

پژوهش‌های علوم انسانی نقش جهان

سال هشتم، دوره جدید، سال اول، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۳

صص: ۱-۳۸

## بررسی مفهوم آزادی از نظر آیزایا برلین

محمد مشکات<sup>۱</sup>، محسن فاضلی<sup>\*۲</sup>

۱- استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

Mohammad.meshkat@yahoo.com

کارشناسی ارشد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

Mohsen\_btr@yahoo.com

### چکیده

آیزایا برلین فیلسوف و مورخ اندیشه‌ها از سرشناس‌ترین و برجسته‌ترین لیبرال‌های دوران معاصر است که تقریر او از دو مفهوم آزادی، بسیار مشهور و سررشته‌بحث‌های مربوط به هرگونه مسائل سیاسی و اجتماعی و اخلاقی مرتبط با آزادی است. مفهوم آزادی از کلیدی‌ترین آرای فلسفی سیاسی برلین و به نوعی مرکز ثقل اندیشه‌های او است. به نظر او آنچه در انسان اهمیت ویژه دارد و حتی انسانیت انسان در گرو آن است، قدرت انتخاب و گزینشگری اوست و آزادی از این جهت اهمیت ویژه می‌یابد که میدانی برای انتخاب انسان‌ها فراهم می‌آورد. در تمام جنبه‌های اندیشه برلین از پلورالیسم ارزشی، رد جبرگرایی تاریخی، رد آرمانشهرگرایی و دفاع از دموکراسی<sup>۱</sup> البته دموکراسی‌ای که جنبه‌های منفی آن توسط نیروهای روشنفکر و نقاد روشن بین از بین رفته یا دست کم بسیار محدود و کنترل شده است<sup>۲</sup> ردپای آزادی محوری و دغدغه دفاع از آن قابل درک و محسوس است. در این مقاله ابتدا سعی می‌شود مفهوم آزادی مثبت و منفی از نگاه برلین تبیین شود و سپس جنبه‌های مختلف آن با نگاه نقادانه مورد بررسی قرار گیرد.

**واژه‌های کلیدی:** آزادی منفی، آزادی مثبت، جبرگرایی، لیبرالیسم، تجربه گرایی، تکثرگرایی، آیزایا برلین.

## مقدمه

معروفترین کار برلین در نظریه سیاسی فرقی است که او در نوشته‌ای بنام «دو مفهوم آزادی» میان آزادی منفی و آزادی مثبت می‌گذارد. بر طبق تعریف برلین، آزادی منفی (آزادی از) به معنای عدم تحمیل موانع و محدودیت از ناحیه دیگران است؛ و آزادی مثبت (آزادی برای) از سویی به معنای توان (و نه فقط امکان) تعقیب و رسیدن به هدف و از سوی دیگر به معنای استقلال یا خودفرمائی در مقابل وابستگی به دیگران است.

به نظر برلین علیرغم استدلال‌های فراوان جبریون و تقدیرگرایان در طول تاریخ، واژگان و مفاهیم حاکم بر زبان و اندیشه انسانی و نیز نحوه عمل انسان‌ها و نحوه برخورد آنها با پدیده‌ها و امور روزمره، مؤید و مؤکد بر این مطلب است که این آزادی و باور به آن است که بر تمام شئون یاد شده حکومت می‌کند. چنانکه هرگاه اعتقاد به جبر قبول عامه پیدا کند و در تار و پود کردار و پندار همگان راه یابد، معنا و کاربرد برخی از مفاهیم و الفاظ که اندیشه بشری پیرامون آنها دور می‌زند، یا بکلی از میان می‌رود و یا دستخوش تغییر عمده می‌شود. بنابراین، استعمال الفاظ و مفاهیم اساسی مزبور، نمایان گر این معناست که بسیاری از هواداران جبر در عمل، راهی می‌پویند جز آنچه می‌گویند.

آدمی در جریان مکالمات و محاورات عادی، همواره آزادی گزینش را جزو بدیهیات دانسته است. هرگاه انسان قانع می‌شد که این عقیده بر خطاست، تجدید نظر و تغییر شکلی که در این تعابیر اساسی و محتوای آنها پیش می‌آمد، بزرگتر و مهمتر از آن بود که بسیاری از جبریون قادر به درک آنند.

در تاریخ بشر، تقریباً همه اخلاقیون آزادی را ستوده‌اند. معنی آزادی نیز مانند معانی کلمات خوشبختی، خوبی، طبیعت و حقیقت به قدری کشدار است که با هرگونه تفسیری جور در می‌آید. نویسندگان تاریخ عقاید بیش از دوست معنی گوناگون را برای این کلمه ضبط کرده‌اند. از آن میان برلین دو معنی جامعتر را که تاریخچه مفصلی پشت سر دارد، مورد توجه قرار می‌دهد. نخستین از دو مفهوم سیاسی آزادی که او آن را به پیروی از دیگران "مفهوم منفی" نامیده است در پاسخ این سؤال مطرح می‌شود: چیست و کجاست آن قلمروی که در محدوده آن، شخص یا گروهی از اشخاص، عملاً آزادی دارند (یا باید آزادی داشته باشند) تا بدون دخالت دیگران آنچه را بخواهند عمل کنند و آنچه‌ای که می‌خواهند باشند؟ اما مفهوم دوم آزادی که او آن را "مفهوم مثبت" نامیده است در پاسخ این سؤال مطرح می‌شود: منشأ هدایت یا نظارت که می‌تواند کسی را وادار سازد که به فلان طرز خاص عمل کند یا فلان طور معین باشد چیست و کیست؟

به نظر برلین تفاوت میان این دو سؤال روشن است اگرچه ممکن است پاسخ آنها در مواردی برهم منطبق بشود. برلین در برخی موارد این دو مفهوم آزادی را کاملاً از هم مجزا می‌داند و دو مقوله منفک از هم تلقی می‌کند و در پاره‌ای موارد نیز این دو مفهوم را در هم تنیده فرض می‌گیرد و دو وجه سلبی و ایجابی یک مفهوم تلقی می‌نماید. در این نوشتار سعی می‌شود این دو گویی برلین بیشتر مورد مذاقه قرار گیرد و مرز بین این دو مفهوم در صورت وجود مشخص گردد که آیا میان این دو مفهوم یا دو وجه سلبی و ایجابی

مذهبی، چه فردی چه اشتراکی و انواع دیگر. آزادی منفی ناظر بر حوزه آزادی‌های شخصی (خواه کم خواه زیاد) افراد است، محدوده‌ای که از نظارت و تسلط قانون، یا هرگونه اصول کلی دیگر، برکنار است چیزی که امروزه از آن با عنوان حریم خصوصی یاد می‌شود. آزادی مثبت، به عنوان ایدئولوژی، رویه عمل، و به نوعی مجموعه مقولات و مفاهیم کلی است که در قالب یک نظام یا مکتب، یا قوانین؛ اعمال، افکار و روابط افراد را تاحد زیادی شکل می‌دهد. اما هر دوی این مفاهیم از نظر سیاسی و اخلاقی به مفاهیم مخالفشان قلب شده‌اند. انحراف در آزادی مثبت به این صورت است که کسانی می‌گویند: من بیان کننده امیال راستین شما هستم. شما ممکن است بدانید چه می‌خواهید، اما من پیشوا، یا ما کمیته مرکزی حزب کمونیست، یا من قانون، شما را بهتر از خودتان می‌شناسیم و نیازهای «واقعی» شما را<sup>۵</sup> که اگر تمیز می‌دادید قطعاً خود طالب آن می‌بودید<sup>۶</sup> ما به شما می‌دهیم. آزادی منفی نیز زمانی دچار انحراف می‌شود که ضعفا در برابر اقویا حمایت نشوند و میدان برای تاخت و تاز قدرتمندان، بصورت نامحدودی باز باشد. به یک معنا، زمانی که آزادی گرگ و گوسفند یکسان باشد و طبیعی است که در این صورت اگر قوه قهریه دولت دخالت نکند گرگها گوسفندان را می‌درند. اما به عقیده برلین حتی با وجود این انحرافات، نباید مانع آزادی شد، بلکه باید آن را مدیریت نمود و از سربر آوردن اشکال افسارگسیخته آن جلوگیری کرد. چرا که آزادی نامحدود سرمایه داران، آزادی کارگران را از بین می‌برد و آزادی نامحدود قدرتمندان، ضعفا را به مذلت بیشتر می‌کشاند. شکی نیست که باید ضعفا در برابر اقویا حمایت شوند و از آزادی اقویا کاسته گردد.

یک مفهوم، مرزی وجود دارد یا خیر و اگر وجود دارد، مشخصات و ویژگی‌های آن چیست؟

## مفهوم آزادی

برلین در بعضی از فرازهای سخنانش یا لابلای آثارش این مطلب را عنوان می‌کند که ما در برابر دو پرسش متفاوت قرار داریم. «یکی این است که چند در به روی من باز است؟ دیگر این که چه کسی نگهبان این جاست؟ چه کسی مراقب است؟ این پرسش‌ها در هم تنیده است، ولی یکی نیست و به پاسخ‌های جداگانه نیاز دارد. چند در به روی من باز است؟ پرسشی است درباره حد آزادی منفی<sup>۷</sup> چه موانعی پیش پای من است؟ یعنی آنچه دیگران مانع می‌شوند من انجام دهم<sup>۸</sup> چه عمداً، چه غیرمستقیم، چه سرخود، چه نهادی. پرسش دیگر این است که بر من چه کسی فرمان می‌راند؟ آیا دیگران بر من حاکم‌اند یا خودم بر خودم حاکم؟ اگر دیگران‌اند، به چه حقی، به چه حجتی؟ اگر من حق دارم بر خود فرمان برانم، خود مختار باشم، آیا می‌توانم این حق را از دست بدهم؟ می‌توانم رهایش کنم؟ از آن دست بردارم؟ یا بازبالمش؟ به چه طریقی؟ قوانین را چه کسی وضع می‌کند و به کار می‌بندد؟ آیا طرف مشورتم؟ آیا اکثریت حکومت می‌کنند؟ یا خدا؟ یا کشیش‌ها؟ یا حزب؟ یا فشارافکار عمومی؟ یا سنت؟ این پرسشی است جداگانه» (جهانبگلو، ۱۳۸۷: ۷۲). به عقیده برلین، هر دوی این پرسش‌ها اساسی و به حق است و باید به آنها پاسخ گفت. هر دو پرسش اساسی است و از هیچ یک نمی‌توان چشم پوشید و پاسخ به هر یک سرشت هر جامعه‌ای را تعیین می‌کند<sup>۹</sup> چه جامعه آزاد باشد چه خودکامه، چه مردم سالار چه استبدادی، چه عرفی چه

هرگاه آزادی مثبت به اندازه کفایت تحقق یابد، از آزادی منفی باید کاست. باید میان این دو تعادلی باشد تا هیچ اصول مبرهنی را نتوان تحریف کرد. «آزادی مثبت و منفی هر دو مفاهیم کاملاً معتبری است. اما تصور می‌کنم که از نظر تاریخی زیبایی که از آزادی مثبت کاذب در دنیای کنونی ناشی شده است بیش از آزادی منفی کاذب باشد» (جهانگلو، ۱۳۸۷: ۷۲).

برلین آزادی منفی را به مکتب سنتی لیبرالیسم به صورتی که از قرن هفدهم تا اوایل قرن نوزدهم در بریتانیا و فرانسه پدید آمد، مرتبط می‌سازد، اما آنچه عمدتاً توجه وی را جلب می‌کند آزادی مثبت است که به ادعای او هم مفهومی مبهم است و هم دستخوش دگرگونی‌های نامبارک و شوم و مآلاً تحریف و کژنمایی شده است.

منشأ مفهوم آزادی مثبت را برلین در نظریه‌هایی میداند که به استقلال، خودآیینی و خودفرمانی فرد توجه ویژه داشته‌اند. در این زمینه او از کسانی نام می‌برد: (۱) رواقیان که تسلط به نفس و ترک خواهشهای نفسانی را به عنوان راهی برای دور ماندن از فساد و مقاومت در برابر قدرت‌های قاهر دنیایی موعظه میکردند؛ (۲) روسو که می‌گفت تنها جامعه عدالت پرور جامعه‌ای است که فرد در آن خودفرمانی فردی را به خودفرمانی جمعی تبدیل کند، و اطاعت از مراجع حکومتی را مساوی اطاعت از خویشتن قرار دهد؛ و (۳) کانت که به موجب خودآیینی اخلاقی در فلسفه او، آزادی و کرامت سلب نشدنی انسان در این است که فرد همواره به متابعت از قانونی در اخلاق که خود برای خویشتن گذارده رفتار کند و وابسته به مراجع دیگر نباشد. برلین گرچه نظر کانت را از بسیاری جهات می‌پسندد، ولی معتقد است خطاهایی عمیق از آن مایه

گرفته‌اند. او همچنین آرمان رواقیان را ستودنی می‌داند، اما می‌گوید اساس آن بر کاربرد غلط واژه هاست. «دستیابی به استقلال از راه ترک هواهایی که دیگران را مسلط بر آدمی می‌کنند ممکن است فنی شریف و بهترین چاره در بعضی اوضاع و احوال باشد، ولی در واقع از آزادی انسان می‌کاهد، زیرا محدودیت‌هایی درونی و نهایتاً برونی به وجود می‌آورد که نمی‌گذارند فرد با آزادی حقیقی عمل کند.» (برلین، ۱۳۸۶: ۳۱).

اما از میان همه اینها، برلین نظریه روسو درباره آزادی را بویژه خطرناک می‌شمارد، زیرا روسو آزادی را مساوی خودفرمانی، و خودفرمانی را مساوی اطاعت از «اراده کلی» قرار می‌دهد که یکسره مستقل از اراده‌های فردی و غالباً حتی ناسازگار با آن است. برلین با این نظر از دو جهت مخالف است: «یکی اینکه روسو فرض را بر وجود مجموعه منحصر به فردی از ترتیبات می‌گذارد که از هر ترتیبی به حال جمیع افراد سودمند تر است، دیگر اینکه او آنچه را فرد در مقام شهروند باید بخواهد جانشین خواست بالفعل فرد واقعی می‌کند» (برلین، ۱۳۸۶: ۳۱).

این کار، یعنی جایگزینی خواست و اراده جمعی بجای اراده و خواست فردی، در دست پیروان آلمانی کانت چهره‌ای نامبارک‌تر پیدا کرد. فیشته در آغاز لیبرالی از بیخ فردگرا بود، ولی کم‌کم نظرگاه پیشین خود را رد کرد و نهایتاً ناسیونالیستی پرحرارت و جنون زده و نیای فاشیسم و نازیسم شد. در اینجا نیز این حرکت مستلزم عبور از فرد به جمع بود<sup>۵</sup> منتها در مورد فیشته، عبور به قوم یا نژاد. به نظر او، فرد فقط با ترک خواست‌ها و اعتقادهای فردی و غوطه ور شدن در گروهی بزرگتر به آزادی می‌رسد. آزادی، مسأله

بود. هدف حمله برلین، نه آزادی مثبت از این حیث، بلکه مفروضاتی مابعدالطبیعی و روانی بود که وقتی با آزادی مثبت جمع می‌شد به تحریف آن به یگانه‌انگاری یا تصویری جمعی و اشتراکی از خویشن فردی می‌انجامید. بنابراین، پایه «دو مفهوم آزادی» و لیبرالیسم برلین نه بر دفاع و هواداری از آزادی منفی در برابر آزادی مثبت، بلکه بر طرفداری از فردگرایی و مکتب تجربی و چندگانگی ارزشها در مقابل مذهب جمعی و کل‌گرایی و یگانه‌انگاری بود.

با آنکه انحراف از هر دو آزادی نتایج نامطلوب به بار آورده است، اما از لحاظ تاریخی، یکی از آن دو انحراف نتایج خشونت بار بیش تری بروز داده است. به نظر می‌رسد آزادی مثبت انحرافی مصیبت بارتر از آزادی منفی داشته است. «اما کتمان نمی‌کنم که آزادی منفی نیز تا نهایت «آزادگذاری» منحرف شده است که سرانجام به بیدادگری و رنج‌های دهشتناک می‌انجامد. کشورهای توتالیتر خود را وطن آزادی راستین قلمداد کردند و این کاریکاتور واژه آزادی است» (جهانبگلو، ۱۳۸۷: ۱۸۷).

البته آزادی منفی به تنهایی کفایت نمی‌کند زیرا ارزشهای دیگر نیز مطرح است، ارزش‌هایی که بدون آن چه بسا زندگی ارزش زیستن نداشته باشد. آزادی مستلزم نیازهای اساسی است مانند امنیت، سعادت، عدالت، نظم، همبستگی اجتماعی و صلح باید محدود باشد. بعضی از صورت‌های آزادی باید محدود باشد تا برای دیگر هدف‌های نهایی انسان فضایی باز شود. اما نبود آزادی منفی خفقان می‌آورد. آزادی منفی یعنی کنار نهادن یا نبودن موانع که به قصد دستیابی به دیگر ارزش‌های اساسی انسانی به آنها نیازی نباشد. بدون این موانع و امکان تحمیل آنها در صورت

چیرگی بر خویشن حقیر و عیناک و دروغین خود<sup>۵</sup> یعنی آنچه که فرد می‌نماید که هست و می‌خواهد<sup>۶</sup> به منظور متحقق خواستن خویشن «راستین» و «واقعی» در عالم «ذوات معقول» یا «نومن‌ها» ست. این خویشن «راستین» با بالاترین منافع راستین شخص، خواه به عنوان فرد و خواه در مقام گروه یا نهادی بزرگتر، یا با آرمان یا ایده یا احکام عقل، یکی است. در فیشته نیز به مانند رواقیون و روسو مشاهده می‌شود که من فردی، جایش را به تسلط اصول کلی در قالب‌های "من حقیقی، روح جمعی یا اراده کلی، و اراده و خواست قومی یا نژادی" می‌دهد. برلین منشأ این مفهوم آزادی را نهضت‌های توتالیتر قرن بیستم، اعم از کمونیسم و فاشیسم و نازیسم، می‌داند که مدعی بودند وقتی مردم را به انقیاد اصول عالی تر یا گروه‌های بزرگتر در آورند<sup>۷</sup> یا غالباً آنان را قربانی کنند<sup>۸</sup> آزادشان کرده‌اند. «این کار به عقیده او بزرگترین شرارت سیاسی است و وقتی به نام آزادی انجام گیرد، فریبکاری بخصوص هولناکی است» (برلین، ۱۳۸۶: ۳۲).

