

در گزارش‌های روزانه رسانه‌های خبری از رویدادهای گوشه و کنار دنیا، نمونه‌های خوبی از این برخورد دوگانه می‌توان یافت. متفکران دنیای قدیم آنجا هم که از برابری انسان‌ها سخن می‌گفتند از برابری آن‌ها در چارچوب نوع و طبقه و گروه‌بندی‌های شناخته شده حرف می‌زدند. برابری‌های مورد بحث معمولاً به افرادی در درون طبقه خاص نظر داشت و نگرش به فراتر از مرزبندی‌های اجتماعی به آسانی قابل درک نبود. تعالیمی چون حدیث پیامبر اسلام که فرمود: النَّاسُ سَوَاسِيَةٌ كَاسْنَانِ الْمَشْطِ (مردمان با هم برابرند چون دندانه‌های شانه) در دنیای کهن تفسیر و تعبیری درخور پیدا نکرد و تحلیلی که شایسته ژرفای آن سخن باشد در پی نیاورد. حتی تاسی چهل سال پیش امریکایی‌های سفیدپوست برابری با سیاهان را بر نمی‌تافتند و حکومت آپارتاید با همه زشتی‌ها و خشونت‌ها تا دیروز رسماً در افریقای جنوبی برقرار بود. آدمی که در برابر آدمی دیگر هم‌رنگ خود فوق‌العاده مهذب و فرهیخته و مهربان بود در مقابل سیاهی که خود را با او برابر نمی‌دانست شکیبایی نمی‌توانست و عواطف انسانی را از دست می‌داد.

برابری در حقوق

اندیشه برابری از آنگاه به طور جدی مطرح گشت که انسان‌ها صاحب حق شناخته شدند. اگر صاحب حق بودن برخاسته از ذات انسان و لازم و ملزوم انسانیت اوست پس نابرابری‌های فیزیکی از قبیل رنگ و قد و اختلافات مبتنی بر نژاد و زبان و محیط زندگی و سن و آداب و غیره نمی‌تواند در حقوق انسانی وی مؤثر افتد.

مسئله این نیست که همه افراد برابر و یک‌سان خلق شده باشند؛ مسئله پذیرش یک‌سان نبودن افراد و لزوم احترام به این یک‌سان نبودن‌هاست. مسئله این است که افراد از جهت تفاوت‌هایی که کار طبیعت است در معرض تحقیر و تبعیض قرار نگیرند و از جهت تفاوت‌هایی که کار طبیعت نیست و حاصل برداشت‌ها و تلقی‌های خود آن‌هاست کمترین آسیب را متحمل شوند.

از میان برداشته شدن مطلق نابرابری‌ها و تفاوت‌ها و تمایزها با نظام طبیعی جهان آفرینش وفق نمی‌دهد. تفاوت‌های جسمانی از حیث رنگ و شکل و ریزی و درشتی و کوتاهی و بلندی و تفاوت‌های بسیار دیگر در مراتب هوش و حواس به حکم طبیعت در میان انسان‌ها وجود دارد. به فهرست این تفاوت‌های مادرزاد و موروثی تفاوت‌های اکتسابی و عرضی را هم باید افزود، مانند تفاوت در تجربه و دانش و موقعیت‌های اجتماعی و دارایی و غیره. اصولاً وجود همین کمی‌ها و زیادی‌ها و کاستی‌ها و فزونی‌هاست که جنبش و تحرک را در جامعه بشری باعث می‌شود و جریان مبادلات اقتصادی و فرهنگی و آموزشی را پدید می‌آورد. به قول خواجه نصیرالدین طوسی: «هر موجودی را کمالی است و کمال حرکت از نقصان است... حکمت الهی اقتضای تباین کرده و تباین موجب حرکت است.» <math>r> انسان‌هایی از همه حیث برابر هیچ‌گونه انگیزه‌ای برای حرکت ندارند. کسی چیزی زیادی ندارد که به دیگری بدهد و چیزی کم ندارد که از دیگری بیاموزد. برابری به معنی اینهمانی و یا همسانی به هیچ روی مطلوب نیست. جامعه‌ای که در آن همه به یک‌سان لباس بپوشند و به یک‌سان زندگی کنند، به یک‌سان بیندیشند و در برابر پدیده‌های جهان خارج به یک‌سان واکنش نشان دهند، بسیار کسل‌کننده خواهد بود و جاذبه‌ای نمی‌تواند داشت.

مفاهیم سه‌گانه برابری

امروزه وقتی سخن از برابری می‌رود یکی از سه مفهوم زیر در نظر گرفته می‌شود: نخست برابری ماهوی و ساختاری در جامعه به طوری که مواهب و خیرات جامعه یک‌سان، و خالی از هر نوع تحدید و تخصیص، برای تمتع همه شهروندان در دسترس آنان قرار گیرد. دوم برابری عملی یعنی توانایی شهروندان به برخورداری از فرصت‌ها و امکانات که برای بهره‌مندی از برابری ماهوی ضرورت دارد. سوم برابری کارکردی به معنی بی‌طرفی مصادر امور و عدم تبعیض و دخالت نادان دوستی‌ها و دشمنی‌ها از سوی

متصدیانِ مشاغلِ اجرایی و قضایی است که کلید تقسیم و توزیع مواهب و خیرات را به دست دارند.

عوامل نابرابری‌ها

نابرابری‌هایی که بیش از همه در معرض سوء استفاده هستند، و اگر به حال خود رها شوند طبعاً تمایل به استمرار و موروثی شدن — یعنی انتقال از نسلی به نسل دیگر — دارند، منتسب به یک یا چند عامل به شرح زیر تواند بود:

الف) تعلق و انتساب فرد به طبقات ممتاز جامعه مانند اشراف و مالکان و روحانیان و صاحبان صنایع بزرگ؛

ب) داشتن ثروت و قدرت مالی؛

ج) تصدی مقامات عمومی و استفاده از قدرت و اختیارات آن.

در هر حال کوشش برای ایجاد جامعه‌ای که در آن نابرابری‌ها کمتر از آن باشد که هست، جامعه‌ای که به برابریِ صوری در حقوق افراد اکتفا نکند و خیرات اجتماعی را، از قبیل استراحت و بهداشت و آموزش و فرهنگ، با برداشتی مساوات‌طلبانه در اختیار همه بگذارد، همواره برای انسان‌های پاک و شریف بزرگ‌ترین جذابیت را داشته است.

فکر برابری انسان‌ها به ویژه در دو قرن اخیر منشأ تحولات عظیمی شد. نظام بردگی — این داغ‌تنگ که از زمان باستان برجبین بشریت نشسته بود — رسماً برافتاد و آن دستاورد اندکی نبود. برابری دولت‌ها در مجمع عمومی سازمان ملل متحد که کوچک‌ترین و ضعیف‌ترین دولت‌ها با بزرگ‌ترین و مقتدرترین آن‌ها از حق رأی مساوی برخوردارند دستاورد دیگر این تفکر است. کوشش جاری برای الغای حق وتو در شورای امنیت سازمان ملل متحد، که برای پنج دولت بزرگ امتیاز خاص برقرار کرده، در تعقیب همان اصل برابری دولت‌ها صورت می‌گیرد، و نیز مبارزه‌ای که برای توسعه و تثبیت حقوق زن در دنیا جریان دارد، و ادامه کوشش‌ها برای محو کلی آثار تبعیض‌های قومی و نژادی و مذهبی^{۱۰} که برخی از مظاهر آن هنوز در

سیاست‌های اداری و استخدامی سازمان‌های مختلف دنیا خودنمایی می‌کند از ثمرات همین اندیشهٔ برابری انسان‌هاست و کوشش‌ها در همهٔ این زمینه‌ها همچنان ادامه دارد.

پیوند آزادی و برابری

آزادی و برابری انسان‌ها دو خواهر توأمان از بطن یک مادر (فکر حق داشتن انسان‌ها) زاده‌اند. وقتی قرار شد انسان‌ها را موجوداتی صاحب حق بشناسیم بلافاصله دو مسئلهٔ دیگر مطرح می‌شود: مسئلهٔ برابری در حق و مسئلهٔ توانایی بهره‌گیری از آن.

آزادی چیست؟ اختیار و توانایی برای گرفتن تصمیم و عملی کردن آن. تفسیر و تفصیل آزادی دو چیز است: نخست آن که انسان در معرض فشار و مزاحمت و آسیب دیگران نباشد. دوم آن که بتواند هرچه را بخواهد - به شرط آن که فشار و مزاحمت و آسیبی به دیگران وارد نیابد - انجام دهد. اولی را آزادی منفی و دومی را آزادی مثبت می‌نامند. آزادی‌های فردی به دو بخش آزادی‌های مدنی و آزادی‌های سیاسی تقسیم می‌شود. آزادی‌های مدنی در درجهٔ اول شامل آزادی رفت و آمد، امنیت، تشکیل خانواده، مالکیت، قرارداد و کسب و کار است.

