

۶۱ آزادی و خیانت به آزادی

۷۰ سیر تاریخی نقد ملاصدرا

۷۵ تعلیقه بر فصوص

۷۸ پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد

# آزادی و خیانت به آزادی

## (شش دشمن آزادی بشر)

نوشته آیزایا برلین / ترجمه عزت‌الله فولادوند

مرتضی مردیها

برلین از جمله متفکران خوش‌شناسی است که به‌رغم لیبرال بودنش در فضای فلسفی و روشنفکری ایران شناخته‌شده و مطرح است. جناب آقای عزت‌الله فولادوند از نوادری است که از ابتدا قدمی استوار در شناساندن فلسفه سیاسی لیبرال داشته و ترجمه کتاب جامعه باز پوپر، در دهه شصت، مؤید آن است. در یکی دو سال اخیر چندین کتاب از برلین، کمابیش همزمان، ترجمه شد، که کتاب آزادی و خیانت به آزادی، به ترجمه آقای فولادوند، از جمله آنهاست. این کتاب که، همچون اغلب آثار برلین، در ردیف شرح و نقد تاریخ تفکر قرار می‌گیرد، و ویراسته مجموعه‌ای از سخنرانی‌های رادیویی بوده است، شش تن از متفکران عصر روشنگری (حوالی قبل و بعد انقلاب فرانسه) را به تیغ تشریح می‌سپرد تا اعتبار آنها را معلوم کند.

در توجیه این انتخاب برلین می‌گوید این‌ها متفکرانی هستند که «هنوز به زبانی مستقیماً مانوس با ما سخن می‌گویند» (ص ۴۰). منظور او این است که گرچه متفکران بسیار بزرگی از افلاطون و سیزرون تا هابز و لاک بر اندیشه سیاسی تأثیر داشته‌اند، ولی زبان آنها برای ما به‌راحتی قابل درک نیست؛ در حالی که متفکران مورد بحث چنان سخن گفته‌اند که دعاویشان در قرن بیستم به گفتارهای مسلطی بدل



شدند که برای ما کاملاً آشنا به نظر می‌رسند. وصف دیگر این شش متفکر این است که برخلاف بسیاری از فیلسوفان سعی نکردند به پرسش‌های کلاسیک پاسخ جدید دهند، بلکه اصلاً نوع نگاه به جهان و به سؤالات و جوابات آن را عوض کردند و این کار را بیشتر به واسطه شخصیت و نفوذ کلام کردند تا به کمک استدلال (ص ۴۲) و فصل مشترک مهم دیگری که عنوان کتاب از آن گرفته شده این که این افراد کسانی هستند که همه از آزادی سخن گفته‌اند و در مقام دفاع و تقویت آن بوده‌اند، اما به سبب ارائه برداشتی عمیق و غیرمرسوم از آن، به جایی رسیده‌اند که به تعبیر برلین به دشمنان سرسخت آزادی و خائنان به آن بدل شدند (ص ۴۴) و نهایتاً این که متفکران مزبور از بزرگ‌ترین فیلسوفان پست‌نیوتنی بودند که می‌کوشیدند، همچون او، با استناد به یک اصل کلان عمومی (مثل اراده عمومی، عقل در تاریخ، بیشترین فایده...) مسائل به ظاهر مختلف و متنوع را پاسخ گویند (ص ۴۹).

بخش‌های این کتاب از سامان یک‌دستی برخوردار نیست؛ مثلاً از زندگی غیر فلسفی بعضی سخنی در میان نیست، ولی برخی دیگر مختصر اطلاعات زندگی‌نامه‌ای دارند. در برخی بخش‌ها بحث متمرکز بر شخصیت اصلی است و در بعضی دیگر به مؤثران و متقدمان بر فیلسوف مورد بحث هم پرداخته شده است. نیز در مواردی هسته سخت نظریات متفکر مورد نظر توضیح شده است و در موارد دیگری عمدتاً نقل نظرات او راجع به موضوع خاص «آزادی» در نظر بوده است، اما این تا حدی مقتضای خطابه و شاید ناظر به میزان آمادگی سخنران (حتی در زمان ویرایش) و نیز جذابیت برای مخاطب و احساس نیاز و اهمیت از سوی خطیب در تأکید بر مواردی بیش از مواردی دیگر است. نثر کتاب (البته به یمن یک ترجمه فارسی خوب) روان و خواندنی است، و گرچه تاریخ اندیشه است و بحث‌های عمیق و جدی را پی می‌گیرد، به لطف و روانی یک داستان نزدیک است. در مجموع کتاب یک اثر بسیار ارزشمند و مفید خصوصاً برای فرهیختگان ایرانی است که روشنفکران و فیلسوفانشان بیشتر تحت تأثیر فلسفه روسوئی - هگلی بوده‌اند.

بخش مربوط به روسو با کندوکاو در چرایی شهرت و چونی تأثیر او آغاز می‌شود. برلین هسته سخت بیماری تفکر روسو را در پاسخ او به جمع آزادی و قانون می‌داند. اگر ارزش آزادی چنین اصیل است، قوانین و قواعد که آن آزادی را در چنبره محدودیت و ممنوعیت قرار می‌دهد چگونه ارزشمند تواند بود؟ و در پی این پرسش راه حل روسو را به این نحو توصیف می‌کند: «راه حل او چنان ساده و چنان جنون‌آمیز است که فقط طبایع شیدا و پریشان ممکن است به آن برسند» (ص ۸۶). کسی که از همه اطاعت کند، در واقع از هیچ کس اطاعت نکرده است و این گونه، هم آزادی هست هم انقیاد. هم فرد هست هم گروه. لب پاسخ روسو و محور اصلی خطای او این است که امور طبیعت در هماهنگی است و «بنابراین، آنچه من به‌راستی می‌خواهم ممکن نیست با آنچه دیگری به‌راستی می‌خواهد

