

۱. مقدمه

آزادی مفهومی است که مصادیق، تعابیر و گستره بسیاری دارد؛ تا جایی که رهایی برده یا رعیت از ارباب، خلاصی زندانی و اسیر از محیط محبس و زندانبان، نجات از دامان حاکمان مستبد و ستمگر و... همه در این مقوله می‌گنجد. عصر روشنگری، فرصت کافی و لازم را در اختیار روشنفکران و متفکران قرار داد تا در این باره با توجه به تحولات نوین بازناندیشی کنند. این مفهوم در حوزه‌های فلسفی، سیاسی، اجتماعی و اخلاقی مطرح شد و اندیشمندان بزرگی در این باره نظریه‌پردازی کردند. نقد و بررسی این موضوع نه تنها به توسعه مفهومی در بستر جوامع اروپایی کمک کرد، بلکه بعدها راهگشای تفکر در جوامع شرقی شد و زمینه‌های جدال بین تعابیر سنتی و تعریف مدرن را ایجاد کرد.

بسیاری از متفکران بر این نکته آگاه بودند که طرح این مفاهیم در بستر جوامع اروپایی، مبتنی بر توسعه زمانمند بوده است؛ در حالی که ورود یک‌باره این اندیشه‌ها در جوامعی نظیر ایران که در جهانی بر محور استبداد و قوانین حوزه سنت می‌زیست، جدال عمیقی در دوره مشروطه ایجاد کرد که اثرات آن امروزه نیز در بدنه جامعه و دولت وجود دارد. به عبارت دیگر، به تعبیر برخی از اندیشمندان دوره مشروطه، تعداد بسیار اندکی از شخصیت‌های ایرانی با مفاهیم جدید آشنایی داشتند؛ بنابراین نبود دانش و تجربه زیسته، چالش‌های متعددی ایجاد کرد.

با این همه ورود مفاهیم جدید از حوزه روشنفکری به اجتماع، زمینه تفاسیر گوناگون را به وجود آورد. مشروطه‌خواهان دست بالا را داشتند و برای اینکه مفاهیم جدید را به گونه‌ای عامه‌پسند توضیح دهند و اکثریت را به دفاع از مشروطیت تحریک کنند، به توضیح مفهوم آزادی پرداختند که با مواضع مخالف مشروطه‌خواهان مواجه شدند. با این حال، مفهوم «آزادی»، کلیدواژه تغییر سیستم از استبداد به مشروطه بود. درک عمومی نیز از مشروطه، رهایی از یوغ استبداد و ستمگری بود؛ بنابراین تعریف درست، منطقی، جاافتاده و عامه‌پسند از آزادی می‌توانست به همراهی عموم مردم با مشروطه‌خواهان یا مشروطه‌خواهان منجر گردد. در این اوضاع، هرکسی به دنبال این بود تا آنچه را که فهمیده بود به عرصه عمومی کشاند، غافل از اینکه تعابیر گوناگون باعث مبهم‌شدن آزادی شد (بنگرید به: بیطرفان، ۲۰۱۹: ۴-۵). در این میان، مشروطه‌خواهان با اینکه از لحاظ قلمی در نسبت با مشروطه‌خواهان بسیار در تنگنا بودند، عبدالرحیم الهی مسئولیت توضیح مفهوم آزادی را بر عهده گرفت و جدال قلمی را رقم زد. بنابراین هر گروهی سعی کرد مفهوم آزادی را بر اساس افکار سیاسی-مذهبی خود تعریف نماید.

این جستار بر آن است تا با رویکرد و روش تاریخی، سیر تحول مفهوم آزادی را در اروپا بکاود و این ایده را در نخستین ورودش به جامعه ایرانی با توجه به انگاره‌های سنت‌گرایان بر اساس روزنامه اقیانوس بررسی کند. این تحقیق به دنبال پاسخگویی به پرسش ذیل است: روزنامه اقیانوس بر چه اساس و معیاری مفهوم آزادی را تفسیر می‌کرد؟

در باره مفهوم آزادی در دوره مشروطه، پژوهش‌هایی انجام شده است که می‌توان به مقاله محمد بیطرفان، سهراب یزدانی و حسین شبیان با عنوان «مناقشه بر سر مفهوم آزادی در انقلاب مشروطه ایران (۱۹۰۶-۱۹۰۹)» اشاره کرد که در نشریه بریتانیایی مطالعات خاورمیانه منتشر شده است.

نویسنده در این مقاله صرفاً مفهوم آزادی را در نگاه جراید عصر مشروطه کاویده است. دو مقاله دیگر به عناوین «مفهوم آزادی نزد روشنفکران ایرانی پیش از انقلاب مشروطه» و «بازخوانی مفهوم آزادی در مطبوعات مشروطه (۱۳۲۴-۱۳۲۷ ق)» از کریم سلیمانی دهکری و مهدی رفعتی است که در مجله مطالعات تاریخ فرهنگی منتشر شده است. نوشته های دیگری در مجلات و کتاب ها وجود دارد که کمابیش به مفهوم آزادی پرداخته است؛ ولی تفاوت تحقیق حاضر این است که اولاً، این تحقیقات به توسعه زمانمند مفهوم آزادی در بستر دوره مدرن توجهی نداشته اند و دیگر اینکه، این مفهوم را به طور خاص در روزنامه اقیانوس و در اندیشه های سردبیر آن عبدالرحیم الهی بررسی نکرده اند. باین حال، درباره روزنامه اقیانوس هم دو مقاله وجود دارد که توسط داود قاسم پور و ناصر صدقی نگاشته شده است. این مقالات با عناوین «اوقیانوس روزنامه حامی محمدعلی شاه» و «نقد و بررسی آرا و اندیشه های عبدالرحیم الهی (از علمای عصر مشروطه) درباره قانون و مجلس شورا» به ترتیب در مجله پیام بهارستان و کتاب ماه تاریخ و جغرافیا منتشر شده است. بدون توضیح مشخص است که عناوین این مقالات با محور اصلی این مقاله متفاوت است.

۲. اندیشمندان اروپایی و مفهوم آزادی

گفتارهای نخستین در چهارچوب مفهوم آزادی و بردگی، نشانی در آثار متفکران یونانی دارد (رودریگوز، ۲۰۰۷: ۲۲). شکل ساده تعریف آزادی در فرهنگ سیاسی یونان باستان، نبود ارباب و در هنگام هستی آن، استقلال از ارباب و به نوعی آزادزیستن دلخواهانه تعبیر شده است (هانسن، ۲۰۱۸: ۱۸-۱۶).

ارسطو (زاده ۳۸۴ ق.م/ مرگ ۳۲۲ ق.م) در کتاب های اخلاق نیکوماخوس^۱ و سیاست^۲ دیباچه شناخته شده ای درباره آزادی ندارد تا از زاویه آن تعریف روشنی استخراج شود؛ ولی با خوشه چینی و پرسه زدن در نقل قول های کتاب سیاست، جایی که ارسطو درباره مسائلی همانند وجود بردگی طبیعی و اشکال ویژه دموکراسی بحث می کند، امکان دست یابی به پنداره آزادی وجود دارد. اصطلاح آزادی به زبان یونانی که ارسطو از آن یاد می کند، *Eleutheria* است.

او این اصطلاح کاربردی را بیشتر در حوزه اخلاقی و سیاسی به کار برده تا متافیزیک؛ بدین معنا که او مفهوم استبداد و بردگی را به جای جبرگرایی، به عنوان ناهمسازان های اصلی در نظر گرفته بود. در این رابطه، اندیشه ارسطو همانندی بسیاری به فرزنانگان سیاسی روزگار اکنون دارد؛ ولی درعین حال تفاوت مهمی نیز به چشم می خورد. به این صورت که بسیاری از نظریه پردازان امروزی مفهوم آزادی را به راستی به عنوان ظرفیتی برای راهبری کنش های خودمانی فرد، بدون اشاره به موضوع یا موضوعات مورد نظر از طریق کنش در نظر می گیرند؛ ولی ارسطو آزادی را به عنوان ظرفیتی برای خودمداری -گرداندن خود- که خرد به درستی به عنوان گزینه شایسته تشخیص می دهد، درک می کرد (والش، ۱۹۹۷: ۴۹۶-۴۹۵).

