

مروری انتقادی بر مبانی توجیه آزادی در تفکر لیبرال

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۲۵

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۱/۴

حسین توسلی*

تفکر لیبرال پس از بریدن از سنت در جستجوی بنیانی نو برای توجیه ارزش‌های دل‌بسته خود بوده است. در این میانه تلاش‌هایی برای دفاع از آزادی، برترین ارزش نزد این تفکر، صورت گرفته است. مقاله با مروری بر اندیشه برخی متفکران شاخص لیبرالیسم توضیح می‌دهد که آزادی در این نگرش از مضمون ایجابی یک ارزش آرمان‌خواه و فضیلت معقول فاصله گرفته و در قالب مفهوم سلبی‌رهایی از موانع بیرونی ظاهر شده است و به اقتضای برخی مبانی معرفتی خاص حتی الزام به ارزش‌های انسانی و اخلاقی مستقل از میل و اراده فرد را مانع بیرونی غیرقابل قبول تلقی کرده است. این برداشت از آزادی پیامدهای مخاطره‌آمیزی در معناداری حیات فردی و نیز ملاحظات انسانی مربوط به حیات مشترک جمعی به دنبال دارد که بعضاً مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

کلید واژگان: لیبرالیسم، آزادی، ارزش، هابز، لاک، میل، برلین.

مقدمه

از نظر اندیشه لیبرال هیچ یک از ارزش‌های سیاسی و اجتماعی به اندازه آزادی اهمیت و اولویت ندارد. لرد آکتون می‌گوید: آزادی وسیله رسیدن به یک هدف سیاسی متعالی‌تر نیست؛ بلکه فی‌نفسه عالی‌ترین هدف سیاسی است (آربلاستر، ص ۱۳). لذا بسیاری از نویسندگان لیبرالیسم را در پیوند با آزادی و آزادسازی تفسیر می‌کنند؛ همان‌طور که به‌وجهی می‌توان ریشه لغوی این اصطلاح را در همین معنا سراغ گرفت.

نکته درخور توجه این است که آزادی در یک نگاه کلی نمی‌تواند حد فاصل میان لیبرالیسم و مکاتب سیاسی دیگر را روشن کند؛ آنچه به عنوان یک ویژگی متمایزکننده در شناسنامه تفکر لیبرال قابل ثبت است مطلق آزادی نیست، بلکه آزادی با جهت‌گیری خاصی است که نباید آن را با تصور کلی آزادی - آن‌طور که مورد وفاق و همدلی همگان است - اشتباه گرفت، لذا نمی‌توان همه طرفداران آزادی را لیبرال نامید، همان‌طور که همواره آزادی - لااقل همه شقوق آن و برای همه اقشار - اولویت اول لیبرال‌ها نبوده است.

برای روشن شدن موضوع لازم است از این مفهوم ابهام‌زدایی شود. باید از خود پرسیم تحت لوای آزادی، آزادی چه کسی (موضوع آزادی) از چه چیزی (مانع آزادی) در چه اموری (متعلق آزادی) و به منظور رسیدن به چه مقصودی (غایت آزادی) مراد است. پاسخ به اینگونه سؤال‌ها حد فاصل میان آزادی‌خواهی در فرهنگ‌های شرقی و سنتی از یک طرف و تفکر رایج در دوره جدید غرب از طرف دیگر را آشکار می‌سازد. بر این اساس حتی مشکل می‌توان برخی متفکران کلاسیک لیبرال و متفکران معاصر آن را در زیر یک خیمه نشانده.

این مقاله در صدد مرور جامع همه ابعاد بحث آزادی از منظر تفکر لیبرال نیست؛ بلکه زاویه‌نگاه آن صرفاً تبیین مبنای آزادی و نحوه توجیه آن نزد متفکران شاخص در این مکتب و واکاوی پیامدهای آن از منظر انتقادی است. مبانی معرفتی، نوع نگاه نظریه‌پرداز به عالم و آدم و نگرش ارزش‌شناسانه او مستقیماً در چگونگی توجیه آزادی و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن و ترسیم حدود آزادی تأثیرگذار است.

در یک نگاه کلی می‌توان گفت در مقام توجیه آزادی و بحث از حدود آن دو طیف



اندیشه در مقابل هم قرار می‌گیرند: یکی تفکر سنتی است^۱ که آزادی انسان را به مثابه یک ارزش تلقی میکند که ریشه در حقیقتی اصیل و رای تمایلات فردی یا جمعی ما دارد و انسان‌ها به اقتضای تعهدی که در عمق وجدان خویش و هویت وجودی خویش به این‌گونه حقایق دارند، باید ملتزم به آن باشند. دوم تفکر مدرن است که در وجه غالب خود وجود حقایق و غایات اصیل و رای خواسته‌ها و امیال آدمیان را منکر است و سعی دارد بر اساس واقعیت لذت و الم و میل و نفرت فردی یا جمعی پایگاهی برای این قبیل ارزش‌ها و الزام آوری آنها فراهم آورد.

نگاه سنتی

تفکر سنتی گاهی با نگاه دینی و بر مبنای آموزه‌های وحیانی سعی در تبیین و توجیه این ارزش‌ها داشته است و گاهی نیز با نگاهی عقلی و برون‌متنی به دنبال شناخت ارزش‌های جاودانه، فرازمانی و فرامکانی بوده است. این تفکر بین آنچه فی‌نفسه حق است و معقول است و باید ملاک عمل قرار گیرد و آنچه عملاً واقع می‌شود و در رفتار و مناسبات مردمان عینیت یافته، تمایز قایل است؛ به یک سلسله اصول فوقانی معتقد است که در و رای جامعه و تاریخ و آنچه در میان مردم رایج است، برای خود اصالت دارد و معقولیت تمایلات و رفتارهای فردی و جمعی با آن سنجیده می‌شود. از آنجا که نظام هستی در این جهان بینی حکیمانه است، میان حق و خیر ملازمه می‌بیند و سعادت مردمان را در گرو پابندی به موازین برخاسته از این اصول می‌داند؛ بنابراین میان خیر و فضیلت که مقتضای حکمت الهی است و با فرقان عقل غایت‌اندیش قابل دریافت است از یکطرف و میل و نفرت برخاسته از خواهش نفس هوس‌آلود از طرف دیگر فرق می‌گذارد و رسالت اخلاق و سیاست را در این می‌داند که سائق‌های رفتار فردی و مناسبات اجتماعی را همسو با خیر و فضیلت واقعی گرداند.

انسان در تفکر سنتی در عمق وجود خویش موجودی فضیلت‌گراست و در قبال ارزش‌ها احساس تعهد می‌کند. بارور شدن هویت وجودی او و نیل به کمالات برای او در

۱. مراد از تفکر سنتی در اینجا فصل مشترکی از خطوط اصلی ارزش‌شناسانه در میراث فلسفی یونان باستان (اندیشه متفکرانی همچون سقراط، افلاطون و ارسطو و تابعین آنان) و حکما و متألهین پیرو ادیان ابراهیمی است که در مقایسه با نگاه مدرن در یک جبهه قرار می‌گیرند و این مقایسه به خوبی می‌تواند با برجسته‌نمودن وجه تمایز نگاه جدید از گذشته زاویه نقد مقاله را نشان دهد. لکن به جهت ضیق مجال در میان طیف سنتی در ذکر نمونه‌های تفصیلی‌تر صرفاً نگرش اسلامی مدنظر قرار گرفته است



گرو نوعی همسویی و اتحاد با منبع مطلق خیر و فضیلت در عالم است که بیان این امر در لسان دینی در قالب توجه به خدا، ذکر، عبودیت و اطاعت اوامر الهی آمده است. اگر در میان طیف نگاه سنتی مشخصاً بخواهیم از نگرش اسلامی سخن بگوییم، از این منظر انسان موجودی خداگونه و خلیفه‌الله روی زمین است که هویت حقیقی او پرتوی از حقیقت الوهی است.^۱ توجه او به خداوند و تعلق او به ذات ربوبی وابستگی به یک شیء بیگانه و مغایر با ذات خویش نیست؛ بلکه حقیقت وجودی او و نیل او به کمال نهایی‌اش در این توجه و تعلق معنا پیدا می‌کند. خودآگاهی واقعی انسان به معرفت شهودی خداوند می‌انجامد و توجه به خداوند موجب بازیابی و قوام‌یافتن هویت حقیقی انسان است؛ لذا قرآن فراموشی خداوند را موجب فراموشی خود انسان بیان می‌دارد.^۲

