

فلسفه

نظری به منظره آزادی

دکتر غلامعلی حدادعادل
دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران

چکیده

مسئله «آزادی» یکی از عمومی‌ترین و کهن‌ترین مسائلی است که از دیرباز اندیشه آدمی را به خود مشغول داشته است. آزادی، امری است که نه تنها فیلسوفان و متفکران، بلکه عامه مردم نیز اهمیت آن را به یک معنا درک و تصدیق می‌کنند، و در مجموع، باید گفت کمتر کسی است که ارتباط این موضوع را با خویش از طریق گوشت و پوست و خون احساس نکند، و بتواند نسبت به آن بی‌اعتنایی ورزد.

در طول تاریخ تفکر، مسئله آزادی، همواره به نوعی و به نحوی، مورد توجه متفکران بوده و هیچ فیلسوف نام‌آور صاحب‌مکتبی نیست که این مسئله را در فهرست مسائلی اصلی فلسفه خویش قرار نداده باشد و در جست‌وجوی راه‌حلی برای آن برنیامده باشد. خلاف برخی از مسائلی و مباحث فلسفی که در برخی از دوره‌های تاریخی به دلایل اهمیت می‌یابد و در دوره‌ای دیگر اهمیت خود را از دست می‌دهد، «آزادی» همواره در صدر دستور کار متفکران و مصلحان و انسان‌شناسان قرار داشته و نه تنها پرونده آن با گذشت زمان بسته نشده، بلکه با پیشرفت علوم و توسعه جوامع، به ویژه در قرون اخیر، بر اهمیت و پیچیدگی آن افزوده شده است.

فیلسوفان، متکلمان، دانشمندان، جامعه‌شناسان، سیاست‌مداران، حقوق‌دانان، اقتصاددانان، روان‌شناسان و علمای علم اخلاق و تعلیم و تربیت هر یک به صورتی خود را با مسئله آزادی مواجه دیده و از منظر ویژه تخصص خود به منظره وسیع و متنوع آزادی نظر کرده‌اند.

برای فیلسوفان، مسأله «آزادی» با مسأله مهم و بنیادی «علیت» همزاد و همراه است. فیلسوف، به محض آنکه در صدد برمی آید در مابعدالطبیعه اصل علیت را بر انسان اطلاق و اعمال کند، با مفهوم گیج کننده آزادی روبرو می شود. اگر قانون علیت، قانونی فلسفی است که هر موجودی باید از آن تبعیت کند و اگر به حکم این قانون، با موجود بودن علت، ظهور و حدوث معلول ضروری و تخلف ناپذیر است، در آن صورت، آزادی چه معنایی می تواند داشته باشد؟ آیا آزادی یا، به تعبیری دیگر، «اختیار» به معنی ننی و نقض قانون علیت است و آیا برای حل معضل اختیار ناچار باید قایل شویم که انسان از شمول این قانون هستی شمول، مستثنا است و «علیت» بر قلمرو وجود بشری حکومت نمی کند؟ سؤال مهمی که در اینجا پیش می آید، این است که اگر قایل باشیم عمل «آزادانه»، عملی است که انسان، خود «علت» آن باشد، چگونه می توان برای نجات آزادی، علیت را فدا کرد و چگونه می توان با ننی قانون علیت، افعال موسوم به «اختیاری» افراد بشر را به «خود» آنها نسبت داد؟ از سوی دیگر، چگونه می توان میان قانون علیت و ضرورت آهنینی که مقتضای این قانون است، از یک طرف، و «اختیار»، از طرف دیگر، جمع کرد و این دورا با هم آشتی داد؟ کدام تعریف و کدام تصور از مفهوم «اختیار» است که می تواند با قانون علیت سازگار آید و سرینجه تدبیر کدام فیلسوف می تواند این دو حریف به ظاهر ناسازگار را با هم دمساز کند و در کنار هم نشانند؟

اما متکلمان را با مسأله آزادی، حکایتی مفصل تر و ماجرابی پیچیده تر است. این حکایت مفصل را می توان به دو بخش مجزا تقسیم کرد؛ بخش اول که ناشی از نگاهی «برون دینی» به مسأله است و بخش دوم که به نگاه «درون دینی» مربوط می شود. در بخش اول، مسأله این است که آیا اصلاً آزادی انسان با اعتقاد به خدا و تقید به وحی و شریعت و اطاعت از انبیا سازگاری دارد؟ در حقیقت، در این بحث، که مبتنی بر نگاهی «برون دینی» است، فرد در صدد آن نیست که با مفروض گرفتن دین، راه حل را در درون دین جست و جو کند، بلکه او در پی حل مسأله رابطه «دین» و «آزادی» بدون التزام اولیه به مبانی دینی است. کسانی که برای انسان، به عنوان موجودی آزاد، اصالت قایلند و آزادی او را مطلق و بی قید و شرط می خواهند، در این تقابل، ترجیح می دهند «انسان بنیادی» و «انسان مداری» یا «اومانسیم» را در مقابل دین داری برگزینند. این نوع مواجهه با آزادی در مقابل دین، در کلام متکلمان قدیم، چندان مطرح نبود و از

ویژگی‌های دوران جدید است. در این باب، در ادامه همین مقاله، قدری بیشتر سخن خواهیم گفت.