1. Nicomachean Ethics

2. Politics

توماس هابز (زاده ۱۵۸۸ م/ مرگ ۱۶۷۹ م) هنگامی که از تأسیس دولت صحبت می‌کند، دو مؤلفه نامحدود بودن دولت و عدم حق قضاوت دولت از سوی افراد را رد می‌کند. باین حال، در وضعیت‌های خاص، حقوق مردم نظیر امنیت و دفاع از خود را محترم می‌داند. او وقتی از آزادی‌های راستین صحبت می‌کند، نافرمانی از فرامین حاکمیت را در برخی موارد همانند کشتن، گزند به خود و دیگران، عدم ایستادگی در برابر مهاجمین، خودداری از صرف غذا، دارو، اقرار به هر جنایتی بدون اطمینان به بخشش و هر چیزی که برای زندگانی ضروری است، جایز می‌شمارد. او در پایان اشاره می‌کند که تعهدات افراد در نسبت با قدرت تا زمانی است که حاکمیت از آن‌ها نگاهبانی نماید (کارمیشل، ۱۹۹۰: ۱۵۰).

هابز دو مقوله کاملاً ناهمسان از مفهوم آزادی را در لویاتان و دیگر آثارش گزارش کرده است. به گمان فیلیپ پتیت، دو مقوله آزادی هابز از آنچه به‌طور معمول به آن‌ها نسبت داده می‌شوند، یک سیمای متفاوت دارند. آزادی فرد برای انتخاب بین گزینه‌های معین، بدون قید الزام و حکم پیشین، اولین مقوله‌ای است که او طرح می‌کند و مقوله دیگر، آزادی به‌منظور انجام انتخابی است که فرد در هر صورت گرفته است. پتیت اولی را عدم تحکم^۱ و دومی را عدم انسداد^۲ در نظر می‌گیرد.

هابز، در وهله اول، استدلالش را با مفهوم آزادی بر پایه عدم تحکم شروع می‌کند. او در لویاتان مفهومی را وارد کرده است بدین معنا که تأمل^۳ (اندیشه برای گزینش یک امری) و گرفتن یک تصمیم، آزادی فرد را کاهش می‌دهد. به عبارت دیگر تا وقتی که فرد هنوز بین خواست‌های معین اندیشه‌گری نکرده و تصمیمی نگرفته است، آزاد به انجام یکی یا هر یک از گزینه‌ها است؛ بنابراین حقیقت تأمل و ساخت ذهنیت فرد به معنای از دست رفتن آزادی است.

تأمل، آنچنانکه هابز در رساله سیاسی عناصر قانون^۴ می‌گوید، در جریان کلیه زمان‌ها، به‌منظور تصمیم‌گیری که کنش در حوزه اختیار ما برای انجام دادن و یا انجام ندادن است، توالی متناوب اشتیاق و ترس تعریف شده است. خواسته‌ای که با کامیابی از تأمل پدیدار می‌شود، اراده عامل^۵ را نمایش می‌دهد؛ چنانکه این آخرین اشتیاق یا بیزاری است که بی‌درنگ به کنش پیوسته و یا نادیده گرفته می‌شود. هنگامی که ما با تأمل اراده‌ای را از میان گزینه‌ها گزینش کردیم، به گفته هابز آزادی را از دست داده‌ایم که به عدم تحکم منجر می‌شود؛ بنابراین تأمل پایانی بر آزادی است که ما قدرت اعمال و یا نادیده گرفتن آن، به فراخور اشتیاق یا بیزاری خودمان، داشتیم. هابز در نهایت به ریشه‌شناسی مفهوم تأمل پرداخت که بر اساس علم اشتیاق، (مصدر) تأمل کردن،^۶ در واقع آزاد نبودن^۷ است. چنانکه ریشه کلمه از (librare) نه (liberare) از مصدر

1. Non-Commitment
2. Non-Obstruction
3. Deliberation
4. The Elements of Law
5. Agent
6. To deliberate
7. To de-liberate

آزاد کردن^۱ گرفته شده است؛ بنابراین آزادی انصراف داده شده، در نتیجه هر تصمیمی، به عنوان آزادی که ما برای انجام دادن یا نادیده گرفتن بر اساس اشتیاق یا بیزاری خودمان داشتیم، تعریف می شود (پتیت، ۲۰۰۵: ۱۳۵-۱۳۱). حال این سؤال پیش می آید که چه مدت پس از تأمل، این انتخاب از اعتبار برخوردار است؟ به سخن دیگر، فرض کنید من اکنون تصمیمی را برای فردا اتخاذ می کنم. آیا آزادی من به عنوان عدم تحکم در رابطه با فعالیت فردا از بین رفته است؟ به زعم هابز تا زمانی که عامل در تغییر ذهنش آزاد است، او هنوز مخیر به تأمل است و بدین ترتیب تأمل، آزادی را به مثابه عدم تحکم از بین می برد، این تنها در مواردی است که به طور مستقیم به اقدام منجر می شود، نه در مدت زمان بین تصمیم و عمل.

دومین مقوله مطرح شده توسط هابز، آزادی بر مبنای عدم انسداد، به معنای انجام انتخابی است که فرد برگزیده است؛ بر فرض اینکه فرد توانایی انجام آن را در خود دارد. در اینجا این پرسش قابل طرح است که مبنای توقف روند انجام انتخابی که از پیش گرفته شده چیست؟ جواب هابز به این پرسش، انسداد خارجی^۲ است؛ چنانکه موانع خارجی احتمال دارد بخشی از توانایی فرد را برای انجام آنچه تمایل دارد، کاهش دهد. او مبنای این نوع مفهوم را، به مثابه آزادی جسمی یا آزادی فیزیکی، به طریقی که هیچ اشاره واقعی به انتخاب و عاملیت ندارد، تعریف می کند (همان: ۱۳۸-۱۳۷).

او در کتاب درباره شهروند، مقدمات فلسفی درباره دولت و جامعه، تعریف خاصی از آزادی ارائه کرده و مفاهیم فضا و مانع، کلیدی ترین مسائل محوری بحث اوست. او نبود موانع بیرونی را آزادی بیشتر تلقی کرده است؛ به این معنا که کسی که فضای بیشتری در اختیار دارد، از آزادی بیشتری برخوردار است. مثلاً کسی که در یک زندان در بسته زندگی می کند، به همان اندازه که وقتی بیرون بود از فضایی بیشتری برخوردار بود، از آزادی کمتری بهره مند است (هابز، ۱۹۸۳: ۱۲۵).

او در جزوه کوچک دیگرش به نام درباره آزادی و ضرورت،^۳ به این مسئله به نوعی دیگر اشاره کرده است؛ به نحوی که طبیعت و کیفیت ذاتی عامل^۴ را از آزادی جدا کرده است و می گوید: «آزادی فقدان تمام موانع نسبت به کنشی است که در برگیرنده طبیعت و کیفیت ذاتی عامل نمی شود» (هابز، ۱۸۳۹: ۳۳). در حقیقت وقتی هابز فضا و معیارهای فیزیکی و ماتریالیستی را در اندیشه خویش وارد کرد، به باور نسبی بودن آزادی رسید. گمان او بر این بود که قوانین، آزادی مردم به مثابه مطیعان^۵ را از بین می برد؛ لیکن تا آنجا که آن‌ها نظارت مشروع را که از روی میلشان به پادشاه واگذار کرده اند، تصدیق کنند. این نظارتی است که آن‌ها در میثاق با یکدیگر یا با دولت در پذیرش اراده سلطنت به مثابه الزام، پذیرفته اند (پتیت، ۲۰۰۵: ۱۴۶). با این همه تعریف هابز از آزادی، مشروعیت دولت بر حکمرانی را نقض نکرد؛ زیرا تفسیر لیبرال از قانون زمانی مردم را آزاد به انجام اعمال دلخواه می گذاشت که صریحاً قانون ممنوع نمی کرد (ن. ک. ماننت، ۱۹۹۶: ۳۸-۲۰).

1. To liberate
2. External Obstruction
3. Of Liberty and Necessity
4. Agent
5. Subjects

جان لاک (زاده ۱۶۳۲ م/ مرگ ۱۷۰۴ م) در کتاب دو رساله درباره حکومت از ادعایی که بشر را طبیعتاً آزاد و برابر عنوان کرده، در برابر ادعاهایی که خدا تمام بشر را طبیعتاً تحت و مأذون سلطنت آفریده بود، دفاع کرد. استدلال او بر این ایده استوار بود که افراد دارای حقوقی نظیر حق زندگی، آزادی و مالکیت هستند. او آزادی بشر را به عنوان مبنای توجیه درک دولت مشروع قلمداد کرد؛ این قضیه به عنوان نتیجه یک قرارداد اجتماعی بود که مردم در وضع طبیعی به طور مشروط بخشی از حقوقشان را به دولت به منظور فراهم کردن لذت پایدار، آسودگی زندگی، آزادی و مالکیت، واگذار کردند (ن. ک. تاکس، ۲۰۱۶).

