

آزادی به مثابه گفتمان در ایده‌آلیسم غربی

فرشاد شریعت *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۱۳

چکیده

آزادی مفهومی انتزاعی است که بیشتر با محدودیت‌های آن قابل فهم است. اما پرسش در اینجاست که آیا اساساً در ایده‌آلیسم غربی مفهومی فراگیر از آزادی وجود دارد؟ این مقاله برای بررسی این مسئله چند برش مفهومی در قطب‌های ایده‌آلیسم غربی ایجاد کرده است. بر این مبنای آزادی در چارچوب فلسفه سقراطیان زمینه‌ای جز فضیلت‌مآبی نداشت. سپس در دوره جدید به امنیت و مالکیت تقلیل یافت. این مقاله ضمن تحلیل گفتمانی آزادی، نشان می‌دهد که چرا و چگونه مفهوم آزادی در خاستگاه نهضت‌های قدیم، میانه و جدید آن، مفهومی زمینه‌ای و فلسفی دارد. لذا اساساً نگرش واحد و بلامنزاع به آزادی در ایده‌آلیسم غربی، غیر علمی و غیر تاریخی است. این مقاله روش تحلیلی و مقایسه‌ای را برای پاسخ به چرایی و چگونگی مفهوم گفتمانی آزادی، در دو دوره قدیم و جدید در اندیشه سیاسی غرب را برگزیده است و نشان می‌دهد که چرا و چگونه آزادی در اصل یک مفهوم گفتمانی است و یا حداقل تعلق خاصی به جامعه خاص خود دارد و ضرورتاً به شکل تعمیم یافته قابل مقایسه نیست.

واژگان کلیدی: آزادی، لیبرالیسم، فضیلت، امنیت، مالکیت.

مقدمه

در زندگی امروز ما آزادی در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، واژه‌ای بسیار متداول و همه آشناست؛ که به‌ویژه در دوره جدید و پس از انقلاب‌های دوره روشنفکری عصر جدید بر سر زبان‌ها افتاد. تصور نمی‌کنم که تا پیش از دوره مدرن آزادی به نحوی که عموم مردم امروزه مد نظر دارند، اساساً مورد بحث باشد. در واقع انسان در طول تاریخ همواره دست به گریبان چالش‌های طبیعت و تأمین معاش بود و زندگی قبیلگی، که خود بستری برای محدودیت‌های طبیعی انسان قدیم به حساب می‌آمد، محلی برای ویژگی‌های چندبُعدی وی بود؛ که معمولاً برای نیازهای محیط زیست خود از آن بهره می‌گرفت. با این نگاه موضوع بازگشت و حیات پس از مرگ هم در شکل خوش‌بینانه آن پاسخی به نیاز انسان طبیعی در حیات معنوی و پرسش‌های بی سر و بنیاد این انسان مقهور طبیعت و وامانده از بهشت است.

آزادی در ادبیات سیاسی جدید معنا و مفهومی شایع و مفروغ‌عنه تلقی می‌شود؛ و حداقل به‌گونه‌ای است که نشان می‌دهد تمام حکومت‌ها باید دفاع از آزادی را پیش فرض هرگونه اقدام و خط‌مشی فکری خود قرار دهند؛ به وجهی که گروه حاکم در اغلب نظام‌های سیاسی امروز جهان، به هر طریق اصرار می‌ورزند که نظام سیاسی خود را از جهات آزادی‌خواهی و استبدادستیزی، لیبرال دموکراتیک جلوه دهند و از این‌رو، گروه‌های سیاسی نیز تلاش می‌کنند تا در عرصه رقابت و تعامل، از محور دموکراسی، مبتنی بر اصالت آزادی‌های فردی، حداقل در سپهر نظر، دور نشوند. مقایسه و دقت‌نظر در گذار تاریخی از یونان قدیم به لیبرالیسم جدید، حاکی از تحولی است، در فلسفه زندگی ارگانیک؛ که در فلسفه سیاسی جدید به نام آزادی در ماشین دموکراسی جدید حاکمیت یافته است. این مناقشه، در پرسش از چیستی مفهوم آزادی، ضمن مقایسه و تحلیل گفتمان‌های آزادی در ایده‌آلیسم غربی نشان می‌دهد که چرا و چگونه، آزادی، نه یک معنای فراگیر و آفاقی، بلکه مفهومی گفتمانی و محدود به یک فلسفه نظری خاص دارد و در یک مفهوم خاص قابل تعمیم نیست.

۱. آزادی به مثابه فضیلت

دوره یونانی دوره خودباوری یا اومان‌یسم هلنیستی است؛ باوری متفاوت از تمدن شرقی از چین تا مصر باستان، با احاطه خدایانی که مهر و کین و باوری انسانی دارند، اما از انسان قدرتمندترند. انسان یونانی قصد دارد که برای آزادی خود از چنگال اسارت‌بار خدایان، راز این قدرت را کشف کند. پس جستجوی غیر قابل تصرف کیهان را برای کشف عوالم غیر انسانی رها می‌کند و مفاهیم انتزاعی را از جهان اکبر به جهان اصغر تقلیل می‌دهد. سوفیسم یونانی و تأثیرات سیاسی آن در فلسفه افلاطون و ارسطو مهم‌ترین نتیجه‌رهایی از این تفکر است. در اندیشه سقراطیان حکمت دولت نظامی ارگانیک دارد. لذا قدرت و بصیرت چون دو بال حکومت‌اند. پس مردان با بصیرت شایسته قدرت‌اند و دوستداران ثروت لازم است که از تخت قدرت به دور باشند. اشتیاق به ثروت‌اندوزی و میل به شهوات دنیوی مانع از مصلحت‌اندیشی برای دولت است و موجب آن می‌شود که فرد صاحب قدرت نتواند میان مصلحت فردی و مصلحت دولت تمیز دهد. لذا میزان آزادی و شرایط آن به کلی وابسته به جایگاه مسی، نقره‌ای و طلایی انسان است و فضیلت انسان ملاک تعیین‌کننده‌ای برای چگونگی و وضعیت زیست وی محسوب می‌شود. اینکه انسان چه میزان و به چه کیفیتی آزاد است، وابستگی ضروری با جایگاه او دارد. انسان مسی از هفت دولت آزاد است اما قدرتش محدود به خانواده است. شاید در حد قدرت پدری. اما انسان‌های نقره‌ای و طلایی در آزادی محدوداند، لیک قدرتمنداند. و این جایگاه جز به ریاضت و استعداد، نصیب کسی نخواهد شد. می‌توان ارزیابی کرد که در فلسفه سیاسی غرب نظام سقراطی اولین نظام غیر استکباری جهان است؛ نظامی که همه چیز را نمی‌توان در یک ظرف جستجو کرد. علم و قدرت و ثروت در یک ظرف قرار نمی‌گیرند. بنابراین ساحت نظام به‌گونه‌ای جبری، تنظیم‌کننده روابط آزادی و قدرت است. و بالاجبار برای کسب قدرت باید بخشی از آزادی را نادیده گرفت. لذا طیفی از انواع انسان‌های آزاد با قدرت اندک شروع می‌شود و به انسان طلایی یعنی فیلسوف‌شاه ختم می‌شود، که تمام آزادی خود را قربانی قدرت کرده است تا بتواند به‌جای خویش‌اندیشی به مقام مصلحت‌اندیشی برسد.^۱ به نظر افلاطون کمال این عقل نزد فیلسوف‌شاه است که از میان پاسداران نخبه و