در تضاد واقع شود» (ص ۸۸). پس اگر تعارضی وجود دارد ناشی از اشتباه گرفتن خواست من از طرف من است، ولی وقتی عقل خواسته‌های حقیقی را برملا می‌کند، برای همه یکسان راه نشان می‌دهد، به من و به رقیب من هدف واحدی را می‌نمایاند؛ پس دیگر تعارضی بین خواسته‌های مختلف در کار نیست تا برای رفع آن اقتدار و قانون لازم آید. پیداست که چنین ادعای غیرقابل اثباتی چگونه راه بر هر اعمال نفوذی می‌گشاید. من حقیقتاً چه را می‌خواهم؟ آنچه را که اراده جمعی می‌خواهد؛ اما اراده جمعی که اراده اکثریت نیست، اراده همه انسان‌هاست وقتی همه به عقل و طبیعت و وجدان گوش بسپارند، ولی آیا همه یک چیز می‌شنوند؟ فصل الخطاب چیست؟ روسو پاسخی نمی‌دهد، صرفاً بر این اصرار دارد که موجود انتزاعی اراده جمعی، واحد است و تعارض‌بردار نیست، اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد و افتاد این است که کسی یا کسانی سخن خود را همان رأی اراده جمعی می‌شمارند و آن را به قوت و با سرکوب مخالفت‌ها اعمال می‌کنند. لابد آنچه را که، مثلاً، روبسپیر می‌گوید هرچند من ظاهراً با آن مخالف باشم، حقیقتاً رأی اراده جمعی است که من باید به آن تسلیم شوم تا آزاد باشم و این از نظر برلین بدترین آموزه ضدآزادی است که ریشه توتالیتاریسم قرن بیستم است.

قضاوت کلی راجع به شخصیت روسو صریح و قدری هم گزنده است: ولگردی آواره، بهره‌مند از عقده‌های حقارت که انسان طبیعی را کسی تصور می‌کرد، نقطه مقابل اشخاصی که از آنان بیزار بود. کسی که علاوه بر قدرتمندان و ثروتمندان (که دیری دشمنان طبیعی جامعه دانسته می‌شدند)، هنرمندان و عالمان و فیلسوفان و فرهیختگان را هم به لیست منفوران افزود. «همه آن گروه از متفکران قرن نوزدهم که به شدت ضد روشنفکری و فرهنگ‌ستیزند، و در واقع همه مردم نافرهیخته و بی‌فرهنگ در دو قرن بعد، از جمله خود نیچه، جملگی تبارشان به روسو می‌رسد» (ص ۹۱). و نهایتاً قضاوتی که پیشتر راسل در تاریخ فلسفه خود، هرچند نه به این تند، راجع به روسو انجام داده بود: «یکی از شومترین و وحشت‌انگیزترین دشمنان آزادی در سراسر تاریخ اندیشه جدید» (ص ۱۰۲).

بخش مربوط به فیشته، که از نظر من بهترین و آموزنده‌ترین بخش کتاب است، با این دعوا شروع می‌شود که او بیش از هر متفکر آلمانی دیگر مسؤل مطرح کردن تصویری از آزادی است که با مفهوم متعارف این واژه نزد متفکران انگلیسی و امریکائی و فیلولوزوف‌های روشنگری فرق دارد. تعریفی از آزادی که فیشته پیشاپیش می‌گوید که افراد عادی قادر به فهم آن نیستند و برای درک این سخنان ملهم از عالم بالا، نوعی دگرگونی احوال یا تشریف به اسرار و اشراق لازم است (ص ۱۰۵)؛ برلین در این جا ضمن شرحی درباره معنای مرسوم آزادی، اشاراتی از جنس جامعه‌شناسی تاریخی شناخت، مطرح می‌کند که مطابق آن، آزادیخواهی غریب آلمانی را متأثر از شرایط نامساعد این سرزمین و نابختیری مردم آن در جنگ‌های طولانی و مکرر داخلی و خارجی می‌شمارد؛ شبیه رواقی‌گری پس از زوال یونان باستان یا چیزی شبیه صوفی‌گری ایران عهد مغول. و جالب این که برلین، حتی تفکر کانت مبنی بر ارزش روح و آزادی معنوی و اراده نیک و اخلاق و ابزاری ندیدن انسان‌ها را متأثر از همین سابقه می‌داند (ص ۱۱۲). از نظر برلین، ایده اولیه فیشته در بی‌تفاوتی نسبت به امور بیرونی و تأکید بر من درونی و تکالیفی که دنیای خارج را تابع خود می‌کند، نه برعکس، و تفسیر آزادی به عنوان آزادی من حقیقی از الزام‌های زندگی مرسوم، ناشی از آن ایده کانتی است که می‌گوید اصالت با فرد و آزادی او در انتخاب چیزهایی است که مانع اصلی اش شخصیت و غرایز خود اوست، نه فشارهای دنیای بیرونی؛ از جمله سیاست؛ که اخلاق نوعی احساس درونی مبنی بر تبعیت از حس تکلیف معنوی فردی است نه تکلیفی برگرفته از واقعیات بیرونی (ص ۱۱۹).