منظور لاک از وضع طبیعی، تا حدودی با هابز ناهمسان است. مفهوم وضع طبیعی لاک، همانند هابز، در روش های گوناگون توسط مفسران بررسی شده است. این تفسیر، در نگاه اول کاملاً ساده به نظر می رسد؛ همان گونه که او در کتاب یاد شده می نویسد: «فقدان یک دادرس مشترک با قدرت، همه افراد را در وضع طبیعی قرار داده است» و «بشر مطابق با یک منطق، بدون یک مافوق مشترک بر روی زمین زندگی می کند که به درستی وضع طبیعی است». بسیاری از مفسران این جمله را به عنوان تعریف لاک در نظر گرفته اند؛ با این ترجمان که وضع طبیعی آنجایی است که برای دادرسی مشاجره ها، قدرت سیاسی مشروع توانمند وجود ندارد. بر این مبنا، وضع طبیعی از جامعه سیاسی، جایی که دولت مشروعی وجود دارد و از وضع جنگی، جایی که افراد در گزینش قاعده عقل و خرد شکست خورده اند، متمایز است (همان، ۶-۸).

اندیشه جان لاک اگرچه امتداد مکتب تجربه گرایی هابز تلقی می شود، ولی در برخی زمینه ها به خصوص مسئله آزادی ناهمسانی بنیادی پیدا می کند. یکی از تفاوت ها در زمینه وضع طبیعی ظاهر شد؛ به نحوی که او نظر هابز در مورد آزادی را رد می کند. هرچند در رساله خویش به طور مستقیم به او اشاره نکرده، ولی به شخصی به نام سر روبرت فیلمر، نویسنده کتاب پتر مونیال و نوشتارهای دیگر،^۲ که تعریفی همچون او دارد اشاره می کند.

توضیح اینکه، جان لاک برخلاف هابز قائل به وجود هرج و مرج و افسارگسیختگی پیش از تشکیل جامعه مدنی نبود؛ بلکه اعتقاد داشت قانون طبیعی که برگرفته از عقل و فطرت الهی است، تعادل را در اجتماعات پیشامدنی بشریت به وجود آورده است و از آنجا که مرجع حاکمی نیست که مسئولیت امنیت و عدالت را برقرار کند، خود فرد ناچار است مجری قانون و حقوق خویش باشد (لاک، ۱۸۲۱: ۱۹۱). به باور او آزادی در وضع مدنی، تابع قوانین موضوعه ناشی از استیلا قوه مقننه و حاکمیت سیاسی است (همان: ۲۶۲-۲۶۵). در واقع اندیشه لیبرالیستی در تفکر لاک باعث شده است که قانون گذاری به مردم واگذار شود و زمانی که آزادی محدود می شود، آن نیز به صلاح اکثریت و نظر مردم است؛ در صورتی که هابز قدرت را در اختیار حاکمیت قرار داده و حکومت استبدادی را پرورش می دهد.

جان لاک در کتاب رساله ای درباره فهم بشر،^۳ مسئله اراده در تصمیم گیری های فردی را همچون توانایی فکر کردن یا فکر نکردن یا حرکت کردن یا حرکت نکردن در قرابت با آزادی نهاده و مقدر آزادی های فردی را

1. Two Treatises of Government
2. Patriarcha and Other Writings
3. An Essay Concerning Human Understanding

به حدود اراده تعریف کرده است (لاک، ۱۸۳۶: ۱۵۲)؛ بنابراین او اراده را به توانایی^۱ پیونده زده و «ایده آزادی را ایده توانایی» دانسته است. او معتقد بود وقتی که فردی در تصمیم‌گیری یا ترجیح امری بر امری دیگری اراده ندارد، آن فرد آزادی ندارد، بلکه در سیطره جبر^۲ است. به نظر می‌رسد ایده توانمندی او بعدها در ولتر (زاده ۱۶۹۴/مرگ ۱۷۷۸) اثر گذاشت؛ زیرا مبانی اندیشه او نیز بر مدار توانمندی انسان می‌چرخید.

شارل دو منتسکیو (زاده ۱۶۸۹ م/مرگ ۱۷۵۵ م) فیلسوف و نویسنده شهیر فرانسوی است. او برای نگارش کتاب مشهورش، روح القوانین، ۲۰ سال تلاش قابل توجهی انجام داد. کوشش گسترده او به منظور طرح و توسعه این مسئله بود که ساختارها و نهادهای سیاسی به‌طور فرامرزی و جهان‌گرایانه وضع و تعیین نمی‌شوند؛ بلکه در نسبت با کل زندگی و شخصیت توده مردم، سنت‌ها و آداب رسوم، نگرش‌های فرهنگی، محیط اقتصادی و جغرافیای شکل می‌گیرند.

بزرگ‌ترین ادعای او در این دکترین مشهور صورت‌بندی شد که تضمین و حفظ آزادی فقط از طریق ازهم‌گشایی قوای مملکت محقق می‌شود (اسپیتر، ۱۹۵۳: ۲۰۷). ضامن آزادی در نظر او قانون بود، ولی در میان توده‌های مردم، نشانه‌های ابهام و نامشخص تعبیر آزادی به یک مسئله‌بهرنج تبدیل شده بود. او درباره قضیه آزادی می‌نویسد: «هیچ کلمه‌ای به اندازه کلمه آزادی اذهان را متوجه نساخته است و به هیچ کلمه‌ای معنای مختلف مانند کلمه آزادی داده نشده است» (منتسکیو، ۱۳۴۹: ۲۹۲).

او سپس به تصورات عوامانه مفهوم آزادی اشاره می‌کند. او فحوای آزادی سیاسی را به این معنا تلقی نکرد که هر کس هر چه دلش خواست انجام دهد؛ بلکه به این نکته تأکید کرد که «در جامعه و حکومتی که قوانین حکم‌فرماست، آزادی معنای دیگری» خواهد داشت. او در تعریف کلی می‌نویسد: «آزادی عبارت از این است که انسان حق داشته باشد هر کاری را که قانون اجازه داده و می‌دهد بکند و آنچه قانون منع کرده و صلاح او نیست، مجبور به انجام آن نگردد. در این صورت اگر مرتکب اعمالی شود که قانون منع کرده، دیگر آزادی وجود نخواهد داشت» (همان، ۲۹۳-۲۹۴). او با این تفسیر، پایبندی آدمی را لازم، تحقق یک نظام قانونمند دانست.

امانوئل کانت (زاده ۱۷۲۴ م/مرگ ۱۸۰۴ م) بیش از سایر متفکران، پنداره آزادی را از زاویه اخلاق‌نگریست. ایده بنیادی فلسفه او، خودمختاری^۳ انسان است. عجلتاً، این اندیشه در دیدگاه ساختی کانت از مقوله تجربه قابل ارزیابی است؛ به طوری که بر طبق آن خرد انسان منبع قوانین عمومی طبیعت است. خودمختاری به معنای واقعی کلمه به معنای واگذاری قانون به نفس انسان است و به نظر کانت خرد انسان قوانین را به وجود می‌آورد، چنانکه چهارچوب پیشینی تجربه انسان را تشکیل می‌دهد (رال‌ف: ۲۰۱۶، ۱۰).

او باینکه منشأ قوانین را خرد انسان در نظر گرفت و مفهوم آزادی را از این منظر اعتبار بخشید، لیکن در وجه وجودی خود آن را مجبور توصیف کرد. به عبارت دیگر، مبنای ایجاد آن به‌عنوان خرد از آزادی برخوردار است، ولی وقتی در مقام ظهور در طبیعت رخ می‌نماید، لازمه آن پیروی از جبر طبیعت است. به یک معنای

1. Power
2. Necessity
3. Autonomy

دیگر، او به ابعاد جسمانی و معنوی انسان باور داشت که از یک طرف آزاد و از طرف دیگر مجبور بود: «اکنون می‌توانم بدون تناقض بگویم که همهٔ افعال موجودات ذی‌شعور، از آن لحاظ که پدیدار است (یعنی در تجربه‌ای ظاهر می‌شود) تابع ضرورت طبیعی است، اما همان افعال، صرفاً به اعتبار فاعل ذی‌شعور و قوه‌ای که در او برای عمل به مقتضای عقل محض وجود دارد، اختیاری است» (کانت، ۱۳۶۷: ۱۹۵). در واقع کانت در فلسفهٔ اخلاق خویش دو نکته را مدنظر قرار داده که نقدهای بسیاری بر آن رفته است. یکی، قائل به حذف زمان و باور به یک قانون کلی اخلاق است که به اقتضائات زمانی اتکا ندارد؛ دیگری اینکه، اتکای اصلی او به خرد انسان است و آزادی را فقط از طریق خرد می‌جوید. از این رو این ایده، اخلاقیات غیرانسانی نظیر اخلاق دینی که خارج از خرد انسان است را نمی‌پذیرد.