انسان در نگاه اسلامی موجودی ذو وجهین است که پایش در زمین ناسوتی و سرش در آسمان ملکوتی است. فلسفه حیات او در این دنیا عبور از گذرگاه دنیا به قرارگاه عقبی و عروج از طبیعت دانی به فطرت عالی است؛ بنابراین آزادی در نگرش اسلامی در درجه اول به معنای رهایی انسان از غل و زنجیر عالم حیوانیت و طبیعت مثل نفس اماره و وسوسه شیاطین انس و جن و انقطاع از هر چیزی است که رنگ غیر الهی دارد تا بتواند برای پرواز در عالم ملکوت بال و پر بگیرد و راه به سوی اتحاد با حقیقت مطلق هستی بگشاید. خاستگاه اصلی آزادی در نگرش اسلامی را باید در این فضا سراغ گرفت که می‌توانیم آن را آزادی معنوی بنامیم؛ لکن آنچه فعلاً موضوع بحث ماست این معنا از آزادی نیست؛ آزادی سیاسی و اجتماعی‌ای است که در دوره جدید در شرایط اجتماعی خاصی به آن توجه شده و در ادبیات امروزی محل بحث است و به معنای آزادی عمل فرد در صحنه مناسبات سیاسی و اجتماعی و به‌خصوص در مقابل قدرت دولت است. در نگاه سنتی، قبل از آزادی به این معنا، یک نوع آزادی درونی برای انسان‌ها مطرح می‌شود که در افقی وسیع‌تر ناظر به ابدیت آنها معنا دارد. در این نگاه آزادی سیاسی که امتداد اجتماعی آن آزادی معنوی است، همسو با غایات ترسیم‌شده برای حیات بشری قابل تفسیر است. از نظر اسلام دنیا مزرعه آخرت است؛ یعنی آن آزادی معنوی که بدان اشاره کردیم و

۱. خداوند به هنگام خلقت آدم خطاب به فرشتگان می‌فرماید: «انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره: ۳۰). همچنین به آنان امر می‌کند: «فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سَاجِدِيْنَ» (حجر: ۲۹).
۲. «وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ نَسُوا اللّٰهَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ» (حشر: ۱۹). حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیز به این معنا اشعار دارد.

بالتدگی حیات ملکوتی آدمی در ظرف زندگی دنیوی به فعلیت می‌رسد و به نحوه سلوک او در این دوره بستگی دارد. از آنجاکه نوع این حیات اجتماعی است، گذشته از جنبه فردی، پاکیزگی و سلامت فضای اجتماعی و انطباق آن با استانداردهای ارزشی مستقیماً تعیین‌کننده است. یکی از ارزش‌هایی که در این چارچوب درخور بیان است، برخورداری افراد از آزادی و آزادگی و کرامت انسانی در جامعه و فقدان استبداد، استعباد، خفقان، سرکوب و دیگر موانع شکوفایی استعدادهای انسانی است؛ به عبارت دیگر این آزادی بیرونی با زدودن موانع و فراهم‌نمودن زمینه‌ها راه به‌ثمرنشدن آن آزادی درونی را هموار می‌کند؛ متقابلاً برخورداری از آزادی درونی و رهایی از حصار خودمحوری ضامن اجرای آزادی بیرونی و التزام افراد به مقتضیات آن می‌باشد.

بنابراین در نگرش اسلامی آزادی‌های اجتماعی مورد تأیید و تأکید است. در این باره شواهد بسیاری در سیره و سخن معصومین علیهم‌السلام می‌یابیم.^۱ اما باید توجه شود خاستگاه این آزادی و غایت آن در نگرش دینی تفاوت اصولی با آزادی مطرح در دوره مدرن غرب دارد. این تفاوت‌ها را به خوبی می‌توان در مقایسه مبانی توجیه آزادی در این دو نگرش (سنتی و مدرن) مشاهده کرد.

نگاه مدرن

در ابتدای دوره مدرن - به دلایلی که تبیین تاریخی آن مجال مستقلی می‌طلبد - جریان فکری غالب در غرب دچار یک چرخش آشکار می‌شود و بنیان متفاوتی در قبال تفکر سنتی پی‌ریزی می‌کند. خاستگاه تفکر لیبرال را باید در این دوره جستجو کرد. مفهوم آزادی که امروزه مطرح می‌شود، در فضایی شکل گرفته است که برخلاف فضای سنتی به صورت بریده از همه ارزش‌ها و غایات پیشین که ممکن است عقل یا وحی برای ذات انسان و انسانیت معرفی کند، صرفاً فرد انسان را ملاحظه می‌کند؛ فردی که بر اساس اومانیسزم رایج تمنیات و گزینش‌های او اصالت دارد و برای تعیین تکلیف الزامات و هنجارهای اجتماعی هیچ مرجعی مقدم بر آن اعتبار ندارد؛ لذا این فرد صرفنظر از هر تفکری که دارد و هر هدف و مرامی که اختیار کرده، باید از آزادی عمل اجتماعی برخوردار باشد. نظام‌های اجتماعی در صورتی مطلوبیت و مشروعیت دارند که بدون جهت‌گیری

^۱ برای نمونه، خداوند به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: به اهل کتاب بگو بیایید تحت لوای باوری یکسان میان ما و شما فقط خدای یگانه را بپرستیم و برخی از ما برخی دیگر را به جای او ارباب خود نگیریم. (آل عمران: ۶۴).



ارزشی قبلی صرفاً در صدد ایجاد موازنه و همزیستی میان این افراد مستقل و آزاد و خواسته‌های آنان باشند. نگاه سنتی میان انسانیت، هویت انسانی و فضایل انسانی که در ساحت متعالی وجود آدمی تعریف می‌شود و فرد انسان و تمایلات نفسانی او تفاوت قایل است و انسانی بودن رفتار فرد را منوط به رعایت اقتضائات انسانیت و فضایل انسانی می‌داند؛ لکن نگاه اومانستی جدید با نفی این تعاریف پیشینی و با این پیش‌فرض که هویت آدمی در طبیعت ناسوتی او خلاصه می‌شود، به فرد و تمایلات و ترجیحات او اصالت می‌دهد.

برای روشن شدن مطلب لازم است مروری بر اندیشه‌های برخی از مهم‌ترین و اثرگذارترین سازندگان تفکر مدرن داشته باشیم. تطور فکری لیبرالیسم را می‌توان به چهار دوره تاریخی تقسیم کرد: ۱. مقطع انتقالی یا ماقبل کلاسیک که دوره‌گذار از سنت قرون وسطایی به اندیشه مدرن و مرحله جنینی شکل‌گیری لیبرالیسم محسوب می‌شود. ۲. مقطع کلاسیک که دوره پایه‌گذاری و تولد اصول تفکر لیبرالیسم به حساب می‌آید. ۳. مقطع تجدیدنظرطلبی که به اقتضای بحران‌های زمانه شاهد تغییر در برخی اولویت‌ها در اصول اولیه هستیم. ۴. مقطع نولیبرالیسم که بیانگر احیای مجدد لیبرالیسم کلاسیک و اصول اولیه آن است. در این مقاله به جهت اختصار و برای نمونه چهار متفکر شاخص را که هر کدام در یکی از این مقاطع زیسته‌اند، مد نظر قرار می‌دهیم که به ترتیب عبارت‌اند از: توماس هابز (قرن ۱۷)؛ جان لاک (قرن ۱۸)؛ جان استوارت میل (قرن ۱۹) و آیزابریلین (قرن ۲۰). اگر همه اینها متعلق به جریان تجربه‌گرای انگلیسی‌اند، جای تعجب نیست؛ زیرا این جریان تأثیرگذارترین و ماندگارترین خط فکری در تاریخ تفکر لیبرال است. گرایش غالب درباره آزادی مکتب لیبرالیسم جریان فکری تابع اندیشه جان لاک است که به همین مناسبت در اینجا متفکران متعلق به این جریان را مد نظر قرار می‌دهیم.

توماس هابز

ابتدا به سراغ توماس هابز می‌رویم. او اولین اندیشمندی است که گذار از تفکر سنتی به تفکر مدرن در این حوزه بیش از هر کس مدیون ایده‌پردازی‌های او در طرد اندیشه سنتی و پایه‌گذاری مبانی نو است. استدلال‌های هابز زمین اندیشه در دوره مدرن را برای پاشیدن بذر تفکر لیبرال^۱ به خصوص گرایش لاک‌ی آن - شخم زده و هموار نموده است. هابز به صراحت حس‌گراست و دایره حقایق فهم‌پذیر برای بشر را منحصر به اجسام می‌داند که دارای مکان و قابلیت تقسیم و اندازه‌گیری‌اند. (هابز، ۱۳۸۰، فصل ۳، ص ۸۸).

ارزش‌های غایی از نظر او موضوع عواطف و بازتاب آرزوهای انسانی است؛ نه یک معرفت نظری و پژوهاک حقیقتی در کائنات که فی‌نفسه اصالت داشته باشد. این حس‌گرایی به صورت طبیعت‌گرایی بر فلسفه اخلاق او سایه افکنده است. از نظر هابز خوب و بد یک امر ذهنی و شخصی است که در هر شخصی می‌تواند متفاوت باشد؛ مطلق خیر یا شر وجود ندارد؛ هیچ ملاک نفس‌الامری یا قاعده عامی مستقل از تمایلات انسانی وجود ندارد؛ هر آنچه موضوع امیال باشد خوب به شمار می‌رود و هر آنچه موضوع نفرت انسان باشد بد خوانده می‌شود. میل و نفرت و لذت و الم یک انفعال غیرمشهود روان‌شناختی در قلب است که تحت تأثیر عوامل مادی به وجود می‌آید (همان، فصل ۶، ص ۱۰۵ و ۱۰۶ و فصل ۱۱، ص ۱۳۸).