اما بخش دوم، چنان‌که گفتیم، مسایلی است که به «درون دین» تعلق دارد و متکلم می‌خواهد برای آنها راه‌حلی دینی پیدا کند. مشکلی که متکلمان در بحث از اختیار با آن مواجهند، این است که اگر خداوند خالق و مالک یگانه هستی است و هیچ چیز در مقابل او از خود در وجود و ایجاد، استقلالی ندارد و جز او هیچ مؤثر مستقل دیگری در عالم نیست، در آن صورت، چگونه می‌توان انسان را در اعمال و افعال خود آزاد و مختار دانست، آیا اگر برای انسان قایل به اختیار شویم، بدین معنی که می‌تواند عملی را انجام ندهد و در این ترک و ارتکاب، کاملاً مستقل و آزاد است، قاعده مهم و معروف «لامؤثر فی الوجود الا الله» را نقض نکرده‌ایم و دست خدا را در حیطة اعمال و رفتار اختیاری آدمیان بسته‌ایم؟

اگر نخواهیم انسان را علت حقیق افعال او بدانیم و نخواهیم او را مختار بشناسیم، در آن صورت، ثواب و عقاب و گناه و صواب و بهشت و دوزخ چه معنا و چه وجه معقولی خواهند داشت، و چگونه می‌توان انسانی را که فاقد اختیار است، سزاوار نعمت بهشت یا مستوجب نقتم دوزخ دانست، و چگونه می‌توان افعال ناپسند و گناهان و شرور آدمیان را، که فاقد استقلال و اختیارند، به خداوند نسبت داد و ذات قدسی او را به گناه و شر آلوده ساخت؟ آیا سلب فلسفی اختیار از انسان برای حفظ عظمت نامتناهی قدرت الهی، سبب نمی‌شود که دامان منزّه ذات اقدس او را به نقص و عیب و گناه آلوده سازیم و «تزیه» الهی را فدای «تعظیم» الهی کنیم و از چاله درآییم و به چاه فروافتیم؟

مسأله «اختیار» از یک جهت دیگر نیز ذهن متکلمان را به چالش وامی‌دارد و به یافتن راه‌حل فرامی‌خواند و آن تبیین اختیار آدمی با فرض «علم خدا» است. اگر خداوند عالم مطلق است و بی‌علم و اذن او برگی از درخت نمی‌افتد و زمان و مکان، برده‌ای در برابر علم او نیست، در آن صورت، باید معتقد بود که او از آنچه بوده است و هست و خواهد بود، آگاه است و افعال و اعمال ما طبق قضا و قدری که او بر عالم هستی مقدر و حاکم ساخته، معین و معلوم است و اختیار و آزادی در این میانه چه جایی می‌تواند داشته باشد؟

اینجا باید پرسید فیلسوفان و متکلمان که خود را در حل معضلات آزادی و اختیار با این همه مشکلات اندیشه سوز مواجه می‌بینند، با آن احساس صریح و صمیمی که خود از آزادی و اختیار در درون خویش دارند، چه می‌کنند و با آن گواهی صادقانه و لحظه به لحظه وجدان خویش و آن دغدغه ابدی «این کنم یا آن کنم» که در دل و جان دارند چه معامله‌ای خواهند کرد؟

دانشمندان نیز، به ویژه در دوران جدید، یعنی از آن هنگام که تحت تأثیر اندیشه‌های علمایی مانند گالیله و نیوتن، طبیعت‌شناسی با ریاضیات درآمیخت، بل پیوندی ناگسستنی یافت و «علم جدید» از این پیوند متولد شد، با مسأله آزادی و اختیار، به وجه خاصی درگیر بوده‌اند. مسلم است علم که عبارت از «دانش قانونمند و سازمان‌یافته از اشیا» است، مستلزم اعتقاد به اصل علیت است. قانون علیت شالوده‌بنای مرتفع علم است. ریاضیات نیز همواره مثل اعلا و نمونه‌الای ضرورت و حقیقت بوده است.

در چهار قرن اخیر، یعنی کبایش از زمان گالیله به بعد - که علوم طبیعی، خاصه فیزیک، که ملکه همه علوم است^۱، بیان ریاضی یافته و به زبان ریاضی ادا شده است - حاکمیت قانون علیت بر طبیعت به مدد ریاضیات محسوس‌تر و آشکارتر شده و اعتقاد دانشمندان به قانون‌مندی حوادث طبیعی، که تعبیر دیگری است از تبعیت طبیعت از قانون هستی‌شمول علیت، سند متقن و موثق یافته که همانا قابلیت تبیین قوانین طبیعت در قالب قوانین خشک، بی‌انعطاف، حتمی، ضروری و یقینی ریاضیات است. اینجاست که در دوران اخیر، یعنی از قرن هفدهم تا اوایل قرن بیستم، مفهوم «دترمینیسم»، که می‌توان از آن به «جبر علی» یا با اندکی مسامحه به «جبر علمی» تعبیر کرد، محور تفکر فلسفی دانشمندان شد و آنان طبیعت را همه‌وقت و همه‌جا مسخر و مقهور این جبر علمی دانستند و بسیاری از آنان «طبیعت انسان» را نیز مشمول ضرورت و حقیقت همین جبر علمی شناختند و دلیلی برای مستثنا دانستن انسان از این وجوب و ضرورت نیافتند و، در نتیجه، در تفسیر اختیار انسان درماندند.