نگرش برلین به دو مفهوم آزادی و هدف‌های بحث او در آن زمینه غالباً سوء تعبیر شده‌اند. برلین را دشمن سرسخت آزادی مثبت معرفی کرده‌اند؛ اما او یکسره چنین نبود. او به عنوان یک کثرت‌گرا، هرگونه طبقه بندی ارزش‌ها را محکوم می‌کرد. بنابراین، هم آزادی منفی و هم آزادی مثبت در نظر او ارزش‌هایی راستین بودند که گاهی ممکن بود با یکدیگر تعارض پیدا کنند، ولی در دیگر موارد امکان داشت با هم تلفیق شوند و حتی وابسته به یکدیگر باشند. آنچه برلین به آن اعتراض داشت استفاده از آزادی مثبت به شیوه‌های متعدد به منظور توجیه سلب و ترک آزادی منفی و نیز حقیقی‌ترین صورتهای آزادی مثبت و خیانت به هر دو

لزوم از امنیت اجتماعی و شخصی و از عدالت و سعادت و دانش نمی‌توان بهره جست. اما آزادی منفی نیز چنان است که نبود آن دیگر ارزش‌ها را فرو می‌ریزد، زیرا دیگر فرصتی دست نمی‌دهد که ارزش‌ها به کار روند. در نتیجه اگر مجموعه ارزش‌های متنوع نباشد دیگر زندگی، زندگی نخواهد بود. بعضی از صورت‌های آزادی باید محدود باشد تا برای دیگر هدف‌های نهایی انسان فضایی باز شود. این مورد نیز همچون موارد دیگر به بده بستان‌هایی نیاز دارد که جامعه شایسته انسانی ایجاد می‌کند. آزادی منفی می‌تواند عمل کند، چون نبودش خفقان می‌آورد. آزادی منفی یعنی کنار نهادن یا نبودن موانع که به قصد دستیابی به دیگر ارزش‌های اساسی انسانی به آنها نیازی نباشد.

بدون قواعد کلی، افراد را نمی‌توان از شر استبداد و آشوب در امان داشت. بی شک آزاد بودن مطلق از قوانین، یعنی هرج و مرج مطلق. همچنین با آن که آزادی یعنی نبود موانع، اما نوعی نظارت بر آزادی لازم است و این خود ایجاد موانع است. بنابراین ما از یک طرف با ایجاد موانع سروکار داریم، و از طرفی دیگر با برداشتن و کم کردن موانع. مسأله اصلی، مسأله تعیین حد و حدود آزادی فردی و جمعی به بهترین وجه است. این نکته بسیار مهمی است اما آنچه کار را بر برلین دشوار می‌سازد این است که او معتقد به چندگانگی ارزش است و ترسیم مرز آزادی منفی و مثبت در یک جامعه با تکرار ارزشی مسأله دشوار و پیچیده‌ای است. این یک وقفه یک مسأله است؛ زیرا آزادی منفی و مثبت علیرغم تفاوت در معنا، حقیقتاً دو سر یک طیف اند. با آن که آزادی یعنی نبود موانع، اما نوعی نظارت بر آزادی لازم است و این خود ایجاد

موانع است. برلین به هیچ وجه طرفدار باکونین و آزادی آنارشیستی نیست. بدون نیروهای بازدارنده، از صلح و آرامش خبری نخواهد بود و ما یکدیگر را نابود می‌کنیم «مثلاً انسانی تنها در یک جزیره مانند رابینسون کروزوئه کاملاً آزاد است، تا آن که انسانی دیگر از راه می‌رسد. از آن پس تکالیف متقابل آغاز می‌شود و مسأله تحمیل پیش می‌آید. بدون اقتدار نسبی و آزادی محدود، جامعه برپا نخواهد ماند» (جهانگللو، ۱۳۸۷: ۱۹۰).

اندیشه آزادی که جانب‌بخش همه آثار برلین است مانند نظام اندیشه‌های او در کلیتش هم اصلی‌تر از آنی است که غالباً گمان می‌رود و هم بیش از آنکه عموماً تصور می‌شود جنبه شورشی و ویرانگر نسبت به سنتهای فکری و روشنفکری دارد. برلین نسبت به مفهوم «مثبت» آزادی که آن را مبتنی بر خودمختاری عقلانی می‌داند، محتاط است و هشدارهایی می‌دهد. «عده بسیار قلیلی ممکن است برلین را متهم به انکار این مطلب کنند که آزادی را می‌توان به گونه‌ای مشروع بر حسب خودمختاری به تصور آورد، زیرا اذعان او به اینکه چنین مفهومی از آزادی در تاریخ اندیشه وجود داشته است مکررتر و مؤکدتر از آن است که بتوان نادیده اش گرفت؛ اما شاید دلایل او برای اینکه دیدگاه‌های مثبت نسبت به آزادی معیوبند و بنابراین امکان سوء استفاده از آنها بسیار زیاد است خوب درک نشده اند» (گری، ۱۳۷۹: ۱۴). به همین دلیل او را بیشتر به عنوان طرفدار آزادی منفی و دشمن آزادی مثبت شناخته اند. حال آنکه او یا طرفدار هیچ کدام نیست - بر مبنای دیدگاه کثرت‌گرایی ارزشی‌اش ارزشی‌اش، اصولاً نمی‌تواند طرفدار یکی از آنها باشد ° یا اگر قرار بر

طرفداری باشد، او طرفدار همه ارزش‌هاست، نه یک ارزش بخصوص.

آزادی مثبت در نظر برلین چند معنا دارد؛ و همین تعدد معانی، تقابل آزادی مثبت با آزادی منفی و به طور کلی بحث او را مبهم کرده است. آزادی مثبت اولاً به معنای خودمختاری فردی و ثانیاً به مفهوم عمل برحسب مقتضیات عقل و ثالثاً به معنای حق مشارکت در قدرت عمومی به کاررفته است. برلین درباره آزادی مثبت می‌گوید:

منشأ مفهوم مثبت آزادی، اولاً از تفکیک نفس عالی و دانی، و بعد، تحکم بخش عالی نفس بر بخش سافل آن ناشی می‌شود. یعنی تفکیک خود حقیقی از خود کاذب و تأکید بر خودمختاری با تکیه بر خود حقیقی. من در مقام فرد می‌خواهم متکی بر خودم باشد نه بر نیروهای بیرونی. می‌خواهم اراده خود را اعمال کنم نه اینکه معمول اراده دیگران باشم. «می‌خواهم کارگزار و تصمیم گیرنده باشم نه این که برایم تصمیم بگیرند، خود گردان باشم نه این که دیگران با من چنان رفتار کنند که گویی شیء یا حیوانم یا برده‌ای عاجز از ایفای نقش انسانی خود؛ یعنی اینکه بتوانم اهداف و شیوه‌های رسیدن به آنها را در ذهن خود تصویر کنم. این دست کم بخشی از معنای عقلانی بودن انسان است» (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۰۵). انسان عقلانی آن انسانی است که بر مبنای الگوی مشخص و کلی رفتار می‌کند نه هوس‌ها و انگیزه‌های دلخواهانه شخصی.

اما برلین استدلال می‌کند که این معنای اصلی آزادی مثبت در اندیشه فلاسفه ایدئالیست و عقل‌گرا مسخ شده و به معنای دوم، یعنی عمل برحسب مقتضیات عقلی، مبدل گردیده است. در آزادی به مفهوم خودمختاری، خود، به خودی والا و عقلانی که

تنها فلاسفه و فرزانگان می‌توانند دریابند، به منزله مظهر کلیت، ملاک آزادی انسان می‌شود. مفهوم مثبت آزادی به مثابه خودمختاری و خودسروری با اشاره به تقسیم نفس انسان به دو بخش مستعد بدل شدن به آزادی مثبت مسخ شده است. در نتیجه آزادی چیزی جز بازشناسی عقلانی ضرورت نخواهد بود. یعنی آنچه که عقل کلی دستور می‌دهد، حتی اگر در تضاد با خواسته‌های فردی باشد. انسان را نهادهای اجتماعی تباه کرده‌اند؛ و او از حرکت به سوی عقل و آزادی بازمانده است. بنابراین بهتر است گروهی از دانیان راهنمایی او را به سوی عقل و آزادی برعهده بگیرند. بدین سان آزادی مثبت در فلسفه عقل‌گرایی و روشنگری غرب، چه در شکل ایدئالیستی و چه در شکل ماتریالیستی آن، به نفی کل آزادی می‌انجامد. از طریق ایدئولوژی، آزادی مثبت به معنای خودمختاری، به آزادی مثبت در معنای عمل برحسب مقتضیات عقل کلی بدل می‌شود. تغییر معنای آزادی مثبت نتیجه تأثیر چهار مفروض اساسی عقل‌گرایی است: «نخست اینکه همه انسان‌ها فقط یک هدف راستین دارند و آن خودگردانی عقلانی است؛ دوم این که غایات همه موجودات عقلانی ضرورتاً می‌باید در چارچوبی عمومی و واحد هماهنگ باشد و این چارچوب را عده‌ای بهتر از دیگران درمی‌یابند؛ سوم اینکه نزاع و تراژدی یگانه نتیجه برخورد عقل با امر غیر عقلانی یا نه چندان عقلانی است... و چنین برخوردهایی اصولاً اجتناب‌ناپذیر است... چهارم اینکه وقتی همه انسان‌ها خردگرا شوند، از قواعد عقلانی طبیعت خود پیروی خواهند کرد و این قواعد در همه مردم یکسان است. بدین سان در آن واحد هم تابع عقل خواهند بود و هم آزاد». این رویکرد، دانش را با آزادی یکی می‌انگارد

فرضش این است که به موازات دانش بیشتر، انسان بیشتر آزاد خواهد شد. من اگر بدانم و واقعاً عقلاً به این نتیجه برسم که مثلاً دزدی بد است، به هیچ وجه آن را مرتکب نخواهم شد. اگر من دزدی می‌کنم یعنی از زشتی آن به معنای حقیقی کلمه آگاه نیستم. در واقع این رویکرد، قلمرو هست‌ها و بایدهای ارزشی، عقلانی را یکی می‌داند.

برلین در مقابل مفهوم آزادی مثبت که به نظر او با سنت جامعه بسته و توتالیترسیم همراه بوده است، از مفهوم آزادی منفی به مثابه اساس لیبرالیسم دفاع می‌کند. در نوشته‌های برلین آزادی مثبت و منفی، گاهی بسیار به هم نزدیک اند و گاهی هم بسیار از هم دور تأکید می‌کند که هر دو مفهوم ریشه مشترکی دارد: «مفهوم مثبت و منفی آزادی به معنایی که من به کار می‌برم، فاصله منطقی زیادی با یکدیگر ندارند.» با این حال این دو «دو تعبیر متفاوت از مفهومی واحد نیست، بلکه دو نگرش عمیقاً متفاوت و سازش ناپذیر به غایات زندگی است» (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۰۵). از جنبه تاریخی، آزادی منفی به مفهوم آزادی فرد از مداخله دولت و کلیسا، در عصر ظهور لیبرالیسم پیداشد؛ یعنی آزادی فرد از دخالت دیگران در عرصه‌هایی مشخص، زمینه پیدایش این معنای جدید از آزادی بود. این مفهوم از آزادی با مفهوم یونانی آزادی به معنای حق مشارکت افراد آزاد یا شهروندان در زندگی سیاسی و همچنین با مفهوم افلاطونی آزادی مثبت تفاوت اساسی داشت. موضوع اصلی آزادی جدید یعنی خودمختاری فردی و مصونیت از مداخله دیگران، در مفاهیم قدیم آزادی وجود نداشت و در واقع این یک مفهوم نوظهور و مدرن است. برلین در تعریف آزادی منفی می‌گوید: «اگر دیگران مرا از آنچه بدون دخالت آنان انجام

خواهم داد باز دارند، به همان اندازه دخالت دیگری آزادی خود را از دست داده‌ام؛ و اگر دیگران این حوزه را بیش از حد معینی محدود کنند، در آن صورت می‌توان گفت که من تحت اجبار و شاید دربردم. اجبار یعنی مداخله عمدی دیگران در حوزه‌ای که فرد بدون مداخله آنان در آن حوزه عمل می‌کند. بنابراین اجبار انسان یعنی محروم کردن او از آزادی. فقدان آزادی نتیجه بسته شدن درها یا باز نبودن درها به روی فرد به واسطه اعمال عمدی یا غیرعمدی دیگران است» (برلین، ۱۳۶۸: ۱۲۱).

این درک از آزادی با فهم برلین از سرشت انسان به مثابه موجودی خودمختار که می‌تواند غایت خود را برگزیند، هماهنگی دارد. همچنین چون برطبق استدلال برلین، جهان اخلاق ذاتاً متکثر است، در آن انسان باید میان ارزش‌های سازش ناپذیر دست به‌گزینش بزند. بنابراین مفهوم وحدت اصول و ارزش‌های غایی در فلسفه سیاسی (که پشتوانه مفهوم آزادی مثبت است) فرو می‌ریزد. بدین سان آزادی انتخاب ضرورتی اخلاقی است که از سرشت انسان و وضع او در جهان برمی‌خیزد. بنابراین آزادی منفی عبارت است از اعمال خودمختاری و توانایی انتخاب بدون مداخله عوامل بیرونی.

برلین درباره ماهیت موانع عمل آزاد و انواع آنها استدلال می‌کند که محدودیت‌های طبیعی را نمی‌توان موانع آزادی پنداشت، زیرا چنین محدودیت‌هایی اجتناب ناپذیر است. فقط محدودیت‌هایی که دیگران برای انتخاب آزاد فرد ایجاد کنند موانع آزادی شمرده می‌شود. سلطه و مداخله دیگران مانع اصلی آزادی منفی است. محدودیت‌های ساختاری را هم می‌توان مانع آزادی شمرده، به شرط اینکه ثابت شود آن



اخلاقی و ارزشی بطور کامل بروز می‌یابد زیرا در نظر او نزاع ارزش‌ها ویژگی پایدار وضع بشری است. کلمه آزادی در آن معنا که برلین بکار می‌برد تنها مستلزم نفی عجز و درماندگی نیست (چراکه این معنا همانند رواقیون با کشتن و فرونشاندن آرزوها نیز حاصل می‌شود) بلکه مستلزم فقدان موانعی است که میان انسان و امکانات گزینش و عمل او حائل می‌گردد. آزادی در این مفهوم یعنی رفع هرگونه مانع و رادع از جلوی پای انسان، در راهی که می‌خواهد پیماید. در بحث از آزادی، مسأله نه آن است که من می‌خواهم راهی را بروم و تا کجا بروم؟ بلکه مسأله این است که اصولاً چه راه‌هایی به روی من باز است و چگونه؟ و این البته مربوط می‌شود به اهمیت نسبی آن راه‌ها در زندگانی من، اگرچه اندازه گیری مقدار این اهمیت با هیچ روش کمی ممکن نباشد.

آزادی منفی چیزی است که حدود آن را در هر مورد نمی‌توان به آسانی مشخص کرد. در ظاهر چنین می‌نماید که آزادی منفی همان مختار بودن انسان در گزینش و انتخابی است که در سر هر دوراها صورت می‌دهد. اما هر انتخابی از سر اختیار نیست یا دست کم درجات اختیار، از یک انتخاب تا انتخاب دیگر فرق می‌کند. اگر در حکومتی مطلقه، فشار شکنجه یا ترس از دست دادن کار، باعث شود که من دوستم را لو بدهم، می‌توان گفت که من از روی اختیار عمل نکرده‌ام. اما شکی نیست که دست کم در عالم نظر، می‌توانسته‌ام این انتخاب را نکنم و مرگ و شکنجه وزندان را بر آن ترجیح دهم. پس صرفاً بر سر دوراها قرار گرفتن، به معنی وجود آزادی نیست گرچه ممکن است کاری را که کرده‌ام به خواست خود انجام نداده باشم. بنابراین حدود آزادی هرکس منوط است به:

محدودیت‌ها محصول عمل دیگران است. بطور کلی فقدان آزادی نتیجه نقشی است که به نظر فرد، دیگران مستقیم یا غیر مستقیم و به عمد یا سهواً می‌کنند تا وی از آنچه می‌خواهد انجام دهد باز بماند.

چنان که دیدیم، جوهر اندیشه برلین مفهوم آزادی انتخاب فردی است. با این حال حق انتخاب فرد مطلق نیست، زیرا در این صورت به حق انتخاب دیگران تعرض می‌شود. بنابراین حق انتخاب فرد محدودیت‌هایی پیدا می‌کند. این محدودیت‌ها به موجب ارزش‌های اخلاقی هر جامعه و نیز به اقتضای ضرورت رعایت دیگر غایات بشری، به ویژه عدالت و برابری ایجاد می‌شود. چون آزادی با دیگر ارزش‌های ما تعارض دارد، باید آن را در مواردی محدود کرد تا به سایر آرمان‌ها آسیب اساسی نرسد. اما به نظر برلین به هر حال باید همواره و به هر قیمتی حوزه حداقلی از آزادی انتخاب مطلق و نقض ناشدنی برای فرد باقی بماند، زیرا در غیر این صورت ماهیت انسان به منزله موجودی خودمختار نقض می‌شود: «همواره باید بخشی از هستی انسان از حوزه نظارت اجتماعی آزاد و مستقل بماند» (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۱۰) حفظ این حوزه حداقلی، لازمه توسعه توانایی‌های فردی و تعقیب آزادانه غایات است. این حوزه تنها باید به این ملاحظات محدود گردد که میان غایات و اهداف افراد تعارضی پیش نیاید.

بطور کلی جامعه سیاسی مشوق آزادی، حوزه انتخاب و اختیار فرد را گسترش می‌دهد و حتی محدودیت‌ها و موانع درونی و ذهنی انتخاب آزاد را کاهش می‌دهد. آزادی به وجود جامعه‌ای باز بستگی دارد که در آن افکار و شیوه‌های زیست گوناگون، با یکدیگر رقابت کنند. در جامعه مطلوب برلین نزاع

الف) تعداد امکاناتی که در برابر او قرار دارد. ب) سهولت یا اشکال دسترسی به هر یک از آن امکانات. ج) درجه اهمیت این امکانات در مقایسه با یکدیگر به لحاظ نقشه‌ای که شخص مفروض برای زندگانی خود دارد. د) تأثیر اعمال دیگران در میزان دسترسی او به امکانات مزبور. ه) ارزشی که نه تنها خود شخص بلکه به طور کلی جامعه‌ای که او در آن زندگی می‌کند برای آن امکانات قائل است. (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴۸) همه این عوامل و ابعاد مختلف باید با هم ملحوظ گردد و لذا نتیجه بدست آمده هیچ‌گاه نمی‌تواند مقرون به دقت و قطعیت باشد. و نیز چه بسا جمع بین انواع و درجات مختلفی از آزادی ممکن نباشد و به همین جهت نتوان ملاک واحدی را در سنجش بکاربرد.

قلمرو آزادی سیاسی و اجتماعی هر انسان تا آنجا بسط دارد که موانعی، نه فقط در برابر گزینشهای بالفعل بلکه در برابر گزینشهای بالقوه او نیز وجود نداشته باشد. (برلین، ۱۳۶۸: ۴۹) یعنی هر عملی را که بخواهد، به هر گونه که بخواهد، بتواند انجام دهد. همین طور فقدان این آزادی چیزی جز بسته بودن آن راهها یا عجز از گشودن آنها نیست که آن هم معلول اعمالی است که چه به عمد و چه به غیر عمد، از طرف سایر انسان‌ها صورت می‌گیرد. اما عنوان ظلم و ستم فقط در صورتی اطلاق می‌شود که آن اعمال مقرون به عمد، بلکه شاید همراه با این توجه و آگاهی نیز باشد که انجام آنها راه را به روی دیگری خواهد بست. اگر این مطلب مسلم گرفته نشود، مفهوم رواقی آزادی یعنی آزادی «راستین» (مثلاً آزادی روحی یک برده) که با سخت‌ترین درجه استبداد سیاسی هم سازگار می‌تواند بود، مایه سردرگمی و آشفتگی بحث خواهد شد. «آزادی که من از آن سخن می‌گویم، داشتن فرصت برای انجام عمل

است نه خود عمل. اگر من حق داشته باشم که از دری که به روی من بازاست خارج شوم، ولی نخواهم که از این حق استفاده کنم و آرام و بی حرکت در سر جای خود باقی بمانم، نمی‌توان گفت که آزادی خود را از دست داده‌ام. آزادی، فرصت انجام فعل است نه خود فعل، امکان فعل است و نه لزوماً تحقق عملی آن» (برلین، ۱۳۶۸: ۵۳).