بنا به سخن برلین، در طول تاریخ فلسفه غرب، اخلاق عبارت بوده از کشف ارزش‌ها؛ ارزش‌هایی که در واقعیت اجتماعی حضور داشته و به آن بازبسته بوده است، اما پس از کانت و خصوصاً با فیشته و هگل و کارلایل و و نیچه و لارنس ایدئالسم و رمانتیسم چنان کرد که اخلاق عبارت شد از پیروی از آرمان درونی، که رکن آن فاصله گرفتن از رفتارهای مرسوم در زندگی عرفی و عادی بود (ص ۱۲۱). از این جا

بود که اخلاق و به دنبال آن سیاست به تدریج از تنظیم صلح‌آمیز امور اجتماعی تبدیل شد به پیروی از تکانه‌های درونی و کوبیدن خود به دیواره‌های زندگی. اخلاق و سیاست با هنر و عرفان یکی شد؛ چون گفتند که در همه این حوزه‌ها «حرفتان را بزنید و مستقل باشید و امور و اوضاع و احوالی به غیر از آنچه از عمق خویشتن درونی خود پدید می‌آوردید شما را به اسارت نکشد و هدفتان را تعیین نکند و شما را مقید نسازد» (ص ۱۲۳). از این اصل نوعی خودمعیاری مطلق زاده می‌شد که با تکیه بر آن، فیلسوف تأیید عقل و تجربه یا فلاسفه دیگر را برای بررسی صحت مدعای خود لازم نداشت. برلین در پی این تحلیل درخشان، به درستی تأکید می‌کند که جنبه بدخیم این نحو تفکر این بود که اخلاق (و البته سیاست) از طبیعت و واقعیت به کلی بریده شد و رودرروی آن قرار گرفت. اخلاق و سیاست و حتی آزادی عبارت شد از درهم شکستن و تغییر طبیعت؛ طبیعت انسان و طبیعت روابط اجتماعی و سیاسی (ص ۱۲۴). از این جاست که فردگرایی عرفانی و اخلاقی فیشته به جمع‌گرایی از نوع قومی و نژادی و ملی بدل می‌شود. بر این اساس، آزادی عبارت است از چشم بستن بر بیرون و گوش سپردن به من درونی؛ اکنون نیز همان است، اما دیگر آن من درونی، فردی نیست، روح جمعی قومی است؛ قدر مشترک جمیع انسان‌هاست! این جاست که مفهوم «خویشتن حقیقی» فیشته به مفهوم «اراده اجتماعی» روسو نزدیک می‌شود و ترکیب این دو خطرناک‌ترین مضامین را برای زمینه‌سازی مصایب قرن بیستم فراهم می‌کند.

بخش مربوط به هگل با این قضاوت آغاز می‌شود که در میان اندیشه‌های دوره مورد بحث، نظام فلسفی هگل احتمالاً بزرگ‌ترین تأثیر را در اندیشه معاصر داشته است. برلین بر این حقیقت از همان سطرهای نخستین تأکید می‌گذارد که «نظام هگلی منظومه اساطیری پهنآوری است که، مانند بسیاری از چنین منظومه‌ها، دارای قدرت بزرگ هم برای روشن ساختن هم برای پیچیده کردن و ابهام افکندن در هر موضوعی است که به آن نزدیک می‌شود. هم نور به ارمغان می‌آورد هم تیرگی؛ و شاید تیرگی بیش از نور» (ص ۱۳۵). این بخش به صورت متفاوتی پیش می‌رود و به جای نقل قول‌هایی که مستقیماً مربوط به بحث آزادی باشد، شامل گزارش مختصر و مفیدی از فلسفه هگل، بحث فهم و عقل و دیالکتیک و ضرورت است. پس از این شرح است که نوبت بحث آزادی می‌رسد و این که اگر سیر جهان ضروری است، آزادی کجاست؟ برلین شرح می‌دهد که از نظر هگل، آزادی یعنی بتوانم آنچه را می‌خواهم انجام دهم، اما فقط وقتی این متحقق می‌شود که قوانین این عالم را بشناسم و در قالب آن بخواهم؛ به عبارتی میل من با سیر هستی و قواعد و قوانین آن منطبق شود. «در نظر هگل خواستن این که عالم غیر از آن باشد که هست مانند خواستن این است که ۲ ضربدر ۲ مساوی ۱۷ شود» (ص ۱۵۵). آزادی مطلق از آن روح مطلق یا کل کائنات است و ما فقط تا حدی آزادیم که خود را با اصول عقلانی، یعنی ضروری، سیر این کل در وحدت ببینیم. تنها در این صورت است که فاعل هستیم، نه منفعل و تنها در این صورت است که آزاد و خوشبخت هستیم، نه برده‌ای که گرفتار میان امیال خودسر خود و مقاومت جهان در مقابل آن است. و از این‌جا نتیجه مهمی به دست می‌آید: کسانی پیروزند که هستی را بفهمند و قواعد آن را درونی کنند؛ پس هر که پیروز است، او تاریخ و عقل و ضرورت را دریافته است؛ شکست‌خوردگان پیداست که نادان بوده‌اند و حق نداشته‌اند. «بنابراین، فهم درست چیزها، پیروزی، بقاء، واقعی بودن به معنای مورد نظر هگل، همه یکی است» (ص ۱۵۶).