کانت اعتقاد داشت که تنها فلسفهٔ عملی خواهد توانست آزادی انسان را تضمین کند. مفهوم آزادی از آن روی اهمیت دارد که بنا به دیدگاه او، ارزیابی اخلاقی متضمن این نکته است که ما آزاد هستیم به دلیل اینکه توانایی انجام عملی به طور متفاوت یا به طور دیگر را داریم. برای دانستن فحوای این کلام کانت، باید به مثال او راجع به مردی که مرتکب عمل سرقت می‌شود رجوع کنیم. بر پایهٔ اندیشهٔ او، پنداشت اشتباه و غلط این عمل، یعنی دزدی، زمانی موجه است که این عمل تحت کنترل او بوده باشد، با این نگاه که آن عمل در قدرت و توانایی او قرار داشته که سرقت را انجام ندهد. اگر این فعل در آن مقطع در ید قدرت او نبوده، هر چند مجازات او به منظور اصلاح رفتارش یا به دلیل تأثیرگذاری بر دیگران مفید خواهد بود، باین وجود درست نیست که اقدام او را از نظر اخلاقی اشتباه محسوب کنیم. به باور کانت، راستی و ناراستی اخلاقی فقط به عاملان آزاد، کسانی که فعالیت‌هایشان در تحت قدرت و کنترل خودشان است، به کار می‌رود (رالف، ۲۰۱۶: ۱۰). بر این مبنا، او به نوعی اندیشهٔ همسازگرایان دربارهٔ مفهوم تطبیقی آزادی و هم‌اندیشی با لایب نیثیس را رد کرد.

کانت مسئلهٔ آزادی را از دیدگاه همسازگرایان چنین می‌فهمید: «وقتی که علت عمل من در درون من است، آزاد هستم؛ بنابراین زمانی که چیزی غیر از من به من فشار آورد یا من را حرکت دهد، آزاد نیستم؛ بلکه زمانی آزاد هستم که علت وابسته به حرکت بدنم در درون خودم باشد. در واقع، اگر میان تکان‌های غیرارادی و حرکت‌های جسمانی ارادی تمیز دهیم؛ آنگاه، بر اساس این دیدگاه اعمال آزاد فقط حرکت‌های جسمانی ارادی هستند».

البته این نکته مغفول نماند که کانت یک نوع مشخص از ایدهٔ همسازگرایی در ذهن داشت، هر چند احتمال اینکه انواع دیگری وجود داشته باشد که با ایدهٔ او نخورد، بعید نیست. به هر حال، او این ایده را به عنوان «بهانهٔ سست نهاد» که تلاش می‌کرد با «کمی زبان‌بازی حول کلمات» یک مشکل فلسفی باستان را حل کند، دست انداخت. او اعتقاد داشت این دیدگاه آزادی انسان را به مسائلی مثل حرکت عقربه‌های ساعت تقلیل داده است؛ چنانکه باور به این مسئله، از دیدگاه او برای مسئولیت اخلاقی کافی نبود. احتمال دارد پرسش

۱. Compatibilist: بر این بنیاد است که ارادهٔ آزاد و جبرگرایی ایده‌های سازگاری هستند و این امکان وجود دارد که بدون هیچ منطقی متناقضی به هر دو باور داشت. همسازگرایان اعتقاد دارند که آزادی می‌تواند در موقعیت‌هایی حاضر و یا غایب باشد، به دلایلی که هیچ ارتباطی با متافیزیک ندارد.

پیش آید چرا نه؟ کانت می‌گوید به دلایلی که این حرکت‌ها در زمان رخ می‌دهند. مثلاً در مثال سرقت، یک همسازگرا خواهد گفت که عمل دزد آزاد است؛ زیرا علت پیوسته آن درون آن قرار دارد و بر این مبنا سرقت یک تکان ارادی نیست، بلکه یک فعالیت ارادی است. دزد تصمیم گرفت سرقت را مرتکب شود و عمل او از این تصمیم ناشی می‌شود. با این حال، بر اساس گفته کانت اگر تصمیم دزد یک پدیده طبیعی است که در زمان اتفاق می‌افتد، پس این باید اثر برخی علل باشد که در زمان قبلی اتفاق افتاده است. این بخش مهمی از دنیای نیوتونی^۱ کانت است و بر اساس قوانین پیشین (به ویژه مقوله علت و اثر) بر این بنیاد که خرد ما تجربه ما را ایجاد می‌کند: «هر رویداد دارای علتی است که در یک زمان ابتدائی آغاز می‌شود... تمام وقایع طبیعی در زمان روی می‌دهد و به‌طور کامل توسط زنجیره‌های علی که به گذشته دور کشیده می‌شود، تعیین می‌گردند؛ بنابراین هیچ محدوده‌ای برای آزادی در طبیعت وجود ندارد».

به‌راستی، ریشه مشکل برای کانت مسئله زمان است. مثلاً در جریان مثال سرقت، اگر انتخاب دزد برای ارتکاب سرقت یک واقعه طبیعی در زمان باشد، پس این اثر یک زنجیره علی است که به گذشته دور کشیده شده است؛ اما در حال حاضر، گذشته خارج از کنترل او است. وقتی که گذشته سپری شده است، او نمی‌تواند آن را تغییر دهد. از دیدگاه کانت، به همین دلیل است که اعمال او اکنون در تحت اراده‌اش نیست؛ زیرا آن‌ها توسط رویدادهای گذشته تعیین می‌شوند. حتی اگر او می‌توانست وقایع گذشته را کنترل کند، در حال حاضر قادر به کنترل آن نیست. در حقیقت رویدادهای گذشته در زمان پیشین در اراده او نبودند، چنانچه آن‌ها نیز توسط وقایع پیش از آن تعیین شده بودند؛ زیرا در نهایت سوابق علی عمل او به پیش از تولدش کشیده می‌شد و بدیهی است حوادثی که قبل از تولد او اتفاق افتادند، در کنترل او نبودند. پس اگر انتخاب دزد برای ارتکاب سرقت یک رویداد طبیعی در زمان باشد، بنابراین نه فقط الآن، هیچ‌وقت دیگر در کنترل او نبودند و او نمی‌توانست در غیر این صورت سرقت را مرتکب شود؛ بنابراین، اشتباه است که او را از نظر اخلاقی مسئول آن بدانیم.

بر اساس فهم کانت، همسازگرایی مسئله را در جای اشتباهی قرار می‌دهد. برای مثال، اگر عمل امروز من توسط تصمیم دیروز من ساخته شده یا از ویژگی که در دوران کودکی به وجود آمده تعیین شده باشد، پس اکنون در کنترل من نیست. به همین دلیل است که کانت فکر می‌کرد که ایدئالیسم غیرتجربی تنها راه شناخت آن نوع از آزادی است که مستلزم اخلاق است؛ زیرا ایدئالیسم غیرتجربی می‌پذیرد که علت فعالیت من ممکن است یک چیزی خارج از خود زمان باشد: «یعنی خود ذات^۲ من آزاد است، زیرا بخشی از طبیعت نیست». از این منظر، مهم نیست که چه نوع ویژگی را توسعه داده‌ام یا چه تأثیرات خارجی بر من تأثیر می‌گذارد. به نظر کانت، همه اعمال ارادی-عمدی من، پیامدهای فوری خود ذات من بوده که به‌طور علی نامشخص هستند. خود ذات من یک علت بی‌دلیل خارج از زمان است که به این ترتیب موضوع قوانین جبری طبیعت مطابق با آنچه خرد ما تجربه را به وجود می‌آورد، نیست (رالف، ۲۰۱۶).