بین دو وجه مثبت و منفی آزادی تمایز وجود دارد. یکی این است که: چه کسی بر من فرمان می‌راند؟ و دیگر آنکه: تا چه حد من زیر فرمان هستم؟ این دو سؤال چطور عین یکدیگر تلقی می‌شوند؟ چگونه تفاوت بین آنها حائز اهمیت نیست؟ تمایز جواب این دو سؤال، یعنی دو مفهوم متفاوت آزادی به قدر کافی روشن است و از اهمیت لازم نیز برخوردار است. مسأله، هم به لحاظ منطقی و هم به لحاظ تاریخی، یعنی هم از حیث نظری و هم عملی، واجد کمال اهمیت است. البته در نقطه شروع و به لحاظ منطقی، این دو معنا، فاصله چندانی با هم ندارند. سؤال «ارباب چه کسی است؟» را از سؤال «قلمرو اربابی من تا کجاست؟» بکلی نمی‌توان جدا گرفت. من می‌خواهم صاحب اختیار خود باشم و نمی‌خواهم حکم دیگران، هر چه هم آدم‌های عاقل و خوش نیتی باشند بر من روا باشد. رفتار من ارزشی بی همتا دارد و این ارزش از آنجاست که رفتار من مال خودم بوده و الزامی از طرف دیگران در آن باره وجود نداشته است. ولی من کاملاً خودکفا یا به لحاظ اجتماعی، مختار مطلق نیستم و چنین توقعی هم نمی‌توانم داشته باشم. من نمی‌توانم همه موانعی را که از عمل هموعان ناشی می‌شود از سر راه خود بردارم، ولی می‌توانم بکوشم که آن موانع را نادیده انگارم، موهوم بیندارم یا در هم بیامیزم و همه را

حتی موجوداتی ابهام آمیزتر مانند اراده ملت، مصلحت عامه، نیروهای پیشرو، ترقی طبقه و سرنوشت محتوم، ضرورت تاریخی، انطباق یافته و یکی تلقی گردیده است. در خلال این جریان آنچه به عنوان آزادی آغاز شده بود، به آیین سلطه تبدیل شده و حتی گاهی وسیله توجیه ظلم و ستم گردیده و چون سلاح دلخواهی در دست استبداد قرار گرفته است. البته آزادی منفی نیز ممکن بود به چنین سرنوشتی دچار آید ولی چنین چیزی در عمل کمتر اتفاق افتاده است. باید متذکر بود که آزادی منفی با شرور عظیم و دیرپای اجتماعی منافات ندارد و در بروز این شرور نقش داشته است. اما نکته اینجاست که در مقام دفاع از آزادی منفی کمتر به آن نوع استدلال‌های ناموجه و تردستی‌های زشت و منحوس که معمولاً داعیان آزادی مثبت بکار گرفته اند توسل شده است (برلین، ۱۳۶۸: ۵۶). تزعیم مداخله، در راه تأیید مرام‌هایی مورد استفاده قرار گرفته است که به لحاظ اجتماعی و سیاسی آثار ویرانگری داشته و اقویا و ستمگران و زورگویان توانا و بی رحم را در برابر انسان‌های ضعیف و اندک مایه و کم نصیب، تقویت کرده است.

خلاصه مطلب این است که: برای تعیین قلمرو آزادی منفی هر کس، نخست باید مشخص گردد که چه درهایی به روی او باز است؟ و تا چه حدودی؟ و این درها راه به کجا می‌برد؟ البته این فرمولی است که نمی‌توان چندان بر آن تأکید کرد، چرا که همه درها از اهمیت یکسان برخوردار نمی‌باشند و همین طور راه‌هایی که در برابر این درها قرار دارند، فرصت‌های متفاوتی را پیش پای انسان می‌گذارند. بنابراین، مسئله اینکه در اوضاع و احوال معینی چگونه می‌توان عمل کرد که روی هم رفته به نفع آزادی تمام شود و چگونه

به اصول اخلاقی و وجدان و حس معنویت خود نسبت بدهم یا بکوشم احساس هویت شخصی خود را در تعهدی مشترک ادغام کنم، چنانکه هر جزء در کل یکپارچه‌ای بزرگتر ادغام می‌شود. با این وجود به رغم این کوشش‌های سخت که به منظور حل تعارضات و مقاومتها یا برای فراگذشتن از آنها به عمل می‌آورم، اگر بخواهم خود را گول نزیم، به ناچار با این حقیقت مواجه خواهم بود که همرنگی تام و کامل با دیگران منافی هویت من است. پس برای این که یکباره و از هر جهت به دیگران وابسته نباشم ناگزیر باید در میدان محدود و معینی، از مداخلات آنان در امان بمانم و بتوانم روی این مقدار از آزادی خود حساب کنم. در این صورت سؤال زیر مطرح می‌شود: قلمروی که باید تحت اختیار من باشد به چه وسعت خواهد بود؟ به لحاظ تاریخی، مفهوم آزادی مثبت<sup>۵</sup> یعنی جواب این سؤال که آقا و صاحب اختیار کیست؟ - نخست از همان مفهوم منفی آزادی<sup>۶</sup> یعنی جواب این سؤال که قلمرو تحت اختیار من چیست؟ - برخاسته و فاصله این دو مفهوم به تدریج فزونی گرفته است. این جدایی بر اثر تجزیه مابعدالطبیعی نفس پیش آمده که مقتضی آن بوده است که از طرفی نفس برتر یا حقیقی یا آرمانی، بر نفس سافل یا نفس تجربی و عملی، یعنی طبیعت فرمان براند و از طرف دیگر نفس در معنی نیمه بهتر انسان بر نیمه فروتر دیگر، یعنی نفسی که در تکاپوی کارهای روزمره است حکومت کند. در ریشه این تصور مابعدالطبیعی کهن، ممکن است تجربه‌ای اصیل از تنش درونی وجود داشته باشد که تأثیر وسیع آن را در زبان و اندیشه و رفتار انسان ملاحظه می‌کنیم. ولی هر چه هست، آن نفس به تدریج با نهادهایی چون مذهب، ملت، نژاد، کشور، طبقه، فرهنگ، حزب و

باید آن را توزیع کرد و چگونگی می‌توان در هر مورد خاص بیشترین فرصت‌ها را بدست آورد، مسئله دشواری است که هیچ راه حل حاضر و آماده‌ای ندارد. مطلب این است که آزادی منفی و مثبت با صرف نظر از زمینه‌های مشترکی که دارند و با صرف نظر از اینکه کدام یک از آنها در معرض انحراف‌های بیشتری هستند، به هر حال یکی نیستند. هر یک از آن دو آزادی، فی نفسه، هدفی جداگانه است که ممکن است با هدف دیگر معارضه پیدا کند و قابل جمع نباشد. در چنین وضعی البته مسئله انتخاب و ترجیح مطرح می‌شود. آیا باید در شرایط معینی، جانب دموکراسی را گرفت اگر چه به زیان آزادی فردی تمام شود؟ یا مثلاً باید از برابری و مساوات به زیان نخبگان هواداری کرد؟ یا باید از عفو و بخشش و خودانگیزگی و خوشبختی و وفاداری و معصومیت، ولو به زیان عدالت و دانش و حقیقت تمام شود، جانبداری نمود؟ نکته این است که در جایی که ارزش‌های نهایی را نتوان با هم جمع کرد، راه حل قاطعی نیز اصولاً وجود ندارد. در چنین شرایطی معقول تر آن خواهد بود که با توجه به هسته مرکزی وحدانیتی و عام ارزش‌ها، و با در نظر گرفتن واقعیات، بهترین توازن میان ارزش‌ها و غایات، از جمله آزادی مثبت و منفی را در زندگی فردی و جمعی ایجاد نماییم.

در اینجا نکته دیگری هست که باید ذکر شود و آن اهمیت تفکیک بین آزادی و شرایط اجرای آزادی است. اگر کسی آنقدر نادان یا نادار یا ناتوان است که نمی‌تواند حقوق قانونی خود را به موقع اجرا بگذارد، آزادی که به موجب قانون برای او در نظر گرفته شود فایده عملی نخواهد داشت، ولی حق او از میان نمی‌رود. وظیفه ترویج و پیشبرد آموزش، بهداشت،

عدالت و بالابردن سطح زندگی، تأمین فرصت‌هایی برای رشد در زمینه‌های مختلف، جلوگیری از تمایلات ارتجاعی در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، حقوقی و نابرابری‌های ناموجه، به هر حال مهم است و اینکه امور مزبور به خاطر خود آزادی انجام گیرد یا به خاطر شرایطی که آزادی فقط در صورت حصول آن شرایط، دارای ارزش تلقی می‌شود و یا به خاطر ارزش‌هایی که مستقل از آزادی است تأثیری در مطلب ندارد. «در هر صورت، آزادی خود چیزی، و شرایط آزادی، چیز دیگری است» (برلین، ۱۳۶۸: ۶۸).

کوشش برای آزاد بودن، عبارت است از سعی در راه از میان برداشتن موانع. و کوشش برای آزادی شخص عبارت است از سعی در جلوگیری از مداخله و بهره‌کشی و اسارت او به وسیله دیگران؛ دیگرانی که هدف‌های خاص خود را دنبال می‌کنند. آزادی، دست کم در معنای سیاسی کلمه، با فقدان تهدید یا سلطه، حد مشترک دارد. با این وجود آزادی تنها ارزش موثر در معیار رفتار نیست. مسأله این است که چگونه می‌توان انتظارات مربوط به ارزش‌های دیگری را که از اهمیت و قطعیتی همانند، برخوردار است برآورده ساخت؟ آزادی همواره به عنوان چیزی مطلوب و فارغ از قید و شرط معرفی گردیده، یعنی چیزی که ما را به بهترین نتایج ممکنه می‌رساند و خود «برتر» ما را رشد می‌دهد و با قوانین راستین طبیعت «راستین» فرد یا اجتماع وفق می‌دهد. تعریف کلاسیک آزادی از روزگار رواقیان همین بوده و بر وفق تعالیم اجتماعی امروز نیز چنین است.

اگر بخواهیم از التزام به اندیشه روشن و عمل معقول روی برنتابیم، این اختلافات و تمایزات در خور اهمیت فراوان است. بین آزادی فردی و سازمان

باید قلمرو حداقلی را برای آزادی شخصی محفوظ نگاه داریم و گرنه بر انسانیت خود اهانت روا داشته و منکر آن شده ایم. آری نمی‌توان کاملاً آزاد بود و ناچار باید پاره‌ای از آزادی خود را از دست بدهیم تا بقیه آن را نگاه داریم. اما تسلیم تمام نیز، نقض غرض خواهد بود. در این صورت باید معلوم شود که آن حداقل مورد نظر چیست؟ آن چیست که از دست دادن آن با جوهر انسانیت ما منافات دارد؟ آن جوهر کدام است و لازمه آن چیست؟ در این باره مباحث فراوان وجود داشته است که شاید از این پس هم ادامه یابد. ملاک تعیین حدود و ثغور قلمرو آزادی و عدم مداخله هر چه باشد<sup>۵</sup> قوانین فطری یا حقوق طبیعی یا فایده یا مجموعه‌ای از احکام آمره یا حرمت قرارداد اجتماعی یا هر مفهوم دیگری که برای تبیین و توجیه اعتقادات بکار می‌رود<sup>۶</sup> آزادی در این معنی، آزادی از چیزی است یعنی محفوظ ماندن از مداخلات غیر در داخل مرزی که هر چند متغیر است ولی قابل شناسایی است. یکی از مهمترین دغدغه‌ها یا به نوعی حتی مهمترین رسالتی که برلین بردوش خود احساس می‌کند، دفاع از آزادی و جلوگیری از مسخ شدن انسان‌ها از طریق سلب نمودن قلمرو آزادی آنان یا گرفتن حق انتخاب از آنان و یا حتی فریب و دست کاری غیرمستقیم در انتخاب‌های آنان است. البته باید در نظر داشت که مادام که آن قلمرو ترسیم نگردد این فریب کاری و دست کاری‌ها ادامه خواهد داشت. اما برلین با یک بار تعیین قلمرو کردن برای همیشه مخالف است و عقیده دارد باید با منشی تجربه باور و بدون دخالت آموزه‌های پیشاتجربی، - از هر نوعش که باشد - مداماً و بطور مستمر و متناسب با شرایط ملموس و مشخص و مبتلابه،

دموکراسی ممکن است تعارض و تصادمی پیدا شود و ممکن است چنین نباشد. همچنین ممکن است مقتضای شکوفایی نفس به لحاظ آزادی مثبت، با مقتضای عدم مداخله به لحاظ آزادی منفی، معارض درآید. «تأکید بر آزادی منفی، راههای بیشتری را در برابر افراد و اجتماعات قرار می‌دهد و آزادی مثبت، راههای کمتری را باز می‌گذارد، اما ما را با دلایلی بهتر و منابعی غنی تر مجهز می‌سازد تا بتوانیم در این راهها حرکت کنیم. این دو نوع از آزادی شاید با هم تصادم پیدا بکنند و شاید هم نکنند.» (برلین، ۱۳۶۸: ۷۲).

فیلسوفان کلاسیک سیاست در انگلستان مانند هابز و لاک، وقتی کلمه آزادی را بکار می‌بردند همین معنا را مراد داشتند. آنان درباره اینکه وسعت قلمرو آزادی چیست یا چه باید باشد، اختلاف نظر داشتند ولی در یک نکته متفق بودند که این قلمرو، با توجه به طبیعت امر، نمی‌تواند غیرمحدود باشد چرا که در این صورت وضعی پیش می‌آید که هر کس تاهر کجا دستش برسد در زندگی دیگران مداخله بکند و این گونه آزادی طبیعی به هرج و مرج اجتماعی می‌انجامد، به طوری که تأمین حداقل نیازهای بشری را نامقدور می‌سازد و آزادی ضعیف به وسیله اقویا پایمال می‌گردد. قانون باید قلمرو آزادی عمل شخص را محدود سازد، ولی در عین حال همان متفکران<sup>۷</sup> خاصه لاک و میل در انگلستان و کنستان و توکویل در فرانسه<sup>۸</sup> معتقد شدند که بالاخره یک حداقل قلمرو آزادی هست که به هیچ وجه نباید مورد تجاوز قرار گیرد. بنابراین «باید میان میدان عمل فرد و دولت مرزی قائل شد. این خط مرز باید از کجا کشیده شود، موضوعی است محتاج بحث و مورد اختلاف». (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۹).

به این تعیین حدود پرداخت و از زیر بار این مسئولیت شانه خالی نمود.

خطاهایی که آدمی به رغم اندرزها و هشدارها در معرض ارتکاب آن است، در برابر این شر که به زور وادار به عملی بشود که دیگران آن را خوب و مستحسن می‌دانند هیچ است. دفاع از آزادی عبارت است از این هدف منفی؛ یعنی جلوگیری از مداخلات غیر. «تهدید آدمی برای آنکه به نوعی زندگانی که به دلخواه خود برنگزیده است تمکین نماید، تمام درها را جز یکی به روی او بستن، گناهی در برابر این حقیقت به شمار می‌رود که او یک انسان است و حق دارد به نحوی که خود می‌خواهد زندگی کند.» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴۳) این است آزادی در معنایی که لیبرال‌ها تا کنون منظور داشته‌اند.

این نحوه تفکر نسبتاً تازه است. در دنیای قدیم از آزادی فردی به عنوان آرمانی سیاسی که به وجود آن آگاهی داشته باشند (باصرف نظر از وجود بالفعل آن) کمتر بحث می‌شده است. کوندورسه این نکته را متوجه شده بود که جای مفهوم حقوق فردی در میان مفاهیم حقوقی روم و یونان خالی است. این مطلب در مورد یهودیان و چینی‌ها و دیگر تمدن‌های شناخته شده عصر کهن نیز صدق می‌کند. شیوع اندیشه آزادی در تاریخ اخیر غرب نیز تنها به عنوان استثناء و نه به عنوان قاعده، تلقی می‌شود. آزادی در این معنا کمتر توانسته است شعاری برای گردآوردن توده‌های بزرگ مردم شود. آرزوی تحت فشار قرارنگرفتن و به خود واگذاشته شدن، نشانه مراحل پیشرفته تر تمدن افراد و اجتماعات است. احساس اینکه روابط شخصی انسان اختصاص به خود او دارد و باید حرمت آن حفظ شود، زاده مفهومی است که اگرچه ریشه مذهبی دارد، به صورت رشد

یافته فعلی، از دوران رنسانس یا رفرماسیون عقب تر نمی‌رود ولی «شکست این مفهوم، مرگ تمدن امروزی و کلیه برداشت‌های اخلاقی آن را در پی خواهد داشت» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴۶).

نکته دیگری که در مورد مفهوم آزادی از اهمیت بیشتری برخوردار است این است که: نباید چنین پنداشت که آزادی در این مفهوم نمی‌تواند با نوعی از خودکامگی یا به هر حال با فقدان خودگردانی، کنار بیاید. چرا که آزادی در این معنا اساساً با محدوده نظارت سروکار دارد نه با منشأ آن. همان گونه که دموکراسی می‌تواند عملاً شهروندان را از بسیاری از آزادیها محروم گرداند که ممکن است در دیگر انواع حکومت‌ها محروم نباشند، یک دیکتاتور آزاداندیش نیز ممکن است اجازه دهد که اتباع او از زمینه وسیعی از آزادیهای شخصی برخوردار گردند. دیکتاتوری که این اجازه را می‌دهد ممکن است ظالم باشد و حکومت او موجب گسترش نابرابری‌ها گردد، ولی در عین حال آزادی را زیر پا نگذارد یا لاقلاً کمتر از برخی حکومت‌های دیگر زیر پا بگذارد. آزادی در این معنا از نظر منطقی ارتباطی با دموکراسی ندارد. بسیاری از نقدهایی که بر دموکراسی و سلب آزادی‌های اجتماعی و یا حتی فردی وارد شده، در همین راستاست. دموکراسی ممکن است در مقایسه با انواع دیگر حکومتها من حیث المجموع ضمانت بهتری برای حفظ آزادیهای اجتماعی فراهم آورد. هواداران لیبرالیسم نیز از آن به همین عنوان دفاع کرده‌اند. «ولی هیچ گونه رابطه ضروری و تلازم در میان آزادی فردی و حکومت دموکراسی وجود ندارد.» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴۷). پاسخ این سؤال که «چه کسی بر من حکومت

عقل، طبیعت برتر، نفس محاسب که فردا را می‌نگرد و به دنبال آنچه مآلاً خرسندش خواهد ساخت نمی‌رود. خود راستین یا «آرمانی» یا «حاکم» یا خود والاتر. این خود در مقابله با خودی «فروتر» است که منبع واکنش‌های غیرعقلانی و تمایلات لجام گسیخته است و در پی لذات آنی می‌رود. همان خود عملی فرمانبر من که هر لحظه به دنبال چیزی است، دستخوش هوسها و آرزوهاست و باید تحت انضباط شدید قرار گیرد تا به شأن حقیقی خویش ارتقا یابد. می‌توان گفت فاصله‌ای عظیم این دو "خود" را جدا می‌سازد. می‌توان "خود" راستین را چیزی گسترده‌تر و بزرگتر از فرد تصور کرد؛ چیزی در مفهوم یک "کل" اجتماعی مانند قبیله، نژاد، مذهب، کشور یا جامعه بزرگ زندگان و مردگان و حتی کسانی که هنوز از مادر نزاده‌اند. «این "کل" که فرد، تنها جزئی و رویه‌ای از آن است، با "خود" حقیقی یکی تلقی می‌شود و اداره واحد و یکپارچه و جمعی خود را بر اجزای سرکش خویش تحمیل می‌کند و از این راه آزادی خویش و بنابراین آزادی واقعی برتر آنها را تحقق می‌بخشد.» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۵۱).

