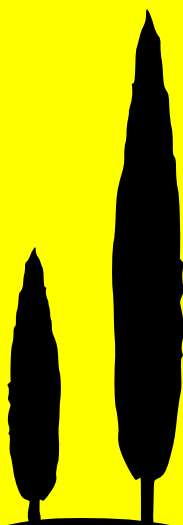


آئین آزادی



علیرضا مہذب

آئین آزادی



آئین آزادی

علیرضا مہذب



FASHEA

آیین آزادگی

علیرضا مهذب

چاپ نخست: ۱۴۰۰ خورشیدی

حق چاپ محفوظ است

ISBN 978-1-7775023-2-4 (Paperback)

ISBN 978-1-7775023-3-1 (PDF)

The Foundation for the Advancement of Sciences,
Humanities, Engineering, and Arts

11220 Voyageur Way #4, Richmond, BC V6X 3E1, Canada

www.fashea.org

info@fashea.org

Printed in Canada

Copyright © 2021

به روانِ آزادگانِ افکندهٔ ایران زمین

فهرست

| | |
|---|--------|
| معرفی کتاب..... | نه |
| سخنی با خوانندهٔ امروزی..... | پانزده |
| دیباچه..... | ۱ |
| گفتارِ نخستِ اندرِ حق و خداوندی..... | ۷ |
| جستارِ اندرِ حقِ مردمانِ تنها..... | ۷ |
| جستارِ اندرِ حقِ مردمانِ اندرِ داد و ستد..... | ۱۰ |
| جستارِ اندرِ اندرِ بایستگیِ حقِ خداوندی..... | ۱۴ |
| جستارِ اندرِ کرانهٔ خداوندی..... | ۱۵ |
| گفتارِ دومِ اندرِ نگاه‌داشتِ حق و دشخواری‌های وی..... | ۱۹ |
| جستارِ اندرِ آسان‌نمودنِ آزادی به آغازِ کار..... | ۱۹ |
| جستارِ اندرِ گفتارِ زشت..... | ۲۰ |
| جستارِ اندرِ دستگیریِ نکردنِ مرِ دیگران را..... | ۲۳ |
| جستارِ اندرِ گناهکاری..... | ۲۴ |
| جستارِ اندرِ حق‌های کودکان..... | ۲۵ |
| جستارِ اندرِ حق‌های جانوران..... | ۳۰ |
| جستارِ اندرِ حق‌های باطل که تولّد کرده‌است..... | ۳۱ |
| گفتارِ سومِ اندرِ فرمانروایی..... | ۳۳ |
| جستارِ اندرِ سرشتِ فرمانروایی..... | ۳۳ |
| جستارِ اندرِ نارواییِ فرمانروایی..... | ۳۵ |
| جستارِ اندرِ پایدگیِ فرمانروایی..... | ۳۷ |
| جستارِ اندرِ نکوهیدگیِ فرمانرواییِ خلق..... | ۴۲ |
| گفتارِ چهارمِ اندرِ داد و پادافراه..... | ۴۵ |
| جستارِ اندرِ بایستگیِ داد و پادافراه..... | ۴۵ |

| | |
|---------|--|
| ۴۶..... | جستار اندر باز دادن..... |
| ۴۷..... | جستار اندر اندازه پادافراه..... |
| ۴۸..... | جستار اندر دشخواری های باز دادن و پادافراه دادگرانه..... |
| ۵۰..... | جستار اندر تاوان و کین کشیدن..... |
| ۵۱..... | جستار اندر مرگ ارزانی..... |
| ۵۲..... | جستار اندر پیمان و پیمان شکنی..... |
| ۵۷..... | فهرست گزیده منابع و مآخذ..... |
| ۵۷..... | انگلیسی..... |
| ۵۹..... | پارسی..... |
| ۶۰..... | تازی..... |
| ۶۱..... | فرانسوی..... |

معرفی کتاب

آیین آزادگی کتاب مختصری است به قلم علیرضا مهذب در اخلاق لیبرتاریانی در سنت راتباردی. این کتاب در واقع ذیلی است بر کتاب پیشین نویسنده، کنش‌نامه، که در مبانی اقتصاد مکتب اتریش است. با آنکه اقتصاد علمی است که ارزش‌گذاری نمی‌کند، به کاربرتن آن بدون داشتن نظریه اخلاقی‌ای که به مسائل مربوط به عدالت و حقوق مالکیت بپردازد، میسر نیست. از این رو در این کتاب به تبیین نظام اخلاقی‌ای که باید مورد تبعیت بیشتر اهالی جامعه‌ای آنارکو-لیبرتاریانی (یعنی جامعه بازار مطلقاً آزاد) باشد پرداخته شده است. نظام اخلاقی‌ای که آیین آزادگی پی می‌افکند بر دو اصل کلی نهاده شده است: نخست مالکیت مطلق انسان‌ها بر جان و تن و دارایی خود، و دوم، عدم تعرض به مالکیت دیگران. در طول کتاب مشخص می‌شود که سایر «حقوق بشر» تنها هنگامی معتبر و پذیرفتنی است که حالت خاصی از حقوق مالکیت باشد. در این کتاب برای تفهیم هرچه بیشتر این امر، چندین مسئله اخلاقی با عینک عنایت به حق مالکیت بر هستی و دارایی خود بررسی شده است و مواضع منتسب به آزادگان توضیح داده شده و توجیه گشته است.

در گفتاری متأخرتر، مشروعیت حکومت در کلیت آن بررسی شده است و نتیجه گرفته شده است که از آنجا که حکومتها، در معنای متعارف آن، بدون نقض حقوق مالکیت شهروندان نمی‌توانند وجود داشته باشند، وجودشان غیراخلاقی است. به علاوه، توضیحاتی در عِلل تداوم

حکومت‌ها در جهان بیرون آورده شده‌است و نیز برخی کاستی‌های نظام‌های دموکراتیک برشمرده شده‌است.

در واپسین گفتار کتاب، به سه مسئله عدالت، اعاده، و مجازات به طور خلاصه پرداخته شده‌است و برخی دشواری‌های نظری در صدور حکم مجازات عادلانه بیان شده‌است. کتاب با توضیحی دربارهٔ قراردادها به عنوان وسایلی برای انتقال شرطی مالکیت و نیز توضیحاتی دربارهٔ به اجرا گذاشتن آنها پایان می‌یابد.

آیین آزادگی، همچو کتاب پیشین نویسنده، به نثر مُرسل دورهٔ تکوین فارسی دری — یعنی قرن‌های چهارم و پنجم هجری قمری — نوشته شده‌است و مخاطبش فارسی‌زبانان آن عصرند. با این حال، کتاب حاوی پیشگفتاری نسبتاً مفصل با عنوان «سخنی با خوانندهٔ امروزی» است که در آن به نثر امروزی فارسی به بررسی مفهوم آزادی و آزادگی در ادبیات فارسی و آثار اخلاقی و سیاسی متفکران ایرانی می‌پردازد. علاوه بر این، نویسنده در این پیشگفتار جایگاه نظام اخلاق راتباردی را در بستر تفکرات و تحولات قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی در مغرب زمین به دست می‌دهد.

اگر بگوییم که مطالب و نتایج آمده در این کتاب «رادیکال» است، اغراق نکرده‌ایم. وانگهی خوشخیالی محض است اگر انتظار داشته باشیم که خوانندگان پس از خواندن کتاب با تمام وجود به مرام آزادگی یا لیبرتاریانیسم بگروند. ولی شاید بتوان امیدوار بود که پس از خواندن این کتاب با مرام آزادگی — که تا حد وسواس به مالکیت انسان‌ها بر هستی و اموالشان احترام می‌گذارد — بیشتر همدلی کنند. هر چه باشد، این کتاب دست‌کم شیوه‌ای جدید برای نگرستن در مسائل اخلاقی و امور مربوط با

عدالت و ظلم به دست می‌دهد.

هرگز نخواهیم دانست که برخورد عموم خوانندگان عصر زرین تاریخ ایران (سده‌های سوم تا پنجم هجری) با این کتاب چگونه می‌بود. ولی، چنان که در پیشگفتار کتاب آمده‌است، نقطه آغاز این کتاب (یعنی حق مالکیت و اصل عدم تعرض) برای مردمان آن عصر به هیچ روی بیگانه و خلاف هنجار نمی‌بود. فقط باقی می‌ماند اعمال و به کار بستن این اصول و اجتناب از نقض آنها — یعنی باز گذاشتن مردمان به حال خود تا هنگامی که متعرض مالکیت برحق دیگران نشده‌اند.

علاوه بر این، آیین آزادگی حربه نظری لازم را — بر پایه یک نظام اخلاقی خردمحور با اصولی فطرتاً پذیرفتنی — برای مذاقه و نقد اعمال حکومت و سپس نفی مشروعیت حکومت به دست می‌داد. درواقع، خواننده هزار سال پیش، پس از خواندن کنش‌نامه و آیین آزادگی قادر بود که لبه تیز حملات نظری‌اش را متوجه نهاد حکومت کند و مشروعیت آن را از دید اخلاقی (نتیجه‌گیری این کتاب) و ضرورت آن را از دید اقتصادی (با توجه به محتوای کنش‌نامه) نفی کند.

در مسئله مربوط به ضرورت وجود حکومت، یعنی ناگزیری از آن، یا روی دیگر سکه، یعنی امکان برپا داشتن جامعه‌ای آنارکو-لیبرتاریانی، چنان که در بخش «سخنی با خواننده امروزی» آمده‌است، فعالیت‌های نظری مختصری در سده‌های زرین صورت گرفته بود. با این تفصیل که ابونصر فارابی در آثارش جامعه‌ای لیبرتاریانی مبتنی بر آزادی حداکثری افراد را (مدینه احرار) از دیدگاه نظری تصور کرده بود و برخی ویژگی‌های آن را به طرزی شگفت‌انگیز بیان کرده بود. ولی متأسفانه دنباله کار هرگز گرفته نشد.

به این نکته هم باید توجه کرد که حکومت در آن عصر حضوری کم‌رنگ‌تر در امور روزمره مردم داشت و مانند امروز نبود که در جزئی‌ترین جنبه‌های زندگی اشخاص دخالت و ضابطه‌گذاری کند. بیشتر مردم اعمال حکومت را به چشم مزاحمتی می‌دیدند که باید تحمل می‌شد. بنابراین شاید بتوان ادعا کرد که از لحاظ نظری، تصوّر جامعه‌ای بدون حکومت نیاز به جهش فکری کمتری نسبت به امروز داشت — البته به شرطی که شخص (مومن) می‌توانست بر نگرانی‌اش از شیوع زندقه غلبه کند. مسلماً اگر کسی آزاده می‌بود، تا هنگامی که زنداقه متعرض حقوق مالکیت دیگران نمی‌شدند، غم به دل راه نمی‌داد.

وانگهی مسئلهٔ مربوط به مشروعیت حکومت مهم‌تر از مسئلهٔ ضرورت حکومت، یا به عبارتی پرسش از عملی بودن مدینهٔ احرار، است. چرا که هنگامی که به حربهٔ نظری علم اقتصاد و نظریهٔ اخلاق آزادگی مسلح باشیم، می‌توانیم به مصاف مسائل عملی برویم. در سده‌های نخستین هجری، در چشم بیشتر مردم، مشروعیت حاکم مبتنی بر تأیید الهی بود. ولی در مواقعی — مثلاً در قضیهٔ یعقوب لیث و مردم نیشابور — بطلان این نیرنگ آشکار می‌شد و سرشت عریان حکومت که مبتنی بر اعمال زور و ضربت شمشیر بود، عیان می‌گشت.^۱ فی الواقع، به سبب همین سرشت زورگویانهٔ حکومت، کسانی چون ابوموسی مردار هرکسی را که با سلطان اختلاط کند کافر می‌دانستند. چنان که دیده می‌شود، تا ایدهٔ نفی مشروعیت هرگونه حکومت (نه این حاکم در مقابل آن حاکم) از دیدی اخلاقی یک منزل بیشتر فاصله نبود. تا آنجا که می‌دانیم کسی به این منزل واپسین نرسید و در سده‌های پس از آن، در تاریخ بر پاشنهٔ دیگری چرخید.

هرچند هرگز نمی‌توان دانست که آیین آزادگی چه اندازه نزد ایرانیان

(۱) رجوع کنید به ص ۴۰ همین کتاب.

سده‌های زرین که خود را فرزندان آزادگان می‌خواندند، مقبول می‌افتاد، می‌توان امیدوار بود که این کتاب مورد قبول پارسی‌زبانان این عصر قرار گیرد و از خواندن آن لذت و فایده ببرند.

سیزده

سخنی با خوانندهٔ امروزی

در ادبیات فارسی کلمهٔ آزادی به چند معنی به کار رفته‌است. یکی از معانی رهایی به معنی در بند نبودن و بنده نبودن است. یک معنی دیگر وارستگی از تعلقات است. به تبع آن آزاد در اشاره به کسی به کار می‌رود که بندهٔ کسی نیست؛ و گاه اشاره دارد به کسی که از تعلقات و قیود آزاد است. چنان که سعدی گفته‌است:

گرت ز دست بر آید چو نخل باش کریم
ورت ز دست نیاید چو سرو باش آزاد^۱

واژه‌ای دیگر از همین ریشه که در ادبیات فارسی به کار رفته‌است، آزاده است. آزاده در برخی موارد همچو آزاد اشاره به کسی دارد که از تعلقات و چه بسا هوای نفس آزاد است. آزاد بیشتر اشاره به صفتی عَرَضی دارد، ولی در مقابل، کلمهٔ آزاده اشاره به خصلتی ذاتی و نفسانی دارد. یعنی آزادگی فضیلت و خصلتی است که در وجود شخص تواند بود. بنابراین می‌توان آزاده بود، ولی به علتی در بند بود. شاید بتوان گفت که آزادگی مبین نوعی شرافت است که در تمایل به آزادی تبلور می‌یابد. چنان که رودکی می‌گوید:

می آرد شـرف مـردمی پدید
آزاده‌نـژاد از درم‌خـریـد^۲

(۱) سعدی، «قصاید»، کلیات سعدی، ۷۱۰.

(۲) رودکی، «قصاید و قطعات»، دیوان رودکی، ۱۱۸.

در همین راستا، اسدی طوسی در گرشاسپ‌نامه از زبان گرشاسپ
خطاب به چینیان و ترکان آسیای مرکزی می‌گوید:

ز ایران جز آزاده هرگز نخاست
خرید از شما بنده هر کس که خواست
ز ما پیشستان نیست بنده کسی
و هست از شما بنده ما را بسی^۱

می‌توان گفت که از نظر گرشاسپ (یا اسدی) گرچه چینیان زیادی
هستند که در حال حاضر آزادند، ولی لزوماً آزاده نیستند، چرا که تن به
بندگی می‌دهند. پس در آزادگی تن ندادن به بندگی و به تبع آن تن ندادن به
ستم مستتر است؛ و از همین روی است که فخرالدین اسعد گرگانی در
ویس و رامین گفته‌است:

نباشد هیچ فرزانه ستمگر
نباشد هیچ آزاده ستم‌بر^۲

و اینکه رستم در شاهنامه از رفتار کاووس خشمگین و آزرده می‌شود و
می‌گوید:

چه آزاردم او نه من بنده‌ام
یکی بنده آفریننده‌ام^۳

(۱) اسدی طوسی، «نامه گرشاسپ به فغفور چین»، گرشاسپ‌نامه، ۳۷۰.
(۲) گرگانی، «پاسخ دادن رامین ویس را»، ویس و رامین، ۴۷۸.
(۳) فردوسی، «داستان رستم و سهراب»، شاهنامه (دفتردوم)، ۱۴۷؛ در بیشتر
دست‌نویس‌ها از جمله دست‌نویس لندن مورخ ۶۷۵ قمری بدین صورت است. ولی
خالقی مطلق صورت دست‌نویس فلورانس (۶۱۵ق) را («که آزاد زادم نه من بنده‌ام»)
در متن اصلی قرار داده‌است و این صورت را به پانویس برده‌است. به هر حال با توجه به
بیت‌های پیشین، فحوای کلام یکی است، ولی صورت مختار ما در همین یک بیت پیام را
می‌رساند.

ناظر بر همین معناست.

با نظر به فخر ایرانیان به آزادگی‌شان عجیب نیست که در ادبیات فارسی کلمهٔ *آزاده* گاه توسعاً به معنی مطلق ایرانی به کار رفته‌است چنان‌که مثلاً در شاهنامه آمده‌است:

یکی مَرَدَم، ای شاه، بازارگان
پدر تُرک و مادر از آزادگان^۱

و حتی شاعری چو ناصر خسرو، که به ملی‌گرایی شهره نیست، به این اصطلاح ستایش‌آمیز در اشاره به ایرانیان توجه داشته‌است:

یکی پاک فرزند آزادگانم
نگفتم که شاپور بن اردشیرم^۲

در زبان عربی از کلمهٔ *حَرّ* (جمع آن *احرار*) برای اشاره به هر دو مفهوم آزاد و آزاده استفاده کرده‌اند؛ عربان دوران ساسانی نیز به پیروی از ایرانیان ایشان را *احرار* می‌خواندند. چنانکه پس از فتح یمن توسط ایرانیان در زمان انوشیروان و بیرون راندن حبشیان و نجات یمینان از ستم‌های ایشان و استقرار ایرانیان در یمن، عربان نسل‌های بعدی ایرانیان یمن را (که زاده و پرورده در یمن بودند) *بنو احرار* یعنی فرزندان احرار می‌خواندند.

ابن فقیه در توجیه *احرار* خوانده شدن ایرانیان توسط عربان می‌نویسد:

در گذشته مملکت ایرانیان بزرگ‌ترین و ثروتمندترین و

(۱) فردوسی، «گفتار اندر خان هفتم و رفتن اسفندیار به رویین دز»، شاهنامه (دفتر پنجم)، ۲۶۰.

(۲) ناصر خسرو، دیوان قصابید و مقطعات حکیم ناصر خسرو، ۲۸۹.

قدرتمندترین ممالک بود.... پس عرب ایشان را احرار و بنی احرار می‌خواند که [...] به خدمت می‌گرفتند ولی به خدمت در نمی‌آمدند.^۱

این نکته نیز شایان ذکر است که احرار عربی و آزادگان فارسی دری که به معنی مطلق ایرانی به کار رفته‌است، ظاهراً ریشه در طبقه آزادان در دوران ساسانی دارد. این طبقه از نجبا که در مرتبه‌ای فروتر از شهریاران و ویسپوهران (اشراف) و بزرگان قرار داشتند و البته نسبت به آنان پرجمعیت‌تر بودند، در واقع زمیندارانی بودند که زمان جنگ بدنه اصلی سپاه را هم تشکیل می‌دادند.^۲ از لحاظ ریشه‌شناسی هم جالب است که کلمه آزاد از دو جزء آ و زاد تشکیل شده‌است که به معنی کسی است که دوده و نژاد نیک دارد.^۳ اصولاً باید توجه داشت که طبقه آزادان در زمان ساسانیان در مقابل بندگان قرار نمی‌گرفت بلکه در مقابل توده رعایا یا چنان که در زمان ساسانیان می‌گفتند رمگان قرار داشت.^۴

با پا گرفتن تصوف در ایران و کم‌رنگ شدن میراث ساسانی و شعوبی، آزادی و آزادگی هم کم‌کم رنگ و بوی عرفانی و معنوی گرفت و معنای ایرانی‌بودن و اصالت‌خاندانی را از دست داد. علاوه بر این، تحت تعالیم صوفیانه، جنبه وارستگی از تعلقات دنیوی پررنگ‌تر شد و کلمه حریت که به معنی آزادی یا آزادگی است کمتر به معنی دوست داشتن آزادی و تحمل نکردن ستم به کار می‌رفت. در تعالیم صوفیانه آزاده کسی بود که

۱) ابن فقیه همدانی، «القول فی الخراسان»، البلدان، ۶۰۷.

۲) پدرام جم، «آزاد و آزادان، منشأ تحول آن از ایرانی باستان به ایرانی میانه غربی»، تاریخ ایران، شماره ۷۲/۵، تابستان- پاییز ۱۳۹۲.

۳) البته برخی ریشه آزاد به معنی رها را متفاوت از ریشه آزاد به معنی نجیب دانسته‌اند. محمد حسن دوست، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی-آزاد.

۴) پدرام جم، «آزاد و آزادان، منشأ تحول آن از ایرانی باستان به ایرانی میانه غربی».

بندهٔ هیچ چیز جز خدا نباشد و از کلیهٔ تعلقات این جهانی آزاد باشد. مثلاً در رسالهٔ قشیریه که بابی از آن دربارهٔ حریت است آمده است: «حریت آن است که بنده به دل در تحت بندگی هیچ چیز نشود از مخلوقات، نه از آنچه اندر دنیا است و نه از آنچه در آخرتست» و نیز «حقیقت آزادی اندر کمال عبودیت بود.»^۱

حتی هنگامی که شاعری چون خاقانی می‌گوید:

نعمتی بهتر از آزادی نیست
بر چنین مائده کفران چه کنم^۲

از فحوای کلام و بیت‌های پیش و پس بر می‌آید که منظورش از آزادی بیشتر وارستگی از تعلقات دنیوی است تا رهایی از اسارت و ستم‌بری.

با این حال معنای سیاسی-اجتماعی آزادی و آزادگی یکسره فراموش نشد و نمودی چشمگیر در آثار خواجه نصیرالدین طوسی یافت. خواجه نصیر در کتاب اخلاق ناصری در بخش سیاست مُدُن به پیروی از فارابی جوامع یا به قول وی مدینه‌ها را از لحاظ نظری به دو گروه فاضله و غیر فاضله تقسیم کرده است. مدینه‌های غیرفاضله خود به سه گروه جاهله و فاسقه و ضاله تقسیم می‌شوند.^۳ هر کدام از این گروه‌ها خود به اصنافی

(۱) قشیری، «باب سی و دوم: در حریت»، ترجمهٔ رسالهٔ قشیری، ۳۴۱-۳۴۵.

(۲) خاقانی، «چامه‌ها»، دیوان خاقانی ج ۱، ۳۹۶.

(۳) در اینجا «جاهله» یعنی هدف اهالی از گرد هم آمدن و تشکیل شهر چیزی جز برپایی مدینهٔ فاضله بوده است یعنی مثلاً رفع ضروریات معاش. «فاسقه» یعنی نیکویی مدینهٔ فاضله را می‌دانند ولی بقیهٔ قوه‌ها بر قوهٔ نطقی ایشان مسلط است. یعنی اعتقادشان موافق اهل مدینهٔ فاضله است ولی افعالشان مخالف است و شبیه افعال اهالی مدن جاهله است. «ضاله» یعنی از روی گمراهی، قانونی تخیلی را فضیلت انگاشته‌اند و بنا بر آن تمدن ساخته‌اند.

منقسم‌اند. از جمله مدینه‌های جاهله خود شش قسم‌اند که قسم ششم آن مدینه حرّیت یا مدینه احرار است.^۱ توصیف این مدینه از زبان خواجه نصیر که اقتباس از سخن فارابی در *سیاسات المدنیه* است، چنین است:

اجتماعی بود که هر شخصی در آن اجتماع مطلق و مطلقاً 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 نبود میان ایشان الا سببی که مزید حرّیت بود و در این مدینه اختلاف بسیار و همم مختلف و شهوات متفرق حادث شود چندانکه از حصر و عد متجاوز بود.^۲

چنان که می‌بینیم در این جامعه تکیه بر آزادی به همان معنایی است که امروز از آن درک می‌کنیم. جامعه‌ای که در آن افراد تن به ریاست کسی نمی‌دهند و هر چه می‌خواهند انجام می‌دهند.

تقسیم‌بندی فارابی از انواع جوامع انسانی به نوبه خود متأثر از آراء افلاطون در کتاب *جمهوری* است. مدینه احرار که فارابی از آن تحت عنوان مدینه جماعت یاد کرده‌است در واقع ترجمه‌ای است از شهر دموکراسی در جمهوری افلاطون. با مقایسه توصیف افلاطون از دموکراسی و توصیف فارابی از مدینه جماعت متوجه اختلافاتی فاحش میان این دو

(۱) پنج قسم دیگر عبارت‌اند از ۱- مدینه ضروری برای امرار معاش. ۲- مدینه نذالت برای کسب ثروت. ۳- مدینه خست برای بهرمندی از لذات محسوسه. ۴- مدینه کرامت برای وصول به کرامات قولی و فکری. اهل این مدینه در پی جلالت و احترام و فخر و بزرگی‌اند. ۵- مدینه تغلب برای غلبه بر دیگران. خواجه نصیر در مورد اقسام گروه‌های دیگر یعنی «فاسقه» و «ضاله» وارد جزئیات نمی‌شود. و می‌گوید که با تأمل در اقسام مدن «جاهله» می‌توان اقسام این مدن را هم شناخت.

(۲) نصیرالدین طوسی، «مقاله سیم: فصل سیم» *اخلاق ناصری*، ۲۹۶: ابو نصر الفارابی، *کتاب السیاسة المدنیة*، ۹۹.

می‌شویم:^۱

دغدغه افلاطون بیش از هر چیز این است که چه کسی باید حکومت کند و بسته به نوع حاکم، شهرها را رده‌بندی می‌کند. مدینه فاضله با پادشاهی حکیم و خردمند مسلماً در رأس است و پس از آن تیموکراسی است^۲ و پس از آن الیگارش^۳ و پس از آن دموکراسی^۴ و پس از آن حکومت جائر خودکامه.^۵ از نظر افلاطون همه چیز در نهایت راه زوال و انحطاط می‌گیرد از جمله مدینه فاضله؛ و انواع مدینه‌هایی که بر شمرده‌است در واقع مراحل مختلف انحطاط مدینه فاضله است. یعنی مدینه فاضله در مرحله اول به تیموکراسی سقوط می‌کند و سپس به الیگارش^۳ و پس از آن به دموکراسی و سرانجام به حکومت خودکامه. در واقع، دموکراسی افلاطون هرج و مرجی است که مرحله یکی مانده به آخر در فرآیند انحطاط مدینه فاضله است. از نظر افلاطون گرچه دموکراسی یعنی حکومت مردم به مردم ظاهری فریبنده دارد، به هرج و مرج و سرانجام فریب خوردن مردم و سرکار آمدن شخصی خودکامه می‌انجامد.^۶

بر خلاف افلاطون، فارابی در صحبت از انواع اجتماعات، در درجه اول دغدغه این را که چه کسی باید بر مردم حکومت کند ندارد. بلکه می‌خواهد از لحاظ نظری انواع مختلف جوامع را با توجه به نظام ارزشی، اغراض، و وجهه همت اعضای آن جوامع باز شناساند. از همین رو بر

۱) Muhammad Ali Khalidi, "Al-Fārābī on the Democratic City."