قضاوت نهائی برلین در مورد فلسفه هگل و نسبت آن با آزادی و عقل و اخلاق این است که او «از کسانی که به فایده هر چیز نظر دارند، از افراد تابع احساسات سطحی، از نوع‌دوستان و نیکوکاران پریشان‌اندیش... بیزار است و به چشم تحقیر به آنها مین‌گرد» (ص ۱۶۵). در انتها تلاش می‌کند جنبه‌های مثبت میراث هگل را هم از نظر دور ندارد و بر این مبنا، تفکیک او میان علوم انسانی و علوم طبیعی را تأیید می‌کند (چیزی که به گمان من به آن شکل البته غلط است)؛ نقش مثبت هگل را در نگاه تاریخی و برآورد جامع سیر اندیشه‌ها و نهادها تصدیق می‌کند و نهایتاً «زبان تیره و تار و در عین حال بی‌نهایت

خیال‌انگیز هگل» و مجموعه اصطلاحات او را گرچه از منظر عقلی و منطقی و علمی «یکسره نامفهوم» و منجر به «ابهام و یاهه‌گویی» می‌داند، باری نقش آن را در هنر بسیار کارآمد و مفید به‌شمار می‌آورد. نقدی که برلین از نگاه هگل به آزادی و فرد دارد، چنان که من می‌بینم، دقیق و درست است؛ باوجود این یک نکته هست و آن این که ستایشی که هگل نثار اقتدار و قدرت و شوکت دولت در برابر هوا و هوس‌ها یا تمایلات فردی شهروندان می‌کند، دو تفسیر برمی‌دارد: یک تفسیر فاشیستی که غلط و منفور است و یک تفسیر محافظه‌کارانه که غالباً مرسوم بوده است به همان اندازه غلط و منفور شمرده شود، ولی چنین نیست. این سخن هگل که «آزادی شهروند در اطاعت او از دولت تحقق می‌یابد»، به تصور من، با اضافه کردن قید «دولت فایده‌گرای حقوق بشری»، غلط نیست. گرچه این سخن هگل البته قابل توجه است که «این نظر نهایتاً در هگل به افراط کشانده شد و به منظومه اسطوره‌ای بدخیمی مبدل

گشت که اجازه می‌داد افراد به طور نامحدود در پای انتزاعاتی همچون دولت یا سنت یا اراده یا سرنوشت ملت یا نژاد قربانی شوند» (ص ۱۶۲).

بخش ششم کتاب به ژوزف دومستر پرداخته است. دومستر چنان به وضوح از آزادی و عقل و تنویر و عفو انتقاد کرده که به نظر می‌رسد، به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین دشمنان آزادی بشر، انتقادات تند برلین کاملاً بر او وارد است، اما من این قضاوت را دقیق نمی‌یابم و در این باب سخن خواهم گفت. مطلب این‌گونه آغاز می‌شود که او در نظر بسیاری از هم‌روزگاران شخصیتهای بسیار هراس‌انگیز بود؛ «طرفدار سرسخت استبداد و حکومت مطلقه، هواخواه بی‌امان حکومت دینی، پشتیبان تثلیث مخوف پاپ و پادشاه و جلاد» (ص ۲۰۹). در این قسمت به‌صورتی استثنائی گفتاوردهای متعددی از افراد مختلف آورده می‌شود که همگی در اسناد صفات منفی به این متفکر متفقدند. برلین ضمن پذیرش این اوصاف هائل برای او، به این نظر برخی که او را مرتجع و سنتی و روزگار او را سرآمده می‌شمارند، تسخر می‌زند.

از نظر او «دومستر ممکن است به زبان گذشته سخن گفته باشد، اما محتوای آنچه می‌گوید جوهر مطلق صحبت‌های ضددمکراتیک عصر ماست. او در مقایسه با هم‌روزگاران مترقی‌اش به‌واقع فوق مدرن است» (ص ۲۱۱).

تردیدی نیست که گزارش برلین از افکار و شخصیت دومستر برای محکوم کردن و تبری جستن از او کاملاً کفایت می‌کند، درعین حال، درلابلای این سخنان تند و رماننده نکات مهم و قابل توجهی وجود دارد. نکاتی که حتی اگر ناپذیرفتنی باشد، چندان که برلین می‌گوید رسوا نیست. این سخن دومستر که «هر چه را عقل بسازد، عقل هم می‌تواند ویران کند» (ص ۲۲۲) و این که امور عقلانی ناپایدار و در مقام عمل معرض اختلاف و تشتت می‌شود و این که اتفاقاً امور رمزآلود و اسرار درنیافتنی است که درازمدت بر پندار و کردار آدمی سیطره می‌یابد (ص ۲۲۸)، نکته‌سنجی‌های دقیق و تا حد زیادی درست است؛ گیریم که او برای خلافت‌ورزی با عقل‌گرایی و طبیعت‌باوری و دین‌گرایی روشنگری غلظت آن را زیاد می‌کند. دومستر ایده‌های خود را به قطب افراط می‌کشاند و این شاید در رقابت با افراطی‌گری روشنگران معنا یابد، اما در هر حال سخنان او دایره مخالفت با روشنی و وضوح و ندادن اجازه پرسش‌گری و... تنها به‌درد کنترل یک جامعه بدوی می‌خورد یا به‌درد سربراه کردن یک جامعه ایدئولوژیک. این که «تنها دو چیز خوب در دنیا وجود دارد: یکی قدمت است و دیگری مخالفت با عقلانیت»، اگرچه ظاهر تند و جلفی



عزت‌الله فولادوند

دارد، ولی ورای آن ایده قابل طرح و بحثی وجود دارد؛ اما نتیجه گرفتن از آن که «فقط ترکیبی از این دو، نیروئی ایجاد می‌کند به‌حدی قوی که بتواند در برابر تأثیر فرساینده منتقدان و پرسشگران و دانشمندان تاب آورد» اگر فاقد عنصر طنز و اغراق انگاشته شود، ویران‌گر است. فراموش نباید کرد که دومستر و برک و هابز شاهد دوران‌هایی بودند که عقل و پرسش‌گری و آزادی و... عامل حجم انبوهی از قتل و شورش و ناامنی و فقر و... بود. شاید آنان در برخی سخنان خود دچار محدودیت دید ناشی از زمان خاص و نتایج فوری بودند، ولی در هر حال میزان نادرستی سخنان آنان در یک ترازوی فارغ از دیسکورس انقلاب و تغییر و آرمان چندان که می‌نماید و می‌نمایند غلط نیست، هر چند البته غریب است.