آنگاه که من این نظر را اتخاذ می‌کنم می‌توانم خواست‌های بالفعل افراد یا جامعه را نادیده بگیرم و مردم را به تحت لوای «خود» راستینشان در معرض آزار و زور و ستم قرار دهم. زیرا نزد من مسلم گشته که آنچه هدف واقعی انسان است (از خوشبختی، انجام وظیفه، فرزاندگی، عدالت اجتماعی و کمال نفسانی) با آزادی او، یعنی با گزینش آزادانه «خود» حقیقی او انطباق دارد، جز آنکه، این «خود» حقیقی معمولاً خاموش و از انظار مستور است.

می‌کند؟» منطقاً از پاسخ سؤال دیگر که «حکومت تا کجا در زندگی من دخالت دارد؟» جدا است.

پیوند میان دموکراسی و آزادی فردی بسیار دقیق‌تر از آن است که به ذهن بیشتر هواداران آنها خطور می‌کند. آرزوی اینکه زمام حکومت من به دست خودم باشد یا به هر حال در جریانی که زندگی مرا اداره می‌کند سهمی داشته باشم به همان اندازه آرزوی آزادی عمل<sup>۵</sup> به لحاظ سابقه تاریخی، بیشتر از آن<sup>۶</sup> ریشه دار و عمیق است اما این آرزوها دو چیز جدا و متمایز از هم است و تمایز و تفاوت آنها چندان است که سرانجام در روزگار ما برخورد شدید ایدئولوژیها را به دنبال آورده است. زیرا که همین مفهوم مثبت آزادی (یعنی نه مفهوم «آزاد بودن از» بلکه «آزاد بودن در») زندگی به یک شکل خاص مجاز و مطابق الگو است که هواداران مفهوم منفی، آن را در حکم نقاب برای پنهان کردن چهره جباران و موجه و حق به جانب جلوه دادن ستمکاران روزگار تلقی می‌کنند.

آزادی به معنی صاحب اختیار و ارباب خود بودن و آزادی به معنای این که کسی جلوی کاری را که می‌خواهم بکنم نگیرد، دو چیز جداگانه است که شاید به لحاظ منطقی چندان دور از هم نباشند. چنانکه گویی این دو معنا دو طرف قضیه است که گاهی به صورت ایجابی و گاهی به صورت سلبی بیان می‌شود. اما عملاً و از نظر تاریخی این دو مفهوم در دو مسیر مختلف، و یا به گونه‌ای ناهنجار پیش رفته و آخر سر به تعارض کامل با یکدیگر انجامیده‌اند.

آدمی در جریان تجربه آزادسازی خود از بردگی معنوی یا بردگی طبیعت، با دو نوع خود آشنا می‌شود: «خودی غالب و پیروزمند و خودی مغلوب و سرکوفته. از آن خود غالب با تعابیری گوناگون می‌توان یاد کرد:

ولی بسا که پرده از روی این تناقض بین دو «خود»، برمی افتد زیرا یکبار گفته می‌شود که من می‌دانم چه چیز به سود فلان کس است و او خود نمی‌داند و بنابراین تمایلاتش را برای خاطر خود او و برای خاطر همان تمایلات، نادیده می‌گیرم و بار دیگر چنین گفته می‌شود که اصلاً فلانی خود هم نادانسته، عیناً همان را خواسته و برگزیده است؛ یعنی نه اینکه آن را در زندگی روزمره خویش برگزیده باشد، بلکه «خود» عقلانی او که وجود محسوس وی از آن غفلت دارد، این گزینش را انجام داده و آن «خود» راستین است که خیر و خوبی را تشخیص می‌دهد و چون تشخیص داد ناگزیر همان را برمی‌گزیند. این سلب شخصیت آشکار<sup>۵</sup> که آقای فلان را در مقام گزینش، کسی می‌داند که آن نیست یا هنوز عملاً و بالفعل آن نیست<sup>۶</sup> در کلیه نظریه‌های سیاسی مبتنی بر آرمان تکمیل نفس پنهان است و در بطن آن جای دارد.

«شکی نیست که این شکل تقلب یا شعبده بازی و چشم‌بندی را (که ویلیام جیمز به مناسبت آن، وبه حق، هواداران هگل را به باد تمسخر گرفته است) ممکن است با مفهوم منفی آزادی نیز انجام داد. زیرا در اینجا آن «خود» که نباید مورد تجاوز قرار گیرد، خود فردی، با خواستها و نیازهای بالفعل نیست؛ بلکه «خود» حقیقی و درونی است.» (همان:ص ۲۵۳) یعنی تکاپو در پی هدفی آرمانی صورت می‌گیرد که «خود» محسوس اصلاً آن را در خواب هم ندیده است. و این موجود آرمانی واقعاً آزاد، می‌تواند در مفهومی گسترده‌تر به شکل ابرشخصی چون دولت، طبقه، ملت، سیستم یا سیر تاریخ جلوه کند و حتی می‌توان اوصافی حقیقی، بیش از یک موجود محسوس به او نسبت داد. واقع این است که مفهوم مثبت آزادی به معنی ارباب و صاحب

اختیار خود بودن با ایهامی که به تجزیه پذیری نفس دارد، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ فکری و عملی، بیشتر با این تقسیم شخصیت بر دو جزء وفق می‌دهد: جزئی متعالی و مسلط که زمام اختیار به دست اوست و جزئی سافل، مشتمل بر مجموعه لذات و هوسهای حسی که باید منقاد و سر در فرمان نگاه داشته شود. همین واقعیت تاریخی است که نفوذ و تأثیر داشته است. این معنی اثبات می‌کند که مفاهیم آزادی مستقیماً زائیده نظریاتی است که درباره ماهیت نفس و شخص و انسان ابراز می‌شود. در واقع با تعاریف انسان و آزادی آنقدر می‌توان بازی کرد تا این کلمات هر معنایی را که دلخواه باشد افاده کنند و تاریخ به خوبی این امر را نشان داده است.

با توجه به این نکته که هدف «حکومت بر خود» (به این معنا که اختیار انسان در دست «خود» راستین او باشد) در طی تاریخ به دو صورت مهم جلوه گر شده است، نتایج و آثار مترتب بر تمیز بین دو «خود» روشنتر می‌گردد. آن دو صورت «یکی این بوده است که آدمی به منظور وصول به استقلال کامل، از طریق انکار نفس اقدام کند و دوم آنکه همین منظور را از طریق تکمیل نفس، یعنی کوشش برای اتصال و استغراق تمام در اصل یا آرمانی معین، جويا باشد» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۵۴).

من دارای عقل و اراده هستم. هدف خود را تشخیص می‌دهم و می‌خواهم به آن برسم. اگر مانعی در این راه ایجاد شود احساس خواهم کرد که وضع از تسلط من خارج شده است. ممکن است قوانین طبیعت و گاهی اتفاقات و اعمال دیگران، مانع راه من شوند یا برخی از نهادهای انسانی، بی آنکه عمدی در میان باشد، مرا از هدف خود بازدارند. مقابله با این نیروها ممکن است از حده توانایی من خارج باشد. چه باید



آنچه نیاز به استفاده از پا را دارد نخواهم، دیگر نداشتن پا را احساس نخواهم کرد. «این است معنی آزادسازی خود که زاهدان و انزواجویان رواقی و حکمای بودایی و ارباب دیانت، همواره از آن دم زده و با پیروی از آداب سیر و سلوک، آگاهانه کوشیده اند تا خود را دگرگون سازند» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۵۵).

از این اندیشه که در مورد فرد، مصداق دارد می‌توان قدری فراتر رفت و با اندیشه‌های کسانی چون کانت آشنا شد که آزادی را نه در کشتن و از میان بردن هوسها بلکه در مقاومت در برابر آنها و لگام زدن به آنها می‌دانند. در اینجا من خود را در قالب کنترل کننده یا زمامدار قرار می‌دهم و بدین گونه از اسارت، کنترل شدن و مسخرگشتن، رهایی می‌یابم. آزادم، زیرا فرمانروا هستم و تا آن حد که فرمانم رواست، آزادم. آزادی در اطاعت است منتهی اطاعت از قانونی که خود می‌نهم. کسی نمی‌تواند اسیر خود باشد؛ چرا که اسارت و فرمانبرداری عبارت است از وابستگی به عوامل خارجی و بازیچه دنیای خارج بودن. دنیایی که از اختیار ما بیرون است و به همین جهت ما در اختیار آن و اسیر آن هستیم. «من تا جایی آزادی دارم که گرفتار عواملی که در اختیار من نیست و از خارج بر من فرمان می‌راند نباشم. قوانین طبیعت در اختیار من نیست پس حوزه فعالیت من لاجرم باید از دنیای محسوس علت و معلول خارج شود و به فراتر از آن منتقل گردد.» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۵۶).

موجودی اسیر دست محرکات خارجی که گزینش‌های او در اختیار عواملی است که یا از طریق تهدید و یا از راه تطمیع، به وعده و وعید، بر او فرمان می‌رانند، این گونه تلقی از انسان نشانگر آن است که او را موجودی خود مختار نمی‌دانیم. به گفته کانت هیچ کس

کرد تا بتوانم در برابر آنها مقاومت کنم و خرد نشوم؟ چاره این است که خود را از قید خواستهایی که می‌دانم نمی‌توانم به آنها برسم رها سازم. به نوعی، صورت مسأله را پاک می‌کنم. می‌خواهم در قلمرو حکومت خود فرمانروا باشم ولی مرزهای این قلمرو بسیار طولانی و ناامن است، پس برای اینکه بتوانم مناطق آسیب پذیر را کمتر گردانم، قلمرو خویش را محدودتر و کوچکتر می‌کنم. آزادی، سعادت یا قدرت یا دانش در اختیار من نیست، پس باید کاری کنم که از شکست و ضایعات جلوگیری شود. به ناچار تصمیم می‌گیرم که در پی چیزهایی نروم که اطمینان ندارم که به آنها دست خواهم یافت. خود را بر آن می‌دارم تا چیزی را که از دسترس من خارج است، نخواهم. «فرض کنیم در معرض تهدید ستمگری هستم که می‌خواهد دارایی مرا بگیرد، خودم را به زندان بیفکند و کسانی را که مورد علاقه من هستند تبعید یا اعدام کند. حال اگر من بتوانم عواطف طبیعی خود را سرکوب کنم، علاقه به مال دنیا را در خود بکشم، یا از بابت زندان رفتن یا نرفتن نگرانی به دل راه ندهم، آن ستمگر نخواهد توانست که مرا به زانو درآورد» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۵۵). زیرا آنچه از من باقی مانده دیگر مغلوب ترسها و هوسهای حسی نیست. تو گویی به یک عقب نشینی مصلحتی دست زده و به دژ درونی خود پناهنده شده ام و آن دژ، عقل و روح و «خود» عقلانی من است که نیروهای کور طبیعت و خیانت‌های آدمیان بر آن دست نمی‌یابند. من به جایی عقب نشینی کرده ام که در آنجا ° و تنها در آنجا ° در امان هستم. گویی زخمی بر پای خویش داشتم که یا می‌بایستی درمانش کنم تا از درد رهایی یابم و یا اگر از درمان آن عاجزم، پایم را قطع کنم و از آن زخم برهم. اگر بتوانم به خود بیاموزم که

مطابق تعبیر پروتستان در راه وصول به حق می‌کوشد در این تعبیر جدید، فرد گرفته است که به موهبت خرد آراسته است و می‌کوشد تا زمام خویش را جز به دست خود نسپارد.

من خویشتن را با آن لحظات نقادانه و خردگرایانه زندگی یکسان می‌دانم. نتایج عمل من مهم نیست. من مأمور به تکلیفم نه نتیجه، زیرا که آن از اختیار من خارج است. تنها انگیزه‌ها است که در اختیار من است. چنین اعتقادی بیشتر جنبه اخلاقی دارد تا سیاسی، با این وجود آثار و نتایج سیاسی آن نیز روشن است و لذا این طرز تفکر در سنت فردگرایانه لیبرال نیز دست کم به همان اندازه مفهوم آزادی «منفی» سابقه دارد.

البته باید این نکته را متذکر شویم که این مفهوم، یعنی پناهندگی حکیم فرزانه به دژ درونی خویشتن راستین خود، در شکل فردگرایانه آن، آنجا به ظهور می‌رسد که جهان خارج بکلی بیدادگر، خشن و خصمانه باشد. در دنیایی که آدمی در جستجوی خوشبختی، عدالت یا آزادی، راه‌ها را به روی خود بسته می‌بیند و درمی‌یابد که کار زیادی از او ساخته نیست، و سوسه عقب نشینی به درون، سخت‌گیرانگیر می‌شود.

این نکته روشن می‌سازد که چرا تعریف آزادی منفی به عنوان توانایی انجام آنچه انسان آرزو می‌کند، تعریف کارآمدی نیست. اگر من به این نتیجه برسم که نمی‌توانم آنچه را آرزو دارم فراچنگ آورم، می‌توانم آرزوی خود را محدودتر سازم یا آن را یکسره از ریشه براندازم تا آزادی خود را باز یابم. «مطابق این تعریف اگر فرمانروای جبار، بتواند مردمی را برآن دارد که خواست‌های اصلی خود را فراموش کنند و به نحوه‌ای از زندگی که او برای آنها مقرر داشته است روی آورند

نمی‌تواند مرا اجبار کند تا به سعادت‌ی مطابق سلیقه او تن در دهم. پدرسالاری بدترین نوع استبداد است که می‌توان تصورش را کرد. زیرا که مقتضی برخوردی با انسان است که با آزادی او منافات دارد. گویی انسان‌ها در دست من مصلح خیرخواه، به منزله موادی هستند که باید آنها را به شکل دلخواه خود و نه دلخواه آنان، دریاورم.

مداخله در کار انسان‌ها و سوق دادن آنها به سوی هدفهایی که شما به عنوان مصلح اجتماعی تشخیص می‌دهید، به معنی جوهر انسانی آنها را نفی کردن است و آنها را به صورت شیء بی اراده درآوردن و سرانجام به صورت نوع پست تری از انسان تلقی کردن؛ اگرچه مقصود و منظور شما بیشتر به نفع آنها باشد. زیرا این عمل بدان معنی است که هدفها و مقاصد آنان از هدفها و مقاصد شما پست تر به شمار آید و کمتر درخور احترام باشد. من به چه عنوانی می‌توانم زور گفتن به دیگران را توجیه کنم و آنان را وادار به انجام اموری سازم که نمی‌خواهند و رضایت به انجام آن ندارند؟ تنها به نام ارزشی والاتر از خود انسان‌ها می‌توان چنین کاری را کرد. ولی چنانکه کانت گفته است، ارزشها همه ثمره عمل آزادانه انسان‌ها می‌باشند. آنها را ارزش می‌نامیم چرا که واجد این صفت هستند. هیچ ارزشی بالاتر از فرد وجود ندارد.

فرد آزاد کانت یک موجود متعالی است، و رای عالم علت و معلول. این عقیده عملاً جانمایه انسانگرایی لیبرال، اعم از اخلاقی و سیاسی، به شمار می‌آید که در قرن هجدهم سخت تحت تأثیر کانت و روسو قرار داشت. این عقیده نوعی تعبیر غیر دینی از همان فردگرایی مذهب پروتستان است که مفهوم زندگی عقلایی را به جای خدا نشانده است و جای روح را که

تعالیم مسیحی در این موضوع مشترک اند. مطابق این دیدگاه آزادی یعنی نبود مانع بر سر راه طبیعت حقیقی من ° خواه موانع بیرونی یا درونی. به عبارتی، آزادی یعنی آزادی از اشتباه و خطا، یعنی از عقاید غلط درباره خدا، طبیعت و خود، که مانع فهم من می شود. آزادی یعنی تحقق خود یا مدیریت خود ° تحقق بوسیله فعالیت اهداف صحیح طبیعت خود فرد که توسط تصورات غلط اش درباره جهان و جایگاه انسان ها در آن، عقیم گذاشته شده است. «اگر من عقلانی هستم ° یعنی، می توانم بفهمم یا بدانم که چرا آنچه انجام می دهم را انجام می دهم، یعنی، تفاوت بین کنش ( که شامل انتخاب کردن ها، شکل دهی نیات، تعقیب اهداف) و صرف رفتار کردن ( یعنی، فعال بودن بر اثر علت ها که ممکن است برای من ناشناخته بماند یا بدبختانه از آرزوها یا نگرش های من تأثیر پذیرد) ° بنابراین این مسئله دنبال خواهد شد که معرفت پدیده های واقعی مربوطه ° درباره جهان بیرونی، اشخاص دیگر و طبیعت خود من ° موانع (برلین، ۱۹۷۳: ۱۷۳) خودگردانی مرا که منجر به نادیده گرفتن و توهم هستند، از بین خواهد برد».

میل به تسلط بر دیگران، نشانه خردستیزی است که با روش های عقلانی می توان در تبیین و مداوای آن کوشید. اسپینوزا برای علاج این بیماری نسخه ای تجویز می کند و هگل و مارکس نیز هر یک نسخه های خاص خود را دارند. برخی از این نظریات را می توان تا درجه ای مکمل نظریات دیگر به شمار آورد و برخی را می توان با یکدیگر جمع کرد ولی روی هم رفته همه آنها بر این فرض مبتنی است که در جامعه عقلایی کامل، هوس تسلط بر دیگران یکسره نابود خواهد شد یا تا حد بسیار ناچیز تقلیل خواهد یافت. وجود

و ضمیر خویش را با آن تطبیق دهند، باید گفت که این فرمانروای جبار در آزادسازی این مردم موفق بوده است» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۶۱). در حالی که وضعی که آن فرمانروا ایجاد کرده است، درست نقطه مقابل آزادی سیاسی است.