1. Newtonian

2. Noumenal

جان استوارت میل (زاده ۱۸۰۶/مرگ ۱۸۷۳ م) اندیشمند دیگری است که پندار آزادی را در کانون فکری خویش قرار داد. او نخستین کسی است که در اثر خویش، راجع به آزادی، تفاوت بین آزادی به عنوان آزادی عمل و آزادی به عنوان فقدان اجبار را دریافت. در واقع اندیشه هر متفکری بسته به بسترهای فکری و فرهنگی هر جامعه‌ای است. شرایط تاریخی انگلستان قرن ۱۹، زمینه جدال بر سر آزادی فردی و محکومیت فرد در راستای قدرت اجتماع را به وجود آورده بود؛ چنانکه در آن دوره عده‌ای می‌کوشیدند تا فرد را مرعوب قدرت اجتماعی سازند. این جریان در دو گروه دسته‌بندی می‌شوند: یکی دولت منتخب اکثریت و دیگری افکار عمومی.

میل حتی خطر تعدی افکار عمومی به آزادی‌های فردی را بیشتر از دولت عنوان کرد. او نه فقط نگران تأثیر اکثریت مشروع بر اقلیت از طریق قانون بود، بلکه از اقتدار افکار عمومی در جامعه بر دیگران شهروندان نیز اندیشناک بود؛ به نحوی که آن را «قهر اخلاقی افکار عمومی» نامید (اسپایسر، ۲۰۱۴: ۲؛ میل، ۱۹۸۸: ۷۸). به این منظور، او در قامت مدافع آزادی‌های فردی پدیدار شد. بر پایه اعتقاد او، استبداد نهادینه شده در جامعه می‌تواند به بازتولید یک «استبداد اجتماعی» شدیدتر از نوع سیاسی آن منجر شود. به سخن دیگر، استبداد از حوزه نهاد‌های سیاسی خارج می‌شود و دیگر منوط به کارگزاران سیاسی نیست، بلکه شهروندان خود عامل استبداد قهری می‌شوند. به این معنا که جامعه توانایی اعمال خواست‌های خویش را دارد، ولی زمانی که به جای اراده‌های درست خواست‌های غلط و نازیبا را جایگزین کند، استبداد اجتماعی متولد می‌شود (همان، ۷۳).

جان استوارت میل در اثر خویش در حوزه آزادی، به دو مؤلفه حق آزادی افکار و عقاید و حدود آزادی پرداخت. او آزادی فردی را پذیرفت و از دولت منتخب اکثریت و افکار عمومی که عرصه را تنگ کرده بودند انتقاد کرد: «اگر همه نوع بشر منهای یک نفر عقیده واحدی داشتند و فقط یک شخص عقیده مخالفی داشت، بشر در خاموش کردن آن فرد، از او حق بیشتری ندارد، چنانکه اگر او قدرت می‌داشت، در خاموش کردن بشر محق نمی‌شد» (میل، ۱۸۵۹: ۳۳).

نقل قول فوق نشان می‌دهد که او حتی با سرکوب یک عقیده مخالف هم موافق نبود. به یک تعریف، او حقیقت را نسبی می‌نگریست؛ زیرا آن تک‌عقیده دگراندیش در سنجش با عقیده‌ای که جامع بوده و اکثر جامعه آن را پذیرفته‌اند، می‌توانست حقیقت باشد. او نگاه اکثریتی یا اقلیتی نداشت، بلکه همه‌جانبه به مسائل می‌نگریست. ریزترین موضوعات از دید وی پنهان نمی‌شد. چنانکه درباره بحث بالا مدعی است اگر عقیده‌ای که عین حقیقت است خاموش شود، هم به صاحب عقیده خیانت شده هم به نسل‌های آینده ناراستی صورت گرفته است؛ زیرا به باور وی، حقیقت ناجی بشر است و اگر خاموش شود، جنایت اتفاق افتاده است. میل حتی خاموش کردن عقیده‌ای که دارای نیمی از حقیقت است را برتناید (همان: ۳۵-۳۳). به هر حال او آزادی را بدون حد تلقی نکرده است. به باور او هر نوع عملی را که بدون علت موجه به دیگران ضرر می‌زند، می‌توان با نشان دادن احساس مخالف و در صورت لزوم با فعالیت عملی مردم، تحت مراقبت قرار داد. آزادی فردی تا این درجه باید محدود شود که وی مستوجب زحمت یا زیان برای دیگران نگردد.

۳. مفهوم آزادی در چهارچوب روزنامه اقیانوس

نشریه اقیانوس در تحولات سیاسی و اجتماعی انقلاب مشروطیت، مهم‌ترین پایگاه نشر عقاید و پندارهای گفتمان سنت‌گرایی بود. عبدالرحیم الهی نویسنده و مسئول روزنامه، یکی از معدود سنت‌گرایان معقولی بود که از دانش لازم و کافی در حوزه‌های مفهومی برخوردار بود. او پیش از مشروطیت به کشورهای اروپایی و به‌ویژه آمریکا سفر کرده بود و از نزدیک با اندیشه‌های جدید روشنفکران اروپایی نظیر ژان ژاک روسو و منتسکیو آشنا بود.

نوشته‌های او پیش از تأسیس روزنامه یادشده، در جراید روشن‌اندیشی نظیر تربیت و جبل‌المتین منتشر می‌شد. این خود نشان از درجه اعتبار و دانش وی نزد متفکران دوره قاجار دارد. نوشتارهای وی نه مثل دیگر سنت‌گرایان حاوی تخطئه و نفی مشروطیت بود، نه همچون برخی مشروطه‌خواهان تندرو معارض نهاد سلطنت و سنت‌های خوب یا بد اجتماعی. آنچه مشخص است، او به مفاهیم برآمده از انقلاب مشروطیت ایمان داشت و به شدت از نظام قانون‌گرایی و مشروطیت، حداقل تا پیش از به توپ بستن مجلس، دفاع می‌کرد. با این تفاوت که ایمان او به مفاهیم مشروطیت، بر اساس پندارهای اسلامی و سنتی بود؛ چنانکه پاره‌ای از اندیشه‌های مدرن را در راستای صیانت از شاخص‌های سنت و شریعت به کناری نهاد.

به‌عنوان مثال، از میان مفاهیم، آزادی و قانون را مفصل تحلیل کرد و از آن اندیشه سنتی و مشروعیت را استنتاج نمود؛ لیکن وقتی به مسئله برابری می‌رسیم، نوشته‌ای در آثار او یافت نمی‌شود، بلکه نگاه اسلامی عدالت در مقابل اندیشه برابری پررنگ می‌شود. بی‌گمان نویسنده ناآشنا و یا کم‌آشنا با گفتمان‌های مشروطیت، در دام تحلیل‌های وی گرفتار خواهد شد که به نوعی از یک قضیه ساده فلسفی در بحث مفاهیم سیاسی به تأیید تئوری سنت و مشروعیت نائل می‌شود. با این حال، نباید فراموش کرد که خواستگاه مواضع سیاسی او سنت‌گرایی بوده است، ولی می‌توان گفت در نسبت با دیگر سنت‌گرایان، فردی هوشمند، آگاه از دانش سیاسی و تحولات دنیای جدید بود.

پژوهشگران مشروطه به اندیشه‌های وی توجه شایسته‌ای نداشته‌اند، در حالی که او با قلم و سواد خویش، مفاهیم مشروطه را در راستای مشروعیت مشروطیت تحلیل کرد. او مقالات فراوانی در نشریات مشروطه به چاپ رساند، از این رو بیشتر به‌عنوان یک متفکر شناخته شده است تا یک روحانی. ناصر صدقی در تحلیلی از آرای ایشان، او را روحانی مشروطه‌خواه معرفی کرده، در حالی که به روزنامه اقیانوس، به‌عنوان پایگاه اصلی نشر اندیشه‌های وی اصلاً اشاره‌ای نمی‌کند (ن. ک. صدقی، ۱۳۸۲). واقعیت امر این است که گمان اینکه عبدالرحیم الهی مشروطه‌خواه باشد، در وهله نخست با توجه به مقالات او مشخص و واضح است. ولی زمانی که به دقت به تحلیل گفتارهای او پرداخته شود، مشخص خواهد شد که او از گفتارهای جدید، برای تأیید مشروعیت سلطنت و گفتمان سنت‌گرا سود جسته است.