شایسته برگزیده می‌شود و رهبری دولت را برعهده می‌گیرد. این رهبران علاوه بر آموزش‌های بدنی و نظامی، بخش قابل توجهی از عمرشان را به مطالعه علوم مختلف، از جمله حساب، هندسه و پرورش توان ذهنی اختصاص داده‌اند تا خود را برای واسطه‌گری میان انسان زمینی و خدایان آماده کنند (Plato, 1983, 349-354, 537a- 540e). ارسطو نیز در ترسیم نظام جبر و اختیار و برای این واسطه‌گری، ساحت عقلانی یا عقل شناسنده معرفت را در مقابل ساحت مصلحت، یا عقل شناسنده سود و زیان قرار می‌دهد. ساحت غیرعقلانی، انسان را به سوی تمایلات و امیال و آرمان‌های او هدایت می‌کند و بایستی تحت فرمان عقل قرار گیرد؛ (Aristotle, 2000-A, 1140-41) و در غیر این صورت به خطا خواهد رفت. لذا عملاً و در سطح مدیریت اجتماعی قدرت را در ید حاکمان مجهز به قوه تعقل یا حکمت دولت قرار می‌دهد. و سنجش نظریه عقلانی خود را نه در مصلحت‌طلبی نظری، بلکه در عقلانیت محسوس یعنی اراده بر ارتقاء سطح شهروندی مبتنی بر آموزش رایگان زیردستان قرار می‌دهد. از این رو آموزش فضیلت مدنی، یعنی تعهد و التزام به مصلحت و خیر عمومی، وقتی برقرار می‌شود که زندگی اجتماعی و فعالیت‌های مدنی شهروندان در مسیر زندگی عقلانی هدایت شود (Aristotle, 2000-B, I:II:15, 1253a).

جامعه افلاطون، جامعه‌ای است که در آن حدود و ثغور قدرت و آزادی بر اساس فضایل اخلاقی ترسیم می‌شود. لذا هریک از طبقات اجتماعی، با تلاشی همه‌جانبه، ضمن خویش‌کاری ملزم به همکاری مشترک برای اصلاح دولت‌اند، برداشتی که حتی با قرائت امروز نیز غیر آزاد به نظر نمی‌آید. لکن ارسطو از منظر دیگر، دوستی نسبت به همنوع خود را محور بحث اخلاقی و سیاسی خود قرار داد. روشن است که با وجود دوستی در مدینه، هر کس به کاری اشتغال داشت که طبیعت وی با آن کار سازگارتر بود. از این رو، ارسطو دوستی را مهم‌ترین فضیلت در تعادل میان آزادی و قدرت مدینه دانسته است، زیرا دوستی موجب می‌شود که شهروندان بدون ترس از آینده شغلی و اجتماعی خود، به هم‌شهریان خود خدمت کنند. تا قدرت شایسته و شایسته‌سالاری در جامعه شکوفا شود و اعضاء مدینه به بهترین شکل، نقش‌های خود را در جامعه به اجرا درآورند. بنابراین به شیوه دوستی، صنعت آموزش در نظر ارسطو به اوج خود می‌رسد.

زیرا هیچ‌کس بدون آموزش و به‌کارگیری روش‌های عملی، مثل نواختن موسیقی، به‌هیچ‌وجه قادر نخواهد بود عقلانیت اجرای عملی آن را به‌دست آورد. پس زندگی خوب و شاد نیز در رعایت چارچوب‌های فضیلت‌مآبانه انتقال وجوه سعادت‌مندانانه در زندگی اجتماعی و سیاسی است که انسان‌ها از طریق دوستی برای سعادت خود پی‌ریزی کرده‌اند و هرگاه که این فضایل بهتر و کامل‌تر تجلی یابند، زندگی شادتر و سعادت‌مندانانه‌تر خواهد شد، و چه تضمینی بالاتر از اینکه انسان ماهیتاً خوب است و همواره در صدد آن است که با کار بهتر خود شادی بیشتری بیافریند. ارسطو بر این باور بود که برای بهتر شدن دوستی و فضایل اخلاقی، باید به قانون به عنوان تجلی عقلانیت انسانی احترام گذاشت. لذا انسانی که حرمت قانون را نگه نمی‌دارد بدترین انسان است و صلاحیت زندگی در مدینه را ندارد. به این ترتیب، آن‌چنان‌که از عبارات ارسطو برمی‌آید، عنصر حاکم در ترسیم فضایل و رذایل در مدینه همانا عنصر عقلانی است. بردگان و فرزندان به حکم طبیعت از این عنصر محروم و در نتیجه محکوم به فرمان‌برداری‌اند و در عین حال از بسیاری از قید و بندهای اخلاقی آزادند (شریعت، ۱۳۹۴، ۴۰).