دانشمندانی که در انسان چنین می‌نگریستند، طبیعت آدمی را با طبیعت مادی موضوع علوم تجربی همانند و همگون می‌پنداشتند. آنان «رفتار» انسان را، همان‌طور

برخاسته از «امیال» آدمی می‌دانستند که گرمای آتش را برخاسته از واکنش‌های شیمیایی مولکول‌های شعله آتش همین تفکر بود که در قرن نوزدهم در فلسفه اخلاق، فیلسوفی مانند «جرمی بنتام»^۲ را به تأسیس مکتب اخلاقی «سودانگاران» واداشت و، پس از او، «واتسون»^۳ را برانگیخت تا در روان‌شناسی مکتب «رفتارگرایی» را تأسیس کند و روان‌شناسانی را مانند «اسکینر»^۴ در قرن بیستم بدین بینش معتقد سازد.

با پیشرفت سریع علوم مادی و فیزیکی جدید در قرون هفده و هجده در اروپا، دترمینیسم در اندیشه دانشمندان و فیلسوفان رسوخ بیشتری یافت و حاکمیت علیت بر طبیعت در اذهان، به تقابل «علیت» و «اختیار» صراحت و قوت بیشتری بخشید و، در نتیجه، دغدغه فیلسوفانی که هویت انسان را در گرو اختیاری بودن افعال او می‌دانستند، فزونی گرفت. تلاش ایمانوئل کانت، فیلسوف مشهور آلمانی (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، برای آشتی دادن اختیار و علیت، در پی حاکم شدن مبانی فلسفی فیزیک نیوتنی بر اذهان متفکران اروپا، در نهایت بدان‌جا رسید که وی «طبیعت» و «انسان» را متعلق به دو قلمرو کاملاً متفاوت و متمایز دانست و جبر علی و علمی را خاصیت اشیای مادی در طبیعت و اختیار را شأن آدمی در آن قلمرو دیگر محسوب کرد. او، بدین‌سان، می‌خواست هم به آزادی و هم به اختیار معتقد باشد و این دو را از تقابل و تضاد با یکدیگر مصون دارد و دور سازد و به ویژه اختیار را از تطاول و درازدستی دترمینیسم حفظ کند.

هنگامی که، در اوایل قرن بیستم، با پژوهش‌های علمی دانشمندانی مانند «ماکس پلانک»^۱ و «نیلز بور»^۲ و اندکی بعدتر، با تحقیقات «ورنر هایزنبرگ»^۳ و «اروین شرودینگر»^۴ و گروهی دیگر از فیزیک‌دانان، به دنبال رشد و توسعه مکانیک آماری، نظریه‌های انقلابی و زیروروکننده‌ای در خصوص ساختمان اتم و رفتار ذرات بنیادی مطرح شد و اصول پذیرفته شده‌ای از فیزیک و مکانیک کلاسیک، از جمله اصل علیت، دستخوش تردید و تفسیرهای مختلف قرار گرفت، و «اصل عدم قطعیت»^۱ هایزنبرگ به جای دترمینیسم فیزیک نیوتنی نشست، عده‌ای از دانشمندان و فیلسوفان که در حل معضل اختیار در چهارچوب صلب و سخت دترمینیستی فیزیک کلاسیک درمانده بودند، با امیدواری، به افق تازه‌ای که با اصل عدم قطعیت پیش روی آنان گشوده شده بود، چشم دوختند تا شاید از این طریق بتوانند برای اختیار آدمی، که اهمیتش در

انسان‌شناسی دست‌کم برابر با اعتقاد به علیت در طبیعت‌شناسی بود، راه‌حلی پیدا کنند.^{۱۱} داوری در باب توفیق یا ناکامی این فیلسوفان و دانشمندان از حوصله این مقال بیرون است و غرض ما از این سخن تنها آن است که معلوم شود دانشمندان علوم تجربی از چه طریق و با کدام انگیزه با مسأله اختیار و آزادی سروکار پیدا می‌کنند.