بنا بر نگاه طبیعت‌گرایانه هابز آزادی برای فرد یک حق طبیعی و عینی است که او برای به‌کاربردن قدرت خویش و کارهایی که ترجیح می‌دهد در اختیار دارد. هابز مضمون آزادی را در نبود موانع بیرونی خلاصه می‌کند (همان، فصل ۲۱، ص ۲۱۷)، همان معنایی که بعداً آزادی منفی نام گرفت.

این آزادی به صورت مطلق در وضع طبیعی و قبل از شکل‌گیری وضع مدنی عملاً به دلیل وضعیت جنگ همه علیه همه بی‌حاصل است. در جامعه‌ای که هیچ قاعده و معیار پیشینی برای تعیین قیود ارزشی و داوری میان دواعی افراد و جاهت ندارد، برای برقراری صلح و همزیستی یک نوع توافق و قرارداد ضرورت دارد که البته حاصل آن عملاً برای رفع نزاع پذیرفته می‌شود نه اینکه از جهت معرفتی و نظری توجیه معقولی داشته باشد. مصلحت‌اندیشی افراد اقتضا می‌کند با پدیدآوردن حکومت مدنی ضمانتی برای حراست از آزادی فراهم کنند؛ ولو این امر مستلزم تحدید آزادی است. در وضع مدنی آزادی محدود می‌شود به مواردی که قانون موضوعه روا دانسته یا لاقلاً آن را مسکوت گذاشته است.

از نظر هابز خاستگاه قراردادها و قواعدی که بناست پایه‌های نظام اجتماعی بر آن استوار باشد، در واقعیت انگیزه‌ها و عواطف انسانی نهفته است که نه با فرقان عقلی بلکه با مطالعه عملی و تجربی رفتار انسان‌ها قابل وصول است. بنیادی‌ترین این گرایش‌ها ترس از مرگ و میل به بقاست. بر این اساس ارزش بنیادین در فلسفه سیاسی هابز حق است که هر فرد به موجب غریزه طبیعی میل به بقا برای حفظ حیات خویش در برابر تهدیدهای بیرونی به کار می‌گیرد. (همان، ص ۱۵۶ - ۱۶۱). از نظر هابز هیچ‌گونه وظیفه و الزامی



مقدم بر این حق که اعتبار ذاتی داشته باشد و بتواند صرف نظر از امیال باطنی قیدی برای به کارگیری این حق باشد و تکلیفی را متوجه فرد سازد، ثابت نیست. نظام سیاسی مطلوب آن است که بتواند این حقوق فردی را در کنار هم سامان دهد و شرایطی را فراهم کند که افراد آزادانه آن طور که مایل اند راه رسیدن به آرزوهای خویش را دنبال کنند. محدودیت‌ها و تکالیفی که به اقتضای حیات مشترک اجتماعی متوجه افراد می‌شود، در صورتی مشروع است که حاصل توافق و قرارداد فی‌مابین افراد باشد که البته آن هم برخاسته از مصلحت‌اندیشی نفع‌طلبانه آنها برای پیش‌گیری از هرج و مرج و نزاع دایم است (همان، فصل ۱۷). در هر حال هیچ بنیادی و رای ترجیحات افراد برای ارزش‌ها و قواعد اجتماعی به رسمیت شناخته نمی‌شود.

مدلی که هابز بر اساس الگوی قرارداد برای نظام سیاسی ترسیم می‌کند، عبارت است از به قدرت رساندن شه‌ریار با اختیارات بی‌حد و حصر به نحوی که رأی او در همه چیز فصل‌الخطاب باشد. (همان، فصل ۱۸). این مدل با آنچه معمولاً مورد نظر تفکر لیبرال است همخوانی ندارد؛ لکن ما در اینجا بیشتر با نحوه استدلال هابز درباره مبانی توجیه آزادی کار داریم نه مدل مطلوب نظام سیاسی که برای زمانه خود پیشنهاد داده است. هابز خاستگاه معرفتی و عقلانی آزادی را کنار می‌زند و با نگاه فردگرایانه و طبیعت‌گرایانه برای ادعاها و تمایلات فردی اصالت قایل می‌شود و با انکار وجود معیارهای پیشینی برای داوری در این خصوص، گزینش‌های لذت‌اندیشانه و نفع‌طلبانه متکی به میل و نفرت را خاستگاه توجیه ارزش‌هایی مثل آزادی در نظر می‌گیرد و از این طریق راه را برای تحلیل‌های لیبرالیستی بعدی هموار می‌سازد. برای این مقاله که در صدد بررسی نحوه توجیه آزادی در تفکر لیبرال می‌باشد، این جنبه از اندیشه هابز اهمیت بیشتری دارد و الا آنچه او درباره آزادی در نظام سیاسی پیشنهادی‌اش ترسیم می‌کند، اگر نظریه امنیت نامیده شود مناسب‌تر است تا نظریه آزادی.

جان لاک

شخصیت مهم دیگری که تجربه‌گرایی هابز را تداوم بخشیده و در پایه‌گذاری لیبرالیسم نقش تعیین‌کننده دارد، جان لاک متفکر انگلیسی قرن هفدهم است. او در کتاب جستاری در فهم بشر اصول و قوانین جاودانه را به عنوان پیش‌آگاهی‌های فطری رد می‌کند و به جای آن از یک سلسله اصول و قوانین عملی طبیعی سخن می‌گوید که به صورت تمایل به خوبی و لذت و اجتناب از بدی و رنج به دست خلقت در همه افراد تعبیه

شده است و پیوسته اعمال انسان‌ها را رهبری می‌کند (ر.ک: لاک، ۱۳۸۱، کتاب اول، فصل ۲ و ۳).

توجه به دو عامل ادراک و اراده در تبیین آزادی نزد لاک اهمیت دارد. آزادی از نظر لاک این است که عامل عقلانی - یعنی انسان - بر اساس تصمیم ذهن خود کاری را انجام بدهد یا ندهد. آزادی زاییده قوه ادراک بشر است. انسان در حدی که قدرت فکر کردن بر اساس راهبری و انتخاب ذهن خود را دارد، انسان آزاد محسوب می‌شود و اگر نتواند بر اساس قوه اراده خودش انجام یا عدم انجام کاری را گزینش کند آزاد نیست بلکه زیر سلطه دیگری است (همان، کتاب دوم، فصل ۲۱، ص ۱۸۵). دخالت عنصر اراده در تبیین مفهوم آزادی واضح است و نیاز به بسط این بحث نیست. لاک در این زمینه سخنانی درخور توجه دارد؛ لکن تبیین نقش عنصر ادراک، آگاهی و سنجش و به تعبیر دیگر خردورزی در زاویه نگاه این مقاله به بحث آزادی اهمیت بیشتری دارد.

لاک همان‌طور که استبداد و اعمال سلطه دولت در محروم کردن فرد از حقوق طبیعی‌اش را به شدت رد می‌کند،^۱ بر عنصر عقلانیت و خردمندی فرد برای بهره‌مندی از آزادی تأکید می‌کند؛ از نظر او اگر انسان نتواند اراده خود را تحت فرمان عقل قرار دهد و از قدرت درک و فهم و تصمیم‌گیری عقلانی برخوردار نباشد، نمی‌تواند به آزادی فعلیت بخشد و از امتیازات آن بهره‌مند گردد. کسی که هنوز به درجه‌ای از بلوغ عقلی نرسیده که توانایی شناخت قانون و مسئولیت‌پذیری در قبال آن را داشته باشد، نمی‌توان او را آزاد و مختار دانست؛ باید مانند کودکان و سفیهان تحت سرپرستی دیگران باشد. اگر به فرد پیش از آنکه عقل او بتواند راهنمایش باشد آزادی نامحدود بدهیم، موقعیتش را به سطح یک حیوان وحشی تنزل داده‌ایم؛ به عبارت دیگر انسان در پرتو عقل به آزادی می‌رسد (لاک، ۱۳۸۷، ش ۵۷، ۶۰، ۶۱ و ۶۳).

از آنجا که تصمیم‌گیری عقلانی با داوری توأم است و داوری بر اساس یک رشته ملاک‌ها و قواعد میسر است، این آزادی با مسئولیت در قبال قواعد و قوانین پذیرفته شده توأم خواهد بود؛ به تعبیر دیگر از نظر لاک آزادی در وجه بیرونی‌اش به معنای رهایی از

^۱ در فصل هشتم رساله دوم حکومت (ش ۹۵، ص ۲۴۶) می‌گوید: از آنجاکه انسان‌ها طبیعتاً آزاد و برابر و مستقل‌اند، هیچ کس را نمی‌توان از حقوق طبیعی‌اش محروم ساخت و بدون خواست و میلش او را تحت سلطه دیگری قرار داد.