۲. آزادی به‌مثابه امنیت مطلقه

با این‌همه، هنوز هم نمی‌توان قضاوت کرد که ما به یک نظریه آفاقی برای حدود آزادی فرد و قدرت دولت دست یافته‌ایم و تا زمانی که عنصر رضایت در سوژه و عنصر توجیه اخلاقی در ابژه، به‌طور جدی ملاحظه نشود، باز هم تمایز میان حوزه اخلاقی و عنصر سیاسی که نتیجه آن بازشناسی اخلاق و سیاست و تعادل میان نظریه اخلاقی و نظریه سیاسی است، در هاله‌ای از ابهام و بلاتکلیفی قرار می‌گیرد؛ به‌ویژه که ابژه نیز همانند سوژه، تقابلی عقلانی داشته باشد. در این صورت به تعبیر جان لاک، فیلسوف انگلیسی، وضعیت ما همچنان در وضعیت سیاسی مختار در وضع اولیه است و انتقال ما از وضع اولیه به وضع آفاقی که وی به‌جای آن بر مسئله قرارداد اجتماعی تأکید می‌کند، صرفاً نظری و غیرواقع‌گرایانه است. شاید وجه تشابه جدی وی در گذار به مشروطه‌خواهی همین واقعیت در تفهیم وضعیت انتقالی از وضع طبیعی به وضع مدنی بود که موجب شد به دلیل زمینه‌های تاریخی که افلاطون و ارسطو در نظام مختار یافته

بودند، در طیف مخالفان جامعه دموکراتیک و به گمان پاپر، دشمنان جامعه باز قرار گیرند. از همین جاست که معجزه فلسفه سیاسی جدید که به اشتباه رایج آزادی در لوای قرارداد اجتماعی فهم شده است، رخ می‌نماید، زیرا قرارداد اجتماعی به‌عنوان نقطه‌ تلاقی در آفاقیت نظریه سیاسی، با اخلاق یا بدون آن، فکر جدیدی نبود، بلکه در یونان باستان نیز وجود داشت و حتی چونان که هابز می‌گفت، یا به شکلی که هوکر استدلال می‌کرد (Hooker, 1925, 187)، نه‌تنها همواره وجود داشت، بلکه ملاک تصمیم‌گیری نیز بود. مثالی که لاک از گارسیلاسو دلاوگا از تاریخ پرو نقل می‌کند، قدرت تخیل ما را در مسئله افزایش می‌دهد که در آنجا آدمیان:

«چنان مست گوشت انسان بودند که حتی صبر نمی‌کردند تا کاملاً جان بدهد و همین‌طور که از محل جراحت خون می‌آمد، آن‌ها را می‌مکیدند؛ آن‌ها کشتارگاه‌های عمومی برای گوشت انسان داشتند و دیوانگی‌شان تا حدی بود که از فرزندان خودشان هم نمی‌گذشتند، فرزندان که از اسرای جنگی و از زنان بیگانه متولد شده بودند. از این‌رو اسیران را معشوقه خود می‌کردند و فرزندان از آن‌ها را برای پرورش انتخاب می‌کردند. آن فرزندان تا سن حدود سیزده‌سالگی با آن‌ها بودند که بعد آن‌ها را قصابی می‌کردند و می‌خوردند و مادرها را هم وقتی به خاطر ناشکیبایی، ضعیف می‌شدند و یا دیگر نمی‌توانستند گوشت تولید کنند، به همین ترتیب صرف می‌کردند» (لاک، ۱۳۹۲، ۶۸).

بنابراین مسئله اصلی نظریه امنیتی هابز کوشش برای طراحی نظریه اخلاقی متناسب با شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حاکم بر جامعه مختار خود بود؛ زیرا درغیراین‌صورت ناکجاآبادگرایی و یا درافتادن در یک واقع‌گرایی سرسختانه‌گریزناپذیر خواهد بود. نزد هابز حضور در وضع قرارداد با یک نوع عقلانیت ناشی از استعداد عملی نیز همراه است؛ که البته کمی گمراه‌کننده به نظر می‌رسد. اینکه وقتی ما ایجاباً از برخی حقوق اجتماعی خود چشم می‌پوشیم، دیگر حق مطالبه آن‌ها را نداریم؛ چندان با قواعد ناشی از عقل سلیم سازگار نیست. زیرا این چشم‌پوشی به منزله این است که آدمی با بینش مدنی از آزادی طبیعی برای احقاق حق خود صرف‌نظر کرده است؛ به‌هیچ‌وجه به معنای سلب خود و دیگران از حق اصلی و اولیه درباره آن چیز نیست؛

لذا اگرچه که مقدمات صحیح به نظر می‌رسند. الزاماً نتیجه ما در یک جامعه سیاسی معقول به ثمر نمی‌نشیند. زیرا روشن نیست که پس از رفع تهدیدات، و برقراری امنیت، چگونه قادریم از حقوقی که بر اثر ترس از مرگ از کف داده‌ایم، دفاع کنیم و چگونه می‌توانیم در کنف یک دولت مقتدر، بین امنیت و آزادی تعادل برقرار کنیم. و اگر او زد و من نتوانستم بزنم، این حق از دست رفته چگونه قابل استیفاست. و در این صورت آیا زندگی آدمی بار دیگر «گسیخته، مسکنت‌بار، زشت، ددمشانه و کوتاه» نخواهد شد؟ (هابز، ۱۳۸۰، ۱۵۸). و آیا عدم پابندی به عهد و پیمان، زندگی انسان را به «جنگ همه ضد همه» تنزل نخواهد داد؟ (هابز، ۱۳۸۰، ۱۶۶).

نزد هابز آزادی انسان در ابتدا تام و کامل است. و هر انسان حق دارد که به تمامی از حق آزادی خود بهره‌مند شود. اما اگر بخشی از امنیت خود را برای دفاع از حق آزادی خود به دیگری ببخشد، عمل غیر عاقلانه‌ای انجام نداده است و نیز کسی که برای دفاع از این امنیت آن بخش از آزادی را در اختیار گرفته است، حق دارد که علی‌الاطلاق از اختیارات خود استفاده کند. و وقتی که کسی بدین نحو حق خود را واگذار کرده است، «مجبور و مقید است که ممانعتی برای استفاده کسانی که چنان حقی به آن‌ها اعطا و یا به نفع آن‌ها رها شده است، ایجاد نکند» و نیز وی حتماً نمی‌تواند عمل آزاد و ارادی خویش را ابطال کند؛ و چنین ممانعتی بی‌عدالتی و ایراد و آسیب محسوب می‌شود و غیر قانونی است. زیرا حق مزبور قبلاً ترک و واگذار گردیده است (هابز، ۱۳۸۰، ۱۶۲). متقابلاً عقل سلیم ایجاب می‌کند، کسی که حق خود را وامی‌گذارد یا از آن چشم می‌پوشد، در عوض «نفع دیگری عایدش شود». هابز چنین انتفاعی را که براساس همزیستی مسالمت‌آمیز شکل می‌گیرد، «وضعیت قرارداد» می‌نامد (هابز، ۱۳۸۰، ۱۶۳).