مسأله آزادی و اختیار آدمی، در جامعه‌شناسی نیز به گونه‌های مختلفی توجه جامعه‌شناسان را به خود جلب کرده است. برای آن دسته از جامعه‌شناسانی که جامعه‌شناسی را همانند علوم طبیعی قرون هجده و نوزده یک علم قطعی و دترمینیستی می‌دانند و از «علیت اجتماعی» در قیاس با «علیت طبیعی» دم می‌زنند، تعیین جایگاهی برای اختیار و اعمال اختیاری و آزادانه انسان کاری بس دشوار و، در حقیقت، محال است.^{۱۲} اما چنانچه از این مسأله فلسفی بگذریم، در سطحی نازل‌تر نیز همچنان با مسایل و مشکلات مهمی در باب آزادی فرد در جامعه روبه‌رو خواهیم شد. یکی از این مسایل، تبیین رابطه «فرد» و «اجتماع» است، به صورتی که فرد بتواند حد معقولی از آزادی خود را در جامعه حفظ کند و دخالت نهادها و نظام‌های اجتماعی در افکار و رفتار افراد تا بدان جا گسترش نیابد که دیگر جایی برای اعمال آزادی‌های فردی باقی نماند.

یکی از مشکلاتی که در این عرصه وجود دارد، آن است که کدام‌یک از رفتارها و اعمال فرد صرفاً به خود او مربوط می‌شود و، بنابراین، جنبه «فردی» خواهد داشت و کدام‌یک از آنها با سعاد و رفاه و سلامت جامعه ارتباط پیدا می‌کند و باید تحت نظارت و دخالت جامعه قرار گیرد و اصولاً طرح مسأله «فرد» و «اجتماع» به صورتی جدا از هم تا چه اندازه انتزاعی و ذهنی و تا چه حد واقع‌بینانه و منطقی است و اگر چنین دوگانگی و جداکردنی منطقی است، آن کیست که باید با کشیدن خط فاصلی دقیق، مرز قلمرو آزادی‌های فردی و قلمرو مصالح اجتماعی را معین سازد و این کار را بر اساس چه اصولی انجام خواهد داد؟^{۱۳}

از همین‌جا می‌توان با گامی کوتاه از جامعه‌شناسی به سیاست منتقل شد و به برخی از مسایل و مباحث مربوط به آزادی در قلمرو علوم سیاسی اشاره کرد. تردیدی نیست که با تشکیل حکومت و پدید آمدن دولت در جامعه، فرد به ناچار و بنا به ضرورت زندگی

اجتماعی تا اندازه‌ای آزادی خود را از دست می‌دهد، موضوع مهم و قابل‌مناقشه این است که او در مقابل این مقدار آزادی که از دست می‌دهد، چه چیزی به دست می‌آورد و، به عبارت دیگر، فرد آزادی خود را تا چه اندازه و به چه قیمتی به دولت می‌فروشد؟ حکومت‌هایی وجود دارند که معتقد و مدعی‌اند وظیفه دارند در ازای آن مقدار آزادی که از افراد گرفته‌اند، کوشش کنند وضعیتی پدید آورند که افراد بتوانند از باقی‌مانده آزادی خود حداکثر استفاده را به عمل آورند. برای این حکومت‌ها، آنچه اصل است و باید حفظ شود و گسترش یابد، «آزادی» است و آن جهان‌بینی که مبنای نظری آنها محسوب می‌شود، «لیبرالیسم» است.

بر خلاف این دسته از حکومت‌ها، حکومت‌های دیگری وجود دارند که معتقد و مدعی‌اند در ازای آزادی گرفته‌شده از افراد به آنان چیز دیگری می‌دهند که از آزادی سودمندتر و برای آنان ضروری‌تر است. حکومت‌های سوسیالیست، وظیفه اصلی خود را تأمین عدالت اجتماعی و اقتصادی می‌دانند و از دو موهبت «آزادی» و «عدالت اجتماعی»، دومی را بر اولی ترجیح می‌دهند. در هر حال، موضوع تعیین حدود و مرز آزادی‌های فردی و میزان دخالت دولت‌ها در فکر و فرهنگ و رفتار فردی و اجتماعی مردم و همچنین تأمین وسایل و ایجاد راه‌های مناسب برای دخالت آزادانه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اقتصادی جامعه و بسیاری مسایل و مباحث دیگر و از آن جمله بحث‌های مربوط به «دموکراسی» و «افکار عمومی» و «حقوق بشر»، از مطالبی است که هم در علم و عالم سیاست و هم در عالم اقتصاد به «آزادی» مربوط می‌شود و شاید بتوان گفت جایگاه و اهمیت بحث آزادی در اقتصاد کمتر از اهمیت آن در سیاست نیست و میان این دو مفهوم، یعنی آزادی سیاسی و آزادی اقتصادی، پیوندی تنگاتنگ وجود دارد.

از جمله متفکران معاصری که در باب آزادی در عرصه سیاست تأمل و تفکر بسیار داشته، «آیزایا برلین»^{۱۴} است که کتاب چهار مقاله درباره آزادی وی به فارسی ترجمه شده است. برلین به دو مفهوم «منفی» و «مثبت» آزادی توجه می‌کند و می‌نویسد:

«معنای آزادی نیز مانند کلمات خوشبختی، خوبی، طبیعت و حقیقت به قدری کشدار است که با هرگونه تفسیری جور درمی‌آید. نمی‌خواهم وارد بحث تاریخ بشوم یا بیش از دوستان معنی‌گوناگون را که نویسندگان تاریخ عقاید برای این

کلمه ضبط کرده‌اند، بازگو کنیم. از آن میان، تنها دو معنی جامع‌تر را که تاریخچه مفصلی پشت‌سر دارد - و من تصور می‌کنم که در آینده نیز همچنان مورد بحث خواهد بود - در اینجا می‌آورم.