در تمثیلی دیگر اگر آزادی را از نظر جوامع و دولت‌ها بنگریم دو نوع آزادی ممکن است مورد توجه قرار گیرد: اول آزادی هر جامعه در تصمیم‌گیری‌های مربوط به خود؛ به این معنی که سیاست دولت در آن جامعه از سوی دولت‌های دیگر دیکته نشود و امر و نهی قدرت‌های خارجی در اتخاذ تدابیر آن مؤثر نیفتد، و این همان مفهومی است که از استقلال دولت‌ها منظور داریم. دوم آزادی مردمانی که آحاد آن جامعه را تشکیل می‌دهند؛ یعنی همان آزادی‌های مدنی و سیاسی که در داخل هر جامعه برای افراد مقرر است. فیلسوف بزرگ معاصر کارل یاسپرس اولی را آزادی بیرونی و دومی را آزادی درونی دولت می‌خواند. >ه<

غالباً این دو مفهوم آزادی درونی و بیرونی دولت با هم اشتباه می‌شود و آزادی با استقلال یک سان به نظر می‌آید ^۴ و حال آن که چنین نیست. دولتی ممکن است در عین حال که استقلال دارد و از آزادی بیرونی برخوردار است در داخل کشور از اعمال سیاستِ اختناق و زور خودداری نوزد. در واقع استقلال دولت به معنی وابسته نبودن و منقاد نبودن به یک دولت خارجی است. ممکن است دولتی خود به این معنی آزاد باشد و از دیگران فرمان نبرد ولی در عین حال اتباع خود را در بدترین شرایط بردگی نگاه دارد و راه زندگی فردی آزادانه را بر آنان ببندد.

تحول دیدگاه‌ها

برای روشن کردن این نکته که برداشت انسانی از همین دو مقوله برابری و آزادی در طول بیست و پنج قرنِ اخیر تا چه اندازه دگرگون گردیده است نظری به تعالیم آن فرزانه یونانی که معلم اولش نامیده‌اند کفایت می‌کند. عقیدهٔ ارسطو بر آن است که برخی از انسان‌ها اصلاً مثل گاو و گوسفند برای خدمت آفریده شده‌اند. این‌ها بردگان‌اند که تکلیف‌شان جداست اما دیگران هم که برده نیستند با یونانیان برابر شمرده نمی‌شوند: آزادی و سروری در انحصار یونانیان است، «بیگانه همیشه باید به یونانی خدمت کند. ما آزادیم و آنان بنده». ^۷ ارسطو حتی در درون جامعهٔ یونانی اهل کسب و حرفه را به چشم حقارت می‌نگرد و مزدوری (کار کردن در برابر اجرت) را تنها کمی بهتر از بردگی می‌داند ^۸ و استعداد عقلی و اخلاقی زنان را برای برخوردارگی از آزادی و حقوق سیاسی کافی نمی‌شمارد. ^۹

وقتی اروپا در قرن شانزدهم برخاست، مسیحیان سیاهان افریقایی را اولاد حام و کنعان می‌دانستند که به نفرین پدر گرفتار و تا ابد محکوم به بردگی شده‌اند. در سفر پیدایش از تورات آمده است که روزی نوح شراب زیاد خورده و از فرط خستگی در خیمهٔ خود برهنه خوابیده بود. حام پدر کنعان که او را دید دو برادر دیگر خود سام و یافث را به درون خیمه خواند تا

برهنگی پدر را تماشا کنند اما آنان ردایی بر سر کشیدند تا حرمت پدر را محفوظ دارند و نوح چون بیدار شد سام و یافث را برکت داد و حام و کنعان را نفرین کرد و از خدا خواست که آنان تا ابد بنده باشند (سفر پیدایش: ۹، ۲۰ تا ۲۸). پس از رنسانس و نهضت اصلاح دینی به طور جسته و گریخته بحث از حقوق بشر در قرن‌های هفدهم و هجدهم شروع شد. ارباب کلیسا این بحث‌ها را که مستقلاً و بدون ارجاع به مآخذ دینی صورت می‌گرفت ناروا می‌دانستند و معترض بودند که چرا عده‌ای از اهل قلم می‌خواهند حق بشر را به جای حق الله بنشانند؛ چه تا آن زمان‌ها بیش‌ترین تأکید بر تکلیف انسان بود نه بر حق او. و ما در این باره به جای خود اشاره کرده‌ایم.

و چنین بود که بیانیه حقوق بشر و شهروند سال ۱۷۸۹ م، به ویژه اصول دهم و یازدهم آن در خصوص آزادی عقاید و نشریات، مخالفت کشیشان را برانگیخت و پاپ پی ششم حق آزادی مذهب را حقی و حشمتناک^۱ خواند. کلیسا این قبیل حرف‌ها را به منزله نفی و انکار حق الله تلقی می‌کرد. <۱۰>

در خلال مبارزه‌ای که در نیمه دوم قرن نوزدهم برای الغای برده‌داری جریان داشت در سال ۱۸۶۳ م اعلامیه‌ای از سوی «جامعه روحانیان ایالات متحده آمریکا» با امضای نزدیک به صد تن از رهبران مذهبی پروتستان انتشار یافت. در این اعلامیه آمده بود: «ما الغای برده‌داری را دست‌یازی به نقش‌بندی‌های عنایت الهی تلقی می‌کنیم. در این سودا هیچ بوی خیری به مشام نمی‌رسد.» این روحانیان با صراحت تهدید کردند که «اگر ضرورت مصلحت عمومی ایجاب کند» سیاهان قتل عام خواهند شد و مسؤولیت این «فصل تاریک تاریخ مصیبت انسانی» بر عهده آن‌ها خواهد بود که با برده‌داری مخالفت می‌ورزند. <۱۱>

اصولاً هیچ اندیشه نو در مذاق متولیان اعتقادات کهن خوش نمی‌آید.

^۱ droit monstrueux

هرچیز تازه به مصداق «شَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا» حس بدگمانی و واکنش شدید آنان را برمی‌انگیزد، اما این مخالفت دیری نمی‌پاید و کم‌کم از شدت و حدت آن می‌کاهد. در مورد حقوق بشر نیز داستان از همین قرار بود و موضع کلیسا در برابر آن به تدریج تعدیل شد و کار به جایی رسید که اینک در زمان ما پاپ ژان پل دوم در سخنان خود از حقوق بشر هواداری می‌نماید. پاپ خود هنوز از استناد آشکار به اعلامیه‌ها و بیانیه‌های مصوب در این خصوص احتراز می‌کند، اما کنفرانس اسقف‌های فرانسه در بیانیه‌ای که مقارن سفر پاپ به استراسبورگ در سال ۱۹۸۸ م صادر کرد از بیانیه حقوق بشر و شهروند سال ۱۷۸۹ م نام برد و آن را اقدامی در فراهم آوردن شرایط لازم برای ایجاد جامعه‌ای مسؤول خواند. با این همه باید یادآور شد که صداهاى مخالف در کلیسا هنوز به کلی خاموش نگشته و بنیادگرایان همچنان بر آن اند که حکومت کلیسا باید بار دیگر استقرار یابد و همه ملت‌ها از قوانین آن بر اساس احکام عشره تورات و اصول مشروحه در موعظه سر کوه عیسی^۱ در انجیل^۲ متی و احترام به سنت پیروی نمایند. بنیادگرایان یهود نیز با حقوق بشر و مسائلی که در ارتباط با آن مطرح می‌شود سر‌آشتی ندارند و در پی حکومتی مذهبی بر اساس احکام تورات و تلمود هستند که اداره امور را به دست خاخام‌ها بسپارد. همه بنیادگرایان در راهی می‌روند که نفی کثرت‌گرایی و آزادی‌های عقیده و بیان را می‌طلبند و آخر سر به تجدید بساط انکیزیسیون (تفتیش عقاید) می‌انجامد. <۱۲>

مسئله جبر و تفویض و آزادی‌های سیاسی

بحث جبر و تفویض، بحث این که انسان در تمایلات و احساسات، اندیشه، تعقل و بالاخره در اراده و تصمیمات خود آزاد است و یا سر در چنبر تقدیر و سرنوشت و پای در زنجیر اسباب و علل و موجبات خارج از اراده و توان

^۱ Decalogue

^۲ Bcatitudes

خویش دارد، و اگر این طور است انسان چه مسؤولیتی در قبال اعمال خود می تواند داشت، و چرا باید آدمی از کار نیکی که می کند راضی و خشنود باشد و از کار بد خود ندامت و پشیمانی بر خود راه دهد، و چرا باید در دنیا یا آخرت مورد ستایش یا نکوهش و در معرض ثواب یا عقاب قرار گیرد، از زمان های باستان ذهن اندیشمندان را همواره به خود مشغول داشته است. سابقه این بحث در شرق همان اندازه طولانی است که در غرب، اما بحث حقوق و آزادی های سیاسی و مدنی سابقه ای در شرق ندارد و سابقه آن در غرب نیز از عصر روشن اندیشی عقب تر نمی رود. آن کسی که از منظر جبر و تفویض نگاه می کند انسان را در پهنه آفرینش در برابر خدا می بیند و موقعیت او را در فراخنای عالم هستی در نظر دارد، و آن کسی که از منظر حقوق و آزادی های سیاسی نگاه می کند و انسان را در صحنه زندگی در برابر حکومت ها می نگرد بر آن است که موقعیت او را در چارچوب یک جامعه مدنی مشخص سازد. هر دو بحث ریشه در نهاد آدمی زاد دارد؛ چه آدمی حیوانی متفکر و هم حیوانی مدنی است. جنبه اول او را بر آن می دارد که ببیند کیست و کجاست و چراست و چه می کند و چه می تواند بکند. و جنبه دوم هم او را بر آن می دارد تا به محل و منزلت خویش در اجتماع و سیاست بیندیشد. حالا چرا اندیشه در این زمینه دوم دیرتر آغاز شده است جای بحث آن در اینجا نیست.