بخش پنجم کتاب درباره سن‌سیمون است و برلین در این مقام است که او را در ردیف فلاسفه دیگری که مورد بحث قرار داده، دشمن بزرگ آزادی معرفی کند. من با این ایده مخالفم، و پس از اشاره‌ای به سخنان برلین، نقد خویش را بر آن مطرح می‌کنم. در مورد سن‌سیمون، برلین برتری‌های فکر و ابداع او را به‌خوبی برمی‌شمرد، اما در مجموع و در ارتباط با موضوع اصلی بحث، چنان سخن می‌گوید که گوئی او پدر ایده‌های مارکسی و نیز الهام‌گر ایده جامعه بسته کمونیستی است. او با این نقد آغاز می‌کند که سن‌سیمون مبدع حکومت خواص با استفاده از اخلاق متفاوت حاکمان و مردم بود. «اخلاق دوگانه که این همه درباره آن مثلاً در کابوس شهرهای هولناک الدوس هاکسلی و جورج اورول شنیده‌ایم، از نظرات طلائی و خوش‌بینانه سن‌سیمون برمی‌خیزد که به هیچ‌وجه چنین معیار دوگانه‌ای را غیراخلاقی و خطرناک نمی‌دانست» (ص ۱۷۸). برلین چنین می‌گوید که کوبنده‌ترین حمله‌ها را سن‌سیمون متوجه شعارهای قرن هیجدهم، مانند آزادی مدنی، حقوق بشر، حقوق طبیعی، دموکراسی، آزادگذاری اقتصادی، فردگرایی و ملیت‌گرایی می‌کند.

اما انتقادات برلین به سن‌سیمون جای تأمل بسیار دارد. او می‌گوید که نظریه طبقات اجتماعی و نقش اقتصاد در تاریخ و جامعه را سن‌سیمون به مارکس داد؛ شعار از هر کس به اندازه... کمونیست‌ها از اوست؛ و بحث مهندسی روح توتالیتراها روسی از او الهام گرفته شده. می‌گوید که او نخبه‌گرا بود و ضددموکراسی و ضدآزادی و ضدبرابری، اما برلین این را از قلم می‌اندازد که او بر عکس کمونیست‌ها بر تولید تأکید می‌کرد و نه بازتوزیع؛ بر لذت تأکید داشت و نه رسالت تاریخی؛ نخبه‌گرایی او فنی و کارشناسی بود؛ بر بانکدارها و مهندسان تأکید می‌کرد و نه بر آنارشیست‌ها و مفسران خداتاریخ. سن‌سیمون بر جنگ انسان و طبیعت به منظور پیشرفت و بهروزی تأکید می‌کند و نه بر جنگ طبقات برای برتری پرولتاریا. او چنان‌که برلین به‌درستی می‌گوید مبدع تبیین ماتریالیستی و تکنیکی تاریخ است، اما از نظر او تاریخ سرگذشت تلاش انسان‌ها به کمک ابزار و نوآوری و «به منظور پیروزی بر طبیعت و تحصیل آنچه خواست‌ها و منافعشان را تأمین می‌کند» (ص ۱۸۵) است. او مکانیسم مبارزات تاریخی طبقات را آشکار می‌کند، ولی از آن ضرورت ادامه مبارزه را بیرون نمی‌کشد، بلکه ایده‌اش این است که با افزایش تولید و ساماندهی توزیع زمینه شورش و یورش از میان برود؛ یعنی همین اصل مسلمی که اینک دنیا نسبت به ضرورت و کارآمدی آن متقاعد شده است.

برلین می‌گوید طرح سن‌سیمون در شکل لطیف تبدیل شد به برنامه‌های اقتصادی انسانی آمریکا و انگلیس پس از جنگ و در شکل خشن به فاشیسم و کمونیسم (ص ۲۰۵). به گمان من این قضاوتی سست است. به‌ویژه وقتی سیمون روش خود را «به همدیگر محبت کنید و یاری برسانید» (ص ۲۰۶) اعلام می‌کند. هر گونه اعتقاد به ضرورت ساماندهی انرژی‌ها در یک جهت و افزایش ارزش افزوده، بدون توجه به تنبلی و درک ناقص عوام، حتی اگر غلط باشد، مادامی که به برنامه‌های ایدئولوژیک و حزبی و همراه با نیت اجرا به ضرب زور نظر مساعد نداشته باشد، منشأ به بهشت بردن با زنجیر که کار فاشیسم و کمونیسم و... است، نخواهد بود. این به‌راحتی با نوعی نخبه‌گرایی دموکراسی محدود مطابق است، که حتی اگر امروزه پذیرفتنی هم نباشد، باری هیچ نسبتی با نخبه‌گرایی هگلی و نیچه‌ای و مارکسی ندارد.

این سخن سن‌سیمون که آزادی مسئله مردم نیست، مسئله طبقه متوسط (آن زمان یعنی نخبگان جدید و روشنفکران) است، حرف درستی است. این که بعدها کمونیست‌ها از این حرف سوء استفاده کردند، گناهی را به پای سن‌سیمون نمی‌نویسد، تا برلین حق داشته باشد این بخش کتاب خود را این‌چنین به پایان ببرد: «ریشه این نغمه شوم نیز به سن‌سیمون مهربان و بشر دوست و شریف می‌رسد». قضاوت او در پاراگراف ماقبل آخر درست‌تر است که «سن‌سیمون لیبرال‌ترین، بلندنظرترین، خوش‌بین‌ترین و ساده‌دل‌ترین افراد بود.» او البته ساده دل نبود، اما خوش‌بینی زیاد به علم و فن، اشتباه ناگزیر عموم فیلسوفان عصر روشنگری بود.

