آزادی و عدالت از یکدیگر قابل تفکیک نیست. فداکردن یکی از این دو در برابر دیگری در چند قرن اخیر آزمایش شده و نتیجه خوبی نداده است در کشورهای سرمایه‌داری در برهه‌ای از زمان، عدالت فدای آزادی شد و در کشورهای سوسیالیستی عکس آن بوقوع پیوست ولی از هیچکدام نتیجه مطلوبی بدست نیامد. تصور می‌کنم باید روی مسأله عدالت آنقدر کار فلسفی بشود که بتوان از آن به مفهوم آزادی یک پل زد به طوریکه این دوگانگی و تقابل که فعلاً در میان آزادی و عدالت دیده می‌شود از میان

اقتصادی عصر خودمان از موضع دیانت و ایمان مذهبی، درباره آنچه فلسفه عصر ما آن را مصداق آزادی و عدالت معرفی می‌کند موضع مشخص و صریح بگیریم، بکاربردن این روش ما را توانا می‌سازد، از طرفی دیانت و ایمان را ناظر به متن زندگی قرار دهیم و از طرف دیگر وظایفی را که بر عهده فلسفه است بر عهده دیانت و ایمان قرار ندهیم و مشکل و بن‌بست به وجود نیآوریم. بدینگونه است که یک انسان می‌تواند هم مؤمن و متدین باشد و هم شرکت‌کننده در سرنوشت سیاسی جامعه از موضع دیانت و ایمان.

### آقای دکتر بشیریه قبلاً هم اشاره شد که عدالت و آزادی

و برابری سه مفهوم بسیار نزدیکند. یکی از معانی مهم برابر بودن برابری در آزادیت و یکی از لوازم عمده آزاد بودن برابر بودن از جهات عمده‌ایست. عدالت هم با نابرابری نامعقول و ناموجه و نیز با محدودیت‌های نامعقول و ناموجه با آزادی فردی قابل جمع نیست. البته در عمل، جمع هر مجموعه‌ای از آرمانهای بشری دشوار است، هرچند جمع آزادی و امنیت چنانکه قبلاً اشاره شد دشوارتر از جمع آزادی و عدالت خواهد بود. با این حال بنظر می‌رسد که حلقه اصلی واسط میان عدالت و آزادی اندیشه برابریت است که خود پیچیدگیهای بسیار دارد. مشکل اصلی مفهوم برابری این است که در چه زمینه‌ای باید با افراد بصورت برابر رفتار کرد. طبعاً برابری محض تنها میان امور انتزاعی متصور است مثلاً در داده‌های ریاضی. در جهان واقعیت هیچگاه دو چیز انضمامی از همه جهات با هم برابر نیست هر چند ممکن است از یک یا چند جهت برابر باشد. همه این‌ها آدمی علی‌رغم همه نابرابریهایی که از جهات مختلف دارند لیکن از این جهت که همه انسانند برابر تلقی می‌شوند. در نظر گرفتن این برابری اولیه و اساسی شرط هرگونه عدالتی است، اما در متن این برابری اساسی می‌توان عدالت را گاه در رفتار برابر و گاه در رفتار نابرابر جست، چنانکه قبلاً از قول ارسطو ذکر کردیم مثلاً در متن اعتقاد به برابری همه آدمیان رفتار نامساوی بازن و مرد بر اساس ملاحظه تفاوت‌های طبیعی میان آنها عادلانه خواهد بود. چنین رفتاری در عین حال مغایر با رفتار برابر با آنها از حیث جهات برابری میان آنها نخواهد بود. بدین سان دو مفهوم عدالت و برابری دو وجه مختلف از یک معنی است. قائل شدن به آزادی نیز خود، قائل شدن بنوعی برابری اساسی است زیرا چنانکه قبلاً گفتیم شرط کامل تحقق آزادی بهره‌مندی از امتیازات کم و بیش برابر در خصوص وسایل مادی و معنوی لازم برای اجرای خواست آزاد فرد است همچنین نابرابریهایی که در متن آزادی افراد پیدا شود احتمالاً موجه‌تر و عادلانه‌تر خواهد بود تا نابرابریهایی که در شرایط فقدان آزادی پدید می‌آید. عدالتی که از درون آزادی سر برآورد موجه‌تر از عدالتی است که بصورت یکجانبه و خارج از عرصه تجربه آزادی عرضه شود. از سوی دیگر توجه به فقدان معیار عینی نهایی برای "وضعیت" عادلانه که