آزادی از دیدگاه ملاصدرا و نصیرالدین طوسی

گفتیم بحث از حقوق و آزادی های مدنی و سیاسی سابقه ای در شرق ندارد. آیزایا برلین این بحث را دستاوردی تازه از تمدن سرمایه داری می داند: «در این دوران بود که آزادی فردی به عنوان عنصری مهم در بافت ارزش ها و مفاهیمی مثل حقوق شخصی، آزادی های اجتماعی و احترام شخصیت فرد و اهمیت زندگانی خصوصی و روابط شخصی و امثال آن جای پیدا کرد.»^{۱۲} آری در نوشته های متفکران ما سخن از آزادی در میان می آید اما معنی آن آزادی نه این است که ما امروز در نظر داریم. بهتر است برداشت ملاصدرا را

که نام آورترین و قریب‌العهدترین متفکر شیعی ایرانی است در این باره بیاوریم. آزادی در نظر ملاصدرا آن است که انسان سر در فرمان تن و لذات حیوانی در نیاورد و مطیع و فرمان بردار آن‌ها نباشد، و بندگی در برابر آزادی این است که انسان پای بند هوی و هوس و مقهور شهوات باشد. آزادی راستین چیزی است که باید در گوهر آدمی باشد و بر حسب غریزه برای نفس حاصل شود. آزادی راستین از راه تعلیم و تربیت به دست نمی‌آید، اگرچه تعلیم و تربیت مایه تقویت روح می‌شود. آزادی چون با حکمت پیوندد انسان را قادر می‌سازد که از مادیات رهایی یابد و بر معلومات احاطه پیدا کند... <۱۲>

تأمل در گفتار ملاصدرا اهمیت تغییر ارزش‌ها را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف روشن می‌گرداند. حکیم شیرازی در آن روزگار که مذهب دست در دست سیاست داشت و قشریت مستظهر به قدرت او را به پناه کوره دهی رانده بود و جلادان آدم خوار دربار گردون مدارِ مرشدِ اعظم شاه عباس کبیر — که خود را کلب آستان شاه ولایت می‌خواند — مقصرینی را که مایه غضب او می‌شدند تکه تکه می‌کردند، این چیزها برای حکیم شیرازی ارزشِ فکر کردن نداشت. در واقع توجه به مسئله آزادی فردی به معنی امروزی در شرایط ظلم و اختناق میسر نیست. آدمی زادی که از حداقل امنیت محروم و با شدت فقر و مسکنت دست به گریبان است نمی‌تواند ذهن خود را به آرمان آزادی در معنی امروزی آن متوجه گرداند. و لاجرم، همچنان که آیزایا برلین تعبیر کرده است، به دژ درونی خود پناه می‌برد. آزادی مورد نظر او آزادی منقطع از زمان و مکان و فارغ از غوغای زندگی است. آزادی در غربت و تنهایی، آزادی از خود و آزادی در خود است.

فکر آزادی به معنی آن که حایلی در میان انسان و گزینش‌های او وجود نداشته باشد و او درها را به روی خود بسته نیابد و مانع و رادعی از خارج — چه به نام سیاست و چه به نام مذهب — در راه او سر بر نیاورد و نیز فکرِ برابری به آن معنی که امتیاز و تبعیض در میان انسان‌ها نباشد در تصویری که خواجه نصیرالدین طوسی از شهر آزادگان (مدینه احرار) به دست می‌دهد

انعکاس دارد، اما خواجه آن آزادی را مستحسن نمی‌شمارد. توصیف او از شهر آزادگان بدین گونه است:

و اما مدینهٔ احرار، و آن را مدینهٔ جماعت خوانند، اجتماعی بُود که هر شخصی در آن اجتماع مطلق و مخلی باشد با نفس خود تا آنچه خواهد کند و اهل این مدینه متساوی باشند و یکی را بر دیگری مزید فضلی تصور نکنند و اهل این مدینه جمله احرار باشند و تفوق نبُود میان ایشان الا سببی که مزید حریت بُود... محمودترین کسی به نزدیک ایشان کسی بُود که در حریت جماعت کوشد و ایشان را با خود گذارد و از اعدا نگاه دارد. <۱۵>

بحث آزادی و برابری در حرکت مشروطه خواهی ایران

آزادی و برابری در جریان نهضت تجدد خواهی اواخر قرن نوزدهم ایران نیز مهم‌ترین مسئله‌ای بود که ذهن سنت پرستان و مخالفان نهضت را به خود مشغول می‌داشت. تصور جامعه‌ای مبتنی بر آزادی و برابری که تجدد خواهان نوید آن را می‌دادند برای سنت پرستان سخت دشوار بود. در اوایل قرن بیستم که انقلاب مشروطه رخ داد و ایرانیان با گرتنه برداری از انقلاب کبیر فرانسه به تجدید نظر در مناسبات دولت و ملت پرداختند و در صدد تأسیس حکومتی متناسب با مقتضیات عصر جدید برآمدند آزادی و برابری بحث داغ روز بود و انعکاس آن در اصول قانون اساسی جدال دامنه داری را در میان موافقان و مخالفان سبب شد. نویسندهٔ رسالهٔ تذکره الغافل هریک از «این دو اصل مودی» یعنی آزادی و برابری را «خراب نمایندهٔ رکن قویم قانون الهی» می‌داند و استدلال می‌کند که «قوام اسلام به عبودیت است نه به آزادی، و بنای احکام آن به تفریق و جمع مختلفات است نه بر مساوات <۱۶>». شیخ فضل الله نوری نیز در انتقاد از اصل هشتم متمم قانون اساسی که مقرر می‌داشت: «افراد مملکت متساوی الحقوق اند» می‌نویسد:

محال است با اسلام حکم مساوات. حالا ای برادر دینی تأمل کن در احکام اسلامی که چه مقدار تفاوت گذاشت بین موضوعات مکلفین در عبادات

و معاملات و تجارت و سیاسات از بالغ و غیربالغ و عاقل و مجنون ... ای برادر دینی، اسلامی که این قدر تفاوت گذارد بین موضوعات مختلفه در احکام، چگونه می شود گفت که معتقد به مساوات است ... ای ملحد اگر این قانون دولتی مطابق اسلام است که ممکن نیست در آن مساوات. <۱۷>

و نیز در انتقاد از آزادی مطبوعات موضوع ماده هجدهم متمم قانون اساسی به این مضمون که «عامه مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین آزاد و ممیزی در آنها ممنوع است» می نویسد:

به موجب این ماده بسیاری از محرمات ضروری الحرمه تحلیل شد. زیرا که مستثنی فقط دو امر شد و حال آن که یکی از محرمات ضروریه افتراست و یکی از محرمات مسلمه غیبت از مسلم است و همچنین قذف مسلم و ایذاء و سب و فحش و توهین و تخویف و تهدید و نحو آن ... آزادی این امور آیا غیر از تحلیل ما حرمه الله است ... والعجب که در غیر مورد مستثنی منع از ممیزی شد و حال آن که نهی از منکر از اصول عملیات است. <۱۸>

روشن است که ذهن نویسنده در هر دو مورد از قبول و هضم فکر تازه و نامأنوس وحشت دارد و دنبال بهانه ای می گردد تا از آن بگریزد و شگفت تر آن که هنوز در روزگار ما که نود سال پیش تر از صدر مشروطیت می گذرد این بحث ها در میان ما تقریباً به همان مضمون ادامه دارد. <۱۹>

قلمرو آزادی ها

پیدایش حقوق فردی و شناسایی آنها معلول نابرابری های فاحش بود که در اعصار گذشته در میان طبقات مختلف مردم وجود داشت: اولاً بردگان از کلیه حقوق محروم بودند و جزو اموال شخصی مالک خود تلقی می شدند. در میان آزادگان هم به طور کلی مرد بر زن تفوق داشت. رعایای املاک

زراعی در قرون وسطی از آزادی مسافرت محروم بودند و نمی توانستند از زمینی که کشت آن را برعهده داشتند جدا شوند و به جای دیگری مهاجرت کنند. بازرگانی و صنعت هم هرکدام به قشر معینی از اجتماع اختصاص داشت و اعضای یک قشر نمی توانستند به آسانی طبقه خاص خود را ترک گویند و شغل و حرفه دیگری را در پیش بگیرند. بنابراین حقوق فردی با اهتمام و مبارزه برای حذف نابرابری ها آغاز می شود و مقصود و مرام این مبارزات در همه حال این است که امتیازهای فرادستان به فرودستان نیز تسری پیدا کند و دیوارها از میان طبقات برافتد و مردم همه به یک چشم نگریده شوند و از حرمت و اعتبار یک سان بهره مند باشند و تمایزات و اختلافات که از حیث جنس و نژاد و رنگ و کوتاهی و بلندی و امثال آن به حکم طبیعت در میان انسان ها وجود دارد، دلیل و دستاویز نابرابری آن ها در اعتبارات و امتیازات تلقی نگردد.