اما، به‌گمان من، عجیب‌ترین بخش کتاب که ترجیح دادم در انتها از آن بحث کنم، بخش نخست کتاب است که به هلوسیوس، فیلسوف فرانسوی متعلق به نهضت روشنگری، اختصاص دارد. عجیب از این حیث که من چیزی در آراء این متفکر نمی‌بینم که او را هم‌نشین و هم‌نشان روسو و فیشته و هگل یا حتی سن‌سیمون و دومستر قرار دهد. برلین بحث را این‌گونه آغاز می‌کند که هلوسیوس هم مانند بسیاری از اهالی روشنگری و اصحاب دایره‌المعارف سر درست کردن فیزیک یا هندسه اخلاق و سیاست داشت و در پی متافیزیک‌زدائی و دین‌زدائی از ساحت انسان‌شناسی بود و در ادامه نقل قولی از هلوسیوس می‌آورد که نشان می‌دهد او بنیانگذار اندیشه فایده‌گرایی یا لذت‌گرایی بوده است. او به‌گونه‌ای تمثیلی از قول خالق خطاب به انسان می‌آورد که «لذت و الم را بر تو می‌گمارم؛ آن دو مراقب اندیشه‌ها و کارهای تو خواهند بود، بیزاری‌ها و دوستی‌ها و عواطف لطیف و شادی‌ها را در تو به جنبش درخواهند آورد، حقایق را بر تو آشکار خواهند کرد... و اصولی را که ایجاد و پرورش نظم و خوشبختی در جهان اخلاق و ایست به آن‌هاست بر تو مکشوف خواهند ساخت» (ص ۵۴)، اما در پاسخ به این که مانع خوشبختی و لذت بردن انسان‌ها چیست و چرا زندگی آنان با ستم و وحشی‌گری و درد درآمیخته است، هلوسیوس می‌گوید ریشه آن در نادانی است؛ مردم نمی‌دانند چگونه کسب لذت کنند. حاکمان نیز برای

نفع خود توده را در این جهل نگه داشته‌اند. از این دیدگاه، اخلاق نوعی تکنولوژی است، چون هدف مشخص است و تنها به شناخت وسیله نیاز هست. هدف خوشی است، چون هیچ هدف دیگری با طبع انسان سازگار نیست؛ «پیرا طبیعت ما را به نحوی ساخته که به این کارها دست بزنیم و در غیر این صورت از کار می‌افتیم» (ص ۵۶).

تفاوت هلوسیوس با اغلب فیلسوفان روشنگری این بود که او انسان را ذاتاً نیک‌خواه و خیراندیش نمی‌پنداشت، اما در توافق با آنا بشر را بسیار تربیت‌پذیر می‌دانست. برای تربیت، موعظه یا استدلال یا سرمشق کارآمد نیست، «زیرا آدمیان بیش از اندازه کور و نادان‌اند و تن به بردگی شور و انفعالات و عادات و پیروی از اعتقادات بی‌معنا می‌دهند» (ص ۵۷). پس چه باید کرد، تربیت چگونه محقق‌شدنی است؟ هلوسیوس می‌گوید «تا زمانی که انسان‌ها عاقل باشند، من اهمیت نمی‌دهم که خبیث و بدکار باشند» (ص ۵۹)، چون تدوین قوانین سودانگار (از سوی حکومت) و برآورد عقلانی منافع (از سوی مردم)، مشکلات را حل می‌کند. به‌گمان من این سخنی درخشان است و هادی فکر امثال بنتام و میل، و هیچ منافاتی هم با آزادی و خودمعیاری فردی ارزش‌ها که مورد نظر لیبرالیسم حقوق‌بشری است، ندارد، اما برلین نیز مثل برخی لیبرال‌ها، به‌گمان من، بر اثر سطحی‌نگری و قضاوت شتاب‌زده نسبت به ایده فایده‌انگاری، آن را منافای آزادی و انتخاب و اخلاق می‌پندارند. معتقد است که خطاست اگر بدون دغدغه



آیزیا برلین

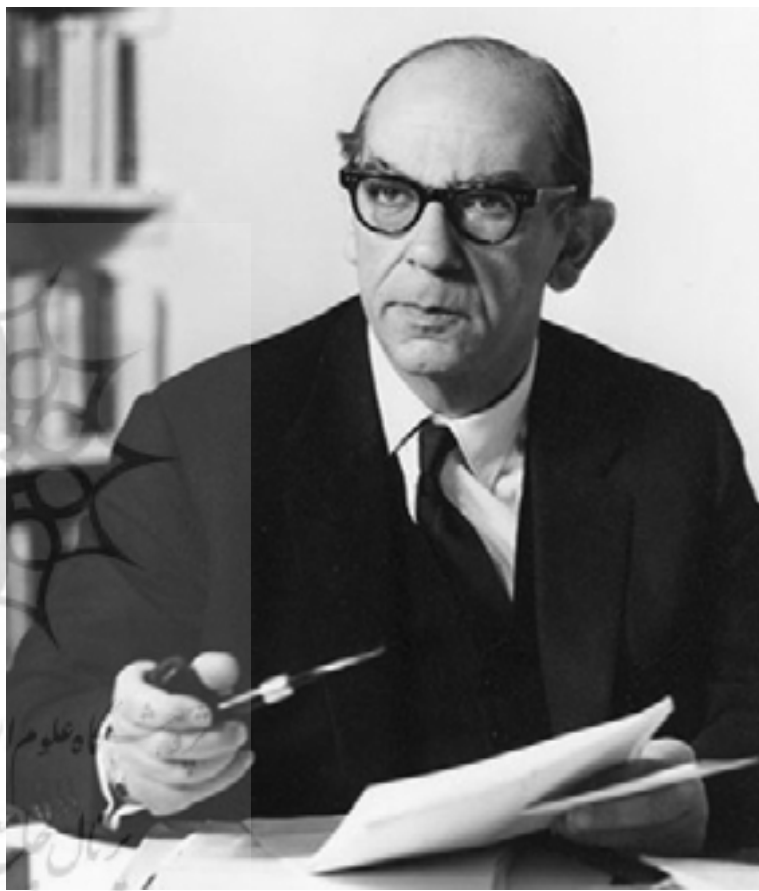
در باره کیفیت اخلاقی تمایلات و انگیزه‌های آدمیان از تمایلات طبیعی آنان به نفع افزایش شادی عمومی استفاده شود و عملاً این را به هلوسیوس نسبت می‌دهد که او می‌خواهد به ضرب زور و به رغم مردم آنها را شاد کند و این دشمنی با آزادی است.