پایان منطقی و نقطه نهایی این راه، که انسان سعی کند تا از همه چیزهایی که ممکن است به او گزند برساند بپرهیزد، همان خودکشی است. چرا که آدمی تا آنگاه که در جهان طبیعت زندگی می کند هرگز از امنیت کامل برخوردار نمی تواند بود. جهانی تراژیک که سراسر میدان تعارض اراده ها و اهداف انسان هاست. آزادی کامل در این معنا تنها با مرگ میسر است.

اما در راه وصول آدمی به استقلال کامل، غیر از سرکوب و انکار نفس، راه دیگری نیز وجود دارد و آن تکمیل نفس از طریق محو شدن و استغراق در اصل و آرمانی کلی است. برنامه خردگرایی که از اسپینوزا آغاز می شود و تا آخرین پیروان هگل ادامه می یابد، جز این نیست. آنچه را می دانید و ضرورت ° ضرورت عقلانی ° آن را درمی یابید، نمی توانید طوری دیگرش بخواهید، مگر آنکه از موضع عقل و منطق عدول کنید. زیرا «اگر کسی بخواهد چیزی جز آنچه می یابد، باشد؛ با توجه به مقدمات، یعنی ضرورت های حاکم بر جهان، باید گفت که او، یا نادان است و یا از جاده عقل و منطق برکنار و خواستن امر عقلانی عین آزادی است» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۶۳).

آیا دانش همیشه آزادی بخش است؟ دیدگاه فیلسوفان یونان باستان، که توسط بسیاری تبلیغ و دنبال شده، گرچه شاید نه همه متکلمین مسیحی، این چنین است: شما باید حقیقت را بدانید، و حقیقت باید شما را آزاد سازد. رواقیون قدیم و اغلب عقل گرایان جدید با

سرکوب و ستم یا تمایل و شیفتگی به آن در میان مردم باید به عنوان نخستین نشانه بیماری تلقی گردد. روشن است که در چنان جامعه‌ای هنوز راه حل راستین برای مشکلات زندگی اجتماعی پیدا نشده است. اگر عقل بر عالم حاکم باشد نیازی به اعمال زور و اجبار نخواهد بود. اگر یک نقشه صحیح زندگی برای عموم طرح شود با آزادی کامل عموم<sup>۵</sup> آزادی عقلانی حکومت بر خود<sup>۶</sup> تطبیق خواهد کرد. «یک فرد عقلانی آزاد است اگر رفتارش مکانیکی نباشد، و برخاسته از انگیزه‌ها و تمایزش به اهداف تمام و کمالی که او دارد باشد، یا می‌تواند در آینده باشد» (برلین، ۱۳۶۸: ۱۷۵).

مطابق این دکترین انسان‌ها خود<sup>۷</sup> هدایتگر نیستند، وقتی رفتارشان بوسیله احساسات خارج از کنترل - مانند ترس از چیزهایی که وجود ندارند، یا نفرتی که منجر به درک عقلی و بیان درست امور نمی‌شود، بلکه تحت تأثیر اوهام، خیالات، نتایج خاطرات نامعلوم و جراحات و تألمات فراموش شده، قرار می‌گیرد، آزاد نیستند. عقلانی سازی و ایدئولوژی‌ها، در این دیدگاه، توضیح غلط رفتاری ریشه‌های صحیح اند، ریشه‌های صحیحی که ناشناخته اند یا نادیده گرفته شده اند یا فهمیده نشده اند؛ و این غلط‌ها؛ اوهام باطل، خیالات و صورتهای غیرعقلانی و رفتار اجباری را به بار می‌آورند. «آزادی درست، بنابراین، بر خود-هدایت گری اصرار می‌ورزد: یک فرد تا حدی آزاد است که توصیف صحیح فعالیت اش بر نیات و انگیزه‌هایی که او از آن آگاه است تکیه دارد» (برلین، ۱۳۶۸: ۱۷۵).

من وقتی آزادم که زندگی خویش را بر وفق خواست خود طرح ریزی کنم. طرح ریزی کردن مستلزم در دست داشتن قواعدی است و قاعده‌ای که من خود، آگاهانه برای خود وضع کرده یا پس از فهم،

آزادانه از آن تبعیت کرده باشم، مایه اسارت یا اختناق من نتواند بود. «تفکر عقلانی تفکری است که مقاصد یا نتایجی که از قواعد و اصول پیروی می‌کنند، صرفاً مواردی بصورت توالی‌های علی یا تصادفی نیستند؛ رفتار عقلانی رفتاری است که (حداقل در اصول) می‌تواند توسط عامل یا مشاهده گر در چارچوب‌های انگیزه‌ها، نیات، انتخاب‌ها، دلائل، قواعد، و نه منحصرراً قوانین طبیعی - علی یا آماری، یا "ارگانیک" یا دیگر انواع منطقی مشابه توضیح داده شود» (برلین، ۱۳۶۸: ۱۷۵).

فرق نمی‌کند که واضح قاعده خود من باشم یا دیگران، تنها این مهم است که قاعده مورد نظر، معقول یعنی منطبق با ضرورت‌های اشیا باشد. آزادسازی بوسیله دانش نه از این راه است که امکانات بیشتری برای گزینش در اختیار ما می‌گذارد، بلکه از این جهت است که ما را از عجز و درماندگی‌ای بازمی‌دارد که بر اثر دنبال کردن امور ناممکن حاصل می‌شود. اینکه بخواهیم قوانین ضروری جز آن باشند که هستند، در دام آرزویی نامعقول افتادن است. اگر از این هم فراتر رویم و این اعتقاد را در ذهن خود جای دهیم که قانونها باید بجز آنکه ضرورتاً هستند باشند، نشان بی‌خردی خواهد بود. این جوهره فلسفه خردگرایی و اصول مثبت راهیابی بر آزادی در پرتو عقل است. وجوه اجتماعی این اصول را با اختلافات و دگرگونی‌هایی، در بطن بسیاری از تعالیم ملی گرایان کمونیستها، هواداران قدرت مطلقه و سلطه گرایان روزگار می‌توان یافت.

روسو می‌گوید اگر من به اختیار خود همه وجودم را تسلیم اجتماع کنم، در ایجاد شخصیتی شرکت کرده ام که خود مجموعه فداکاری‌های همه افراد به شمار می‌آید و لذا نمی‌تواند در مقام آزار هیچ یک از آنان

بیماری‌هاست که نیازمند طیب و مراقب است، بلکه خودی است که اگر خردمند بودیم، اگر به تعلیم عقل، که بنا به فرض در همه انسان‌ها نهفته است، گوش فرا می‌دادیم، چنان می‌بودیم.

در مسیر تحقق قواعد عقلانی و کلی، نمی‌توان در بند اجازة یا رضایت مردم عوام ناآگاه که در بند خود سافل و هوس محور هستند بود چرا که آنان در شرایطی نیستند که مصلحت خود را دریابند. چیزی که آنان رضا دهند و قبول کنند، یک زندگی ملامال از حقارت و ابتذال خواهد بود و حتی ممکن است به هلاک و نابودی آنان بینجامد. بگذار باز از فیخته سرسلسله و مبدع و مبتکر این آموزه جسورانه نقل کنم که می‌گوید: «هیچ کس در برابر عقل حقی ندارد. آدمی از اینکه ذهنیت خویش را در فرمان قوانین عقل قرار دهد، بیم دارد و سنت یا تحکم و خودسری را ترجیح می‌دهد» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۷۵). با این وجود او باید فرمانبردار باشد. فیخته از زبان آنچه عقل می‌نامد سخن می‌گوید؛ ناپلئون یا کارلایل و همچنین سلطه‌گرایان رومانتیک، هر کدام ارزشهای دیگری را می‌پرستند و تحمیل جبرآمیز این ارزش‌ها را یگانه راه وصول به آزادی «راستین» می‌دانند.

از سردمداران مهندسی انسانی دوران جدید، آگوست کنت است. آنچه کنت بصراحت می‌گوید چیزی است که در بطن نظریه سیاسی خردگرایانه، از همان آغاز آن در یونان باستان وجود داشته است: اصولاً برای زندگی یک راه درست بیشتر نمی‌تواند باشد. انسان حکیم این راه را به طیب خاطر در پیش می‌گیرد و از همین رو حکیم نامیده می‌شود. غیرحکیم را باید بزور در این راه کشاند و حکیم باید برای انجام این مقصود از کلیه وسایلی که در اختیار دارد استفاده

برآید. روسو معتقد است که در چنان جامعه‌ای کسی در صدد ایدای دیگری نخواهد بود. من که خود را در برابر همگان تسلیم می‌کنم گویی به هیچ کس تسلیم نمی‌شوم. هرچه را از یک دست می‌دهم از دست دیگر می‌گیرم و به نیروی تازه‌ای دست می‌یابم که مرا در حفظ غنیمتی که به چنگ آورده‌ام موفق می‌گرداند. کانت می‌گوید: چون فرد، آزادی بی بند و بار و بی قانون خود را یکسره رها سازد، دوباره همان را در حالت همبسته با دیگران، بر وفق قانون باز خواهد یافت و آزادی حقیقی همین است، زیرا این وابستگی، کار خود من است که به خواست خود و در مقام قانونگذار بر خود مقرر داشته‌ام. در اینجا آزادی بی آنکه کمترین منافاتی با وجود حکومت پیدا کند، با حکومت یکی می‌گردد. «این مفاد و سیاق کلیه اعلامیه‌های حقوق بشر در قرن هجدهم است و نیز جان کلام همه آنهاست که جامعه را به مثابه طرحی می‌نگرند که بر پایه قوانین عقلانی از طرف واضعی حکیم یا طبیعت یا تاریخ یا خداوند تعالی پی افکنده شده باشد» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۷۲).

اگر پیروزی عقل منوط است بر محو و نابودی هوس‌ها و آرزوها و غرائز پستی که فرد را در قید اسارت خویش نگاه می‌دارد، به همین منوال (گذر از مفاهیم فردی به مفاهیم اجتماعی تقریباً به طور نامحسوس صورت می‌گیرد) عناصر ارزشمندتر اجتماع یعنی فرهیختگان و فرزندان که بینش والاتری از روزگار و محیط خود دارند می‌توانند برای متحول ساختن بخش خرد ستیز جامعه، دست به اجبار بزنند. چنانکه امثال هگل، تأکید کرده‌اند، اطاعت از خردمندان به معنی اطاعت از خود است و این خود، نه آن خود فرورفته در نادانی و هوسها و ضعف‌ها و

کند. چرا باید گذاشت چیزی که خطای آن مشهود و قابل اثبات است همچنان بر جای بماند و رشد و نمایابد؟ اشخاص نارس و ناآموخته را باید بر آن داشت که با خود بگویند: تنها حقیقت است که مایه آزادی می‌شود و تنها راهی که من برای فراگرفتن حقیقت دارم این است که امروزه آنچه را شما دستور می‌دهید، یا اجبارم می‌کنید، تعبداً انجام دهم؛ چرا که شما داناترید و من واقفم که تنها با اطاعت و فرمانبری است که می‌توانم در پرتو بینش شما راه خود را بیابم و مانند شما آزاد گردم.

استدلالی که فیخته آن را در واپسین مراحل عمر خود مطرح کرد و پس از او نیز دیگر مدافعان دولت، به دنبال وی رفتند، همان پرخاش و اعتراضی است که از سوی رواقیان و پیروان کانت به نام عقل در برابر فرد آزادی که می‌خواهد به دلخواه خود زندگی کند عنوان می‌شود. بدین گونه استدلال خردگرایانه، که همواره بر فرضیه وجود یک راه حل صحیح و واحد مبتنی است، گامهایی در تحول برداشته است که اگر هم صحت آنها منطقاً قابل اثبات نباشد فهم آنها به لحاظ تاریخی و روانشناختی دشوار نیست. با این گامها یک آموزه اخلاقی که از مبدأ مسئولیت فردی و تهذیب نفس حرکت کرده تا آنجا پیش می‌رود که کشوری سلطه گرا، زیر فرمان برگزیدگانی چون پاسداران مدینه افلاطونی، تشکیل می‌دهد.

این مغالطه به این صورت است که فرد حکم خود را در لباس حکم عقل کلی، مطاع دانسته و دارای توجیه عقلانی جلوه می‌دهد. عقل جنبه فردی ندارد. حکم عقل نزد همه یکسان است. پس من حکم خود را صادر می‌کنم و اگر شما به مقاومت برخیزید ناچارم تا عوامل خردستیزی را که به مخالفت با حکم عقل

برخاسته‌اند از سر راه بردارم. حال اگر شما خود به سرکوب این عوامل پردازید، وظیفه من آسانتر خواهد شد و تنها به آموزش شما همت خواهم گماشت. من که مسئولیت مصالح عامه را برعهده دارم نمی‌توانم منتظر بمانم تا همه مردم به راه عقل برگردند.

کانت و خردگرایانی از قبیل او همه مقاصد را دارای ارزش یکسان نمی‌دانند. در نظر آنان مرز آزادی باید برحسب ضابطه عقل تعیین شود و این ضابطه هدف واحد معینی را برای همگان بوجود می‌آورد یا از وجود آن پرده برمی‌دارد. پس به نام عقل می‌توان هرچیز منافی عقل را محکوم دانست و مقاصد گوناگون را که جنبه‌های شخصی دارد و برخاسته از تخیلات فردی و خصوصیت‌های مزاجی است (مانند زیباشناسی و سایر ملاحظات غیر مبتنی بر عقل) دست کم به لحاظ نظری بی‌رحمانه قلع و قمع کرد تا راه برای مدعیات عقل گشوده شود. قدرت حاکمه عقل، وظایفی که عقل برعهده فرد می‌گذارد، همان آزادی فردی است با این فرض که تنها مقاصد عقلانی را می‌توان به عنوان مقاصد «راستین» طبیعت «حقیقی» «یک انسان آزاد» به شمار آورد. «باید بگویم که هیچ‌گاه نتوانسته‌ام معنی «عقل» را در این کلام دریابم. تنها می‌خواهم متذکر شوم که فرض پیشینی این روانشناسی فلسفی با تجربه‌گرایی، یعنی با مشرب و مسلکی که بر معرفت حاصل از تجربه مبتنی باشد، وفق نمی‌دهد» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۷۹).

پایان این راه استبداد است حتی اگر این استبداد که به نام آزادی تمام می‌شود، استبداد بهترینها و فرزانه‌ترینها باشد و در این صورت آیا نباید شک کرد که شاید چیزی از مفروضات این استدلال، فاسد و معیوب باشد؟ نباید فکر کرد که شاید اساساً مفروضات اولیه ما

نیازهای گوناگون را، خواسته یا ناخواسته، نادیده می‌گیرند. چه بسا آنچه می‌خواهیم، به طور ساده بیش از این نباشد که نادیده گرفته نشوم و تحت الشعاع کسی قرار نگیرم و مورد تحقیر و بی‌اعتنایی واقع نشوم. خلاصه طوری نباشد که مرا به کسی نگیرند. طوری نباشد که امتیازی که از دیگران دارم، چنانکه درخور است شناخته نشود. می‌خواهم چون تکه‌ای از یک ملقمه بی‌شکل به حساب نیایم و به صورت یک واحد آماری صرف که فاقد خصوصیات مشخص و مقاصد ویژه انسانی است تلقی نگردم. اینکه من با آن می‌جنگم خفت و بی‌حرمتی است، نه برابری در حقوق یا آزادی برای آنکه به دلخواه خود عمل کنم. گرچه ممکن است اینها را هم بخواهم اما مبارزه من به منظور تأمین شرایطی است که در پرتو آن احساس کنم که به عنوان عاملی مسئول شناخته می‌شوم و خواست و اراده ام چنانکه درخور است به حساب می‌آید. اگرچه این امر سبب شود که مرا به خاطر آنچه هستم و آنچه انتخاب می‌کنم مورد تعرض و آزار قرار دهند. این مطلب نیز از نقدهایی است که بر دموکراسی وارد است. چرا که گاهی اوقات دموکراسی‌ها در تصمیم‌سازی‌هایشان، یک توده یکنواخت را به حساب می‌آورند نه افراد و اشخاص و گروهها یا اقوامی را که قطعاً دارای تفاوت‌های آشکاری هستند. بنابراین خود فردی به عنوان فردیتی که دارای غرائز، نیازهای طبیعی و مادی است، باید هم در عرصه فردی و هم در عرصه اجتماعی و عام ملحوظ شده و کاذب تلقی نگردد.

خود فردی من چیزی نیست که بتوانم آن را از حوزه روابطی که با دیگران دارم، خارج سازم و نیز نمی‌توانم آن را از صفاتی که بیانگر نظر دیگران درباره من است جدا کنم. در نتیجه آنگاه که فرضاً در برابر

غلط باشد؟ آیا ممکن نیست سقراط و بنیانگذاران سنت غربی اخلاق و سیاست که در پی او رفته اند در این مدت بیش از دوهزارسال اشتباه کرده باشند؟ «آیا نمی‌توان فضیلت را از دانش و آزادی را از هردو جدا دانست؟ شاید به رغم آنکه این نظریه مشهور بر زندگی تعداد زیادی از مردمان حکومت می‌کند، هیچ یک از مبادی و مفروضات اولیه آن قابل اثبات<sup>۵</sup> و حتی شاید اصلاً صحیح<sup>۶</sup> نباشد» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۸۰).

نباید فراموش کرد که انسان‌ها بعد مادی نیز دارند که تابع غرائز و خواست‌های طبیعی و مادی است و هنگامی که با نیروی اراده در نظر گرفته شود، موجودی را می‌سازد که در موقعیت‌های مختلف، واکنش‌های گوناگون و پیش‌بینی‌ناپذیری را از خود بروز می‌دهد. ضمن اینکه موجود انسانی، موجودی رها شده در خلأ نیست، بلکه موجودیتی اجتماعی دارد که کنش و واکنش او، تحت تأثیر شبکه وسیع و به هم بافته‌ای از کنش‌های افراد گوناگون آن اجتماع است. من نه عقل مجرد فارغ از تن، و نه رایبسون کروزو که در جزیره خود تنها باشم. نه تنها زندگانی مادی من وابسته است به فعل و انفعالات با دیگران، و هویت و شخصیت من حاصل عملکرد نیروهایی است که در اجتماع وجود دارد، بلکه شاید آنچه نیز درباره خود می‌اندیشم و بویژه احساسی که درباره هویت اخلاقی و اجتماعی خود دارم، تنها در متن شبکه اجتماع معینی که جزیی از آن هستم قابل درک و فهم است. شکایت افراد و گروهها از فقدان آزادی بیشتر به معنی شکایت از آن است که به قدر کافی مورد شناسایی قرار نگرفته‌اند.