نخستین از دو مفهوم سیاسی آزادی که من آن را به پیروی از دیگران «مفهوم منفی» خواهم نامید، در پاسخ به این سؤال مطرح می‌شود: چیست و کجاست آن قلمرویی که در محدوده آن، شخص - یا گروهی از اشخاص - عملاً آزادی دارند (یا باید آزادی داشته باشند) تا بدون رضایت دیگران آنچه را بخواهند، عمل کنند و آنچه‌ان که می‌خواهند باشند؟

اما مفهوم دوم آزادی که من آن را مفهوم مثبت می‌نامم، در پاسخ به این سؤال مطرح می‌شود: منشأ کنترل یا نظارت که می‌تواند کسی را وادار سازد که به فلان طرز خاص عمل کند یا فلان‌طور معین باشد، چیست و کیست؟^{۱۵}

درک ارتباط «آزادی» با «علم حقوق» چندان دشوار نیست و، به همین سبب، نیازمند توضیح مفصل نخواهد بود. به طور کلی، می‌توان گفت در «علم حقوق»، این فرضیه از پیش مسلم گرفته شده است که افراد در ارتکاب اعمالی که به حق بدان‌ها نسبت داده می‌شود، مختار و آزادند و اعمال و جرایمی که از سر اجبار یا اضطرار، مثلاً به عنوان جنون آبی مجرم صورت می‌گیرد، جنبه استثنایی دارد. به عبارت دیگر، قانون‌گذاران و تعیین‌کنندگان مجازات‌ها و، همچنین، دادستان‌ها و قضات، بنا بر این می‌گذارند که انسان دارای اختیار است و اگر جرمی مرتکب شده، می‌توانسته مرتکب نشود و مجبور نبوده است.

بدیهی است اگر قرار شود خلاف این فرض مبنای فلسفی علم حقوق قرار گیرد، یعنی فرض شود که آدمیان در افعال خود مجبورند، دیگر به زحمت می‌توان از علم حقوق، اگر اصولاً چنان علمی ممکن باشد، تصویری حاصل کرد. آنچه گفتیم، تنها یکی از مایل مشترک میان بحث «آزادی» و «حقوق» است و، جز آن، باید به این مآله مهم دیگر نیز اشاره کرد که احکام و قوانین و مجازات‌های حقوقی، حقانیت و مشروعیت خود را از چه طریق کسب می‌کنند و، در واقع، منشأ اعتبار و دلیل لازم‌الاتباع بودن آنها چیست، آیا آرای اکثریت عامه مردم است یا رأی خبرگان و نخبگان جامعه یا سنت‌های کهن اجتماعی یا احکام الهی و امثال آن؟ پیداست هر نوع پاسخی به این پرسش، متضمن و مستلزم اعتقاد به معنای خاصی از آزادی نیز هست.

ارتباط «آزادی» با «علم اخلاق» و «تعلیم و تربیت» آشکارتر از آن است که نیازمند شرح و بسط باشد. این ارتباط چنان سخت پیوند است که اصولاً بدون اعتقاد به آزاد و مختار بودن انسان، نمی توان معنایی برای «اخلاق» قایل شد. «اخلاق» از جمله مفاهیمی است که ارزشی بودن، ذاتی آن است و، در واقع، اخلاقی که متضمن ارزش نباشد، اخلاق نیست. از سوی دیگر، نظیر همین رابطه که میان «اخلاق» و «ارزش» برقرار است، میان «ارزش» و «اختیار» نیز وجود دارد، بدین معنی که اگر «اختیار»ی در کار نباشد، هیچ ارزشی معنا نخواهد داشت. دز همه توصیه ها، رهنمودها و راهبردهای اخلاقی، «مختار بودن انسان» مفروض گرفته می شود و همین فرض نیز مبنای همه تلاش هایی است که در «تعلیم و تربیت» برای ساختن افراد، به ویژه کودکان و نوجوانان، بر وفق یک الگوی مطلوب یا ایجاد تغییر در رفتار آنان صورت می گیرد. آن دسته از علمای اخلاق و متخصصین تعلیم و تربیت که به آزادی و اختیار انسان اعتقاد راسخ تری دارند، به حکم این اعتقاد، نظام اخلاقی و تربیتی خود را به نحوی سامان می دهند که به فرد بیاموزند با آگاهی کافی و تصمیم گیری صحیح و، در نهایت، با استفاده از آزادی و اختیار خود، هادی، معلم اخلاق و مربی تربیتی خود شود.

