

فلسفه تحلیلی، شماره چهل و یک، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ص ۲۲۷-۲۶۸

تفسیر رمانتیکی آزادی از نظر آیزایا برلین^۱

محسن فاضلی

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران

علی اکبر احمدی افرمجانی^۲

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

علی مرادخانی

دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

رضا داوری اردکانی

استاد فلسفه، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

لب لباب اندیشه برلین تعریف و تفسیر او از آزادی است. چنان‌که این تعریف و تفسیر بر سایر بخش‌های اندیشه‌اش سایه انداخته و بدون فهم آن نمی‌توان برداشت درستی از کلیت اندیشه او به دست آورد. اما پیشاپیش باید دانست که تعریف منحصر به فرد برلین از آزادی از رهگذر مطالعه دو عصر روشنگری و رمانتیسم و تأثیر مؤلفه‌های حاکم بر تفکر آن دو عصر بر اندیشه وی نشأت گرفته است. اولاً از جریان کلاسیک یا روشنگری در راستای عینیت باوری و واقع‌گرایی تجربه محور و ثانیاً از جریان رمانتیسم در راستای اراده محوری و به‌عنوان قوی‌ترین جریان ضد تفکر روشنگری. بنابراین به نظر می‌رسد تمایز آزادی مثبت و منفی از تأثیر همین دو جنبش نشأت گرفته باشد تا آن‌جا که جان‌گری یکی از معروف‌ترین مفسران آثار برلین لیبرالیسم او را آگونیستی^۳ معرفی می‌کند. این نوشتار سعی بر آن دارد ابتدا سهم ایده‌های رمانتیک را در تعریف و برداشت مفهوم آزادی از منظر برلین روشن ساخته و تفسیری

۱. تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۵/۳؛ تاریخ تصویب: ۱۴۰۱/۶/۱۶

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): a.a.afrajani@yahoo.com

۳. آگون در زبان یونانی به معنای تضاد و کشمکش دائمی میان خیر و شر و لیبرالیسم آگونیستی یعنی لیبرالیسمی که بر مبنای عدم قطعیت ارزش‌ها و کشمکش دائمی میان آن‌ها بنا شده است.

رمانتیکی از آزادی مدنظر او ارائه کند تا بتواند تأثیر جنبش رمانتیک را بر اندیشه‌ی برلین به‌خصوص تعریف وی از آزادی نمایان سازد. سپس مدلل سازد آیا ایده‌های رمانتیکی موجود در مفهوم آزادی مدنظر برلین با ایده‌های روشنگری مؤثر در اندیشه وی در تعارض قرار می‌گیرند؟ زیرا فرض اولیه بر آن قرار دارد که تعریف آزادی متأثر از عناصر هر دو جنبش روشنگری و رمانتیسم است. و در ادامه آیا سنتز برلین در تأثیرپذیری از این دو جریان مذکور در تبیین مفهوم آزادی موفق و یکدست از کار درمی‌آید یا خیر.

کلیدواژه‌ها: آزادی، رمانتیسم، روشنگری.

مقدمه

برلین برای یافتن پاسخ پرسش‌های اساسی خود به سیر در تاریخ اندیشه‌ها پرداخت. او در قامت یک نقاد و شکاک معاصر معتقد بود پاسخ‌های رایج سنت غربی از روزگار باستان تا امروز به‌هیچ‌وجه حلال معضلات اساسی به‌ویژه در دوران ما نیستند. بنابراین با این پیش‌فرض که احتمالاً پاسخ‌های واقعی‌تر و مناسب‌تر را باید در جایی غیر از عقاید رایج و پذیرفته شده و به اصطلاح پست‌مدرن «کلان روایت‌ها» جست. بدین منظور او به جریان‌های معارض در سنت غربی توجه ویژه‌ای مبذول داشت و سعی داشت به مخاطبان‌ش القا کند که شاید حقیقت در همان چیزهایی باشد که این «جریان‌های مخالف»^۱ که البته بسیار مورد غفلت و کم‌توجهی نیز قرار گرفته‌اند، بیان نموده‌اند. او از سیر در دوران باستان و دوران مدرن و به‌ویژه عصر روشنگری به یک سری گزاره‌های کلی رسید که به‌زعم او در آن‌ها مشترک بود و اساس همه اندیشه‌های مطلق‌انگار محسوب می‌شد. گزاره‌های حاکم بر عصر روشنگری بر مبنای همان متد اندیشه مطلق‌انگارانه‌ای است که میراث دوران یونان باستان بوده و حتی اکنون و در روزگار ما نیز بر اندیشه و عمل انسان‌ها و دولت‌ها حکمرانی می‌کند. از طرفی با بررسی اندیشه‌های خلاف این جریان

1. Against the current: نام اثری از برلین به نام مخالف جریان

از قبیل سوفسطائیان و تک چهره‌هایی نظیر ماکیاول و به‌خصوص جریان قدرتمند رمانتیک به ایده‌هایی دست یافت که الهام بخش فلسفه او و جانمایه اصلی اندیشه‌اش گردید. این سراسر آن اتفاقی است که در عمر فلسفی برلین افتاد؛ یعنی بیرون آوردن تز خود درباره آزادی از دل دو جریان روشنگری و رمانتیک.

معروف‌ترین کار برلین در نظریه سیاسی فرقی است که او در نوشته‌ای به نام «دو مفهوم آزادی»^۱ میان آزادی منفی و آزادی مثبت می‌گذارد. پیش از این چنین تمایز قائل شدنی وجود نداشت و آزادی بیشتر به همان معنای یگانه و سنتی لیبرال به کار می‌رفت. این دوگانگی و تعریف نوین هم به ایضاح مفهومی و هم تاریخی آزادی کمک شایانی نمود و تا حد زیادی سبک و مدل بحث درباره آزادی و شقوق آن را عوض کرده الگویی جدید به آن بخشید. طبق تعریف برلین، آزادی منفی (آزادی از)^۲ به معنای عدم تحمیل مانع و محدودیت از ناحیه دیگران است؛ و آزادی مثبت (آزادی در یا آزادی برای)^۳ از سویی به معنای توان (و نه فقط امکان) در تعقیب و رسیدن به هدف بر مبنای یک متد و از سوی دیگر به معنای حکم به استقلال یا الزام به خودفرمانی در مقابل وابستگی به دیگران است. «برخلاف آزادی منفی که آزادی از مداخله دیگران است، آزادی مثبت آزادی سروری بر خویش، آزادی کنترل عقلانی زندگی خویش است»^۴.

منشا و مبنای چنین تعریف نوآورانه‌ایی را باید در دو جریان روشنگری و رمانتیسم جست‌وجو کرد. برلین با الهام از مفاهیم و مؤلفه‌های غالب بر این دو جریان به‌صورت‌بندی چنین برداشتی از آزادی پرداخت و بحث‌های راجع به آزادی را وارد گفتمانی^۵ نوین ساخت. ردپای این مفاهیم و مؤلفه‌ها را می‌توان در بحث او از آزادی و تعریف آن پی‌گیری نمود. برای مثال عقل‌گرایی روشنگری اگرچه خود بدو در حکم

1. Two concept of liberty

2. Freedom of

3. Freedom in/Freedom For

۴. گری، جان، فلسفه‌ی سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ش، ص ۲۷.

5. Discourse

آزادی از (آزادی منفی) قیدوبندها و تعصبات قرون وسطایی است اما وقتی در قالب یک نهضت منسجم درآمده و به صورت مجموعه‌ای در هم تنیده از متدولوژی ساینتیک روشنگری درمی‌آید، در حکم «آزادی در» یا «آزادی برای» (آزادی مثبت) سر و شکل دادن علمی و منطقی به تمام جنبه‌های حیات انسانی بدل می‌شود. بنابراین برلین برای جرح و تعدیل افراط‌گری‌های متدولوژیک تفکر روشنگری به سراغ آنتی‌تز این جریان یعنی جریان رمانتیسم رفته از سوی دیگر واقع‌گرایی و تجربه باوری کلاسیک مغز و هسته اصلی مفهوم آزادی مدنظر برلین است. او می‌خواهد در عین حال به واقع‌گرایی روشنگری نیز پایبند بماند لذا هرگونه تفسیر فراواقع‌گرایانه و متافیزیکی از آزادی را طرد کرده، سعی نمود تأثیرات مخرب نگرش افراطی روشنگری که به جبر باوری می‌انجامید را با تلفیق انگاره‌های رمانتیکی تعدیل نموده با سنتز عناصر به‌زعم خود مثبت این دو جریان تعریف خاص خود از آزادی را ارائه دهد. اما این که چه بخش‌هایی از مؤلفه‌های قوام‌بخش معنای آزادی منفی و مثبت و تا چه حدی وامدار مفاهیم رمانتیسم است، و چه بخش‌هایی از آن وامدار جنبش روشنگری و نیز آیا برداشت برلین از این دو جنبش در تدوین مفهوم آزادی موفقیت‌آمیز می‌باشد یا دچار تعارض درونی است، امری است که بایستی به آن پرداخت.

بنابراین این مقاله سعی دارد با روشی توصیفی-تحلیلی اثبات نماید اولاً کدام یک از انگاره‌های دو سنت روشنگری و رمانتیسم در اندیشه برلین در باب آزادی با یکدیگر تلفیق یافته‌اند و در وهله بعد تعارض پایدار تلفیق انگاره‌های رمانتیک و روشنگری یا کلاسیک در تعریف آزادی از سوی برلین را به‌وضوح مدلل نموده و نقاط ناسازگار و متعارض این سنتز را شرح و بسط دهد.

تحلیل برلین از جنبش رمانتیسم و روشنگری

برلین در اکثر آثارش به شرح مبسوط ویژگی‌های دو نهضت روشنگری و رمانتیسم

می‌پردازد. از پیش‌زمینه‌های تاریخی اجتماعی گرفته تا مقولات فلسفی حاکم بر اندیشه متفکران این دو عصر. اما آنچه به‌وضوح خود را در این توصیفات نمایان می‌سازد تقابل ایده‌های این دو جنبش است. هر توصیفی که از مقولات حاکم بر اندیشه روشنگری می‌شود، مقولات رمانتیک را باید در نقطه مقابل آن جای داد. خاستگاه اصلی این جنبش در آلمان بود و برلین، هردر،^۱ فیشته^۲ و شاید فراتر از همه هامان^۳ را رهبران اصلی نهضت ضد روشنفکری و پدران روحانی عقل ناباوری مدرن می‌دانند. به‌زعم وی آلمان‌ها در قرون هفدهم و هجدهم به دلایل تاریخی اجتماعی و فکری دچار نوعی احساس حقارت و عقب‌ماندگی نسبت به همسایه‌ی فرانسوی خود بودند. تخریب و از هم پاشیدن آلمان توسط فرانسه در جنگ‌های سی ساله منجر به عقب‌ماندگی آلمان و شکوه و شوکت فرانسه گردید. عقل آزاد از قیود مذهب، عرفان انزوا کشاننده، خرافه و تعصب، پویایی و پیشرفتی چشمگیر در عرصه‌های هنر، معماری، علم، فلسفه و به‌طور کلی حیات اجتماعی فرانسویان ایجاد نمود. در حالی که شکست و ناکامی، آلمان‌ها را به سوی حیاتی درونی و محقر برآمده از نوعی حس حقارت ملی سوق داد.^۴ رواج پی‌تیسیم^۵ به‌عنوان فرقه‌ای زاهدانه و معطوف به پاکی درون در آلمان مؤید این شرایط تاریخی فکری آن دوران است. این احساس حقارت ملی و پناه بردن به دژ درونی ایمان محور به مرور به سمت و سوی خوار شمردن عقل و شکوه حیات بیرونی فرانسویان کشیده شد. ضدیت با عقل و فرآورده‌های با شکوه آن در عرصه‌های مختلف نیرویی عظیم در متفکران و نویسندگان آلمانی انباشت که در قالب جنبشی عصیان‌گر واکنش بسیار تأثیرگذاری به ایدئال‌های عصر روشنگری از خود بروز داد. به عقیده برلین این حس حقارت تاریخی

1. Johann Gottfried herder (1744-1803)

2. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

3. Johann Georg hamann (1730-1788)

۴. برلین، آیزایا، ریشه‌های رومانتیسم، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، ماهی، ۱۳۸۸ش، صص ۶۸-۷۵.