بخش مورد نظر با اسناد انتقادهای سست کلاسیک به ایده فایده‌گرایی ادامه می‌یابد: برلین ظاهراً از زبان کانت یا دیگر فیلسوفان آلمانی می‌گوید «پیروان فایده‌نگری می‌گویند که مقصود درست از هر عمل باید خوش و خوشبخت کردن عده‌ای هرچه بیشتر از مردم باشد؛ ولی اگر هدف این است، ممکن است حتی قربان کردن انسان‌ها ولو انسان‌های بی‌گناه، در راه خوشبختی دیگران روا باشد» (ص ۱۱۳). من در این باره در جای دیگری به تفصیل صحبت کرده‌ام. در این جا همین قدر اشاره می‌کنم که مستنداتی چون حقوق طبیعی در برابر نظام‌های ایدئولوژیک و استبدادهای ستمگر نظریه پیشرفته و مفیدی است، اما اهداف آن در فایده‌گرایی مندرج است و لازم نیست مقابل آن بایستد. هیچ کدام از فیلسوفان فایده‌گرا طرحی نداده‌اند که شامل مصادره اموال یا قتل بی‌گناهان برای افزایش شادی باشد. معماهایی هم که منتقدان در این باب طراحی کرده‌اند، با غفلت از این نکته بوده است که ریشه حرمت برخی حقوق (مثلاً حیات، شکنجه نشدن...) می‌تواند این باشد که به رغم برخی فواید موردی، امنیت و آرامش را تهدید می‌کند، پس شادی را در مجموع کاهش می‌دهد.

دو قضاوت انتهایی برلین در این بخش قابل تقدیر است: یکی این که عیب همه فلسفه‌های عصر روشنگری این بود که به ماهیت تراژیک این جهان که در آن لزوماً و همواره ارزش‌های مختلف سازگار نیستند (ص ۶۸) و اصلاً این دنیا به راحتی و به کمال درستی پذیر نیست، توجه کافی نداشتند؛ و دیگر این که استناد کلی و مبهم به طبیعت برای اثبات درستی و راستی مدعیات کار نادرستی بود (ص ۷۰)، ولی نقد فایده‌گرایی بر این اساس بیان مقبولی ندارد، زیرا آنچه برلین به عنوان طبیعی از قول فلاسفه متعدد نقل می‌کند و تعارض میان خود آنها، چنین استناداتی به طبیعت را مسخره جلوه می‌دهد (ص ۷۰)، متفاوت است با این ادعا که طبیعت انسان، در کلی‌ترین اصل روانی، جست‌وجوی لذت است. این که فایده‌گرایی متضمن «جباریت تکنولوژی و جباریت عقل» (ص ۷۱) است، در حدودی که راست، یعنی مطابق واقع باشد و در آن اغراق نشده باشد، ناگزیر هم هست و تقصیر کسی از جمله هلوسیوس نیست. ما چندان که دوست داریم، آزاد نیستیم. شادی بیشتر ناگزیر از جباریت تکنولوژی و جباریت

عقل است و آزادی بیشتر از این جبر، متناسب با درجات بیشتری از ناکامی. گوئی در این قسمت برلین سخن چند صفحه پیش خود را مبنی بر این که در این جهان میان ارزش‌ها و خوب‌های مختلف لزوماً هماهنگی نیست، و بود یکی گاه مستلزم نبود یا کمبود دیگری است، از یاد برده است. حال اگر این تعارض راست باشد، باید دید آیا برلین که ظاهراً می‌کوشد آزادی را مهم‌تر و اولی و ارجح از لذت بنمایاند، ایده نخبه‌انگاران خود را بر مردم، که قطعاً لذت را بر همه چیز ترجیح می‌دهند، تحمیل نمی‌کند و آزادی انتخاب آنان را نمی‌آشوبد؟

برلین هلوسیوس را که بیش از هر چیز بر ارزش آگاهی مردم تأکید می‌کند، کنار دومستر و روسو می‌گذارد که ارزش جهل را می‌ستایند و هر سه را کنار هگل و فیخته که هرچه جز آگاهی من‌درآوردی خود را جهل می‌دانند. برلین در جای جای کتاب و در لابلای مباحث از آدموند برک هم به گونه‌ای سخن



آیزایا برلین



می‌گوید گویی او هم از کسانی است که در تحقق ایده آزادی‌گش نقش مهمی داشته است؛ چیزی که به گمانم اشتباه آشکاری است. تأکیدهای برک بر اجتماع و تاریخ و تمثیل ملت به اندام‌واره مطلقاً مبتنی بر مبانی یا مؤدی به نتایجی که ایدئالیست‌های آلمانی و رمانتیست‌های فرانسوی مطرح کردند، نبود. دلیل واضح آن این که هیچ کس نه در انگلستان و نه در هیچ جای دیگر از سخنان امثال برک الهامی برای فاشیسم یا کمونیسم یا روش‌های مشابه آنان نگرفت.