در این قرارداد، حاکم نه تنها خارج از قرارداد است، بلکه تنها فردی است که خارج قرارداد است؛ که همه اختیارات برای ایجاد امنیت در دست اوست. پس به موجب قرارداد حق انعقاد قرارداد ثانوی میان اتباع از افراد سلب می‌شود (هابز، ۱۳۸۰، ۱۹۳). حاکم داوری است که همزمان قانون و تفسیر آن را نیز در دست دارد. هیچ اعتراضی به او روا نیست. حق قضاوت و اعلام جنگ و صلح در ید اقتدار اوست. قابل مجازات نیست و کسی حق خلع او را ندارد و حتی کسی حق تغییر شکل حکومت را ندارد. لذا

حاکمیت از طریق حاکم و بواسطه اوست و تجزیه‌ناپذیر است و گزینش همه مشاورین^۲ و وزراء چه در زمان صلح، و چه در زمان جنگ، با شخص حاکم است (هابز، ۱۳۸۰، ۱۹۹-۱۹۳).

نزد هابز برای تأمین امنیت، همواره وجود قدرت عمومی، گزیرناپذیر است. در واقع اگر آدمیان از روی طبع، خوی مدنی داشتند و بدون استفاده از ماشین زور به فضایل مدنی احترام می‌گذاشتند، دیگر به دستگاه زور نیازی نبود؛ اما چون «افتخارجویی» و «دست‌اندازی به جان و مال و وسایل معاش دیگران» جزئی از طبیعت انسانی است. لذا «بدون وجود ترس» از قدرتی که باعث رعایت قوانین طبیعی شود، پرهیز از جنگ و تأمین صلح و امنیت آدمیان ممکن نیست. به نظر هابز، قوانین طبیعی «مغایر با امیال طبیعی ما است که ما را به غرض‌ورزی، غرور، کینه‌جویی و غیره رهنمون می‌کند». هابز قصد داشت تا از طریق برپایی یک دولت قدرتمند و آزاد، قوانین طبیعت را بر امیال طبیعی انسان حاکم کند. او صراحت داشت که «عهد و پیمان‌ها بدون پشتوانه شمشیر تنها حرفند» بنابراین، اگر قدرت کافی وجود نداشته باشد، هرکس برای احقاق حق خود در مقابل دیگران به قدرت خویش تکیه کرده، و جنگ و کشمکش دائم را میان خود و دیگر افراد انسانی برپا می‌کند. بنابراین «هدف، غایت یا خواست آدمیان از ایجاد محدودیت بر خودشان، دوران‌دیشی درباره حفظ و حراست خویشان و به تبع آن تأمین زندگی رضایت‌بخشتری است» (هابز، ۱۳۸۰، ۱۸۹).

۳. آزادی به مثابه مالکیت مطلقه

مالکیت مطلقه، یعنی آزادسازی آدمی در فرآیند حکومت در قوانین مالکیت، محصول فلسفه‌ورزی‌های لاک و مطالعات و تجارب گسترده وی در دو حوزه دین و سیاست است.^۳ لاک در مقدمه رساله دوم حکومت، مضمون جستجو برای حاکم، یعنی گفتمان فضیلت‌خواهی قدیم و امنیت‌طلبی جدید، هر دو را رها می‌کند؛ و در عوض به دنبال ترسیم چگونگی حکومت در ساخت و بافت نظام سرمایه‌داری است (شریعت، ۱۳۹۴، ۱۳۱-۱۵۳). زیرا مسئله او نه پاسخگویی به بی‌اخلاقی قدیم و نه هرج‌ومرج ناشی از سقوط اخلاقی است. پاسخ سقراطیان در نظام مختار خود، آزادی در گفتمان فضیلت

بود؛ و هابز نیز برای چاره‌جویی از تخریب و هرج و مرج ناشی از بهیموت، و طبیعت شرور به درستی به امنیت مطلقه می‌اندیشید.^۴ بلکه مشکله لاک پاسخگویی به دلایل عقب‌ماندگی مردمان ماوراء بحار (یا اروپایی امروز) یا به‌طور خاص وضع «بردگی و تباهی»^۵ انگلستان، (Locke, 1997, 137) در تقابل با مسلمانانی از مشرق زمین، یا به زبان امروز خاورمیانه‌ای بود.^۶ پیشنهاد لاک، در گفتمان مالکیت مطلقه، برای پاسخگویی به این تقابل در تحلیل جدیدی از تعریف انسان بود که وی با نماد «صنعتگر و حسابگر»^۷ از شهروند مسیحی انگلیسی قرائت می‌کرد (Locke, 1997, 291). لذا می‌توان مدعی شد که فصل پنجم، یعنی مالکیت^۸، قلب دو رساله حکومت است و به بیان دیگر روح آزادی در گفتمان مالکیت تنزل یافته است. لذا انسان لاک، آزاد^۹ است، اما رها^{۱۰} نیست. بلکه در خصوص روابط اقتصادی بسیار قانونمدار و درعین حال دگماتیک است.^{۱۱} آزادی به مثابه مالکیت مطلقه، هم به اقرار لاک «سبکی»^{۱۲} فرآورده اوست (لاک، ۱۳۹۲، ۶۹). که به گمان وی به دستور خداوند از سلطه بر طبیعت آغاز می‌شود:

«خدا به آن‌ها نعمت داد و خدا به آن‌ها گفت زمین را آماده کنید و زاد و ولد کنید و دوباره آن را پرجمعیت کنید و آن را تحت سلطه درآورید، و بر ماهی دریا، پرنده هوا و تمام چیزهایی که بر زمین حرکت می‌کنند، مسلط شوید» (پیدایش، ۲۸).

و سپس به مالکیت بر زمین تسری می‌یابد.

«هر اندازه زمینی که انسان بر روی آن زراعت کند، بکارد، اصلاح کند، کشت کند و بتواند از محصول آن بهره‌مند شود، همان قدر ملک اوست. او با کار خودش می‌توان گفت که آن را از مشترکات عامه جدا می‌کند» (لاک، ۱۳۹۲، ۱۹۸).