5. Pietism: فرقه‌ای از مسیحیت لوتری مبتنی بر تعالیم بسیار زهدورزانه

آلمانی ریشه رمانتیسم است: «اگر از من پرسید این آلمانی‌های قرن هجدهم چه کسانی بودند و از آن متفکران که می‌شناسیم، چه کسانی بیشتر از دیگران بر آلمان تأثیر نهادند، باید بگویم در مورد ایشان واقعیتی جامعه‌شناختی وجود دارد که مؤید نظریه‌ای است که می‌خواهم مطرح کنم و آن این است که کل این وضعیت پیامد غرور ملی زخم خورده و حس هولناک حقارت ملی بود و همین ریشه جنبش رمانتیک در میان آلمانی‌هاست»^۱. منظور برلین از واقعیت جامعه‌شناختی در مورد متفکران رمانتیک این است که اغلب آن‌ها از طبقات پایین‌دست جامعه بودند. حال آن‌که قاطبه فیلسوفان فرانسوی روشنگری از اشراف و طبقه توانگر جامعه بودند. بنابراین نوعی تقابل جامعه‌شناختی و فاصله طبقاتی به لحاظ اهمیت دادن به ارزش‌های متفاوت و طرز زندگی متفاوت دنیایی متفاوت برایشان شکل داده بود. در یک سو آدم‌های موجه عمدتاً از طبقه اشراف متکی به عقل و آداب اجتماعی و قائل به تکلفات و تظاهرات زندگی باشکوه که همه چیز را با عقل نقاد و به دور از خرافه و تعصب سنت می‌سنجند و با هر چیزی که ملاک علم و تجربه اثبات نکند بیگانه‌اند قرار دارند. نه از حیات درونی انسان چیزی می‌دانند و نه از درک حقایق هستی که از سوی خداوند در نهاد مخلوقات نهاده شده است. آدم‌های خشک و بی‌روحي که همه چیز را در قوالب تنگ نظریه‌های تقلیل‌گرایانه و بی‌ارتباط با حیات حقیقی پدیده‌ها می‌ریزند و آن‌ها را از معنای حقیقی تهی ساخته روح و سرزندگی حیات را از آن‌ها می‌گیرند. در سوی دیگر اما کسانی بودند بیزار از هرگونه طبقه‌بندی قانون محوری و خط‌کشی‌های مصنوعی اجتماعی، فکری و هنری. عصیان در برابر تکلفات خودساخته و غیر اصیل که حقیقت را مسخ و روح حیات را از همه چیز می‌گرفت شعار آن‌ها بود. به نظر اینان گزاره‌های کلی برآمده از وجه اشتراک چیزها هیچ راهی به حقیقت آن‌ها ندارد. توجه به اصالت هر چیز همان‌طور که هست دقیقاً در نقطه مقابل همسان‌سازی‌های گزاره‌های کلی‌نگر است. «واقعیت تنها اندام‌وار نیست بلکه

واحد است: یعنی اجزای آن تنها با روابط اتفاقی مرتبط نیستند، تنها یک نقش یا یک آهنگ را چنان تشکیل نمی‌دهند که هر عنصری از آن را وضع و حال همه عناصر دیگر لازم آورده باشد بلکه هر عنصری عناصر دیگر را منعکس یا بیان می‌کند؛ زیرا که یک روح یا مثال یا مطلق بیشتر وجود ندارد و هر آن‌چه هست جلوه یا بیانی از اوست و جلوه هر چه روشن‌تر باشد بیان هم رساتر ژرف‌تر و واقعی‌تر است. هر فلسفه‌ای همان قدر حقیقت دارد که بیان‌کننده‌ی مرحله‌ای باشد که مطلق یا مثال در سیر تکامل خود به آن رسیده است. نبوغ شاعر و عظمت مرد سیاست به همان اندازه است که از روح زمینه خاص خود _ دولت، فرهنگ، ملت _ الهام گرفته باشند و آن را بیان کنند و خود این روح عبارتست از تجسم خویشتن سازی روح کل کائنات که هم‌چون خدای وحدت وجودیان همه جا حی و حاضر است. اثر هنری اگر در سیر این تکامل صدفه‌ای بیش نباشد مرده یا مصنوعی یا ناچیز خواهد بود. هنر، فلسفه و دیانت تلاش‌هایی هستند از جانب موجودات متناهی برای دریافتن و بیان کردن پژواک آهنگ کیهانی^۱. هامان که از سوی برلین به‌عنوان پدر رمانتیسم معرفی شده معتقد است هر پدیده‌ای در این عالم بی‌همتا و خاص است. برای شناخت هر پدیده باید به ذات او راه یابید جمع زدن اشتراکات ظاهری او با دیگر پدیده‌ها جز گمراهی ثمری ندارد و شما را از اصل حیات دور می‌سازد. زندگی یک جریان ممتد و بی‌وقفه از سوی خداوند یا طبیعت است که فیلسوفان روشنگری قیچی علم را به دست گرفته و آن را قطع می‌کنند. قطعات بریده شده پازل هستی چیزهای بی‌جانی هستند که ربطی به حقیقت ندارند. قطعاتی عاری از حیات و بی‌معنا. هم روح حیات را از آن‌ها گرفته‌اید و هم معنای واقعی‌شان را از آن‌ها زدوده‌اید. عقاید هامان چکیده تمام ایده‌های رمانتیک است. مخالفت با هر چارچوب مخالفت با هر تشبیه و همسانی مخالفت با از بین بردن آفرینش و اراده خلاق در آدمی مخالفت با دنیایی یک

۱. برلین، آیزایا، متفکران روس، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۱۴.

رنگ و کشتن تنوع و رنگ‌ها و صداها. گوته می‌گوید: «مندلسون^۱ به زیبایی چنان می‌نگرد که حشره‌شناسان به پروانه‌ها. جانور بیچاره را می‌گیرد و با سنجاق می‌خکوبش می‌کند و وقتی آن رنگ‌های دل‌نشین از بال‌هایش ریخت، آن چه بر جای می‌ماند جسد بی‌جان زیر سنجاق است. این یعنی زیبایی‌شناسی! این واکنش گویایی است که گوته جوان و رمانتیک‌های دهه ۱۷۷۰ تحت تأثیر هامان در برابر فرانسوی‌ها نشان دادند که گرایش فراوان به تعمیم، طبقه‌بندی، سنجاق کوبی، چیدن در آلبوم و تلاش برای ایجاد نوعی نظم منطقی در تجربیات انسانی داشتند و آن شور و سرزندگی، سیلان، فردیت، میل به آفرینش و حتی میل به مبارزه، آن عنصر نهفته در آدمی که موجد برخورد سازنده عقاید میان افرادی با نگرش‌های متفاوت است از چشم‌شان پنهان می‌ماند».^۲ تأکید بر ویژگی‌های یکتای هر پدیده، شور و احساس درونی منطبق با یکی شدن با ذات موجودات، عصیان از عقل محاسب، اراده باوری و ستایش از اراده خلاق و برتری دادن آن بر عقل و خرد، پدیده‌ای صرفاً واکنشی یا دفاعی نبود، بلکه جنبشی فکری با نیرو و بینشی اصیل بود که نیروی حیاتی‌اش را تا حدودی از جنبه‌های خود ویرانگر خود نهضت روشنفکری اخذ می‌کرد.

در باب معنای دقیق رمانتیسم از آن‌جایی که تعابیر و تفاسیر بی‌شماری وجود دارد، می‌توان تعریف موجز و مشخصی ارائه داد. «بسیاری از شاعران و نویسندگان اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم که ما به‌طور عام آن‌ها را رمانتیک می‌شماریم، خودشان درباره‌ی این کلمه با دشواری روبه‌رو بوده‌اند و دچار سردرگمی شده‌اند».^۳ اما برخی از مهم‌ترین اصول جنبش رمانتیک در تقابل با اصول روشنگری عبارت‌اند از: ۱. هیچ حقیقت ازلی و ابدی وجود ندارد آنچه وجود دارد عقاید باورها و خواست‌های انسان‌ها است - حقیقت برای انسان - بنابراین حقیقت از پیش موجود نیست که بخواهد کشف

1. Moses Mendelssohn (1729-1786)

۲. برلین، ریشه‌های رمانتیسم، ص ۸۲.

۳. فورست، لیلیان، رمانتیسم، ترجمه مسعود جعفری جزی، نشر مرکز، ۱۳۷۶ش، ص ۳۱.

شود بلکه حقیقت را ما انسان‌ها می‌سازیم. ۲. حقیقت امری یکدست و مطلق نیست. ما با پدیده‌ای متنوع متفاوت و در بسیاری موارد متعارض روبه‌رو هستیم از این رو وحدت یکپارچه‌کننده و یکسان‌ساز امری غیر واقعی است. آنچه اصالت دارد و گویای واقعیت حیات انسان و جهان است کثرت و گوناگونی است ۳. با این تفاسیر هیچ راه و روش مشخصی برای رسیدن به حقیقت از پیش موجود (که خود امری موهوم است) وجود ندارد بلکه حتی در وجهی افراطی می‌توان گفت به عدد انسان‌های موجود در جهان حقیقت وجود دارد از این رو، راه‌های رسیدن به حقیقت نیز می‌تواند بی‌شمار باشد. هیچ مستمسک و ابزار مشخصی نیز برای فراچنگ آوردن حقایق وجود ندارد و آنچه فیلسوفان روشنگری تحت لوای عقل در سودای رسیدن به آن هستند امری ناساز متناقض و عاری از حقیقت حیات بوده لذا آنچه گویای حقیقی‌ترین ساحت انسان در جهان و نمایاننده وضعیت بشری است اراده و انتخاب است. بنابر آنچه گفته شد جنبش رمانتیک اگر نه در همه اصول و فروع لااقل در اکثر آموزه‌هایش مواضعی کاملاً در تقابل با روشنگری اتخاذ کرده گویی واکنشی است برخلاف جریان هر آنچه در دوران خرد گرایی تنیده شده و سر و شکل یافته.

از نظر فردریش شلگل^۱ جوان، یا تیک^۲ یا نوالیس^۳ «آرمان‌ها حقیقتی عینی نیستند که در آسمان رقم خورده باشند و انسان ناگزیر به فهم، نسخه‌برداری و عمل به آن‌ها باشد؛ آرمان‌ها را انسان‌ها خلق می‌کنند و ارزش‌ها را انسان "نمی‌یابد"، "می‌سازد"؛ آن‌ها را "کشف نمی‌کند"، "به وجود می‌آورد". این دقیقاً چیزی است که بعضی رمانتیک‌های آلمانی _ در تقابل با تمایل ابژکتیو و کلی‌گرایی فرانسوی‌ها _ به آن اعتقاد داشتند»؛^۴ به

1. Friedrich schlegel (1772-1829)

2. Ludwig Tieck (1773-1853)

3. Novalis (1772-1801)

۴. برلین، آیزایا، «خط سیر فکری من»، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، نامه فلسفه، شماره ۴، ۱۳۷۷ش،

عقیده‌ی هردر، ارزش‌ها حالتی جهان‌شمول ندارند. آنچه اهمیت داشت "یکتایی"، "ناب بودن" و "خلوص" بود. هر تمدن و هر ملتی مرکز ثقل خاص خود را دارد. «هیچ گونه قاعده یا ضابطه‌ی ثابت، جهان‌شمول و ابدی برای داوری وجود ندارد که براساس آن بتوانیم فرهنگ‌ها و ملت‌های گوناگون را به ترتیب برتری رده‌بندی کنیم».^۱ هیچ ملت یا فرهنگی بر دیگران برتری ندارد، بلکه آن‌ها فقط با هم فرق دارند. هم‌چنین هیچ فرهنگ عام و فراگیری هم وجود ندارد بلکه ما با فرهنگ‌های متنوع و گوناگون مواجهیم. آنچه مهم است درک متقابل و احترام به همه این تفاوت‌هاست که واقعیت طبیعی زندگی ماست نه تلاش برای محو کردن آن‌ها در یک جریان غالب. «برای ولتر، دیدرو، الوسیوس، اولباخ، کندورسه، فقط یک تمدن عام هست که زمانی این ملت و زمانی آن ملت نمایانگر شکوفایی کامل‌تر آن هستند. در نظر هردر، فرهنگ‌های توافق‌ناپذیر و قیاس‌ناپذیر متکثری وجود دارند. تعلق داشتن به جامعه یا گروهی خاص، و ربط یافتن به اعضای آن جامعه یا گروه با پیوندهای ناگسستگی و لمس‌ناپذیر زبان مشترک، حافظه تاریخی، عادات، سنت‌ها و احساس، نیازی انسانی است که به همان اندازه نیاز به غذا، آب، امنیت یا تولیدمثل طبیعی است. هر ملتی فقط به این دلیل می‌تواند نهادهای ملتی دیگر را درک کند و با آن هم‌دلی داشته باشد که می‌داند نهادهای خودش تا چه حد برایش اهمیت دارد».^۲ نکته‌ی دیگر این است که بشر نه تنها برخوردار از موهبت عقل است؛ بلکه از اراده نیز برخوردار است. اراده عملکرد خلاقانه‌ی بشری است. ما دیگر با کشف قوانین ثابت و همیشگی سروکار نداریم، بلکه همه چیز آفریده‌ی اراده‌ی خلاقانه‌ی ماست. نقاش اثرش را می‌آفریند؛ نسخه‌ی بدل چیزی را به وجود نمی‌آورد. شاعری که به زبان آلمانی شعر می‌گوید فقط استفاده‌کننده از زبان نیست، بلکه تا حدودی در حال

۱. همو، سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه لیلا سازگار، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ش.