بسیاری از این ایسم‌های حاکم بر جوامع انسانی، تحت لوای اصول کلی و یا روح جمعی، هویت‌های فردی و موجودیت‌های انسانی بعضاً متفاوت و با

وضع سیاسی یا اجتماعی خاصی به مطالبه آزادی برمی‌خیزم در واقع خواهان تغییر و تحول در برخورد افرادی هستم که رأی و رفتار آنها در آفرینش تصویری که از خود دارم موثر است. آنچه درباره فرد درست است درباره جمعیت‌ها و گروه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی - یعنی مردمی که به نیازمندها و هدفهای خود به عنوان اعضای جماعات مزبور آگاهی دارند نیز درست درمی‌آید. آنچه آنها می‌خواهند غالباً همین شناسایی ساده است. می‌خواهند طبقه، ملت، رنگ یا نژاد آنها عامل مستقل فعالیتهای خود شناخته شود و در فضای مات کل نگرایی‌های عقلانی گم نشود: «موجودی دارای اراده که می‌خواهد به خواست خود عمل کند اگرچه خواسته وی خوب و مشروع نباشد؛ موجودی که مایل نیست کس دیگری، به هر عنوان، بر او فرمان براند یا آموزگاری و رهبری او را بر عهده بگیرد چنانکه گویی نقیصی در انسانیت او هست که به علت آن از حق تمتع از حریت کامل محروم گشته است» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۸۳).

شکی نیست که هرگونه تفسیر آزادی باید دست کم مایه‌ای از آنچه را آزادی منفی نامیدیم دربر داشته باشد. باید به هر حال عرصه‌ای خالی از موانع برای انسان باقی بماند. در هیچ جامعه‌ای آزادیهای افراد به تمام معنی کلمه محو و نابود نمی‌شود. موجودی که از انجام هرگونه عمل آزاد ممنوع باشد نمی‌تواند از نظر اخلاقی عامل یا فاعل شناخته شود و نمی‌توان او را اخلاقاً یا قانوناً "انسان" به شمار آورد. به عقیده روسو «کسی نمی‌تواند انسانیت خود را باطل کند؛ نمی‌تواند مرتکب عملی شود که در نتیجه آن، دیگر نتواند دست به هیچ عملی بزند. چنین کاری مساوی با خودکشی اخلاقی و معنوی است، و خودکشی عملی انسانی

نیست.» (برلین، ۱۳۸۶: ۸۰). اگرچه چنین موجودی از نظر زیست‌شناسان و روان‌شناسان در عداد افراد انسانی شناخته می‌شود، اما استوارت میل و بنژامین کنستان، پدران لیبرالیسم، به این حد خرسندی نمی‌دهند. آنان خواستار قلمروی هستند که تا حد اکثر ممکن از موانع خالی باشد و محدودیت‌های ناشی از زندگی اجتماعی به نحو حداقل، بر آن تحمیل گردد. به نظر نمی‌رسد که این آزادی خواهی افراطی جز در میان اقلیت کوچکی از انسان‌های بسیار متمدن و خودآگاه قابل طرح باشد. توده‌های عظیم انسانی غالباً آماده بوده‌اند که این خواسته را در پای نیازمندی‌هایی از قبیل طلب امنیت، هویت، رفاه و قدرت، فضیلت، ثبوتات اخروی یا عدالت و برابری و برادری و ارزش‌های بسیار دیگر قربانی کنند، حال آنکه این ارزش‌ها کلاً یا بعضاً با درجات عالی آزادی فردی منافات پیدا می‌کند و آنچه مسلم است دست یابی به این ارزشها مشروط به تحقق آزادی نیست. «ژوزف دومستر درجایی می‌گوید، روسو می‌پرسد چرا انسان‌ها که آزاد زاده می‌شوند همه جا در بند هستند، این بدان می‌ماند که پیرسیم چرا گوسفندان که به هنگام تولد مانند گوشتخواران هستند همه جا علف می‌خورند» (گری، ۱۳۷۹: ۱۸۳). الکساندر هرترسن نیز یادآور می‌شود: «در مورد انسان‌ها، می‌گوییم که جزو طبیعت انسان است که به دنبال آزادی باشد، هر چند عده بسیار معدودی در طول حیات طولانی نژاد بشر واقعاً به دنبال آزادی بوده‌اند... چرا باید انسان را باید براساس آنچه فقط اقلیت کوچکی در اینجا و آنجا در پی اش بوده‌اند و تازه از این اقلیت کوچک هم تعداد اندکی در راهش جنگیده‌اند، طبقه بندی کرد؟» (گری، ۱۳۷۹: ۱۸۴).



ارزش‌های همگون و واحد اعتقاد دارند و همه چیز را با آن می‌سنجند و دربارهٔ ارزش‌هایشان فوق‌العاده سخت‌گیرند و حتی بعضاً در راهش جان هم فدا می‌کنند. «دریک سو، کسانی که همه چیز را در یک دید محوری واحد لحاظ می‌کنند قرار دارند، در یک نظام کمابیش منطقی مفصل و منسجم، ... و در طرف مقابل، آنهایی که اهداف بسیاری را تعقیب می‌کنند، اهدافی که اغلب نامرتب و حتی متضاداند، اهدافی که تنها در بعضی شیوه‌های بالفعل مرتبط‌اند» (برلین، ۱۹۵۳: ۱) طبق این تقسیم‌بندی باید بتوان آیزایا برلین را در دستهٔ روباه‌ها جای داد.

### ارزیابی و نقد

دو مفهوم آزادی از نظر برلین، به لحاظ منطقی، علیرغم قرابت و نزدیکی، کاملاً منفک و جدا از هم تعریف می‌شوند. همانطور که ذکر شد، هر کدام تعاریفی جداگانه دارند و کاملاً قابل‌شناسایی می‌باشند. دغدغهٔ آزادی منفی (آزادی از)، تحدید و تعدیل قدرت و جلوگیری از تجاوز و دخالت نابجا در حوزهٔ آزادی و محدودۀ عمل افراد و گروه‌ها است و هدف آزادی مثبت (آزادی در)، راهبری و جهت‌دهی به افکار و اعمال افراد و گروه‌ها است و اگر در جهت صحیح و انسان‌گرایانه توأم با حفظ کرامت انسان‌ها و به رسمیت شناختن حوزهٔ آزادی منفی باشد، از نظر برلین نه تنها نکوهیده نیست، بلکه لازمهٔ جامعهٔ شایستهٔ انسان‌مدار است. اما آنچه در آثار برلین مشهود است، تأکید او بر ارزش آزادی منفی است، نه از این منظر که بر آزادی مثبت و همچنین دیگر ارزش‌ها برتری دارد ° کسانی که اندک‌آشنایی با آثار برلین داشته باشند می‌دانند که او بر مبنای اعتقادش به کثرت‌گرایی

این معنی منفی آزادی، تقریباً در قطب مخالف معتقداتی قرار دارد که آزادی را در مفهوم مثبت آن یعنی حق حکومت بر خود یا خودگردانی قرار می‌دهند. مفهوم منفی آزادی می‌خواهد جلوی قدرت را از آن حیث که قدرت است بگیرد و مفهوم مثبت آزادی می‌کوشد تا قدرت را در قبضهٔ خویش درآورد و این مسأله‌ای اساسی است (برلین، ۱۳۶۸: ۲۹۶). اینها را نمی‌توان دو تعبیر مختلف از مفهومی واحد به شمار آورد، بلکه دو موضع عمیقاً متفاوت و ناسازگار است که در برابر هدفها و غایات حیات اتخاذ می‌شود. این دو تفاوت جوهری را باید شناخت اگرچه در عمل غالباً لازم می‌آید که نوعی سازش در میان آنها برقرار شود؛ که هر کدام از آنها مدعی تمام و کمال هستند و هر دو را نمی‌توان به تمام و کمال برآورده ساخت.

در پایان به یک تقسیم‌بندی مشهور و جالب از سوی برلین اشاره می‌کنم که در محافل فکری و بحث‌های مرتبط با آزادی و اخلاق در میان اصحاب تحقیق و پژوهش و حتی روشنفکران معاصر، رایج شده و جاافتاده بود. این تقسیم‌بندی، متفکران، فیلسوفان، نویسندگان و حتی به نوعی همهٔ انسان‌ها را به دو دستهٔ خارپشت و روباه تقسیم می‌کند. او در این باره می‌گوید: «خطی میان عبارت شاعر یونانی آرخیلوخوس وجود دارد که می‌گوید: روباه چیزهای زیادی می‌داند، اما خارپشت یک چیز بزرگ می‌داند» (برلین، ۱۹۵۳: ۱).

دربارهٔ معنای این عبارت باید گفت: روباه استعاره از متفکران یا در کل، انسان‌هایی است که اهل تساهل و مدارا هستند، دارای اهداف و ارزش‌های مختلف‌اند و دربارهٔ ارزش‌هایشان، انعطاف‌پذیری زیادی دارند. در مقابل، خارپشت‌ها، افرادی هستند که به یک سری

ارزشی، اصولاً با طبقه بندی و اولویت قائل شدن برای ارزش‌ها شدیداً مخالف است<sup>۵</sup> بلکه از این بابت که نابودی محدوده عمل آزاد انسانی، یعنی همان آزادی منفی، بستر تحقق سایر ارزش‌ها را نیز با مخاطرات جدی مواجه می‌سازد. از نظر خط سیر تاریخی هم مفاهیم منفی و مثبت، تا حد زیادی، هر کدام راه‌های جداگانه‌ای را طی کرده‌اند و به جهت گیری‌های سیاسی و اخلاقی متفاوتی منجر شده و با مکاتب و حکومت‌های متفاوت و بعضاً با جبهه گیری‌های متضاد و متخاصمی پیوند خورده‌اند. برلین با توجه به تخصصی که در حوزه تاریخ اندیشه‌ها دارد، سعی کرده است تا در آثارش، روند تاریخی هر یک از این دو مفهوم آزادی را دنبال کند. علاوه بر تعریف این دو وجه آزادی، راهکار عملی برلین با توجه به اندیشه لیبرالیستی او، ایجاد تعادل بین آزادی مثبت و منفی، در موقعیت‌های واقعی زندگی و مسائل انسانی مبتلابه است. این ایجاد تعادل و توازن، با توجه به مسلک تجربه گرایی و اندوخته تجارب انسانی است، نه بر مبنای جهت گیری‌ها و تئوری پردازیهای کلی و بلند پروازانه و در اکثر موارد مخرب که چندان پیوند محکمی با واقعیت ندارند. با اینهمه ایراداتی به نقطه نظرات برلین وارد است که به برخی از مهمترین آنها پرداخته می‌شود:

الف) آنچه به عنوان مرکز ثقل اندیشه‌های برلین می‌توان از آن یاد کرد تاکید و دفاع او از مفهوم آزادی است. مفهومی که او یکی از بزرگترین تقریر کنندگان و منادیان آن در دوران معاصر بوده است. او را باید یک لیبرال تمام عیار دانست. چنانکه خودش در جایی گفته بود: «اساساً من عقل گرایی لیبرال هستم.» (گری، ۱۳۷۹: ص ۲۰۶) اندیشه بنیادین کثرت گرایی

ارزشی او علیرغم تاکید بر عدم هرگونه رده بندی میان ارزش‌ها و ارزش‌داوری، همچنان بر آزادی به عنوان بستر تحقق سایر ارزش‌ها صحه می‌گذارد فلذا بیانات او در آثار مختلفش و استدلال‌های او در این مورد کاملاً یکدست نیست. چرا که او در برخی آثار و سخنرانی‌هایش از نقض ارزش‌داوری و عدم هرگونه داوری عقلانی در خصوص ارزش‌ها و غایات سخن می‌گوید و اعلام می‌دارد هیچ ارزشی را نباید به پای ارزشی دیگر قربانی کرد «آزادی منفی به تنهایی کفایت نمی‌کند زیرا ارزش‌های دیگر نیز مطرح است، ارزش‌هایی که بدون آن چه بسا زندگی ارزش زیستن نداشته باشد» (جهانبگلو، ۱۳۸۷: ۱۹۱). ولی در فرازهایی از آثارش تا حد زیادی جانب آزادی منفی را می‌گیرد و می‌گوید به هر حال باید آزادی منفی همیشه بعنوان مبنای بستر تحقق دیگر ارزش‌ها وجود داشته باشد. در اینجا باید گفت اگر قرار است کثرت گرایی ارزشی‌ای که برلین آن را تبلیغ می‌کند پذیرفته شود، یعنی آن کثرت گرایی که عقل در آن هیچ مدخلیتی در ترجیح یک ارزش بر ارزش‌های دیگر ندارد، بنابراین برلین حق نخواهد داشت که به طور جزمی حکم به این ترجیح صادر نماید و بطور جزمی بگوید آزادی منفی راههای بیشتری پیش روی افراد قرار می‌دهد. این سخنی جزمی است در حالیکه که خود برلین بنابر آموزه‌هایش بشدت با جزم انگاری مخالفتموده است. اگر هم بخواهد بر این سخن تاکید کند، چندان بر عقیده به کثرت باوری وفادار نمانده و ماهیت لیبرالیستی خود را آشکارا بروز داده است. در اینصورت متواضعانه باید اظهار بدارد که من و کسانی چون من بر اساس ارزش‌های لیبرالیستی خود به این نتیجه می‌رسیم که ترجیح با آزادی منفی است. در

طول تاریخ در دو جهت متباین و نه همیشه با طی مراحل منطقاً معتبر بسط یافته اند و در نهایت در تضاد مستقیم با هم قرار گرفته اند» (گری، ۱۳۷۹: ۲۹). ازین رو این نکته نیز از جمله مواردی است که به نظر می‌رسد برلین در مورد آن سخن قاطع و تمامی اظهار نکرده و مغلق سخن می‌گوید.

ج) به نظر برلین ریشه سوء استفاده از آزادی مثبت در طول تاریخ تقسیم نفس انسان به دو بخش دانی و عالی و پیامد آن تاکید مکاتب، ادیان و آموزه‌های وحیانی و هم عقلانی و متافیزیکی بر برتری و لزوم تسلط بخش عالی بر بخش سافل نفس است. آموزه برلین بر آزادی خود فروتر و سافل از قید تسلط خود برتر و عالی تاکید دارد و معتقد است محدوده آزادی منفی باید از هر قید و بند بیرونی برکنار بماند. او خود فراتر را از سنخ مفاهیم کلی همچون قبیله، نژاد، مذهب، ملت، یا حتی آیندگان و کسانی که از مادر نزاده اند می‌داند و براین عقیده است که این مفاهیم همواره دستاویز قدرتمندان و ارباب امور در به اطاعت و داشتن انسان‌ها بوده است. چنان که می‌بینیم برلین با این تحلیل خود از واقعیت نفس و انسان، حساب همه ادیان و ارباب اخلاق و عرفان را یکسره می‌کند و با وجود مبنای کثرت‌گرایانه خود حکمی جزمی و قاطع برای همه آنها صادر می‌نماید. اما باید دید آیا او با این تحلیل کوتاه خود از نفس و انسان و شخص واقعاً چه چیزی بیان داشته است؟ و واقعاً او در اینجا تا چه میزان به تبیین نفس و انسان پرداخته است؟ چنان که پیدا است ما در اینجا با هیچ استدلالی در باره واقعیت نفس و انسان روبرو نیستیم. آنچه بیان شده است صرفاً یک بیان ادعایی در باره نفس است به عنوان خودی که دارای دو خود غالب و مغلوب و یا برتر و فروتر است. اما باید

اینجاست که نمی‌توان او را یک پلورالیست تمام عیار دانست و تاکید او بر آزادی منفی که به هیچ روی حاضر به نقض آن نیست<sup>۵</sup> به نظر او در برخی موقعیت‌ها به حسب شرایط می‌توان مقدار تحقق ارزش‌ها را کم و زیاد کرد و حتی از برخی از آنها چشم پوشی نمود<sup>۶</sup> ما را او می‌دارد تا او را یک لیبرال بنامیم تا اینکه بخواهیم او را یک پلورالیست تمام عیار معرفی کنیم. همچنین وی در مواردی هم خود را پلورالیست و هم لیبرالیست معرفی می‌کند: «من به لیبرالیسم و کثرت‌گرایی، هر دو اعتقاد دارم.» (همان: ص ۷۷) پر واضح است که یک لیبرال یعنی کسی که به آزادی منفی تاکید بیشتری نسبت به دیگر ارزش‌ها دارد، نمی‌تواند در عین حال پلورال هم باشد و به همه ارزش‌ها مانند عدالت، مساوات، برابری و ارزش‌های نظام‌های کمونیستی و سوسیالیستی هم به نحو یکسان معتقد باشد و بها بدهد.

ب) نکته دیگر در خصوص مفهوم آزادی و تقسیم بندی آن به دو وجه منفی و مثبت است. در برخی از سخنرانی‌ها و مقالات، او اشاره می‌کند که این دو در واقع یک مفهوم اند و بسیار به هم نزدیک می‌باشند «به نظر نمی‌رسد که فاصله منطقی زیادی از هم داشته باشند همان طور که بیان منفی و مثبت یا سلبی و ایجابی یک چیز از نظر منطقی نمی‌توانند فاصله زیادی از هم داشته باشند» (گری، ۱۳۷۹: ۲۹) و در پاره‌ای موارد ذکر می‌کند که این دو کاملاً از هم مجزا و متفاوت هستند بطوری که به نظام‌های کاملاً متقابل و گاهاً متخاصم انجامیده و در تاریخ، مسیرهای کاملاً جدا و متمایزی را ایجاد کرده اند. «این دو مفهوم با یکدیگر فرق دارند و پاسخ‌هایی به دو پرسش کاملاً متفاوتند» (برلین، ۱۳۷۷: ۱۹۵) و نیز می‌گوید: «مفاهیم منفی و مثبت آزادی در

از برلین برسید که به کدام دلیل واقعیت نفس انسانی به همین خلاصه شده است؟ و به چه دلیل واقعیت خود فروتر و خود فراتر همین چیزی است که در تحلیل برلین آمده است؟ ثانیاً برلین به کدام دلیل از خود فروتر حمایت بی چون و چرا می‌کند؛ یعنی چرا باید اصالت با خود فروتر باشد؟ ثالثاً چرا برلین خود برتر را از سنخ یک کل اجتماعی از قبیل مفهوم قبیله، نژاد، مذهب، کشور یا جامعه بزرگ زندگان و مردگان و حتی کسانی که هنوز از مادر زاده‌اند می‌داند؟ دلیل برلین بر این دعاوی چیست؟ به علاوه اگر کسی بتواند استدلال کند که خود برتر را چونان مفهومی اصیل و دارای واقعیت اثبات می‌نماید و یا دست کم آن را برای خود مستدل ساخته باشد، برای چنین کسی سخنان برلین حتی اگر بر این دعاوی برلین استدلال تمامی هم بشود هیچ معنای محصلی نخواهد داشت، زیرا نهایتاً دو مبنای متخالف خواهند بود که هیچیک به صرف ادعا و مفروضات خویش نمی‌تواند دیگری را به سخره گیرد.