این نگرش بر دو پایه اساسی زیر استوار است:

۱) هر یک از اعضای اجتماع آزادانه به نظمی که بر حسب قانون در آن اجتماع پدید می آید گردن می نهد. بنابراین نظم و قانون حد آزادی فردی را معین می کند و در همین جاست که قلمرو آزادی از ولنگاری و اباحی گری و بی بند و باری جدا می شود:

قلمرو آزادی طبعاً محدود است چه در غیر این صورت هر کس تا هر کجا که دستش برسد در زندگی دیگران مداخله می کند. آزادی نامحدود به هرج و مرج می انجامد و تأمین حداقل نیازهای زندگی را ناممکن می سازد و ضعفا پای مال اقویا می شوند. <۲۰>

۲) آزادی عبارت است از اختیار در باب تصمیم گیری، و اختیار در باب عمل، که انسان بتواند تصمیمی را بگیرد و بتواند آن را اجرا کند. برخورداری از اختیار تصمیم گیری و اختیار عمل چیزی است که هر انسان برای بهتر کردن وضع مادی و معنوی خود نیازمند آن است.

این آزادی اقلیم شکوفایی استعدادها و عرصه رقابت‌هاست. اما رقابت هم قانون خاص خود را دارد. شرکت‌کنندگان در یک رقابت متعهدند که به همدیگر آسیب نرسانند، از خطوط معینی فراتر نروند و قواعد بازی را رعایت کنند. پس رقابت آزاد هم قواعدی دارد و این طور نیست که هر کس هر چه می‌خواهد بکند. <۱۱>

آزادی در این معنی برای فرد همان ارزش و اهمیت را دارد که حاکمیت برای دولت. همچنان که اعتبار دولت بسته به حاکمیت آن است افراد انسانی نیز در یک جامعه مدنی به آزادی خود وابسته‌اند.

آزادی‌های مدنی و حقوق سیاسی

عضویت در جامعه مدنی فرد را از دو نوع حق و آزادی برخوردار می‌سازد:

۱) حقوق و آزادی‌های مدنی؛

۲) حقوق و آزادی‌های سیاسی.

حقوق و آزادی‌های مدنی خود به دو گروه تقسیم می‌شود:

الف) حقوق و آزادی‌های اولیه، که شامل آزادی شخصی (آزادی فیزیکی در مقابل بردگی)، امنیت (آزادی از تعرض، بازداشت و حبس خودسرانه)، آزادی در زندگی خانوادگی، آزادی مالکیت و مصونیت منزل و مصونیت دارایی‌ها، آزادی معاملات، آزادی کسب و کار، آزادی رفت و آمد و آزادی ارتباطات است. این دسته از آزادی‌ها حداقل حقوق هر انسان در زندگی عادی و روزمره به شمار می‌آید و به لحاظ تاریخی طرح آن‌ها مقدم بر حقوق و آزادی‌های دیگر صورت گرفته است.

ب) آزادی‌های مکمل، که شامل آزادی اندیشه، آزادی مذهب، آزادی آموزش، آزادی‌های هنری و ادبی، آزادی بیان، آزادی مطبوعات، آزادی اجتماعات، آزادی انجمن و سندیکا و غیره است. این دسته از حقوق در یک سطح اندکی بالاتر از دسته اول قرار دارند و در مراحل بالینسبه مؤخرتر برای انسان مطرح شده‌اند.

اما آزادی‌های سیاسی ناظر بر حق مشارکت افراد در انتخابات، حق استخدام و تصدی مناصب دولتی، حق دسترسی به دادگاه‌ها، حق ادای شهادت و این قبیل چیزهاست.

این یک طرف مطلب بود که قلمرو آزادی‌ها را در جامعه مدنی مشخص می‌سازد و به اهمیت حفظ و صیانت از آن تأکید می‌ورزد. در موازات این تأکید و از طرف دیگر، در جامعه مدنی محدودیت‌هایی هم برای دولت در قلمرو عمل او منظور می‌گردد تا از سوء استفاده از قدرت جلوگیری شود؛ چه نهال آزادی سخت شکننده و آسیب‌پذیر است و به ویژه باید از تجاوز سموم قدرت در امان باشد.

ظهور لیبرالیسم

ریشه‌های لیبرالیسمی که بر پایه دو ملاحظه بالا در قرن نوزدهم نضج پیدا کرد در سه حوزه مذهب، سیاست و اقتصاد قرار داشت. اولاً مسئله جدایی دین و دولت اندیشه محدود کردن اختیارات دولت را در میان اصحاب دین مورد توجه قرار داد. علمای مذهب نخستین و پرنفوذترین داعیان محدودیت قدرت دولت بودند. در این مبارزه توده‌های مردم نیز طبعاً از رهبران دینی خود پشتیبانی می‌نمودند و تأکید بر آن بود که اختیارات و اقدامات دولت باید از چارچوب قواعد مذهبی و اخلاقی تجاوز نکند.

قرن هجدهم که نفوذ مذهب بالنسبه کاستی گرفت نظریه‌های خردمدارانه (راسیونالیستی) جای خالی آن را در مبارزه با تمرکز قدرت پرکرد. از این دیدگاه انسان مظهر والاترین ارزش‌ها بود و دولت می‌بایستی به قواعد حقوق طبیعی و خلاق گردن می‌نهاد؛ زیرا که این حقایق متعالی به تعبیر بلاکستون احکام الهی است که همزاد با آدمی و مقدم بر هر قانون بشری است.

ریشه دیگر اندیشه‌های لیبرالیستی در قلمرو سیاست بود. در آن زمان که حکومت با سلاطین مستبد بود انبوه روستاییان در وضعیتی قرار نداشتند

که بتوانند از خود در برابر عمال سرکوبگر دولت دفاع کنند. این طبقات مستضعف بی سواد و نادان که به تبع خاک جزو دارایی های ملاکین به شمار می آمدند در ترازوی قدرت هیچ وزنی نداشتند و به حساب سیاست بود و نبودشان یک سان گرفته می شد.

اما بورژوازی متشکل از بازرگانان و پیشه وران و روشن فکران که تازه با فن و تکنیک آشنا می شد به لحاظ اقتصادی مستضعف نبود و بنابراین زیر بار طبقه متعین و اشراف نمی رفت، و در برابر زورگویی دولت از حمایت قانون برخوردار بود. استبداد سلاطین با آزادی روشن فکران منافات داشت و امنیت شخصی را تهدید می کرد. بنابراین بورژوازی آزادی خود را در گرو محدودیت قدرت اختیارات دولت می دید.

ملاحظات اقتصادی نیز که در اوایل تمول طبقه شهرنشین مقتضی تمرکز دولت و تقویت آن بود کم کم مسیر خود را تغییر داد و در جهتی مخالف به کار افتاد و به تأیید و تقویت جنبش هواداران محدود کردن اختیارات دولت انجامید. لیبرالیسم قرن نوزدهم تحت تأثیر ادام اسمیت و مکتب اقتصادی منچستر قرار داشت که برای ابتکارات فردی اهمیت بسیار قائل بودند و ملاحظات دولت در امور اقتصادی را فی نفسه نامطلوب می دانستند و می کوشیدند تا دایره این مداخلات هر چه تنگ تر و کوچک تر گردد.

بنابراین لیبرالیسم از سویی با زمینه های مذهبی و اخلاقی پیوند داشت و از سوی دیگر ملاحظات سیاسی و نیز برداشت های فایده گرایانه و پراگماتیست در تأیید و تحکیم آن مؤثر می افتاد.

لیبرالیسم و لیبرتاریانیسم^۱

بدین گونه لیبرالیسم در لباس یک فلسفه سیاسی بیش تر به صورت واکنش

^۱ liberalism-libertarianism

در قبال تمرکز اختیارات حکومتی ظاهر شد و پرچم مبارزه با انحصار قدرت اجبار و سرکوب دولت را در دست گرفت. لیبرالیسم خواهان جامعه‌ای بود که به لحاظ سیاسی مبتنی بر نظام دموکراسی و به لحاظ اقتصادی مبتنی بر نظام سرمایه داری و بازار آزاد باشد. لاک را پدر لیبرالیسم می‌خوانند. او که از حکومت‌های مشروطه سلطنتی جانب‌داری می‌نماید بر آن است که افراد آزاد و برابر انسانی برای حفظ و حراست جان و مال خود چنین حکومتی را می‌پسندند و به فرمان آن گردن می‌نهند. این اصل تعالیم لاک و پیروان اوست که به لیبرالیسم کلاسیک شناخته می‌شود.

جناحی از هواداران لیبرالیسم نگرشی ایجابی درباره دولت دارد و بر آن است که چون دولت وظیفه دار بهبود حال مردم است، باید آنچه را که برای رفاه آنان لازم باشد انجام دهد. این جناح اقدامات و مداخلات دولت را برای تأمین عدالت و تعدیل نابرابری‌های اجتماعی تشویق می‌کند و معتقد است که اگر دولت در این زمینه‌ها دست روی دست بگذارد و از مداخله خودداری کند در واقع با اهمال و مسامحه خود به زیان آزادی مردم اقدام کرده است. این جناح را لیبرالیست‌های مداخله‌جو می‌نامیم.

جناح دیگر لیبرال‌ها علاوه بر آن که هرگونه مداخله دولت را که به زیان آزادی تمام شود محکوم می‌کند، اصولاً حفظ و حراست آزادی را در گرو محدودیت هرچه بیش‌تر مداخله دولت می‌داند و عدم مداخله دولت را در هیچ حال ناروانمی‌شمارد.