محدودیت و سلطه خودسرانه و مستبدانه دیگران مطرح است و در وجهه درونی اش با عقلانیت به معنای مسئولیت در قبال قوانین و هنجارهای مشروع همراه است. لاک آزادی به معنای هوس‌های دل‌بخوایی رها از قیود عقلانی را تأیید نمی‌کند.^۱ او در کتاب دوم جستاری در باب ادراک بشری از سه گونه قانون سخن به میان آورده است:

۱. قانون الهی (Divine law) که معرف طاعات و معاصی است و پاداش و کیفر اخروی ضامن اجرای آن است. قوانین الهی یا با ندای وحی یا با نور طبیعت (عقل) به ما واصل می‌گردد و از این طریق خداوند انسان‌ها را به خیر اکمل هدایت می‌کند. او حق تشریح دارد چون ما مخلوق او هستیم.

۲. قانون مدنی (civil law) که حکومت برای حراست از جان و مال مردم وضع و در محدوده حیات مشترک اجتماعی و مدنی به اشتراک می‌گذارد و قدرت حاکم پشتوانه اجرای آن است.

۳. قانون عرفی (law of opinion or reputation) که متکی به هنجارهای رایج و شهرت اعمال به خوبی یا بدی نزد عامه مردم است و لذا ممکن است در جوامع مختلف متفاوت باشد. افعال ما با انتساب به این قانون عرفی فضیلت یا رذیلت محسوب می‌شود و پشتوانه این فضایل و رذایل تحسین و تقبیح عمومی است که قوی‌ترین عامل در پابندی مردم به عادات و رسوم اجتماعی است. از نظر لاک قانون محدودکننده آزادی نیست؛ بلکه با جلوگیری از آزادی افسارگسیخته و خودسرانه از خطر هرج و مرج و خشونت پیشگیری می‌کند و بهره‌برداری توأم با امنیت از آزادی را تضمین می‌کند.

تا کنون از عنصر عقلانیت و مسئولیت در برابر قانون در نظریه آزادی لاک سخن گفتیم، اما سؤال مهمی که در اینجا در مقام تحلیل نحوه توجیه آزادی لاک مطرح است این است که پشتوانه معرفتی این عقلانیت چیست و مشروعیت قوانین مقبول لاک از کجا ناشی می‌شود؟ پاسخ‌ها بز به این سؤال سرراست بود؛ او با نگاه طبیعت‌گرایانه و لذت‌اندیشانه از عقل ابزاری در خدمت امیال و عواطف و نفع‌طلبی فردی سخن می‌گفت و در صحنه جامعه تنها قوانین برآمده از توافق و قرارداد مبتنی بر چنین عقلانیتی را پذیرفته می‌دانست و مستقل از آن به هیچ منبع معرفتی در این خصوص باور نداشت. لکن آثار

^۱ لاک در رساله‌ای در باب حکومت فصل ۴، ش ۲۲، ص ۸۹ می‌گوید: «آزادی آن نیست که هر کس هر چه می‌خواهد انجام دهد آزادی آن است که برای تعقیب خواسته‌های خود در چارچوب قانون حرکت کنیم و تابع خواسته‌های بی‌ثبات، متزلزل، نامعلوم و مستبدانه دیگران قرار نگیریم».

لاک در این زمینه یک دست و شفاف نیست؛ دچار نوعی دوگانگی است که در ادامه به آن اشاره می شود.

در فصل اول و دوم رساله دوم حکومت توضیح می دهد وضع طبیعی که دولت مدنی شکل نگرفته و آمریتی وجود ندارد وضعیت هرج و مرج نیست؛ بلکه قانون طبیعی آزادی افراد را کنترل می کند. این قانون همان قانون الهی به ودیعت نهاده شده در طبیعت انسان است که عقل کشف می کند و انسانها موظفاند از آن تبعیت کنند؛ منتها از آنجا که در این وضعیت مرجع قدرتمندی نیست تا افراد به هنگام زورگویی دیگران به او متوسل شوند؛ هر فرد ناچار است خود مجری قانون و حافظ حقوق خویش باشد و این وضعیت شکننده و در معرض تبدیل به وضع جنگی است؛ بنابراین به حکم عقل لازم است افراد اقدام به تأسیس جامعه مدنی بنمایند.

ادبیات لاک در تشریح قانون طبیعی همان ادبیات مکتب حقوق طبیعی است. این قوانین را قواعدی جاودانه می داند و به نقل از هوکر آن را مطلق و لازم‌الاتباع برای همگان تلقی می کند (همان، ش ۱۵). در جای دیگر آن را یک امر مسلّم که با نور عقل قابل درک و حتی از طریق برهان قابل اثبات است، تلقی می کند (همو، ۱۳۸۱، کتاب ۴، فصل ۳، فقره ۱۹، ص ۳۴۹). بر این اساس اعتبار این قواعد عقلی یا الهی مطلق است و نباید بین وضع طبیعی و وضع مدنی تفاوتی داشته باشد و نمی تواند تابع تمایلات فردی یا توافق عمومی باشد؛ لذا انتظار می رود لاک با اتکا به مرجعیت پیشینی فرقان عقلی چارچوب ارزشی نظام سیاسی مطلوب را ترسیم کند و همان طور که در حوزه خصوصی و وضع طبیعی به ضرورت تبعیت از این اصول معترف است (همو، ۱۳۸۷، فصل ۲، شماره های ۶، ۷، ۸، صص ۷۳ - ۷۶)، در حوزه عمومی و وضع مدنی هم چنین کند؛ ولی این طور نیست.

او در این حوزه صرفاً بر توافق و قرارداد تکیه می کند و به ضرورت انطباق این توافقات با آن اصول و اینکه مشروعیت نهادهای اجتماعی در گرو این امر است، هیچ اشاره ای نمی کند. او در پی ریزی نظام سیاسی مورد نظرش ترجیح می دهد مانند هابز فارغ از اصول پیشینی عقل غایت اندیش نقطه عزیمت تبیین خود را گرایش های عملی و انگیزشی مبتنی بر میل و نفرت و تمایلات منفعت طلبانه افراد در نظر بگیرد و بنیاد دولت و مشروعیت آن را بر حق فردی صیانت از ذات استوار سازد.

آزادی مورد نظر لاک در وضع مدنی مقید به قوانین موضوعه است؛ قوانینی که ناشی از تسلط قوه مقننه و حاکمیت سیاسی است؛ اما از نظر لاک قوای حاکم در وضع مدنی متکی به توافق و رضایت مردم است؛ به عبارت دیگر آزادی افراد را قوانینی محدود می‌کنند که خود آنان ایجاد کرده‌اند و با ارادهٔ خودشان محدود شده است، نه اینکه تحت سلطه ارادهٔ بیگانه درآمده باشد. «انسان تحت سلطه هیچ اراده یا منع قانونی قرار ندارد مگر اراده و قانونی که تصویب آن بر حسب اعتمادی باشد که خود مردم به قانون‌گذار داشته‌اند» (همان، فصل ۴، ش ۲۲، ص ۱۹).

تمایز میان دو رویکرد متفاوت از یکدیگر در اینجا اهمیت دارد: یکی رویکردی که مقدم بر تجربه و میل فردی یا توافق و قرارداد جمعی به یک رشته اصول جاودانه عقلانی معتقد است و ارزش‌هایی مثل آزادی را در جوهر خود متعهد به این اصول معنا می‌کند؛ در ابتدای مقاله تحت عنوان طیف نگاه سنتی به این معنا اشاره کردیم. دوم رویکردی است که منکر وجاهت معرفتی چنین اصول پیشینی است و نقطه عزیمت خود را در توجیه و تبیین ارزش‌های سیاسی و اجتماعی ترجیحات فردی یا قرار و مدارهای اجتماعی قرار می‌دهد که وجههٔ غالب تفکر غربی در دوره مدرن را تشکیل می‌دهد. در میان اظهارات مختلف لاک نشانه‌هایی از هم‌زمانی با هر دو رویکرد وجود دارد، اما آنچه در دوره جدید بیشتر مورد توجه و اقبال واقع شده و تأثیرگذار بوده و بدین واسطه لاک بنیان‌گذار مکتب لیبرالیسم به‌شمار آمده است، رویکرد تجربه‌گرا و پراگماتیستی و لذت‌اندیشانه رایج در دوره مدرن است نه آن رویکرد عقل‌گرایانه به معنای عقل‌غایت‌اندیش نگاه سنتی. نگارنده معتقد است شاکلهٔ اصلی اندیشه و تفکر لاک و پایه و مبنای فلسفه سیاسی او نیز همین است و احتمالاً دستهٔ دوم اظهارات او که متناسب با چارچوب به‌جامانده از تفکر سنتی بیان شده، از روی مماشات با جو زمانه بوده است.