۲) شباهت با مدینه کرامت فارابی دارد.

۳) شباهت با مدینه ندالت فارابی دارد.

۴) شباهت با مدینه جماعت فارابی دارد.

۵) شباهت با مدینه تغلب فارابی دارد.

۶) افلاطون، «کتاب هشتم»، جمهوری، ترجمه محمد حسن لطفی؛

Plato, *Republic*, bk VIII.

بیست و یک

شهرهای چهارگانه افلاطون انواع دیگری می‌افزاید، همچو مدینه ضروری که «غرض ایشان تعاون بود بر اکتساب آنچه ضروری بود بر قوام ابدان از اقوات و ملبوسات»^۱.

بنابر این در نزد فارابی و خواجه نصیر مدینه احرار صرفاً اجتماعی است که در آن وجهه همت افراد به نهایت رساندن آزادی است و نه مثلاً کسب ثروت و نه کسب فضائل. از این رو از نظر این دو فیلسوف نه تنها از لحاظ منطقی لزومی ندارد که مدینه احرار به مدینه‌ای پست‌تر سقوط کند بلکه برعکس، «جملگی اغراض جاهلیت [یعنی اغراضی چون رفع ضروریات و کسب ثروت و بردن لذت] در این مدینه بر تمام‌ترین وجهی و بسیارترین مقداری حاصل توان کرد، و این مدینه مُعجَب‌ترین مدن جاهلیت بود». همه کس زندگی در مدینه احرار را دوست دارد. مردمان از همه جا به آن شهر روی می‌آورند تا به آرزوهایشان برسند. و با گذشت روزگار در این شهر شعرا و خطبا و فضلا پدید می‌آیند و اصلاً مدینه فاضله زیرمجموعه‌ای از این مدینه احرار می‌شود. و باز هم طبیعی است که هنگامی که وجهه همت افراد این است که آزادی را به نهایت برسانند «میان ایشان نه رئیسی بود و نه مرئوسی». در مدینه احرار فارابی و خواجه نصیر از هرج و مرج دموکراسی افلاطونی خبری نیست.^۲

وانگهی می‌بینیم که مدینه احرار به جامعه آرمانی لیبرتاریان‌ها شبیه‌تر است تا جوامع دموکرات امروزی در غرب یا دموکراسی باستان آتنی. حتی شاید بتوان گفت که فارابی با آوردن عبارت «میان غریب و مقیم فرقی

۱) نصیرالدین طوسی، «مقاله سیم، فصل سیم»، اخلاق ناصری، ۲۸۹؛ ابونصر الفارابی، *السیاسة المدنیة*، ۸۸.

۲) نصیرالدین طوسی، «مقاله سیم: فصل سیم»، اخلاق ناصری، ۲۹۶-۲۹۸؛ ابونصر الفارابی، *السیاسة المدنیة*، ۹۹-۱۰۲.

نبود^۱ تعریضی هم به حکومت‌هایی از نوع دموکراسی آتنی (که در آن غیر آتنی‌ها و از آن بدتر غیر یونانی‌ها در مرتبه‌ای پست‌تر از شهروندان آتنی بودند) زده‌است.^۲ بعید نیست که زندگی در بغداد قرن سوم و چهارم هجری و دیدن شوکت و فرهنگ و رشد اقتصادی آن شهر و حضور افراد با قومیت‌ها و مذاهب و سلاقی مختلف در آنجا، فارابی را به تعمیم منطقی و انتزاعی مفهوم شهر آزادان سوق داده باشد.

راهی که فارابی در آن قدم گذاشت یعنی تصور جامعه‌ای مبتنی بر آزادی حداکثری افراد، تا هزار سال پیموده نشد. به این معنا که مناسبات میان اعضای مدینه هرگز به تفصیل تبیین نشد. مثلاً توضیح داده نشد که چگونه این جامعه به ورطه هرج و مرج فرو نمی‌غلتد. یا مثلاً این پرسش مطرح نشد که ساز و کار عدالت و حدود جور و ستم در چنین جامعه‌ای چیست؟ چون مسلماً جایی که همه از زندگی در آن لذت می‌برند نمی‌تواند جایی باشد که در آن دائم به ایشان تعدی می‌شود یا حرف زور می‌شنوند.

آرزوی عملی متفکران اسلامی پس از فارابی جامعه‌ای بود با سلطانی عادل و دانشمندانی ناصح و رعایایی شاکر و مؤمن. با دور شدن از سده‌های زرین اگر هم صحبتی از آزادی یا حریت می‌شد در چهارچوبی غیر اجتماعی یا غیر سیاسی بود چنان که اشاره کردیم. حتی خواجه

(۱) نصیر الدین طوسی، «مقاله سیم: فصل سیم»، اخلاق ناصری، ۲۹۷؛ ابو نصر الفارابی، السياسة المدنية، ۱۰۰.

(۲) افلاطون هم به برابرانگاری بیگانگان و شهروندان در شهر دموکراسی اشاره کرده‌است، ولی با وحشت و سرزنش. او هشدار می‌دهد که در این وضعیت حیوانات نیز به فرمان کسی سر نمی‌نهند و اسب و خر با نخوت راه می‌روند و به هرکس از سر راهشان کنار نرود حمله می‌کنند و ماده‌سگان به بانوان تاسی می‌کنند. و البته از نظر او اوج فاجعه هنگامی است که غلامان زر خرید و کنیزکان با خواجهگان و بانوان برابر می‌شوند (افلاطون، «کتاب هشتم»، جمهوری، ۴۳۸-۴۳۹).

نصیرالدین طوسی در جایی دیگر از اخلاق ناصری که فضیلت حرّیت را از جنس عفت می‌شمارد در تعریف آن می‌گوید:

و اما حرّیت آن بود که نفس متمکّن شود از اکتساب مال از وجوه مکاسب جمیله و صرف آن در وجوه مصارف محموده و امتناع نماید از اکتساب از وجوه مکاسب ذمیّه.^۱

این تعریف خواجه از حرّیت در واقع اقتباسی از تعریف ابوعلی مسکویه در تهذیب الاخلاق است که باز خود اقتباسی است از سخن ارسطو در اخلاق نیکوماخوس.^۲ چنان که می‌بینیم در اینجا حرّیت در معنایی که امروزه از آن درک می‌کنیم به کار نرفته است؛ البته همچنان پیوندی میان عدالت و حرّیت برقرار است، چنانکه خواجه نصیر به تبعیت از مسکویه می‌گوید که «عدالت را با حرّیت اشتراک است». اولی تنها در اخذ مال است و دومی در اخذ و عطا.^۳

(۱) نصیرالدین طوسی، «مقاله اول: قسم اول: فصل چهار»، اخلاق ناصری، ۱۱۴؛ همچنین رجوع کنید به فصل دوم از مقالات دوم اخلاق ناصری در ترتیب منازل که در آن می‌گوید صناعات شریفه را، که صناعتی بود که از حیّز نفس باشد و نه از حیّز بدن، صناعات احرار و ارباب مروت خوانند (طوسی، ۲۱۱).

(۲) مسکویه، «المقالة الأولى: الفضائل الأربع و مبدؤها»، تهذیب الاخلاق، ۲۵۳؛ ترجمه سخن مسکویه چنین است: «حرّیت فضیلتی از آن نفس است که به آن مال را از وجهش کسب می‌کند و در وجهش عطا می‌کند و از اکتساب مال از غیر وجهش امتناع می‌کند.»؛ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book IV.

(۳) نصیرالدین طوسی، «مقاله اول: فصل هفتم»، اخلاق ناصری، ۱۴۴؛ مسکویه، «المقالة الرابعة»، تهذیب الاخلاق، ۳۵۰. توجه شود که در نسخه چاپی ما در این صفحه از تهذیب الاخلاق، همه جا به جای الحرّية الخيرية آمده است، چنانکه مثلاً «ثم ان العدالة والخيرية يشترکان فی باب المعاملات و الاخذ و العطا». ولی از تعریف مسکویه از حرّیه در همین کتابش (ص ۲۵۳) و نیز ترجمه خواجه نصیر در اخلاق ناصری مشخص است که مصحح عربی کتاب در اینجا دچار لغزش شده است. لغزش مصحح ناشی از همین امر است که تعریفی که مسکویه از حرّیت داده است برای امروزیان آشنا

اصولاً باید دانست که با از دست رفتن قدرت سیاسی خاندان‌های ایرانی و محو سنت و خاطرۀ اشراف و آزادان ساسانی از حافظۀ جمعی ایرانیان (طی چند قرن نخست هجری)، مفهوم آزادی سیاسی به عنوان اهرمی در برابر قدرت شاه یا حکومت عملاً وجود نداشت. بر خلاف دوران ساسانی یا اشکانی دیگر قدرت نظامی پادشاه مبتنی بر حمایت زمین‌داران و بزرگان نبود، بلکه بدنه اصلی لشکر را بیگانگان یعنی نظامیان یا قبایل ترک با پیشینه چادرنشینی تشکیل می‌دادند که تا هنگامی که دستشان در غارت باز بود و در جنگ‌ها پیروز بودند و از غنائم برخوردار، از شاه حرف‌شنوی کامل داشتند. فعالیت ایرانیان که غالباً پیشه‌های دیوانی و شغل وزارت داشتند، در این مورد، منحصر به التماس از شاه در رعایت کمینۀ عدل بود؛ گاه به داستان و مثل، و گاه به ترساندن وی از عذاب اخروی و گردش روزگار و نفرین درویشان، و گاه با گوشزد عواقب ناگوار اقتصادی حاصل از بیداد:

رعیت نشاید به بیداد کشت
که مرسلطنت را پناهند و پشت

...

گریزد رعیت ز بیبیدادگر
کند نام زشتش به گیتی سمر

از این رو در ایران پس از اسلام هرگز در عرصۀ عمل وضعیتی پیش نیامد که آزادی‌ها و حقوقی برای اشراف و بزرگان (اگر نه آحاد مردم) در نظر گرفته شود که حتی پادشاه هم مجبور به رعایت آن باشد. و البته در

نیست. در ادامه ارتباط حریت با کسب مال همچنین رجوع کنید به مسکویه، «المقالة الرابعة»، تهذیب الأخلاق، ۳۳۶؛ و نیز نصیرالدین طوسی، «مقاله اول: فصل ششم»، اخلاق ناصری، ۱۲۵.

(۱) سعدی، «بوستان: باب اول»، کلیات سعدی، ۲۱۲.

عرصه نظری و فلسفی هم چنان که گفتیم دنباله کاری که فارابی آغاز کرد هرگز گرفته نشد.

ولی در اروپا، به عللی که اینجا بدان نمی پردازیم، فرآیند قدرت گیری اشراف در برابر پادشاه پدید آمد. برای نمونه چند سال پیش از حمله چنگیز به ایران، یعنی در زمان سلطنت سلطان محمد خوارزمشاه در سال ۶۱۲ قمری (۱۲۱۵م) در سرزمین دورافتاده انگلستان که در آن زمان از نظر تمدنی در موقعیتی نازل قرار داشت، بزرگان و کشیشان، جان (یحیی) پادشاه وقت را مجبور به امضا و پذیرش منشوری کردند که به منشور کبیر^۱ معروف شد. این منشور به زبان لاتین بود و از جمله مفاد آن این بود:

۱) ... ما برای خود و وارثانمان تا ابد، به تمام آزادمردان مُلکمان آزادی های زیر را عطا کرده ایم تا خودشان و وارثانمان از سوی ما و وارثانمان تا ابد بدارند و نگاه دارند.

۲۸) هیچ داروغه یا مأمور سلطنتی نباید ذرت یا سایر اموال منقول کسی را، بدون پرداخت بلافاصله هزینه، بستاند مگر آنکه فروشنده با خواست خود به نسیه بفروشد.

۳۰) هیچ کلانتر، مأمور سلطنتی یا شخص دیگری حق ندارد که از هیچ آزادمردی، بدون رضایت وی، اسب و گاری ای که برای حمل و نقل است، بستاند.

۳۱) نه ما و نه هیچ مأمور سلطنتی هیچ چوبی، که از آن ما نیست، بدون رضایت صاحبش، برای دژ خودمان یا به منظور دیگری نخواهیم ستد.

۴۰) ما حق و عدالت را نه به کسی می فروشیم و نه از کسی دریغ

۱) Magna Carta

می‌کنیم و نه به تأخیر می‌اندازیم^۱

مسئلاً منشور کبیر از نظر محتوا و دفاع از آزادی‌های فردی با مانیفست لیبرتاریان‌ها یا حتی اعلامیه استقلال آمریکا یا اعلامیه حقوق بشر فاصله زیادی دارد؛ با این حال گامی به پیش بود و سنگ‌بنایی برای مطالبات آزادیخواهانۀ بعدی. این گام در ایران تا زمان انقلاب مشروطه برداشته نشد.

به هر حال از اشاراتی کم‌شمار و پراکنده در آثار ادبی فارسی در قرون اولیه هجری (که متأثر از میراث ایران پیش از اسلام بود) که بگذریم می‌توان گفت که در ایران پس از اسلام، مفهوم آزادی به عنوان حقی طبیعی و ذاتی در برابر حکومت و حقی که حکومت و شخص شاه نیز ملزم به رعایت آن باشد، تا پیش از ورود این مفهوم از اروپا شناخته نبود.^۲ عبدالرحیم تبریزی ملقب به طالباف که از نخستین ایرانیانی بود که از مفهوم آزادی به معنی جدید و سیاسی آن سخن گفت در رساله‌ای موسوم به «ایضاحات در خصوص آزادی» می‌نویسد:

در مدارس و کتب ما تا کنون شرح و بیانی در معنی این کلمه مجرد [= آزادی] نوشته‌اند و نخوانده‌ایم. بدیهی است آنچه ورای منقولات ماست ورای معقولات ما می‌نماید.^۳

معرفی این مفهوم جدید آزادی به ایرانیان توسط روشنفکران عصر ناصری (در قرن نوزدهم میلادی) صورت پذیرفت. کسانی چون میرزا

۱) Albert Beebe White and Wallace Notestein, "Appendix", *Source Problems in English History*, 380-396.

۲) محمد علی موحد، «فصل پنجم: عالمی نو و آدمی نو»، در *هواي حق و عدالت*، ۲۱۷.

۳) عبدالرحیم طالباف، «ایضاحات در خصوص آزادی»، *آزادی و سیاست*، ۸۷.

یوسف‌خان مستشارالدوله، میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله و عبدالرحیم طالباف با نثری ساده و همه‌فهم در صدد توضیح، تفهیم و توجیه آزادی‌های فردی و سیاسی برآمدند و بنیادهای نظری انقلاب مشروطه را پی‌ریزی کردند.^۱ پیش از آنکه به تلقی این روشنفکران از مفهوم آزادی و انعکاس آن در آثارشان اشاره کنیم، لازم است که مروری گذرا بر فرآیند فرگشت مفهوم نوین آزادی در غرب تا زمان این روشنفکران یعنی قرن نوزدهم بداریم تا آبخوره‌های نظری آثار ایشان را بهتر بازشناسیم.

اصولاً باید دانست که فرآیند برآمدن و فرگشت آزادی در مغرب‌زمین و سرانجام تبلور آن در لیبرالیسم قرن نوزدهم فرآیندی غیرخطی، چندمرکزی و پراکنده بود. در واقع برآیند و نتیجهٔ برهمکنش جریانها، نیروها و گروههایی ناهمگن و بعضاً متخاصم بود که گاه در جهانبینی و ایدئولوژی و آرمان‌ها و آمال تفاوت‌های اساسی داشتند. این جریانها از نظر اقتصادی، سیاسی، مذهبی، و فلسفی قابل مطالعه‌اند.

در اوایل قرن نوزدهم در مغرب‌زمین (اروپا و امریکا) دو جریان یا تلقی اصلی از آزادی وجود داشت: یکی فردگرا و دیگری جمع‌گرا.^۲ در آزادی فردگرا تمرکز اصلی بر تقابل میان فرد و دولت بود. دولت به عنوان شری لازم تلقی می‌شد که ناچار باید به آن تن داده می‌شد تا نظام مبادلات اقتصادی بر پای بماند و جلوی زورگویی عده‌ای به عده‌ای دیگر گرفته شود و از مالکیت افراد بر اموالشان پاسداری شود. ولی خود این دولت موجودی خطرناک تلقی می‌شد که اگر بیش از حد قدرت می‌یافت از هر

(۱) برای نمونه رک: کریم سلیمانی دهکردی و مهدی رفعتی پناه مهرآبادی، «مفهوم آزادی نزد روشنفکران ایرانی پیش از انقلاب مشروطه»، مطالعات تاریخ فرهنگی، ش. ۲۲.

(۲) از نظر نگارنده کاربرد لفظ آزادی برای آزادی جمع‌گرا تناقض‌گویی است.

ظالمی بدتر می‌شد. از این رو شهروندان باید همواره هوشیار می‌بودند تا هرگاه دست ستم دولت دراز شد علیه آن قیام کنند. جریان جفرسنی انقلابیون امریکا چنین درکی از آزادی و حکومت داشتند و بیانیه استقلال امریکا که در سال ۱۷۷۶ میلادی، یعنی چهارده سال پیش از انقلاب فرانسه، توسط تامس جفرسن نوشته شده‌است، به خوبی مبین معتقدات این جریان آزادی‌خواهی است:

ما این حقایق را بدیهی می‌انگاریم که همه انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند و آفریدگارشان حقوق سلب‌ناشدنی معینی به آنها اعطا کرده که حق زندگی، آزادی و جستجوی خوشبختی از جمله آنهاست. برای تضمین این حقوق حکومت‌هایی در میان انسان‌ها بر پا می‌شوند که اختیارات بحق خود را با رضایت حکومت‌شوندگان کسب می‌کنند هر گاه هر شکلی از حکومت این اهداف را پایمال کند مردم حق دارند که آن را تغییر داده یا براندازند و بنیان آن را بر چنان اصولی بگذارند و قوای آن را به چنان صورتی سامان دهند که به نظر خود بیش از همه به امنیت و سعادتشان بینجامد.^۱

این جریان چنان که می‌بینیم بر حقوق طبیعی و سلب‌ناشدنی انسان‌ها که ودیعه‌ای از سوی آفریدگار بود تأکید می‌ورزید و از ارجاع به خدا یا مذهب یا سنت تا هنگامی که در مخالفت با آرمانهای آزادیخواهانه قرار نمی‌گرفت ابایی نداشت. این جریان را می‌توان برآمده از فلسفه سیاسی جان لاک دانست و چنان که از قانون اساسی ویرجینا بر می‌آید بر سه پایه زندگی، آزادی، و حق مالکیت نهاد بود.^۲

(۱) «پیوست ۳». الکساندر همیلتون و جیمز مدیسون و جان جی، مقالات فدرالیست، برگردان به فارسی: مسعود عالمی؛

Thomas Jefferson, The Declaration of Independence of the United States of America.

(۲) John Lock, *Of Civil Government* Book II, §6; Va. Const. art. I, § 1.

در آزادی جمع‌گرا (گرچه اطلاق لفظ آزادی بر آن درست نیست) تمرکز اصلی بر حکومت‌کنندگان بود — شبیه آنچه راجع به افلاطون پیشتر گفتیم — و نه بر ماهیت حکومت و تقابل فرد و حکومت. از نظر پیروان این جریان، صرف قدرتمندبودن حکومت خطرناک نبود بلکه مهم این بود که این حکومت به دست چه کسی باشد و البته پاسخ این بود که باید به دست مردم، یعنی نمایندگان مردم، باشد. شاید بتوان گفت که پیروان این تلقی از آزادی و حکومت که متأثر از آرای ژان ژاک روسو بودند بیش از آنکه دغدغه مبارزه با ظلم داشتند دغدغه مبارزه با استبداد داشتند. اینان که بعضاً با هرچه رنگ و بوی سنت و نظام کهن می‌داشت سر ناسازگاری داشتند یکی از جریان‌های اصلی حامی انقلاب فرانسه بودند. دوران وحشت و خونریزی‌ای که پس از انقلاب بزرگ در فرانسه حاکم شد به سبب خبط بزرگ این گروه یعنی کوشش در برقراری آرمانهای یونان باستان (آزادی سیاسی از نوع جمع‌گرای آن) در جهان نوین بود. حکومت‌های تمامیت‌خواه قرن بیستم که در آنها تأکید بر استقلال و آزادی جمعی و در عین حال ذوب‌شدن فرد در جامعه بود، فرزندان معنوی همین طرز تفکر بودند.^۱

در اواسط قرن نوزدهم دست‌کم در انگلستان با قدرت‌گرفتن مکتب کارآمدی‌گرایی،^۲ یا چنان که در فارسی معمول شده‌است، فایده‌گرایی، توجهات مذهبی حقوق طبیعی و ارجاع به خدا در اثبات آنها کمرنگ شد و کوشش شد که آزادی‌های فردی، نظیر آزادی کسب و کار و آزادی بیان، در چارچوب اخلاق فایده‌گرایی توجیه شود. در چارچوب نظری

۱) Ralph Raico, "The Centrality of French Liberalism", *Classical Liberalism and the Austrian School*; Benjamin Constant, "The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns" (1819).

۲) Utilitarianism

فایده‌گرایی هیچ ارزش مطلق به معنای متافیزیکی آن وجود ندارد. آزادی کسب و کار و بازار آزاد از این جهت مطلوب است که در بلندمدت بیشترین میزان رفاه را برای بیشترین عدۀ مردمان به همراه دارد. آزادی بیان از این جهت تحمل و تشویق می‌شود که حقیقت را کسی نمی‌داند از این رو همه نظرها باید مطرح شود تا با تضارب آرا سقیم از صحیح و حق از باطل باز شناخته شود. تبلور این طرز تفکر را در آرای جان استوارت میل و اثر معروفش درباره آزادی می‌توان دید.^۱

شاید بتوان تفکر جان استوارت میل را تفکری التقاطی از آن دوگونه آزادی فردگرا و جمع‌گرا که بر شمردیم دانست. میل با این تفکر التقاطی اش عملاً سردمدار لیبرالیسم کلاسیک اروپایی محسوب می‌شود و بسیاری از جریان‌های اصلی لیبرال از آراء میل ملهم‌اند.

خطر بزرگی که در مبانی نظری فایده‌گرایی نهفته است، این است که آزادی و بازار آزاد تنها چون وسایلی کارآمد در ایجاد رفاه‌اند ارزش دارند. بنابراین، اگر فرضاً سیستم اقتصادی‌ای بر سر کار آید که مبتنی بر سلب آزادی شهروندان باشد، ولی رشد اقتصادی بیشتری در قیاس با بازار آزاد به همراه آورد، سلب آزادی شهروندان ایرادی ندارد. در واقع قربانی کردن آزادی‌های افرادی محدود برای «مصلحت عمومی» یا مصلحت اکثریت جامعه نه تنها بلامانع است بلکه مستحب نیز هست.

البته این خطر نظری دست‌کم در مورد ایران عصر ناصری — که حقوق عموم ملت قربانی مصلحت عده‌ای انگشت‌شمار یعنی شاه و بعضاً اطرافیان وی می‌شد — عملاً جای نگرانی نداشت. به علاوه، با توجه به وضعیت وخیم ایران و ایرانیان آن عصر، و سطح نازل رفاه و اوضاع

۱) John Stuart Mill, *On Liberty* (1859).

اقتصادی توده، طبیعی است که یکی از دغدغه‌های اصلی روشنفکران آن عصر ترقی و بهبود وضع اقتصادی و اجتماعی عامهٔ ایرانیان بود. از این رو نگرش فایده‌گرایانهٔ ایشان به ارزش‌هایی چون آزادی کاملاً طبیعی بود. چنان که میرزا ملکم خان در رسالهٔ «منافع آزادی» که در آن خلاصه‌ای از آراء میل ارائه داده‌است می‌گوید:

ترقی بدون آزادی خیال امکان‌پذیر نیست و نتیجهٔ ترقی را در این روزگار سیویلیزاسیون می‌نامند. سیویلیزاسیون نقطهٔ عمومی است که در ضمن آن جمیع صنایع و فنون و اقتدار دولتی و آسایش ملتی و امثال اینها از انواع و اقسام شروط مدنیت مندرج و مفهوم است. و این قسم ترقی در صورتی امکان خواهد داشت که افراد جماعات در خیالات خودشان مقید نباشند بلکه هر فرد هر چه بتواند بگوید و هر چه بتواند بکند و هرگاه قول این فرد با فعل او در نظر جماعت مقبول افتد سایر افراد بعد از تصور آن را تصدیق خواهند کرد و از آن بهره‌ور خواهند شد و هرگاه مقبول نیفتد عدم صلاحیت آن را فرد دیگر خیال خواهد کرد و بیان خواهد ساخت؛ [...] عاقبت رفته‌رفته از تصادم اقوال و آرای مختلفه حق در مرکز خود قرار خواهد گرفت و در عالم مدنیت ترقیات ظهور خواهد کرد.^۱

دیدگاه فایده‌گرانهٔ ملکم را در بسیاری از آثار وی می‌توان دید. از جمله در رسالهٔ «ندای عدالت»، پاسخ پرسش «چه بکنیم که آن نعمات زندگی که تا به حال نداشته‌ایم بعد از این داشته باشیم» را در «این چند کلمهٔ سبحانی» می‌داند: «امنیت جانی و مالی، احداث مجلس قوانین، ترتیب دستگاه اجرا، اختیار [= آزادی] کلام و اختیار قلم». و هشدار می‌دهد که اگر خارج از این ارکان عمل شود همگان از بزرگ و کوچک

۱) ملکم، «منافع آزادی»، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، ۱۷۷.