و خدا آن را با تمام متعلقات طبیعی موجود به بشر ارزانی فرمود تا به مدد عقل خود «از آن برای برترین مزایای زندگی و آرامش بهره‌گیرند» (لاک، ۱۳۹۲، ۱۹۴). لذا به محض اینکه انسان ارزش کار خودش را به مال غیر ضروری عامه از مشترکات عامه پیوند زد، ملکیت او رقم می‌خورد. و کارگر به شرط اینکه برده یا مأجور نباشد، می‌تواند همه آن چیزهایی را که جمع کرده به دارایی خود بیفزاید و اگر فسادپذیر است

به دارایی و حالت دیگری از اموال ارزشمند، مثل طلا و نقره یا مثل آن‌ها که فاسد نمی‌شوند، تبدیل کند. لذا «آب داخل پارچ فقط از آن کسی است، که آن را پر کرده است» (لاک، ۱۳۹۲، ۱۹۶). بر همین روش، اگر «کسی با کوشش‌اش بر زمین‌های فراموش شده و نتیجتاً زمین‌های تلف شده، غله مورد نیاز را افزایش دهد، می‌تواند مالک آن زمین شود» (لاک، ۱۳۹۲، ۲۰۱).

با این وجود اگر آبادانی زمین پایان یافت، و دیگر کسی روی آن کشت و زرع نکرد و میوه‌ها و علف آن فاسد شد، این حق از او ساقط می‌شود. زیرا آنچه که موجب مالکیت او شده بود، همانا ارزش کارش بود. در این صورت «این بخش از زمین، علی‌رغم اینکه دوردور آن حصار کشیده شده است، به‌عنوان یک زمین لم‌یزرع به آن نگاه می‌شود» (لاک، ۱۳۹۲، ۲۰۳).

پس قرارداد اجتماعی اساساً برای حفظ دارایی و آزادی، و تعادل میان آن‌ها در پرتو قانون مدون شد و کارویژه قانون برای نظم دادن به دارایی انسان است و در غیر اینصورت اصلاً ما چه نیازی به تشکیل دولت داریم؟ زیرا آزادی و انسان آزاد حتی در وضع طبیعی نیز وجود داشت (لاک، ۱۳۹۲، ۱۷۵). به نظر لاک، بر خلاف نظر قدیم، انسان به ما هو انسان، در وضع طبیعی از آزادی کامل برخوردار بود همچنان‌که آدم و حوا در بدو خلقت اینچنین بودند،^{۱۳} اما این وجه مالکیت انسان (اعم از مال‌اش و جان‌اش) بود که همواره در معرض تهدید قرار داشت.

به نظر لاک، انسان در وضع طبیعی «ارباب مطلق خود و دارایی‌اش» بود (لاک، ۱۳۹۲، ۲۶۹). لذا برای حفظ و تضمین مالکیت علی‌الاطلاق خود، تحت لوای یک حکومت و اتحاد در یک حاکمیت درآمد. زیرا اگرچه آزاد بود، «اما بهره‌مندی از آن نامطمئن و پیوسته در معرض تهاجم دیگران بود. لذا تنها در این صورت بود که نیاز به قانون معتبر شد. و همگان رضایت دادند که قانون، اساس تشخیص حق و ناحق قرار گیرد؛ و ترازویی برای حل و فصل منازعات میان مردم با مردم و مردم با دولت باشد (لاک، ۱۳۹۲، ۲۶۹).

لاک حفظ قوانین مالکیت را مهم‌ترین وجه برقراری دولت قرارداد می‌داند و تا آنجا که این قوانین برقرارند، و یا تردیدی برای تقویت و دوام مالکیت مطلقه ندارند، دولت

قرارداد پابرجاست. و انقلاب، عملی مذموم تلقی می‌شود. با این وجود حفظ دولت برای خیر عموم، فقط در شرایط خاص متصور است. مشروط بر اینکه به قوانین مالکیت صدمه‌ای وارد نشود. به عبارت دیگر اگر گاه و فقط در شرایط خاص منافع عام آزادی مورد تهدید قرار بگیرد، حاکم می‌تواند از اختیارات ویژه‌ای که قبلاً و در شرایط معمول نداشت، استفاده کند؛ و در این صورت هرگاه شهروندان بدون قانون یا از روی اجبار و نه از روی شوق، مخالف مضمون قانون عمل کنند، مردم بدون کمترین شکایت به آن‌ها اجازه می‌دهند که اختیار ویژه در حد مطلوب افزایش یابد. در این صورت لاک هشدار می‌دهد که لازم است مردم و شهروندان به درستی قضاوت کنند که صدمه‌ای به قوانین مالکیت‌شان وارد نشود. زیرا تنها در این صورت است که می‌توان تأیید کرد که «آن‌ها کاملاً به درستی بر مبنای و غایت تمام قوانین برای خیر عموم گام برداشته‌اند» (لاک، ۱۳۹۲، ۳۰۲). اما این دوران بسیار کوتاه‌مدت است. «زیرا خدا و طبیعت به هیچ‌وجه اجازه نمی‌دهد یک فرد خودش را این‌چنین تسلیم کند که حتی منافع خودش را نادیده بگیرد و از آن‌جا که او نمی‌تواند جان خودش را بگیرد، نمی‌تواند این حق را به دیگری هم واگذار کند» (لاک، ۱۳۹۲، ۳۰۴).

لیکن مسئله اینجاست که کسی که در شرایط ویژه اختیارات امور را به دست گرفت، گاه محتمل است که پس از رفع شرایط تهدید، قدرت را رها نکند و گاه حتی تهدید را گسترش و به این بهانه قدرت را هم دوباره افزایش دهد و این شرایط تا به وضع بردگی و تباهی ادامه یابد. لاک این احتمال را برای چنین شهروندانی که خداگونه حکومت می‌کنند، بعید ندانسته است. اما به نظر او چنین شهروندانی آن‌قدر خردمند و خوب بوده‌اند که مردمان به ایشان اختیارات ویژه داده‌اند، اما این نگرانی وجود دارد که معمولاً «سلطنت شهروندان خوب همیشه بیشترین خطر برای آزادی مردمان‌شان است» (لاک، ۱۳۹۲، ۳۰۳-۳۰۲). زیرا وقتی سیاستی به‌عنوان روال، ثبت شد، ممکن است که جانشینان این شهروندان، آن را مبنای هر بی‌قانونی قرار دهند و «مخالفت با آن به معنای بی‌نظمی و نافرمانی عمومی تلقی شود؛ قبل از اینکه مردم بتوانند از حق طبیعی خود بهره‌برداری کنند و نشان دهند که این اعمال جزء اختیار ویژه نیست، که حقیقتاً نیست» (لاک، ۱۳۹۲، ۳۰۳).