جان استوارت میل

شخصیت دیگری که ملاحظهٔ افکار او در اینجا اهمیت دارد جان استوارت میل (فیلسوف انگلیسی قرن نوزدهم) است. همان‌طور که مشهور است او در فلسفه اخلاق به تبع پدرش جیمز میل و دوست پدرش جرمی بنتام پیرو مکتب فایده‌گرایی است. از نظر این مکتب هر کس به دنبال سود خویش است و از آسیب و زیان گریزان است. سود و زیان هم چیزی جز خوشی و رنج محسوس و تجربه‌شده نیست. برای هر فرد چیزی اخلاقاً خوب است که موجبات خوشی او را فراهم آورد و رنج او را کاهش دهد و خوب‌تر



است اگر لذت و خوشی بیشتری در پی داشته باشد. در اجتماع انسان‌ها نیز آن چیزی دارای ارزش اخلاقی مثبت است که بیشترین خوشی را برای بیشترین افراد به دنبال داشته باشد. مهم‌ترین اثر میل درباره آزادی «درباره آزادی» است. میل در فصل سوم این کتاب بر عنصر فردیت پافشاری می‌کند و می‌گوید افراد در اموری که به دیگران مربوط نیست و در آموختن انواع مختلف زندگی باید کاملاً آزاد باشند و انواع خلق و خوها مادامی که آسیبی به غیر نرسد، باید فرصت تجلی داشته باشد. ممکن است راه و رسم زمانه برای همه کس خوب نباشد. رشد فردیت شرط اساسی تربیت، فرهنگ، تمدن و سعادت بشری است و استعداد ذهنی انسانی تنها هنگام انتخاب کردن فرصت تمرین و تقویت می‌یابد، همان‌طور که استعدادهای عضلانی تنها با ورزش پیشرفت می‌کند. تبعیت از عادات و رسوم زمانه ورزشی برای رشد این استعدادها نیست. طبیعت انسانی ماشینی نیست که بر اساس طرح قبلی کار کند، بلکه باید در ادراکات، امیال، انگیزه‌ها و گزینش‌های خود استقلال داشته باشد. هرچه فردیت امیال و انگیزه‌ها تشویق شود نه تنها خودمختاری فردی قوی‌تر می‌گردد و ارزش فرد برای خود او بیشتر می‌شود، بلکه حیات جامعه مرکب از این افراد نیز نیرومندتر می‌گردد.

اعطای فرصت تجلی به طبیعت هر فرد مستلزم آزادی عمل او در انتخاب شیوه خاص زندگی است. البته اشاره خواهیم کرد محدود کردن این آزادی به عدم آسیب به دیگران اجتناب‌ناپذیر است؛ ولی این قید منافی نظریه تکامل فردی نیست؛ زیرا آسیب‌زدن به منافع و خیر دیگران نیز در حقیقت جلوگیری از تکامل افراد است و می‌توان گفت رعایت حقوق دیگران با پرورش و رشد بخش اجتماعی شخصیت فرد همسویی دارد. لکن فرد در حوزه‌ای که به خود او مربوط می‌شود، باید آزاد باشد؛ هر چقدر هم از نظر دیگران دچار انحطاط اخلاقی شده باشد؛ اگر مستقیماً هیچ رنجی به کسی جز خود نرساند و هیچ تکلیف جامعه را نقض نکند و زیان غیرمستقیم او به جامعه صرفاً احتمالی است، جامعه باید برای رعایت آزادی عمل فرد را تحمل کند؛ نمی‌تواند به بهانه اینکه چرا درست از خود نگهداری نمی‌کند، او را تنبیه کند. تصمیم‌گیری در این زمینه با خود فرد است که نتایج خوب یا بد اعمالش عاید او می‌شود. در تلقی فردگرایانه لیبرالیسم زندگی هر فرد به خود او تعلق دارد و او حق دارد مطابق باور و میل خویش زندگی کند. در چنین مواردی که منافع هیچ کس جز خود شخص به خطر نمی‌افتد، دیگران فقط می‌توانند به او اندرز دهند و راهنمایی‌اش کنند یا از او دوری گزینند؛ بیش از این نمی‌توانند مداخله کنند.



شکی نیست آزادی عمل فرد شرط شکوفایی استعدادهای فردی و رشد و تعالی اجتماعی است یا به تعبیر دقیق‌تر خلاقیت و استعداد فرد در شرایط آزادی بهتر شکوفا می‌شود؛ اما بحث در این است که آیا این آزادی مشروط به یک چارچوب عقلانی است و آیا این چارچوب مقدم بر تمایلات فردی و مستقل از آن قابل شناخت است و آیا این شناخت دارای وجاهت معرفتی و اعتبار و نفوذ عملی همگانی است و با اتکا به آن می‌توان فرد را از کاری باز داشت یا به کاری وادار کرد یا اگر خلاف آن عمل کرد او را کیفر داد؟ میل به صراحت این مداخله را در حوزه‌ای که به فرد مربوط است و منجر به آسیب دیگران نمی‌شود، نفی می‌کند. این جنبه از زندگی فرد را تنها به خود او مربوط می‌داند. از نظر او فرد بر تن و جان خویش سلطان مطلق است و حدی برای این سلطنت و آزادی مبتنی بر آن متصور نیست.^۱

بدین ترتیب نفی پیش‌آگاهی‌های متافیزیکی و عدم اعتبار و نفوذ اصول عقلانی و اخلاقی پیشینی در صحنه مناسبات اجتماعی و اصالت دادن به تمنیات فردی، آن‌طور که سکه رایج در نگاه دوره مدرن در غرب است، در اظهارات میل نمایان است. رویکرد میل در این زمینه پراگماتیستی و لذت‌اندیشانه است. البته ناگفته نماند اینکه اصل آزادی میل، به شرحی که گذشت، در صحنه جامعه عملاً به بیشترین فایده‌مندی برای بیشترین افراد (اصل غایی در مکتب فایده‌گرایی) منجر شود، بستگی به تجربه افراد و ترجیحات شخصی آنان و شرایط جامعه دارد. ملازمه دایمی میان این دو اصل ثابت نیست. اصل آزادی میل بیشتر به تکثر و پلورالیسم ارزشی می‌انجامد که منتهی شدن آن به اهداف اجتماعی فایده‌گرایانه تضمین شده نیست. این ایرادی است که متفکران بعدی لیبرال و قایلین به تقدم حق بر خیر به فایده‌گرایان و از جمله میل وارد دانسته‌اند.

استدلال دیگر میل در دفاع از آزادی که در فصل دوم کتاب *درباره آزادی* آمده، این

^۱ البته میل در ادامه اضافه می‌کند این اصل شامل افرادی می‌شود که از هر لحاظ رشد کامل یافته‌اند؛ لذا کودکان و کسانی که به سن رشد قانونی نرسیده‌اند از شمول آن خارج‌اند و باید تحت حفاظت دیگران باشند. میل با همین توجیه جوامع عقب‌مانده را به دوران قبل از بلوغ تشبیه می‌کند و در این جوامع دولت را مجاز می‌داند به هر طریقی که فکر می‌کند به خیر و سعادت جامعه منجر می‌شود، آن را اداره کند، مشروط بر اینکه به بهبود وضع آنان بینجامد. این نتیجه و هدف وسایل به‌کاررفته را تبرئه می‌کند. میل با استثناکردن این جوامع از اصل آزادی و اختصاص آن به جوامع پیشرفته راه را برای پدیده استعمار باز می‌کند و با این توجیه چشم را بر رفتار سرکوب‌گرانه دولت انگلیس در مستعمرات می‌بندد؛ پدیده‌ای که خود نیز به مدت سی سال عملاً در خدمت آن قرار داشته است.