«پایمال خارجی و غرق سیل ترقی دیگران» خواهند شد.^۱

ملکم در این رساله در ادامه پرسش «چه باید کرد؟» می‌گوید که باید به «سرچشمه حقیقت» رجوع کرد و آن این است که خداوند ما را انسان آفریده‌است و «ما را صاحب و وارث آن مواهب عظمی ساخته که مجمع آنرا حقوق آدمیت می‌گویند». و خداوند ما را «مأمور فرموده که به عقل و اجتهاد خودمان مالک و متسحفظ حقوق آدمیت خود باشیم».^۲

چنان که دیده می‌شود ملکم هم به سنت حقوق طبیعی خدادادی نظر دارد و هم به جنبه فایده‌گرانه این حقوق. وی در ادامه، در نقد ستم‌بری ایرانیان می‌گوید:

جميع حقوق زندگی را به دیگران تسلیم کرده‌ایم و به امید یک
آسودگی خیالی، کفر «به من چه» را اختراع کرده‌ایم [...] [...]
مرشدین اسلام و هنرمندان ایران از جوهر خلقت خود باید چه قدر
بیبخیر باشند که نتوانند این دو کلمه را [که ما هم آدم هستیم و ما
هم می‌خواهیم عدالت داشته باشیم] ورد زبان جماعت بسازند.^۳

در کنار جریان لیبرال متعارف در اروپا که سردمداران معنوی آن میل و دیگر لیبرال‌های کلاسیک بودند و روشنفکرانی چون ملکم بدان نظر داشتند، جریان دیگری هم وجود داشت که دیدی بدبینانه‌تر به حکومت و نهادهای قدرت داشت. مسلماً جای شگفتی نیست که این جریان که در خود غرب هم چندان طرفدار نبود در گفتمان روشنفکران ایرانی عصر ناصری و بعدها مشروطه و پس از مشروطه بازتابی نداشت. در این جریان لیبرال که می‌توان صفت رادیکال فردگرا بر آن اطلاق کرد، تأکید بر

۱) ملکم، «ندای عدالت»، مجموعه آثار میرزا ملکم خان، ۲۱۳-۲۱۴.

۲) ملکم، «ندای عدالت»، ۲۱۴-۲۱۵.

۳) ملکم، «ندای عدالت»، ۲۱۵-۲۱۶.

آزادی‌های فردی، و «آزادی از حکومت» بسی قوی‌تر از آن لیبرالیسم کلاسیک بود. رگه‌های این تفکر را در آثار لیبرال‌های رادیکال فرانسه و نیز کسانی چون هربرت اسپنسر بریتانیایی می‌توان دید. چنانکه مثلاً هربرت اسپنسر در کتاب *استاتیک اجتماعی* (۱۸۵۱ م) وجود و تداوم دولت را نه امری به‌ذات لازم بلکه اتفاقی می‌داند و علناً از حق سرخویش گرفتن و از سایه دولت بیرون آمدن سخن می‌گوید.^۱

در لیبرالیسم کلاسیک دولت شری لازم است تا با حفظ امنیت جانی و مالی، زمینه همکاری، داد و ستد، و تقسیم کار را فراهم سازد. ولی گوستاو دُ مولیناری بلژیکی از اعضای رادیکال لیبرال‌های فرانسوی، در مقاله معروفی با عنوان «فرآوری امنیت» (۱۸۴۹ م) دادن حق انحصاری تولید امنیت به دولت را به باد انتقاد می‌گیرد و به زیبایی استدلال می‌کند که همانگونه که حق انحصار و یک‌فروختاری هر کالای دیگری موجب نزول کیفیت و گرانی آن می‌شود سپردن حق انحصاری تولید امنیت به دولت هم موجب نزول کیفیت آن و افزایش قیمتش می‌شود.^۲

لیبرال‌ها و اقتصاددانان کلاسیک پیش از مولیناری برتری نظام آزاد اقتصادی در تولید رفاه و ثروت و برآوردن نیازهای مصرف‌کنندگان را نشان داده بودند؛ مولیناری استدلال ایشان را تا نهایت منطقی آن ادامه می‌دهد و به عرصه خدمات امنیتی حکومت می‌کشاند:

خلاف عقل می‌نماید که قانونی طبیعی که به خوبی اثبات شده‌است، استثنا بردارد. قانون طبیعی یا باید همیشه و همه‌جا صادق باشد یا اینکه نادرست و باطل است. مثلاً من نمی‌توانم باور

۱) Herbert Spencer, "Introduction", *Social Statics*, 13; Herbert Spencer, "XIX: The Right to Ignore the State", *Social Statics*.

۲) Gustave de Molinary, *The Production of Security*, Trans by J Huston McCulloch.

کنم که قانون جهانشمول گرانش که بر جهان فیزیکی حاکم است هرگز در زمان یا جای خاصی از جهان به تعلق در آید. من قوانین اقتصاد را [از این لحاظ] قابل مقایسه با قوانین طبیعی می‌دانم و همانقدر به اصل تقسیم کار ایمان دارم که به قانون گرانش. معتقدم که گرچه این اصول می‌تواند مختل شود ولی استثنا بر دار نیست.

[بنابراین] اگر اینطور باشد، فرآوری امنیت نیز نباید از حیطة رقابت آزاد بیرون گذاشته شود، و اگر گذاشته شود جامعه، به عنوان یک کل، متضرر می‌شود.

یا این [سخن] منطقی و درست است و یا اینکه اصولی که علم اقتصاد بر آنها نهاده شده است باطل است.^۱

از این نظر می‌توان مولیناری را نخستین آنارکو-کاپیتالیست (یا به تعبیر فارسی آن سرمایه‌گرای سالارستیز) دانست. لیک باید توجه داشت که آنارکو-کاپیتالیسم امثال مولیناری سنخیتی با آنارشیگری جمع‌گرای مارکسیستی کمونیستی ندارد و در واقع نقطهٔ مقابل آن محسوب می‌شود. مولیناری، برخلاف کمونیست‌ها یا آنارشیست‌های سوسیالیست، نه تنها مخالفتی با مالکیت خصوصی و بازار آزاد ندارد، بلکه هدفش تسری حداکثری بازار آزاد و رقابت آزاد به همهٔ امور است؛ حتی اموری که به سنت در انحصار دولت محسوب می‌شود.

در همین دوران در ایالات متحدهٔ آمریکا هم که دارای سنت آزادیخواهی قدرتمندی بود، بدبینی نظام‌مند به دخالت حکومت و حتی نفس حکومت وجود داشت و شماری آزادی‌خواهان و آزادی‌دوستان

۱) Gustave de Molinary, The Production of Security, Trans by J Huston McCulloch, 25-26.

دفاعیات پرشوری از حقوق و آزادی‌های فردی (از جمله آزادی بردگان و سیاهان) و نامشروعیت هرگونه حکومت ایراد می‌کردند. کسانی چون لایسندر اسپونر و هنری ثورو و بعدتر بنجامین تاکر قابل ذکرند.^۱ البته نظام اقتصادی‌ای که بیشتر این آزادیخواهانِ نافی حکومت بدان باور داشتند، از لحاظ نظری به پختگی نظام اقتصادی هم‌تایان فرانسوی‌زبان ایشان چون مولیناری نبود. از این رو گرچه در مقام انتقاد از حکومت و دفاع از آزادی‌های فردی و اصالت انسان بسیار پرشور و مؤثر عمل می‌کردند، نظام جایگزینی که مطرح می‌کردند تناقضات درونی، و از نظر اقتصادی، ضعف نظری داشت.

به هر حال در مجموعه‌ی این جنبش‌های فکری می‌توان دو محور اصلی را باز شناخت: نخست آزادی از حکومت و دخالت‌های آن و حتی نفی حکومت و تأکید اصالت فرد در رسیدن به آزادی حداکثری، و دوم، آزادی انسان در تعامل با دیگران و حق مالکیت بر دسترنج خود و داد و ستد آن — یعنی فعالیت اقتصادی آزاد. این بعد دوم، یعنی آزادی اقتصادی، به یک معنا از لحاظ منطقی از اولی مشتق می‌شود؛ ولی تنها با داشتن یک نظریه‌ی اقتصادی درست می‌توان تبعات آن را به خوبی درک کرد و به اهمیت آن پی برد. با نظر در جنبش‌های فکری قرن نوزدهم میلادی می‌بینیم که اهمیتی که هر کدام به این دو محور می‌دهند، متفاوت است.

در اوایل قرن بیستم میلادی و با قدرت گرفتن جمع‌گرایی و دولت‌گرایی، از اقبال روشنفکران و عامه‌ی مردم به آزادی و آزادی‌خواهی در هر دو جنبه‌ی سیاسی و اقتصادی کاسته شد. اندک‌اندک حکومت در نظر مردمان از شری لازم تبدیل به ولی‌نعمتی مبارک شد و از حضور فعال و

۱) Lysander Spooner; Henry Thoreau; Benjamin Tucker.

دخالت‌هایش در عرصه‌های عمومی و خصوصی استقبال شد. سوسیالیسم مُدِ روز شده بود و لیبرال‌های کلاسیک، به‌ویژه آنانی که افکارشان صبغۀ لیبرتاریانی داشت، یعنی رادیکال‌ها، در افکار عمومی بیش از پیش به حاشیه رانده شدند و عقایدشان ارتجاعی خوانده شد. ناسیونالیسم مهاجم و جنگ‌طلب که در نهایت آتش دو جنگ جهانی را افروخت، نتیجهٔ منطقی همین جمع‌گرایی و دولت‌گرایی بود. گوستاو دُ مولیناری در آخرین کتابش به نام *ختم الکلام: واپسین کتاب من* (۱۹۱۱ م)، هشدار داد که «منافع طبقات صاحب‌نفوذ» — یعنی عوامل حکومتی، نظامی و مدنی، و سازندگان اسلحه — «در حال سوق دادن [جامعه] به جنگ است».^۱

میل به جنگ افروزی و خونریزی و تهاجم به کشورهای دیگر به بهانهٔ «افتخار میهن» و «منافع ملی»، و حمایت گستردهٔ تودهٔ مردم از تعرضات دولت-ملت متبوع، قوی‌تر از هر زمانی بود و به تبع آن، این سخن هربرت اسپنسر (۱۹۰۲ م) بیش از هر زمان دیگری کفرآمیز تلقی می‌شد:

به نظر من فریاد «میهن ما! چه حق و چه ناحق» مشمئزکننده می‌آید. [...] وقتی کسانی به استخدام در می‌آیند تا، گوش به فرمان، به کسانی دیگر شلیک کنند بی آنکه راجع به حقانیت آرمانشان پرسشی کنند، برایم اهمیت ندارد که خودشان مورد اصابت گلوله قرار گیرند.^۲

خدمات اجباری سربازی، وضع مالیات بر درآمد، همکاری شرکت‌های و صنایع بزرگ با دولت و برخورداری از حمایت ویژه، کنترل

۱) Ralph Raicio, "The Centrality of French Liberalism", *Classical Liberalism and the Austrian School*, 245; G. de Molinari, *Ultima Verba: Mon Dernier Ouvrage* (1911), 261.

۲) Herbert Spencer, "Patriotism", *Facts and Comments* (1908), 124, 126.

نظام پولی، دخالت دولت در امور اقتصادی و افزایش تعرفه و کنترل بیش از پیش صادرات و واردات، ستایش جنگ و خونریزی، اصرار بر خودکفایی و بی‌نیازی از تجارت و داد و ستد با دیگر ملل، در دست‌گرفتن نظام آموزشی و تبدیل آن به دستگاه پروپاگانداى دولتی، اعمال کنترل بر رسانه‌ها (روزنامه‌ها) به بهانه‌های امنیتی و جز آن، افزایش منشِ قیّمانهٔ دولت در تشخیص سود و زیان شهروندان و دخالت در امور خصوصی ایشان، اصرار بر مهندسی جامعه از بالا به پایین و برنامه‌ریزی مرکزی با همکاری روشنفکران و کارشناسان، و افزایش فعالیت‌های استعماری، همه از شاخص‌های دهه‌های نخست قرن بیستم است که بارقه‌هایی از آن چند دهه پیشتر در زمان جنگ داخلی آمریکا بروز کرده بود.

نگاهی گذرا به تحولات ایالات متحده به عنوان یکی از قویترین سنگرهای آزادی در جهان، سیر از دست رفتن دستاوردهای آزادگان و از میان رفتن آزادی‌ها را روشن می‌کند. قانون خدمات اجباری سربازی در سال ۱۸۶۲م هنگام جنگ داخلی آمریکا به تصویب رسید ولی پس از جنگ ملغی شد تا اینکه بار دیگر در زمان جنگ جهانی اول جاری شد. در طی جنگ داخلی، نخستین قانون مالیات بر درآمد برای پرداختن هزینه‌های دولت شمال در جنگ وضع شد. این مالیات پس از جنگ ملغی شد ولی در واپسین دههٔ قرن نوزدهم دوباره جاری شد و باز ملغی شد و عاقبت در سال ۱۹۱۳ میلادی دوباره وضع شد و دیگر هرگز ملغی نشد.

صنایع بزرگ در ایالت‌های شمالی آمریکا یکی از بزرگترین طرفداران وضع تعرفه‌های وارداتی بودند تا کالاهای صنعتی خارجی توان کمتری برای رقابت با کالاهای ایشان بدارد. ولی ایالت‌های جنوبی که پنبه و مواد خام صادر می‌کردند از وضع این تعرفه‌ها ناخشنود بودند چرا که هزینه‌های ایشان را افزایش می‌داد. جانبداری دولت فدرال از صنعتگران

ایالات شمالی و به تبع آن زیان دیدن دیگر قشرها یکی از عواملی بود که بر دشمنی میان شمال و جنوب می‌افزود.

در طی جنگ داخلی، دولت فدرال دست به چاپ اسکناس بی‌پشتوانه زد و با اعلام آن به عنوان پول رسمی (در کنار طلا و نقره) مردم را مجبور به قبول آن کرد و در این میان بانکداران بزرگ و نزدیک به دستگاه قدرت و دستگاه تولید پول بسیار منتفع شدند. این سیاست به دست گرفتن تولید اسکناس (به جای اتکا به طلا و نقره) و تحمیل آن به زور سرنیزه در سال ۱۹۱۳ میلادی، با تشکیل بانک مرکزی آمریکا (فدرال ریزرو^۱)، به مرحله‌ی جدیدی رسید و عاقبت در سال ۱۹۳۴ با وضع قانون منع مالکیت و نگاهداری طلا (به عنوان پول) تکمیل شد.^۲

در واپسین سال‌های قرن نوزدهم، ماجراجویی دولت فدرال آمریکا در جهان و فعالیت‌های استعماری آن وارد مرحله‌ی جدیدی شد. در پی شدت‌گرفتن فعالیت‌های استعماری آمریکا در ماورای بحار، جزایر هاوایی در سال ۱۸۹۸ میلادی به خاک آمریکا ضمیمه شد. در همین سال جنگ اسپانیا و آمریکا با شکست اسپانیا پایان یافت و آمریکا مستعمرات جدیدی در دریای کارائیب به دست آورد. به تبع آن جزایر فیلیپین در سال ۱۹۰۰ توسط ایالات متحده اشغال شد. تئودور روزولت رئیس‌جمهور آمریکا (۱۹۰۱-۱۹۰۹) رسماً اعلام کرد که از به کار بردن زور در عرصه‌ی بین‌المللی ابایی نخواهد داشت و سیاست‌های مداخله‌جویانه‌ی آمریکا را با شدت هرچه تمام‌تر ادامه داد. این طرز تفکر مداخله‌جویانه در ویلسن (۱۹۱۳-۱۹۲۱) تبلوری نوین یافت. این رئیس‌جمهور نژادپرست،

۱) The Federal Reserve

۲) Murray N. Rothbard, *A History of Money and Banking in the United States*, 123, 129-130, 257-258; Murray N. Rothbard, *What Has Government Done to Our Money?*, 97; Gold Reserve Act: Pub. L. 73-87.

قدرت طلب و بریتانیادوستِ امریکا، کثورش را وارد جنگ جهانی اول کرد و گسترش دموکراسی در جهان را از اهداف دولتش اعلام کرد.^۱

فعالیت‌های مداخله‌جویانه و استعماری امریکا در تضادی آشکار با آرمانهای جفرسن و دیگر بنیانگذاران آزادهٔ امریکا بود. تامس جفرسن نویسندهٔ اعلامیهٔ استقلال و سومین رئیس جمهور امریکا گفته بود: «تجارت با همهٔ ملل و اتحاد [سیاسی/نظامی] با هیچ‌یک باید شعار ما باشد.»^۲ ولی با به مسلخ رفتن آرمانهای لیبرالیسم کلاسیک، تا چه رسد به لیبرالیسم رادیکال، و قدرت گرفتن جمع‌گرایی و دولت‌گرایی، پایبندان به این شعار جفرسن «انزواطلب»، «مرتجع» و «امَل» خوانده می‌شدند. جان کوئینسی ادمز ششمین رئیس جمهور امریکا (۱۸۲۵-۱۸۲۹ م) در سال ۱۸۲۱ م در سمت وزیر امور خارجه گفته بود:

امریکا در جستجوی هیولاهایی که نابود کند به خارج نمی‌رود...
افتخار امریکا در سیطره نیست بلکه در آزادی است... نیزه و سپر دارد: ولی شعار نبشته بر سپرش آزادی، استقلال و صلح است.^۳

با این حال، روزولت و ویلسن بی‌صبرانه منتظر بهانه‌ای برای عرض اندام در ژئوپلیتیک بین‌الملل بودند.

چنان که می‌بینیم جنبش مشروطهٔ ایران هنگامی (۱۹۰۶ م) به ثمر رسید که لیبرالیسم کلاسیک در جهان غرب نفس‌های آخر را می‌کشید. کعبهٔ آمال دیگر دولتی حداقلی نبود که تنها زمینهٔ تجارت آزاد و امنیت

۱) Roosevelt Corollary to the Monroe Doctrine (1904); Ralph Raico, "World War I: The Turning Point", *Great Wars and Great Leaders: A Libertarian Rebuttal*.

۲) "Commerce with all nations, alliance with none, should be our motto."

۳) John Quincy Adams, "Speech to the U.S. House of Representatives on Foreign Policy" (July 4, 1821).

بازار را مهیا کند و خود به کناری بنشیند؛ بلکه کعبهٔ آمال، در مغرب‌زمین، دستگاه عریض و طویلی بود که وظیفهٔ خود می‌دانست که با برنامه‌ریزی مرکزی و همکاری روشنفکران و دانشگاهیان که کاهن‌های مدرن بودند، در تمام امور شهروندان از گهواره تا گور دخالت کند؛ و با وضع قوانین و «هدایت» رشد اقتصادی، امور مملکتی را با روش‌های «علمی» سامان دهد. نظام آموزشی را در دست بگیرد و شهروندانی میهن‌پرست تربیت کند که برای جانفشانی در راه منافع ملی، و کشته‌شدن در سرزمین‌های دوردست برای حفظ مستعمرات، آماده باشند. از صنایع ملی در مقابل «هجوم» محصولات ارزان‌قیمت و مرغوب‌تر خارجی دفاع کند؛ و در جهت خودکفایی و بی‌نیازی از بیگانگان بکوشد. حکومت به مثابهٔ دایهٔ مهربانی بود که وظیفه داشت که جلوی «سودجویی‌های بی‌رویه» کسبه، تجار و سرمایه‌داران را بگیرد و از پایمال کردن حقوق و آزادی‌های ایشان به شرطی که این نقض در جهت «حفظ منافع عالیهٔ مملکت» باشد، ابایی نداشته باشد. اتباع این حکومت‌ها هم چاره‌گری تمام مشکلاتشان را از حکومت چشم داشتند و حکومت را به چشم منبع لایزالی از نعمت و ثروت می‌دیدند که وظیفه‌اش تقسیم عادلانهٔ آن میان اتباع بود. دولت جنگ و دولت رفاه دو روی یک سکه بودند.

این دوران را (یعنی تقریباً از اواسط واپسین دههٔ قرن نوزدهم تا اواسط دههٔ ۲۰ قرن بیستم) در آمریکا «دوران پروگرسیو» یعنی «پیش‌روانه» می‌خوانند. ساختار قدرت در این دوران را باید در همبستگی سه‌کانون قدرت، یعنی دولت بزرگ (عریض و طویل)، کسب‌وکارها یا شرکت‌های بزرگ، و اتحادیه‌های کارگری جستجو کرد. می‌توان گفت که بذر بسیاری از شرارت‌های دنیای امروز در همین دوران پروگرسیو کاشته

چهل و یک

شده است.^۱

القصة، آتش دولت‌گرایی کشورهای غربی خیلی زود دامن ایران را هم گرفت و رقابت‌های استعماری دول قدرتمند (که شدت گرفته بود) و سرانجام جنگ جهانی اول (در کنار دیگر عوامل) فرصت آزمایش و تمرین اصول و مفاهیم تازه‌آموخته را از بین برد. واضح است که ایران زمان احمدشاه از لحاظ فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، و نظامی در موقعیتی نبود که پناهگاه جدید آرمان‌های آزادیخواهی و ادامه‌دهنده سنت لیبرالیسم (حتی از نوع التقاطی جان استوارت میل) شود. این خود جای آفرین دارد که نخبگان وقت توانستند بسیاری از دستاوردهای مشروطیت را در پوسته‌ای از دولت‌گرایی و جمع‌گرایی که از اروپاییان آموخته بودند از طوفان حوادث تا حدی حفظ کنند.

در طی این دولت‌گرایی‌ها و جمع‌گرایی‌ها در غرب حتی مفهوم لیبرالیسم یا آزاده‌گری هم مسخ شد. نمونه آن را در تغییر مواضع حزب لیبرال بریتانیا در طی این سالها می‌توان مشاهده کرد. از این پس لیبرال کسی بود که ضمن اعتقاد به بازار یا دست‌کم ادعای اعتقاد به بازار، نقشی فعال، حیاتی و معتنابه برای دولت قائل بود. و از همین روی است که اصطلاح «لیبرالیسم کلاسیک» در مقابل این لیبرالیسم نوین که وانگهی باید سوسیال لیبرالیسم خوانده شود، به کار می‌رود.^۲

در فاصله میان دو جنگ جهانی دخالت‌گری‌های دولت آمریکا در نظام پولی و بسط اعتبارات مالی و فعالیت‌های هماهنگ بانکداران تحت‌الحمایه دولت زیر لوای فدرال ریزرو منجر به رکود بزرگ (

۱) Murray N. Rothbard, "Preface", *The Progressive Era*, 37-40.

۲) Ralph Raico, "Liberalism: True and False", *Classical Liberalism and the Austrian School*.

۱۹۲۹م) شد. حکومت به جای عبرت گرفتن از عواقب دخالت در نظام مالی، و به تبع آن کنار کشیدن از معرکه، بانی این رکود را آزمندی سرمایه‌داران و نظام سرمایه‌داری عنان‌گسیخته اعلام کرد و دست به دخالت بیشتر در امور اقتصادی زد. افکار عمومی نیز خواهان دخالت بیشتر حکومت بود. چون دولت را به مثابه دایهٔ مهربانی می‌دید که باید ولی نعمت اتباع باشد و به نجات شهروندان بشتابد.^۱

از جمله برنامه‌هایی که در عهد پروگریسو اجرا شد، و به خوبی بیانگر روح عصر بود، تصویب قانون منع تولید، صادرات، واردات و فروش مشروبات الکلی بود. در این مورد نیز هنجارهای یک یا چند خرده‌فرهنگ (نظیر تقویه^۲ که گروهی از پروتستان‌ها بودند) توسط گروههای فشار و با اتکا به چماق دولت و نفوذ ایشان در حکومت به کل جامعه تحمیل شد. حکومت در حکم ولی شهروندان، حفاظت از سلامت جسم و روح شهروندان را وظیفهٔ خود می‌دانست؛ و اقتصاددانانی چون فیشر با توجیحات شبه‌علمی مبنی بر سودمندی اقتصادی این حرکت از نقض آزادی‌های فردی دفاع می‌کردند.^۳

علی ای حال، پس از وقوع دو جنگ جهانی که نتیجهٔ منطقی دولت‌گرایی و جمع‌گرایی بود، کار لیبرالیسم کلاسیک در همه‌جای جهان عملاً یکسره شد و به تاریخ پیوست. پس از جنگ جهانی دوم لیبرال‌ها و لیبرتاریان‌ها که در امریکا «راست قدیم»^۴ خوانده می‌شدند نفوذ و قدرت سیاسی خود را از دست داده بودند. ایشان پیشتر در مقابل دولت‌گرایی‌های

۱) Murray N. Rothbard, *America's Great Depression* (2000).

۲) Pietists

۳) Irving Fisher, "The Economics of Prohibition", *The American Economic Review* 17, no. 1 (1927): 5-10.

۴) The Old Right

فرانکلین روزولت و برنامه جدیدش^۱ ایستادگی کرده بودند و کلاً به دم‌ودستگاه دولت بدبین بودند. راست قدیم خواستار کنار کشیدن آمریکا از ماجراجویی‌های ورای دریاها بود. در مقابل، «راست جدید» سیاست امپریالیسم تهاجمی اتخاذ کرده بود و «انگشت در کرده بود در همه جهان» و کمونیست می‌جُست.

در بعد اقتصادی، جریان‌ات روشنفکری و آکادمیک از بازار صدرصد آزاد گذر کرده بودند. اکنون جدال میان سوسیالیسم مطلق (از نوع شوروی) و نظام بینابین (اقتصاد بازار توأم با دخالت دولت) بود. بعضاً اختلافاتی نیز بر سر میزان دخالت دولت بروز می‌کرد. لودویگ فن میزس سردمدار وقت مکتب اقتصادی اتریش، که در چشم غالب روشنفکران در حکم فسیل زنده لیبرالیسم کلاسیک بود، و از بازار صدرصد آزاد و بدون هیچگونه دخالت دولت دفاع می‌کرد در اثرش معروفش *کنش انسانی* (۱۹۴۹م) می‌نویسد:

نه تنها در کشورهایی که توسط مستبدین بربر یا نئوبربر اداره می‌شود، بلکه در به اصطلاح دموکراسی‌های غربی نیز، نه کمتر، مطالعه اقتصاد امروزه عملاً ممنوع شده است. گفتمان عمومی راجع به مسائل اقتصادی تقریباً تمام آنچه را اقتصاددانان در دویت سال گذشته گفته‌اند نادیده می‌گیرد. برخورد با قیمت‌ها و دستمزدها و نرخ بهره و سود چنان است که گویی تعیین‌شدن آنها تابع هیچ قانونی نیست. دولت‌ها می‌کوشند که سقف قیمت کالاها و نرخ حداقلی دستمزد را بخش‌نامه و اعمال کنند [...] عده ناچیزی از کاستی‌های این دکتترین‌های پرطرفدار آگاهند یا متوجهند که چرا سیاست‌های مبتنی بر آنها همواره فاجعه‌بار است.^۲

۱) The New Deal

۲) Ludwig von Mises, "XXXVIII. The Place of Economics in Learning", *Human Action: A Treatise on Economics* (LvMI; 1998), 875–876.