به نظر لاک دلیل اصلی گردهمایی مردم، حفظ دارایی، سلامت و امنیت‌شان است. «این هدفی است که آن‌ها در یک اجتماع گرد هم آمده‌اند» (لاک، ۱۳۹۲، ۳۴۵). و از آنجا که قانون مهم‌ترین شاخصه قرارداد و انحلال آن محسوب می‌شود، مهم‌ترین امر حکومت تمرکز بر نحوه انتخاب نمایندگان مردم و نظارت بر قانون و قانون‌گذاری است. زیرا در جایی که مردم نمی‌توانند مستقیماً بر منافع خود نظارت داشته باشند، به ناچار این کار از طریق نمایندگان ایشان صورت می‌گیرد و اگر این نظارت نتواند از مال و جان و آزادی مردم حفاظت کند، گاه آن‌قدر بین مردم و حاکمان فاصله می‌افتد که انحلال حکومت به انحلال جامعه نیز می‌انجامد.^{۱۴} ناگفته پیداست که «در جایی که جامعه منحل می‌شود، حکومت برقرار نخواهد ماند؛ و تقریباً محال است» (لاک، ۱۳۹۲، ۳۳۷). با این وجود از آنجا که در گفتمان آزادی لاک، غایت حکومت، حفاظت از خیرات انسانی، بویژه جان و مال اوست، هر گاه که حاکمان از قدرتشان «برای تخریب و نه حفاظت از دارای مردم‌شان استفاده کنند» لازم است که «این حق مخالفت مردم به اعتمادی که به حاکمان‌شان داشته‌اند محفوظ باشد». حتی اگر موجب انقلاب و یا انحلال حکومت باشد (لاک، ۱۳۹۲، ۳۵۱).

نتیجه‌گیری

از ارزیابی برش‌های انجام شده در دوره کلاسیک قدیم و فلسفه یونانی، و نیز دوره جدید، شامل طبیعت‌گرایی انگلیسی در مدل هابز و فردگرایی انحصارگرایانه آمریکایی در تجربه لاک، به نظر می‌رسد که آزادی‌های فردی و دموکراتیک در غرب جدید به لحاظ تاریخی و نیز محتوای متن، تحولات تاریخی و گفتمانی قابل ملاحظه‌ای داشته؛ که در این مقاله از هر دو نظرگاه تحلیل شده است. مطالعه آزادی در دوران قدیم و جدید نشان می‌دهد که معنا و مفهوم آزادی به شدت وابسته به شرایط گفتمانی است که به شکل تاریخی، اجتماعی و سیاسی بدان تحمیل می‌شود؛ اگرچه که رها و یله نیست. بدین سبب در دوره یونانی، آزادی و برده‌گی وضعیتی از قبل تعیین شده است و انسان به حکم طبیعت برده یا آزاد متولد می‌شود و در نظم کیهانی باید به حکم طبیعت کارویژه یک انسان آزاد یا برده را داشته باشد.

با وجود این، این انواع از آزادی به هیچ وجه اجتماعی نشده‌اند و اگرچه به لحاظ ماهوی نیز با آنچه که در دوره جدید و به ویژه در فرآیند دموکراسی لیبرال شکل گرفت، متفاوت است، در گفت‌وگو خود مفهومی معنادار است. هابز با جعل خداوند میرا، با هدف سکولاریسم سیاسی و لاک با راهبرد سکولاریسم اقتصادی، توانست میزانی از آزادی را همسو با تحولات جهان نو بازسازی کند. در این دوره دیگر انسان به حکم طبیعت، یا نهادی فراتر از اراده انسان، بنده نبود، بلکه این امکان نه فقط به شکل نظری، بلکه به شکل عملی نیز برایش ممکن شد که به تدریج و از طریق یک نظام ارزشی مثل نظام آموزشی، آگاهی خود را بالا ببرد و آینده خود را از هرگونه سلطه بی‌واسطه و باواسطه بشری، برهاند. لاک، در مدعای خود، ضمن حفظ رابطه فلسفی دین و سیاست، به تقدس‌زدایی در رابطه انسان با طبیعت و مالکیت او بر جهان دامن زد. از سکولاریسم سیاسی هابز بهره برد و خواسته یا ناخواسته راه را برای سکولاریسم اجتماعی در قرون آینده هموار کرد.^{۱۰} و به عبارت دیگر آزادی بهانه‌ای شد برای رشد روزافزون غول سرمایه در جهان نو که به‌طور خودجوش با مدرنیته نیز پیوند برقرار کرد و به تدریج مفاهیم اخلاقی همه حوزه‌های تمدنی، اعم از علم، هنر، تکنولوژی و معماری را نیز در ابعاد وسیع در بستر خود باز تعریف کرد؛ بلکه ساحات اخلاق را نیز درنوردید؛ و این همان غایتی است که باور تجربی را در ایده‌الیسم غربی عقیق می‌کند و علی‌رغم تلاش لاک، در حفظ رابطه فلسفی دین و سیاست، مسئله وی در وحدت فلسفی این دو حوزه، هم در نقطه عزیمت و هم در راه‌یابی به سعادت ممتنع می‌نماید. با این همه، به نظر این مقاله قلب و موتور محرکه آزادی مدرن چیزی نیست، جز مالکیت مطلقه؛ که لاک با طرح گفت‌وگو سیاسی خود در رویداد مدرنیته دمیده است و احتمالاً تا آنجا که به چالش‌های انتقادی عصر ما مربوط می‌شود، بدون یک نظام اقتصادی مسلط و غیر سکولار تغییر نظام لاک‌ی غیر ممکن به نظر می‌رسد.

یادداشت‌ها

۱. این نگاه بی‌درنگ ابیاتی از حضرت مولانا (مثنوی، دفتر اول) را به یاد می‌آورد که در موضوع اختیار و جبر سروده شده است.