این جناح حتی در برابر بی‌عدالتی‌های اجتماعی دولت را به دخالت نکردن در امر توزیع ثروت فرامی‌خواند و بر آن است که مداخله دولت در این زمینه نتیجه معکوس می‌بخشد و بهتر است که برقراری تعادل در اجتماع بر عهده مبادلات آزاد بازار گذاشته شود. این جناح در برابر لیبرالیسم مداخله‌جو موسوم به لیبرتاریانیسم سیاسی است. <۲۲> از این دیدگاه دولت شرّ غیر قابل اجتنابی تلقی می‌شود که به حکم ضرورت بر آن گردن نهاده‌ایم و لذا باید به حداقل آن قناعت ورزیم.

فردگرایی و جمع‌گرایی^۱

این تحول فکری در دنیا که شرح آن را آوردیم براساس توجه به فرد یعنی اصالت قائل شدن به تک تک آدم‌ها در جامعه انسانی به وقوع پیوست. جامعه جز مجموعه‌ای از افراد نیست و حقوق و منافع هرچه هست از آن فرد است. این نحوه از برداشت و نگرش در برابر برداشت و نگرشی دیگر است که اصالت را به جمع می‌دهد و فرد را به عنوان جزئی از یک کل می‌نگرد. پیش‌تر در بحث از آرای افلاطون و ارسطو ریشه‌های تاریخی این برداشت جمع‌گرایانه را یاد کرده‌ایم. بزرگ‌ترین منادیان جمع‌گرایی در عصر جدید هگل و هواداران او هستند. از دیدگاه آنان وجود فرد، و حقوق و تعهدات او، در خارج از چارچوب نهادهای اجتماعی و عملکرد آنها تحقق‌ناپذیر است و بنابراین فرد هرچه دارد از اجتماع دارد و حقوق و آزادی‌های او محدود است به آنچه که دولت — به عنوان نماینده اجتماع — برای او قائل می‌شود.

در دوران اخیر که ایدئولوژی‌های جمع‌گرایانه گوناگونی در عرصه سیاست ظاهر شدند آزادی فردی شاید مهم‌ترین مسئله مورد بحث اندیشمندان بود. برخی از اصحاب این ایدئولوژی‌ها اصلاً اهمیت و موقعیتی برای فرد در برابر اجتماع قائل نبودند و فرد از دیدگاه آنان تنها از نظر وظیفه و کاری که در اجتماع برعهده دارد مورد توجه قرار می‌گرفت. اما مزایای جایگاه والایی که این ایدئولوژی‌های افراط‌گرا برای اجتماع قائل می‌شدند عملاً نصیب اقلیتی می‌شد که در حزب معینی با مدعای نمایندگی از توده مردم و سخنگویی از سوی آنها گرد آمده بودند. ایدئولوژی‌های مهم قرن بیستم یعنی کمونیسم، فاشیسم و ناسیونال سوسیالیسم هر سه در این نگرش همسان بودند. نتایج و آثار هر سه تجربه هم یکسان بود. شعاری که موسولینی در مقاله خود در *دایرةالمعارف فاشیست* می‌داد چنین بود: «همه چیز در دولت! و

^۱ individualism - comunitarianism

هیچ چیز علیه دولت، یا در خارج از دولت! فرد هستی ندارد مگر به عنوان جزئی از دولت و او تابع نیاز دولت است.» <۲۳>
 موج ایدئولوژی‌های برخاسته از جمع‌گرایی غلوآمیز، دولتی مستعجل بود که دوام نیاورد. آنچه تحول عمده را در جهان غرب سبب شده و ادامه یافته است همان برداشت فردگرایانه است که علت وجودی دولت و توجیه قدرت و اختیارات آن را در ضرورت حفظ و حمایت حقوق و آزادی‌های فرد جست‌وجو می‌کند.

به تعبیر بسیار لطیف موریس دو وورژه اجتماع انسانی از دیدگاه فردگرایی به نمایشگاهی از تابلوهای نقاشی می‌ماند که اگرچه وضع عمومی و حسن ترتیب تابلوها در آن اهمیت دارد لیکن اصالت هر تابلو مستقلاً و جداگانه مورد نظر قرار می‌گیرد. <۲۴> آری انسان حیوان اجتماعی است که قادر نیست در تنهایی زندگی کند و حاجت‌های خود را برآورده سازد اما همین بیان خود اصالت فرد را به اثبات می‌رساند و روشن می‌کند که اجتماع برای فراهم آوردن امکانات زندگی و تأمین سعادت افراد است.

جمع‌گرایان معاصر مانند السدیر مک اینتایر و چارلز تیلور و مایکل ساندل با نگرش فردگرایی که انسان را صرفاً به عنوان موجودی صاحب حق در نظر می‌گیرد مخالفت می‌نمایند و می‌گویند که این نگرش اجتماع بشری را به صحنه کارزار بر سر حقوق افراد تبدیل کرده است؛ کارزاری که در آن توسل به ابزارهای قضایی و سلاح‌های همانند آن جایگزین استفاده از جنگ افزارهای سنتی شده است. این منتقدان می‌گویند فردگرایی مانع می‌شود از آن که آدمی بتواند منش خاص خویشتن را به ظهور برساند و از راه تجربه خودشناسی به انکشاف درونی نایل آید و به محبت و همدلی با ابنای نوع خود دست یابد. این نگرش عدالت را به احترام مکانیکی به یک رشته قواعد صوری فرو می‌کاهد و جایی برای آن به عنوان «فضیلت» باقی نمی‌گذارد؛ از عدالت به تصویری لاغر و بی‌رُمق بسنده می‌کند که در خور هیچ دل‌بستگی نیست و وظیفه سیاست را به تأمین اداره مقرون به صرفه‌تر

اجتماع تقلیل می‌دهد. حال آن‌که آدمی پیش از هر چیز یک «شخص» است که در جامعه معینی به دنیا می‌آید و به لحاظ خانواده، زبان، فرهنگ و تاریخ با آن جامعه پیوند دارد. دولت نیز یکی از اشکال مشارکت و تعاون است و سیاست باید به مفهوم خیر کلی و اندیشه‌های مربوط به فضیلت بازگردد و تقدم خیر بر حق را منظور دارد. فرد در خارج از اجتماعی معین، و دارای ارزش‌ها و فرهنگ خاص، نمی‌تواند آرمان سعادت و خیر را دنبال کند.

انسان‌ها به گفته مک اینتایر نقش بسته در تار و پود فرهنگ‌هایی هستند که خود در طراحی آن‌ها شرکت نداشته و توافقی برای ایجاد آن ننموده‌اند. هر انسان که پا به عرصه وجود می‌گذارد در یک ساختار اجتماعی از پیش تعیین شده جای می‌گیرد و زیر لوای قوانین مدنی و جزایی و آداب و سنن و حکمت انباشته شده از قرون و اعصار زندگی می‌کند.

تیلور با مراجعه به تحلیل‌های هگل در اصول فلسفه حق بر ضرورت تفکیک در میان دو مفهوم اخلاقیت عینی^۱ و اخلاقیت ذهنی^۲ تأکید می‌نهد. اخلاقیت عینی ناظر بر تکلیف‌هایی است که فرد به عنوان عضو اجتماع بر عهده دارد یعنی ظرفیت‌های اخلاقی را که در روش زندگی هر اجتماع به خصوص هست در نظر می‌گیرد و حال آن‌که اخلاقیت ذهنی جنبه انتزاعی دارد. تیلور می‌گوید توجه ایمانوئل کانت تنها به این اخلاقیت ذهنی است و از همین رو هگل به مخالفت با آن برخاسته زیرا که آزادی بشر جز در چارچوب اخلاقیت عینی یعنی محدوده یک اجتماع قومی و سیاسی که هویت فرد را مشخص می‌سازد قابل تحقق نیست. < ۲۵ >

مایکل ساندل هم در کتاب خود لیبرالیسم و حدود عدالت (۱۹۸۲ م) بر آن است که لیبرالیسم مفاهیم فرد و دولت را از هرگونه محتوای تهی می‌سازد. من لیبرال، به گفته او، منی بی‌معنی، بی‌دغدغه، بی‌درد و تو خالی است. دولت لیبرال هم لاجرم دولتی است که هیچ طرح اخلاقی درستی ندارد. انسانی که

^۱ moralité subjective

^۲ moralité objective

لیبرالیسم او را از پایگاه محتشم فاعلیت اخلاقی بیرون رانده است از تجربه خودشناسی محروم می ماند. این انسان که صرفاً به عنوان موجودی دارنده حق معرفی می شود از دولت عشق و محبت هموعان خود بی نصیب می افتد و از همزیستی با آنان لذتی نمی برد. <۲۴>