میزس به عنوان یک لیبرال کلاسیک از اقتصاد آزاد با دیدی فایده‌گرا دفاع می‌کرد. او در آثارش به خوبی تبیین کرده بود که اقتصاد اصولاً علمی است بدون نظام ارزش‌گذاری. یعنی اقتصاد نمی‌گوید که چه سیاست اقتصادی‌ای پیش باید گرفت و از چه سیاست اقتصادی‌ای اجتناب باید کرد. بلکه تنها تبیین می‌کند که اتخاذ فلان سیاست اقتصادی چه تبعاتی خواهد داشت. مثلاً تعیین سقف قیمت برای کالاها منجر به کمبود و نایابی کالا می‌شود و اگر دولت همچنان بخواهد که کالا به دست مردم برسد ناگزیر از جیره‌بندی کالا خواهد شد. این بستگی به مردم و دولت دارد که آیا فراوانی و وفور کالا می‌خواهند یا قحطی و کمبود. بنابراین اگر بیشترین فراوانی و وفور را برای بیشترین مردم می‌خواهیم، دولت باید از دخالت اقتصادی در بازار آزاد اجتناب کند.

نظام ارزشی افراد و اینکه به چه چیز اهمیت می‌دهند و از چه چیز دوری می‌کنند، لااقل در عرصه اقتصادی، کاملاً ذهنی است و ورای چون و چراست. به تبع آن، نظام اخلاقی‌ای هم که افراد بدان پایبندند از این دیدگاه کاملاً شخصی است. از نظر میزس و دیگر فایده‌گرایان، حقوق طبیعی و کرامت انسان و تقدس آزادی چیزی جز سلیقه باورمندان به این مفاهیم نیست، مگر اینکه بخواهیم متوسل به متافیزیک شویم. این به معنی این نیست که کسی نباید به مفاهیمی چون تقدس آزادی پایبند باشد، بلکه بیشتر به این معنی است که اقتصاددانان در مقام اقتصاددان یا در مقام مشاور باید از این داوری‌های ارزشی پرهیز کنند و تنها تبعات تصمیمات را گوشزد کنند.

موری راتبارد، شاگرد میزس، در مخالفت با این موضع‌گیری کلاسیک، استدلال کرد که گرچه اقتصاد در حالت انتزاعی علمی ارزش‌ناگذارنده است، ولی بدون وجود یک نظام اخلاقی در پشت آن

چهل و پنج

عملاً عقیم است. یعنی به مجرد آنکه بخواهیم دانش اقتصادی خود را به کار گیریم، از به کار داشتن نظامی اخلاقی-ارزشی ناگزیریم. برای نمونه: از بنیادی‌ترین مفاهیم اقتصادی مفهوم داد و ستد است؛ راتبارد توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که داد و ستد میان دو تن، در واقع، داد و ستد مالکیت کالاهای ایشان است. چنان که هنگامی کسی قرصی نان می‌دهد و کوزه‌ای آب می‌ستاند در واقع مالک آن قرص نان مالکیت قرص نان را از خود به دیگری انتقال می‌دهد و مالک کوزه آب مالکیت خود بر کوزه آب را به مالک سابق نان انتقال می‌دهد. اگر بر سر مفهوم مالکیت یا مالکیت عادلانه توافق نباشد داد و ستد مختل می‌شود. به فرض، اگر یکی از دو سوی معامله منکر مفهوم مالکیت خصوصی باشد و همه چیز را متعلق به حکومت بداند یا مثلاً صاحب کوزه آب به دلایل مذهبی مال صاحب قرص نان را مباح بداند داد و ستد به شیوه‌ای دیگر صورت می‌گیرد. بنابراین در معاملات روزمره توافق تلویحی هر دو سوی معامله بر مفهوم مالکیت پیشیناز انجام معامله به صورت مطلوب است.^۱

میزس در اثر کم‌حجم و ارزشمند خود، لیبرالیسم، به درستی اشاره می‌کند که بنیان نظام لیبرال بر احترام به مالکیت خصوصی نهاده است. راتبارد، در ادامه این شهود، متذکر می‌شود که احترام به مالکیت خصوصی بدون داشتن نظریه‌ای اخلاقی-ارزشی راجع به عادلانه بودن آن مالکیت غیر ممکن است. یعنی مسلماً تنها مالکیتی شایسته احترام است که عادلانه حاصل شده باشد نه به ستم، مثلاً به غصب.^۲

۱) Murray N. Rothbard, "Justice and Property Rights: The Failure of Utilitarianism", *Egalitarianism as a Revolt against Nature and Other Essays*, 89-113.

۲) Ludwig von Mises, "The Foundations of Liberal Policy", *Liberalism*, Trans. by Ralph Raico (2002), 19; Rothbard, "Justice and Property Rights".

از این رو راتبارد به شیوهٔ ارسطوئیان بنیاد نظامی ارزشی-اخلاقی را پی‌ریزی می‌کند که با اصل موضوع مالکیت انسان بر خود آغاز می‌شود. در این نظام اخلاقی، سایر حقوق طبیعی انسان، چون آزادی بیان، از این اصل موضوع نشئت می‌گیرد. در نظام راتباردی، انسان مالک مطلق تن و روان خود است و به تبع آن (و با نظر به آراء جان لاک) مالک دسترنج خود نیز هست.

نظام اخلاقی راتباردی نظامی حداقلی و سلبی است. یعنی نظام نهی از منکر است و نه امر به معروف. در این نظام اخلاقی از تعدی به حق مالکیت عادلانهٔ دیگران پرهیز باید کرد. مالکیت عادلانه، در این نظام، (علاوه بر مالکیت بر تن و هستی خود) مالکیتی است که از تعرض به مالکیتِ برحق دیگران حاصل نیامده‌است؛ بلکه یا با داد و ستد اختیاری حاصل شده است یا به هدیه، یا با آمیختن کوشش انسان با چیزی که پیشتر مالک برحق آن بوده است، یا با آمیختن کوشش با چیزی که از طبیعت به دست آمده‌است و پیشتر مالکی نداشته بوده‌است.

اصل موضوعی که راتبارد بنیاد اخلاقیات خود را بر آن می‌نهد — یعنی مالکیت مطلق انسان بر تن و هستی خود — چیز عجیب یا خارق‌العاده‌ای نیست. برای نمونه اوحدی مراغی در منظومهٔ جام جم خود همین اصل موضوع را به زیبایی بیان می‌کند:

پادشاهی تو هم به مسکن خویش

بلکه بر هستی خود و تن خویش^۱

اوحدی در این مورد دنبالهٔ کار را نمی‌گیرد و سریع از آن می‌گذرد و تنها به خواننده گوشزد می‌کند:

(۱) اوحدی مراغی، «جام جم: دوم در کیفیت معاش...»، کلیات اوحدی مراغی، ۵۲۹.

اندرین ملک پادشاهی خود
ثبت کن نام بیگناهی خود
بی حسابی مکن، بهانه مجوی
که حسابت کنند موی به موی^۱

آنچه نظریهٔ راتبارد را متمایز می‌کند این است که این اصل مالکیت بر خویش را جدی می‌گیرد و نقض آن را بر نمی‌تابد، یعنی تمام نظام اخلاقی را به گونه‌ای سامان می‌دهد که در تناقض با این اصل نباشد. در داوری‌های ارزشی همواره به اصل مالکیت انسان بر تن خویش و سایر مالکیت‌های عادلانهٔ وی توجه دارد.

به یمن این نظام اخلاقی، به یک‌بارگی مقولهٔ آزادی‌های سیاسی و اقتصاد آزاد یک کل واحد درهم‌تنیده می‌شود. از یک طرف، مجموعه گزاره‌هایی که مربوط به حقوق طبیعی بشر چون آزادی بیان و آزادی عقیده است، در یک چارچوب نظام‌مند فقط با اصل احترام به مالکیت آدمیان بر خود و لزوم عدم تعرض به آن قابل فهم می‌شود. از سوی دیگر، از دیدگاه اخلاق‌گرایانهٔ راتباردی، تنها اقتصاد مطلقاً آزاد — به معنی آزادی صدردرصدی داد و ستد اختیاری میان دو تن — است که مقبول است. هر گونه دخالت حکومت در امور شخصی و محدود کردن شهروندان در تعاملات داوطلبانه‌شان با یکدیگر، تعرض به حق مالکیت ایشان است و از این رو غیراخلاقی است.

راتبارد تبعات اصل مالکیت بر خویش و عدم تعرض به مالکیت عادلانه را تا نهایت منطقی آن ادامه می‌دهد و بیان می‌دارد که اگر بخواهیم در پایبندی به این اصل مالکیت بر خود دچار تناقض‌کاری نشویم، چاره‌ای

(۱) اوحدی مراغی، کلیات اوحدی مراغی، ۵۲۹.

جز نفی حکومت نداریم. چرا که حکومت با دخالتگری و مالیات‌گیری، بنا به تعریف، ناقض حق مالکیت آدمیان است و از این رو وجود حکومت به معنی متعارف آن غیر اخلاقی است. مهم نیست که این حکومت پادشاهی باشد و تعرض به مالکیت از سوی یک نفر باشد، یا دموکراسی باشد و تعرض به مالکیت اقلیت توسط اکثریت باشد.

از دید اخلاق آزادگی راتباردی، اگر افراد اجتماع بخواهند که اخلاقی زیست کنند چاره‌ای جز بر پا داشتن جامعه‌ای آنارکو-کاپیتالیستی ندارند. این جامعه آنارکو-کاپیتالیستی در واقع تبلور همان مدینه احرار یا شهر آزادان است که پیشتر ذکر آن در آثار فارابی رفت. باید توجه شود که نظام اجتماعی مختار راتبارد نظامی آرمانی است ولی ناکجآبادی یعنی یوتوپایی نیست. یعنی برای بر پا داشتن آن نیازی نیست که سرشت آدمی تغییر کند و خلقتی از نو لازم باشد و آدمیان فرشته‌صفت گردند. چنان که در کنش‌نامه آورده‌ایم، حتی لازم نیست که در شهر آزادان تمام افراد به اصول اخلاق راتباردی پایبند باشند یعنی لازم نیست که همگان آزاده باشند، تنها کافی است که غلبه با آزادگان باشد.

نظام‌های یوتوپایی آنارشیستی بعضاً معتقدند که سرشت همه آدمیان صلح‌جویانه است و این حکومت‌ها یا ادیان‌اند که ایشان را به جنایت وامی‌دارند، و در نبود حکومت جنایتی هم صورت نمی‌پذیرد؛ همچنین گاه ادعا می‌کنند که در نبود مالکیت خصوصی، ناگهان آدمیان فرشته‌خو می‌شوند. در مقابل، انسان شهر آزادان، بر خلاف انسان نظام‌های یوتوپایی، انسانی معمولی است و نه ابرانسان.

در جامعه آنارکو-کاپیتالیستی همچنان ممکن است که عده‌ای دزدی کنند و عده‌ای کلاهبرداری کنند، یا حتی اقدام به قتل و تجاوز و دیگر

چهل و نه

تعدیات کنند. این تعدیات در شهر آزادان جرم محسوب می‌شود و مجرمان مجازات می‌شوند. اخلاق راتباردی، مفهوم جنایت را، با تکیه بر اصل مالکیت انسان بر خود و دسترنجش، در عرصه نظری و حقوقی، تعریف و تحدید می‌کند و دستگاهی نظری برای تعیین حدود مجازات به دست می‌دهد.

با فرض پذیرفتن نظام اخلاقی راتباردی یا آیین آزادگی، با دو دسته کلی پرسش روبرویم: دسته نخست مربوط به امور نظری است؛ به این معنا که پاسخ این نظام اخلاقی به مسائل حقوقی و اخلاقی چیست؟ یعنی مثلاً چه موضعی در قبال مسائلی چون نفرت‌پراکنی، حقوق کودکان و جانوران، دارد. نظام قراردادهای و اعمال آنها چگونه است و مجازات‌ها چگونه تعیین می‌شود؟

دسته دوم پرسش‌ها راجع به این است که ساز و کار عملی بر پا داشتن چنین جامعه‌ای چگونه است و اصلاً آیا میسر است. تأمین امنیت چگونه خواهد بود؟ خدمات عمومی را چه کسی تأمین خواهد کرد؟ در نبود نهاد قدرت مطلق که حرف آخر را بزند، نظام دادوری چگونه خواهد بود؟ دعوای حقوقی چگونه فیصله خواهد یافت؟ آیا این آزادی به هرج و مرج منجر نخواهد شد؟

راتبارد که زنده‌کننده و توسعه‌دهنده مکتب آزادی‌خواهی از نوع رادیکال آن محسوب می‌شود و سردمدار جنبش لیبرتاریان غیرسازشگر^۱ در نیمه دوم قرن بیستم بود، بخشی از عمر پربارش را صرف پاسخ دادن به این پرسش‌ها کرد. در کنار مقاله‌های پرشمار وی در این موضوع از سه کتاب وی نام می‌توان برد:

(۱) یعنی قائل به هیچ‌گونه مشروعیت برای مفهوم حکومت نیست.

کتاب نخست، قدرت و بازار^۱ (۱۹۷۰م) است که بیشتر به جنبه اقتصادی و عملی قضیه می‌پردازد؛ کتاب دوم، به سوی آزادی ای نوین^۲ (۱۹۷۳م) است که در واقع مانیفست لیبرتاریانی وی محسوب می‌شود. راتبارد در این کتاب پس از ذکر مختصری در تاریخچه و مبانی نظری آزادگی، پاسخ‌های لیبرتاریان‌ها را به مسائل روز جامعه بیان می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه در شهر آزادان بسیاری از مشکلات امروزی جامعه بروز نمی‌کند و چگونه اوضاعی مطلوب‌تر حاصل می‌شود. سومین کتاب، اخلاق آزادی^۳ (۱۹۸۲م) است که در آن بنیادهای نظری اخلاق لیبرتاریانی را بیان می‌کند و پاسخ‌های این نظام اخلاقی به مسائل اخلاقی را تبیین می‌کند. در بخش بعدی کتاب، فیلسوفان دیگری را که در زمینه‌ای مشابه قلم زده‌اند ولی به نتیجه‌های متفاوتی رسیده‌اند نقد می‌کند و در نهایت راهبردهایی برای گسترش و رواج این نظام اخلاقی پیش می‌نهد.^۴

نظام اخلاقی راتبارد و مسلک وی را می‌توان ناب‌ترین نوع آزادی‌خواهی تلقی کرد که بیرون از آزادی فردی و طبعاً عدم تعرض به آزادی دیگران هیچ اصل دیگری را قبول ندارد. با هیچ حکومتی (به معنای متعارف) حتی از نوع حداقلی آن، سرسازش ندارد و از این جهت بر تمام نحله‌های دیگر لیبرتاریانیسم و لیبرالیسم^۵ برتری دارد و (دست کم

۱) *Power and Market*

۲) *For a New Liberty*

۳) *The Ethics of Liberty*

۴) Murray N. Rothbard, *Man, Economy and State with Power and Market*, 2nd Ed. (Ludwig von Mises Institute; 2009); Murray N. Rothbard, *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto* (Ludwig von Mises Institute; 2006); Murray N. Rothbard, *The Ethics of Liberty* (New York University Press; 1998).

۵) یعنی مثلاً نحله‌های مبتنی بر آرای فریدریش فن هایک (Friedrich von Hayek)، آین رند (Ayn Rand)، میلتون فریدمن (Milton Friedman)، و رابرت نازیک

از نظر نگارنده) از تناقض‌های داخلی برکنار است.

کتاب حاضر، آیین آزادگی، نظر به همین مبانی نظری اخلاق راتباردی دارد. در کتاب پیشین، کنش‌نامه، مبانی علم اقتصاد که علمی ارزش‌گذارنده نیست، بیان شده‌است. چنان‌که گفتیم، اقتصاد، بدون نظامی اخلاقی در پشت آن، در عرصه عمل عقیم است. پس در این کتاب مبانی نظام اخلاقی برقرار در شهر آرمانی آزادان، یعنی مدینه احرار، بیان می‌شود. چنان‌که گفتیم اصل موضوع آیین آزادگی که به رسمیت شناختن مالکیت انسان بر مال و هستی خویش است مسبوق به سابقه‌ای دراز است. دوری کردن از تعرض به مال و جان کسان نیز که خود منتج از اصل اصالت مالکیت است، از تکرارشونده‌ترین پندهای اخلاقی است. از این رو داشتن جهانبینی «مدرن» به هیچ روی پیشنهاد خواندن این کتاب نیست. اگر بخواهیم به شیوه عبدالرحیم تبریزی سخن گوئیم، نقطه آغاز این کتاب نه تنها ورای معقولات قدما نیست بلکه ورای منقولات ایشان هم نیست.

از سوی دیگر، نتایجی که در این کتاب گرفته می‌شود از جمله غیراخلاقی بودن وجود هرگونه حکومت، به معنی متعارف آن، حتی برای امروزیان نیز هضمش آسان نیست. با این حال اگر کسی نتایج این کتاب را نپذیرد، از سه حال خارج نیست: یا اصل موضوع را مردود می‌شمارد، یا در استدلال‌ها و ادله آورده شده خللی می‌بیند، یا گرفتار ریاکاری یا تناقض‌کاری شده‌است؛ یعنی با اینکه نتیجه را از نظر منطقی ناگزیر می‌داند به آن تن نمی‌دهد.

هانس هرمان هپه شاگرد راتبارد استدلال می‌کند که مردود دانستن اصل موضوع یعنی مالکیت بر خود و دسترنج خود نیز عملاً

(Robert Nozick).

تناقض‌گویی است. یعنی رد آن جز با پذیرفتن (تلویحی) آن ممکن نیست. بنابراین، از نظر هپه، مخالفت با اخلاق لیبرتاریانی مهمل است.^۱

اینکه چقدر هپه در این استدلال موفق بوده‌است، محل بحث است.^۲ راتبارد خود در مقاله‌ای کار هپه را ستود و بیان داشت که هپه از کشاکش میان «آنچه هست و آنچه باید باشد» فراتر رفته‌است و حقوق آنارکو-کاپیتالیستی را بر بنیادی استوار نهاده است.^۳ به هر حال در متن اصلی این کتاب به استدلالات هانس هرمان هپه هم اشاره شده‌است.

نثر متن اصلی کتاب حاضر به مانند نثر کنش‌نامه کهن‌گراست و از نثر مرسل دوره تکوین تقلید کرده‌است. درباره سبک نوشتاری، در کنش‌نامه توضیحات کافی در بخش «سخنی با خواننده امروزی» آورده شده‌است و در اینجا از تکرار آن خودداری می‌کنم. به گفتن این نکته بسنده می‌کنم که کتاب‌هایی که به نثر مرسل دوره تکوین می‌نویسم، کتاب‌هایی است که از نظر منطقی می‌توانست در آن دوره نوشته شود، ولی نشد. به عبارت دیگر نقطه آغازشان و نیز زبان و شیوه ارائه مطلب در آنها برای ایرانیان هزارسال پیش ملموس و متعارف می‌بود. به امید آنکه فارسی‌زبانان امروز را و ساکنان سرزمینی را که نجابت و آزادگی در نامش مستتر است،^۴ از خواندن این کتاب سود فراوان حاصل آید.

۱) Hans-Hermann Hoppe, "The Ultimate Justification of the Private Property Ethic", *Liberty* 2, no. 1 (November 1988): 20–22; Hans-Hermann Hoppe, *The Theory of Socialism and Capitalism*, (LvMI; 2010)

۲) David Friedman, "The Trouble with Hoppe", *Liberty* 2, no. 2 (November 1988): 44; Robert P. Murphy and Gene Callahan, "Hans-Hermann Hoppe's Argumentation Ethics: A Critique", *Journal of Libertarian Studies* 20, no. 2 (Spring 2006): 53–64.

۳) Murray N. Rothbard, "Beyond Is And Ought", *Liberty* 2, no. 2 (November 1988): 44–45.

۴) *ایران* متشکل از دو جزء *ایر* + *ان* است که جزء نخست به معنی آزاده و نجیب است.

در پایان لازم می‌دانم از عزیزانی که تمام یا بخشی از این کتاب را پیش از چاپ مطالعه کردند و مرا از نظراتشان بهره‌مند ساختند، تشکر کنم. به طور خاص، از جناب آقای کاوه گرایلی که این مقدمه را پیش از چاپ خواندند و نظرات سازنده دادند، و همچنین از سرکار خانم دکتر مژگان وزیری که کل پیش‌نویس کتاب را با دقت از نظر گذراندند و ملاحظات مفید ایراد فرمودند، سپاسگزارم. مسلماً مسئولیت کلیه مطالب و کاستی‌های این اثر همچنان با این جانب است.

علیرضا مهدب

ونکوور

پاییز ۱۴۰۰ خورشیدی

پنجاه و چهار

دیباچه

با نام دادار یزدان. ایدون گوید نویسندهٔ این نامه، علیرضا مهذب قصرانی رازی، که مردم به خرد از دیگر جانوران زمین گزین است. و چون مر ورا به اندیشه و گفتار و کردار یله باز گذاشته‌اند، ورا شاید که به خرد گراید و از کنش‌های ناحق و نکوهیده بپرهیزد تا نام مردم را سزاوار شود. و اگر مردم را خرد و گزینندگی نبودی با وی سخن گفتن از نیکی و بدی بیهوده بودی.

پس گویم آزادگی گام نخست مردمی است. و ما به کنش‌نامه آورده‌ایم که آزادگی نیکو داشتن آزادی بود و آن خود زشت داشتن کنش‌های فاگذرنده بود، مگر بازداشتن کنشی فاگذرنده که دیگری به ستم آغازیده‌است. و هر کنش فاگذرنده که بازپس زدن ستم نباشد، خود ستم است. و هم بدان کتاب گفته‌ایم که کنش فاگذرنده آن کنشی بود که به زور یا زلیفن، یا شیروی و غدر و جز آن بود.

پس آن کس که آزاده می‌خواهد بود، باید که بداند که ستم چیست. که آزاده تعدی نکند مگر باز داشتن ستمی را. پس گویم ستم ضایع کردن حق دیگران بود؛ یعنی تباہ کردن حق ایشان. پس پیدا خواهیم کرد که حق مردمان چیست که آزادگان تنها از بهر نگاه داشتن آن تعدی را روا دارند. و نیز پیدا خواهیم کرد که کسی که رهرو راه آزادگی گردد، یعنی کنش فاگذرنده نیاغازد، اندر منش و کردار چگونه باید بودن. و این نامه را آیین آزادگی نام کرده‌ایم و مر ورا بر این دیباچه و چهار گفتار بخشیده‌ایم:

- گفتارِ نخست، اندر حق و خداوندی
- گفتارِ دوم، اندر نگاه‌داشتِ حق و دشواری‌های وی
- گفتارِ سوم، اندر فرمانروایی
- گفتارِ چهارم، اندر داد و پادافراه

فردوسی طوسی به شاهنامه از زبانِ بهرام گور گوید:

که گیتی نه پاید، نه ماند به کس
بی‌آزاری و داد جوییـــــــد و بس

...

ز چیزِ کسان دور داریسد دست
بی‌آزار باشیید و یـــــــزدان پرست^۱

و اوحدی مراغی به جام جم گوید:

پادشاهی هم تو به مسکنِ خویش
بلکه بر هستیِ خود و تنِ خویش^۲

و شاید گفتن که جملگی آنچه به این نامه بیاوریم شرح این سه بیت بود و باز نمودنِ معنی‌های باریکی که اندر این بیتهاست: که آیینِ آزادگی پذیرفتنِ پادشاهی مردمان بود بر خواسته و هستی و تنِ ایشان، و دست دور داشتن بود از چیزِ ایشان.

پس بدان که مردمان را اندر خوی و منش و کنش با دیگر مردمان سه مرتبت بود: ۱. ستمگری ۲. آزادگی ۳. جوانمردی

ستمگران کسانی‌اند که تعدی به ستم کنند و حق دیگران تباه کنند. و

(۱) فردوسی، «گفتار اندر نامه نوشتن بهرام به مهتران و باژ افگندن». شاهنامه (دفتر ششم)، ۵۳۹، ۵۴۱.

(۲) اوحدی مراغی، کلیات اوحدی مراغی، ۵۲۹.

آزادگان کسانی‌اند که تعدی به ستم نکنند و حق کسی تباه نکنند. و هم شاید بودن که تباه شدن حق خود را نیز بر نتابند. و جوانمردان آزادگانی بوند که از حق خویش گذرند، از بهر رسیدن کسی به چیزی فزون از حق وی. یعنی جوانمردان تباه شدن حق خود روا دارند تا دیگران به چیزی فزون از حق خود برسند.

و ایدر دو نکته هست. نخست آنکه جوانمرد نتوان بود مگر آنکه نخست آزاده بود. نموده را، کسی که به اردشیر ستم می‌کند تا بلاش به چیزی که فزون از حق بلاش است برسد، نه تنها جوانمرد نبود، که آزاده هم نبود. یعنی جوانمردان تنها از حق خود شایند گذشتن و نه از حق دیگران. و از این روی بود که گفته‌اند: «جوانمردی آن بود که داد بدهد و داد نخواهد»^۱.

دیگر نکته آنست که حق هرگز با ستم نیامیزد. یعنی هرگز نشاید بودن که رسیدن کسی به حقش به بهای تباه شدن حق دیگری بود. پس نشاید بودن که جوانمرد از حق خویش بگذرد تا کسی به حقش برسد. پس اگر از برای رسیدن اردشیر به چیزی، گذشتن بلاش از حق خویشش اندر بایسته بود، آن چیز که اردشیر بدان رسیده‌است، فزون از حق اردشیر بود و نه حق اردشیر.

پس بدان که آیین آزادگی آیین پرهیز بود: پرهیز از ستم و تباه کردن حق. و به آیین آزادگی از آنچه باید کردن سخن نگویند. لیک به آیین جوانمردی از آنچه باید کردن نیز سخن گویند. پس آزادگان پرهیزکاران‌اند و جوانمردان پرهیزکاران نیکوکارند. هر جوانمردی آزاده بود ولیک هر

(۱) سخن حارث محاسبی. قشیری، «باب سی و چهارم در فتوت»، ترجمه رساله قشیری، ۳۵۶.

آزاده‌ای جوانمرد نبود. و چنان که به این کتاب پیدا خواهیم کرد، دل سوختن بر دیگر مردمان و مهربانی با ایشان، جمله از مقولهٔ جوانمردی بود و والاتر از آزادگی بود. پس گوییم که آزادگی کمینهٔ مردمی است و بیشینهٔ مردمی را اندر نهایتِ جوانمردی باز باید جست.