روزنامه محافظه‌کار اقیانوس در راستای ترویج عقاید سنت‌گرایان بحث مفصلی را درباره آزادی طرح کرد. بر این اساس، آزادی «برحسب مفهوم» به شش گونه تقسیم شد. نویسنده برای درک بهتر مفاهیم شش‌گانه خویش، از عبارت «زید آزاد است» و تعبیر آن بهره برد:

۱. «زید آزاد است» به معنای اینکه «بنده و غلام» شخصی نیست؛
 ۲. «بی باک و بی پروا» است؛
 ۳. دل بستگی به پدیده خاصی ندارد، چنانکه «از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است»؛
 ۴. «اسیر» کسی نیست؛
 ۵. مجبور و محکوم فرمان کسی نیست که خود به دو گونه است. در وهله نخست اینکه حکم و فرمانی وجود ندارد که زید مطیع آن گردد؛ در وهله بعدی حکم وجود دارد، ولی زید گردن نمی گذارد. به باور میرزا عبدالرحیم الهی، آزادی در معنای چهارم و پنجم در اصل یکی است. با این تفاوت که دو نوع اسارت وجود دارد: یکی «اسارت مادی» که همان دربند بودن جسمانی است و دیگری «اسارت معنوی» به معنای آزاد نبودن اختیار و اراده انسان؛
 ۶. اراده دلخواهانه در انجام یا انجام ندادن امری. الهی گونه ششم را «آزادی اختیاری» نام گذاری کرده و تفکیک مفاد «آزادی اختیار» را از «نفس اختیار» به «غایت دشوار» معرفی کرده است؛ به طوری که به گفته او «جمعی از اکابر دانایان در این مقام به خطا رفته اند و برخی به اشتباه آزادی اختیاری را آزادی طبیعی نامیده اند، حال آنکه آزادی را به هر معنی که بگیریم ذاتی و طبیعی آدمی نیست» (روزنامه اقیانوس، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۳: ۲-۳).
- روزنامه اقیانوس به تحلیل معنای آزادی اختیاری پرداخت تا در برابر گفتمان مشروطه خواه که آزادی را به طبیعت آدمی نسبت می دادند، صف آرایی کند. بر این بنیاد، آزادی اختیاری به دو نوع آزادی ارادی و آزادی قانونی تقسیم شد. الهی آزادی ارادی را رها از قید محدودیت، چهارچوب، انحصار و تابع خواست و کشش انسان قلمداد کرده و اراده بشر را در ارتکاب به هر آنچه شایق باشد، محکوم و مسئول نمی دانست. در نقطه مقابل، آزادی قانونی، سلب آزادی ارادی است که در تعریف جامع «تحدید و تقیید آن است با حدود و قیود و احکامی» که آن نوع آزادی وضع کرده است.
- به گمان نویسنده روزنامه، آزادی ارادی با مفاهیمی نظیر «خواهش»، «کیف»، «اراده» و «هوای نفس» صورت بندی می شد (روزنامه اقیانوس، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۳: ۲-۳)؛ در صورتی که آزادی قانونی محدود به حدودی بود که از مکاتب و اندیشه های متفاوتی سرچشمه می گرفت. بر پایه اعتقاد او، واضع قانون از سوی «مبعوث آسمانی»، «منصوبی قاهره»، «جماعتی جابر» و یا «گروهی از دانایان» و وکلای ملت صورت می بست. بر همین مبنا، واضعان در دسته بندی ذیل قرار می گرفتند: الف. قانون «شرعی یا شریعت» از سوی «مبعوث آسمانی»؛ ب. قانون «استبدادی» از طرف «منصوب قاهره» همچون پادشاه، امپراتور، خدیو، امیر و...؛ ج. قانون «بربری» یا «وحشیانه» برگرفته از رفتار و اخلاق راهزنان، اجابر، اوباش و د. قانون «شوروی» از سوی مبعوثان امت و وکلای ملت (روزنامه اقیانوس، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۶: ۱). او در نهایت از میان آزادی های پنج گانه، آزادی شرعی برگرفته از برگزیدگان آسمانی را به عنوان حقیقت محض و مایه سعادت بشر معرفی و بدترین نوع آزادی را، آزادی ارادی محسوب کرد (روزنامه اقیانوس، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۶: ۲-۳).
- یکی از مسائل پیچیده ای که تحلیل در حوزه آزادی های شرعی و قانونی را دچار دشواری های خاصی کرده است، دوسویه نگری یا دوگانه نگری در حوزه تعریف مفهوم طبقه بندی شده آزادی است. در گفتار بالا،

روزنامه اقیانوس با صراحت، نظر خویش را به عنوان قانون شرعی یا مشروع طرح کرد؛ اما برخی از جراید، نویسندگان و خطیبان انقلاب مشروطیت، بین آزادی مشروع و آزادی‌های مصوب مجلس تفکیک قائل نشده و توأمان از دو واژه در ادبیات سیاسی خویش استفاده می‌کردند. این مسئله از چند بُعد بیرون نیست:

- الف. استفاده از ادبیات اعتدالی در جهت ترمیم شکاف‌های سیاسی - عقیدتی؛
- ب. انتقال دانش از دو سوی گفتمان‌های متضاد؛
- ج. نگرش اصلاح‌طلبانه در استفاده از ادبیات گفتمان‌های مخالف برای بهره‌وری از همه ظرفیت‌های جامعه؛
- د. فقدان کامیابی از سازش و یا وحدت سیاسی، فقدان نظارت مدیر بر مطالب روزنامه و یا عدم صلاحیت و نبود دانش تفکیک بین تعاریف آزادی.

در این زمینه به دو مثال اکتفا می‌شود. روزنامه اقیانوس، در فرایند درک مفهوم آزادی در میانه اجتماع، ملت ایران را به سه گروه «ریاست‌جویان»، «هوی‌پرستان» و «عدالت‌طلبان ترقی‌خواه» تقسیم‌بندی می‌کند. او در شرح اندیشه‌های این گروه‌ها، به ترتیب آنان را «منکر»، «طرفدار» و حامی راستین آزادی ارزیابی کرد. ریاست‌جویان را از آن نظر دشمن آزادی نام برد که بدون شایستگی و استعداد به امتیازها و شئون سیاسی و اجتماعی دست یافته بودند. این دسته دریافته بودند که آزادی مابین ریاست است. مصنف روزنامه در این باب می‌نویسد: «این دو چیز مانند نور و ظلمت با همدیگر آمیزش ندارند؛ وقتی که نور آمد ظلمت می‌رود و از وقتی که نور حریت بر دل‌ها تابید به روح آزادی‌طلبان لعنت می‌فرستند و در انظار عوام حریت را یادگار مزدک و می‌نمایند و مخرب شریعت و مایه سلب امنیت به خرج می‌دهند...» (روزنامه اقیانوس، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۲: ۳-۷).

اقیانوس درباره گروه دوم بر این باور بود که آنان هواخواه آزادی بودند، اما مقوله «مجهول‌المفهوم» آزادی را برای ترقی کار خویش ستایش می‌کردند و از مفاد و مفهوم آن آگاه نبودند. روزنامه یادشده، راجع به تأثیر رفتارهای نادرست گروه‌های بالا چنین یادداشت کرد: «از همه بدتر این است که فرقه اولی با جهدی وافر و جدی ظاهر قلوب عامه را با تعداد مساوی آزادی از این کلمه مقدسه متنفر می‌سازند. این فرقه فرومایه هم که به ظاهر هواخواه حریت به خرج رفته‌اند، با کردار زشت و رفتار ناستوده صحت گفتار آنان را در انظار عوام ثابت می‌کنند...» (روزنامه اقیانوس، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۲: ۳-۷).

به باور اقیانوس، دسته سوم از روی حقیقت و بصیرت به مفهوم آزادی یقین داشتند و منحصرراً برای سعادت ملت ایران به آزادی‌طلبی روی آوردند؛ چنانکه تعداد آن‌ها را اندک، گوشه‌نشین، عالم، عارف و عاشق شوکت و عظمت اسلام و مسلمین توصیف می‌کرد. روزنامه مذکور درباره ویژگی‌های این گروه این‌سان نوشت: «چون آزادی را کلید کنوز ترقی و سعادت ملیه دانند، همی طلبند. اگر اندکی بر عده این فرقه بیفزاید، ایران و ایرانیان از درون امواج اضمحلال بدر کشند و از این مخاطرات بیم‌آور برهاند. افسوس که از بیم وقاحت و افتراء و تهمت مغرضین تاریکی پرست این فرقه را راه تنفس بسته شده، به حدی که هر وقت می‌خواهند با آب تدبیر آتش فتنه و فساد را خاموش سازند و هیجان عامه را تعدیل نمایند، این هوی‌پرستان فوراً سخنان این گروه را در پیش عوام سوء تأویل می‌کنند و ذیل بس پاک آن‌ها را با اقتدار تهمت‌ها و نسبت‌های گوناگون ملوث همی سازند...» (روزنامه اقیانوس، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۲: ۳-۷).