از جمله بحث های جدیدی که متفکران غربی در یکی دو قرن اخیر به تفصیل بدان پرداخته اند، بحث «خدا و آزادی» است. چنان که اشاره کردیم، پیش از این نیز، هم در کلام یهودی و مسیحی و هم در کلام اسلامی، مسأله اختیار آدمی مطرح بود، اما بحث های جدید در باب خدا و آزادی، با بحث های کلامی گذشته، تفاوتی اساسی دارد. در کلام قدیم آنچه مسلم گرفته می شد، وجود خداوند یا «واجب الوجود» بود که حی، عالم، مدبّر و مختار مطلق است و آنچه محل تردید و انکار واقع می شد، «آزادی ارادة» انسان بود که نه تنها مسلم نبود، بلکه محتاج اثبات بود، زیرا به نظر مستکلفانی مانند اشاعره، با فرض وجود خدا سازگاری نداشت.

اما در فلسفه جدید و معاصر غربی، فیلسوفانی مانند «نیچه» و «سارتر» معتقدند آنچه باید مسلم گرفته شود، «آزادی انسان» است و چون فرض وجود خدایی واجب الوجود که عالم به گذشته و آینده افعال و سرنوشت آدمی و مبدأ همه هستی ها و واضع همه ارزش ها باشد، با آزاد بودن انسان منافات دارد، بنابراین، باید آن را کنار نهاد.

وجه مشترک اعتقاد فلسفی این قبیل فیلسوفان در باب انسان، اعتقاد آنان به «اصالت انسان» یا «اومانیزم» است. اینان «آزادی» را گوهر وجود آدمی و مقوم اصلی ماهیت او می‌دانند و حاکم ساختن هر اصل و هر ارزشی را بر انسان، محدودکننده آزادی و مغایر با آن می‌شناسند.

نیچه، (۱۹۰۰-۱۸۴۴) رأی خود را در باب ناسازگاری «آزادی انسان» و اعتقاد به وجود خدا، در عبارت معروف خود، یعنی «خدا مرده است» بیان می‌کند و لازمه دفاع از آزادی انسان را مخالفت صریح و بی‌امان با مسیحیت می‌داند که با مطرح ساختن «گناه ازلی» و باید و نبایدهای شرعی و اخلاقی، به عقیده او نشاط و سرزندگی و تلاش و تکاپو و، در یک کلمه، اختیار و آزادی را از انسان سلب کرده است. البته در باب تفسیر آرای نیچه، اختلاف نظر بسیار است و آنچه گفتیم، دست کم، یکی از آن تفسیرهاست. فیلسوف دیگری که در قرن بیستم بیش از دیگران در باب رابطه خدا و آزادی سخن گفته، ژان پل سارتر فرانسوی (۱۹۸۰-۱۹۰۵) است. سارتر، آزادی یا اختیار را اصل و گوهر آدمی می‌داند و انسان را با «آزادی» تعریف می‌کند و چون آزادی را مقدم بر هر امر و هر اصل و قاعده و ارزش دیگری می‌داند، با این تعریف، در حقیقت، انسان را «تعریف‌ناپذیر» معرفی می‌کند. او انسان را از سایر اشیا به کلی متفاوت و متمایز می‌شمارد. این تمایز ناشی از آن است که اشیا، صاحب ماهیتی ثابت و از پیش معین شده هستند که این ماهیت بر وجود آنها مقدم است، اما انسان برخلاف اشیا، ماهیت خود را با آزادی و اختیار خود، به دست خود می‌سازد یا، به عبارت دقیق‌تر، باید بسازد؛ اگر می‌خواهد انسان باشد و انسان بماند. به همین جهت و به همین معناست که سارتر «وجود آدمی» یا همان «اگزیزتانس» را مقدم بر ماهیت او می‌داند. سارتر معتقد است با فرض وجود خدا، آزادی انسان محدود می‌شود، زیرا انسان باید تابع اصول و ارزش‌هایی باشد که ناشی از چنین فرضی است.

سارتر، در کتاب اگزیزتانیسم و اصالت بشر می‌نویسد:

«داستایوفسکی می‌گوید: «اگر واجب‌الوجود نباشد، هرکاری مجاز است». این سنگ اول بنای اگزیزتانیسم است... اگر به راستی بپذیریم که وجود مقدم بر ماهیت است، دیگر هیچ‌گاه نمی‌توان با توسل به طبیعت انسانی مفروض و متحجر، مسایل را توجیه کرد. به عبارت دیگر، جبر علی (دترمینیسم) وجود ندارد. بشر آزاد است، بشر آزادی است.»^{۱۶}

در توضیح این معنی، موریس کرنتن (Maurice Cranston) در کتاب *زان بل* سارتر خود می‌گوید:

«قول به آزادی انسان مستلزم این است ... که افراد بشر ملعبه خدایان یا هر قوه دیگری ماسوای خود نیستند، بلکه آزادی مطلق دارند و رها و مستقل و غیرمتعلق و غیرمرتبطند و خلاصه «به حال خویشند». آینده به کلی باز و غیرمسدود است. اگر خدایی بود که همه چیز را مقدر می‌کرد یا حتی همه چیز را می‌دانست، آینده به ضرورت چنان بود که خدا در علم قبلی خویش می‌دید. از این رو، نقی خالق علیم و قدیر شرط عقلی و منطق حریت کامل انسان است.^{۱۷}»