انبیا در کار دنیا جبری اند / کافران در کار عقیبی جبری اند

انبیا در کار عقیبی اختیار / جاهلان در کار دنیا اختیار

۲. هابز در فصل بیست و پنجم، ضمن اهمیت دادن به مسئله شورا در گردش سیاست، به مغالطه‌ای آشکار در باب شورا اشاره می‌کند. به نظر وی حکم آن است که «کسی بگوید این کار را انجام دهید یا انجام ندهید بدون آنکه هیچ دلیلی جز اراده شخص گوینده در نظر گرفته شود»؛ «بنابراین در حکم، ظاهراً منافع حکم‌کننده مورد ملاحظه است؛ اما امر ما وقتی مشورت نام می‌گیرد که «کسی بگوید این کار را انجام بدهید یا ندهید و ادله خود برای آن نظر را از منافی استنتاج کند که در نتیجه اجرای آن نصیب مخاطب می‌شود. مثلاً وقتی خداوند فرمان می‌دهد که «غیر از من خدایی را نپرستید» این یک فرمان است؛ زیرا دلیل ما برای اطاعت از آن ناشی از اراده خداوند است؛ اما وقتی فرمان می‌آید که «به تهیدستان انفاق کن» یا «توبه کن» از آن‌جا که دلیل ما برای انجام آن‌ها از منافع خودمان استنتاج می‌شود و منفعت ما در آن است که برای رسیدن به ذخایر بهشت انفاق کنیم. این فرمان جنبه مشورتی دارد» (هابز، ۱۳۸۰، ۲۵۰-۲۴۹).

۳. در این باره نک: (شریعت، ۱۳۹۴، ۱۷۵-۹۹).

۴. در این باره نک: (هابز، ۱۳۹۵، ۱۰).

5. Slavery and Ruine.

۶. لاک در فقره ۳۳ از رساله اول در تحلیل خود از عقب‌ماندگی کشورهای ماورای بحار و پیروان مسیح، به صراحت به قدرت و ثروت ترک‌های عثمانی اشاره می‌کند و برای تحکیم و امید بخشیدن به جریان آینده از فرمان خداوند در سفر پیدایش مدد گرفته است که فرمود: «بهره‌گیرید و زاد و ولد کنید و زمین را دوباره پرجمعیت سازید». و تفسیر کرده است که این فرمان «شامل پیشرفت جهان، یعنی تولید هنر، علم و ایجاد رفاه زندگی نیز می‌شود». همانند آنچه که امروزه در کشورهای ثروتمند مشاهده می‌کنیم، که تحت حکومت ترک‌ها (Turkish Government) سعادت‌مند هستند. جایی که سابقاً نمی‌توانستی ۱/۳ که خیلی زیاد گفتم، بلکه ۱/۳۰ و شاید هم ۱/۱۰۰ جمعیت امروز را در آنجا ببینی. و این کاملاً بر هر کسی که چنین مقایسه‌ای را بکند روشن است. همچنان‌که ما این وضعیت را در دوران باستان داشتیم (Locke, 1997, 164-165). یا در فقره ۱۹۲ از رساله دوم به مردم امید می‌دهد که «چه کسی شک دارد که نوادگان مسیحیت یونانی که تحت سلطه متصرفین قدیم کشور قرار گرفتند، این حق را دارند، هر موقعی که بتوانند از یوغ ترک‌ها (Turkish yoke) که مدت‌های مدیدی است بر آن‌ها سلطه دارند، بیرون بیایند؟» (Locke, 1997, 394). نکته شگفت‌انگیز اینجاست که لاک در این پژوهش، اشاره‌ای هم به مسلمانان نمی‌کند. و در جایی که از انگلستان و با تعابیر مختلف از دین مسیحی و انگلیسی مسیحی نام می‌برد و استدلال می‌کند؛ در طرف مقابل خود، فقط از قدرت و ثروت ملتی قدرتمند در آن سوی بحار بحث می‌کند. بدون این‌که اشاره‌ای به دین و مذهب بکند، که اساس این قدرت و ثروت است. لاک حتی اشاره‌ای هم به قدرت دولت صفوی و مسلمانان ایرانی ندارد که به

لمحافظ تمدنی در دوره مورد بحث یا کمی قبل‌تر، بی‌بدیل بودند. در واقع نگاه به غرب، یعنی مستعمرات آمریکایی، حاصل این رویارویی بود که جان لاک در کالبد دو رساله و مستعمرات آمریکایی، به‌عنوان جهان نو دمید.

7. Industrious and Rational
8. Property
9. Free
10. Liberal

۱۱. در واقع آنچه که در باب لیبرتاریسیسم و اباحی‌گری در پروژه لیبرالیسم قرائت می‌شود، مربوط به حوزه اجتماعی است که به‌لمحافظ تاریخی و فلسفی پس از دوره انقلاب‌های اجتماعی و به‌لمحافظ نظری، آراء جان استوارت میل و فایده‌گرایی در تفکر غرب رایج شد. لاک تحت تأثیر فروپاشی کلیسا و تغییرات ژئوپلیتیک، و روشنگری‌های دینی و علمی عصر خود، به قلب فضیلت‌گرایی در تمیز میان حوزه سیاست و اقتصاد شورش برد. لذا جان لاک را می‌توان پایه‌گذار اقتصاد سکولار یا سکولاریسم اقتصادی نیز نامید. هابز فقط سیاست را سکولار کرد و جان لاک اقتصاد را هم بر آن افزود. و جان استوارت میل نیز سکولاریسم اجتماعی را بنیان کرد. در واقع منازعات قرن ۱۹ و نیمه اول قرن بیستم صرفاً بر سر ضرورت بقای سکولاریسم فلسفی از یک سو و عقاید اخلاق‌گرایانه مارکسیست‌ها در نقد اقتصاد سیاسی از سوی دیگر بود. ناگفته پیداست که چرا چالش‌های امروز جمهوری اسلامی ایران در تقابل جدی و ذاتی با غرب مدرن است. غرب تلاش می‌کند که این چالش را به اصل مدرنیته بکشاند و با ایجاد یک دوگانگی از تقابل تجدد در مقابل تحجر، به حیات خود ادامه دهد. لکن چالش‌های اخلاقی ناشی از ذات نظام سرمایه‌داری و محدودیت‌های نظری ناشی از ناسیونالیسم استعماری، (شریعت، ۱۳۸۷، ۲۴) موانع جدی برای توجیه جهان‌شمولی و آفاقی بودن لیبرالیسم در نظریه و عمل است. و اینکه یک نظام سیاسی بتواند با تمام فشارهای سخت‌افزاری و نرم‌افزاری در سیاست عملی و در چالش با تمام نظام‌های رقیب بیش از ۴ دهه پایدار بماند، نشانگر توان علمی و عملی یک ایدئولوژی سیاسی است. ضمن اینکه به گواهی تاریخ، اسلام به‌عنوان یک مکتب فکری با شاخصه‌های فلسفی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تا آنجا که در این مقاله مورد بحث قرار گرفته، توانسته است به‌عنوان رقیب جدی و بلامنزاع در طول بیش از ۱۴۰۰ سال ایفای نقش کند. تا حدی که در یادداشت ۱۱ نیز به اقرار جان لاک از آن بحث شد.