آزادی فردی و جامعه مدنی

دولت - شهر یونان برخلاف مشهور جامعه‌ای مبتنی بر آزادی فردی به معنی امروزی آن نبود. آری شهروندان آتنی از آزادی سیاسی برای انتخاب حکومت برخوردار بودند اما در زندگی روزمره عملاً در محیطی محکوم به هم‌رنگی به سر می بردند. آیزایا برلین در نوشته‌های خود بارها یادآور می شود که مسئله آزادی فردی مفهومی است که در جهان غرب و در قرون جدید مطرح شده و آن محصول مرحله‌ای از رشد اجتماعی است که در زمان‌های باستان وجود نداشته است. مردم آن روزگاران در وضعی نبوده‌اند که به چنین مفهومی از آزادی بیندیشند. <۲۷> فلسفه رواقی، و به دنبال آن مسیحیت، به حرمت و کرامت انسان‌ها تأکید گذارد. اما آبای کلیسا بر آن بودند که برخورداری از کرامت انسانی و آثار مترتب بر آن در گرو بلوغ است و مقصود از این بلوغ نه بلوغ سنی بلکه وصول به مرحله‌ای از رشد و آگاهی معنوی است که انسان را به تمیز نیک از بد و صواب از ناصواب قادر سازد و انسان‌ها تا به آن مرحله از رشد نرسیده‌اند باید به قیومت تن در دهند. این طرز فکر مخصوص محافظ مذهب و وابسته به کلیسا نبود بلکه نفوذ آن را در سخنان برخی از پرشورترین داعیان فردگرایی و لیبرالیسم قرن نوزدهم نیز می توان یافت. جان استوارت میل در رساله‌ای که در باب آزادی نوشته است یک حکومت دیکتاتوری را در مورد جامعه‌های عقب مانده که از قافله تمدن دور افتاده‌اند حکومتی مشروع و عادلانه می داند و می گوید این جوامع به آن درجه از رشد عقلانی نرسیده‌اند که معنی آزادی را دریابند و از آن بهره‌مند گردند. <۲۸>

پیوند آزادی‌های سیاسی و حقوق فردی

منظور از آزادی سیاسی حق مشارکت مردم در اداره حکومت خویش است و منظور از حقوق فردی آزادی‌هایی است که انسان‌ها را قادر می‌سازد تا مستقلاً و به طور مؤثر سرنوشت شخصی خود را در یک اجتماع منظم در دست بگیرند. <۲۱> در نگاه نخست چنین می‌نماید که آزادی سیاسی و حقوق فردی به دو زمینه متفاوت نظر دارند: آزادی سیاسی به مشارکت انسان‌ها در اداره امور اجتماع می‌اندیشد و حقوق فردی از مسئله‌ای خصوصی‌تر و شخصی‌تر و محدودتر سخن می‌گوید. اما با دقت بیش‌تر روشن می‌شود که این جدایی در ظاهر امر است و در واقع پیوندهای تاریخی و منطقی و سیاسی این دو موضوع را به هم ارتباط می‌دهد.

به لحاظ تاریخی بیانیه حقوق سال ۱۶۸۹ م انگلستان و بیانیه حقوق ایالت ویرجینیای سال ۱۷۷۶ م آمریکا و اعلامیه حقوق بشر و شهروند سال ۱۷۸۹ م فرانسه هر دو موضوع را یک جا و با هم آورده‌اند. به لحاظ منطقی آزادی سیاسی و آزادی‌های فردی مظاهر یک چیز پیش نیستند و آن آزادی انسان در تصمیم‌گیری‌های خود است. انواع و اقسام آزادی‌ها و حقوق مانند آزادی حرکت و مسافرت، آزادی عقیده و مذهب، آزادی اندیشه و بیان، آزادی تعلیم و تربیت، آزادی مطبوعات و نشریات، آزادی اجتماعات و احزاب، آزادی تجارت و کسب و کار همه از مظاهر حقوق فردی هستند و آزادی سیاسی از حق فرد برای شرکت در تصمیم‌گیری‌های مربوط به اداره امور اجتماع بحث می‌کند. به لحاظ عملی نیز این دو نوع حق و آزادی متلازم با یکدیگرند و دست در دست هم دارند. مشارکت فرد در اداره امور حکومت از آن جهت ضرورت دارد که حفظ حقوق فردی در گرو چنان مشارکتی است. تجربه تاریخ به ما می‌آموزد همچنان که حفظ و صیانت حقوق فرد عملاً جز از راه مشارکت او در حکومت میسر نمی‌تواند بود دست‌یابی بر آزادی سیاسی و بهره‌گیری از آن نیز جز با تأکید بر حقوق فردی میسر نیست. حقوق فرد در زمینه آزادی اندیشه و اجتماعات و مطبوعات است که زمینه آزادی سیاسی را

فراهم می‌سازد. بنابراین باید گفت که آزادی سیاسی و حقوق فردی هر دو از یک ریشه تغذیه می‌کنند اما به لحاظ اختلاف مصادیق از هم جدا می‌افتند.

آزادی سیاسی و مسئله محدودیت دولت

اصل مفهوم آزادی سیاسی با مسئله محدودیت دولت پیوند می‌خورد. این مفهوم دستاورد قرن نوزدهم است. مسئله محدودیت دولت بر این اندیشه استوار است که میان منافع فرد از یک سو و منافع اجتماع که دولت نماینده آن است از سوی دیگر یک نوع تخالف و تنافر وجود دارد. دولت یک شر غیر قابل اجتناب است که باید هر چه ممکن است محدودتر شود. قدرت خطرناک است، زیرا صاحبان قدرت همواره به سوء استفاده و تجاوز از آن وسوسه می‌شوند. پس دولت مطلوب آن است که قلمرو هر چه وسیع‌تری را برای حقوق فردی در نظر بگیرد و خود را به دخالت در آن قلمرو مجاز نداند. بر عکس، نامطلوب‌ترین دولت آن است که مرزی میان زندگی خصوصی و زندگی عمومی قائل نباشد و بخواهد در همه چیز دخالت کند.

آزادی سیاسی به معنی آن است که زور در مملکت حکم فرما نباشد. حکومت مقید به قانون باشد و نیروی دولت در اختیار قانون قرار گیرد. و چون فرض این است که مردم همه در انتخاب نمایندگان پارلمان و وضع قانون مشارکت دارند پس می‌توان گفت که تصمیم‌گیری به دست ملت است. نظامی چنین که بر پایه اعتقاد و اعتماد به شهروندان مستقر باشد دموکراسی یا مردم‌سالاری خوانده می‌شود. دموکراسی صورتی دارد و معنایی. صورت دموکراسی همان اتکای به انتخابات و پارلمان و احزاب و مطبوعات آزاد است و معنای آن در باور مردم به حقوق خود و بیداری و هوشیاری آنان در پاسداری از آن حقوق و گرامی داشتن فرهنگ دموکراسی و التزام دولت و ملت به گفت و شنود و احتراز از خشونت جلوه‌گر می‌شود. دموکراسی نظامی است که از آسیب قدرت سخت هراسناک است و با تمرکز قدرت به هر اسم و رسم ناسازگار است.

در گذشته آنچه برای طراحانِ مدینه فاضله اهمیت داشت این بود که فرمانروایی به دست برترین‌ها سپرده شود و مقالید امور به صلحای قوم تفویض گردد. تأکید در عصر ما، به قول پوپر، اینک بر آن است که حکومت مطلوب چگونه باید باشد و چگونه باید از فساد آن جلوگیری شود. او می‌گوید پرسش اصلی که برای ما مطرح هست این نیست که چه کسی باید حکومت کند بلکه این است که چگونه می‌توان خود را از شرّ یک حکومت فاسد — یا حتی حکومتی صالح ولی ناتوان و زیان‌آور — رها ساخت. او می‌گوید: «ما که خود را دموکرات می‌نامیم دیکتاتوری یا جباریت را اخلاقاً شر به شمار می‌آوریم یعنی امری که نمی‌توان تحملش کرد، که اخلاقاً قابل تحمل نیست زیرا در برابر هیچ مرجعی مسؤول نیست. ما احساس می‌کنیم که اگر در برابر آن سکوت کنیم کار نادرستی انجام داده‌ایم.» کارل پوپر به شرایطی اشاره می‌کند که در آلمان هیتلری جریان داشت. اختیارات ویژه‌ای که در سال ۱۹۳۳ م به دنبال حریق رایشتاگ از سوی مجلس قانون‌گذاری آلمان به هیتلر داده شد دست دیکتاتور را در انجام مقاصد خود باز گذاشت. این قانون با دو سوم آرا «به شیوه‌ای دموکراتیک» به تصویب رسیده بود. پوپر با یادآوری این تجربه تاریخی نتیجه‌گیری می‌کند که دموکراسی‌ها بیش از هر چیز «عبارت‌اند از نهادهایی که تجهیز شده‌اند تا خود را از خطر دیکتاتوری محافظت نمایند. آن‌ها به جمع شدن قدرت در نزد یک فرد یا یک گروه اجازه رشد نمی‌دهند بلکه می‌کوشند قدرت حکومت را محدود سازند. آنچه از اهمیت اساسی برخوردار است این است که دموکراسی به این معنی می‌باید این امکان را فراهم آورد که بتوان بدون خون‌ریزی از دست حکومت بد خلاص شد... مسئله مورد بحث به «شخصی» که باید حکومت کند مربوط نیست بلکه به «چگونگی» حکومت کردن ارتباط دارد.» <۲۰>

اصل فکر این است که در واقع دو نظام سیاسی پیش‌تر نمی‌تواند بود: نظامی که در آن مردم از «حقوق شناخته شده و معنی‌دار» برخوردار باشند و حدود

اقتدارات دولت معین و معلوم باشد؛ و نظامی دیگر که اقتدار دولت در برابر فرد حدّ و مرزی برای خود نشناسد. وقتی می‌گوییم «حقوق شناخته شده» نظر به شفافیت و صراحت داریم که هر کس آن را بشناسد و بداند که تا کجا می‌تواند پیش برود و وقتی می‌گوییم «حقوق معنی‌دار» نظر به نفاذ و اعتبار آن داریم که شناسایی در دایره لفظ محدود نباشد بلکه محتوای آن مورد قبول قطعی و ایمان و اعتقاد همگان باشد. یا باید اقتدار دولت در مرزهایی که قانون و حقوق فردی مقرر می‌دارد متوقف گردد و یا چنین مرزی ملحوظ نباشد و صاحبان قدرت بتوانند همواره در برابر هر اتفاقی به تشخیص و صلاح دید خود هر عملی را انجام دهند. نظام خودسرانه، استبدادی، دیکتاتوری، تمامت خواه اوصاف و عناوینی هستند که به صورت مترادف به این قبیل حکومت‌ها اطلاق می‌شود.