بر پایه دسته‌بندی روزنامه اقیانوس و بر مبنای بیان ویژگی‌های هر گروه، ریاست‌جویان، هوی‌پرستان و عدالت‌طلبان ترقی‌خواه به ترتیب به نجبا و زمین‌داران، مشروطه‌طلبان و مشروطه‌خواهان نسبت داده شدند. اقیانوس در این گفتار سعی کرد به بدگویی و تقبیح مشروطه‌طلبان و نیک‌پنداری مشروطه‌خواهان بپردازد. فارغ از درستی یا نادرستی این مسئله، طرح آزادی مشروع و آزادی سودجویانه، دو محور نامتقارنی است که برای راندن گفتمان مشروطیت، به موازات شدت اختلافات، طرح شد.

روزنامه اقیانوس بی‌نظمی، به‌هم‌ریختگی و هتک حرمت «پیشوایان امت و بزرگان دولت و ملت» را در فقدان درک درست از مفهوم، مصداق و ماهیت آزادی می‌پنداشت. به‌هرحال او لغزش و درهم‌آمیختگی را باعث تباهی و نابودی اقوام و گروه‌هایی معرفی کرد که در این گرداب افتادند. اقیانوس سپس به مصداق‌های عینی برای تشریح فرضیه‌های خود پرداخت. او غوغای «اشتراک اموال» در «فرنگستان» را برآیند لغزش و کژی آزادی‌خواهان «آن سامان» در ماهیت و اقسام آزادی معرفی کرد؛ به همان‌گونه، کشمکش و ستیز «فرقه اباحیون» را که «مسئولیت و محکومیت» را مشابه اسارت می‌دانستند و اسارت را منافای کرامت و شرافت، نقد کرد. روی‌هم‌رفته، بر پایه اعتقاد مدیر روزنامه، ماحصل درهم‌آمیختگی در درک مفهوم آزادی و تمییز نادرست بین شقوق آزادی اختیاری نظیر آزادی ارادی و قانونی، زمینه آشفته‌گی ذهن در تفکیک بین اصول آزادی بود. لذا بر پایه تفکر «سیاسیون»، آتیة ایران را «به‌غایت پریشان» و «اجل ملی» را که زمینه‌ساز انهدام «وطن مقدس» بود، نزدیک می‌دید (روزنامه اقیانوس، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۶: ۳-۴).

مصنف روزنامه ضمن نیک‌شماری و ستودن آزادی، ترویج مفهوم آزادی در فقدان حدود و قانون مجازات را نارسا قلمداد کرد؛ چراکه بر این باور بود جز این قاعده، آزادی معنایی‌سوی‌هرج‌ومرج نخواهد داشت. به اعتقاد روزنامه‌یادشده، آزادی در دنیای پیشرفته در حد و حدود قانون تعریف شده بود؛ مع‌الوصف این مفهوم را زمانی به میان ایرانیان «انداختند» که تبیین قانونی و تعیین حدودی برای جرایم نگاشته نشده بود؛ این بود که آزادی به‌عنوان لغت «مجهول‌المفهوم و مشنوم‌المصداق» شناخته شد. بدین سبب روزنامه‌یادشده، آزادی را به‌عنوان «شمشیر بُرنده» یاد کرد؛ زیرا به گمان او، توده مردم از ادراک مفاهیم نوین عاجز بوده و از «گلشن تربیت گلی‌نچیده» بودند؛ او چنین می‌پنداشت که قرار دادن شمشیر در اختیار «این چنین قوم ساده» جز «هرج‌ومرج و تزئید فساد اخلاق» فایده دیگری به بار نخواهد آورد.

نویسنده سپس به طرح آزادی مشروع پرداخت که گرانیگاه اقدامات دربار محمدعلی‌شاه بود. گذشته از گرایش روزنامه و احتمالاً تبیین و راهبری نگرش‌های دربار، در یک مضمون سخن درستی به دست داد و آن التزام به قانون اساسی مشروطه بود. او با اظهار این موضوع که معنی آزادی مشروع را «نهایت ده بیست نفر» بیشتر نمی‌دانند، مندرجات اغلب جرایم را گواه گفته خویش قرار داد. او دراین باره می‌نویسد: «مندرجات غالب جرایم این ملک نیز گواه صدق است که معنای آزادی مشروع را نمی‌دانند، وگرنه چگونه می‌شد که به نام آزادی به هر خانه و خانواده که هوس کردند همی بتازند و بر دریدن پرده ناموس بزرگان دین و دولت به خویشان همی بتازند». نویسنده تصویب احکام مجازات و هدایت جرایم را لازم می‌دانست تا «بازوی هوی و هوس آنان را با نصایح حکیمانه ببندد و مورد استعمال آن را به آنان بنماید تا بدانند که هر فرقی را بدین شمشیر نباید شکافت و به هر سری بدین تدبیر نباید تاخت» (روزنامه اقیانوس، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۲: ۳-۷).

در عرصه نظر، مشروطه خواهان افراطی هم به نبود بستر ورود مفاهیم سیاسی از جمله آزادی معترف بودند. سید محمد رضا شیرازی گرداننده روزنامه مساوات با سه مقاله در شماره‌های ۱، ۱۶ و ۲۰ سال اول خود، به نحوه ورود، استقرار و ریشه‌شناسی مفهوم آزادی پرداخت. در مرحله اول، ورود «طفل آزادی» را معاصر زمانه «بربریت و جهل تمام اعماق و شرائین ایران» ارزیابی کرد که در این موقعیت ایرانیان هیچ‌گونه تصویری از «رایحه هوای آزادی» نداشتند. در واقع وضعیت سیاسی جدید و ابزارهای آن نظیر انتخابات، وکیل و اصولاً نظام مشروطه و حقوق «لغات غریبه» و «کلمات عجیبه» شمرده می‌شدند. او پیروزی انقلاب مشروطیت و انتخاب سریع وکلا و تأسیس مجلس شورای ملی را به «هیجان» همگانی و «طبیعت بحرانی» نسبت داد، در حالی که «یک بهت و تحیر عمومی دامن‌گیر عامه گردیده بود که نه موکل از موضوع مسئله مستحضر و نه وکیل واقف به حقیقت وکالت حتی جمعی از عدم اطلاع و بصیرت در گرفتن تعرفه حق انتخاب کوتاهی نموده و احتراز می‌جستند...» (روزنامه مساوات، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۲۰: ۱). محرر روزنامه به‌طور خاص استماع مفاهیم و اصطلاحات جدید را در حکم نوزادی تشبیه می‌کند که برای نخستین بار می‌شوند، بدون اینکه معنای آن را دریافته باشد و مانند «فونگراف» صرفاً آن را تکرار می‌کند: «این فونگراف‌های وطنی در عدم التفات لفظ به معنی یا فونگراف‌های واقعی شریک و یکسان‌اند. تفاوتی که در کار است نمایندگان ما چشم بد دور هر لفظی که استراق می‌نمایند بدون وقوف به اصل معنا از روی یک ذائقه بی‌مسئله و تصورات ذهنی مادرزادی یک معنای دلخواه ناهنجاری به وی داده و استعمال می‌کنند که یکسره آن لفظ پاک را رسوا می‌سازد» (روزنامه مساوات، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۱۶: ۱). بر پایه گفتار بالا، مساوات یکی از الزام‌های استفاده از آزادی را به معنی درست آن در «علوم سیاسی» مشروط کرد؛ به طوری که در این باره چنین نوشت: «این مسئله چند کلمه توضیح لازم دارد. بعضی از الفاظ اصطلاحی در علوم هست که در نزد غیر عارفان به آن فن به کلی مجهول مانده و اغلب به معانی لغوی» تفسیر می‌شوند. او شیفت مفاهیم نوین از اروپا به ایران را سرآغاز کژنگری و انحراف در بنیاد و قاعده پنداره‌ها تلقی کرد؛ بدان گونه که معتقد بود اعتساف و لغزش از تعریف درست معانی، جامعه را دستخوش تأویلات، مذاکرات و مباحثات متفاوت کرد.