### آقای دکتر بشیریه: بنظر من چنین شباهتهایی بیشتر

صوریست تا ماهوی. حرکت‌های آزادی خواهانه و عدالت جویانه دوره جدید را نباید با حرکت‌های پیامبران مقایسه کرد. جهان معانی در هر یک یگانه و بی‌نظیر است. جنبش‌های دینی اساساً در پی حل مشکل معنی برای انسان بوده‌اند. طبعاً عرضه تعبیر و تفسیر و تعریف معنی‌دار و رضایت بخشی از انسان و جایگاه او در جهان و غایت و فرجام حیات و به طور خلاصه پاسخی به مسأله اساسی معنی بعنوان مهمترین مسأله وجودی انسان هدف اصلی و شاید ناخود آگاهانه جنبش‌های دینی بوده است. ادیان و جنبش‌های کاریزمایی و معنی بخش بطور کلی در پی رفع خلأ معنی، تطبیق مجدد بُعد عینی و بُعد ذهنی جامعه و تجدید و بازسازی یا اصلاح سنتها و تعابیر رو بزوال بوده‌اند. حال این معنی دادن به کل زندگی به معنی تأمین "امنیت" فرد چه در ناسوت و چه در ملکوت است نه به معنی تأمین آزادی و عدالت. جنبش‌های دینی در پی تأمین امنیت و خیال خوش و اطمینان خاطر برای انسان بوده‌اند نه تأمین آزادی که بگفته سارتر بعنوان طوق لعنتی، انسان را دیگر از آن گریزی نیست اوج مفهوم آزادی بمعنی جدید در مفهوم اگزیستانسیالیستی آن ظاهر می‌شود و جنبش‌های آزادی خواه مدرن نیز برخلاف جنبش‌های دینی با عرضه آزادی برای انسان، نه امنیت و خیال راحت بلکه اضطراب و قلق و احساس مسؤولیت بهمراه می‌آورند، بنابه تحقیق آریش فروم انسان امروز از دنیای امنیت سنتی جدا افتاده و اینک در عصر جدید گرفتار ترسها و اضطراب‌های ناشی از آزادی شده است و بی‌جهت هم نیست که برای گریز از آزادی و مسؤولیت آن گاه از روی هراس و خوش خیالی پا به فرار می‌گذارد و به دامن امنیت بخش سنتها پناه می‌برد. نباید جنبش‌های مدرنی را که بظاهر در تعقیب آزادیت لیکن در حقیقت در جستجوی امنیت سنتی از دست رفته‌اند، با جنبش آزادی خواه به مفهوم مدرن خلط کرد. شاید هم انسان عمیقاً بدنبال امنیت است نه آزادی. اگر هم دینی در عصر جدید احیا شود در پی تأمین همان غایت سنتی خواهد بود.

### نامه فرهنگ: عدالت و آزادی بعنوان دو ایده اجتماعی

معمولاً قرین یکدیگرند آیا این دو ایده در حیات اجتماعی یک قوم قابل جمعند یا اینکه آخرالامر باید یکی فدای دیگری شود؟

### دکتر مجتهد شبستری: امروز بدون مطرح ساختن

آزادی و عدالت نمی‌توان از دیانت به درستی سخن گفت ولی شیوه درست این کار این نیست که آنچه را متدینان گذشته عدالت و آزادی تصور می‌کردند، تکرار کنیم. شیوه درست این است که با توجه به واقعیات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و

قبلاً اشاره شد، باید عدالت را بعنوان وضعی ذهنی و احساس شده گرفت، در این صورت تجربه آزادی با ایجاد ارتباطات ذهنی و تفاهمی لازم، خود می‌تواند زمینه چنان وضعیت ذهنی را فراهم کند. بنظر می‌رسد که تجربه آزادی تجربه حیاتی‌تر و عمیق‌تری برای فرد انسان است تا تجربه عدالت و برابری و آنچه از درون آن تجربه نگذرد بخوبی هضم نخواهد شد.