و پیشینیان ما از جوانمردی و کارهای جوانمردانه، که احسان خوانند، بسیار گفته‌اند. و نیز از زشتی ستمگری سخن بسیار رفته‌است. ولی بیرون از دین، کمتر از حد ستم سخن گفته‌اند، که کنش مردم تا کجا ستم نیست و از کجا که اندر گذرد بر وی نام ستم افتد. و به دیگر سخن، حق مردم تا کجاست. و هر گروه از مردمان را، به کیش‌ها و دینهای گوناگون، پاسخی دیگرگونه به این پرسش بود. و گاه، برهان ایشان نبی و سخنان بزرگان ایشان بود. و کسی را که اندر نبی یا بزرگان ایشان اعتقاد نبود این برهان‌ها استوار نبود.

و ما به این نامه، پاسخ آزادگان را بدین پرسشها باز نماییم چنان که اندر کتاب‌های ایشان خوانده‌ایم و پسندیده‌ایم.^۱ و این طرح چنان اندازیم که جز به فطرت (و آن سرشت آدمی بود) و عقل ما را حاجت نیفتد.

بدان که اندر باز نمودن آیین آزادگان مسئله‌های دشوار فرا پیش آید که شاید بودن که فرزنانگانِ آزاده مر این مسئله‌ها را، چنان که اندر خورد، پاسخ نتوانند گفت. و شاید بودن که میان ایشان اختلاف بود، یعنی ناسازواری بود، اندر پاسخ‌های ایشان بدین مسئله‌ها. و ما هیچ دعوی نکنیم که پاسخی که به این مسئله‌ها اندر این نامه آورده‌ایم سخن بازپسین بود. و شاید بودن که برخی از پاسخ‌ها با طبع خوانندگان این کتاب سازگار نیفتد. و از این هیچ باک نبود، که اگر اندر جملگی چیزی نمی‌توان

(۱) خاصه Rothbard, *The Ethics of Liberty*

رسیدن، جملگی آن چیز فرو نشاید گذاشتن.

و هم بیاید دانستن که شاید بودن که کسی را هیچ اعتقاد اندر آنچه ما می‌گوییم نباشد. چنان که اگر کسی را اعتقاد آن باشد که این حق زورمندان است که هرچه خواهند به زور از دیگران بستانند، با وی خود حجت نشاید آوردن. و دور باشد که به این کتاب بتوان مرچنین کس را به زی آزادگان اندر آورد. و البته به آیینِ آزادگی اگر با وی آن کنند که وی با دیگران می‌کند، خود ستم نباشد.

و این آیینِ آزادگی را خاصیت اندر این جهان آن است که اگر مردمان، جملگی، بدان کار کنند، آبادانی کار این جهان به غایت رسد؛ که شهرِ آزادان آبادترین شهرها بود و فراوانی و نعمتی را که اندر وی پدید آید، خود اندازه نیست. و به این شهر، همگان به داد و ستد و همکاری اندر برآوردن خواهش‌های خود بکوشند. و ما ساز و کارِ کنش‌های اهل این شهر را و داد و ستد مردمانِ وی را به کنش‌نامه آورده‌ایم. پس وانگهی اگر کسی را اندر نیکو بودنِ فضیلتِ آزادگی اعتقادی نیست، اگر خواهندهٔ برخورداری از نعمت‌ها و برآوردنِ خواهش‌هاست، به راهِ آزادگان باید که رود.

گفتارِ نخستِ اندرِ حق و خداوندی

جستارِ اندرِ حقِ مردمانِ تنها

گوییم که حقِ مردمانِ جز به اجتماعِ اندرِ وهم نیاید. و اگر مردی به جایی باشد که هیچ مردمِ دیگر نباشد و سر و کارش با کسی دیگر نیفتد و به هیچ چیز با کسی دیگر انباز نباید بودن، هیچ حق از وی تباه نتواند شدن. زیرا که تنها دیگران بوند که حقِ وی تباه توانند کردن. و چون هیچ مردمِ دیگر نبود و هیچ حقی از وی تباه نتواند شدن، توان گفتن که وی به جمله حق‌های خود رسیده‌است و به هر حالی که بود، آن حال حق وی بود.

و شاید بودن که کسی خُرده گیرد و گوید اگر — نموده را — مه‌راسپ به تنها به جزیره‌ای افتاده باشد و رنجِ بسیار برد و کوششِ بسیار کند و اندر مایه‌ستانی ایستد و اسبابِ مصرفی از برای خویش فراهم آورد، چنان که خوازه‌ای بسازد، و خوراک فراهم آورد، و آنگاه تندبادی وزد، و همه آنچه مه‌راسپ به کوشش فراز آورده‌است، تباه کند، این نه انصاف بود و نه حق بود. به پاسخ گوییم که اندر کارِ گیتی و طبیعت سخن از حق و ناحق نمی‌توان گفت.

پس گوییم که کارِ ناحق یعنی کاری که حقی را تباه کند. و تباه کردنِ حق تنها از موجودی خیزد که نخست وی را از خود اختیار بود، یعنی گزینندگی بود. یعنی هم تواند که اندر کاری بایستد و هم تواند که اندر آن کار نایستد. و دوم آنکه وی را عقل و نطق — یعنی گویایی — بود تا با

وی مناظره توان کردن و حجت توان آوردن، که فلان کار درست است و فلان کار نادرست است و این حق است و این ناحق است. و طبیعت بیجان را نه گزینندگی بود و نه گویایی. پس اندر کارِ وی سخن از حق و ناحق نمی‌توان گفت. و اندر جانوران این دومی نبود. پس نشاید گفتن که فلان جنبش طبیعی یا فلان کارِ جانور به ناحق بود.

پس پیدا کردیم که بیشینه «رسیدن به حق» یعنی نهایتِ برخورداری از حق آن بود که هیچ چیزِ حقی از مردم تباه نکند. و یک راه آسان از برای رسیدن به بیشینه حق آن بود که سر و کار مردم با هیچ موجودِ مختارِ ناطق یعنی گزینای گویا، نیفتد. و نموده آن مهراسپ بود که به‌تنها اندر جزیره‌ای بود. و به این جزیره هیچ موجودِ گزینا و گویا جز مهراسپ نبود. پس هیچ حق از مهراسپ تباه نتواند شدن. لیک شاید پرسیدن که آیا هر آنچه مهراسپ به این جزیره می‌کند حقِ وی است یا نه. گوییم، هر آنچه اندر این جزیره می‌کند حقِ وی است، اگر مهراسپ حقِ چیزِ دیگری را تباه نکند. و گفتیم که به این جزیره هیچ موجودِ گزینا و گویا جز مهراسپ نیست. پس شاید پرسیدن که آیا از موجودی که گزینا و گویا نیست، حقی تباه تواند شدن یا نه. پس گوییم، حقِ چیزی را که اندر کارِ وی سخن از حق و ناحق نمی‌توان گفت، تباه نمی‌توان کردن. یعنی چون ایدون بود که هیچ کارِ آن چیزِ حقِ مهراسپ را تباه نمی‌تواند کردن، هیچ کارِ مهراسپ نیز حقِ آن چیز را تباه نمی‌تواند کردن. پس پیدا کرده شد که هر آنچه مهراسپ به جزیره کند، حقِ وی بود.

و چون به دیده تجرید بنگری، ببینی که مهراسپ، به آغازِ کار، گزینا بود. یعنی آزاد بود و یله بود. و خداوندِ تن و روان خود بود. و وی را غایت‌ها و خواهش‌هایی است. و آزاد است که اندر برآوردنِ هر خواهشی که خواهد بایستد و چنان که به کنش‌نامه آورده‌ایم، مهراسپ از برای برآوردنِ

خواهش‌هایش، اندر فراوری تواند ایستادن. یعنی تواند که کوششِ خود را با طبیعت و آنچه از طبیعت به دست آید، بیامیزد، و به زمانی اسبابی فراز آورد. و سپس یا اندر مصرفِ این اسباب بایستد یا این اسبابِ فراورده را با کوششِ خود و اسبابی دیگر بیامیزد و اسبابی از ردهٔ فروتر فراز آورد تا به فرجام، اسبابِ مصرفی فراز آورد؛ و به اسبابِ مصرفی خواهش‌های خود بر آورد.

به کنش‌نامه گفتیم که فرآوردنِ چیزها را عامل‌های فراوری اندر باید. و گفتیم که عامل‌های فراوری چهار قسم بود: زمین (طبیعت)، زمان، کوشش، و اسبابِ سرمایه. پس گوئیم زمان خود می‌گذرد و کس بر آن چیره نتواند شد. و زمین و طبیعت، چون باریک شوی، چیزی جز جای و ماده نبود؛ و ماده خود بی جایگاه نتواند بود. هیچ فراوری از مقولهٔ آفرینش، یعنی کردنِ چیز از ناچیز نبود. بلکه، فراوری گردانیدنِ ماده بود به کوشش و زمان. و اسبابِ سرمایه نیز، چون بازپس روی، سرانجام به طبیعت و زمان و کوششِ آدمی باز گردد.

پس گوئیم که مهراسپ که خداوندِ خود بود، خداوندِ کوششِ خود بود. و چون کوششِ خود را با ماده به جایگاهی بیامیزد، خداوندِ آن ماده بدان جایگاه گردد و هم خداوندِ آن فراورده گردد که به زمانی به کوششِ فراوریده‌است. پس هر آنچه مهراسپ از طبیعت و به کوششِ خود فراز آورد از آن وی است و حقِ وی است. و اگر به این فراوری، مهراسپ زیان کند یا تباه شود یا بر او گزند آید، همچنان حقی از وی تباه نشده‌است. که هر چه از موجودی ناگزینا یا ناگویا بر مردم آید نتواند که حقِ مردم را تباه کند.

جستار اندر حقِ مردمان اندر داد و ستد

پس وهم کنیم که طمروسیه نیز به جزیره‌ای که مهراسپ اندر وی افتاده‌است، اندر آید، دست اندر تخته‌ای زده. و به آغازِ کار، نه طمروسیه را از بودنِ مهراسپ به جزیره آگاهی باشد و نه مهراسپ را از بودنِ طمروسیه به جزیره. و مهراسپ به گوشه‌ای از جزیره اندر کارِ فرآوردنِ اسبابِ مصرفی خود بایستد، و طمروسیه به گوشه‌ای دیگر از جزیره اندر کارِ فرآوردنِ اسبابِ مصرفی خود بایستد. و به همان برهان که پیشتر آوردیم، مهراسپ خداوندِ چیزی است که خود فراز آورده‌است و طمروسیه نیز خداوندِ چیزی است که خود فراز آورده‌است.

پس وهم کنیم که بدان گوشه که مهراسپ بود، ماهی آسان به دست آید و بدان گوشه که طمروسیه بود درختانِ میوه بود. پس قوتِ غالبِ مهراسپ (یعنی آن خوراکی که بیشتر خورد) ماهی شاید بودن و قوتِ غالبِ طمروسیه میوه. و اگر مهراسپ و طمروسیه با یکدیگر باز خورند، شاید بودن که داد و ستد کنند. و ما به کنش‌نامه به تفصیل از داد و ستد و قسم‌های آن سخن رانده‌ایم. ایدر گوئیم که چون مهراسپ و طمروسیه داد و ستد کنند، این داد و ستد یا فاگذرنده بود و یا نفاگذرنده. و نموده فاگذرنده آن بود که مهراسپ میوه‌های طمروسیه به زور از وی بستاند. و این ستم بر طمروسیه بود. ازیرا که چنان که گفتیم طمروسیه خداوندِ آن میوه‌ها بود که به کوششِ خود فراز آورده‌است. و اگر از پسِ کنشِ فاگذرنده مهراسپ، طمروسیه به زور میوه‌هایش را از مهراسپ باز ستاند این کنشِ فاگذرنده طمروسیه از مقوله ستم نبود. ازیرا که این میوه‌ها از آن طمروسیه بود و برخوردارِ وی از میوه‌ها و داشتنِ آنها حقِ طمروسیه بود. پس پیدا کرده شد که شاید بودن که کنشِ فاگذرنده به ستم نبود که باز داشتنِ ستم

بود یا اندر پاسخِ ستم بود.

و هم شاید بودن که میانِ طمروسیه و مهراسپ داد و ستدِ خواستی رود. چنان که شاید بودن که طمروسیه به خواستِ خویش سبدی میوه بدهد و یک ماهی بستاند. و مهراسپ به خواستِ خویش یک سبد میوه بستاند و یک ماهی بدهد. و چون نیک بنگری، مهراسپ و طمروسیه به داد و ستدِ چیزها، مالکیت یعنی خداوندی چیزها را داد و ستد کنند. پس پیش از داد و ستد، مهراسپ خداوند به حق آن ماهی بود و طمروسیه خداوند به حق آن سبد میوه. و پس از داد و ستد، مهراسپ خداوند به حق آن سبد میوه بود و طمروسیه خداوند به حق آن ماهی. و هم شاید بودن که طمروسیه سبدی میوه به مهراسپ هدیه دهد. یعنی بخشش کند. پس آنگاه مهراسپ خداوند به حق آن سبد میوه بود که طمروسیه وی را بخشیده است.

و چون نیک بنگری آزادگی را جز به نگاه داشتنِ حق مالکیت یعنی جز به نگاه داشتنِ حقِ خداوندی اندر نتوان یافتن. و دست باز داشتن از تعدی به دیگران، که شیوهٔ آزادگان است، یعنی نگاه داشتنِ حقِ خداوندی دیگران.

و گفتیم که دیگران، به آغاز، خداوندِ خویش اند یعنی خداوندِ تن و روانِ خویش اند. پس گامِ نخست اندر آزادگی نگاه داشتنِ خداوندی مردم بر مردم بود. یعنی آزاده می‌پذیرد که او خداوندِ تن و روانِ دیگران نیست. پس آزاده را بر آنچه اندر سرِ دیگران است یا اندر اندیشهٔ دیگران است یا خود تنِ دیگران است حقی نیست.

پس ببايد دانستن که برخی چیزها هست که از مردم جدا شاید گشتن (گرچه به وهم بود) و برخی چیزها بود که از مردم جدا نشاید گشتن حتی به وهم. و نمودهٔ آنچه جدا شاید گشتن خواستهٔ مردم بود. چنان که

طروسیه سبدی میوه را که از آن وی بود به مهراسپ دهد. و ثمرت کوشش مردم نیز از مردم جدا شاید گشتن. چنان که طروسیه تواند که از مهراسپ اندر خواهد که سبدهای میوه را تا خوازه طروسیه حمل کند و به اجرت یک سبد میوه بستاند. پس مهراسپ ثمرت کوشش خود را به سبدی میوه با طروسیه داد و ستد کرده است. و لیک گویایی یا گزینایی مهراسپ را یا مهراسپ بودن مهراسپ را از وی جدا نتوان کردن و لاجرم داد و ستد نتوان کردن. و پیداست که تنها چیزهایی را داد و ستد توان کردن که از مردم به وهم جدا تواند شدن و خداوندی آنها به کسی دیگر باز گذاشته تواند شدن.

اکنون وهم کنیم که موجی سهمگین از دریا خیزد و خوازه طروسیه اندر هم شکند و جمله میوه‌هایی را که طروسیه گرد آوریده است تباہ کند. و طروسیه را هیچ چیز نماند و لیک خوازه مهراسب را که به جایی دیگر از جزیره بود هیچ آسیبی نرسد. از گفته‌های پیشین دانسته است که گرچه شاید بودن که دل مردم بر طروسیه بسوزد هیچ حق از طروسیه تباہ نشده است ازیرا که دریا و موج وی گزینا و گویا نبود. و گوییم به نزدیک آزادگان همچنان طروسیه را هیچ حقی بر خواسته مهراسپ نبود. یعنی اگر طروسیه خواهد که یک ماهی از ماهیان مهراسپ به زور بستاند یا از وی بدزدد، این کار وی ستم بر مهراسپ است و تباہ کردن حق مهراسپ است. و اگر مهراسپ به کنشی فاگذرنده طروسیه را از استدن ماهی باز دارد از راه آزادگی بیرون نیفتاده است؛ گرچه شاید گفتن که کار مهراسپ از جوانمردی به دور باشد. و خود تفاوت نکند که مهراسپ را صدها ماهی بود یا یک ماهی بود، اگر مهراسپ خداوند به حق آن ماهی‌ها بود، طروسیه را بر این ماهی‌ها حقی نیست و اگر مهراسپ به کنشی فاگذرنده طروسیه را از داشتن ماهیهای مهراسپ باز دارد از ستمگران نبود.

و اگر مهراسپ بگذارد که طروسیه از وی یکی ماهی بدزدد یا خود

یکی ماهی مر طمروسیه را ببخشد، مهراسپ از حقِ خود که برخوردارن از آن ماهی بود گذشته‌است، از بهر برخورداریِ طمروسیه از ماهی. و این برخورداریِ طمروسیه از ماهی فزون از حقِ طمروسیه بود. پس این کارِ مهراسپ جوانمردی بود.

و اگر کسِ دیگری، چنان که داراب، نیز به جزیره بود، به آیینِ آزادگی نشاید که به زور و زلیفن مهراسپ را بر آن دارد که طمروسیه را یکی ماهی بدهد. و هم نشاید که داراب به زور یکی ماهی از مهراسپ بستاند و طمروسیه را دهد. و اگر چنین کند از ستمکاران است و نه جوانمردان. و لیک اگر مهراسپ مر داراب را یکی ماهی بدهد و داراب مر آن ماهی را به طمروسیه بدهد، شاید.

و چون به جزیره فزون از یک نفر بوند، توان گفتن که به اجتماعی اندرند. و چون به اجتماع اندر بوند، چو به دیدهٔ تجرید بنگری تفاوت نکند که این اجتماع به جزیره‌ای است یا به شهری است یا به جایی دیگر.

پس گوئیم اندر اجتماع، حقِ خداوندی پایمال تواند شدن ازیرا که تنگی هست. یعنی همه چیز را همگان همه وقت نتوانند داشتن. و حتی اگر وهم کنی که مردمان به بهشت عدن اندر بوند، و هر نعمت که خواهند اندر زمان فرا چنگ آید، چون ایشان را تن بود، و تن از ماده بود، لاجرم دو کس به یک جایگاه نتوانند بودن، به یک زمان. پس آن جایگاهی که بر وی ایستاده‌اند ویژهٔ ایشان است و دیگران را از آن بهره‌ای نیست. و به اجتماعِ ما، بسیار چیزهای دیگر وهم توان کردن که اندر آن تنگی است.

و بدان که حقِ خداوندی بر چیزی جز اندر حقِ باز گرفتنِ آن چیز، یعنی دریغ داشتنِ آن چیز، از دیگران پیدا نبود. و نموده را اگر اردشیر را گویند که تو خداوندِ فلان سزایی و لیک هر زمان که بلاش خواهد که به

میهمانی تو آید باید که ورا به اندرون راه دهی نشاید گفت که اردشیر خداوندِ مسلم سرای بود.

جستار اندر اندر بایستگی حق خداوندی

گوییم شاید بودن که کسی خرده گیرد و گوید که حق مالکیت، یعنی حق خداوندی، خود باطل است. پس گوییم اگر غرض وی این بود که ما به وی بگرویم و سخن وی بپذیریم، اندر اندیشه وی ما را این توانایی هست که سخن وی اندر یابیم و بپذیریم. یعنی این کس با ما به مناظره ایستاده است تا ما را گوید که حق خداوندی باطل است و گرد آن نباید گشت. و لیک ما اندر مناظره نتوانیم ایستادن مگر آنکه گزینا و گویا باشیم. و گزینا و گویا نتوانیم بودن مگر آنکه زنده باشیم و خداوند تن و روان و اندیشه خود باشیم. و خداوند تن و روان و اندیشه خود نتوانیم بودن مگر آنکه خداوند اسبابی باشیم که بدان تن و روان را زنده می توان داشت. یعنی بی خداوندی اسبابی که بدان زنده و گزینا و گویا می توان بود و بی مصرف آن اسباب از بهر نگاهداشت قوتها، خود اندر مناظره نمی توان ایستاد و سخن کس نمی توان شنود. پس آن کس که ما را سخنی می گوید و لاجرم مناظره می کند، به تلویح اندر بایستگی خداوندی ما بر ما و نیز خداوندی ما بر اسباب نگاهداشتن زندگانی ما را پذیرفته است. پس سخن گفتن از باطل بودن همه گونه حق خداوندی تناقض گویی بود. ازیرا که شنونده بی حق خداوندی بر اسبابی چند، خود شنونده نتواند بودن و مناظره خود صورت نیندد.^۱

و اما شاید بودن که انکارکننده حق خداوندی خود اندر مناظره یا

۱) Hoppe, "The Ultimate Justification of the Private Property Ethic."

سخن گفتن نایستد و چون طبیعت یا جانوری ناگویا کار کند و اندر اندیشه خویش حقِ خداوندی دیگران را انکار کند و آنگاه کارِ وی تناقض نبود و البته چنان که گفتیم با وی بدانسان که وی با دیگران کار می‌کند، کار شاید کردن یعنی هر آنچه بر سر وی رود حق وی بود.

پس گوئیم حقِ خداوندی بر اسبابی چند، بنیادی‌ترین حقِ هر موجودِ گزیننده و گویا بود که پاینده به خود نیست. و لیک به این برهان که بیاوردیم، تنها پیدا آمد که حقِ خداوندی بر اسبابی چند اندر بایسته است. و بدین برهان نتوان گفتن که حقِ خداوندی تا کجا تواند بودن و بر کدام اسباب افتد.

جستار اندر کرانهٔ خداوندی

موجودی که گزینا و گویا بود، و لیک پاینده به خود نبود، از برای نگاه داشتنِ قوت‌های خود و بر آوردنِ خواهش‌ها باید که اسبابِ مصرفی خود را فراز آورد. و لاجرم وی را باید که ماده و جایگاه را که بیرونِ وی است اندر کار کند و اسباب فراز آورد. پس به نزدیکِ آزادگان چون مردم چیزی را که از آن کس دیگری نیست از طبیعت بر گیرد، از بهرِ فرآوری اسبابی، آن اسبابِ فرآورده که اسبابی از ردهٔ فروتر بود از آن وی گردد. و این فرآوردنِ اسباب همواره با گونه‌ای آمیختن بود. چنان که آدمی کوششِ خود را با طبیعت آمیزد یا آنکه اسبابی را که پیشتر از آن وی بوده است با پاره‌ای از طبیعت که از آن وی نیست آمیزد. و فرآوری اسباب بی آمیختن (بدین معنای عام که گفتیم) صورت نیندد. و نموده آن است که آدمی لختی خاک و آب را که بیرون وی است و از آن کسی نیست بر گیرد و کوششِ خود را با آن آمیزد و از آن گل کند و سپس کوششِ خود را با این گل آمیزد

و به یاری دیگر اسباب خود، از گل، کوزه کند. و این کوزه که فراز آورد از آن وی است.

و اما مر این آمیختن را که بدان آدمی خداوند فرآورده شود اندازه‌ای بود که اگر از وی اندر گذرد نام آمیختن بر وی نیفتد. چنان که اگر آدمی کوزه‌ای ماست را به دریا ریزد نشاید گفتن که جمله دریا اکنون دوغی است رقیق و از آن خداوند پیشین ماست بود.^۱ بلکه گوییم ماست خداوند ماست تباه شده‌است و از دست بشده‌است. لیک اگر خداوند ماست کوزه‌ای آب از دریا برگردد و با ماست خود بیامیزد، فرآورده آن، که دوغ بود، از آن وی است. و شاید بودن که میان خردمندان ناسازواری بود اندر آنکه تا کجا دعوی خداوندی بر پاره‌ای از طبیعت توان کردن به آمیختن چیزی با وی.

پس توان پرسیدن که آیا شاید که چون مهراسپ زودتر از طمروسیه به جزیره افتاده‌است، دعوی خداوندی بر جملگی جزیره کند و نگذارد که طمروسیه به جزیره اندر آید و چون طمروسیه اندر آید، طمروسیه را بیرون راند. به آیین آزادگان و خداوندگان فطرت پاک این بسته به آن است که بزرگی یعنی فراخی تا چه اندازه بود. و آیا مهراسپ جملگی زمین جزیره را اندر کار داشته‌است یا نه. چنان که اگر جزیره صخرتی خرد یا اندکی بیشتر بر روی دریا بود و مهراسپ جمله زمین جزیره اندر کار داشته باشد چنان که خوازه‌ای که به جزیره ساخته‌است بر جمله جزیره سایه افکنده بود، خداوندی وی بر کل جزیره مسلم‌تر بود. گرچه همچنان شاید گفتن که اگر طمروسیه را براند از جوانمردی به دور باشد. و اگر جزیره فراخ بود و خوازه مهراسپ به گوشه‌ای از جزیره بود خداوندی مهراسپ بر جملگی جزیره مسلم نبود.

۱) Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, 175.

و بدان که خداوندی بر پاره‌ای از طبیعتِ بی‌خداوند شاید که سبب ناسازواری گردد میان خردمندان و فرزندگان آزاده؛ خاصه اگر جایگاهی بود و نه لختی ماده؛ که ماده را بر توان گرفتن و با خویش توان بردن. و اما اینقدر توان گفتن که هر اندازه مردم را بر آن پارهٔ طبیعت چیرگی بیش بود یعنی مر آن را مهار کرده باشد و بتواند که بدان سان که خواهد اندر کار دارد، خداوندی مردم بر آن پاره مسلم‌تر باشد. و نیز خداوندی مردم بر آن مقدار از طبیعت روا بود که واحدی از عامل‌های فراوری بود که اندر کار فراوری شود.

و نمودهٔ مهار آن است که آدمی را بر آن کوزهٔ آب که از دریا برگرفته‌است چیرگی بود و مر آن مهار تواند کردن پس خداوندی وی بر کوزه‌ای از آبِ دریا مسلم بود و خداوندی وی بر دوغی که بدان فراز آورد هم مسلم بود. و لیک مردم بر جملگی دریا چیره نبود و مر آن را مهار نتواند کردن پس نشاید گفتن که چون آدمی ماستِ خود اندر دریا ریزد جملگی دریا دوغ وی بود. پس نه خداوندی آدمی بر دریا مسلم بود، و نه خداوندی وی بر دوغ به‌غایت رقیق.

و نمودهٔ واحدِ عاملِ فراوری آن بود که چون آدمی بر پاره‌ای از زمین کار کند چنان که شخم زند و دانه کارد و پاسداری کند، خداوند آن پاره زمین است. ازیرا که آن پاره زمین مر وی را عاملِ فراوری است. و لیکن خداوندِ جملگی کرهٔ زمین نبود. و این اندازه که اندر حدِ خداوندی گفتیم بسنده بود.