مشکل عمده در این کتاب این است که آزادی‌ستیزی‌ها از هم تفکیک نشده است. برلین میان سه نوع مخالفت با آزادی و عقل فرق نمی‌گذارد: مخالفت ایدئال-رمانتیست‌ها مثل روسو، فیشته، هگل؛ مخالفت محافظه‌کاران همچون دومستر و خیف‌تر از او سن‌سیمون؛ و مخالفت فایده‌انگاران همچون هلوسیوس. مخالفت اول، همان‌طور که برلین نشان می‌دهد، سرچشمه نظری عمده آزادی‌ستیزی فاشیستی-کمونیستی قرن بیستم بود؛ مخالفت دوم اگرچه در افراط خود پذیرفتنی نیست، اما نقدی قابل تأمل بر آزادی‌خواهی و عقل‌باوری خوش‌بین روشنگری است و بخش‌هایی از آن اینک در دل لیبرالیسم معاصر جذب شده است. مخالفت سوم اصلاً مخالفت نیست. هیچ فایده‌گرایی تاکنون نگفته است برای پیشبرد خوشبختی عمومی برخی را بکشیم یا مصادره اموال کنیم. نقد فایده‌گرایی بر آزادی شخصی بیش از نقد و حصری که هر نظام قانونمند از جمله لیبرالیسم معاصر در کشورهای بزرگ صنعتی بر رفتار فردی اعمال می‌کند نیست. آن آزادی‌ستیزی که حرث و نسل را تهدید می‌کند و خطا و خرابی آن به واسطه عقل و تجربه بر ما مسلم است و حتی شوخی با آن هم خطرناک و ترسناک است، آزادی‌ستیزی متکی به خاص‌گرایی است؛ یعنی این که کسانی بخواهند بر مبنای برتری و رسالت‌مندی یک آئین یا یک طبقه یا یک نژاد یا ملیت، دنیا را بازآرایی کنند؛ یا این که برای امور ظاهراً کلی، اما مبهم و به‌شدت تفسیربردار که به‌راحتی می‌تواند توسط افراد یا دسته‌جاتی مصادره شود، حجیت و اقتدار مطلق ادعا شود. مخالفت نوع دوم از این دست نیست؛ نمی‌گویم آزادی‌ستیزی محافظه‌کارانه همه‌جا خوب یا قابل دفاع است، اما می‌گویم که با آزادی‌ستیزی خاص‌گرا فرق می‌کند و خطر آن بسیار کمتر است. امثال دومستر و برک و هابز سخن‌شان این است که انسان بنا به ماهیت و طبیعت، وحشی و خون‌ریز است و اقتدار باید تا دست او بسته شود؛ از نظر این فیلسوفان، طبیعی و طبیعت امر مقدسی نیست، بلکه همه مشکل، یعنی رقابت خشن از همو برمی‌آید و باطن و عقل و وجدان ... بیش‌زور از آن نیست که چاره این وحشی مفترس کند. این صحیح یا غلط (و البته به گمان من بیشتر صحیح که غلط) بسیار متفاوت است از سخن کسانی که آدمیان را (حال با هر معیاری) به خوب و بد تقسیم می‌کنند و استراتژی نابودی بدها را تدوین و تجویز می‌کنند.

اصل ایده برلین در این کتاب ارزشمند، ناظر بر این که ایده آزادی اگر خیلی عمیق و دقیق و ریشه‌ای در نظر گرفته شد، کاملاً در معرض خطر است که به ضد خود منقلب شود، در بخش‌های دوم و سوم و چهارم به بهترین وجه طرح و بحث شده است، اما توسعه این موضوع به کسانی با ایده‌های به کلی متفاوت و دور از مضمون اصلی کتاب، در بخش‌های ششم و پنجم و یکم، یک‌دستی کتاب را برهم می‌زند.

به گمان من، کتاب برلین می‌توانست بسیار باصلا‌بت‌تر و استوارتر باشد، اگر او از روسو و فیشته شروع می‌کرد، به هگل می‌رسید و سپس با نیچه و هایدگر ادامه می‌داد و حداکثر در انتها و در حاشیه اشاره‌ای کوتاه و گذرا هم به امثال برک و دومستر و سن‌سیمون می‌کرد و البته بین این دو دسته هم خط پرننگی می‌کشید. به‌خصوص قرار دادن هلوسیوس در غرّه کتاب از منطق قابل‌دفاعی برخوردار نیست. لااقل می‌شد ترتیب بخش‌ها به این شکل باشد: بخش دوم، سوم، چهارم، ششم، پنجم و نهایتاً بخش اول. تا حتی اگر همه این شش تن دشمنان آزادی تلقی می‌شوند، لااقل ردیف کردن آنان سیری معقول، از شدید به ضعیف، داشته باشد. نیز به گمانم، شایسته است خوانندگان ضمن توجه دقیق به تحلیل‌های عمیق و ارزشمند برلین خصوصاً در بخش‌های دوم و سوم و چهارم، برخی قضاوت‌های بخش‌های پنجم و اول و حتی ششم را با اندیشه‌ای آمیخته به تأمل و احتیاط مورد سنجش نقادانه قرار دهند.