است که ما هرگز نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم عقیده‌ای که سعی در سرکوب آن داریم باطل است؛ هیچ‌کس در تشخیص این امر خطاناپذیر نیست و یقین او به نادرستی این عقیده مطلق نیست؛ لذا حق ندارد دیگران را از فرصت قضاوت در این باره محروم کند. این سخن ریشه در شکاکیت دارد که بعد از میل در میان متفکران لیبرال گسترش بیشتری یافته است. در اظهارات برلین این نحوه استدلال به نحو بارزتری بیان شده است که ان‌شاءالله در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

همان‌طور که اشاره شد اصل آزادی در نظر میل فاقد قید درونی است و تنها سائق پیش‌برنده آن همان اصل سودمندی است؛ تشخیص آن نیز به خود فرد مربوط می‌شود. میل در مقام تبیین حدود و ثغور بیرونی آزادی فردی که لازمه اجتناب‌ناپذیر حیات مشترک اجتماعی است، یک اصل مهم را پایه‌گذاری می‌کند می‌گوید: تنها موردی که آدمیان حق دارند به صورت فردی یا جمعی در آزادی عمل دیگران مداخله کنند حفاظت و دفاع از نفس است که منظور از این نکته جلوگیری از صدمه‌زدن فرد به دیگران است؛ نمی‌توان به بهانه حق و عدالت یا خیرخواهی برای فرد او را مجبور به کاری کرد یا از کاری بازداشت یا بهدلیل کارش او را کیفر داد، مگر اینکه ثابت شود عمل او به کسی آسیب می‌زند؛ فرد تنها از جهت فعالیت‌هایی که با منافع دیگران مرتبط می‌شود و ممکن است موجب آسیب‌دیدن اشخاص دیگر شود در مقابل اجتماع مسئول است؛ صدمه‌زدن به دیگران موجبی مشروع برای مداخله در آزادی عمل فرد و کیفر دادن او فراهم می‌کند. البته کارهایی هم هست که معمولاً برای حفظ منافع دیگران شخص را وادار به انجام آن می‌کنند، مثل حضور در دادگاه برای ادای شهادت یا به‌عهده‌گرفتن سهم خود در دفاع از مملکت که اینها برای حفظ جامعه‌ای است که از آن شخص حفاظت می‌کند؛ در این موارد هم فرد در قبال جامعه مسئول است.

میل اضافه می‌کند مسئولیت فرد در قبال فعلی که به صدمه دیگران منجر شده واضح است؛ اما مسئولیت او در قبال عدم جلوگیری از شرّ یک امر استثنایی و خلاف اصل است که در به‌کاربردن آن باید با رویه‌ای احتیاط‌آمیز فقط به موارد بین آن اکتفا کرد. واژه صدمه و حدود و ثغور آن در اظهارات میل نیازمند تبیین دقیق‌تری است که اینجا مجال آن نیست. در هر صورت مراد میل این است که نباید اشخاص دیگر مانع تعقیب آزادانه افراد نسبت به خیر و منافع خویش، آن‌گونه که خود می‌پندارند، بشوند. میل در کتاب *فایده‌گرایی*، خودمختاری و امنیت فرد را از حیاتی‌ترین منافع بر می‌شمرد که باید از آنها

حفاظت شود و از تعرض مصون باشد (گری، ص ۱۰۵).

یکی از نقدهایی که منتقدان میل در اینجا وارد کرده‌اند، این است که بنا بر مبانی فلسفه اخلاقی مکتب فایده‌گرایی تنها اصلی که ارزش و اعتبار ذاتی دارد، اصل سودمندی است. اصل آزادی نمی‌تواند مستقل از آن تأسیس شود مگر به عنوان یک اصل تجربی که مادامی که موجب فایده‌مندی بیشتر است به‌نحوی متفرع بر اصل سودمندی پذیرفته می‌شود؛ درحالی که میل آزادی را به صورت مطلق مطرح می‌کند. نقد دیگر اینکه موضوع اصل سودمندی نزد فایده‌گرایان افزایش خوشبختی و سرجمع خوشی‌ها به‌نحو تجمیعی است؛ درحالی که اصل فردیت و آزادی فردی مورد اشاره میل جنبه توزیعی دارد و در صد صیانت از حقوق فردی است و همان‌طور که میل تصریح می‌کند نباید برای رفاه و سعادت عمومی محدود شود. آزادی به این معنا نه تنها از اصل فایده مشتق نشده، بلکه می‌تواند مانع سرعت‌گیری بر سر راه آن باشد؛ لذا توجیه اصل آزادی نیازمند منشایی غیر از اصل سودمندی است (همان، فصل اول).



آیزابریلین

شخصیت دیگری که بنا داریم به‌طور مختصر به آرای او اشاره داشته باشیم آیزابریلین متفکر روسی تبار متعلق به جریان تجربه‌گرایی انگلیسی در قرن بیستم است. او در کنار شخصیت‌هایی مثل هایدک از متفکران شاخص نولیبرال محسوب می‌شود که تلاش داشتند آرمان اصلی لیبرالیسم کلاسیک یعنی اولویت آزادی فردی را در چارچوب مبانی معرفتی زمانه خود مجدداً احیا کنند.

انسان‌شناسی سنتی که به نظر برلین برخی متفکران کلاسیک لیبرال هم متأثر از آن بوده‌اند، برای نفس انسان دو مرتبه عالی و سافل قایل است و مرتبه عالی را جایگاه خرد و خردورزی و خود حقیقی انسان تلقی می‌کند که باید مراقب باشد اسیر هوس‌های غیرمعقول مرتبه سافل نگردد. از آنجاکه آزادی در تفکر کلاسیک تحقق خود حقیقی است، در مرتبه عالی وجود انسان معنا پیدا می‌کند. مظهر نفس در مرتبه عالی ادراکات عقلی است که فراتر از زمان و مکان خاص و خواسته‌ها یا تمایلات فردی در اصول و سنت‌هایی کلی متبلور می‌گردد که فرد صرفاً جزئی از آن است و فی‌نفسه موضوعیت ندارد؛ لذا آن عناوین کلی را می‌توان مستمسک الزام فرد به برخی اصول نمود و تحت لوای آن حتی آزادی را طوری تعریف کرد که آزادی فردی را محدود نماید.

برلین ضمن رد این نگاه معتقد است آنچه اصالت دارد آزادی منفی به معنای برداشتن

موانع از سر راه انتخاب فردی است. او بعد از تفکیک دو معنای مثبت و منفی آزادی تأکید می‌کند آزادی چیزی جز فقدان موانع آن هم در سطح خواسته‌های جزئی و آنی فردی نیست و نمی‌توان با تحویل‌بردن آن به معنای ایجابی آن را مستمسک الزام افراد به برخی اهداف آرمانی علی‌رغم میل خود آنها نمود و از این طریق آزادی انتخاب را از آنها سلب کرد (برلین، صص ۵۶ و ۲۵۱).

برلین بر اساس فردگرایی رایج معتقد است هیچ ارزشی بالاتر از فرد وجود ندارد (همان، ص ۲۵۱)؛ لذا ما حق نداریم مقدم بر فرد و تجربه او برای آرمان‌های اجتماعی متکی به منابع معرفتی پیشینی اصالت قایل باشیم. او دوگانه‌انگاری یا ذومراتب‌دانستن نفس آدمی و معیار قلمداد کردن برخی اصول را با این توجیه که منطبق با اقتضای خرد و فطرت متعالی برخاسته از مرتبه عالی نفس است و مانع اجرای برخی خواسته‌ها از مرتبه سافل نفس و منافی خرد و فطرت است، مردود می‌شمارد. لذا در مقام شناسایی بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد در چارچوب نظریه جان استوارت میل تأکید می‌کند رضایت خاطر افراد غیرخردمند (از نظر ما) نیز به اندازه رضایت افراد خردمند اهمیت دارد و نباید برای انگیزه دستیابی به اهداف عقلانی حق بیشتری در نظر گیریم. اگر خوشی افراد ملاک است، باید این امر را بر اساس روش‌های آماری در روان‌شناسی اجتماعی به‌طور یکسان برای همه افراد محاسبه کنیم. فرقی بین انگیزه‌های غریزی و انگیزه‌های عقلانی نیست (همان، ص ۳۳۰).

برلین معتقد است حتی متفکران کلاسیک دوره مدرن مثل لاک، کانت و میل تحت تأثیر عقل‌گرایی سستی به‌جای اینکه آزادی را رفع مانع خواسته‌های فردی معنا کنند، با این مبنا که انسان موجودی منطقی و خردمند است، آزادی را در پرتو عقل و در چارچوب اصول عقلانی تعریف کرده‌اند؛ لذا در سطح جامعه نیز گفته‌اند کشور باید با اصول و قوانینی اداره شود که انسان‌های عاقل به اختیار خود آن را می‌پذیرند. از آنجاکه اندیشه کلاسیک برای مسائل سیاسی و اخلاقی اصالت قایل است، گمان می‌کند در پاسخ به هر مسئله با حقیقتی مواجه است که هر کس از موهبت عقل و تفکر برخوردار باشد می‌تواند آن را کشف کند؛ بنابراین همه افراد باید در برابر این حقایق و نظم عادلانه مبتنی بر آن منقاد باشند؛ به این ترتیب آزادی معقول معنا پیدا می‌کند و مرزها و محدودیت‌های آن توجیه می‌شود.



بینجامد، نه آزادی بی قید و شرط. مواردی مثل تمایل به سلطه و تجاوز بر خلاف خردورزی است؛ لذا در چارچوب آزادی معقول قرار نمی‌گیرد و به بهانه آزادی قابل تمسک نیست. لذا لاک می‌گوید آنجا که قانون و عقلانیت نباشد، آزادی نیز نیست؛ سزوار نیست بر این امر نام محدودیت نهاده شود؛ گریز از این قیود ناشی از افسارگسیختگی و بهیمیت است نه آزادی. اگر قانون و اصول عقلانی مرا از اقدام به چیزی باز می‌دارد، من انسان و خردمند نمی‌توانم آن را انجام دهم. بنابراین این قید مانعی در برابر آزادی من به شمار نمی‌آید. حتی سخن کانت که می‌گوید جوهر آزادی آن است که آدمی تنها از خود فرمان ببرد، ناظر به مرتبه کمال آدمی است و از آنجا که عقل جنبه فردی ندارد و حکم عقل نزد همگان یکسان است، اگر کسی نتواند خود را مقید به خردورزی و انضباط عقلی کند در واقع او به ندای باطن خود بی‌توجه است و اهلیت ندارد که مشمول تعریف کانت از آزادی باشد (همان، ص ۲۶۶ - ۲۷۹).