به باور او، مفاهیمی نظیر آزادی و مساوات در «ممالک متمدنه» در «معانی مخصوصه تامه واضحه» استعمال می‌شدند که در گذار «قرون و اعصار» معانی خاص آن در ذهنیت آدمی جای گرفته است؛ بنابراین وقتی که در اصطلاح «حریت» بیان می‌شود، در واقع «حریت سیاسی» مدنظر است که به آزادی از «استبداد دولتی و مداخله تمام افراد ملت در امور سیاسی از طریق زبان و قلم و اجتماعات و اظهار هرکسی رأی خود را در مصالح عامه و امور جمهور» تعبیر شده است. مساوات از کلمه «مقدسه» آزادی به عنوان «سعادت بشر» یاد می‌کند، لیکن از نحوه ورود و تعریف آن در میان ایرانیان غبطه خورد. وی در این باره نوشته است: «ولی بدیخانه می‌بینیم از آن روزی که این کلمه مقدسه که سعادت بشر در آن منظوری است در ایران داخل شد و در دائره [محدوده و تنگ افکار ایرانی در آمد، به معنی لغوی برگشت... روزی نیست که در مجالس و محافل، سخن از این ماده در میان نیاید که آیا مقصود از حریت، حریت افعال و آزادی از تکالیف است یا مراد این ملائین حریت عقاید و ادیان یا حریت از... حریت از و الخ است و متصل در مضاف‌الیه این کلمه مباحثات و مشاجرات می‌کنند و حال آنکه چنانچه عرض شد باید این کلمه را بدون مضاف‌الیه به همان معنی سیاسی مخصوص تخصیص نمود...» (روزنامه مساوات، ۱۳۲۶ ه.ق، ش ۱: ۲-۳).

۴. نتیجه گیری

نفوذ مفاهیم مدرن در جامعه ایرانی، در دسرهای بسیاری ایجاد کرد؛ چراکه نبود سواد همگانی و متعارف از محتواهای جدید، مناقشات زیادی میان طبقات متوسط شهری و طبقات پائین و مزدبگیر به وجود آورد. هرکسی از ظن خود برداشت متفاوتی از مفاهیم جدید داشت؛ بنابراین نسبت بین قانون اروپایی و قانون شریعت، برابری و عدالت اسلامی و به ویژه حدود آزادی ناشناخته بود. به باور یکی از مشروطه خواهان، مفهوم آزادی چالش برانگیزترین مفهوم سیاسی جدید بود. هر چند، گفتمان مشروطه نیز به این درک از مفهوم آزادی و نسبت آن با قانون اساسی رسیده بود؛ ولی دو نکته اساسی همچون شرط مقابله با نیروهای استبداد و خصم و جلوگیری از فعالیت های مخرب آنان و دیگری هیجان های ناشی از تحولات روزانه مشروطه و عطش محدودیت هر چه بیشتر قوای سلطنت، به تعبیری آنان را در موضع سوء استفاده از آزادی قرار داده بود. هر چند نگارنده این سطور در پی متهم کردن مشروطه خواهان نیست، زیرا بخش اعظمی از آنان در گروه اعتدالی می گنجیدند؛ ولی قائل به این نظر است که رفتارهای افراطی بخش های از مشروطه خواهان، قطار مشروطیت را از ریل خارج کرد و بعدها با بحران هایی که در سقوط کابینه های چند ماهه تا کودتای ۳ اسفند اتفاق افتاد، ضرورت دولت مطلقه مدرن را در میان اندیشمندان مشروطه طلب به وجود آورد. با این حال، مشروطه خواهان تدریجاً هم از توسعه زمانمند مفاهیم در اروپا اطلاع داشتند و بستر ترویج آن در ایران را به خاطر فقدان سواد سیاسی خطرناک می دانستند؛ لیکن خودشان در مقام عمل از آنچه قانون اساسی اجازه داده بود فراتر رفتند.

روزنامه آقینوس به سردبیری عبدالرحیم الهی، مدافع سنت در برابر نفوذ مفاهیم مدرن بود. استدلال های او در تأویل مفهوم آزادی، نشان از تأثیر آرای روشنفکران اروپایی دارد. او از یک طرف پیرو هابز در تقویت نهاد سلطنت است و از طرف دیگر آزادی را به مفهوم منتسکیویی آن در قید قانون تفسیر می کند؛ البته قانون از منظر الهی از شریعت سرچشمه می گرفت و وفاق جمعی نمی توانست تغییر یا خللی در آن ایجاد نماید.

منابع

- انقلاب جدید. (۵ رمضان ۱۳۲۵). مساوات، شماره ۱.
- پارلمان مسلک نیاز دارد. (۵ صفر ۱۳۲۶). مساوات، شماره ۱۶.
- حریت - آزادی. (۲۴ ربیع الثانی ۱۳۲۶). آقینوس. شماره ۲.
- خیانت کار هر وقت باشد به جای خود خواهد رسید. (۱۰ ربیع الاول ۱۳۲۶). مساوات، شماره ۲۰.
- در تقسیم آزادی بر حسب مفهوم. (۱ جمادی الاول ۱۳۲۶). روزنامه آقینوس. شماره ۳.
- در تقسیم آزادی قانونی. (۲۲ جمادی الاول ۱۳۲۶). روزنامه آقینوس، سال اول، شماره ۶.
- صدقی، ناصر (۱۳۸۲). «نقد و بررسی آرا و اندیشه های عبدالرحیم الهی (از علمای عصر مشروطه) درباره قانون و مجلس شورا». کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۷۳.
- کانت، امانوئل (۱۹۷۱). تمهیدات. ترجمه غلامعلی حداد عادل (۱۳۷۰). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کرنستون، موریس (۱۳۵۴). تحلیلی نوین از آزادی (چاپ چهارم). ترجمه جلال الدین علم. تهران: امیرکبیر.
- منتسکیو، شارل (۱۳۴۹). روح القوانین (چاپ ششم). ترجمه علی اکبر مهتدی. تهران: امیرکبیر.

- Bitarafan, Mohammad; Yazdani, Sohrab and Sheiban, Hossein. (2019). Controversy over the concept freedom during the Iranian constitutional revolution 1906-09, *British Journal of Middle Eastern Studies*, No.1. <https://doi.org/10.1080/13530194.2017.1361316>
- Carmichael, D. (1990). Hobbes on Natural Right in Society: The "Leviathan" Account, *Canadian Journal of Political Science*, 23(1): 3-21. <https://doi.org/10.1017/S0008423900011598>
- Hansen, M. (2010). Democratic Freedom and the Concept of Freedom in Plato and Aristotle, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 50(1): 1-27. <https://grbs.library.duke.edu/article/view/13041>
- Hobbes, T. (1983). *De Cive: Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*. Clarendon Press.
- Hobbes, T. (1839). *Of Liberty and Necessity, A Treatise, Wherein All Controversy Concerning Predestination, Election, Free Will, Grace, Merits, Reprobation, etc. Is Fully Decided and Cleared*, Manchester, Heywood, Newcastle, Guest and Birmingham. W.B. for F. Eaglesfield.
- Locke, J. (1836). *An Essay Concerning Human Understanding*. T. Tegg and Son.
- Locke, J. (1821). *Two Treatises of Government*, Printed for Whitmore and Fenn. Charing Cross and C. Brown.
- Manent, P. (1996). *An Intellectual History of Liberalism*. Princeton University Press.
- Mill, J. (1859). *On Liberty*. John W. Parker and Son.
- Pettit, P. (2005). Liberty and Leviathan. *Politics Philosophy & Economics*, 4(1): 131-151. <https://doi.org/10.1177/1470594X05049439>
- Rodriguez, J. (2007). *The Historical Encyclopedia of World Slavery: A-K, Vol. II, L-Z*.
- Rohlf, M. (2016). Immanuel Kant. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Editor: Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant>.
- Spicer, M. (2014). *John Stuart Mill's Views on Liberty, Contestation, and Individuality and Their Implications for Public Administration*. Cleveland State University, Urban Publications.
- Mill, J. (1988). *On Liberty and Considerations on Representative Government*. Edited by H.B. Acton. Dent.
- Spitz, D. (1953). Some Animadversions on Montesquieu's Theory of Freedom, *Ethics*, 63(3): 207-213. <https://doi.org/10.1086/290883>.
- Tuckness, A. (2016). Locke's Political Philosophy. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (Ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/locke-political>.
- Walsh, M. (1997). Aristotle's Conception of Freedom. *Journal of the History of Philosophy*, 35(4): 495-507. <https://doi.org/10.1353/hph.1997.0081>.