گفتارِ دوم اندر نگاه‌داشتِ حق و دشواری‌های وی

جستار اندر آسان نمودنِ آزادگی به آغازِ کار

گوییم زیستن به آیینِ آزادگی دشوارتر از آن است که به آغازِ کار بنماید. ازیرا که آزاده کارهایی زشت از دیگران همی بیند و همی خواهد که مرایشان را از این کارهای زشت باز دارد. لیک چون باز داشتنِ ایشان از کارهای زشت، به زور و زلیفن، تباه کردنِ حقِ ایشان بود، آزاده را نشاید که به زور و زلیفن دست یازد و جز به پند و پیام و بریدن از ایشان کار نشاید کردن.

و هم شاید بودن که آزاده بیند که مردمان به ترک جوانمردی گفته‌اند و با هیچ‌کس نیکوی نمی‌کنند و لیک ستم هم نمی‌کنند یعنی به کنشِ فاگذرنده حقِ خداوندی کس تباه نمی‌کنند. و این بر آزادگانِ جوانمردِ گران آید که کسانی درمی از بهرِ مستمندان ندهند و گامی از بهرِ کسان ننهند. و به آیینِ آزادگی مردمان را از ستم بر دیگران به زور و زلیفن باز شاید داشت لیک نشاید به زور و زلیفن کسی را به کاری جوانمردانه داشت.

پس به آیینِ آزادگی پرهیز از ستم اولی‌تر است از نیکوی کردن بر کسان، چنان که پیشتر گفته‌ایم. و ما به این گفتار نموده‌های بسیار اندازیم

و آیین آزادگی باز گوئیم و حق از ناحق باز شناسانیم.

جستار اندر گفتارِ زشت

بدان که بدین جستار، مراد از گفتار نه تنها سخنی باشد که مردمان بر زبان رانند، که شاید بودن که چیزی بود که نویسند یا نقشی بود که بر کاغذی کنند یا بر سنگی؛ یا پیکری بود که از سنگ یا چوب یا گل کنند؛ یا لحنی بود که بنوازند. گوئیم سخن‌ها که خلق گویند و چیزها که پدید کنند، یا ما را خوش آید یا نیاید. اگر خوش آید که نیک آمد. لیک اگر خوش نیاید، آیا شاید که مرایشان را از گفتن این سخن‌ها به کنشی فاگذرنده باز داریم؟

نموده را وهم کنیم که کسی ما را دشنام می‌گوید. آیا شاید که مر وی را از دشنام گفتن به کنشی فاگذرنده باز داریم؟ به پاسخ گوئیم آن کس که ما را دشنام می‌گوید، لاجرم به جایگاهی بود و از آن جایگاه ما را دشنام می‌گوید. پس باید پرسیدن که خداوند این جایگاه که وی بدان ایستاده است کیست. اگر، نموده را، او به سرای ما بود، ما خداوند آن جایگاه بوئیم که او از آنجا ما را دشنام می‌گوید. و چون ما خداوند آن جایگاهیم، ما را این حق هست که این جایگاه از وی باز گیریم. پس شاید که وی را از جایگاهی که خداوند آنیم برانیم؛ و اگر نرود، روا بود که به زور و زلیفن کار کنیم و وی را برانیم.

و اگر پرسی که اگر او اندرون سرای خود بود و ما را دشنام گوید چه شاید کردن، به پاسخ گوئیم که نشاید که وی را به زور از دشنام گفتن باز داشت. ازیرا که او خداوند تن و روان و اندیشه خود است. پس خداوند گفتار خود است. و باز داشتن وی از گفتار، به کنشی فاگذرنده، تباه کردن

حقِ خداوندی وی بر اندیشه‌اش و لاجرم بر گفتارش بود.

و اگر گویی که او، به دشنام، ما را به نزدیکِ دیگران بدنام می‌کند، گوئیم که بدنامی و نیک‌نامی ما اندر سرِ مردمان یعنی اندر اندیشهٔ ایشان است. و ما را حقی نیست بر آنچه اندر سر و اندیشهٔ مردمان است. ازیرا که ایشان خداوندِ اندیشهٔ خویش‌اند و ما خداوندِ اندیشهٔ ایشان نیستیم. و بیاید دانستن که چون می‌گوئیم که شاید کسی را به زور و زلیفن از سخن گفتن بازداشت، بدان معنی نبود که کارِ وی نیکوست یا سخنِ وی راست است. و همیدون است حکمِ دروغ گفتن و کفر گفتن و طعن کردن و فسوس زدن و نفرینیدن و پرده دریدن و جز آن.

پس اگر پرسى که چه شاید کردن، گوئیم که شاید که دست بداریم از داد و ستد با وی. و هم شاید که از یارانِ خود و دیگران اندر خواهیم که همیدون کنند؛ یعنی دست بدارند از داد و ستد با وی؛ و از وی بیرند. و نیز شاید که وی را برانیم از جایگاهی که خداوندِ آن بویم. لیک، نشاید که به کنشی فاگذرنده، دیگران را بر آن داریم که به خواستِ ما کار کنند.

و کسانی گفته‌اند که ناموسی باید بودن تا هر کس بدِ دیگران به ناحق می‌گوید یا پرده‌دري می‌کند یا اندر بدنامی مردمان می‌کوشد پادافراه بیند، به همین جهان. یعنی وی را حد زنند، تا کس آبروی خلق به ناحق نبرد. پس بدان که نهادنِ این ناموس و بر پای داشتنِ آن ناپسند است، اندر آیینِ آزادگی؛ ازیرا که تباه کردنِ حقِ خداوندی سخن‌گویان بود، چنان که گفتیم. و بیرون از آن نیز، این ناموسِ نهاده چنان که چشم می‌دارند، کار نخواهد کرد. ازیرا که توانگران و زورمندان و ویژگانِ فرمانروایان به دست‌آویزی این ناموس، مخالفان را بیازارند و حد زنند و خاموش کنند. چنان که هزار بد با ناتوانان کنند و چون ناتوانی فریاد بر آورد و ستم‌های

ایشان پیدا کند، دهانش را ببندند و گویند که آبروی مسلمانان می‌برد. و نیز به بهانه بی‌ستونی و زندیقی و جز آن، هزار ستم بر خلق روا دارند و خونها ریزند.

و اگر ناموسی بود که بدان مر بدگویان به ناحق را حد زنند، چون اردشیر به ناحق از بلاش بد گوید یا بر وی بهتان بندد، مردمان آسان سخنِ اردشیر باور کنند ازیرا که گویند لابد چیزی هست. چه اگر نبودی و اردشیر دروغ گفتی، اردشیر را حد زدندی. لیک اگر چنان ناموسی بر پای نبود و هر کس هر سخن که خواهد بگوید، چنان شود که هیچ‌کس به سخنانِ بدگویان التفات نکند که از این قسم بسیار شنوده باشد. پس تا ورا به پژوهیدن درست نشود، نپذیرد.

و شاید بودن که کسی گوید که چون اردشیر مر بلاش را دشنام گوید بدین کار بلاش را بیازارد و آزدن بلاش ستم بر بلاش بود. پس اگر بلاش یا کسی جز بلاش به کنشی فاگذرنده اردشیر را از این دشنام گفتن باز دارد از راهِ آزادگی بیرون نشده‌است ازیرا که آزادگان کنش فاگذرنده روا دارند، باز داشتن ستم را. به پاسخ گوئیم که آزدنِ بلاش به دشنام، ستم بر بلاش نبود، گرچه شاید بودن که به دور از جوانمردی بود. ازیرا که ستم، چنان که گفتیم، تباه کردنِ حق بود. و هر آزاری ستم نبود. و بدین نموده، بلاش را بر سخنی که اردشیر بر زبان راند حقی نیست، چه بلاش از این سخن بیازارد و چه نیازارد. ازیرا که هیچ‌کس جز اردشیر خداوندِ تن و روان اردشیر نبود. چنان که اگر بلاش خود از زنده بودنِ اردشیر بیازارد گوئیم که نشاید که بلاش اردشیر را بکشد یا بر وی کنشی فاگذرنده راند. همچنان گوئیم که اگر بلاش از دشنامِ اردشیر آزار بیند نشاید که بر اردشیر کنشی فاگذرنده راند.

پس درست شد که به آیین آزادگی نشاید مر کسی را به کنشی فاگذرنده از راندن آن سخن که خواهد باز داشت. ازیرا که سخن بر آمده از خداوندی سخن‌گوینده بر تن و روانِ خویش است. و لیک شاید از وی بریدن و با وی داد و ستد نکردن و بی‌انصافی وی و دروغ وی با دیگران باز گفتن و دیگران را انگیختن به بریدن از وی.

جستار اندر دستگیری نکردن مر دیگران را

گوییم اندر دین آمده‌است و هم اندر کتاب‌های اخلاق نوشته‌اند که درویشان را دستگیری کردن و خواسته بخشیدن از کارهای پسندیده بود. و وجدانِ خداوندانِ فطرتِ صافی نیز به پسندیدگی دهش و دستگیری گواهی دهد. لیک بایاد دانستن که این دستگیری و دهش و بخشش و دیگر کردارهای نیکو از این قسم، چو سیر کردنِ گرسنگان و چو پناه دادنِ بی‌پناهان، از مقولهٔ جوانمردی است و نه آزادگی. ازیرا که درویشان را و دیگران را بر آن خواسته که بخشش می‌شود حقی نیست. خواسته‌های بخشیده (تا پیش از بخشش) از آنِ بخشندگان بود و اگر ایشان به خواستِ خویشان مر این خواسته‌ها را ببخشند از جوانمردی ایشان است.

و چنان که به گفتارهای پیشین گفتیم، ستدنِ خواسته به زور از کسان و بخشیدن مر آن را به درویشان، ستم بر خداوندانِ خواسته بود. و آن کس که مر این استدن به زور را روا دارد، حق خداوندیِ خداوندانِ چیزها را بر آن چیزها نپذیرفته‌است و از آزادگان نبود. و مر این را به جستارهای پیش پیدا کرده بودیم و اینجا مکرر کردیم که بسیاری از آزادگان را اندر نگاه‌داشتِ حق خداوندیِ خداوندانِ خواسته پای بلغزد و از ستمکاران شوند. و به غلط گمان کنند که شاید که از دستی بستانند (از توانگران) و از

دستی دیگر بدهند (به درویشان). و آن شاعرِ دشتستانی به مزیح گفته‌است:

هزاران خانمان بر باد دادم

که تا بنیادِ یک خانه نهادم

از این دست استدم زان دست دادم

ستم کردم کَرَم نامش نهادم^۱

و این خود سهل است که اگر یک خانمان بر باد دادی که تا بنیادِ صد خانه نهادی، همچنان از ستمکاران بودی.

جستار اندر گناهکاری

گوییم اندر دین بسیار کنش‌ها بود که مردمان را از آن باززد کرده‌اند. و اگر کسی کند ورا گناهکار خوانند. و شاید بودن که گناهکار به گناهِ خویش حقِ کسی را تباه نکند. و اگر ایدون بود، به آیینِ آزادگی، ورا به‌زور از گناه کردن باز نشاید داشت. لیک شاید که به پند و دیگر کنش‌های نافاگذرنده وی را به ترک آن گناه انگیخت.

و بدان که ستم کردن بر خویشان خود صورت نبندد. و اینکه گویند فلان کس ستم بر خویشان می‌کند به مجاز بود. ازیرا که هرکس خداوندِ تن و روان خود است پس هر کار که با خویشان می‌کند حقِ وی است. پس مهمل است اگر کسی گوید که دیگران چون گناه کنند بر خویشان ستم کنند پس شاید که به زور ایشان را از ستم بر خود باز داشت.

پس به آیینِ آزادگی نشاید کس را به زور از گناه باز داشت مگر آنکه با گناهِ خود حقِ دیگران را تباه کند. یعنی گناه کردنِ وی ستم کردن بر

(۱) شعر از محمد خان دشتی با اندکی تصرف

دیگران بود پس آنگاه شاید به زور مر وی را از گناه باز داشت. و این بازداشتن وی از گناه نه به سبب گناه بودن گناه بود؛ که به سبب ستم بر دیگران بود. و سعدی شیرازی را بیتی است اندر معنی نزدیک بدانچه گفته‌ایم:

مخنت که بیداد بر خود کند
از آن به که با دیگری بد کند^۱

جستار اندر حق‌های کودکان

بدان که به آیین آزادگی بازشناختن حق کودکان و چندی و چونی آن از امرهای سخت دشخوار است. ازیرا که چنان که پیشتر گفتیم جز با موجود گزینای گویا سخن از حق و ناحق نمی‌توان گفت. و مراد از گویا آن است که وی را از کمینه خرد بهره‌ای بود. و حق خداوندی مخصوص موجود گزینا و گویا بود. و فرزند آدمی چون زاده شود همچو بچه دیگر جانوران بود یعنی ورا بهره‌ای نبود از آن کمینه خرد تا صفت گویا بر وی افتد.

و ایدر کم از آن دو پرسش بود: نخست آنکه از کی توان گفتن که فرزند آدمی گزینای گویا شده‌است و حق خداوندی وی نگاه باید داشت چنان که حق خداوندی دیگران نگاه باید داشت؟ و دیگر پرسش آن بود که زان پیشتر که فرزند آدمی را گزینای گویا توان خواندن با وی چگونه کار باید کردن و وی را چه حق‌هایی بود؟

نخست گوئیم که چون فرزند آدمی زاده شود، پدر و مادر وی همچو خداوند وی بوند. لیک این حق خداوندی تام نبود چنان که نشاید که پدر

(۱) سعدی، «بوستان: باب اول»، کلیات سعدی، ۲۴۱.

کارد بر گلولی کودک بمالد و سر وی ببرد. و برهان آن بود که این کودک گرچه اکنون گزینا و گویا نبود اندر وی این قوت هست، که به برآمدن زمانی چند، گزینا و گویا شود. از این روی گفته‌اند که به کار داشتن لفظ خداوندی روا نبود و نیکوتر آن بود که گوئیم پدر و مادر را بر کودک حق پروردگاری بود. و مر پروردگاری را از خداوندی ایدون باز توان دانستن که اندر پروردگاری نشاید جان پرورده‌شونده را ستد و تن وی را گزند رسانید؛ چنان که دست و پای وی برید یا چشم وی کور کرد. لیک به پروردگاری با کودک کارهایی شاید کردن که به آیین آزادی با دیگران که گزینا و گویا بوند نشاید کردن. چنان که شاید که به پروردگاری مر کودک را به زور از گفتن سخن‌های زشت باز دارند یا مر ورا به زور به کاری دارند که وی نخواهد کردن؛ چنان که شاید که به زور مر ورا به دبستان فرستند یا مر ورا به کار اندر خانه دارند بی آنکه ورا مزدی دهند. و نیز بیاید دانستن که چون پدر و مادر را بر فرزند حق پروردگاری بود، آزاده را نشاید که اندر چند و چون این پروریدن مداخلت به‌زور کند که اگر ایدون کند حق پروردگاری پدر و مادر بر فرزند را تباه کرده‌است.

بس شاید بودن که کسی پرسد که آیا کودک را هم بر پدر و مادر حقی هست؟ چه اگر وی را بر پدر و مادر حقی بود به آیین آزادی از برای نگاه‌داشت حق کودک کنشی فاگذرنده شاید کردن. و پیشتر گفتیم که کودک را بر پروردگاران این حق هست که پروردگاران را نشاید که جان وی بستانند یا تنش را گزند رسانند. لیک کودک را بر پروردگاران حق پروریده‌شدن نیست. یعنی آزاده را نشاید که پدر و مادر کودکی را به زور به پروردن فرزندشان دارد. یعنی نشاید به زور پدر و مادر را بر آن داشت که فرزند خود به دبستان بفرستند یا خواندن و نوشتن آموزشند یا حتی وی را خوراک دهند یا از گزند دور دارند. و بدان که ایدر نکته‌ای بس باریک

هست: زور کردن پدر و مادر به پروریدن فرزند خویش تباه کردن حق خداوندی ایشان بر خود بود. پس پروردگار کودک را این حق هست که هر گاه که خواهد پروردگاری خویش فرو گذارد، همچنان که خداوندی خویش را بر چیزی فرو تواند گذاشتن.

نمودهٔ فرو گذاشتنِ خداوندی آن بود که چیزی را که از آن ما باشد رها کنیم به جایی، یا با چیزی داد و ستد کنیم یا به کسی ببخشیم و به آیینِ آزادی کسی را نشاید که ما را از این کارها باز دارد. و اندر پروردگاری نیز ایدون بود. و روا بود که پروردگار مر پرورده‌شونده را رها کند یا به کسی دیگر ببخشد یا با چیزی دیگر داد و ستد کند. و سام نریمان که زال را به البرزکوه باز گذاشت و همای چهرآزاد که داراب را اندر صندوق کرد و به آب انداخت، پروردگاری فرو گذاشتند. زال را و داراب را حق پروریده شدن بر دست سام و همای نبود. لیک اگر نموده را سام مر زال را بکشتی یا همای مر داراب را اندر آب غرقه کردی، تباه کردن حق کودک بودی. و گرچه شاید بودن که باز گرفتنِ پروردگاری به مرگِ کودک انجامد، نشاید گفتن که کشتنِ کودک بود. و ایدر نکته‌های باریک بسیار هست که اگر بخواهیم دادِ یک‌یک به تمامی بدهیم این نامه از اندازه بیرون شود. پس به این بسنده می‌کنیم که نام باز گرفتنِ پروردگاری هنگامی بر کنش افتد که شاید بودن که دیگران پروردگاری را گردن گیرند. چنان که اگر پروردگارِ کودک مر کودک را اندر صندوق کند و به سردابهٔ سرای برد چنان که هیچ‌کس آواز کودک نشنود و چندان صندوق را به سردابه نگاه دارد که کودک از گرسنگی هلاک شود، نشاید گفتن که تنها پروردگاری باز گرفته‌است؛ که حق کودک تباه نکرده‌است. ازیرا که کودک اندر صندوق کردن و به سردابه بردن خود کشتن بود. لیک اگر کودک را به کوی بیرون سرای باز گذارد یا به میدان یا اندر مزگت یا جز آن رها کند توان گفتن که

پروردگاری فروگذاشته‌است و این به نزدیکِ آزادگان روا بود.

و شاید بودن که کسی گوید که پدر و مادر مر فرزند خود را زندگانی داده‌اند — خاصه مادر که مر وی را زاده‌است — و با بخشیدن زندگانی بدین فرزند مر پروردگاری وی را گردن گرفته‌اند و نشاید که از گردن بیرون کنند. به پاسخ گوئیم که نشاید که بخشیدن زندگانی مر به گردن گرفتن پروردگاری را بایسته کند. چنان که اگر کسی کودکی را از غرقه‌شدن اندر دریا برهاند نشاید گفتن که چون زندگانی دوباره مر این کودک را بخشیده‌است اکنون وی را باید که مر این کودک را بپرورد. برهان دیگر آن است که حال‌های مردمان و خواهش‌های ایشان اندر گردش بود و به یک‌سان نماند و حتی اگر کسی پروردگاری یا کاری دیگر را به گردن گیرد شاید که پشیمان شود و خواهد که از گردن بیفکند. و اگر حق مردمان را اندر گردش خواهش‌های ایشان نپذیریم، حق خداوندی ایشان بر ایشان یا بر اندیشهٔ ایشان را تباه کرده‌ایم. و اگر کسی گوید که این پیمان‌شکنی بود که اندر میانهٔ کار از گفتهٔ خویش برگردند گوئیم پیمان شکستن اگر چه شاید بودن که از جوانمردی به دور باشد، شاید بودن که ستم یعنی تباه کردن حق دیگران نبود. و ما به جستارهای آینده از پیمان و پیمان‌شکنی اندر آیین آزادگی سخن خواهیم راند.

پس درست شد که پدر و مادر را بر کودک حق پروردگاری هست و شاید که این پروردگاری باز گیرند. و هم گفتیم که به پروردگاری شاید که بر کودک کنش‌هایی را روا داشت که بر دیگر مردمان نشاید. پس ببايد دانستن که کی حق پروردگاری از پدر و مادر برخیزد بی آنکه پدر و مادر به خواست خود این حق از گردن بیفکنند. پس شاید گفتن آن هنگام که کودک گزینای گویا شد چنان که خوب از بد باز توانست شناخت. پس آنگاه توان پرسیدن که کی گزینا و گویا شود؟ پس شاید گفتن که چون به

بلوغ رسید. لیک چون اندر نگریم بینیم که کودکان بوند که به خردسالی از پیران خردمندتر بوند و کودکان باشند که گرچه به تن بالغ شده‌اند به خرد همچنان کودک بوند. و گاه گویند پسران را چون پانزده سال تمام بر آمد یا دختران را چون نه سال بر آمد دیگر کودک نبوند. و به روزگار ما گویند چون ایشان را (پسر یا دختر) هیجده سال تمام بر آمد. و این نیز سست بود زیرا که چون عمر وی هفده سال و سیصد و شصت و چهار روز بود کودک بود و به یک روز بزرگسال شود و بدین یک روز به‌ناگاه حق پروردگاری از پدر و مادر برخیزد!

پس گوئیم نهادن سال و ماه و پیدا آمدن نشانها بر اندام‌ها چون بر آمدن موی پیش هیچ کدام پسندیده نبود. وانگهی حق پروردگاری آنگاه از پدر و مادر برخیزد که یا ایشان از گردن خود بیرون کنند که گفتیم و یا فرزندشان از گردن ایشان بیرون کند. پس شاید پرسیدن که فرزند چگونه تواند که این حق بیرون کند. گوئیم هنگامی که از سرای پدر و مادر بگریزد. و ایدر مقصود از گریختن آن بود که به کنش خویش بنماید که پروردگاری ایشان را نمی‌خواهد. پس فرو گرفتن مر کودک گریخته را، به زور، و باز گردانیدن وی به سرای پدری ستم بر کودک بود.

فصل اندر افگانه کردن

جستار اندر حق‌های کودکان بی‌گفتگو از افگانه کردن کودک ناتمام است. پس بدان که اندر افگانه کردن، سخن بسیار گفته‌اند. برخی گویند که افگانه کردن کودک کشتن وی بود و کشتن کودکان به هر حالی ناروا بود. و برخی گویند اگر بیم مرگ مادر بود، از برای نگاه داشتن جان مادر، کودک شاید افکندن. و برخی گویند که تا آن کودک را روان اندر تن دمیده نباشد شاید افکندن. و برخی گویند این تا شانزده هفته از بستن

نطفه بود. و برخی گویند مر آن جنین را از زمان بستنِ نطفه روان به تن اندر باشد.

گوییم به آیینِ آزادگی صرف (و نه جوانمردی) مر این جنین را که اندر تنِ مادر بود و خونِ وی می‌آشامد بر تنِ مادر حقی نیست. زیرا که جنین خداوندِ تنِ مادر نیست، که مادر خداوندِ تنِ مادر است. و اگر مادرِ خداوندِ تنِ خود است، پس مر وی را این حق هست که مر جنینی را که خونِ وی می‌آشامد و اندر تنِ وی ایرمان است از تن بزاید و براند. پس به آیینِ آزادگی افگانه کردنِ کودک روا بود. و مادر را به زور از افگانه کردن باز نشاید داشت، ازیرا که این ستم به مادر بود. و مکرر می‌کنیم که روایی کاری به آیینِ آزادگی نه به معنی پسندیده بودنِ آن کار بود که شاید بودن که این کار به دور از جوانمردی بود و جوانمردان مر آن را زشت دارند.

جستار اندر حق‌های جانوران

هر آنکس که اندر جانوران نگریسته باشد، خستو بود که ایشان را جان و روان است و اندر نگاه‌داشتِ جان کوشند و از گزند گریزند. و هیچ جوانمردی را دل ندهد که جانوری را به خیره هلاک کند یا حتی موری را بیازارد. و هر کودک دبستانی این بیت دانای طوس از بر دارد که

مِازار موری که دانه‌کش است

که جان دارد و جان شیرین خوش است

پس شاید پرسیدن که اگر کسی جانوری را می‌کشد یا می‌آزارد آیا شاید وی را به زور از آن کار باز داشت؟ به پاسخ گوییم که بیاید دیدن که آن جانوری که کشته می‌شود از آن کیست. اگر از آن گُشنده بود نشاید به کنش فاگذرنده وی را باز داشت ازیرا که باز داشتن وی از آن کار، تباه

کردنِ حقِ خداوندی وی بر جانور بود. و اگر جانور از آن وی نبود یعنی وی را دستوری نبود اندر کشتن جانور، مر وی را از کشتن جانور باز شاید داشتن. ازیرا که کشتن جانور کنشی فاگذرنده بود به راستای خداوند برحق آن جانور. یعنی کشنده جانور تباه‌کننده حق خداوند جانور بود.

و اگر گویی که کشتن جانور تباه کردنِ حقِ خداوندی جانور بر جانور بود، گوئیم که موجودی را حق تباه تواند شدن که گزینا و گویا بود و اندر جانوران قوتِ نطق نیست. پس چون با جانوران سخن از حق و ناحق نمی‌توان گفت نه حق ایشان تباه تواند شدن و نه ایشان حق کس تباه توانند کردن. و از این روی بود که اگر سگِ اردشیر مر بلاش را بگزد، اردشیر را بازخواست کنند و نه سگ را.

جستار اندر حق‌های باطل که تولّد کرده‌است

بدان که به روزگار ما بسیار «حق»‌های باطل تولّد کرده‌است که چون اندر نگری حق نبود؛ که ستم بر دیگران بود. چنان که گویند هر کسی را این «حق» بر اجتماع هست که زندگانی‌ای شرافتمندانه یعنی اندر خورِ وی بدارد و از کمینه خوراک و پوشاک و اسباب آسایش بهره‌مند بود. گرچه این آرزو بر مردمان کردن نیکو بود، این حقِ مردمان بر اجتماع یا دیگر مردمان نبود. زیرا حق آن بود که از برای نگاه‌داشتِ آن کنش فاگذرنده روا بود. و چو گویند مردمان را بر اجتماع «حق» کمینه اسباب آسایش هست، معنی آن بود که اگر کسی را این کمینه اسباب آسایش نبود (و خود دانسته نبود که این کمینه تا کجاست) از دیگران شاید ستم، به زور. و ستم خواسته از دیگران به زور، ستم بر ایشان است. و آن «حقی» که از برای نگاه‌داشتِ وی ستم به دیگران اندر بایسته بود حق نبود که امتیاز بود.