برلین پس از نقد آزادی معقول نهایتاً به بیان ایده اصلی خود می‌پردازد که طرحی نو برای تبیین آزادی مورد نظر تفکر لیبرال محسوب می‌شود و از پیش‌فرض‌های معرفتی متمایزتر و شفاف‌تری نسبت به آرای قبلی برخوردار است. در انتهای مقاله سوم کتاب معروفش ذیل عنوان واحد و کثیر می‌گوید:

عقیده‌ای که وجود دارد که بیش از هر اعتقاد دیگری مسئول قربانی کردن افراد در مذبح آرمان‌های بزرگ تاریخی است؛ مبنی بر اینکه همه ارزش‌های مثبت که انسان به آنها اعتقاد دارد، در نهایت امر باید با هم توافق داشته باشند و حتی وجود یکی مستلزم وجود دیگری نیز باشد؛ اما واقعیت این است که عدالت اجتماعی، برابری سیاسی و ایجاد یک سازمان کارآمد سازگاری چندانی با آزادی فردی ندارد و قطعاً با منطق بی‌قید و شرط لسه‌فر (بگذارید انجام دهند) که همواره شعار لیبرالیسم بوده وفق نمی‌دهد. اساساً همه آرمان‌های بشری با هم جور در نمی‌آید.

حکمای خردگرا از افلاطون تا آخرین شاگردان هگل سعی کرده‌اند این آرمان‌ها را در یک نظم نهایی کنار هم سازگار سازند؛ لکن بر اساس تجربه‌گرایی امروز ما مجبور نیستیم تمام چیزهای خوب را با هم جمع کنیم. ما با واقعیت هدف‌هایی مواجهیم که همگی در حد دیگری مدعی اصالت و اطلاق هستند و در عین حال تحقق برخی از اینها به قربانی کردن برخی دیگر می‌انجامد و ریختن آنها در قالب نظام واحد و همگون میسر نیست؛ لذا ما ناگزیریم در میان اینها دست به‌گزینش بزنیم. از همین جاست که ارزش و

اهمیت بی‌بدیل آزادی معلوم می‌شود.

اگر برای نیل به کمال به نحوی که تعارض میان اهداف را از میان بردارد، می‌توانستیم به طریق و روش مطمئن برسیم، در آن صورت امکان داشت هر مقدار که در راه رسیدن به این هدف لازم باشد از آزادی قربانی کنیم؛ لکن این اعتقاد که آرمان‌ها و مقاصد گوناگون انسان به‌طور هماهنگ قابل تحقق است کاملاً اشتباه است؛ لذا ضرورت‌گزينش در میان خواسته‌های متفاوت و متزاحم مشخصه اجتناب‌ناپذیر انسانی است و همین است که آزادی را ارزشمند می‌سازد؛ چنان‌که لرد آکتون آن را غایت بالذات می‌داند نه نیازی موقت و آلی.

از نظر برلین در پی ناکامی عقل‌گرایی در حل معمای جمع آرمان‌های مختلف چاره‌ای جز تسلیم به تجربه‌گرایی باقی نمی‌ماند و تجربه اقتضا نمی‌کند همه چیزهای خوب را با هم سازگار بدانیم. این رویکرد به کثرت ارزش‌شناختی می‌انجامد و حاصل این کثرت‌گرایی تفوق آزادی است که مشخصاً مقصود برلین در اینجا آزادی منفی است. او از این مقدمات نتیجه می‌گیرد آزادی در مقایسه با آرمان‌های دیگر انسانی‌تر و درست‌تر است و تأکید می‌کند آرمان آزادی ناظر به خصوصیت‌گزينش‌گری انسان و تغییرپذیری‌گزينش‌های آدمی در مواجهه با ضرورت‌های تازه زندگی است و با واقعیت کثرت‌غایات و مقاصد انسانی و تکثر ارزش‌های متنوع و متغایر و دارای اعتبار یکسان که با معیار واحد قابل سنجش نیستند، سازگار است؛ لذا تصریح می‌کند آرمان آزادی با این جهت‌گیری را می‌توان آخرین میوه تمدن سرمایه‌داری قلمداد کرد که گذشتگان از درک آن عاجز بودند. برلین از قول یکی از نویسندگان درک نسبی بودن ارزش اعتقادات را وجه ممیزه انسان متمدن از انسان وحشی و تبعیت عملی از آرزوی ارزش‌های جاودانه را نشانه عدم رشد سیاسی و اخلاقی عنوان می‌کند (همان، ص ۲۹۷ به بعد همراه با تلخیص و توضیح).

این نحوه استدلال در دفاع از آزادی مبتنی بر این فرض است که نزاع بر سر ارزش‌ها فیصله‌ناپذیر است؛ زیرا ارزش‌های انسانی اثبات‌ناشدنی و فاقد توجیه عقلانی است. بنابراین باید هر کس در گزينش‌هایش آزاد گذاشته شود تا مطابق پسند و ترجیح خود عمل کند؛ نمی‌توان به بهانه قیود ارزشی غیرقابل اثبات آزادی دیگران را محدود کرد. در نتیجه آزادی برنده‌غیابی این بحث‌هاست و حاصل کار تفوق آزادی بر ارزش‌های دیگر خواهد بود؛ لکن باید توجه کرد نتیجه بحث اثبات آزادی به عنوان یک فضیلت و ارزش انسانی نیست. بنابراین شیوه استدلال اعتقاد به آزادی هم مانند بقیه ارزش‌ها سلیقه‌ای و



دگرگون‌شونده است و در یک ملاحظه نظری و عقلانی قابل توجیه نیست؛ منتها در شرایط فقدان هر گونه معیار و بستگی همه چیز به گزینش‌های دلبخواهی افراد یا حادثه و اتفاق چون دلیلی بر قیود ارزشی خاص نداریم اصل اولی این است که همه چیز آزاد و رها باشد.

حاصل این شیوه استدلال نوعی آزادی روشی یا رویه‌ای ناظر به روند عملی است که متکی به بی‌حیلتی و نارسایی ادله در اثبات مشروعیت موانع و محدودیت‌هاست، نه اینکه ایجاباً پشتوانه نظری و عقلایی داشته باشد. این آزادی منفی و رویه‌ای را که ریشه در کثرت‌گرایی و شکاکیت اخلاقی دارد، نباید با آزادی و آزادگی که یک فضیلت انسانی است و ایجاباً از جهت نظری در دستگاه معرفتی خودمان به وجاهت عقلانی آن معتقدیم، اشتباه گرفته شود. آزادی به عنوان یک فضیلت نمی‌تواند از روح انسانیت و تعهد به مسئولیت‌های انسان در قبال ارزش‌ها و آرمان‌های اخلاقی تهی باشد و نمی‌تواند به بی‌قیدی و اباحه‌گری منجر شود. این آزادی در جوهر خود (بدون اینکه قیود بیرونی آن را محدود کند) مسئولانه و معقول است و ذاتاً با اقتضائات تحقق نفس و نیل به کمال فردی و آنچه شرط سلامت و مطلوبیت نظام جامعه است، همسویی دارد. این در حالی است که مبانی شکاکانه آزادی به معنایی که در نظر برلین است، پیامدهای ویرانگری چه در حوزه حیات فردی و چه در حوزه حیات اجتماعی به دنبال دارد.

اگر هر ارزشی دلایل خاصی خود را تولید می‌کند و ارزش و معیار برتری برای داوری میان ارزش‌های ناسازگار وجود ندارد؛ بنابراین انتخاب میان خیرهای متکثر نمی‌تواند متکی به عقل و منطق باشد. لذا جان‌گری از پلورالیسم ارزشی و توافق‌ناپذیری ارزش‌های پایه در سخن برلین نتیجه می‌گیرد هر گونه کوششی برای دفاع معقول و مستدل از اولویت لیبرالیسم بر رقیبانش از ریشه بی‌اساس خواهد بود (ر.ک: کراوور، ص ۳۹) در این صورت همه نظام‌ها و مکاتب فکری بی‌اعتبار و غیرقابل دفاع خواهد بود و طرفداران لیبرالیسم دلیل موجهی برای ادعایشان درباره تفوق لیبرالیسم که صورت خاصی از زندگی است، بر صورت‌های دیگر در اختیار ندارند.