آزادی سیاسی و گفت و شنود

گفت و شنود (دیالوگ) تبادل آزاد اندیشه‌هاست که هر کس بتواند در محیطی فارغ و جوّی آزاد حرف خود را بزند و با حرف دیگری مخالفت کند. گفت و شنود مبنای تمدن جدید است. اساس آن را در محاضرات سقراط می‌یابیم: چند نفر گرد هم می‌آیند و بحثی در جست و جوی حقیقت آغاز می‌شود. هر کس رأی خود را در میان می‌آورد و از آن دفاع می‌کند. گفت و شنود وسیله‌ای برای تشریک مساعی در راه کشف حقیقت است.

گفت و شنود نشانگر آن است که اطراف گفت و گو قبول دارند که اولاً امری جدّی در کار است و ثانیاً تعیین تکلیف آن مستلزم بررسی اندیشه‌ها، راه حل‌ها و برداشت‌های گوناگون است. بنابراین گفت و شنود مشارکت دسته جمعی است برای روشن شدن مطلب و کشف بهترین طریق اقدام در موضوعی که گفت و گوکنندگان به آن توجه و علاقه دارند. عقل‌ها مرعقل را یاری دهد. هر کسی گوشه‌ای از حقیقت را درمی‌یابد و گوشه‌ای از اشتباهات خود را اصلاح می‌کند و بدین سان غثّ و سمین، حقیقت و خطا از هم جدا

می‌شود. شاید این مطلب را امام محمد غزالی بهتر از هر کس دیگر بیان کرده باشد. او در بحث از ادب مناظره گوید:

مناظره‌کننده در جست‌وجوی حق مانند کسی است که چیزی را گم کرده است و اکنون به دنبال آن می‌گردد. برای او فرق نمی‌کند که آن گم شده به دست خود او پیدا شود یا به دست دیگری. او باید طرف گفت‌وگوی خود را به چشم یاری بنگرد نه به چشم دشمنی، و هر جا که طرف گفت‌وگو خطای وی را باز نماید و پرده از چهره حق بردارد باید سپاس‌گزار او باشد. <۳۱>

گفت‌وشنود بر این فرض استوار است که دست‌کم طرف‌های گفت‌وگو نوعی تساوی در فهم و شعور را در میان خود قبول دارند و یکدیگر را کمابیش در یک سطح متعادل می‌بینند. پس همان‌گونه که مشتاق گفتن‌اند مشتاق شنیدن هم هستند. این که یکی بگوید و دیگران همه گوش دهند گفت‌وشنود را به مجلس و عظ تبدیل می‌کند و با گفت‌وشنود در معنی «دیالوگ» که شالوده دموکراسی بر آن است تفاوت دارد. دموکراسی در نهایت از نظر اکثریت پیروی می‌کند و آن در عین حال نمایانگر وفاق همگانی است. چه همگان از ابتدا قبول دارند که اگر اتفاق حاصل نشود نظر اکثریت را مرجح خواهند دانست. نظر اکثریت ممکن است اشتباه باشد اما در جامعه‌ای که به قول و نظر همه افراد احترام قائل است راهی جز آن نیست.

دموکراسی و کثرت‌گرایی

این بحث را با تأکید بر پیوند حقوق فردی با آزادی‌های سیاسی شروع کردیم. یکی از مهم‌ترین حقوق فرد آزادی او در عقیده و بیان اندیشه خود است. وقتی از آزادی عقیده سخن می‌گوییم در واقع می‌خواهیم تعدد و تکثر راه حل‌ها و برداشت‌ها را به رسمیت بشناسیم. جامعه‌ای که آزادی عقیده را قبول دارد ناچار یک جامعه کثرت‌گرا (پلورالیست) است و لازمه کثرت‌گرایی تجویز مبارزات انتخاباتی است. مبارزات انتخاباتی به این معنی نیست که

نامزدها به جان هم افتند و با توسل به هو و جنجال و لجن پراگنی حریف را از میدان بیرون کنند. مقصود این است که طرز فکرها و سلیقه‌ها و برنامه‌های مختلف در معرض داوری عموم قرار گیرد و راه برای گزینش‌های معقول‌تر و موجه‌تر باز باشد.

پارلمان مرکزی است که گفت و شنود در میان نمایندگان اندیشه‌های مختلف جریان می‌یابد ولی چون یک کشور، به رغم قبول تکثر، آخر سر یک تصمیم بیش‌تر نمی‌تواند گرفت ناگزیر راهی که اکثریت برمی‌گزینند مبنای آن تصمیم قرار می‌گیرد.

حکومت دموکراسی مبتنی بر تبعیت از رأی اکثریت است، پس در هر وضع موجود اکثریت است که کشور را راه می‌برد اما تغییر وضع همواره مرهون امکان فعالیت برای اقلیت است. باید اقلیت در وضعی قرار گیرد که بتواند نظر خود را بی‌هیچ ملاحظه و پروا ابراز کند و راه تغییر بسته نباشد. اصولاً دموکراسی یعنی قبول امکان تغییر. وضع موجود همیشه در معرض تغییر است. پس آنچه خواسته اکثریت امروز است می‌تواند فردا چنان نباشد و تغییر خواسته‌ها از مجرای اقلیت است که تحقق می‌یابد.

اعلامیه حقوق بشر و شهروند ۱۷۸۹م فرانسه اصل آزادی در جامعه مدنی را بدین‌گونه تعریف می‌کند که فرد بتواند هر کاری را که می‌خواهد، مادام که زیانی به دیگری نمی‌رساند، انجام دهد. <۲۲> مارکس این آزادی را در خور دل بستگی نمی‌داند و می‌گوید که آن آزادی انسان بورژواست؛ انسانی که خود را از دیگران جدا می‌بیند، و حال آن که حقوق و آزادی انسان‌ها باید در ارتباط انسان با انسان مورد نظر قرار گیرد. به تعبیر مارکس آزادی فردی آدم‌ها را مانند مونا دجا و منعزل تصویر می‌کند و انسان شهروند را به صورت خادم فرد خودمدار^۱ در می‌آورد.

در پاسخ مارکس گفته‌اند که او چرا کلی بافی می‌کند و مثلاً توجه ندارد که

^۱ egoist

آزادی عقیده و بیان یک آزادی مبتنی بر ارتباط انسان با انسان‌هاست و حقوق بشر مقتضی آن است که فرد از مشیمه خود بیرون رود و خود را با دیگران از راه اندیشه و به وسیله گفتار و نوشتار مرتبط گرداند. اگر گفته می‌شود که فرد حق دارد از آزادی عقیده و بیان برخوردار باشد و یا اگر از حق مالکیت و امنیت فرد سخن می‌رود استفاده از این حق‌ها تنها در ارتباط انسان با انسان‌ها قابل تصور تواند بود.

دموکراسی و سرمایه‌داری

لیبرالیسم از همان آغاز نشو و نمو و نمای خود منادی ایجاد نهادهای جامعه‌ای بوده است که به لحاظ سیاسی مبتنی بر نظام دموکراسی و به لحاظ اقتصادی مبتنی بر نظام سرمایه‌داری و بازار آزاد باشد. اما توسعه سیاسی همواره با توسعه اقتصادی هم‌خوانی نداشته و تعارض میان آن‌ها بحث‌ها و تنش‌هایی را در درون مکتب لیبرالیسم پیش آورده است. آیا علاج فقر و ناداری و دستیابی به آرمان رفاه اجتماعی از طریق توسعه سیاسی و بسط دموکراسی بهتر میسر تواند بود، یا از طریق توسعه اقتصادی و ترویج مبانی سرمایه‌داری و بازار آزاد باید به این مقصود دست یافت؟ این بحث‌ها بسیار دقیق و در عین حال درهم تنیده و معقد است. لاک می‌گوید حکومت مطلقه با جامعه مدنی سازگاری ندارد. جامعه مدنی خواهان جدایی قوه قانون‌گذاری از قوه اجرایی است. اما مسئله تقسیم قوا تنها در جامعه‌ای که دستش به دهنش می‌رسد قابل طرح می‌باشد. لاک بر حق مالکیت خصوصی تأکید می‌ورزد. اما این مالکیت خصوصی امری عارضی است که خود از مالکیت عمومی متفرع گشته است. روزی که خدا بشر را آفرید هیچ چیز در تملک خصوصی هیچ فرد نبود و همه چیز طبیعت به همه ابنای بشر تعلق داشت. این که مالی اختصاصاً و انحصاراً از آن کسی باشد و دیگران حق دست‌اندازی به آن را نداشته باشند امری است که بعدها شکل گرفته و پیدا شده است. اراده خداوندی بر حفظ جان و مال آدمی زاد بود و این حق طبیعی آدمی زاد است