۱۲. با این وجود برخی از شارحین عقل را بسان قطب‌نمایی تلقی می‌کنند که قادر است در پرتو قوانین حاصل قرارداد اجتماعی، انسان را از فرو افتادن در گرداب «سبک» (Fashion) که معمولاً به وسیله خواست و اراده استبدادی انسان کنترل می‌شود، نجات بخشد. نک. به: (Polin, 1969, & also Yolton, 1970).

۱۳. این بحث لاک ریشه در مباحث تفصیلی در آزادی معقول دارد. نک. به: (Shouls, 1992).

۱۴. لاک در بحث خود در باب انحلال حکومت (Of the Disolution of Government)، تمایز قاطعی بین انحلال جامعه و پرهیز از آن، و انحلال حکومت قائل شده است. زیرا «هر وقت که جامعه منحل

شود، مطمئناً حکومت آن جامعه نیز نمی‌تواند دوام بیاورد. لذا شمشیر فاتحین اغلب، حکومت‌ها را از ریشه برمی‌کند، و جوامع را به قطعاتی تکه تکه می‌کند. و توده مغلوب و آواره را از چتر حمایتی و وابستگی به آن جامعه جدا می‌کند؛ که در واقع بایستی مصون از خشونت می‌ماندند» (لاک، ۱۳۹۲، ۳۳۸). اگرچه که لاک خوش‌بین است که جهان به خوبی در این مسئله مجرب است و تبعات فسادانگیز آن به حدی است که اجازه نمی‌دهد که دیگر این شیوه از انحلال حکومت‌ها ضرورت پیدا کند، اما رویدادهای تاریخی به ویژه در سه قرن گذشته پُر است از جوامعی که منحل شده و به موزه پیوسته‌اند. موزه‌های تاریخ تمدن پُر است از بازمانده تمدن‌های گذشته که اکنون فقط یک خاطره‌اند. انحلال طبیعت بکر آمریکای شمالی و جوامع سرخپوستان آمریکایی، خود به‌وضوح محصول ایده‌آلیسمی است که ریشه در گفتمان آزادی لاک دارد (شریعت، ۱۳۸۷).

۱۵. در تفصیل سکولاریسم اجتماعی نک. به: (شریعت، ۱۳۹۳، ۶۰-۴۷).

منابع

- شریعت، فرشاد، (۱۳۸۷)، *جان لاک و اندیشه آزادی*، تهران: آگه.
- شریعت، فرشاد، (۱۳۹۳) «سکولاریسم اجتماعی در عصر جدید؛ مقایسه مبادی فلسفی لاک و میل، و تأثیر آن مبادی بر فایده‌گرایی میل»، *عرب‌شناسی بنیادی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان، صص ۴۷-۶۰.
- شریعت، فرشاد، (۱۳۹۴)، *فراسوی روشنگری*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- لاک، جان، (۱۳۹۲)، *دو رساله حکومت*، ترجمه فرشاد شریعت، تهران: نگاه معاصر.
- هابز، تامس، (۱۳۸۰)، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- هابز، تامس، (۱۳۹۵)، *بهموت یا پارلمان طولانی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- Aristotel, (2000-A), "Nicomachean Ethics", in *Classics in Political Philosophy*, edited by: Jene M.Porter, U.S.A. Prentice-hall Canada Inc.,
- Aristotel, (2000-B), "Politics", in *Classics in Political Philosophy*, edited by: Jene M.Porter, (U.S.A. Prentice-hall Canada Inc.,
- Ebenstein,William, (1960), *Great Political Thinkers; Plato to Present*, New York: Rinehart and Winston.
- Hobbes , Thomas, (1968), *The Elements of Law , Natural and political*, edited by Ferdinand Tonnies, with an introduction by M. Goldsmith, London, Penguin,
- Hobbes, Thomas, (1998), *Leviathan*, edited by j.C.A. Gaskin , Oxford: O.U.P.
- Holly Bible, King James version.
- Hooker, Richard, (1925), *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, 4vol, Ed. By Ernest Rhys, Vol. 1. London: J.M. Dent & Sons LTD., NY: E.P.Dutton & CO.INC.
- Locke,John, (1968), *A Letter on Toleration*, latin text edited with a preface by Raymond klibansky, translated with an introduction and notes by J.W. Gough, Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Locke, John, (1997), *Two Treatises of Government*, Edited With an Introduction and notes by Peter Laslett , Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato,(1983), *The Republic*, Translated with an introduction and notes by Desmond Lee, Second edition (revisited),England: penguin books.

آزادی به مثابه گفتنمان در ایده‌ال‌یسم غربی ۷۵

- Polin, Raymond, (1969), "Locke's Conception of Freedom", in John W. Yolton, *John Locke: Problems and Perspectives: A collection of New Essays*, London: Cambridge University Press.
- Shouls, Peter A. (1992), *Reasoned Freedom: John Locke and Enlightenment*, (Ithaca: Cornell University Press.
- Taylor, A.E. (1989), "The Ethical Doctrine of Hobbes" , in Jack Lively and Andrew Reeve (editors), *Modern Political Theory From Hobbes to Marx*, N.Y. Routledge.
- Yolton, J. W. (1970), *Locke and the Compass of the Human of Human Understanding: A Selective Commentary on Essay*, Cambridge : Cambridge University Pres,