ممکن است گمان شود لیبرالیسم با طرح مسئله بی‌طرفی و تکیه بر حقوق فردی از داوری درباره خیر و رده‌بندی خیرهای توافق‌ناپذیر پرهیز دارد؛ لکن گری این ادعا را نیز با استفاده از استدلال جوزف راز (Joseph Raz) رد می‌کند؛ مبنی بر اینکه حقوق هرگز نمی‌تواند بنیان واقعی یک فلسفه سیاسی باشد بلکه باید همواره بر درک و مفهومی

بنیادی تر از منافع یا رفاه و سعادت انسانی استوار باشد که از مقوله خیر است. لذا بی‌طرفی لیبرالی که صرفاً نقابی است بر صورت خاصی از زندگی که عده‌ای از مردمان مغرب‌زمین به آن دل بستگی دارند، نمی‌تواند ادعای جهان‌شمولی و اعتبار عام داشته باشد؛ لذا نمی‌توان بر اساس آن کسانی را که دل‌بسته این صورت از زندگی نشده‌اند، تخطئه کرد (ر.ک. به: *جامعه‌گرایان، فصل ۴*).

سؤال مهم دیگری که تفکر لیبرال با آن مواجه است، این است که اگر اهداف و ارزش‌ها فاقد پشتوانه عقلانی و غیرقابل احتجاج‌اند، چرا خواسته‌های فردی صرف نظر از توجیه‌ناپذیری آنها از نظر اخلاقی به خودی خود ارزشمند تلقی می‌شوند؟ تقدسی که این طرز تفکر برای عنصر فردیت قایل است و جزمیتی که در دفاع از امیال فردی دارد، بر چه پایه‌ای استوار است؟ شاید متفکران لیبرال بر این فردگرایی بی‌بند و آن را نوعی انسان‌گرایی و شرافت برای فرد انسانی تلقی کنند؛ لکن به اعتقاد نگارنده مطلب درست به عکس است. انسان در عمق وجودش نیازمند نوعی پیوند با یک حقیقت متعالی است، به طوری که هدفمندی و معناداری زندگی او و وحدت شخصیت او در گرو یافتن این حقیقت باشد که به زعم خودش امری اصیل و غیرشخصی باشد نه ساختگی و برآمده از امیال زودگذر و دگرگون‌شونده. انسانیت انسان در سایه این پیوند معنا می‌شود و هویت او در این راستا قوام می‌یابد. تمایلات فردی نیز در صورت همسویی با آن ارزشمند تلقی می‌شود؛ لذا اگر از سر هوا و هوس رفتاری از انسان سر زد که منافی با این امر است، وقتی غبار نفسانیات فروکش کرد و به خود آمد پشیمان می‌شود و از این حادثه احساس شکست و از خود بیگانگی می‌کند. بنابراین فردیت بدون پشتوانه واقعی و بریده از یک غایت قسوامی اصیل مساوق با بی‌ریشگی و سرگردانی است و برای فرد بی‌معنایی و پوچی را به ارمغان می‌آورد نه اصالت و شرافت را.

نتیجه

در یک نگاه کلی می‌توان گفت برداشت غالب تفکر لیبرال از آزادی سیاسی، آزادی منفی است. مراد از این معنای فرد از موانع و محدودیت‌های بیرونی برخاسته از اراده دولت و نهادهای حاکمیتی برای پیشبرد مقاصد خود به شیوه دلخواه و آرمان‌های موردپسند خویش است. تکیه این معنا بر جنبه سلبی فقدان مانع بیرونی است و ایجاباً جهت‌گیری و هدف‌گیری خاصی را برای آزادی در نظر نمی‌گیرد و جنبه ایجابی مسئله را



در تعلیق باقی می‌گذارد و به خود فرد می‌سپارد؛ به عبارت دیگر ارزش آزادی را صرفاً در رفع موانع می‌داند و به چه هدفی و جهت بهره‌برداری از آن اهمیت نمی‌دهد.

رهیافت غالب تفکر لیبرال فردگرا اومانستی و سکولار است؛ لذا اعتبار اجتماعی پیشینی برای وحی و پیش‌آگاهی‌های متافیزیکی قایل نیست. از جهت معرفتی غالباً تجربه‌گراست و اگر رگه‌هایی از عقل‌گرایی در آن مشاهده می‌شود، به معنای عقل‌غایت‌اندیش نگاه سنتی نیست، بلکه عقل‌خودبنیاد است که با اومانیسیم و فردگرایی جمع می‌شود؛ همان‌طور که در اندیشه کانت و پیروان او می‌بینیم. سودمندی مورد نظر میل هم‌متکی به یک اصل عام و جاودانه عقلانی نیست؛ بلکه نفع و خوشی ملموس جزئی مبتنی بر تجربه شخصی است، لذا نمی‌توان آن را فضیلت معقول به حساب آورد.

این در حالی است که در نگرش سنتی انسان از ابتدا متعهد و مسئول آفریده شده است. از نظر قرآن انسان در بطن وجودش به ربوبیت پروردگار خویش اقرار دارد و با خدای خود پیمان بسته که غیر او را نپرستد. در نگاه سنتی همه ارزش‌ها و از جمله آزادی مسئولانه و همراه با احساس تعهد به حق و حقیقت و موازین برخاسته از آن است و از این جهت هر حقی توأم با مسئولیت خواهد بود؛ مسئولیت نسبت به ارزش‌ها و آرمان‌هایی که غیرشخصی و همگانی و جاودانه است، زاییده خواست و اراده فرد یا جمع نیست و منابع معرفتی عام همچون عقل و وحی به آن رهنمون می‌گردد. لکن در نگاهی که در دوره مدرن غالب آمده، فرد انسان و تجربه او و خواست او و حقوق مبتنی بر این تجربه و خواست نقطه آغاز است و مقدم بر اینها هیچ حقیقتی و هیچ منبع شناختی به نحو عام و غیرشخصی به رسمیت شناخته نمی‌شود.

این نگرش که به شکاکیت و پلورالیسم می‌انجامد، به تدریج در سیر تطور تاریخی با شفافیت و صراحت بیشتر بیان شده است که اوج آن را در بحث آزادی در اظهارات برلین مشاهده می‌کنیم. آزادی در کلام او نه در کسوت یک ارزش و فضیلت انسانی بلکه به مثابه نوعی فرار و رهایی از فضیلت است که گرچه پوسته صوری و ظاهری آن به واسطه نفی موانع، محدودیت‌ها، سرکوب و تحقیر با فطرت آزاده و شرافت‌خواه انسانی سازگار است، مغز آن به دلیل خالی بودن از معنا و هدف و تعهد به ارزش‌های انسانی نمی‌تواند وجدان اخلاقی و فطرت آرمان‌خواه انسانی را اقناع کند و تنها به مذاق هوس‌آنی نفس

اماره خوش می آید. از آنجاکه این آزادی، فردگرایانه، نفع طلبانه و غیرمتعهد به آرمان‌های انسانی است، طبیعتاً نگاهش به دیگران مصلحت‌اندیشانه و ابزارانگارانه خواهد بود. اولاً موجب سست شدن پیوند و انسجام اجتماعی و نحیف شدن پشتوانه‌های انگیزشی برای رعایت مصالح اجتماعی و حقوق هموعان می‌گردد و برای جبران این نقیصه نیازمند تمهیدات بیرونی است؛ ثانیاً مبانی معرفتی آن به واسطه جدا کردن فرد از دیگران و نیز بریدن او از طبیعت و کائنات احساس تنهایی و بی‌معنایی و پوچی را برایش به ارمغان خواهد آورد. این در حالی است که شخصیت فرد و رشد و بالندگی هویت او در پیوند با جمع قوام می‌گیرد و نیاز او به هدفمندی و معناداری در گرو باورمندی و همسویی عملی با حقایق ارزشی اصیل و غیر ساختگی است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آربلاستر، آنتونی، *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس نجر، نشر مرکز، ۱۳۶۸.
- برلین، آیزایا، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، نشر خوارزمی، ۱۳۶۸.
- جمعی از مترجمان، *جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم*، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
- کراودر، جورج، «نقد پلورالیستی جان گری به لیبرالیسم»، *مجله کیان*، ترجمه خشایار دیهیمی، ش ۵۴، مهر و آبان ۱۳۷۹.
- گری، جان، *فلسفه سیاسی استوارت میل*، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، ۱۳۷۹.
- لاک، جان، *جستاری در فهم بشر*، تلخیص پیرینگل پیتسون، ترجمه رضازاده شفق، نشر شفیع، ۱۳۸۱.
- لاک، جان، *دو رساله حکومت*، ترجمه فرشاد شریعت، نشر نگاه معاصر، ۱۳۹۲.
- لاک، جان، *رساله‌ای در باب حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، نشر نی، ۱۳۸۷.
- میل، جان استوارت، *درباره آزادی*، ترجمه محمود صناعی، نشر روشنگران، ۱۳۸۸.
- هابز، توماس، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۸۰.