(د) متفکران نقدهای بسیاری به این تقسیم بندی وارد نموده اند اما آنچه اضافه بر سایر نقدها قابل ذکر است این است که آزادی مثبت یعنی پیروی از یک متد و ایدئولوژی که حاکم بر رفتار و اعمال و اندیشه‌های افراد است و آزادی منفی یعنی من آنچه می‌خواهم و اراده می‌کنم را فارغ از قید و بندهای ایجاد شده از سوی دیگران انجام دهم. در خود آزادی منفی یعنی اعمال و رفتار ارادی فرد فارغ از تحمیل اراده غیر به هر حال ایدئولوژی (آزادی مثبت) حکمفرماست. عمل بدون پشتوانه فکری و ایدئولوژیک غیرقابل تصور است و شاید تنها اعمال غریزی مثل پلک زدن و نفس کشیدن از این قاعده مستثنی باشند. از این گذشته آیا شخص خود مختار که به علت برخورداری از آزادی

منفی دارای انسانیت، تشخص، شخصیت و اصالت گشته است، آیا با این خودمختاری و آزادی منفی می‌تواند در خلا و هیچی محض دست به انتخاب و گزینش بزند و یا تمامی گزینش‌های او بر مبنایی مشخص و مخصوص صورت می‌گیرد؟ به عنوان مثال آیا خود فروتر، به تعبیر برلین، که در برابر خود فراتر دست به گزینش می‌زند و خود برتر را چونان مانعی بر سر راه خود می‌یابد بر مبنای چه سوانقی انتخاب می‌کند؟ بی شک چنان که خود برلین اشاره داشت از آنجا که خود فروتر معمولاً به نفع عاجل می‌اندیشد بر مبنای هواها و امیال شخصی حرکت می‌کند. در اینجا می‌گوییم چرا خود برتر همانند خود فروتر در وضعیتی مشابه نباشد؛ یعنی چرا خود برتر نتواند مشابه با خود فروتر بر مبنای سوانقی شخص و درونی، اما از سنخی دیگر انتخاب کند؟ به طور مثال چنین سوانقی می‌توانند اموری از این دست باشند: عقلانیت فردی، عقلانیت جمعی، حس نیکی دوستی، حس اخلاقی، حس زیبایی دوستی، حس پرستش، حس نعدوستی و... در چنین فرضی دیگر هیچ فریب و شعبده بازی و اصولاً هیچ بازی‌ای بر سر آزادی در کار نخواهد بود، زیرا عملی یا مانعی پیرونی در برابر خودمختاری شخص وجود نخواهد داشت. با وجود چنین امکانی، حتی اگر به اثبات آن هم نپرداخته باشیم، به طور جزم و قطع سخن گفتن از شعبده و فریب و بازی بر سر آزادی، درست نیست، حال اگر دسته‌ای از قایلان به آزادی مثبت بتوانند چنین فرضی را اثبات کنند، برلین با این مدعیات خود و به صرف سوء استفاده‌های تاریخی از آزادی مثبت و یا منفی چیزی را نمی‌تواند اثبات نماید. باید گفت این درست است که این گونه شعبده بازی‌ها بر سر آزادی منفور و محکوم است، اما اگر انسان‌ها، به

نظر می‌رسد سوء استفاده از آزادی منفی بسیار راحت تر و کم هزینه تر و پر قدرت تر می‌تواند آب به آسیای غول‌های قدرت و ثروت و حاکمان جهانی بریزد. زیرا کافی است محدود افرادی که در جهان معاصر قدرت و ثروت جهان را در ید خود دارند و ابزار رسانه و دیگر ابزارهای لازم نیز در اختیار آنهاست با قدرت افسونگر رسانه و مانند آن که با ثروت بی رقیب آنها حمایت می‌شود امیال و هواهای شخصی همه مردمان کره خاکی را در جهت تقویت حیات و حاکمیت خود مدیریت و رهبری کنند. در چنین جهانی نیز مردمان با خرسندی تمام خویشتن را خودمختار و دارای آزادی منفی می‌بینند و از این که می‌بینند هیچ مانعی تحت عنوان عقل یا خدا مانع آنان نیست از شعف در پوست خود نمی‌گنجد. و این شادی همواره رو به تزیاید خواهد بود، زیرا برای آنان چیزی غیر از تشخص و فردانیت آنان باقی نمانده است، آنان خودشان هستند و دست هر غیری از تجاوز در خود آنها قطع شده است. نباید یک نکته بسیار مهم را از نظر دور داشت و آن نکته این است که خواست و اراده بشر فرا مدرن دقیقاً اینجاست که رو دست می‌خورد چه فرقی می‌کند به نام آزادی مردم را فریب دهند و یا به نام اراده؟ جز این که در دومی همکاری افراد تحت مدیریت از صمیم دل و با اراده مدیریت شده و حتی مصنوعی خواهد بود. برآستی اگر دانش و فضیلت منها شود چنین وضعیتی هیچ اشکالی نخواهد داشت، زیرا هیچ معترضی باقی نمی‌ماند و ظرافت و عظمت این شعبده پست مدرن نیز در همین است. در اینجا باید از برلین پرسید که آیا اگر خواسته، خواسته او نباشد و در او خلق شده باشد اشکالی ندارد و یا اگر خواسته در او باشد اما در چند و چونش طبیعی نباشد و بر اساس خواست و منافع

ایستادگی در برابر امیال درون جوش خود بر مبنای امیال واقعا درون جوش خود دعوت شوند با این استدلال که برای شخص آنها، منافع این یک (نفس فراتر)، برتر از منافع آن یک (نفس فروتر) است در این فرض، صورت مساله چیز دیگری خواهد بود. بنابراین در آزادی منفی و خصوصی ترین حیطه‌های فردی نیز رد پای آزادی مثبت و ایدئولوژی ° هر چند کم رنگ ° به چشم می‌خورد. این همان حیطه‌ای است که به ادعای نظام‌های لیبرال باید انسان‌ها در آن کاملاً آزاد باشند حال آنکه هر انسان هوشمندی نیک می‌داند که در عصر ما یعنی عصر ارتباطات و وسایل ارتباط جمعی و اینترنت و ماهواره، انواع و اقسام ایدئولوژی‌ها از این طرق به خصوصی ترین حریم‌های افراد نیز نفوذ می‌یابد. و باز نیک می‌دانیم که اغلب رسانه‌های تاثیرگذار جهان امروز در ید قدرت ایدئولوژی سرمایه داری که ایدئولوژی نظام‌های لیبرال مسلک است و انسان‌های هوشمند بایستی در مورد این وعده نظام‌های لیبرال یعنی استقرار آزادی‌های فردی، بسیار محتاط بوده و با دیده تردید بنگرند. چرا که حتی خود همین نظام‌ها و دولت‌ها هر روز دایره این آزادی‌های فردی را محسوس و نامحسوس، مستقیم و غیرمستقیم تنگ تر و تنگ تر می‌کنند. امری که شواهد و قرائن آن امروزه به وفور هویدا شده است و نمونه آن جاسوسی‌های گسترده دستگاه‌های اطلاعاتی همین جوامع مدعی رعایت حریم خصوصی افراد است. به علاوه اگر این همه مرثیه سرایی‌ها برای سوء استفاده‌های تاریخی و یا احتمالی از آزادی مثبت بتواند چیزی را اثبات نماید، توجه به یک نکته همه کفه را علیه آزادی منفی سنگین می‌کند: آن نکته این است که آنجا که سخن در باره نگرانی از سوء استفاده‌ها است به

دیگرانی دست کاری شده باشد باز هم اشکالی ندارد؟ آیا فقط مهم این است که من احساس کنم آزادم و مهم نیست که من حقیقتاً آزاد هستم یا نیستم؟ در جایی که دانش و فضیلت نیست فقط من می‌مانم و این که احساس کنم آزادم. در پاسخ برلین باید گفت که بله، می‌توان فضیلت را از دانش و آزادی جدا کرد و اگر چنین اتفاقی بیفتد که افتاده است مردمان فاقد دانش بسیار راحت تر استعمار و اغفال می‌گردند. آری برای نابود سازی آزادی هیچ راهی کارسازتر از این نیست که چراغ فضیلت و دانش از مردم گرفته شود آنگاه آنها همواره در خواب خوش آزادی برای همیشه خواهند خرامید هر چند در چنگال مدیریت دیگران باشند. در شعبده بازی آزادی مثبت ناگزیر بودیم که مردم را تحت عنوان فضیلت و عقل از آزادی محروم سازیم و اینک با فقدان فضیلت و عقل و دانش کافی است برای آنان تولید هوا و خواست کنیم. تولید خواست‌های مصنوعی نه سقفی دارد و نه کفی و نه دانشی هست و نه فضیلتی که پرده از طلسم جهانی و فوق مدرن ما بردارد. در این شیوه استبداد و استعمار پست مدرنی کافی است که ما راه و رمز خلق هواها و خواست‌های مصنوعی و یا رهبری و زعامت حتی خواستهای طبیعی را بلد باشیم، در این صورت جهان آنچنان به کام ما و هر جهان خوار دیگری شیرین می‌شود که در تاریخ جهان خواری به خواب هم دیده نمی‌شده است. بی شک جهان خوارانی که از تور آزادی مثبت شعبده می‌کرده اند اگر به دنیا باز گردند هرگز راه رفته را نخواهند پیمود. یک ضرب المثل قدیمی می‌گوید: کدخدا را ببین و ده را ببر، در این شیوه شعبده پست مدرن، راز و راه شعبده فقط همین است هواهای طبیعی را رهبری کن و در صورت لزوم

خلق حاجات و خواست‌ها و هواها کن و آنگاه دهکده جهانی را ببر. اما به نظر می‌رسد در این میان صاحبان قدرت و ثروت دنیا بیش از همه شادمانند زیرا میلیاردها انسان در جهان، تنها چیزی که به عنوان فصل ممیز و تشخیص خود دارند هواهای کور و فاقد عقلانیت است که به راحتی به جنبش در می‌آیند حتی عقل کانتی نیز که در دوره روشنگری برای آنان باقی مانده بود از دست رفته است. اینک کافی است تا با قدرت رسانه و سایر اهرم‌های جهانی دم به دم خلق حاجت کرد و هواهای شخصی را روزان و شبان به دنبال آن طعمه‌های طراحی شده دوانید. در چنین جهانی دیگر صاحبان قدرت و ثروت نیازمند نیستند که خود را به رنج شعبده بازی‌های توصیف شده در کلام برلین بیاندازند تا مردم را تحت عنوان خود برتر و یا خرد جمعی اغفال کنند. با پهن کردن تور در دریای آزادی منفی بسیار راحت تر می‌توان به مقصود رسید و به این صورت، همگان هم صیادان و هم صیدها بسیار خشنود تر خواهند بود و تکلف و زحمت صید و صیاد بسیار کمتر است. و پایان این راه استبدادی بسیار خشن تر اما در عین حال بسیار ناملموس و بی سر و صدا و ماندگار خواهد بود و از همه مهمتر آزادی در چنین جهانی کاملاً محسوس و قابل مشاهده خواهد بود. برآستی به نظر می‌رسد قدرت این شعبده و سحر به اندازه‌ای است که حتی متفکران معترض در شعبده بازی‌های معمول در آزادی مثبت را نیز ساکت و خرسند می‌سازد و جز گروه کوچک شعبده بازان کمتر کسی از این سحر جاری با خبر خواهد بود.

ها) نکته دیگر در مورد مسأله تعیین مرز میان ارزش‌ها از جمله آزادی مثبت و منفی است. باید گفت آنچه مهم است دقیقاً همین سوال است که چگونه می‌توان

معتدل سیاسی نداشت که درباره آن تبلیغ کند.» (ایگناتیف، ۱۳۸۸: ۳۹۶) «چیزی که سخت مایه آزارش می‌شد این بود که از او توصیه سیاسی عملی طلب کنی» (ایگناتیف، ۱۳۸۸: ۴۰۶). به نظر او انسان مادامی که بر روی زمین سکونت دارد، باید با توجه به شرایط و موقعیت‌ها و حوادث محدثه، به تعدیل و تنظیم حدود و ثغور ارزش‌ها و آزادی مثبت و منفی بپردازد. این کار را نمی‌توان یک بار برای همیشه انجام داد، آنچنان که وحدت‌گرایان عادت دارند. اگر کسانی در پی ارائه الگویی برای تنظیم و تعدیل و برقراری حد و مرز ارزش‌ها از سوی برلین هستند، باید به آنان گفت این رویه دائمی و البته لغزان و با قابلیت اصلاح دائم، رویه و طرح برلین است. البته نه از نوع طرح‌های ثابت و همیشگی جزم‌اندیشان و وحدت‌گرایان که برلین شدیداً مخالف آن است. «در اینجا صحبت از نوعی شهود مرموز یا نوعی روش غیر تجربی برای حدس زدن ذات واقعیت در کار نیست. قضاوت، مهارت، حس زمانبندی، درک رابطه و وسایل و نتایج به عوامل تجربی بستگی دارد، عواملی مثل تجربه کردن، مشاهده، و بالاتر از همه "حس واقعیت"، که به معنای ایجاد نوعی پیوستگی نیمه آگاهانه در میان تعداد وسیعی از عناصر به ظاهر ناچیز است به وضعی که در میان آنها نوعی الگو به وجود آورد که بتواند عمل درست را به ما "تلقین" و یا پیشنهاد کند. چنین عملی مطمئناً شکلی از بداهه‌پردازی است، منتها فقط در خاکی شکوفا می‌شود که با تجربه و نوعی حساسیت استثنایی به آنچه در فلان وضعیت ذی ربط است غنی شده باشد. استعداد و موهبتی که بدون آن نه هنرمندان و نه دانشمندان توانایی رسیدن به نتایج اصیل را ندارند. به نظر می‌رسد که این استعداد، باایمان ما به برتری مطلق

بین آن دو سازش ایجاد کرد؟ دشواری کار برای برلین همین جاست و مادام که طرحی برای سازش این دو داده نشود هرسخنی در باب آزادی یا تقویت یکی از دو آزادی به سود دیگری است یا تکرار نگرانی‌های موجود بر سر راه این دو آزادی. این دشواری برای کسانی که دانش و فضیلت را انکار می‌کنند و به تکثر ارزشی قایل می‌گردند بی‌نهایت مضاعف می‌گردد. در این مورد باید گفت که حد و اندازه آن تا کجاست؟ و با چه معیاری تعیین می‌شود؟ آنچه از آثار و نوشتار برلین برمی‌آید این است که دو عامل در تعیین نسبت میان ارزش‌ها و نیز آزادی مثبت و منفی در وضعیت‌های گوناگون راهنمای ماست. یکی اتکا به تجربه و دیگری مقولات حداقلی اخلاق و انسانیت. اما برلین هیچ‌گاه الگوی کلی و مرز مشخصی میان آزادی مثبت و منفی ترسیم نمی‌کند و این مسئله یعنی نسبت میان این دو مفهوم مثبت و منفی برای همیشه بدون هیچ جواب از پیش تعیین شده‌ای رها شده است. «دو مفهوم آزادی نشان داد که لیبرالیسم مخالف چه چیز است. اما این را که لیبرالیسم هوادار چیست چندان روشن نکرد، یعنی این را که چه مقدار عدالت اجتماعی با آزادی منفی سازگار است، یا به عبارت دیگر چه مقدار عدالت لازم است» (ایگناتیف، ۱۳۸۸: ۳۹۲). براساس مبانی مفروض برلین، اصولاً چنین امری<sup>۱۰</sup> یعنی برقراری یک نسبت مشخص و همیشگی برای همه جوامع در خصوص آزادی مثبت و منفی<sup>۱۱</sup> ناممکن است. او با هرگونه طرح از پیش تعیین شده و نسخه از قبل پیچیده شده‌ای برای حل مشکلات و مسائل سیاسی اخلاقی جوامع و به طریق اولی برقراری نسبت شایسته میان ارزش‌ها از جمله آزادی مثبت و منفی به شدت مخالفت می‌ورزد. «برلین هیچ برنامه‌ای برای اصلاحات

یک مدل سازگار نباشد، وهنگامی که به جامه نوعی ایدئولوژی متعصبانه درمی آید توانایی اصیل ما رابرای واکنش صحیح به ادراکمان مخدوش می‌سازد» (برلین، ۲۰۰۰: ۴).

به عقیده برلین این حد و مرز لغزان و ناتمام میان ارزش‌ها و بویژه آزادی مثبت و منفی باعث می‌شود افراد، حدود انتظارات خویش را پایین تر آورده و با فروتنی و با احتیاط و حزم بسیار در خصوص مسائل تصمیم‌گیری نمایند، برخلاف وحدت‌گرایی که الگوهای تام و تمام آن، انسان‌هایی تندرو، افراطی و متهور به بار می‌آورد که اغلب اعمالشان، مسائل را بغرنج تر می‌سازد. «با افزایش و حفظ تعادلی هرچند دشوار، می‌توانیم میزان این برخوردها را به حداقل برسانیم، تعادلی که پیوسته در خطر است و نیازی دائم به ترمیم دارد. تکرار می‌کنم: فقط همین شرط اولیه جامعه‌هایی شایسته و معقول و رفتار اخلاقی قابل قبول است و در غیر اینصورت راهمان را گم می‌کنیم.» (برلین، ۱۳۸۵: ۴۰). به نظر برلین موفق‌ترین دولتمردان تاریخ مردانی واقع‌گرا بوده‌اند که نگاه تجربه‌باور و موقعیت‌سنج‌شان مانع از بکارگیری جزم‌انگارانه یک اصل کلی و انعطاف‌ناپذیر در همه عرصه‌های اخلاق و اجتماع می‌شده است. به نظر او باید این نکته را در تصمیمات سیاسی از نظر دور نداشت، «اینکه افراد بعضی اوقات قوی بوده‌اند، به میزان زیادی نادانند، و در درون محدودیت‌هایی، آزاد هستند. تا زمانی که فرض‌های مخالف، به نام علم، عقل و مشاهده بی‌طرفانه طبیعت، توسط کسانی که به اصلاحات رادیکال در جامعه انسانی معتقدند مطرح شود، بشریت همچنان به نظریات و مجردات پیشکش خواهد شد. صورتی از بت پرستی و قربانی کردن انسان خونسردانه و

ویرانگرانه تر از تمامی بلاهت‌های قابل درک نسل‌های گذشته و چیزی که نسل‌های آینده به خاطر آن، با نابوری و غضب، به درستی دوران ما را لعن خواهند کرد» (برلین، ۲۰۰۰: ۶).

و) یکی از دلایل عمده این رویکرد تجربه‌باورانه برلین، نگاه او به ذات انسان است. ذات انسان از نظر او پدیده‌ای از پیش تعیین یافته نیست، بلکه انتخاب‌های آدمی به مرور آن را شکل می‌دهد. انتخاب‌هایی که بدلیل توافق ناپذیری ارزش‌ها، هیچ‌گونه صبغه عقلانی ندارند و تا حد بسیار زیادی اراده محورانه و کاملاً تراژیک می‌باشند. بنابراین وقتی از مقوله ذات انسان صحبت می‌کنیم، با امری سروکار داریم که پیش از انتخاب، هیچ تعینی ندارد و از آنجا که انتخاب‌ها پیش بینی ناپذیر و بر مبنای اراده<sup>۱</sup> منهای عقل<sup>۲</sup> شکل می‌گیرند، هیچ‌گونه قضاوت کل‌نگرانه و طبیعت‌باورانه‌ای<sup>۳</sup> از آن‌ها سنخ که امثال‌ها بز بیان داشته‌اند<sup>۴</sup> نمی‌توان در خصوص ذات انسان انجام داد و چون مادامی که فرد حیات دارد، دست به انتخاب می‌زند، لذا ذات او که وابسته به انتخاب‌هایش است، امری ناتمام باقی مانده و این قابلیت تا پایان حیاتش باقی می‌ماند. همچنین به عقیده برلین، بنیادی‌ترین ویژگی که به هیچ روی از مفهوم انسان جداشدنی نیست، توان انتخاب‌گری اوست. پدیدارشناسی زندگی انسان ثابت می‌کند که هیچ دوره‌ای نبوده که انسان در آن یک موجود انتخابگر نبوده باشد. کما اینکه تحلیل منطقی مفهوم انسان نیز موید این ادعاست.