و همیدون باطل است دعوی آن کو گوید مردمان را حق دسترسی رایگان به پزشک و دارو و درمان هست. پس گوئیم گرچه شاید بودن که پزشک یا داروگر به رایگان بیمار را بپذیرد و کار وی بگذارد و لیک این از سر جوانمردی و لطف است و نه از حق بیمار. یعنی نشاید به زور پزشک را به درمان بیمار گماشت بی آنکه وی را مزدی داد. پس چون پزشک مزد اندر خواهد، مزد وی از جایی بیاید دادن. و شاید که زر و سیمی که مردمان از سر نیکوکاری به دهش داده‌اند با هزینه درمان بر نیاید؛ پس آنگاه اگر همی‌گویی بیماران را حق دسترسی رایگان به درمان هست به راستی همی‌گویی که فضلۀ زر و سیم به زور از مردمان شاید ستن و اندر کار درمان بیماران داشتن. و این ستم بر مردمان بود که خواسته ایشان به زور از ایشان بستانند، چنان که گفته‌ایم. پس پیدا آمد که دعوی حق دسترسی رایگان به دارو و درمان و پزشک، باطل بود.

پس چون کسانی از حقی تازه سخن گفتند همی بنگر که آیا نگاه داشتن این حق بی ستم کردن بر دیگران تواند بودن یا نه. و مقصود از ستم کردن بر دیگران تباہ کردن حق خداوندی ایشان بود. اگر تواند بودن، سزد که اندر دعوی این کسان باریک شوی و بیشتر پژوهی. لیک اگر نگاه داشت این حق که دعوی وجود وی می‌کنند، بی ستم کردن بر دیگران نتواند بودن. بدان که این دعوی باطل است؛ و آنچه «حق» می‌خوانند حق نیست، که امتیاز است.

گفتار سوم اندر فرمانروایی

جستار اندر سرشتِ فرمانروایی

چون مردمان از بهر برآوردنِ خواهش‌ها و رسیدنِ اندر غایت‌ها به اجتماع گرد آیند، شاید بودن که میانِ ایشان کنش‌های فاگذرنده رود به ستم. و با نگرستنِ اندر جهانِ بیرون دانسته آید که برخی از مردمان ستمگران‌اند و به آیینِ آزادگان کار نکنند. و از سرِ جاهی که از برای خویش می‌پندارند و پشت‌گرمی به زوری که می‌دارند، حقِ خداوندی دیگران برثمرتِ کوششان را پایمال می‌کنند و به غارت و دزدی کار می‌کنند.

پس گوئیم ستمدیدگان مر ستمکارانِ غارتگر را اسبابِ سرمایه‌اند، خاصه اگر این ستم مکرر شود. و به کنش‌نامه آورده‌ایم که مردم فایده‌رسانی اسباب را هر چه درازتر خواهد و ثمرتِ کوشش را هر چه بیشتر. پس اگر ستمکاران را نیز کمینه عقلی اندر سر بود، چنان کار کنند که فایده‌رسانیِ ستمدیدگان بیشینه گردد. پس اگر غاصبان و غارتگران که به ناحیتی بوند به نخست ضربتی جمله ضعیفان بکشند و اسبابِ سرمایه‌ی ایشان را تباہ کنند، گرچه شاید بودن که اندر زمان خواسته‌ای عظیم فراز آورند، چون نیک بنگری مایه‌سوزی کرده‌اند. پس وانگهی باید که اندر غارت اندازه نگاه دارند، ورنه به دیگر بار نه خواسته‌ای بود و نه کسی که از وی خواسته توان ستدن.

نموده آنکه غارتگران هر سال به گاهِ درودن گندم تاختن آرند و یک

دانگ گندم کشاورزان به زور بگیرند و باز جای شوند. و به این نموده وهم کنیم که کشاورزان با این غارتگران بر نیایند. پس ایشان را باید که بر یکی از این دو کار کنند: یا دست از کشاورزی باز گیرند (چنان که به ترک دیه گویند یا اندر کاری دیگر ایستند) یا آن که تن به ستم دهند. و اگر این غارتگران چنان کار کنند که جملگی گندم به زور از کشاورزان بستانند، گرچه به بارِ نخست گندم بسیار به کف آورند، کشاورزان جملگی دست از کشاورزی باز گیرند و به سال دیگر، خود کشاورزی باز نماند که از وی گندم به بیداد بتوان ستن.

و نیز بدان که هر غاصبی که به زور خواسته‌ای از کسی بستاند، دیگر غاصبان را رقیب بود؛ زیرا که آن خواسته که ستم‌ده است خواسته‌ای بود که از غاصبی دیگر باز گرفته شده است. مگر آنکه این غارت‌کنندگان غارت خواسته‌های یکدیگر کنند یعنی «دزد به دزد زند». پس اگر غارت‌کننده فایدهٔ بیشینه از غارت‌شوندگان بخواهد باید که غارتگران دیگر را از غارتیدن باز دارد.

و از آن روی است که گویند پادشاه همچو شبان است و رعیت چون رمه. که شبان رمه را از گرگها و دیگر درندگان نگاه دارد زیرا که این گوسپندان مر وی را اسباب سرمایه‌اند. و گرگان و دیگر ددگان رقیبان شبان‌اند اندر برخورداری از گوسپندان. و شبان از گوسپند شیر و پشم و گوشت و جز آن برگیرد و پادشاه از رعیت باژ و خراج و گزیت و جز آن یعنی مالیات. و گرگان و دیگر ددان که به نمودهٔ شبان آوردیم، دزدان و رهنان و حرامیان و پادشاهان دیگر بوند. و بیرون از دزدان و رهنان و مانندگان ایشان، همه کس اسباب مصرفی خود را یا خود فراز آورند یا به داد و ستد خواستی با دیگران فراز آورند، مگر فرمانروا و وابستگان وی که به زور می‌ستانند. و فرمانروایی بی ستن خواسته به زور از مردمان صورت

نبندد. و فرمانروای مقتدر آن است که نگذارد هیچ کس جز وی از اسباب سرمایه وی برخوردار شود. یعنی دزدان و رهنان و ماندگان ایشان را تار و مار کند.

پس درست شد که فرمانروایی غارتیدن بسامان رعیت (یعنی مردمان قلمرو) بود. و مراد از بسامان آن بود که مر وی را آیینی بود و اندازه از پیش دانسته بود و به زمانی دانسته بود. چنان که گویند به هنگام درو یک دانگ گندم ستانند یا از بهر هر گریب زمین فلان اندازه سیم ستانند. این است سرشت فرمانروایی.

جستار اندر ناروایی فرمانروایی

گفتیم که فرمانروایی بی ستن خواسته، به زور از مردمان، صورت نبندد. و ستن خواسته به زور از کسان تباه کردن حق خداوندی ایشان بود؛ یعنی ستم بود. پس فرمانروایی بی ستم صورت نبندد. به آیین آزادگی هر که فرمانرواست از ستمکاران است.

و از شگفتیهای روزگار این است که کسانی که باز کردن یک سیب از درخت را بی دستوری خداوند باغ حرام می دانند و دزدی می شمارندش، غارتیدن یک دانگ جمله سیبهای باغ را که با نام خراج از خداوند باغ می ستانند، روا دارند. و چون باز جویی، گویند از برای نکوداشت رعیت بود و این مالیات خود اندر کار آبادانی مُلک و بهبود حال رعیت شود. و ما به کنش نامه به «جستار اندر مالیات» سستی این سخنها را باز نموده ایم و گفته ایم که ستن مالیات به هر رویی تباه کردن آن اسباب ستنده بود. و بدین نامه نیز باز گفته ایم که ستن خواسته از اردشیر، به زور، و دادن به بلاش، به هر رویی ستم بر اردشیر بود.

و لیک شاید بودن که گویند مالیاتِ سته اندر کارِ باز داشتنِ دزدان و نگاهداشتِ جان و خواستهٔ رعیت و داوری میان ایشان شود. و گفته‌اند پادشاهی به لشکر است و لشکر به خواسته. و لشکر اندر باید تا دشمنان اندرونی و بیرونی را بتاراند. و نیز گویند که «اگر این مالیات نیستی فرمانروا کار ملک چون گزاردی؟»

به پاسخ گوئیم که هر کار که فرمانروا از برای رعیت کند از مقولهٔ خدمت به رعیت بود. چنان که اگر دزدان را باز دارد و پادافراه دهد خدمت به مردمان بود. و اگر شهر از لشکرِ دشمن نگاه دارد و نگذارد که دشمنان اهلِ شهر را غارت کنند و به بردگی برند، هم خدمت به مردمان بود. و نیز گوئیم که خدمتهایی هست و کارهایی هست که کس از فرمانروا چشم ندارد. چنان که کسی چشم ندارد که فرمانروا گندم وی آرد کند یا اگر بیمار شد درمانش کند. آن کس که گندم آرد خواهد کردن به نزد آسیابان شود و آن کس که بیمار است به نزد پزشک شود. و این خدمتها را کاسبان به بازار عرضه کنند. چنان که به بازار، آسیابان را مزد دهند تا گندم آرد کند. وانگهی، هیچ اندر بایسته نبود که خدمتهایی که از فرمانروا خیزد به بازار عرضه نشود. هر کس ایمنی و جانبانی خواهد از بازار تواند خریدن. چنان که شاید که باشندگان کویی شبگردان و عسسان را مزد دهند تا به شب پاسبانی کنند؛ و کاروانیان، مزدوران و نگاهبانان همراه خویشتن برند تا ایشان را از رهنزان نگاه دارند و جز آن. و اگر بخواهیم ساز و کار فراز آوردن جمله اسبابی را که مردمان به سنت از فرمانروا چشم می‌دارند، به بازار آزاد یک‌یک پیدا کنیم، این نامه دراز گردد. پس بدین بسنده می‌کنیم که هر خدمت که مردمان از فرمانروا چشم می‌دارند، ارزانتر و بهتر به بازار آزاد توانند یافت. و هیچ اندر بایسته نبود که فرمانروا یک‌فروختار این اسباب بود.

ولیک بیايد دانستن که اگر هم ايدون نبودى، يعنى به بازار آزاد بهتر از خدمت‌هاى فرمانروا نتوانستندى يافتن، همچنان، ستنِ ماليات — که به زور بود و گرنه نام ماليات بر وى نيفتادى — ناروا بودى، به آيينِ آزادگى؛ ازيرا که ستم بر ماليات‌دهندگان است.

و اندر پاسخ آنکه گويند که اگر ماليات نيستى فرمانروا کارِ پادشاهى چگونه گزاردى، گوييم: آرى، فرمانروا بى ماليات فرمانروا نتواند بودن و کارِ ملک نتواند گزاردن. ليک چون فرمانروايى بى ستمگرى صورت نبندد، همان به که فرمانروا خود نباشد و کارِ ملک نگزارد.

پس درست شد که به آيينِ آزادگى، فرمانروايى نارواست ازيرا که بنيادش بر ستم نهاده‌است و بى ستم صورت نبندد.

جستار اندر پايئدگى فرمانروايى

گوييم، اگر بنيادِ فرمانروايى بر تباه کردنِ حق خداوندى مردمان نهاده است، يعنى بر ستم نهاده است، چرا به هرگوشه‌اى فرمانروايان بوند و مردمان به ستم ايشان تن دهند و اين فرمانروايى‌ها بپايند. نخست ببايد دانستن که بسيارى از مردمان آزاده نبوند، چنان که روشنروانى اندر حال مردمان ايران گفته‌است که به ايران، کسى از ستم شکايت ندارد بلکه از اينکه خود به جاى ستمگر نيست شکايت دارد.^۱

و بيرون از اين، بدان که فرمانروايى هيچ کس، بلکه هيچ گروه اقليت، يعنى کم‌شمارتر، بى تأييدِ ضمنى اکثريت، يعنى گروه پرشمارتر، ديرى نپايد. يعنى گرچه شايد بودن که به آغازِ کار، گروهى کم‌شمارتر از مردمان به زور و نيروى لشکر و جز آن، بر مردمانى پرشمار چيره شوند،

(۱) سخن ميرزا ملکم خان ناظم‌الدوله

پایندگی فرمانروایی ایشان به تأیید یا تن دادن فرمانبران بدین فرمانروایی باز بسته است. یعنی فرمانروایی ایشان نباید مگر آنکه فرمانبرداران بر آن بوند که این فرمانروا، فرمانروایی را سزد. و این سزاواری فرمانروا را به روزگار پیشین فرّشاهی خواندندی. یعنی آن کس فرمانروایی را سزیدی که فرهمند بودی یعنی فرّشاهی از وی تافتی.

آشکار است که بیرون از اسطوره‌های کهن، یعنی اندر جهان بیرون، از هیچ پادشاهی، هر اندازه دادگر، فرّشاهی نتافتی.^۱ پس چون کس به چشم سر فرّشاهی را نتوانستی دیدن، سزاواری پادشاه خود آشکار نبودی. پس شاه را بایستی که از راهی دیگر خویشتن را اندر چشم مردمان سزاوار باز نمایانیدی.

به روزگار پیشین این سزاوارنمایی بر دست موبدان صورت پذیرفتی. یعنی دانشمندان دین اندر وعظها و اندرزگویی‌ها و جز آن، همواره پادشاه را سزاوار شاهی و جانشین خدای بر زمین و برپا دارنده داد و یاور ناتوانان خواندندی. و هم ایشان وی را دارنده فرّشاهی خواندندی و خود گامی فراتر رفتندی و فرّشاهی را فرّایزدی خواندندی. یعنی مردمان را گفتندی که این پادشاه جز به تأیید یزدان فرمانروایی نکند. و پادشاه نیز هر کجا که توانستی این خرافه‌ها را باز گفتی، چنان که فرمودی که اینها را بر سنگ و دیواره کوهها نوشتندی.

و چون بخت ساسانیان تیره شد و فرمانروایی با تازیان افتاد، امامان و واعظان و خطیبان به جای موبدان و هیربدان و مغان شدند. پس منبرنشینان خطبه به نام فرمانروایان خواندندی. و شاعران مر فرمانروایان را

(۱) و اگر هم تافتی، خود دانسته نیست که چرا مردمان را بایستی که تن به تباه شدن حق خویش دادندی تا شاه فرهمند بر ایشان خراج نهادی.

مدحها کردند.

باید دانستن که بسیار افتد که فرمانروایان بزرگ که دستبردهای بزرگ نمایند و غارت‌های بزرگ کنند و حق‌های بسیار تباه کنند و خونهای بسیار ریزند و گروهی پرشمار را اندر این کارها با خویش همراه سازند فرمانروایی دنیاوی و پیشوایی دینی و معنوی را یکجا دارند. و این را اندر شاهنامه‌ها و تاریخ‌ها توان خواندن. چنان که به شاهنامه فردوسی اندر پادشاهی جم آمده است :

منم گفت با فرّه ایـزدی

همم شـهـریاری و هم موبـدی^۱

جانشینان پیغامبر اسلام نیز که مر ایشان را خلیفه خواندندی، تا دهها سال فرمانروایان دنیاوی و پیشوایان دینی بودند. پس سزاواری ایشان اندر تباه کردن بسامان حق خداوندی مردمان، به نزدیک هر مسلمانی آشکار بودی. و خطیبان و اندرزگویان و امامان به مزگت‌ها و بر منبرها گوش مردمان را از این خرافه‌ها پر کردند که خلیفه سایه‌ی خدای بر زمین است و بردن فرمانش واجب است و دشمنش به جهان پسین اندر آتش خواهد سوخت.

و چون پیشوایی دینی و پادشاهی دنیاوی به چند کس افتاد، چنان که خلیفه‌ای به بغداد بودی و سلطانی یا شاهی به جایی دیگر، همچنان دین پشتیبان پادشاهی بودی و پادشاهی پشتیبان دین. یعنی آن شاهی سزاوار پادشاهی بودی که از خلیفه منشور داشتی. پادشاه نیز جانب خلیفه را نگاه داشتی و دشمنان خلیفه را بکشتی.

(۱) فردوسی، «پادشاهی جمشید هفتصد سال بود»، شاهنامه (دفتریکم)، ۴۱.

و کار این خرافه‌ها بدانجا کشیده بود که مردمان خود فراموش کرده بودند که بنیاد فرمانروایی بر شمشیر و زور نهاده‌است و نه بر تأیید یزدان و دانشمندان دین و نه بر منشور خلیفه و جز آن. و فراموش کرده بودند که خلیفه را نیز هیچ حقی بر مردمان نبود و خود به زور شمشیر به جایگاه نشسته‌است. و کمتر کسی مر این نکته را بدین روشنی گفته‌است که یعقوب لیث. اندر تاریخ سیستان آمده‌است که چون یعقوب به نیشابور قرار گرفت مردمان نیشابور گفتند که یعقوب عهد و منشور امیر المؤمنین ندارد. پس یعقوب ایشان را به درگاه فراز خواند تا منشور بر ایشان عرضه کند. چون به درگاه آمدند «یعقوب تیغ برگرفت و بجنانید. آن مردمان بیشتر بیهوش گشتند. گفتند مگر به جانهای ما قصدی دارد. یعقوب گفت تیغ نه از بهر آن آوردم که به جان کسی قصدی دارم اما شما شکایت کردید که یعقوب عهد امیر المؤمنین ندارد خواستم که بدانید که دارم...» و گفت «امیر المؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده‌است؟ گفتند بلی. گفت: مرا بدین جایگاه نیز هم این تیغ نشانده‌است. عهد من و آن امیر المؤمنین یکی است.»^۱

پس دین پشتیبانی پادشاهی می‌کند و پادشاهی پشتیبانی دین. امامان و خطیبان همه فرمانبرداری پادشاه را واجب دانند و اندرزنیوشان را بر آن دارند. و شاعران و مانندگان ایشان مدح پادشاهان کنند.

پس شاید پرسیدن که دانشمندان دین و شاعران و مانندگان ایشان را چه سود خیزد از این پستی که مر پادشاهی را کنند. پس بدان که بیشتر دانشمندان را و بیشتر اهل دین و ادب را، به بازار آزاد آن جاه و پایه‌ای که ایشان از برای خود می‌پندارند، نبود. نبینی که همواره از نامرادی روزگار و

(۱) تاریخ سیستان، ۲۲۴-۲۲۵.

بی‌ارجی فضل و دانش نزدیکِ مردمان می‌نالند و زبانِ شکایت دراز می‌دارند؟ به بازارِ آزاد از بهر هر هزار نفر، یک نفر شاعر یا دانشمند که از این راه معاش می‌خواهد کرد، بسنده بود. و چون انبوه این دانشمندان و شاعران و فقیهان را به بازارِ آزاد بازگذاری تا به ناموسِ عرضه و تقاضا کالای خود، یعنی دانش و هنر خود، بفروشند، کمتر از صدیک ایشان از این راه معاش توانند کردن. و از این روی بود که عبید زاکانی به رسالهٔ تعریفات گفته‌است: «الدانشمند: آنکه عقل معاش ندارد»^۱.

چون فرمانروایی برقرار شود، مر این دانشمندان را از زر و سیمی که به ستم از مردمان سسته‌اند، ادرار دهند و قضاوتِ فلان ولایت و استادی فلان مدرسه و امامی باستار مزگت را بدیشان سپارند. و شاعران را صله‌های گران بدهند از بهر مدح‌ها که گویند و دروغ‌ها که بافند و اندر جهان بپراکنند. و نیز بدان که بیشتر دانشمندان دین، رقیبی دیگر کیش‌ها و فرقه‌ها را بر نتابند، ازیرا که یک‌فروختاری کالای دین را از برای خود می‌خواهند. پس هرگاه کیشی نو پدید آید و مردمان از کیش این دانشمندان برگردند و به بازارِ کیش نو گرایند، این دانشمندان دست به دامان فرمانروایان شوند و رقیبانِ دینی را از میدان به در کنند.

پس درست شد که فرمانروایان مر دانشمندان دین را ادرار دهند و مر شاعران را صله. خطیبان، به منبرها، پادشاهی را به تأییدِ یزدان خوانند و فرمانبرداری پادشاه را واجب؛ و شاعران قصیده‌ها گویند اندر فضیلت‌های داشته و نداشتهٔ پادشاهان.

به روزگارِ ما که بازارِ دین شکست گرفته‌است و جاه و پایهٔ اهل دین کاستی، دانشگاهیان و «روشنفکران» و اندیشه‌ورزان و دیوانیان به جای

(۱) عبید زاکانی، «رسالهٔ تعریفات»، کلیات عبید زاکانی، ۳۱۵.

دانشمندان دین نشسته‌اند. و همچنان که نه دهیک فقیهان و شاعران، بی پشتوانه فرمانروایان، از راه دین و شاعری معاش نتوانند کردن، نه دهیک دانشگاهیان و روشنفکران و اندیشه‌ورزان و دیوانیان نیز از راه دانش و اندیشه معاش نتوانند کردن، به بازار آزاد.

جستار اندر نکوهیدگی فرمانروایی خلق

بدان که گروهی گویند که فرمانروایی هنگامی نارواست که پادشاه یک تن خودکامه بود که بر جان و خواسته مردمان چیرگی باشدش. و اگر ایدون بود که مردمان از میان خود یکی را به فرمانروایی برگزینند یا گروهی را برگزینند که به رایزنی کار کنند، آنگاه توان گفتن که فرمانروایی روا بود. و این برگزیدگان مردمان را «نمایندگان» خوانند. و اینان چند سالی فرمانروایی کنند و پس از آن مردمان کسانی دیگر را برگزینند. و این را فرمانروایی مردمان بر مردمان خوانند و به زبان یونانی دیمقراطیه خوانند، یعنی فرمانروایی خلق.

گوییم که سرشت ستمگرانه فرمانروایی با گردش شیوه برگزیدن فرمانروا بر نخیزد. یعنی ستم به هر حالی ستم است. اگر خودکامه‌ای به زور خواسته کسی بستاند ستم است. و اگر بیشتر مردمان کسی را به فرمانروایی برگزینند و این فرمانروا خواسته کسی را به زور بستاند، همچنان ستم بود. همدستانی بیشتر مردمان بر ستم، از ستم بودن ستم نکاهد. ستیزه آزادگان با فرمانروایی نه از آن روی بود که ایشان اندر فرمانروایی انباز نباشند. پس ایشان را تفاوت نکند که فرمانروا برگزیده انجمن است یا فرمانروایی به میراث می‌دارد. و هم ایشان را تفاوت نکند که دوران فرمانروایی چهار سال بود یا چهل سال بود.

ناسازواری میان فرمانروایی خلق و خلیفگی و پادشاهی به میراث، اندر آن است که چه کسی فرمانروایی را سزد. و پاسخ آزادگان آن است که هیچ‌کس، چون بنیاد همه فرمانروایی‌ها بر ستم نهاده‌است.

پس درست شد که فرمانروایی خلق از ستمگری فرمانروایی نکاهد و تنها ستمگرانی را جانشین ستمگرانی دیگر کند. و اندر تعریف دیمقراطیه گفته‌اند که دیمقراطیه ستم بیشترِ مردمان بود بر کمترِ مردمان؛ چنان که ستم چهار دانگ مردمان بر دو دانگ مردمان. و هم گفته‌اند که دیمقراطیه آن بود که دو گرگ و یک گوسفند رأی دهند که شام چه خورند و به نظرِ بیشترین کار شود.

فزون بر آنچه گفته آمد، بیاید دانست که اندر دیمقراطیه زیانمندی‌هایی هست که اندر پادشاهی نبود.^۱ و اگر بخواهیم که جمله زیانمندی‌های دیمقراطیه را پیدا کنیم، نامه دراز گردد. پس تنها دو مورد بر شمیریم:

نخست آن بود که دیمقراطیه به دشمنی صنف‌های مردمان با یکدیگر انجامد. چنان که هر گروهی سودِ خویش را اندر زیانِ دیگران جوید. اندر دیمقراطیه، فرمانروایی ابزاری نیرومند است که هرگروهی می‌کوشد که مر ورا از آن خود کند و به واسطهٔ آن یاران را پاداش و نعمت می‌دهد و مخالفان خود را تار و مار می‌کند. و هرچه توانمندی این فرمانروایی بیشتر بود، رقابتِ صنف‌های مردمان از برای به‌دست‌گرفتنِ آن سخت‌تر بود و دشمنی‌ها تندتر بود و شکست‌ها گزاینده‌تر.

دیگر زیانمندی که از فرمانروایی خلق خیزد آن بود که مردمان را

۱) Hoppe, *Democracy the God That Failed*; Karsten and Beckman, *Beyond Democracy*.

کوتاه‌نظر کند و ترجیحِ زمانی را فزون کند. اندر دیمقراطیه، فرمانروایان یا نمایندگان می‌دانند که شاید بودن که فزون از چهار یا پنج سال بر این خوانِ یغما نباشند و دیر یا زود جای خود را به نمایندگان تازه بایند سپردن. و چون بدانند که این نعمت‌ها دیری نپاید، ترجیحِ زمانی ایشان فزون گردد و مایه سوزی کنند.

این است سرشتِ دیمقراطیه که آرزوی متأخران بود: انبازی اندر غارتیدنِ دیگران به رأی مردمان.

گفتارِ چهارم اندر داد و پادافراه

جستار اندر بایستگی داد و پادافراه

گفتیم که آیینِ آزادگی آیینِ پرهیز از ستم بر دیگران است و نیاغازیدنِ کنشِ فاگذرنده و نگاه داشتنِ حق خداوندی مردمان بر تن و هستی و خواستهٔ ایشان. لیک دانیم که به جهان بیرون، شاید بودن که مردمان بر آیینِ آزادگی کار نکنند. و شاید بودن که آزادگان را نیز گاه پای بلغزد و از ایشان کنشی فاگذرنده خیزد و حقِ دیگر مردمان را تباه کنند.

پس چون شاید بودن که حتی به شهرِ آزادان حقی تباه شود، ساز و کاری باید بودن تا بدان عدل و داد بر پای داشته شود و میانِ مردمان داوری رود و بزه‌کاران پادافراه بینند. و مراد از بزه هر کنشی بود که پادافراه را اندر بایسته کند. و به شهرِ آزادان تنها ستم بود که بزه شمرده شود. و به دیگر شهرها کنش‌هایی هست که بزه است و پادافراه اندر پی آورد ولیک ستم بر کسی نیست، چو نبید خوردن و مست شدن به سرای خویشان به شهرِ مسلمانان.