که جان و مالش محفوظ بماند. اما حفظ جان بر حفظ مال مقدم است و چنین است که در حالت ضرورت و گرسنگی انسان می‌تواند از هر مال که پیش بیاید برای حفظ موجودیت و بقای نفس خود برگردد. معنی این حرف چیست جز آن که بگوییم مالکیت مشاع که در طبیعت پیش از مالکیت اختصاصی وجود داشت در هنگام ضرورت سر جای خود برمی‌گردد. از همین رو در جامعه مدنی که از حالت طبیعی فاصله می‌گیرد و نظام مالکیت خصوصی را برمی‌گزیند و افراد به تدریج دارایی‌های زاید بر ضروریات زندگی پیدا می‌کنند، هر فرد مکلف می‌شود که از مازاد ثروت خود به فقرا بدهد تا گرسنگی که مجوز اعاده حالت طبیعی است پیش نیاید. در حالت فقر زندگی آنچه «حق ضرورت»^۱ نامیده می‌شود حریم مالکیت خصوصی را می‌شکند. حفظ این حریم تنها در جامعه‌ای میسر است که افراد ثروتی مازاد بر ضروریات زندگی خود داشته باشند و آن را به فقرا بدهند و آن نابرابری در میان افراد که بر اثر پیدا شدن ثروت پیش آمده است تا حدی تعدیل گردد. <۲۲>

این ملاحظات تلازم و به هم بستگی توسعه سیاسی و توسعه اقتصادی را — هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ عملی — روشن می‌سازد.

دموکراسی و آرمان برابری

در انتهای دیگر خط آزادی با هواداران قطب فکری دیگر موسوم به لیبرالیسم جدید رو به رو هستیم، از توکویل تا هایک، که از تأکید بر آزادی فردی حتی آنجا که احتمالاً به بهای نفی دموکراسی و آرمان برابری تمام شود ابا نمی‌نمایند؛ چه حق برخورداری از آزادی بدان معنی نیست که همه اعضای جامعه عملاً و رأساً بتوانند در اتخاذ تصمیمات سیاسی و اجتماعی مشارکت فعال داشته باشند. لیبرالیسم جدید البته دموکراسی را عنصری بسیار مؤثر و

¹ the right of necessity

سرنوشت ساز در راه پیشرفت می‌داند اما در عین حال آفت حکومتی را که صرفاً بر استبداد اکثریت مبتنی باشد و موجودیت و استقلال فرد را در لابه لای تاریکی‌های انبوه جماعت فسرده و پژمرده گرداند نادیده نمی‌گیرد و آن را مصیبتی عظیم و بلایی وحشتناک می‌شمارد و هشدار می‌دهد که دموکراسی مبتنی بر اکثریت عددی چه بسا به استبداد منتهی گردد و افراد آدمی را به صورت موجوداتی ناچیز و منزوی درآورد که نه پیوندهایی با هم دارند و نه از هیچ ثبات و استقراری بهره می‌گیرند؛ آدمک‌هایی چون سایه که می‌آیند و می‌روند و تنها در حال گذر به چشم می‌خورند.

فردگرایی و تکثرخواهی البته لازمه لیبرالیسم است. اساس نگرش لیبرالیسم بر این اندیشه است که باورها و برداشت‌های مختلف در جامعه وجود دارد. پس همه باید این واقعیت را بپذیرند و به نوعی کنار آمدن با یکدیگر که امکان تعاون و همکاری در داخل چارچوب جامعه را فراهم آورد رضا دهند. اما این مقوله‌ای بس خطرناک است که گاهی سر از گریبان محافظه‌کاری درمی‌آورد و به حمایت از امتیازات اجتماعی می‌انجامد و خواه و ناخواه از بسط و توسعه دموکراسی بیزاری می‌نماید و مبارزه با فقر و فلاکت را به عهده ایمان و صدقات اهل کرم و احسان حوالت می‌دهد. از توانگران و زبردستان توقع دارد که دست نوازش بر سر درماندگان و دردمندان بکشند و از ضعیفان و فرودستان می‌خواهد که صبر پیشه سازند و از قضای حق گله ننمایند و رضا به داده بدهند و کار بیش‌تر کنند و دل در آینده‌ای بهتر و امیدبخش‌تر ببندند.

لیبرالیسم رادیکال دلیلی نمی‌بیند که حکومت در یک جامعه آزاد خود را ملزم بداند که حداقل درآمدهای را برای همه افراد تضمین کند. حداقل درآمد برای افرادی که ندارند باید از بیرون سازمان دولت تأمین شود. مداخله دولت و قانون در این باره صورت تبعیض‌آمیز پیدا می‌کند و دولت حق ندارد که به عذر فقیر و نادار بودن جمعی به نفع آنان تبعیض روا دارد. دولت حق تبعیض ندارد، نه به نفع دارا و نه به زیان او. دولت باید به چشم

برابری در همهٔ افراد بنگرد و این برابری است که به رشد حرکت در جامعه می‌انجامد و همگان را از فرصت مشارکت در رفع نیازمندی‌ها برخوردار می‌سازد. جامعه و نهادهای آن را نمی‌توان از طریق اتخاذ تصمیمات مُجدانه و مداخلات دولتی سامان داد و تنها نظم بازار است که به صورت جریانی خودجوش و ناآگاهانه طرح‌های مختلف و تمایلات متخالف را به سوی سازش سوق می‌دهد. لیبرالیسم در این معنی به توجیهی اخلاقی برای نادیده گرفتن شرایط غیر اخلاقی و خونسرد ماندن در قبال رفتارهای غیر اخلاقی تبدیل می‌شود.

با اندک تأمل در مطالب بالا می‌توان به آسانی دریافت که اینک در روزگار ما دو برداشت کاملاً متضاد و ناسازگار از آزادی مطرح هست: اول آزادی به این معنی که با استناد به قانون بازار دست اقویا در استثمار ضعیفا باز گذاشته شود و دولت با اجتناب از سیاست مداخله در اقتصاد نظاره‌گر امور باشد و سامان بخشی منافع خصوصی به کارگردانی جریان غیر مشخص بازار واگذار شود. دوم آزادی به این معنی که همهٔ افراد از امکان پرورش و شکوفا کردن استعدادهای خود برخوردار باشند و دولت با همهٔ امکاناتی که در اختیار دارد برای پیش‌برد و تحقق این آرمان به کار گرفته شود.

این هر دو معنی کاملاً تازه‌اند اما ریشه در تاریخ دارند. البته استدلال‌ها فرق کرده است. گاهی اصطلاح‌های نوظهور و رنگ و لعاب‌های تازه‌تر حقیقت را می‌پوشاند و از چشم انسان پنهان می‌دارد. به اعتباری می‌شود گفت آزادی به معنی اول در طول تاریخ شعار کسانی بود که نظم موجود را به سود خویش می‌یافتند و ادامه و استمرار آن را خواستار بودند. آن‌ها در اجتماع خود موقعیت‌ها و پایگاه‌هایی داشتند و می‌خواستند که کسی امتیازات‌شان را زیر سؤال نبرد و چون و چرا در کارشان روا ندارد. اما آزادی در معنی دوم شعار کسانی بود که از وضع موجود رنج می‌بردند و خواستار دگرگونی آن بودند. این یک شعار رهایی بود، شعار اعتماد به نفس و نفی وابستگی یا عصیان در برابر سرکوفتگی و فروماندگی. موسی که آزادی بنی اسرائیل را

می‌خواست منادی این معنی دوم بود و فرعون در مقام پاسداری از وضع موجود طالب آزادی در معنی اول بود.

گفت فرعونش ورق در حکم ماست دفتر و فرمان و حکم این دم مراست

همان تقابل کهن در میان هواداران حفظ وضع موجود و داعیان اصلاح و دگرگونی است که در هر روزگار شکلی دیگر بر خود می‌گیرد و با شعاری دیگر به میدان می‌آید.

در دوران تازه تا آن زمان که دژ دولت به دست مردم فتح و تسخیر شد آزادی همواره در مخاصمه با دولت بود و از آنگاه که مردم آن دژ را گشودند و کوتوالان کهن را بیرون راندند و اداره آن را به کارگزاران خود سپردند این بحث پیش آمد که آیا اظهار بدبینی و خصومت نسبت به دولت در وضع جدید تا چه حد منطقی است و چرا باید در تضعیف دولتی کوشید که قرار است عامل ما باشد و از سوی ما کار بکند؟ مخالفان می‌گفتند که نفس قدرت در هر دست که باشد فساد می‌آورد و دولت امروزی هم که خود را منتسب به مردم می‌داند اگر می‌خواهد در دعوی خود صادق بماند باید از تمرکز و تورم قدرت بر حذر باشد. پرهیز از مستی قدرت شرط سلامت و لازمه بهداشت دولت است. بحث ما در این باره باز ادامه خواهد داشت.