باری، این اشاره در باب رابطه میان خدا و آزادی در نظر فیلسوفانی مانند نیچه و سارتر، صرفاً برای آن است که توجه خواننده به این نکته جلب شود، و گفتنی است که نباید انکار خدا را نزد امثال نیچه و سارتر با الحاد رایج نزد ماتریالیست‌های قرن هجدهم یا الحاد فیلسوفانی مانند فویرباخ و مارکس یکسان دانست. نیچه و سارتر، اگرچه خدا را انکار کرده‌اند، اما با طرح جدی این سألّه که پس از نقی وجود خدا، مسؤولیت «انتخاب» و «ارزش‌گذاری» را بر دوش تک‌تک افراد نهاده‌اند، دغدغه‌ای دایمی و ترس و دلهره‌ای مستمر را در وجود انسان ریشه‌دار کرده‌اند. اینان، در واقع اگرچه به زعم خود، خویش را از قید اعتقاد به خدا رها ساخته‌اند، هرگز نتوانسته‌اند «جای خالی خدا» را از ذهن خود بزدايند و این «جای خالی» سبب شده است آنها همواره با خدا سروکار داشته باشند. موریس کرنتن می‌نویسد:

«سارتر در جایی گفته است که امروزه همه کس ملحد است؛ «خدا حتی در نظر مؤمنان هم مرده است»، اما عکس این هم صادق است، که ملحدی مانند سارتر خدا را زنده می‌کند. پل تیلیخ، متکلم پروتستان آمریکایی، اصطلاح «خدای فوق خدا» را به همین جهت وضع کرده است تا وصف خدایی باشد که وجودش از طریق شک در او مورد تصدیق واقع می‌شود؛ خدایی که به عنوان متعلق اعمال مردمان غایب است، به عنوان منشأ قلق و اضطراب آنها که سؤال اصلی و غایی را درباره معنی وجود انسان می‌پرسند، حاضر است.^{۱۸}»

غفلت از اشاره به جایگاه آزادی در عرفان، قطعاً این مقاله موجز و مختصر را، از آنچه هست، ناقص‌تر خواهد ساخت. در این باب به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که اهمیت و منزلت آزادی در عرفان شرقی به اندازه اهمیت و منزلت آزادی در سیاست و

حکومت غربی است. در دوران پس از رنسانس در اروپا، دائماً گرایش به این امر قوت و وسعت یافته است که ثابت شود انسان به عنوان فرد انسان، آزاد است و هیچ اعتقادی مانند اعتقاد به خدا یا هیچ نهادی مانند حکومت یا کلیسا نباید، به هیچ عنوان، مانع آزادی وی شود، مگر آنکه افراد با رأی آزادانه خود به نمایندگان منتخب خود اجازه دهند با وضع قوانین، در جامعه نظامی برقرار کنند و بخش اندکی از آزادی‌های آنان را محدود سازند تا آنها بتوانند از آن بخش اعظم باقی مانده حداکثر استفاده را بکنند. اما در این سوی عالم، عارفان و معلمان اخلاق، معتقد بوده‌اند که آدمی پیش و بیش از آنکه اسیر و برده قدرت‌های مستبد یا نهادهای بیرونی باشد، گرفتار هوای نفس و سرکشی‌های اخلاقی شخص خویش است و به قول مولوی:

«ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زو بتر در اندرون»

در حالی که در اروپا، غایت مطلوب تلاش‌ها این است که اختیار انسان را به دست خود او بدهند، در عرفان و اخلاق شرقی و اسلامی، به انسان گفته می‌شود «اعدی عدوک، نفسک التی بین جنبیک» یعنی «دشمن تر از همه دشمنان تو، همان خود توست که میان دو پهلوی تو قرار دارد!»^۱ به اعتقاد این عارفان و معلمان اخلاق، تحمل دنیایی که در آن هرکس آزاد باشد تا هرچه می‌خواهد، بکند و هیچ خدایی یا ولی خدایی بر او ولایت نداشته باشد، از تحمل دنیایی که تحت ظلم و ستم خودکامه‌ای مستبد اداره شود، سخت‌تر خواهد بود.

چنان‌که پیشتر گفتیم، مآله آزادی یکی از مایلی است که با گذشت زمان و پیدایش اندیشه‌های فلسفی جدید و تحولات بنیادی علمی در قرون اخیر و به ویژه با ظهور نظریات جدید درباره انسان، اهمیت بیشتری یافته و پیچیدگی افزون‌تری پیدا کرده است.

به جرأت می‌توان گفت که مآله آزادی، یکی از مهم‌ترین مایلی بوده که متفکران غربی در دو سه قرن اخیر با شور و حرارت بسیار از آن سخن گفته‌اند و تنها مآله‌ای است که هم متفکران و اهل نظر و هم سیاست‌مداران و دست‌اندرکاران امور اجتماعی و عامه مردم، به یک اندازه، و البته هرکدام از دیدگاهی مخصوص به خود، به آن علاقتند و با آن درگیر بوده‌اند. به ویژه، در حوزه اندیشه و عمل سیاسی، آزادی، ترجیح‌بند همه

جنبش‌های انقلابی و شعار اصلی همه نهضت‌های مردمی و اصل موضوع مرام‌نامه عموم احزاب سیاسی بوده است.