پس بیاید دانستن که دادگری و حدِ پادافراه به آیینِ آزادگی چیست. و ما به جستارهای آینده اندر این معنی سخن خواهیم راندن. و ایدر گوئیم که به آیینِ آزادگی، بنیادِ داد دادن بر باز دادن و پادافراه سازوار با ستم نهاده است. و اندازهٔ ستم و پادافراه اندر خورِ ستم همواره آسان دانسته نبود و شاید که میانِ آزادگان ناسازواری بود، به مسئله‌هایی که اندر جهان بیرون

فرا پیش آید.

جستار اندر باز دادن

گوییم گام نخست اندر داد دادن، باز دادن بود. یعنی آن حق که تباه شده است باز جای شود. و اگر خواسته‌ای به کنشی فاگذرنده از کسی سته شده باشد باز داده شود. پس اگر اردشیر هزار درم سیم از بلاش بدزدد، حق خداوندی بلاش را بر آن هزار درم سیم تباه کرده است. پس شاید که اردشیر را فروگیرند و هزار درم سیم بلاش را باز گردانند.

و شاید بودن که چون اردشیر را فروگیرند، مرورا هزار درم نباشد و آن سیم دزدیده شده اندر کاری شده باشد. پس شاید به راهی دیگر از وی ستانند و یله نکنند، تا بدهد؛ چنان که اگر وی را خواسته دیگری باشد باید که بفروشد و اگر وی را چیزی اندر خور نباشد بلاش را شاید که اردشیر را به زور اندر کار دارد به خدمتکاری، تا از کوشش اردشیر هزار درم خویش باز گیرد.

و بدین کار حق خداوندی اردشیر بر خویش تباه نشده است ازیرا که اردشیر به کنش فاگذرنده خویش حق بلاش تباه کرده است. و اردشیر اندر کار خدمت بلاش تا آن هنگام شاید بودن که این حق تباه شده باز جای شود. و پس از آن اردشیر را یله کنند.

و شاید بودن که اگر تنها آن خواسته سته باز دهند همچنان داد ستمیده نداده باشند و از پس باز دادن، ستمگر را پادافراهی باید دادن و این را به جستار آینده پیدا کنیم.

جستار اندر اندازه پادافراه

گوییم به نزدیک آزادگان، آن کس که ستم می‌کند به کردارِ خویش می‌نماید که به نزدیکِ وی آن کنشِ ستمگرانه رواست. پس اگر با وی چنان کنیم که وی با دیگران می‌کند روا بود. وز همین روی گفته‌اند: «ستم بر ستم‌پیشه عدل است و داد».^۱ یعنی حق خداوندی ستمکار بر هستی و خواستهٔ خویش برخیزد، تا بدان اندازه که حقِ خداوندی دیگران را تباه کرده‌است. و این به سبب ستمی بود که کرده‌است.

پس اردشیر که هزار درم سیم بلاش را به کنشی فاگذرنده ستمده‌است، به این کنشِ فاگذرنده نموده‌است که به نزدیکِ وی ستمِ هزار درم سیم به زور از مردمان روا بود. پس اگر بلاش بر اردشیر همان راند که اردشیر بر بلاش رانده‌است، روا بود. پس سزد اگر که بلاش (از پس باز ستمِ هزار درم خویش) به تاوانِ آن کردارِ اردشیر، هزار درم دیگر از اردشیر بستاند و این گام دوم اندر داد دادن بود؛ یعنی کیفر کردن یعنی پادافراه دادن.

پس درست شد که اگر اردشیر از بلاش هزار درم بدزدد، نه تنها شاید که بلاش به کنشی فاگذرنده این هزار درم خویش باز ستاند، که شاید که هزار درم دیگر نیز از اردشیر به کنشِ فاگذرنده بستاند به پادافراه آن دزدی. ازیرا که اردشیر به کردارِ خویش نموده‌است که ستمِ هزار درم سیم به کنشِ فاگذرنده به نزدیکِ وی روا بود. ولیک، نموده را، اگر اردشیر را به پادافراه دزدی بر دار کنند ستم بر اردشیر بود.

پس پادافراه باید که با ستم سازوار بود. پادافراه خُرد، ستم خُرد را سزد؛ و پادافراه بزرگ، ستم بزرگ را. پس به آیینِ آزادگی بیشینهٔ کنشِ فاگذرنده‌ای که بر ستمگر روا شاید داشتن، با نگرستن اندر اندازهٔ ستم وی

(۱) سعدی، «بوستان: باب دوم در احسان»، کلیات سعدی، ۲۷۶.

پیدا آید. و چون بلاش خواهد که اردشیر را پادافراه دهد هم بر دستِ خود شاید که بدهد و هم شاید که کسانی را به مزدگیرد تا پادافراه بر اردشیر برانند.

و هم شاید بودن که بلاشِ ستمدیده جوانمردی کند و ستم از اردشیرِ ستم‌کننده اندر گذارد و ورا ببخشاید، یعنی از حقِ پادافراه دادن بگذرد. یا به کمتر از بیشینهٔ پادافراه خرسند گردد. به هر حالی، پس از آنکه پادافراه بدهد یا پس از آنکه ببخشاید، داددادن فرجام یابد. و از پسِ فرجام‌یافتن، نشاید که بلاش یا کسی دیگر، به پادافراهِ ستمی که اردشیر بر بلاش کرده‌است، بر اردشیر کنشی فاگذرنده راند.

جستار اندر دشواری‌های بازدادن و پادافراهِ دادگرانه

گوییم که همواره داد چنان نتوان داد که گفتمی هرگز ستمی نرفته‌استی. نخست آنکه کنش‌هایی بود که مر آنها را ناکرده نمی‌توان گردانید. چنان که اگر اردشیر بلاش را کور کند یا دستِ وی ببرد یا بلاش را بکشد، نه کور را بینا توان کردن و نه دستِ بریده باز توان گردانیدن و نه مر کشته را زنده توان کردن. و این دشواری اندر باز دادن بود.

و دیگر آنکه نردبانِ خواهش‌ها، چنان که به کنش‌نامه آورده‌ایم ذهنی است. پس خواهش‌ها را به پیمان‌های بر نتوان سختن و درجهٔ دلپذیری آنها را میان دو کس نتوان سنجیدن. پس ستمی را که بر روانِ کسی به سبب تباه شدنِ حقِ خداوندی وی بر چیزی رفته‌است، بر نتوان سنجیدن. پس راستی را نتوان گفتن و نتوان دانستن که اردشیر بر بلاش چه اندازه ستم کرده‌است، که اکنون به پادافراهِ آن ستم، همان اندازه ستم بر اردشیر روا بود. و این دشواری اندر پادافراه دادن بود.

و این را به نموده‌ای پیدا کنیم: وهم کنیم که اردشیر از بلاش ده درم بدزدد و جملگی خواستهٔ بلاش همین ده درم بود. پس اردشیر را فروگیرند و نخست ده درم بلاش را باز دهند. و وهم کنیم که اردشیر را صد هزار درم دیگر بود. شاید گفتن که اردشیر به کردارِ خویش نموده‌است که ده درم از کسان شاید دزدیدن. پس شاید که ده درمِ دیگر از اردشیر بستانند به پادافراه دزدی. و هم شاید بودن که کسی گوید که به نزدیکِ اردشیر که خداوند صد هزار درم است این ده درم چندان خوار بود که پیشیزی به نزدیک بلاش خوار بود. و راستی را اردشیر به کردارِ خویش نموده‌است که جملگی درم کسی را دزدیدن روا بود ازیرا که او جملگی درم بلاش را بسته بود. پس شاید که به پادافراه دزدی جملگی صد هزار درم وی بستانند. و هم شاید گفتن که به نزدیکِ اردشیر که خداوند صد هزار درم است این ده درم چو پیشیزی است. پس اردشیر به دیدهٔ خویش ستمی اندک روا داشته‌است پس بر وی پادافراهی بزرگ نشاید راندن و جملگی خواستهٔ وی نشاید شدن. و خود دانسته نیست که بلاش چه اندازه ستم دیده‌است. پس همی بینیم که به هر روی کار کنیم، داد چنان نتوان داد که گویی ستم از نخست خود نرفته‌استی. چه نتوان دانستن که پادافراهی که بر ستمکاره رود به راستی اندر خور ستم وی بود. چون ستم بر کسی دیگر رفته‌است و اندازهٔ آن را نتوان دانستن.

بدان که به آیینِ آزادگی معمول آن بود که تاوانِ دزدی خواسته چنان بستانند که چند خواستهٔ دزدیده باشد. هزار درم به هزار درم، و ده درم به ده درم. و هم شاید بودن که هزینهٔ دادخواهی و فروگرفتن ستمگر و جز آن را بر تاوان بیفزایند. و هم شاید بودن که تاوان از این اندازه بگردد به سبب هراسی که ستمگر بر دل ستمدیده افکنده‌است یا ستمهای دیگر که با ستم نخستین بر ستمدیده رفته‌است. و این را جز با دادوری داوران اندر جهان

بیرون نشاید دانستن. و از فلسفیدن و کار کردن به وهم مجرد بیش از این سودی نخیزد.

جستار اندر تاوان و کین کشیدن

گوییم، چنان که پیشتر اشارت رفت، کنش‌های فاگذرنده‌ای بود که از مقولهٔ تباه کردنِ حقِ خداوندی کسی بر جان و تنِ وی بود و نه بر خواستهٔ وی. چنان که اگر اردشیر، بلاش را به ناحق سیلی بزند حقِ خداوندی بلاش را بر تنِ بلاش تباه کرده‌است. و چون داد خواهیم دادن گوییم که بلاش را این حق هست که مر آن کنشِ فاگذرنده‌ای را که اردشیر بر وی روا داشته‌است بر اردشیر براند یعنی اردشیر را سیلی بزند؛ و شاید که بلاش کسی را به مزد بگیرد تا آن کنشِ فاگذرنده بر اردشیر براند. و این گام نخست داد دادن بود یعنی باز دادن. و از پس سیلی نخستین، بلاش را شاید که به پادافراه آن سیلی که اردشیر بر بلاش را زده‌است مر اردشیر را سیلی دومی زند. چه، به کنشِ فاگذرندهٔ اردشیر، حقِ سیلی نخوردن اردشیر برخاسته‌است.

و هم شاید بودن که بلاش از اردشیر تاوانی بستاند تا اردشیر را سیلی نزند. و این میان ستمگر و ستمدیده‌است تا چه داد و ستدی میان ایشان رود تا دادِ ستمدیده داده شود. یعنی ستمگر شاید که به دادن زر و سیم یا به کنشی دیگر، ستمدیده را دلخوش یا خرسند کند تا ستمدیده کین نکشد. و اگر ستمگر نتواند ستمدیده را خرسند کند، حدِ کین کشیدنِ ستمدیده تا بدان اندازه است که ستمگر حقِ خداوندی ستمدیده را تباه کرده‌است. و چنان که گفتیم گاه این اندازه را به اندیشهٔ مجرد نتوان یافت و اندر هر مورد، جداگانه باید نگریستن؛ و این کار را داوران کنند تا اندازهٔ پادافراه

دادگرانه بیرون آورند.

لیک جمله آزادگان بر آن بوند که کین کشیدن حق ستمدیده‌است و چنان که گفتیم شاید که ستمگر به دادن تاوانی به ستمدیده از کین کشیدن ستمدیده برهد. و گرچه به شهر آزادان مردمان را حق کین کشیدن بود ما را گمان آن بود که به این شهر بیشتر دادخواهی‌ها به دادن تاوانی از سوی ستمگر فرجام یابد.

جستار اندر مرگ ارزانی

گوییم به آیینِ آزادی پادافراه کشتنِ عمدا به ستم، کشتن بود. و جمله آزادگان بر این همداستان‌اند که حقِ خداوندی کُشنده بر جانِ خویش، به کنشِ فاگذرنده ستمگرانه وی برخاسته‌است. و بیاید دانستن که به آیینِ آزادی پادافراه هیچ کنشی مرگ نیست مگر آنکه آن کنش تباه کننده حقِ خداوندی کسی بود بر جان وی. پس شاید پرسیدن که اگر کسی کشته شود، چون داد تواند خواستن و چون کین تواند کشیدن.

به پاسخ گوییم که گرچه کُشته خود کین نتواند کشیدن، بازماندگان وی، یعنی میراث‌دارانش، کین وی توانند کشیدن و هم توانند که کُشنده را ببخشایند. و اگر کُشنده‌ای بیم آن دارد که میراث‌دارانش کین وی نخواهند و اندر کشیدن کین سستی کنند یا به تاوانی اندک خرسند شوند، تواند که حق خونخواهی به کسی دیگر باز گذارد، به وصیت. و نیز اگر ایدون بود که کسی مرگ ارزانی بر مردمان نپسندد، حتی بر کُشنده خویش، تواند که مر این حق کین کشیدن را، و ایدر، مر دست باز داشتن از کشتن را، به کسی دیگر باز گذارد. چون ایدون کند، فرزندان آن کُشته را نشاید که کُشنده وی را بکشند، به پادافراه.

جستار اندر پیمان و پیمان شکنی

گوییم بنیاد کنش‌های مردمان با یکدیگر و بالندگی اجتماع و بالندگی مردمان اندر وی بر پیمانهای مردمان با یکدیگر نهاده است. چنان که مردمان زبان دهند و بر کاغذ نویسند و برات دهند و بر این برات‌ها و پیمان‌نامه‌ها کار کنند. چنان که، نموده را، اردشیر بلاش را به مزدوری گیرد پس میان ایشان پیمانی برود که چون بلاش فلان کار به انجام رساند، چندان درم سیم از اردشیر بستاند، مزد آن کار کرده را.

و همگان دانند که به آیین جوانمردی پیمان شکنی روا نبود: «نشکند مرد اگرش سر برود پیمان را»^۱. پس برخی مردمان به نادرست گمان کنند که هرکس پیمان بشکند از آیین آزادگی بیرون افتاده است و حق آن دیگری را که اندر سوی دیگر پیمان بوده است تباه کرده است، پس به گمان ایشان داد شاید خواستن و پیمان شکن را پادافراه شاید دادن.

پس گوییم که به آیین آزادگی همه گونه پیمان شکنی ستم نبود. تنها آن پیمان شکستی ستم بود که حق خداوندی کسی را تباه کرده باشد. و مر این را به چند نموده باز نماییم:

وهم کنیم که ویس مر رامین را وعده دهد که به زنی وی اندر خواهد آمدن به فلان روز. و چون روز بیوگانی فراز آید، ویس پیمان شکند و از سخن خویش بر گردد و تن به زنی رامین ندهد. اگر رامین گوید که ویس بزه‌کار است و باید که پیمان نگاه دارد و وی را به زور به زنی خویش اندر آورد، حق خداوندی ویس بر تن و جان ویس را تباه کرده است و این رامین است که از ستمکاران است و نه ویس. و بیاید دانستن که ویس هیچ حق خداوندی‌ای از رامین تباه نکرده است پس بزه‌کار نبود. و اگر رامین گوید

(۱) سعدی، «مواعظ»، کلیات سعدی، ۷۸۵.

که من هزاران درم اندر کار بسیجیدن جشن بیوگانی کردم و خنیاگران به مزد گرفتم و باغ و سرای را بیاراستم و این خواسته جملگی تباه شد و ویس باید که به تاوان این پیمان شکنی و زیانی که بر من رسیده‌است فلان اندازه مرا سیم بدهد، همچنان نشاید. ازیرا که رامین بر گمان خویش کار کرده‌است.

به نموده‌ای دیگر، وهم کنیم که رامین مر خنیاگری را گوید که به فلان بزم به سرای رامین خنیاگری کند. و خنیاگر رامین را زبان دهد که ایدون خواهد کردن و لیک به روز بزم از گفتهٔ خویش برگردد و به سرای رامین نشود. گوئیم که نشاید که رامین خنیاگر را به زور به خنیاگری اندر بزم دارد؛ اگر چه خنیاگر پیمان شکسته‌است. ازیرا که خنیاگر را به زور به خنیاگری داشتن، تباه کردن حق خداوندی خنیاگر بر تن و جان وی بود. لیک اگر رامین خنیاگر را مزدی داده باشد به شرط آنکه اندر سرای رامین خنیاگری کند، و خنیاگر ایدون نکند، آنگاه روا بود که رامین مزد داده را باز خواهد و اگر خنیاگر ندهد به زور از وی بستاند. و نیز اگر به پیمان میان رامین و خنیاگر ایدون رفته باشد که «اگر خنیاگر به روز بزم خنیاگری نکند فلان اندازه سیم به تاوان پیمان شکنی باید دادن» روا بود که رامین از خنیاگر تاوان خواهد.

پس گوئیم به آیین آزادگی شکستن پیمانی نارواست که آن پیمان داد و ستدی بود که خدمتی یا خداوندی چیزی از کسی به کس دیگر رسد به بر پای بودن شرطی؛ و هم شاید بودن که خدمتی دیگر یا خداوندی چیزی دیگر داد و ستد شود به بر پای نبودن آن شرط. و این چیزهایی که داد و ستد شود همه چیزهایی بود که به وهم از مردمان جدا تواند شدن و خداوندی آن از کسی به کس دیگر تواند رسیدن.

نموده را به پیمان گویند: خنیاگر به مزد خنیاگری به فلان جای به فلان روز صد درم از رامین ستاند، پس از خنیاگری؛ و اگر خنیاگری نکند ده درم تاوان باید دادن.

پس اگر خنیاگر خنیاگری کند، شرط خنیاگری کردن بر پای بود و میان خنیاگر و رامین داد و ستد رود و رامین صد درم بدهد از برای خدمت خنیاگری که از خنیاگر ستده است. و اگر خنیاگر، خنیاگری نکند، این شرط بر پای نبود؛ پس آن داد و ستد دیگر میان ایشان رود؛ و رامین ده درم بستاند.

و چون پیمان بدین گونه بسته شود، مقصود از پیمان شکنی آن بود که نه به داد و ستد خاسته از بر پای بودن شرط تن اندر داده شود و نه به داد و ستد خاسته از بر پای نبودن شرط. و به هر حالی این پیمان شکستن خیانت اندر داد و ستد بود و کنش فاگذرنده بود و تباه کننده حق بود.

و بدین نموده که انداختیم، اگر شرط بر پای بود، یعنی خنیاگر خنیاگری کند، پیمان شکنی آن بود که رامین مزد خنیاگر ندهد. و اگر شرط بر پای نبود، یعنی، نموده را، خنیاگر به سرای رامین نرود و خنیاگری نکند، پیمان شکنی آن بود که خنیاگر مر رامین را ده درم تاوان ندهد.

بدان که اندر داد و پادافراه و اندازه تاوان و کین خواستن و پیمان بستن و ساز و کار داوری و نگاه داشتن حق خداوندی، سخن بسیار توان گفت و ما به این نامه تنها شمه‌ای باز گفتیم. و معیار اندیشیدن اندر پاسخ مسئله‌هایی که فرا روی آید به دست دادیم. و یقین داریم که خردمندان آزاده مر این نامه را منزل نخست راه آزادگی شمردند و ایدر باز نایستند؛ و به یاری خرد و اندیشه و فرا روی داشتن آنچه بدین نامه پیدا کرده‌ایم، اندر بر پای کردن شهر آزادان و نگاه داشتن وی از ستمگران بکوشند؛ و زنگار ستم‌بری

از آینهٔ دلِ مردمان بزدايند.

فرجام يافت آيينِ آزادگي به پيروزي و فرّخي به ماه آذر روز آبان،
سال بر هزار و سيصد و هفتاد و يك از مرگ يزدگرد شهريار.

فهرست گزیده منابع و مأخذ

انگلیسی

- Aristotle. *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Trans. by David Ross. London: Oxford University Press, 1966.
- Fisher, Irving. "The Economics of Prohibition." *The American Economic Review* 17, no. 1 (1927): 5–10.
- Friedman, David "The Trouble with Hoppe", *Liberty* 2, no. 2 (November 1988): 44.
- Hoppe, Hans-Hermann. *Democracy—The God That Failed*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2001.
- . *The Theory of Socialism and Capitalism*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2010.
- . "The Ultimate Justification of the Private Property Ethic", *Liberty* 2, no. 1 (November 1988): 20–22.
- Karsten, Frank; and Karel Beckman. *Beyond Democracy*. CreateSpace, 2012.
- Khalidi, Muhammad Ali. "Al-Fārābī on the Democratic City." *British Journal for the History of Philosophy* 11, no. 3 (2003): 379–394.
- Kinsella, N. Stephan. "Punishment and Proportionality: The Estoppel Approach". *The Journal of Libertarian Studies* 12, no. 1 (1996): 51–74.
- Lock, John. *Of Civil Government*. Intro by William Seal Carpenter. London: J. M Dent & sons, 1924.
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. London: J. W. Parker and Son, 1859.
- von Mises, Ludwig. *Human Action: A Treatise on Economics*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 1998.
- . *Liberalism*. Trans. by Ralph Raico. San Francisco: Codben Press, 1985.

- de Molinari, Gustave. *The Production of Security*. Trans. by J Huston McCulloch. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2009.
- Murphy, Robert P.; and Gene Callahan, “Hans-Hermann Hoppe’s Argumentation Ethics: A Critique”, *Journal of Libertarian Studies* 20, no. 2 (Spring 2006): 53–64.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Cambridge, Mass: Belknap, 1999.
- Plato. *The Republic of Plato*. Trans. by Benjamin Jowett. Oxford: Clarendon Press, 1888.
- Raico, Ralph. *Classical Liberalism and the Austrian School*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2012.
- . *Great Wars and Great Leaders: A Libertarian Rebuttal*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2010.
- Rothbard, Murray N. *America’s Great Depression*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2000.
- . “Beyond Is And Ought”, *Liberty* 2, no. 2 (November 1988): 44–45.
- . *Egalitarianism as a Revolt against Nature and Other Essays*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2000.
- . *The Ethics of Liberty*. New York: New York University Press, 1998.
- . *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006.
- . *History of Money and Banking in the United States*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2002.
- . *Man, Economy and State with Power and Market*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2009.
- . *The Progressive Era*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2017.
- . *What Has Government Done to Our Money?* Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2010.
- Spencer, Herbert. *Social Statics*. London: John Chapman, 1851.
- . *Facts and Comments*. New York: D. Appleton and Company, 1902.
- White, Albert Beebe, and Wallace Notestein. *Source Problems in English History*. New York: Harper and Brothers, 1915.

پارسی

- اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد. گرشاسپ نامه. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: طهوری، ۱۳۵۴.
- افلاطون. جمهوری. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوشه، ۱۳۵۳.
- اوحدی مراغی، کلیات اوحدی اصفهانی معروف به مراغی. به کوشش سعید نفیسی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۰.
- تاریخ سیستان. به تصحیح محمد تقی بهار. تهران: معین: ۱۳۸۱.
- جم، پدرام. «آزاد و آزادان: منشأ تحول آن از ایرانی باستان به ایرانی میانه غربی». تاریخ ایران، ش ۱۴ (تابستان و پاییز ۱۳۹۲): ۱۷-۵۴.
- حسن دوست، محمد. فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. تهران: فرهنگستان زبان فارسی، ۱۳۹۵.
- خاقانی شروانی. دیوان خاقانی (ج ۱). ویراسته میر جلال‌الدین کزازی. تهران: مرکز، ۱۳۷۵.
- رودکی، جعفر بن محمد. دیوان رودکی. تنظیم جهانگیر منصور. تهران: دوستان، ۱۳۸۱.
- زاکانی، عبیدالله. کلیات عبید زاکانی. به کوشش پرویز اتابکی. تهران: زوار. سعدی، مصلح بن عبدالله. کلیات سعدی. به اهتمام محمدعلی فروغی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹.
- سلیمانی دهکردی، کریم؛ و مهدی رفعتی پناه مهرآبادی. «مفهوم آزادی نزد روشنفکران ایرانی پیش از انقلاب مشروطه». مطالعات تاریخ فرهنگی، ۶، ش. ۲۲ (زمستان ۱۳۹۳): ۵۳-۷۶.
- طالباف، عبدالرحیم. آزادی و سیاست. به کوشش ایرج افشار. تهران: سحر، ۱۳۵۷.
- فخر الدین اسعد گرگانی. ویس و رامین. تصحیح ماگالی تودوا و الکساندر گواخاریا. تهران: بنیاد فرهنگ ایران: ۱۳۴۹.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاهنامه (دفتر یکم). به تصحیح جلال خالقی مطلق. کالیفرنیا: مزدا، ۱۳۶۹.
- _____ شاهنامه (دفتر دوم). به تصحیح جلال خالقی مطلق. کالیفرنیا: مزدا،

۱۳۷۵.

_____ . شاهنامه (دفتر ششم). به کوشش جلال خالقی مطلق و محمود

امیدسالار. نیویورک: بنیاد میراث ایران، ۱۳۸۴.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ترجمه رساله قشیریه. ترجمه حسن بن احمد عثمانی. با تعلیقات بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی،

۱۳۷۴.

ملکم. مجموعه آثار میرزا ملکم خان. تدوین و تنظیم محیط طباطبایی. تهران: علمی.

موحد، محمد علی. در هوای حق و عدالت. تهران: کارنامه، ۱۳۸۱.

مهذب، علیرضا. کنش نامه. ونکوور: FASHEA، ۱۳۹۹.

ناصر خسرو. دیوان قصاید و مقطعات حکیم ناصر خسرو. تهران: مجلس،

۱۳۰۴.

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد. اخلاق ناصری. به تنقیح و تصحیح مجتبی

مینوی و علیرضا حیدری. تهران: خوارزمی، ۱۳۸۷.

همیلتون، الکساندر؛ و جیمز مدیسون؛ و جان جی. مقالات فدرالیست. برگردان به

فارسی توسط مسعود عالمی. CreateSpace، ۲۰۱۷ م.

تازی

ابن فقیه همدانی، ابی عبدالله احمد بن محمد بن اسحاق. کتاب البلدان. تحقیق

یوسف الهادی. بیروت: عالم الکتب، ۱۹۹۶ م.

الفارابی، ابونصر. کتاب السياسة المدنية. علق علیه فوزی متری نبخار. بیروت:

الکاثولیکية.

مسکویه، أبی علی أحمد بن محمد. تهذیب الاخلاق. دراسة و تحقیق عماد

الهلالی. بیروت: الجمل، ۲۰۱۱ م.

فرانسوی

de Molinari, G. *Ultima Verba: Mon Dernier Ouvrage*. Paris: V. Giard & E. Brière, 1911.

AAYEEN-E AAZAADGEE

Ali Reza Mohazab



FASHEA

Copyright © 2021