2. Berlin, I., "Originality of Machiavelli" in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, edited by Henty Hardi, New York, Viking Press, 1980, p.12.

آفرینش این زبان است. هنرمند آلمانی خالق نقاشی، شعر و هنر آلمانی است. در فرهنگ‌های دیگر نیز چنین است. زندگی را هم آن‌هایی خلق می‌کنند که آن را گام به گام می‌زنند. این تفسیری زیبایی‌شناسانه از اخلاقیات و زندگی است، نه به‌کارگیری انگاره‌های ازلی. خلاقیت یعنی همه چیز. اما به یاری اراده و خلاقیت چه کسی برنامه‌ها و طرح‌های زندگی را می‌آفرینیم؟ فیثته از "من" حرف می‌زند. "من" ارزش‌های خاص خود را به وجود می‌آورد. از نظر برخی از رمانتیک‌ها این "من" فردی غریبه، ماجراجو و طاغی است که جامعه و ارزش‌های پذیرفته شده را به چالش می‌خواند و ارزش‌های ویژه خود را دنبال می‌کند. اما از نظر متفکران دیگر "من" خاصیتی متافیزیکی می‌یابد و چیزی مشترک می‌شود. مثل ملت، کلیسا، حزب، طبقه، او خالق همه چیز است و درجه‌ای اهمیت آن بستگی دارد به این که تا چه حد به یک جریان، نژاد، طبقه، ملت و مذهب تعلق داشته باشد و جدای از این کلیت فرا انسانی و به‌عنوان فرد حقیقی، معنایی ندارد. «اگر این ارزش‌ها نامخلوق نیستند، بلکه فرهنگ، ملت یا طبقه‌ی من آن‌ها را به وجود می‌آورد، با ارزش‌هایی که فرهنگ، ملت یا طبقه‌ی شما به وجود می‌آورد تفاوت دارند؛ این ارزش‌ها جهان‌شمول نیستند و امکان دارد با هم در تضاد باشند.» بنابراین رمانتیسم با مفهوم خیر مشترک که برای تمام افراد بشر معتبر باشد - آموزه‌ی نهضت روشنگری - مخالفت می‌ورزد. از دیگر مشخصه‌های جنبش رمانتیک، مفهوم "بیانگری" است. «این اصل نهضت رمانتیک است که بیان افراطی آن ابراز وجود شخصیت خلاق فرد در مقام سازنده‌ی جهان خویش است؛ ما در دنیای طغیان علیه عرف و عادت هستیم ... دنیای قهرمانان پرشر و شوری که پرومته^۱ وار قوانین جامعه‌شان را نادیده می‌گیرند، و مصمم هستند که هر شرایطی استعداد‌های خویش را کمال بخشند و به بیان مکنونات خویش بپردازند».^۲ البته این نکته را نباید فراموش کرد که به‌زعم برلین، در تاریخ اروپا، تأکید بر

1. Prometheus: از اساطیر یونان نماد طغیان علیه ژئوس با دزدیدن و اهدای آتش به انسان

۲. برلین، «خط سیر فکری من»، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، نامه فلسفه، صص ۷۴-۷۶.

این‌که انسان پیش از هر چیز عنصری وفادار به یک فرا-خود است، لحظه‌ای خطرناک است و در تاریخ عصر جدید تا حدود زیادی چهره‌ای شرور و مخرب به خود می‌گیرد. چنان‌که نازیسم، فاشیسم و بنیادگرایی مذهبی و افراطی را بنا گذاشت. برلین با این تفاسیر متافیزیکی از انسان و ارزش‌های انسانی مخالفت می‌کند و خود را آدمی تجربه‌باور می‌داند که فقط آن چیزهایی را می‌داند یا می‌تواند بداند که تجربه‌پذیر باشد. برلین در باور به اراده‌ی آزاد و خلاق، رد مطلق‌انگاری و اتوپانیسم، تأکید بر کثرت‌گرایی ارزشی و فرهنگی، انسان‌شناسی فلسفی و نیز تلقی‌اش از تاریخ، از جنبش رمانتیک تأثیر بارزی پذیرفته است. «این مکتب تا ابد ایمان به حقیقتی عام یا جهانی و عینی در مورد مسائل مربوط به رفتار، ایمان به امکان جامعه‌ای کامل و هماهنگ و به کلی‌عاری از ستیزه یا بی‌عدالتی یا تعدی را متزلزل کرده است»^۱.

این جنبش توانست برخی از ارزش‌های ما را به گونه‌ای ژرف تغییر دهد. رمانتیسم ما را به این شناخت رساند که بسیاری از جنبه‌های هستی ما نادیده انگاشته شده و تصویری که ما از خود، از جهان، و از باورها و ارزش‌هایمان داریم بی‌اعتبار یا دست‌کم سطحی و کم‌مایه است. این جنبش بسیاری از ارزش‌هایی را وارد زندگی ما کرد که سابق بر آن تصویری از آن‌ها وجود نداشت یا به این شکل شناخته نشده بود. «برلین رمانتیسم را مهم‌ترین تحول و چرخشی می‌داند که تا به امروز در آگاهی بشری رخ داده و تأثیر این جنبش تا همیشه بر تارک فرهنگ بشری خواهد درخشید»^۲.

تفسیر رمانتیستی آزادی

برلین قبل از ورود به تعریف آزادی، پیش‌زمینه‌ای تاریخی و منطقی از باورمندی به جبر

۱. برلین، سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ص ۳۳۰.

۲. نقیبیان، آرش، «درنگی بر مفهوم رمانتیسم از نگاه آریا برلین»، ماهنامه فرهنگی سیاسی اجتماعی و ادبی فردوسی، شماره ۵۶-۵۷ شهریور و مهر ۱۳۸۶، ص ۲۴.

به نفع آزادی ارائه می‌کند و تأکید می‌کند که باور به آزادی از بدیهیات سازوکار عادی حیات انسانی است و پیش و بیش از آن که آزادی نیازمند به اثبات خود باشد جبر و باور به آن است که بایستی در اثبات و تأیید خود دلیل و برهان اقامه کند. به نظر برلین علی‌رغم استدلال‌های فراوان جبریون و تقدیرگرایان در طول تاریخ، واژگان و مفاهیم حاکم بر زبان و اندیشه‌ی انسانی و نیز نحوه‌ی عمل انسان‌ها و نحوه‌ی برخورد آن‌ها با پدیده‌ها و امور روزمره، مؤید و مؤکد این مطلب است که 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 تاروپود کردار و پندار همگان راه یابد، معنا و کاربرد برخی از مفاهیم و الفاظ که اندیشه‌ی بشری پیرامون آن‌ها دور می‌زند، یا به کلی از میان می‌رود و یا دستخوش تغییر عمده می‌شود. بنابراین، استعمال الفاظ و مفاهیم اساسی مزبور، نمایان‌گر این معناست که بسیاری از هواداران جبر در عمل، راهی می‌پویند جز آن‌چه می‌گویند. بر این اساس اعتقاد و باور به آزادی وجهی انسانی تاریخی می‌یابد. پدیدارشناسی تاریخی حیات انسان روی این کره خاکی مؤید این مدعاست که عمل و فکر انسان بر چنان رویه‌ای استوار بوده که در مقام قضاوت کفه ترازوی اختیار و آزادی بسیار سنگین‌تر از باور به جبر می‌باشد و الا ما این نحو نمی‌زیستیم و فکر نمی‌کردیم که امروزه چنین و چنان فکر می‌کنیم و زندگی می‌کنیم. آدمی در جریان مکالمات و محاورات عادی و به‌طور کلی تمام شئون زندگی، همواره آزادی‌گزینش 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.^۱

آزادی از مفاهیمی است که در طول تاریخ بیشتر از هر مفهوم دیگری دستمایه جباران و حاکمان برای تسلط و ستم بر انسان‌های زیردست قرار گرفته است. اجبار یک

۱. برلین، آیزایا، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸ش، صص ۱۱-۱۳.

انسان یعنی محروم ساختن او از آزادی. آزادی از چه؟ در تاریخ بشر، تقریباً همهی اخلاقیون و حتی جباران نیز آزادی را ستوده‌اند و هیچ کس خود را دشمن آن معرفی نکرده است. معنی آزادی نیز مانند معانی کلمات خوشبختی، خوبی، عدالت و حقیقت به قدری کش‌دار است که با هرگونه تفسیری جور درمی‌آید. هر کس می‌تواند خود را به این مفاهیم کلی منتسب کرده و از خود دفاع کند حتی اگر این افراد رویه‌های عمل متفاوتی داشته باشند. نخستین از دو مفهوم سیاسی آزادی یعنی «مفهوم منفی»^۱ در پاسخ این سؤال مطرح می‌شود: چیست و کجاست آن قلمرویی که در محدوده‌ی آن، شخص یا گروهی از اشخاص، عملاً آزادی دارند (یا باید آزادی داشته باشند) تا بدون دخالت دیگران آن‌چه را بخواهند عمل کنند و آن چنان‌که می‌خواهند باشند. اما مفهوم دوم آزادی یعنی آزادی مثبت،^۲ در پاسخ این سؤال مطرح می‌شود: منشأ کنترل یا نظارت که می‌تواند کسی را وادار سازد که به فلان طرز خاص عمل کند یا فلان طور معین باشد چیست و چیست؟ تفاوت میان این دو سؤال روشن است اگرچه ممکن است پاسخ آن‌ها در مواردی برهم منطبق شود. آزادی منفی ناظر بر حوزه‌ی 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، به‌عنوان ایدئولوژی، رویه‌ی عمل، و به نوعی مجموعه‌ی مقولات و مفاهیم کلی است که در قالب یک نظام یا مکتب، یا قوانین؛ اعمال، افکار و روابط افراد را تاحد زیادی شکل می‌دهد. «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 – چه مواعی پیش پای من است؟ یعنی آن‌چه دیگران مانع می‌شوند من انجام دهم – چه عمداً، چه غیرمستقیم، چه سرخود، چه

1. Negative Liberty

2. Positive Liberty

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 فشار افکار عمومی؟ یا سنت؟ این پرسشی است جداگانه»^۱.

هر دوی این پرسش‌ها و پرسش‌های جزئی‌تر، 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، جوامعی که دولت‌هایشان آزادی منفی را تشویق می‌کنند، بر کنترل و تمرکزگرایی کمتر تأکید می‌ورزند و فرد را در پیروی از خواست‌های خود بیشتر آزاد می‌دانند. برعکس، مفهوم مثبت آزادی بر در دست گرفتن و اعمال حداکثری قدرت تأکید می‌کند و می‌خواهد کنترل نظم سیاسی و اخلاقی جامعه را بیشتر در دست بگیرد. از این رو محدودیت‌های بیشتری بر سر راه آزادی فرد مقرر می‌کند. اما به نظر برلین تاریخ گواه بر سوءاستفاده‌های بیشتری از مفهوم مثبت آزادی به دست جباران و دیکتاتورهاست. کسانی می‌گویند: من بیان‌کننده 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 - که اگر تمیز می‌دادید قطعاً خود طالب آن می‌بودید - ما به شما می‌دهیم. آزادی منفی نیز زمانی مورد سوءاستفاده قرار می‌گیرد که بگوییم آزادی ضعفا و اقویا یکسان باشد. تز

۱. جهاننگلو، رامین، تاریخ و آزادی از دیدگاه برلین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ش، ص ۷۳.

داروینیسیم اجتماعی^۱ بر مبنای سیاست عدم مداخله به بازگذاری میدان برای تاخت و تاز سرمایه‌داران به‌ویژه در جوامع لیبرال، به نام دفاع از آزادی به له شدن اقشار فرودست خواهد انجامید. افراط در فردگرایی به‌ویژه فردگرایی اقتصادی بر مبنای سیاست لجام گسیخته‌ی «بگذارید بکنند»^۲ به پایمال شدن حقوق اولیه انسانی (آزادی منفی) که به معنای حائلی در برابر ستمکاران تلقی می‌شود منجر خواهد شد. اگر قوه قهریه دولت دخالت نکند گرگ‌ها گوسفندان را می‌درند. با وجود این نباید به کلی مانع آزادی شد. البته شکی نیست که باید ضعفا در برابر اقویا حمایت شوند و از آزادی اقویا کاسته گردد. هرگاه آزادی مثبت به اندازه کفایت تحقق یابد، از آزادی منفی باید کاست. اگر میان این دو تعادلی باشد تحریف و تفسیر به رأی آن‌ها دیگر کار ساده‌ای نیست. برلین مخالف هر الگوی فکری است که می‌خواهد آزادی، گزینش و انتخاب را نابود سازد. «آزادی مثبت و منفی هر دو مفاهیم کاملاً معتبری است. اما تصور می‌کنم که از نظر تاریخی زیانی که از آزادی مثبت کاذب در دنیای کنونی ناشی شده است بیش از آزادی منفی کاذب باشد».^۳

آزادی منفی همیشه یک معنا داشته: جلوگیری از مداخله دیگران در اعمال، خواسته‌ها و حتی افکار من یا ما. بنابراین هر نظامی که جهت‌گیری اش جلوگیری از مداخله غیر در راستای ممانعت از محدودسازی باشد در راستای آزادی منفی گام برداشته است. اما مکتبی که در طول تاریخ بیشتر با این ارزش پیوند خورده و حالت‌های فردی و جمعی آزادی منفی را به‌عنوان هسته اصلی ارزش‌های مدنظرش قرار داده لیبرالیسم بوده است. به‌خصوص فرد در این سنت غایت است. اصل آن است که یگانه غایتی که انسان برای آن می‌تواند به‌صورت فردی یا جمعی، در تداخل با آزادی عمل هر عضوی از اجتماع توجیه بخواند، حمایت از خود است. و تنها قصدی که قدرت را بدان

1. Social Darwinism: نظریه‌ای که تئوری بقای اصلح داروین را به حوزه اجتماع تسری می‌دهد

2. Laissez-Faire: سیاست آزادگذاری مفرط اقتصادی برگرفته از واژه فرانسوی به معنای «بگذار برونند»

۳. همان، ص ۷۴.

منظور می‌توان به درستی بر هر عضوی از یک اجتماع متمدن و برخلاف اراده فرد اعمال کرد، جلوگیری از صدمه رسیدن به دیگران است.^۱ این دیگران ممکن است افراد دیگر باشند یا نیروهای جمعی و نهادهای دیگر. بنابراین مبنای جلوگیری از صدمه رساندن به دیگران باز همان خود و ارج نهادن به آن است. اوج اهمیت به خود و فرد و در نتیجه آزادی منفی، بیشتر با طرد و تقابل با تمامیت خواهی کلیسایی و در اندیشه فیلسوفان عصر رنسانس و روشنگری نمود یافت ولی رفته رفته در قالب آموزه‌های روشنگری به سمت وسوی آزادی مثبت و پیوند با آموزه‌های عقلی مونیستی و یگانه انگار و جمع‌گرا همراه شده و در صورت‌های افراطی‌تر حتی به مسخ آزادی بدل شد تا آن‌جا که برلین در کتابی تحت عنوان شش دشمن آزادی بشر^۲ از شش تن از اندیشمندان و متفکران عمدتاً عصر روشنگری به‌عنوان کسانی نام می‌برد که ابتدا منادی و مروج آزادی و دشمن خفقان کلیسایی و تفکر سنتی قرون میانه بودند اما نهایتاً اندیشه‌شان به سلطه‌جویی و تمامیت‌خواهی و ضدیت با آزادی مبدل گردید. از همین رو برلین برای مهار جنبه‌های مخرب فرمولیزاسیون روشنگری که در حالت‌های افراطی به جبرانگاری می‌انجامید سعی نمود ایدئال‌های رمانتیک را وارد برداشت خود از آزادی نماید. تا بتواند با حفظ جنبه‌های به‌زعم خود مثبت روشنگری جنبه‌های مخرب آن را با آنتی‌تزی رمانتیکی‌شان به نفع مفهوم آزادی مدنظر خود تعدیل نماید. ایدئال‌هایی همانند خاص‌گرایی، تفرددگرایی، خلاقیت و آفرینش، قیاس‌ناپذیری که به‌عنوان آنتی‌تزی همه آن برداشت‌هایی بود که می‌خواستند همه چیز را در شکل و قالب یکسان و همه شمول‌جانمایی کنند.

اساس تأکید برلین بر آزادی منفی در این است که بدون وجود آزادی منفی هرچند به‌صورت محدود و اندک، امکان بروز و ظهور سایر ارزش‌ها فراهم نخواهد شد. «ارزش اصلی آزادی منفی در سهمی است که این آزادی در دست یافتن به دیگر ارزش‌ها از

1. Mill, J. S., *Utilitarianism, On Liberty, and Representative Government*, New York, 1914, pp.72-73.

2. *Six Enemies of Human Liberty*

جمله آزادی مثبت استقلال و خودمختاری دارد»^۱ حفظ این حوزه حداقل، لازمه توسعه توانایی‌های فردی و تعقیب آزادانه غایات است. ارزش آزادی منفی در این است که شرط خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب است.^۲

اما آزادی مثبت در نظر برلین چند وجه دارد؛ و همین تعدد وجوه، تقابل آزادی مثبت با آزادی منفی و به‌طور کلی بحث او را مبهم کرده است. آزادی مثبت اولاً به‌صورت خودمختاری فردی و ثانیاً به مفهوم عمل برحسب مقتضیات عقل و ثالثاً به معنای حق مشارکت و حتی انحلال در قدرت و اراده عمومی نمود یافته 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. هر سه وجه آزادی مثبت بر این گسست نفسانی استوار است. 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 تصمیم‌گیرنده باشم نه این‌که برایم تصمیم بگیرند، خود گردان باشم نه این‌که دیگران با من چنان رفتار کنند که گویی شیء یا حیوانم یا برده‌ای عاجز از ایفای نقش انسانی خود».^۳ می‌خواهم عاقل باشم و بر حسب چهارچوب‌های خطاناپذیر و خط‌مشی‌های مطمئن عقلانی گام بردارم. انسان عقلانی آن انسانی است که بر مبنای الگوی مشخص و کلی رفتار می‌کند نه هوس‌ها و انگیزه‌های دلخواهانه‌ی شخصی. هم طرفداران آزادی مثبت و هم طرفداران آزادی منفی چنین جملاتی را مکرر به‌کار می‌برند. کیست که بگوید عملش غیر عقلانی و خطا است یا از عقل و روش صحیح‌گریزان

1. Raz, J., *The Morality of Freedom*, Edition by illustrated, reprint Clarendon Press, 1988, p.345.

2. Gray, J., *Beyond the New Right: Markets, Government and The Common Environment*, First Published by Routledge 1993, pp.25, 33.

۳. بشیریه، حسین، لیبرالیسم و محافظه‌کاری: تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، نی، ۱۳۷۶ش،

است؟ مسئله مسئله‌ی طرز تلقی و برداشت از عقلانیت و ملاک صحت و درستی است؛ در این جاست که تفاوت‌ها آشکار می‌شود. برای مثال عقلانیت در نظام‌های لیبرال و نظام‌های کمونیستی دو نوع برداشت و طرز تلقی متفاوت از عقلانیت است. به نظر برلین آزادی مثبت بیشتر در نظریه‌هایی بروز و ظهور یافته که به استقلال، خودآیینی و خودفرمانی، عمل بر حسب مقتضیات عقل و انحلال در یک اراده و روح جمعی توجه ویژه داشته‌اند. گزاره‌هایی با مجموعه دستورالعمل‌های کلی که سرمشق عمل افراد قرار گرفته و آنان را به این سمت و سو می‌برده‌اند که اراده خود را در یک نظم بزرگ‌تر منحل سازند. این نظریه‌های تقسیم‌کننده نفس به دو بخش عالی و دانی، اصولاً دو نوع رویکرد داشتند: سلبی و ایجابی. مکاتب با رویکرد سلبی عمدتاً بر چشم‌پوشی از امیال و خواسته‌های درونی عمدتاً برآمده از بخش دانی نفس و حتی در برخی شرایط بر انکار و حذف شان به نفع بخش عالی عقلانی و منحل در خیر و اراده عمومی تأکید می‌ورزیدند. علتش هم این بود که شما اگر میل درونی به چیزی را فروبگذارید و حذف کنید دیگر محل و مهملی برای به اسارت گرفتن شما توسط دیگران، غلبه نیروهای غیرعقلانی و غلط‌انداز، و نیز بازیچه اراده‌هایی شر و دشمن خیر و اراده عمومی وجود نخواهد داشت؛ عمده دستورات این رویکرد مبتنی بر تزکیه نفس و ریاضت، امساک و محدودیت است. اما رویکرد ایجابی باز هم بر مبنای تقسیم نفس به دو بخش فروتر و فراتر، آدمی را به استغراق در تعالیم، تئوری‌ها و فرامینی می‌کشاند که مطمح نظرش، تعالی دادن بیش از پیش و مداوم بخش برتر نفس است. یعنی همان به اصطلاح پرورش و تربیت. هم‌چنین در بسیاری موارد این دو رویکرد با یکدیگر ممزوج می‌شوند: یعنی تزکیه و تعلیم و تربیت در کنار هم. البته دور از انتظار هم نیست. تعلیم و دستورات ایجابی بدون تزکیه و دستورات سلبی اغلب ناقص و بی‌وجه و شاید ناممکن باشد و بالعکس. برلین در خصوص این رویکردهای مبتنی بر تقسیم نفس و هم برآمده از آزادی مثبت و هم هدایت‌گر به آن می‌گوید: «یکی این بوده است که آدمی به‌منظور وصول به

استقلال کامل، از طریق انکار نفس (تزکیه) اقدام کند و دوم آن که همین منظور را از طریق تکمیل نفس (تعلیم و تربیت)، یعنی کوشش برای اتصال و استغراق تمام در اصل یا آرمانی معین، جويا باشد.^۱ 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 آن که عمدی در میان باشد، مرا از هدف خود بازدارند. چه باید 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 و به جای برداشتن موانع، خواست‌ها و امیال خودم را سرکوب می‌کنم. فرض کنیم در معرض تهدید ستمگری هستیم که می‌خواهد دارایی مرا بگیرد، خودم را به زندان بیفکند و کسانی را که مورد علاقه‌ی 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. زیرا آن‌چه از من باقی مانده دیگر مغلوب ترس‌ها و هوس‌های حسی نیست. تو گویی به یک عقب‌نشینی مصلحتی دست زده و به دژ درونی خود پناهنده شده‌ام 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 عقب‌نشینی کرده‌ام که در آن جا_ و تنها در آن جا_ در امان هستم. برای مثال: رواقیان که تسلط بر نفس و ترک خواهش‌های نفسانی را به‌عنوان راهی برای دور ماندن از فساد و مقاومت در برابر قدرت‌های قاهر دنیایی موعظه می‌کردند از جمله مکاتبی بودند که بر رویکرد سلبی مبتنی بر تزکیه و تهذیب نفس تأکید داشتند. اما روسو که می‌گفت تنها جامعه عدالت‌پرور جامعه‌ای است که فرد در آن خودفرمانی فردی را به خودفرمانی جمعی

۱. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۲۵۴.

تبدیل کند و خواست‌ها و امیالش را در راه اعتلای اراده و خیر عام نادیده انگاشته سرکوب کند و اطاعت از مراجع حکومتی را مساوی اطاعت از خویشتن قرار دهد؛ و 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 از امیال شخصی متعارض با قانون خود ساخته و البته عقلانی دوری ورزد، از جمله متفکرانی بودند که با رویکردی ایجابی بر مبنای ضرورت عقلانی و استغراق در مجموعه اصول کلی سعی در پرورش و تربیت نفس داشتند. 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 واژه‌هاست. 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.^۱ با محور قرار دادن "خود" یا "فرد" لیبرالی این تعالیم و نظریات مبتنی بر تقسیم نفس و هدایت‌کننده به آزادی مثبت، اعتبار خود را از دست می‌دهند و به موانع آزادی بدل می‌شوند. زیرا خود لیبرال، خود مقسم به دو بخش نیست و چه بسا غرایز و امیال مادی حتی با اصالت‌تر از فرامین کلی در قوالب عقل، روح جمعی و مفاهیمی از این دست نیز شمرده شوند. بنابراین ریشه جدایی دو مفهوم آزادی را باید در نوع برداشت و تلقی طرفداران دو مفهوم مثبت و منفی از نفس جست‌وجو کرد. هم‌اساس و مبدأ و هم مقصد و مطلوب هر دو مفهوم آزادی البته خودفرمانی و استقلال است اما در ادامه به‌واسطه‌ی برداشت و تعریف متفاوت از خودفرمانی، مفهوم غیر، و مداخله، راهشان به دو جهت مخالف و گاهی متضاد می‌انجامد مانند دو ساقه تنومند یک درخت که ریشه‌شان یکی است اما ساقه‌ها و شاخ و برگ از هم جدا شده در دو

۱. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۳۱.

جهت رشد می‌کنند یا به قول راولز دو برداشت از یک چیز.^۱ به بیانی دیگر می‌توان گفت دو مفهوم آزادی از لحاظ منطقی چندان فاصله‌ای باهم ندارند اما از لحاظ تاریخی عملاً به دو مسیر متعارض انجامیده و به نماینده ارزش‌های رقیب بدل شده‌اند.

اما از میان همه این‌ها، برلین نظریه روسو درباره آزادی را به‌ویژه خطرناک می‌شمارد، زیرا روسو آزادی را مساوی خودفرمانی، و خودفرمانی را در رویکردی ایجابی مساوی اطاعت از اراده کلی قرار می‌دهد که یکسره مستقل از اراده‌های فردی و غالباً حتی ناسازگار با آن است و البته در بسیاری موارد به رویکرد سلبی و نفی خواسته‌ها و امیال فردی نیز می‌انجامد. زیرا روسو، انتخاب و اراده‌ی واقعی افراد را در موجودیتی فرا واقعی و متافیزیکی به نام روح جمعی منحل می‌سازد. 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 سودمندتر است، دیگر این‌که او آن‌چه را فرد در مقام شهروند باید بخواهد جانشین خواست بالفعل فرد واقعی می‌کند».^۲ این کار، یعنی جایگزینی خواست واراده‌ی جمعی به‌جای 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 جنون‌زده و نیای فاشیسم و نازیسم شد. در این‌جا نیز این حرکت مستلزم عبور از فرد به جمع بود. به نظر او، فرد فقط با ترک خواست‌ها و اعتقادهای فردی (رویکرد سلبی) و غوطه‌ور شدن در گروهی بزرگ‌تر و اجرای فرامین آن اراده جمعی (رویکرد ایجابی) به آزادی می‌رسد. من با غلبه بر جزمین و غیر خود باید به آزادی برسد اما بالعکس این غیر خود است که سر آخر بر خود سیطره می‌یابد. نه تنها آزادی به بار نشست بلکه قلب شده به جبری فراگیر مبدل می‌شود. آزادی، مسأله‌ی چیرگی بر خویشتن حقیر و عیناک و دروغین خود به

1. Rawls, J., *A theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972, pp.38-45.

۲. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۳۱.

منظور متحقق ساختن خویشتن راستین و واقعی در عالم ذوات معقول یا نومن هاست. این خویشتن راستین با بالاترین منافع راستین شخص، خواه به‌عنوان فرد و خواه در مقام گروه یا نهادی بزرگ‌تر، یا با آرمان یا ایده یا احکام عقل، یکی انگاشته می‌شود. 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 اراده‌ی کلی، و اراده و خواست قومی یا نژادی می‌دهد. «برلین نمایاننده‌ی بارز این مفهوم آزادی را نهضت‌های توتالیتار قرن بیستم، اعم از کمونیسم و فاشیسم و نازیسم، می‌داند که مدعی بودند وقتی مردم را به انقیاد اصول عالی‌تر یا گروه‌های بزرگ‌تر درآورند_ یا غالباً آنان را قربانی کنند_ آزادشان کرده‌اند. این کار به عقیده او بزرگ‌ترین شرارت سیاسی است و وقتی به نام آزادی انجام گیرد، فریب‌کاری به‌خصوص هولناکی است»^۱.

در آزادی به مفهوم خود مختاری بر مبنای مقتضیات عقل، خود، به خودی والا و عقلانی که تنها فلاسفه و فرزاندگان می‌توانند دریابند، به منزله‌ی مظهر کلیت، ملاک آزادی انسان می‌شود، 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. روسو می‌گوید انسان را نهادهای اجتماعی تباه کرده‌اند؛ و او از حرکت به سوی عقل و آزادی بازمانده است. بنابراین بهتر است گروهی از دانایان راهنمایی او را به سوی عقل و آزادی برعهده بگیرند. بدین سان آزادی مثبت در فلسفه نهضت روشنگری، به نفی کل آزادی می‌انجامد. بدین ترتیب، آزادی مثبت به معنای خودمختاری، به آزادی مثبت در معنای عمل بر حسب مقتضیات عقل کلی بدل می‌شود. استحاله‌ی معنای آزادی مثبت در عصر روشنگری نتیجه‌ی تأثیر چهار مفروض اساسی عقل‌گرایی به‌طور کلی است: «نخست این‌که همه انسان‌ها فقط یک هدف راستین دارند و آن خودگردانی عقلانی است؛ دوم این‌که 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 نتیجه‌ی برخورد عقل با امر غیرعقلانی یا 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. بدین‌سان در آن واحد هم تابع عقل خواهند بود و هم آزاد.^۱ این رویکرد، دانش را با آزادی یکی می‌انگارد و 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 هیچ‌وجه 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. این مفروضات اساسی عقل‌گرایی است که عقل را با آزادی یکی می‌انگارد؛ چه در شکل باستانی و چه در شکل روشنگری آن. تمام ایدئولوژی‌ها و نسخه‌های شفابخش مکاتب مختلف چه عقلی فلسفی و چه مذهبی و متافیزیکی از این الگو پیروی می‌کند. هم‌چنین برنامه‌ی خردگرایی که از اسپینوزا آغاز می‌شود و تا آخرین پیروان هگل ادامه می‌یابد، جز این نیست. «آن‌چه را می‌دانید و ضرورت _ ضرورت عقلانی_ آن را درمی‌یابید، نمی‌توانید طوری دیگرش بخواهید، مگر آن‌که از موضع عقل و منطق عدول کنید. زیرا اگر کسی بخواهد چیزی جز آن‌چه می‌باید، باشد؛ با توجه به مقدمات، یعنی ضرورت‌های حاکم بر جهان، باید گفت که او، یا نادان است و یا از جاده‌ی عقل و منطق برکنار و خواستن امر عقلانی عین آزادی است.»^۲ سرسختی و لجاجت در مقابل فرامین همگانی عقل نشانه خردستیزی است. اسپینوزا برای علاج این بیماری نسخه‌ای تجویز می‌کند و هگل و مارکس نیز هر یک نسخه‌های خاص خود را دارند. برخی از این نظریات را می‌توان تا درجه‌ای مکمل نظریات دیگر به‌شمار آورد و

۱. بشیریه، لیبرالیسم و محافظه‌کاری: تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، ص ۱۰۶.

۲. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۲۶۳.

برخی را می‌توان با یکدیگر جمع کرد ولی روی هم‌رفته همه‌ی آن‌ها بر این فرض مبتنی است که در جامعه‌ی عقلایی کامل، هوس تسلط بر دیگران و نیز لجاجت در برابر ضرورت عقلانی یکسره ناپود خواهد شد یا تا حد بسیار ناچیز تقلیل خواهد یافت. «اگر من عقلانی هستم _ یعنی، می‌توانم بفهمم یا بدانم که چرا آن‌چه انجام می‌دهم را انجام می‌دهم، یعنی، تفاوت بین کنش (که شامل انتخاب کردن‌ها، شکل‌دهی نیات، تعقیب اهداف) و صرف رفتار کردن (یعنی، فعال بودن بر اثر علت‌هایی که ممکن است برای من ناشناخته بماند یا از خواسته‌ها یا نگرش‌های من تأثیر پذیرد) _ بنابراین این مسئله دنبال خواهد شد که معرفت پدیده‌های واقعی مربوطه _ درباره‌ی جهان بیرونی، اشخاص دیگر و طبیعت خود من _ موانع خودگردانی مرا که منجر به نادیده گرفتن و توهم هستند، از بین خواهد برد.»^۱ وجود سرکوب و ستم یا تمایل و شیفتگی به آن و نیز جهالت و مقاومت در برابر نسخه‌های شفا بخش عقل در میان مردم باید به‌عنوان بیماری تلقی گردد. روشن است که در چنان جامعه‌ای هنوز راه‌حل راستین برای مشکلات زندگی اجتماعی پیدا نشده است. اگر عقل بر عالم حاکم باشد نه نیازی به اعمال زور و اجبار خواهد بود و نه عناد و سرسختی در برابر ضرورت‌های منطقی. اگر یک نقشه‌ی صحیح زندگی برای عموم طرح شود با آزادی کامل عموم _ آزادی عقلانی حکومت بر خود _ تطبیق خواهد کرد. «یک فرد عقلانی آزاد است اگر رفتارش مکانیکی نباشد، و برخاسته از انگیزه‌ها و تمایزش به اهداف تمام و کمالی باشد که دارد، یا می‌تواند در آینده داشته باشد.»^۲ این یعنی اطاعت خودخواسته و آگاهانه از فرمان عقل که همه را به راه مشابه و البته سعادت‌بخش هدایت می‌کند. همان نسخه کهن یونانی و البته پیگیری شده در عصر روشنگری که آزادی، دانش و عقل را عین یکدیگر تلقی کرده و به ضرورتی مقاومت‌ناپذیر منجر می‌شود. شما اگر بدانید و عاقل باشید آزاد نیز هستید. آزادی یعنی آزادی از اشتباه و

1. Berlin, I., *The Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Princeton University Press, 1978, p.173.

2. Ibid, p.175 .

خطا. هرگونه خطا و اشتباهی که از عقاید غلط درباره خدا، طبیعت و خود، نشأت گرفته و مانع فهم می‌شود. آزادی یعنی تحقق یا اداره‌ی خود راستین و دانش محور - تحقق به‌وسیله‌ی فعلیت یافتن اهداف صحیح طبیعت راستین خود فرد که توسط تصورات غلطش درباره‌ی جهان و جایگاه انسان‌ها در آن، عقیم گذاشته شده است. مطابق این دکترین «انسان‌ها خود، هدایت‌گر و آزاد نیستند، وقتی رفتارشان به‌وسیله‌ی 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. عقلانی‌سازی و ایدئولوژی‌ها، در این دیدگاه، توضیح ریشه‌های صحیح رفتارهای غلط‌اند، ریشه‌های صحیحی که ناشناخته‌اند یا نادیده گرفته شده‌اند یا فهمیده نشده‌اند؛ و این غلط‌ها؛ اوهام باطل، خیالات و صورت‌های غیرعقلانی و رفتار اجباری را به بار می‌آورند. آزادی درست، بنابراین، بر خود-هدایت‌گری اصرار می‌ورزد: یک فرد تا حدی آزاد است که توصیف صحیح فعالیت‌اش بر نیات و انگیزه‌هایی که او از آن آگاه است تکیه دارد»^۱.

اگر پیروزی عقل منوط است بر محو و نابودی هوس‌ها و آرزوها و غرایز پستی که فرد را در قید اسارت خویش نگاه می‌دارد، به همین منوال (گذر از مفاهیم فردی به مفاهیم اجتماعی تقریباً به‌طور نامحسوس صورت می‌گیرد) عناصر ارزشمندتر اجتماع یعنی فرهیختگان و فرزنانگان 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 بیماری‌هاست که نیازمند طبیب و مراقب می‌باشد، بلکه خودی است که اگر خردمند بودیم، اگر به تعلیم عقل، که بنا به فرض در همه‌ی انسان‌ها نهفته است، گوش فرا می‌دادیم، چنان می‌بودیم. ریشه چنین نگاهی به

1. Ibid, p.175.

اجتماع، قیاسی بنیادین میان نفس انسان و جامعه است. عقل کلی و ضرورت حاکم بر جامعه به مثابه‌ی بخش عالی نفس تلقی شده و فرزندگان و خردمندان اجتماع به‌عنوان نماد عقلانیت و مهندسان اجتماع، می‌خواهند نیروها و عناصر خردستیز و گمراه جامعه را که به‌منزله‌ی بخش دانی و شریر نفس محسوب شده‌اند تحت کنترل خود درآورند. این قیاس بنیادین یادگار دوران افلاطون است^۱ و در دوره‌های مختلف تاریخی به اشکال گوناگون سربرآورده و کماکان نیز نزد مکاتب و حکومت‌های مختلف قابل ردیابی است. در مسیر تحقق قواعد عقلانی و کلی، نمی‌توان در بند اجازه 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. این سرمشا دخالت‌های پدرسالارانه در انتخاب‌های افراد جامعه است. فیخته 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».^۲ با این وجود او باید فرمانبردار باشد. چیزی که در بطن نظریه‌ی 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 کلیه‌ی وسایلی که در اختیار دارد استفاده کند. چرا باید گذاشت چیزی که خطای آن مشهود و قابل اثبات است هم‌چنان بر جای بماند و رشد و نما یابد؟ اشخاص نارس و ناآموخته را باید برآن داشت که با خود بگویند: تنها حقیقت است که مایه‌ی آزادی می‌شود و تنها راهی که من برای فراگرفتن حقیقت دارم این است که امروزه آن‌چه را شما

۱. بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ش، صص ۵۴-۶۲.

۲. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۲۷۵.

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. بدین گونه استدلال خردگرایانه، مبتنی بر فرضیه‌ی وجود یک راه حل صحیح و واحد، یک آموزه‌ی اخلاقی است که از مبدأ مسئولیت فردی و تہذیب نفس حرکت کرده و تا آن‌جا پیش می‌رود که کشوری سلطه‌گرا، زیرفرمان برگزیدگانی چون پاسداران مدینه‌ی افلاطونی، تشکیل می‌دهد. «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».^۱

اما آن‌جا که بنای عقلانیت فرو می‌ریزد تعریف آزادی چیست؟ آن‌جا که کلیت و شمول و هم‌شکلی به فردیت، یکتایی و تنوع بدل می‌شود آزادی چگونه تعبیر و تفسیر می‌شود؟ وقتی اراده خلاق فرد جای ضرورت عقلانی کلی را می‌گیرد آزادی چه مختصات پی‌دا می‌کند؟ آزادی نیز همانند سایر معانی و مفاهیم در اندیشه رمانتیک، معنایی متفاوت و متعارض با آن‌چه در عصر روشنگری طرح‌ریزی شد، پیدا کرد. وقتی مفروضات اساسی عقل‌گرایی به‌خصوص شکل جدید و افراطی‌اش در عصر روشنگری توسط رمانتیک‌ها به نحوی شورش‌ی و بنیان‌برانداز زیر سؤال رفت، طبیعی است که برساخته‌های آن مفروضات از جمله آزادی و اخلاق نیز زیر سؤال برود. رمانتیک‌ها عقل را نه تنها وافی به حقیقت نمی‌دانستند بلکه آن را دشمن استحاله‌کننده حقیقت معرفی می‌کردند و از هر چیز عقلانی بیزار بودند بنابراین دور از ذهن نیست این‌طور بیندازیم که هرآن‌چه در دوره روشنگری آزادی و آزادکننده تلقی می‌شد، این بار به دشمن آزادی و محدودیت‌آور و خفقان‌زا در نظر گرفته می‌شد. هامان در اعتراض به مقاله معروف کانت با عنوان "روشنگری چیست" که در آن آزادی و روشن‌اندیشی را عین ضرورت عقلانی و

پذیرش کامل مسئولیت انتخاب‌های عقلانی می‌داند، می‌تازد: «چه کسی به دولت یا حاکم آن و معلم‌های حقوق‌بگیرش حق داده است که به دیگران بگویند چگونه زندگی کنند؟ چه کسی به آن‌ها به شمار برگزیده و خودفرموده‌ای از عقلا و متخصصان که خودشان را منزه از خطا می‌دانند و به خود حق می‌دهند به دیگران امرونی‌کنند، جواز مرجعیت غایی داده است؟» از نظر هامان روشنگری و عقلانیت روشنفکر مآب که کشنده نبوغ، احساس و خلاقیت، یکتایی و اصالت و تنوع و گونه‌گونی است، به هیچ روی وافی به مقصود آزادی نیست بلکه خود بزرگ‌ترین عامل استبداد است: «آوفکلرونگ^۱ نوعی شفق شمالی است، سرد و فریبنده. هامان در وراجی آن کودکان رها شده (فیلسوفان) که خود را پاسدار بقیه پاسداران (پرنس‌ها) می‌دانند، حسنی نمی‌بیند. همه این لفاظی‌های عقل‌باورانه، شبیه نور سرد ماه است که نمی‌توان انتظار داشت به عقل ضعیف ما روشنایی ببخشد یا به اراده سست ما گرما بدهد».^۲

با فرو ریزش عقل و اعلام درماندگی و ورشکستگی آن توسط رمانتیک‌ها، آن‌چه باقی ماند، اراده بود. دیگر مسئله این نبود "من فکر می‌کنم پس هستم"، بلکه این بود: "من اراده می‌کنم پس هستم".^۳ این میراث نقد عقل محض کانت بود که پاسخ سؤالات اساسی حوزه اخلاق و متافیزیک را به خارج از محدوده‌ی قابل شناختنی مقولات عقلی حوالت داد و فیلسوفان پس از خود را (عمدتاً رمانتیک بودند از جمله فیشته و شلینگ) درگیر شناخت‌شناسی مبتنی بر اراده نمود که البته این خود از شوخی‌های بزرگ روزگار و تاریخ فلسفه است. «بسیاری از رمانتیک‌ها خود را جانشینان کانت می‌دیدند چراکه او ثابت کرده بود شناخت ما از شیء فی‌نفسه محدود است. از سوی دیگر کانت بر اهمیت سهم منیت در دانش یا شناخت تأکید ورزیده بود. فرد اینک کاملاً آزاد بود

۱. روشنگری

۲. برلین، مجوس شمال، ترجمه رضا رضایی، تهران، ماهی، ۱۳۸۹ش، صص ۱۴۱-۱۴۲.

زندگی را به شیوه خویش تعبیر و تفسیر کند»^۱. کانت به عنوان کسی که با نوشتن مقاله معروف «روشنگری چیست» به نوعی مانیفست روشنگری را اعلام و تبیین نمود، با تحدید حدود قوای عقل که آن هم برآمده از وسواس فکری روشنگرانه اش بود کار را به جایی رساند که اخلافش بزرگ‌ترین و مهم‌ترین آثار را درباره قدرت اراده و ضدیت با عقل و تسخیر حوزه ناشناختنی‌ها با ناشناخته‌ترین نیروهای درونی احساس و اراده بنگارند. بدین ترتیب معلم روشنگری در عین حال به یکی از پدران رمانتیسم نیز بدل شد. «کانت ستایشگر علم بود. ذهنی دقیق و بسیار روشن داشت. نوشته‌هایش پیچیده هست، اما به ندرت غیردقیق می‌نویسد. او خود دانشمندی (کیهان‌شناس) ممتاز بود؛ شاید بیش از هر چیز دیگر به اصول علمی اعتقاد داشت و توضیح و تشریح مبانی علمی و روش علمی را وظیفه خود می‌شمرد. از هر چیز که به نوعی احساساتی یا بی‌نظم و ترتیب بود بدش می‌آمد. منطق و دقت را خوش می‌داشت. کسانی را که به این دو خصلت ایراد می‌گرفتند کاهل می‌خواند. می‌گفت پایبندی به منطق از کارهای دشوار ذهن است و کسانی که این کار را بیش از حد عادت دارند هر بار ایرادهایی دیگر از خود در آورند. اما اگر کانت را از هر حیث پدر رمانتیسم می‌خوانیم، نه از آن روست که او به نقد علم می‌پرداخت یا خود دانشمند بود، بلکه به طور اخص به فلسفه اخلاق او مربوط می‌شود»^۲. نقد عقل عملی کانت بود که جهت تفکر پس از خود را تغییر داد و به نوشته‌های رمانتیک‌ها بخصوص رمانتیک‌های افراطی سمت و سو بخشید.

ریشه‌ی تلقی رمانتیسم از آزادی برمی‌گردد به این طرز تلقی که یک اراده وجود دارد و یک طبیعت که در مقابل آن قرار گرفته و بسیار قدرتمند و سلطه‌جوست. آزادی در غلبه این اراده بر طبیعت معنا پیدا می‌کند و آنچه بیان ناب‌ترین هستی انسانی است از جمله احساسات، نبوغ و شور درونی انسان در جریان غلبه بر طبیعت در قالب هنر، شعر،

۱. گورد، یوستین، دنیای سوفی: داستانی درباره تاریخ فلسفه، ترجمه حسن کامشاد، نیلوفر، ۱۳۹۱ ش، ص ۴۰۱.

۲. برلین، ریشه‌های رمانتیسم، ص ۱۲۰.

نمایشنامه و به طور کلی ادبیاتی که مبتنی بر چنین فلسفه‌ای است به ظهور و بروز می‌رسد. این همان تئوری شناخت فیشته است که سنگ بنای تفکر رمانتیک را بنیان می‌نهد. هم‌چنین نمونه بارز این طرز تلقی را در نمایشنامه‌های شیلر^۱ می‌توان یافت. او مدناً^۲ را قهرمان می‌داند اما جیسون^۳ را خیر. زیرا مدنا طبیعت را به ستیز می‌خواند، غریزه‌ی مادری خود را به ستیز می‌خواند، و پا بر فراز طبیعت می‌گذارد و آزادانه دست به عمل می‌زند. کرده‌ی او شاید شنیع و نفرت‌انگیز باشد (فرزندانش از جیسون را زنده زنده در آب جوش می‌اندازد) اما این زن کسی است که می‌تواند به جایگاهی والا برسد از آن روی که آزاد است و در قید خواست‌های طبیعت نیست، برخلاف جیسون که آنتی شایسته‌ای است و اخلاق و احساسات متعارف و عادی دارد. رمانتیک‌هایی مانند شیلر راه حل اخلاقی کانت را خفقان‌آور و محدودکننده می‌دانند. اگر قرار است انسان آزاد باشد این آزادی صرفاً نباید آزادی در انجام وظیفه باشد؛ انسان باید بتواند هم بالاتر از وظیفه و هم بالاتر از اخلاق بایستد.^۴

پیشتر گفتیم که در راه این غلبه بر طبیعت عقل دیگر به کار نمی‌آید و جای خود را به اراده می‌دهد اما اراده نیاز به انگیزش و نیروی محرک دارد. چه چیزی این شور و هیجان را برای به خروش آوردن اراده به بار می‌آورد؟ پاسخ این است: هنر. تنها در هنر است که شناخت طبیعت به معنای یگانگی با آن و درک حقیقت آن با بروز و ظهور اوج احساسات و بیان تمام و کمال هستی انسانی یکی شده و به هم می‌رسند. تنها در این صورت آن شکاف قدیمی سنت عقل‌گرایی که در کانت به اوج خود رسید، میان دوگانه‌هایی از قبیل: عقل - طبیعت، سوژه - ابژه و نومن فنومن و امثالهم پر شده و انسان به حقیقت نائل می‌شود. هرکس باید بتواند به شیوه‌ی خود و به مدد نیروی اراده برای

1. Johann Christoph von shiller (1759-1805)

2. Medea: دختر پادشاه کولخیس از اساطیر یونان

3. Jason: همسر مدنا سردسته آرگونات ها

۴. برلین، ریشه‌های رومانسیسم، صص ۱۳۸-۱۳۹.

خویش جهانی بیافریند از احساس، اندیشه و اخلاق. در این جا دیگر قوانین عام برای همه که باید به مدد علم و دانش آن‌ها را بشناسند یا کشف کنند، رنگ باخته و به قوانین خاص بدل می‌شود که به مدد هنر، تخیل و احساس و شورش اراده باید آن‌ها را ساخت؛ نه به طور یکسان، مشابه و همگانی بلکه به طور خاص و فردی و این آفرینش مداوم عین آزادی است. این لب لباب هنر و فلسفه رمانتیک است. چرا خود واضح قوانین خود نباشیم؟ چرا از قوانین بیگانه با هستی‌مان (قوانین عقل) پیروی کنیم؟ باید مانند بازیگرانی باشیم که بازی خود را ابداع می‌کنند و کاملاً آزادانه و هماهنگ آن را به کنش طبیعی و اثری هنری خاص خود بدل می‌کنند. «تنها چیزی که به زحمتش می‌ارزد گسترش خویشتی خاص است و گسترش فعالیت خلاق خویشتن از جمله تحمیل شکل بر ماده، رسوخ در چیزهای دیگر، آفریدن ارزش‌ها و سرسپردگی به آن‌ها»^۱ این رویکرد خصوصاً به شکل افراطی آن در حوزه‌های هنر، ادبیات، اخلاق و سیاست پیامدهای بسیار مهمی برجای گذاشت. اراده خدای گون وقتی در قالب ملت، طبقه، دولت، کلیسا، حزب و ... درآمد و افراد و اراده‌های خاص را در خود مستحیل نمود آنگاه بدل به نیروی عظیم و بعضاً غیر قابل‌مهارى می‌شود که ممکن است عواقب غیر قابل‌تصورى بر جای بگذارد. چنان‌که مخصوصاً در قرن بیستم این چنین شد.

رویکرد افراطی تر از آن‌جا مایه می‌گیرد که برخی رمانتیک‌ها هم‌چون شلینگ، ابژه و موضوع مقابل من، یا اراده‌ی خلاق، که به‌عنوان امری نامتناهی بوده و تحت هیچ قاعده و قانونی در نمی‌آید، را اصل قرار داده و آن را دارای سیر و تکاملی دائمی معنوی و البته رازآلود دانستند. سیر از مراحل نازل تا مراحل عالی، از ناخودآگاهی تا اوج خودآگاهی. اوج هنر انسان در این است که وجوه رازآلود این امر نامتناهی (طبیعت) را به نحوی دریابد. در این‌جا باید اراده و قوای درون را مستعد نیوشیدن نجوای رازآلود طبیعت نمود. آن‌چنان‌که هست، فارغ از هر قید و بند و قاعده‌ای. طبیعت پویا و زنده و بالنده است و

۱. برلین، ریشه‌های رومانتیسم، ص ۱۵۸.

حتی درون هنرمند را نیز تسخیر کرده و آن را نیز جزیی از خود نموده. اوج هنر و خودآگاهی، همگامی با طبیعت و آگاهی از این نیروی عظیم است. مفهوم زایش ادبی یا هنری از این جا مایه می‌گیرد. هنرمند کاری بس صعب و دردناک در پیش دارد. او باید مدام با طبیعت گام بردارد و درست در لحظه مناسب فرزند خود (اثر هنری) را که از طبیعت آستن است فارغ شود. حاصل کار بی شک بی همتا، خاص، عمیق و رازآلود خواهد بود. همه‌ی آن چیزهایی که در زیبایی‌شناسی و اخلاق رمانتیک ارزش محسوب می‌شوند. «برلین اندیشه‌ی کلیدی رمانتیک اصالت و نوظهوری در هنر و زندگی را اندیشه‌ی اصلاح‌کننده‌ی سلامتی بخش در برابر عقل‌گرایی یکسان انگارانه‌ی نهضت روشنفکری و پاسخی ضروری به حدود عقل بشری در مواجهه با معضلات غیرقابل حل عملی می‌داند»^۱. اما درخصوص اشکال افراطی این عقل‌گریزی و گشودگی به روح طبیعت و کیش اراده هشدار می‌دهد: در این جا نیز باید اراده‌های فردی را در اراده بی‌نهایت و خودآگاه طبیعت و هستی ادغام نمود و اگر این رویکرد به شکل مفاهیمی هم‌چون ملت، نژاد، روح جمعی و امثالهم چنان چه پیشتر نیز گفتیم رسوخ کند باز هم ممکن است به ابزاری خطرناک در دست زمامداران و شیادان جهت تسخیر اراده و تحمیق توده‌ها منجر شده و به نتایج دهشتناکی در اخلاق و عمل منتهی گردد.

شکی نیست که بدون قواعد کلی، افراد را نمی‌توان از شر استبداد و آشوب در امان داشت. بی‌شک آزاد بودن مطلق از قوانین، یعنی هرج و مرج مطلق. هم‌چنین با آن‌که 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. مسئله‌ی اصلی، مسئله‌ی تعیین حد و حدود آزادی فردی و جمعی به بهترین وجه است. اما چگونه باید این کار را انجام داد؟ وقتی رمانتیک‌ها می‌گویند: آزادی از قید و بند گزاره‌های کلی و فرمول‌های عقلانی این دقیقاً رویکردی مبتنی بر

۱. گری، فلسفه‌ی سیاسی آیزایا برلین، ص ۱۷۵.

آزادی منفی در مقابل آزادی مثبت (همان گزاره‌های کلی) روشنگری است. اما این آزادی منفی رمانتیک تا کجا و تا چه حد؟ اگر اسارت در قید و بندهای گزاره‌های کلی در هر شکل و عنوانش به خصوص اشکال عقل‌گرایانه و جزم‌انگارانه‌اش به رنج‌های دهشتناک و افسردگی روح و جان آدمی منجر می‌شود، آزاد گزاری اراده بی قید و شرط برآمده از (آزادی منفی) واکنش منفی به چنین آزادی مثبتی (همان عقل‌گرایی افراطی) نیز به رنج و برخوردهای جنون‌آمیز بخصوص در اشکال عمومی و گروهی و حزبی‌اش خواهد انجامید: چنان‌که در فاشیسم و نازیسم دیدیم. بنابراین لازم است این اراده‌گرایی بیمارگون و افسارگسیخته نیز با اهرمی کنترل شود. برلین به هیچ‌وجه طرفدار باکونین^۱ 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^۲ کاملاً آزاد است، تا آن‌که انسانی دیگر از راه می‌رسد. از آن پس تکالیف متقابل آغاز می‌شود و مسئله‌ی تحمیل پیش می‌آید. بدون اقتدار نسبی و آزادی محدود، جامعه برپا نخواهد ماند»^۳. اما این بازدارندگی و اهرم کنترل‌کننده از کجا باید بیاید؟ پاسخ برلین این است: از دل همان عقل‌گرایی روشنگری. یعنی تجربه‌گرایی بارور در خاک علم و حدود تجربیات عادی انسان در امور روزمره و عادی زندگی و نه فراتر از آن. اراده را صرفاً باید در حیطه تجربیات عادی و چهارچوب قابل‌شناسایی علمی و حیات زیسته‌ی تاریخی هر قوم و اجتماعی به کار گرفت. فراتر از آن راه به ناکجاآباد توام با مخاطرات جبران‌ناپذیر خواهد برد. اما این جا هم باید مراقب بود تا علم‌گرایی و عقل‌گرایی متودیک برآمده از آن وارد همه جنبه‌های حیاط آدمی نشود (حیطه اخلاق، سیاست، دین و به‌طور کلی متافیزیک) و راه افراط و مسخ حیات انسانی را در پیش نگیرد. بنابراین مسئله همیشگی

1. Mikhail Bakunin (1814-1876): آنارشیست انقلابی روس

2. Robinson Crusoe: رمانی از دنیل دفو نویسنده انگلیسی

3. جهاننگلو، تاریخ و آزادی از دیدگاه برلین، ص ۱۹۰.

پیش روی ما همین تحدید حدود و تعیین مرز مناسب و شایسته است. ناگفته پیداست که معنای آزادی منفی و مثبت برلین را نباید به صورت مطلق در نظر آورد و در شناسایی آن‌ها و تحدید حدودشان باید نکات متعددی را لحاظ کرد. مثلاً نباید آزادی منفی را صرفاً متعلق به لیبرالیسم و آزادی مثبت را صرفاً متعلق به توتالیتریسم در هر نوعش بدانیم. چراکه این دو مفهوم در نظام‌های مختلف صورت‌های متفاوتی پیدا می‌کنند. برای مثال "آزادی در" (آزادی مثبت) نظام‌های سرمایه‌داری کاملاً متفاوت است. چراکه مجموعه ارزش‌های متفاوتی در این دو نظام (همین‌طور در نظام‌های مختلف دیگر) حکمرانی می‌کنند. در نظام‌های مارکسیستی ارزش‌های مساوات‌طلبانه بارویکرد تمرکزگرایانه دولت از جمله عدالت اجتماعی و برابری و در نظام‌های سرمایه‌داری ارزش‌هایی مانند آزادگذاری از جمله آزادگذاری بازار و سرمایه، نخبه‌سالاری و رقابت آزاد با رویکرد عدم مداخله دولت و تقویت بخش خصوصی در هسته اصلی ارزش‌ها قرار دارند. همین‌طور آزادی منفی در نظام‌های کمونیستی و مارکسیستی آزادی از بی‌عدالتی‌ها و تبعیض‌ها و نابرابری‌هاست به‌ویژه آنگاه که در مقابل فشارهای بیرونی نظام‌های سرمایه‌سالار جبهه می‌گیرند. و نظام‌های کاپیتالیستی نیز سعی در آزادی از تمرکزگرایی و مساوات‌طلبی خفقان‌آور سیستم‌های مبتنی بر روح جمعی و مالکیت اجتماعی دارند. در این‌جا دو نوع رویکرد مشهود است: رویکرد درونی و بیرونی. دولت‌ها و سیستم‌ها عمدتاً در رویکرد درونی یعنی زمانی که به جامعه و مردم خود نظر دارند مبلغ و منادی و تقویت‌کننده آزادی مثبت‌اند یعنی همان‌الگویی که بر اساس آن حکومت می‌کنند و زمانی که نگاه به بیرون دارند به‌ویژه در مقابل سیستم‌های رقیب و دشمن بر آزادی از مجموعه ارزش‌های رقیب توجه دارند یعنی آزادی منفی به‌عنوان نیروی بازدارنده نفوذ بیرونی. پس آزادی منفی را نباید فقط و فقط به‌عنوان هسته‌ی اصلی نظام‌های لیبرال در نظر آورد و چنین پنداشت که در حکومت‌های کمونیستی، مارکسیستی و حتی فاشیستی و توتالیتر در اقسام مختلفش

نوعی آزادی منفی وجود نداشته باشد. این نظام‌ها به‌ویژه آن‌گاه که در مقابل دشمنان قرار می‌گیرند آزادی مثبت خود یعنی مجموعه ارزش‌هایی که به‌عنوان بنیان کشورداری به آن اعتقاد دارند و در چهارچوبش حرکت می‌کنند را به‌عنوان سپر و سدی در مقابل نفوذ هر نوع عنصر بیگانه به‌کار می‌گیرند و سعی می‌کنند کشور و مردم‌شان را از تأثیر و نفوذ به‌زعم خود مخرب آن‌ها آزاد نگه دارند. (=آزادی از)

هم‌چنین آزادی منفی صرفاً متعلق به آباء لیبرال عصر رنسانس و روشنگری نیست که از آن صلاحی کارا در برابر تفکر متحجر و واپس‌گرای کلیسایی ساختند. آزادی منفی را در عصر رمانتیک نیز باید بازشناخت. آن‌جا که به اهرمی کارآمد در انتقاد و روی گردانی از هر نوع تفکر دارای الگوی علمی، منطقی و روشمند روشنگری بدل شد. از همین تأکید بر آزادی منفی رمانتیکی برلین به مسئله هویت می‌رسد. تفرّد، اصالت و هویت از ثمرات این فردگرایی برآمده از آزادی منفی است که بعدها بر اگزیستانسیالیسم تأثیر عمیقی نهاد. «اصطلاح اصالت آن‌گونه که در نوشته‌های سارتر و هایدگر^۱ یافت می‌شود، ته‌مانده‌ای از رمانتیسم است که در اصطلاحی جایگیر شده است که از هوسرل^۲ و نهایتاً و اصالتاً از کیرکگور اخذ شده است که خود جسورترین و با استعدادترین پیرو هامان بود».^۳ این فردگرایی، جوهره‌ی رمانتیکی نهفته در تعریف آزادی از نظر برلین است. رمانتیک‌ها از هم شکل‌سازی‌ها و یکسان‌انگاری‌های تئوری‌های کل‌نگر روشنگری به ستوه آمده بودند و لذا واکنشی منفی در مقابل آن رویکرد ایجابی و مثبت همه یکسان‌انگار بروز دادند و بر تفرّد، اصالت و هویت بی‌همتای افراد، آثار و به‌طور کلی همه پدیده‌ها صحه گذاشتند. بنابراین ملاحظه می‌شود که از تأکید بر آزادی منفی رمانتیکی در برابر آزادی مثبت روشنگری ارتباطی وثیق با فردگرایی و تأکید بر هویت و اصالت به‌دست می‌آید.

1. Martin Heidegger (1889-1976)

2. Edmund Husserl (1859-1938)

۳. گری، فلسفه‌ی سیاسی آیزایا برلین، ص ۱۷۳.

بدین ترتیب برلین دست به یک ساخت گشایی بنیادین در سنت غربی بر مبنای کثرت‌گرایی خاص خود و تفسیرش از مفهوم آزادی می‌زند و با تمرکز بر جریان‌ات ضد وحدت‌گرایی غالب غربی از ابتدا تاکنون مانند سوفسطائیان و به‌ویژه رمانتیک‌ها که اغلب نادیده گرفته شده‌اند یا چندان مورد توجه واقع نشده‌اند حملات ویران‌کننده‌ای به برداشت رایج وحدت‌گرایانه و مطلق‌انگار سنت غربی می‌کند و خواستار نگاهی نو و ضد جریان به مسائل مختلف در دوران معاصر می‌باشد. «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 اولیه‌ی ما غلط باشد؟ آیا ممکن نیست سقراط و بنیان‌گذاران سنت غربی اخلاق و سیاست که در پی او رفته‌اند در این مدت بیش از دوهزار سال اشتباه کرده باشند؟ آیا نمی‌توان فضیلت را از دانش و آزادی را از هردو جدا دانست؟ شاید به‌رغم آن‌که این نظریه‌ی مشهور بر زندگی تعداد زیادی از مردمان حکومت می‌کند، هیچ‌یک از مبادی و مفروضات اولیه‌ی آن قابل اثبات و حتی شاید اصلاً صحیح نباشد».^۱

اکثریت قریب به اتفاق مکاتبی که دستورات سفت و سخت تهذیب نفس یا قوانین لازم‌الاطاعه عقل یا تبعیت از اراده محتوم تاریخ و امثالهم را مطرح می‌کنند وجود انسانی را دارای گسست و متشکل از اجزاء منفک که با هم حتی در تضاد و تعارض هستند تصور می‌کنند: بعد مادی و معنوی، نفس و بدن، تن و جان و ... و سپس جانب بخش معنوی روحانی و عقلانی را گرفته حکم به برتری آن بر بعد مادی می‌کنند و بدین ترتیب واقعی‌ترین نیازهای انسان را نادیده گرفته تفسیر وارونه‌ای از انسان ارائه کرده و جبر و نفی آزادی را از همین نقطه ریل‌گذاری می‌کنند. نباید فراموش کرد که انسان‌ها بُعد مادی نیز دارند که تابع غرائز و خواست‌های طبیعی و مادی است و هنگامی که با نیروی

۱. برلین، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ص ۲۸۰.

اراده و انتخاب 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 شبکه‌ی وسیع و به‌هم‌بافته‌ای از کنش‌های افراد گوناگون آن اجتماع است. زندگانی مادی ما وابسته است به فعل و انفعالات با دیگران، و هویت و شخصیت ما حاصل عملکرد نیروهایی است که در اجتماع وجود دارد، بلکه شاید آن‌چه نیز درباره‌ی خود می‌اندیشیم و به‌ویژه احساسی که درباره‌ی هویت اخلاقی و اجتماعی خود داریم، تنها در متن شبکه‌ی اجتماع معینی که جزئی از آن هستیم قابل درک و فهم می‌باشد. هم‌چنین انسان موجودیتی تاریخی دارد که برساخته از بافت به میراث رسیده از هزارتوی سنت و تاریخ و تمدن گذشته اوست که خودآگاه یا ناخودآگاه هم‌چون سایه‌ای نامرئی تأثیرات آشکار و نهانش را در هر انتخاب و کنش امروزی او پیش می‌افکند.^۱ انسان را باید با هویت اجتماعی تاریخی‌اش شناخت نه به‌صورت ایزوله و انتزاعی فقط در قالب تئوری‌های کلی عقل‌گرایانه و مطلق‌انگار و همسان‌کننده. 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 متفاوت و با نیازهای گوناگون را، خواسته یا ناخواسته، نادیده می‌گیرند. «چه بسا آن‌چه می‌خواهم، به‌طور 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 ملغمه‌ی بی‌شکل به حساب نیایم و به‌صورت یک واحد آماری صرف که فاقد خصوصیات مشخص و مقاصد ویژه‌ی انسانی است تلقی نگردم. این‌که من با آن

۱. رجوع شود به مفهوم dasman در فلسفه وجودی هایدگر

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 مبارزه‌ی من به منظور تأمین شرایطی است که در پرتو آن احساس کنم که به‌عنوان عاملی مسئول شناخته می‌شوم و خواست و اراده‌ام 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»^۱. بنابراین خود فردی به‌عنوان فردیتی که دارای غرائز، نیازهای طبیعی و مادی است، بایستی در عرصه‌ی اجتماعی نیز ملحوظ شده و کاذب تلقی نگردد. خود فردی من چیزی نیست که بتوانم آن را از حوزه‌ی روابطی که با دیگران دارم، خارج سازم و نیز نمی‌توانم آن را از صفاتی که بیانگر نظر دیگران درباره‌ی من است جدا کنم. در نتیجه آنگاه که فرضاً در برابر وضع سیاسی یا اجتماعی خاصی به مطالبه‌ی آزادی برمی‌خیزم در واقع خواهان تغییر و تحول در برخورد افرادی هستم که رأی و رفتار آن‌ها در آفرینش تصویری که از خود دارم مؤثر می‌باشد. آن‌چه درباره‌ی فرد درست است درباره‌ی جمعیت‌ها و گروه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و مذهبی، یعنی مردمی که به نیازمندی‌ها و هدف‌های خود به‌عنوان 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 کل‌نگری‌های عقلانی گم نشود. همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد، این تأکید بر فردیت و تشخیص، به‌عنوان اصلی‌ترین واکنش رمانتیسم در برابر فرمول‌بندی‌ها و یکسان‌انگاری‌های روشنگری مهم‌ترین تأثیری است که برلین در تنظیم و تنسيق معنای آزادی از انگاره‌های رمانتیکی پذیرا شد.

نتیجه

تعریف و تفسیر برلین از آزادی نهایتاً به پلورالیسم ختم می‌شود. آزادی مدنظر او را باید در بستر پلورالیسم او درک نمود. و نهایتاً پلورالیسم خاص^۱ او را نیز میراث تلفیق دو سنت مهم و تأثیرگذار روشنگری و رمانتیسم در نظر گرفت که با حذف جنبه‌های به‌زعم خود، مخرب هر یک و تلفیق جنبه‌های مثبتشان به سنتی در قالب پلورالیسم مدنظرش رسید. او سعی کرد با طرد مطلق‌انگاری، علم‌زدگی و عقل‌باوری افراطی روشنگری که پا از قلمرو طبیعت و عالم پدیداری فراتر نهاده و در قالب نظریه‌های متافیزیکی به‌ویژه در حوزه اخلاق و سیاست جنبه‌های مخرب آن به جبرانگاری و ضرورت باوری در تفکر و کنش عملی منجر می‌شد را خنثی نموده و از متدولوژی روشنگری تنها تجربه باوری آن را نگه دارد. از طرفی خواست با پیش کشیدن اراده باوری رمانتیک و تأکید بر کثرت‌انگاری، اراده را از یوق عقل مطلق‌انگار آزاد نماید، در عین حال اثرات مخرب اراده باوری افراطی رمانتیک را که آن هم به مسخ آزادی و زوال عقل نقاد تجربه باور منتهی می‌شد، با قرار دادن در بستر سنت و تاریخ و هم‌چنین تجربه باوری روشنگری مهار نماید. اما همان‌طور که ملاحظه می‌شود تلفیق عناصر این دو جریان در تدوین مفهوم آزادی موفق از کار درنیامده و به یک دور^۲ آشکار می‌انجامد. برلین ابتدا در تقابل با مطلق‌انگاری و تمامیت‌خواهی کلیسایی و آزادی از (= آزادی منفی) تاریک‌اندیشی قرون‌وسطایی با فیلسوفان روشنگری و تفکر علم محور و عقلانیت منطقی ریاضی آنان همدلی می‌نماید اما در ادامه وقتی می‌بیند خود این نگرش به نحو افراطی می‌خواهد همه چیز را در (= آزادی مثبت) قالب عقل و فرمول منطقی ریاضی قرار دهد به‌زعم خود برای دفاع از آزادی و جلوگیری از مسخ آن به آنتی‌تز جریان روشنگری و عقلانیت حاکم بر آن یعنی جریان رمانتیک و اراده باوری و عقلانیت گریزی آن رجوع می‌کند.

۱. به زعم جان گری پلورالیسم آگونیستی و عقل‌گریز

آزادی از (=آزادی منفی) فرمولیزاسیون روشنگری. اما دیری نمی‌پاید که متوجه می‌شود خود اراده مطلق بزرگ‌ترین دشمن آزادی است و عمل در (آزادی در=آزادی مثبت) راستای آن می‌تواند به مسخ آزادی و قربانی کردن انسان در چارچوب‌های اراده‌های مطلق از هر قسم آن بیانجامد. لذا برای لگام زدن به اراده آزاد افراطی و پیش‌گیری از مخاطرات آن اعلام کرد عمل می‌بایست در حدود تجربه زیسته و مؤیدات علمی تجربی باشد یعنی همان رویکرد واقع‌گرایانه و تجربی روشنگری. بنابراین تعارض میان ارزش‌ها که مؤید همان تز پلورالیسم ارزشی اوست بالاخص دو مفهوم آزادی یعنی ارزش‌های آزادی مثبت و منفی که او جهت حل تعارض بین آن‌ها سعی کرد ایدئال‌های دو جنبش روشنگری و رمانتیک را تلفیق نماید دست‌آخر لاینحل باقی مانده و به نقطه توقف قابل اتکایی نمی‌رسد بلکه ما را در یک چرخه دایمی بین این دو مفهوم آزادی سرگردان نموده و به همان نقطه‌ای برمی‌گردد که منشأ ایجاد معضل اولیه برلین بود.

منابع

- برلین، آیزایا، آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی بشر، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران، ماهی، ۱۳۹۷ش.
- همو، ریشه‌های رومانتیسم، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، ماهی، ۱۳۸۸ش.
- همو، متفکران روس، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۷ش.
- همو، «خط سیر فکری من»، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، نامه فلسفه، شماره ۴، ۱۳۷۷ش.
- همو، سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه لیلا سازگار، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ش.
- همو، مجوس شمال، ترجمه رضا رضایی، تهران، ماهی، ۱۳۸۹ش.
- همو، چهارمقاله درباره‌ی آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸ش.
- بشیریه، حسین، لیبرالیسم و محافظه‌کاری: تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، تهران، نی، ۱۳۷۶ش.
- بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵ش.

جهانگلو، رامین، تاریخ و آزادی از دیدگاه برلین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.

حمید، عنایت، فلسفه سیاسی باستان: از هراکلیت تا هابز، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۹۱ ش.

فورست، لیلیان، رمانتیسیم، ترجمه مسعود جعفری جزی، نشر مرکز، چاپ دوم، ۱۳۷۶ ش.
گدر، یوستین، دنیای سوفی: داستانی درباره تاریخ فلسفه، ترجمه حسن کامشاد، نیلوفر، چاپ چهاردهم، ۱۳۹۱ ش.

گری، جان، فلسفه‌ی سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
نقیبیان، آرش، «درنگی بر مفهوم رمانتیسیم از نگاه آیزایا برلین»، ماهنامه فرهنگی سیاسی اجتماعی و ادبی فردوسی، شماره ۵۶-۵۷ شهریور و مهر ۱۳۸۶.

Berlin, I., "Originality of Machiavelli" in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, edited by Henty Hardi, New York, Viking Press, 1980.

Idem, "Herder and Enlightenment" in *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Published by Chatto & Windus Ltd, London, 1976.

Idem, *The Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Princeton University Press, 1978.

Gray, J., *Beyond the New Right: Markets, Government and The Common Environment*, First Published by Routledge 1993.

MacIntyre, A., *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth, 1988.

Mill, J. S., *Utilitarianism, On Liberty, and Representative Government*, New York, 1914.

Ortega, J. y Gasset (1930) *The Revolt of the Masses*, published by Norton, 1957.

Rawls, J., *Atheory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

Raz, J., *The Morality of Freedom*, Edition by illustrated, reprint Clarendon Press, 1988.