در یک‌صد سال اخیر که اندیشه‌های فلسفی و مرام‌های سیاسی مغرب‌زمین در کشورهای شرقی، و از جمله کشورهای اسلامی، مطرح شده و مورد توجه قرار گرفته است، بحث آزادی نیز، به ویژه در حوزه اندیشه و عمل سیاسی، با شدت و حدت تمام بر زبان‌ها و قلم‌ها جاری شده است، هرچند آزادی‌خواهان مغرب‌زمین، از قبیل جان استوارت میل^{۱۹}، بیشتر برای گسترش دایره آزادی‌های فردی و محدود ساختن دخالت دولت‌های خودی در قلمرو آزادی فرد، از آزادی دم زده‌اند و آزادی‌خواهان مشرق‌زمین، بیشتر برای کسب آزادی ملی و رهایی ملک و ملت خویش از استعمار حکومت‌های غربی یا استبداد حکومت‌های دست‌نشانده غربیان، از آزادی سخن گفته‌اند.

باری، آنچه گفته آمد، در حکم نگاهی بود گذرا بر بخش‌هایی از منظره وسیع و متنوع «آزادی»؛ غرض ما از آنچه گفتیم، نه بر شمردن کامل همه مباحث مربوط به آزادی بود، تنها می‌خواستیم شکسته بسته تصویری از چشم‌انداز شگفت‌انگیز آزادی را ترسیم کرده باشیم.

یادداشت‌ها

۱. اینکه گویی «این کنم یا آن کنم» خود دلیل اختیار است ای صنم
(مولانا)
۲. این تعبیر از پاسکال (۱۶۶۲-۱۶۶۳) است.
3. Jeremy Bentham (1748-1832)
4. J. B. Watson (1878-1958)
5. B. F. Skinner (1904-1990)
6. Max Planck (1858-1947)
7. Niels Bohr (1885-1962)
8. Werner Heisenberg (1901-1976)
9. Erwin Schrödinger (1887-1961)
10. indeterminacy
۱۱. یکی از این فیلسوف - دانشمندان، آرتور ادینگتون (Arthur Eddington, 1882-1944) است که کتابی از او در این باب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: ادینگتون، آرتور؛ گریزاز عینت، ترجمه مصطفی مفیدی، انتشارات روز (تهران، ۱۳۴۸).
۱۲. برای درک این دشواری و آگاهی از توجیحات و تلاش‌های ناسودمند معتقدان و مدافعان این نظریه برای حل مسأله اختیار، ر.ک. به: مرتضوی، جمشید؛ ضرورت و فلسفه تاریخ، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۵۹۵ (تهران، ۱۳۵۶).
۱۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک. به: ضمیمه‌های شامل دو مقاله انتقادی به قلم پروفیسور مک آیور و پروفیسور مک کالوم به نظریات جان استوارت میل، که در پایان کتابی از میل با مشخصات زیر درج شده است:
- میل، جان استوارت؛ رساله درباره آزادی، ترجمه دکتر جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ دوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (تهران، ۱۳۶۳) صص ۳۰۶-۲۹۳.
14. Issiah Berlin (1909-1997)

- ۱۵ برلین، آیزایا؛ چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی (تهران، ۱۳۶۸) صص ۲۳۷-۲۳۶.
- ۱۶ سارتر، ژان پل؛ اگزیستانسیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات مروارید، (چاپ هشتم) (تهران، ۱۳۶۱) صص ۳۶-۳۵.
- ۱۷ کرنستن، موریس؛ ژان پل سارتر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی (تهران، ۱۳۵۰) ص ۶۶.
- ۱۸ همان، ص ۱۹.
- ۱۹ ر.ک. به: میل، جان استوارت؛ رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، (تهران، ۱۳۶۳) (به ویژه مقدمه مترجم بر چاپ دوم این کتاب در صص ۲۲- ۱).

کتاب نامه

- ادینگتون، آرتور؛ گریزاز علیت، ترجمه مصطفی مفیدی، انتشارات روز (تهران، ۱۳۴۸)
- برلین، آیزایا؛ چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی (تهران، ۱۳۶۸)
- سارتر، ژان پل؛ اگزیستانسیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، انتشارات مروارید، چاپ هشتم (تهران، ۱۳۶۱)
- کرنستن، موریس؛ ژان پل سارتر، ترجمه منوچهر بزرگمهر، انتشارات خوارزمی (تهران، ۱۳۵۰)
- مرتضوی، جمشید؛ ضرورت و فلسفه تاریخ، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۵۹۵ (تهران، ۱۳۵۶)
- میل، جان استوارت؛ رساله درباره آزادی، ترجمه دکتر جواد شیخ الاسلامی، چاپ دوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (تهران، ۱۳۶۳)