این نکته را نباید فراموش کرد که هرکس هر مبنایی در مورد نفس، انسان و شخص دارد به میزانی که آن مبنای او جدی است آزادی هم بر مبنای آن هر تعریفی بیابد به همان میزان جدی خواهد بود پس در



اجتماعی باید گفت که تجربیات فرهنگ‌ها و جوامع گوناگون در برخورد با مسائل مختلف امری یکسان نیست<sup>۵</sup> که البته از نظر برلین تنوع و تکثر واقعیت انکار ناپذیر حیات انسانی است و او کاملاً با آن موافق است و حتی آن را امری لازم می‌شمارد<sup>۶</sup> اما آنچه این مسئله را پیچیده می‌کند، تفاسیر مختلف و رنگ و لعاب‌های گوناگونی است که فرهنگ‌های گوناگون، جوامع مختلف و نظام‌های با ایدئولوژی‌های متفاوت، از جمله نظام‌های توتالیتر، لیبرال، کمونیستی، بنیادگرای مذهبی و غیره، در خصوص برقراری تعدیل و تناسب شایسته میان ارزش‌ها و این دو وجه آزادی ارائه می‌دهند. این تفاسیر مختلف، برآمده از باورهای خاص هر فرهنگ و جامعه‌ای است و برلین برپایه باور به کثرت‌گرایی فرهنگی، هیچ دلیل منطقی در خصوص محکوم نمودن فرهنگ‌های غیرلیبرال ندارد. حتی او نمی‌تواند نظام‌های توتالیتر و خودکامه که آزادی منفی را به غایت سرکوب نموده‌اند را محکوم نماید. همچنین با بروز مسائل جدید، نیاز به رویکردهای جدیدی است که بعضاً در تجربیات گذشته نمی‌توان سراغی از آنها گرفت و حتی تجربه نیز در حل آنها در می‌ماند. بنابراین مقوله اتکا به تجربه نیز ابهامات و مسائل خاص خود را دارد. از سویی دیگر برلین معتقد است که در برخورد با مسائل و مشکلات می‌توان از سنگ محک مقولات حداقلی اخلاق و انسانیت بهره گرفت. یعنی هرگاه اوضاع چنان بحرانی شد که این مقولات زیرپا گذاشته شد، دولت‌ها یا گروه‌ها یا افراد باید وارد عمل شده و به تعدیل شرایط بپردازند. آنچه امثال استالین و هیتلر انجام می‌دادند در نوع خود ایجاد تناسب میان ارزش‌ها و غایات بود، اما برلین چه دلیلی در رد اعمال افراد مذکور دارد؟ دلیل او این است که آنها مقولات

اینجا بازی در کار نیست بلکه انتخابی جدی در باره یک تعریف دارای مبنا (اعم از درست یا نادرست) در کار است. و هر کسی بر هر مبنای دیگر نیز حق دارد چنین کند، اما حق ندارد دیگری را متهم به بازی نماید. (ض) نگاه برلین به ذات انسان از یک سو و اعتقادش به انتخاب‌گری انسان، باور به کثرت‌گرایی ارزشی و عقیم ماندن عقل در انتخاب‌ها و حل و فصل مسائل اخلاقی و ارزشی و مخالفت او با هرگونه پیش‌بینی در خصوص حل مسائل انسانی از سوی دیگر، او را به بیان این مطلب سوق داد که حل و فصل مسائل انسانی را صرفاً ماحصل رویکرد تجربه‌باور بدانند. منظور از رویکرد تجربه‌باور این است که در موقعیت‌های مشخص و شرایط ملموس<sup>۷</sup> نه همه موقعیت‌ها بطور کلی<sup>۸</sup> می‌توان در خصوص غایات و ارزش‌ها دست به تعدیل زد و از فلان ارزش کاست و به فلان ارزش افزود. اما نکته این است که حدّ این کم و زیاد کردن‌ها عملاً امری مبهم و نامعلوم است و در جوامع و فرهنگ‌های مختلف و زمانها و مکان‌های گوناگون، تفاوت‌های بسیاری پیدا می‌کند. وقتی بیانات برلین در این خصوص مورد مذاقه قرار می‌گیرد، اینطور به نظر می‌رسد که او عملاً به سمت ارزش‌های لیبرال‌گرایش پیدا می‌کند و آن ارزش‌ها را در عمل، چوب‌خط برقراری نسبت به قول خودش شایسته و انسان‌مدارانه میان ارزش‌ها از جمله آزادی مثبت و منفی قرار می‌دهد و تاکید می‌کند که دولتمردان و ارباب‌امور، باید رویکرد تجربی‌باور داشته باشند، از بکارگیری مفروضات مابعدالطبیعی و عقلانی محض خودداری کرده و دارای خوی تساهل و تسامح بوده و همیشه و تحت هر شرایطی حدی از آزادی منفی را حفظ نمایند. در مورد اتکا به تجربه چه در حیطه فردی و چه زندگی

حداقلی اخلاق و انسانیت را زیر پا گذاشتند. یعنی آندسته مفاهیم و ارزش‌هایی که اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها در اکثر زمان‌ها و مکان‌ها به آن معتقد بوده‌اند. همان هسته مرکزی ارزش‌های انسانی که اگر زیر پا گذاشته شوند، انسانیت و کیان انسان لگدمال خواهد شد. مثلاً همه انسان‌ها به عدالت علاقه مند و از ظلم گریزان‌اند. اما باید گفت که در اینجا نیز در میان گروه‌ها و فرهنگ‌ها و جوامع مختلف، تفاسیر و برداشت‌ها از این مقولات حداقلی کاملاً مشابه و یکسان نیست. مقولاتی همچون عدالت، آزادی، حقوق بشر و غیره از دید دولت‌های لیبرال، کمونیست، بنیادگرای مذهبی، سوسیالیست و غیره تفاسیر و جنبه‌های متفاوتی پیدا می‌کند که با باورهای هر نظام و هر فرهنگ خاصی تطابق دارد و در اینجا نیز برلین بعنوان یک تکثرگرا، منطقاً حق محکوم نمودن آنان را ندارد، بلکه تنها در مقام یک لیبرال می‌تواند از آنان انتقاد نماید و پاسخ آنها نیز می‌تواند این باشد که ما براساس باورهای خود کار درستی انجام می‌دهیم و تو باید به عنوان یک کثرت‌گرا، به ما احترام بگذاری. همچنین نباید این مطلب را از نظر دور داشت که درجایی که کثرت‌گرایی مطرح است و هیچ امر ثابتی مطرح نیست برای موج‌فزاینده کثرت‌گرایی هیچ حد ایستایی متصور نخواهد بود و از طرفی خودمختاری فردی نیز فی‌نفسه هیچ حد ایستایی را برنمی‌تابد و در چنین شرایطی آنچه که دائماً کوچکتر می‌شود تا به نزدیک صفر برسد هسته مرکزی است. به علاوه حتی بر فرض بقای چنین هسته‌ای در مناطق وسیع‌تری همچنان تعارض‌ها منشا دشواری‌ها و بحران‌های مستمر در جامعه خواهد بود. از همه این مطالب گذشته کل طرح برلین منوط به توفیق وی در دفاع از کثرت‌گرایی

است که هیچ‌گاه مسأله تمام‌شده‌ای نبوده است. بنابراین توسل برلین به مفهوم حداقلی اخلاق در تعیین حدود و ثغور ارزش‌ها چندان کارساز نیست و ابهامات خاص خود را دارد.

ح) برلین بطور کلی به کل‌گرایی و باورهای جمعی بسیار بدبین است. به نظر او مذهب جمعی و کل‌گرایی به دلیل آن که نوعی استبداد اکثریت است مردود است، اما از سوی دیگر دفاع برلین از چندگانگی ارزشی، برخی از مهمترین ارزش‌های یک جامعه منسجم و متحد را نقض یا دست کم کمرنگ می‌نماید. افراط در تاکید بر تکثر و عدم ایجاد مرزهای تا حدی پایدار در جوامع<sup>۵</sup> حتی جوامع کثرت‌باور، تا حد زیادی سبب دچار شدن به آنارشیزم، هرج و مرج، اتمیزه شدن جوامع، تضعیف امنیت ملی و اتحاد و استقلال جوامع می‌گردد. در چنین جامعه نامنسجم و فرد محور، بسیاری از مطلوب‌های خود برلین از قبیل امنیت، همبستگی اجتماعی و مانند آن مقدور نمی‌گردد. این نقدی است که جامعه‌گرایان به لیبرالیستها وارد آورده‌اند و طبیعتاً به برلین نیز به عنوان یک لیبرال وارد است.

ط) به نظر برلین هیچ طرح از پیش تعیین شده‌ای نمی‌توان برای سازش میان آزادی منفی و مثبت اتخاذ نمود، به همین دلیل است که برلین هرگونه مفروضات مابعدالطبیعی و فراتجربی را محکوم نموده البته باید این نکته را در اینجا یادآور شد که خود این مطلب که مفروضات مابعدالطبیعی نباید در آزادی مثبت اخذ شود یک مفروض است که باید اثبات یا رد گردد و هیچ چیزی به صرف مفروض بودن قابل قبول یا رد نیست. به نظر برلین همه اقسام مفروضات مابعدالطبیعی اعم از مفروضات عقل محض و همچنین آموزه‌های دینی و

هستند، بی آنکه خود بدانند حسرت تسلائی را می‌خورند که ایمان مذهبی به مردمان می‌داد. برلین اصولاً فکر جست و جو در پی تضمین نهایی را رد می‌کرد» (ایگناتیف، ۱۳۸۸: ۳۹۴). باید این نکته را در اینجا متذکر شد که حتی مقبولیت تجربه هم نیازمند توجیه است و این توجیه یا از تجربه می‌آید و یا از عقل، اولی دور یا تسلسل است و دومی بازگشت به آن چیزی که برلین از آن می‌گریزد یا معنای آن را در قالب عقل مشاهده گر و تجربه باور صرف، بسیار محدود فرض می‌گیرد. تفکیک نظریه و تجربه و کنار گذاردن هریک به سود دیگری نه در علم ممکن است و نه در فلسفه، به علاوه این مدعایی است که اثبات می‌طلبد و اثبات آن با تجربه دور و یاتسلسل است و اثبات آن با نظریه نقض روش برلین توسط خود وی. مساله اصلی‌ای که برلین باید حل کند تعیین و ترسیم حدود دو آزادی است بدیهی است عدم ارائه راه حل در این زمینه و احاله دادن آن به تجربه، به جز ناتمام گذاردن نظریه پردازی در باب آزادی چیز دیگری نیست. آنچه این اندوخته تجارب انسانی را غنی تر می‌سازد، به عقیده برلین تضارب آرا و برخورد عقاید و فرهنگها، چه در سطح فردی و چه اجتماعی و حتی بین‌المللی است که ره آورد اعتقاد او به پلورالیسم ارزشی است. البته نباید فراموش کرد که با نفی عقل و خدا و مانند آن در عقاید و فرهنگها، به عنوان عوامل نابودی آزادی منفی، چیزی باقی نمی‌ماند تضارب یابد و این خود یکی از معضلاتی است که برلین شاید ناخواسته به آن درغلطیده است.

و حیانی، درهای سوء استفاده و استثمار را در آزادی مثبت می‌گشایند. مهمترین دلیل او در بیان این سخن، شواهد تاریخی است. به نظر او آزادی مثبت اگر نه همیشه، لاقلاً در اکثر موارد در تاریخ به ظلم و بهره کشی و سرانجام سلب آزادی انجامیده است. پر واضح است که موارد نقضی هم در تاریخ وجود دارد که نه تنها همیشه آزادی مثبت به فریب، استثمار و نقض آزادی نینجامیده است، بلکه در بعضی موارد به شکوفایی استعدادهای بشری و سروسامان دادن به زندگی انسان و افزایش صلح و امنیت منجر شده است. از این رو، ذکر دلیل تاریخی از سوی برلین در تایید این سخن که آزادی مثبت و مفروضات مابعدالطبیعی همیشه به بندگی و خواری انسان منجر شده است، از استحکام و اتقان کافی برخوردار نیست. البته باید به یاد داشت که این که صرفاً جباران با نقاب آزادی مثبت این کنند یا آن کنند دلیل نمی‌شود که ما تماماً به آزادی مثبت بتازیم. اینکه عده‌ای با یک ارزش چه‌ها کرده و دست به اعمال ننگین زده اند دلیل منطقی و مناسبی برای رد یا سوءظن کامل به آن ارزش نیست. حداکثر می‌تواند در مقام یک هشدار، مفید فایده باشد نه دلیلی در رد یک ارزش یا کمرنگ نمودن آن و از طرف دیگر تایید ارزشی دیگر و تاکید بر آن. برلین معتقد است این سازش یک حالت لغزان و ناپایدار است که مدام نیاز به نگاه نقادانه و هوشیارانه توأم با مسئولیت پذیری دارد. برخلاف طرح‌های از پیش تعیین شده که پیشاپیش خیال افراد را راحت کرده و آنها را از نقد و سنجش برکنار می‌دارد و بار مسئولیت را از شانه‌های آنها برمی‌دارد و راه را برای سوء استفاده از آزادی بازمی‌نماید. «آن عقل گرایان غیرمذهبی که برای اصول سیاسی به دنبال تضمین‌هایی خدشه ناپذیر

## نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد اعتقاد برلین به کثرت‌گرایی ارزشی با تأکیدش بر آزادی منفی به عنوان ارزش بنیادین، به ناسازگاری می‌انجامد. پر واضح است که اعتقاد به کثرت‌گرایی، هیچ توجیه عقلانی و منطقی برای هیچ ارزشی از جمله آزادی منفی و هیچ نظام ارزشی از جمله لیبرالیسم باقی نمی‌گذارد. برلین از یک سو به تفکیک آزادی مثبت و منفی می‌پردازد و از سوی دیگر از ترسیم مرز مشخص میان ارزش‌ها از جمله آزادی مثبت و منفی شانه خالی می‌کند. او با موضع‌گیری جزمی<sup>۵</sup> که ادعا می‌کند بشدت از آن رویگردان است - آزادی منفی را بستر تحقق سایر ارزش‌ها عنوان می‌کند، اما از طرف دیگر هیچ راه حل منطقی و عقلانی در خصوص برقراری تناسب شایسته و معقول میان ارزش‌ها ارائه نمی‌کند. به نظر می‌رسد تقسیم آزادی به دو وجه منفی و مثبت از سوی برلین با هدف دفاع از لیبرالیسم بر پایه آزادی منفی و نقد نظام‌های توتالیتر، بنیادگرای مذهبی و اصولاً نظام‌های عقل محور و معتقد به رده بندی و اولویت بندی ارزش‌ها و تضعیف آنها بر پایه سوء استفاده‌های تاریخی به عمل آمده از آزادی مثبت، به انجام رسیده است. اما باید توجه داشت که نه این دفاع و نه این نقد، بر پایه عقل و منطق نیست چرا که خود برلین معتقد به کثرت‌گرایی ارزشی عقل‌گریز است که اصولاً اولویت بندی ارزشی و ارزش داوری عقلانی را می‌بطلد و آن ندارد. ازین رو بهتر است نقدهای برلین را، بیشتر، نوعی بدبینی تاریخی بنامیم تا نقد عقلانی و منطقی. برلین به دلیل اعتقاد به کثرت‌گرایی ارزشی، امکان حصول هرگونه راه حل منطقی در خصوص ایجاد تناسب معقول میان ارزش‌ها و از جمله آزادی منفی و مثبت را منتفی می‌داند و بجای آن نسبتی

لغزان و همواره متزلزل که از تجربه باوری برمی‌خیزد را پیشنهاد می‌کند که نوبه نو باید مورد بازبینی و احیاناً اصلاح قرار گیرد. در این نسبت به قول برلین شایسته و البته لغزان هیچ نشانی از یقین و راه حل‌ها و پاسخ‌های نهایی، از آن نوع که در مکاتب و نظام‌های عقل محور و وحی محور یافت می‌شود، وجود ندارد. در این رویکرد برلین، هیچ پاسخ قانع‌کننده منطقی از آن نوع که عقل‌گرایان و دین‌باوران و معتقدان به نظام‌های اخلاقی معتقد به رده بندی ارزش‌ها به دنبال آن می‌گردند، یافت نمی‌شود. به عبارت بهتر می‌توان گفت نتایجی که برلین بر پایه معتقداتش به آنها می‌رسد، برای اینان پاسخ به پرسش اخلاقی نیست زیرا برلین هرگونه مبنای عقلانی را رد می‌کند، بلکه صرفاً بیان دغدغه‌های فلسفی و اخلاقی و تنبیه دادن به سوء استفاده‌های تاریخی از ارزش‌ها بویژه آزادی مثبت و دفاع بدون مبنای عقلانی و منطقی از آزادی منفی و گرایش سلیقه‌ای به آن است و در بهترین حالت، دلائل و مستندات است که فقط برای باورمندان به لیبرالیسم بویژه لیبرالیسم عقل‌ناباور برلین اقناع‌کننده است. بنابراین دفاع برلین از آزادی منفی و نیز راه حل او در خصوص تعدیل شرایط بر مبنای برقراری نسبت شایسته میان ارزش‌ها، عقلاً و منطقاً با مشکلات بنیادین و جدی روبروست.

## منابع

- ۱- ایگناتیف، مایکل (۱۳۸۸) زندگی نامه آیزایا برلین، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، ماهی.
- ۲- برلین، آیزایا (۱۳۶۸) چهارمقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، اول، تهران، خوارزمی.

- ۳- برلین، آیزایا (۱۳۸۶) آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی بشر، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، ماهی
- ۴- برلین، آیزایا (۱۳۸۵) سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه لیلی سازگار، تهران، ققنوس.
- ۵- برلین، آیزایا (۱۳۷۷) خط سیر فکری من، ترجمه محمدعلی حمیدرفیعی، نامه فلسفه، شماره چهار، صفحه ۲۰۶-۱۷۹
- ۶- بشیریه، حسین (۱۳۷۶) لیبرالیسم و محافظه کاری: تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، نی.
- ۷- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۷) در جستجوی آزادی: گفتگو با آیزایا برلین، ترجمه خجسته کیا، تهران، نی.
- ۸- گری، جان (۱۳۷۹) فلسفه سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- 9- Berlin, Isaiah (1978) Concepts and categories: From Hope and Fear Set Free, philosophical essays, Princeton university press.
- 10- Berlin, Isaiah (1953) The Hedgehog and The fox: an essay on Tolstoy s view of history, London, weidenfeld& Nicolson press.
- 11- Berlin, Isaiah (2000) The power of Ideas, political realism, London, Chatto & windus Press.





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی