

## بازشناسی مفاهیم آزادی مثبت و منفی: رویکردی انتقادی

علی اشرف نظری\*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۸۷/۶/۱۵ - تاریخ تصویب: ۸۷/۱۲/۲۲)

### چکیده:

آیزایا برلین در صدد بر آمده است تا نشان دهد چگونه تضاد میان مونیسم و پلورالیسم خود را در دو مفهوم بسیار متفاوت از آزادی یعنی آزادی «مثبت» و «منفی» جلوه‌گر ساخته است. اساس نگاه کثرت‌گرایی برلین مثبتی بر این فرض است که امکان‌های بسیار برای انتخاب وجود دارد که قابل تلفیق و ترکیب نیستند و باید با آزادی عمل میان آنها دست به انتخاب زد. او در صدد بر می‌آید با رد مونیسم معرفتی، پایه‌های کثرت‌گرایانه روش خود را بنیان نهد و اندیشه و عمل را از حوزه‌ای تک سویه به حوزه‌ای چند سویه مبدل کند تا از این راه دغدغه اصلی او یعنی فراهم کردن بسترهای آزادی تحقق یابد. فرضیه مقاله حاضر این است که «آیزایا برلین با بهره‌گیری از روش کثرت‌گرا و محور قرار دادن گزینش و انتخاب (هم در سطح فردی و هم در سطح جمعی)، نظریه‌ای درباره آزادی حداکثری با محوریت آزادی منفی ارائه کرده است». هدف اصلی مقاله، ارائه رویکردی تحلیلی-انتقادی درباره مفهوم آزادی و بازشناسی دو مفهوم آزادی مثبت و منفی در اندیشه سیاسی آیزایا برلین است. با این هدف، ابتدا روش‌شناسی، سپس مفهوم آزادی و مفاهیم آزادی مثبت و منفی در اندیشه سیاسی برلین مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

### واژگان کلیدی:

مونیسم، آزادی مثبت و منفی، آیزایا برلین، گزینش، عقلانیت، اندیشه سیاسی

Email: nazarian2004@yahoo.com

\* فاکس: ۶۶۴۰۹۵۹۵

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در این مجله منتشر شده است:  
"مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز" شماره ۶۹، پائیز ۱۳۸۴؛ "غرب، هویت و اسلام سیاسی: تصورات و پنداشت‌های غرب از اسلام"، شماره ۱، بهار ۱۳۸۷؛ "گفتمان هویتی تجددگرایان ایرانی در انقلاب مشروطیت"، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۸؛ "چرخش در مفهوم قدرت: تصور فوکویی و پسا فوکویی از قدرت"، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۰.

### ۱. درآمدی بر آثار و زمینه‌های فکری

اندیشه‌های «آیزایا برلین» تأثیری عمیق در حوزه‌های فلسفه، تاریخ، جامعه‌شناسی، ادبیات و زبان‌شناسی و علوم سیاسی داشته است. هرچند برلین را بیشتر به عنوان مورخ و منتقد فلسفه شناخته‌اند تا نظریه‌پرداز فلسفی. در نتیجه، آثار وی را از این منظر باید مورد توجه قرار داد. مهم‌ترین آثار ایشان را می‌توان چنین برشمرد:

کارل مارکس و محیط او (Karl Marx: His Life And Environment) (نخستین اثر) (۱۹۳۹)؛ عصر روشن‌بینی (The age of Enlightenment) (۱۹۵۶)؛ دو مفهوم آزادی (Two Concept of liberty) (۱۹۵۸)؛ چهار مقاله درباره آزادی (Four Essays on Liberty) (۱۹۶۹) [ترجمه محمدعلی موحد]؛ ویکو و هردر (Vico and Herder) (۱۹۷۶)؛ متفکران روس (Russia Thinkers) (۱۹۷۹) [ترجمه نجف دریابندری]؛ مفاهیم و مقولات (Concepts and categories) (۱۹۷۸)؛ برخلاف جریان: گفتارهایی در باب تاریخ اندیشه‌ها (Against the current) (۱۹۷۹)؛ برداشت‌های شخصی (Personal Impressions) (۱۹۸۰)؛ چوب کج بشریت: گفتارهایی در تاریخ اندیشه‌ها (The Crooked Timber of Humanity) (۱۹۹۰)؛ هدف فلسفه (The purpose of philosophy) (۱۹۷۸)؛ ساحر شمال (The Magus of the North) (۱۹۹۴)؛ مطالعه شایسته انسان (The proper study of Mankind) (۱۹۹۷)؛ مفهوم واقعیت (The Sense of Reality) (۱۹۹۷)؛ ریشه‌های رمانتیسیسم (The Roots of Romanticism) (۱۹۹۹)؛ نخستین و آخرین (The first and latest) (۱۹۹۹).

فرضیه مقاله حاضر این است که «آیزایا برلین با بهره‌گیری از روش کثرت‌گرا و محور قرار دادن گزینش و انتخاب (هم در سطح فردی و هم در سطح جمعی)، نظریه‌ای متفاوت درباره آزادی حداکثری با محوریت آزادی منفی ارائه کرده است». در واقع، اساس نگاه کثرت‌گرای برلین مبتنی بر این فرض است که امکان‌های بسیار برای انتخاب وجود دارد که قابل تلفیق و ترکیب نیستند و باید با آزادی عمل میان آنها دست به انتخاب زد. او در صدد بر می‌آید با رد مونیسم معرفتی، پایه‌های کثرت‌گرایانه روش خود را بنیان نهد و اندیشه و عمل را از حوزه‌ای تک سویه به حوزه‌ای چند سویه مبدل کند تا از این راه دغدغه اصلی او یعنی فراهم کردن بسترهای آزادی تحقق یابد. هدف اصلی مقاله حاضر، ارائه تحلیلی نظری درباره مفهوم آزادی و بازشناسی دو مفهوم آزادی مثبت و منفی در اندیشه سیاسی آیزایا برلین است. با این هدف، ابتدا روش‌شناسی، سپس مفهوم آزادی و مفاهیم آزادی مثبت و منفی در اندیشه سیاسی برلین مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

## ۲. روش‌شناسی اندیشه سیاسی برلین

آیزایا برلین در نگرش فکری خود، دیدگاهی کثرت‌گرا در چارچوب آنچه که «لیبرالیسم آگونیستی» خوانده می‌شود؛ (Riley, 2001: 283; Lukes, 1994: 706) اتخاذ می‌کند. در نگرش آگونیستی با تأکید بر اندیشه‌های قیاس‌ناپذیری (Incommensurability) و غیرقابل مقایسه بودن بر امکان‌ناپذیری مقایسه عقلایی ارزش‌های متضاد و فرو کاستن ارزش‌ها در قالب مجموعه‌ای کلی تأکید می‌شود (Lukes, 1994: 706). بنابراین، توجه و بررسی وی در این چارچوب حول محور این موضوع می‌شود که آیا ارزش‌ها و فرهنگ‌های مختلف با یکدیگر قابل مقایسه هستند؟ آیا ارزش‌هایی وجود دارند که در نهایت با یکدیگر سازگار باشند یا آن که ارزش‌های مطلق در تحلیل آخر با یکدیگر ناهم‌سنخ هستند؟

هر چند برلین به نحوی متناقض، در برخی موضع‌گیری‌ها پایبند به عقلانیت لیبرالی می‌داند و راه فهم استدلال‌های مخالف، نقایص استدلالی و اشتباهات در رویکرد را پایبندی به اصول لیبرالی و تحلیل عقلایی می‌داند؛ اما در تحلیل نهایی، دیدگاه او به گرایش‌های نقادانه رمانیستی نزدیک‌تر است (Riley, 2001: 284). نگرش برلین که واکنش‌های رمانتیک نسبت به مفاهیم و اندیشه‌های روشنگری را به تصویر می‌کشد؛ بر این اندیشه تأکید دارد که افراد و ملل مختلف بر پایه احساسات و ادراکات رمانتیک (اسطوره، تصورات و پندارها، باورها، تعصبات) آرمان‌های خود را در فرایندی بی‌پایان خلق می‌کنند و این وجوه رمانتیک همواره بر ارزیابی‌های عقلایی برتری و سبقت می‌جویند. بنابراین، از آن جایی که معیارهای عقلایی واحدی برای ارزیابی آرمان‌های خلق شده ملت‌های مختلف وجود ندارد و نمی‌توان آرمان‌های آنها را نسبت به آنچه که دیگران برگزیده‌اند، کمتر یا بیشتر عقلایی دانست؛ باید از آرمان‌های خود به عنوان تجلی اصالت و اعتبار حمایت و پشتیبانی کرد (Berlin, 1999: 100-103).

دیدگاه رمانتیک برلین، در مقابل روش‌شناسی سقراط، افلاطون، ارسطو، ولتر، کندورسه، کانت، شیلر، گوته، بنتام، جان استوارت میل، هگل، مارکس و یا هر متفکر مونیست (monist) و کل‌گرایی قرار می‌گیرد که قانونی مسلط را حاکم بر همه حرکت‌ها می‌داند و اراده‌های عقلانی را معطوف به هدفی واحد برای همه تلقی می‌کند و اشیاء و پدیدارها را تابع تبیینی واحد می‌داند (Berlin, 1991: 47-48). در اندیشه افلاطون، سقراط و ارسطو، اراده عقلانی برای هر فرد، همانی است که برای همه افراد است؛ همه اراده‌های عقلانی معطوف به هدف هستند که آن هدف نیز خود برای همه یکی است. برلین ترجیح می‌دهد با اتخاذ نگرشی شکاکانه، از اوج سخاوتمندی انسان‌ها به محوریت عقل بکاهد و بپذیریم که شرط «عقل» نیست که بگوییم عقل می‌تواند شیوه زندگی خاص را ترسیم کند که برای همه صحیح و قابل اعتبار باشد (ر.ک.:

سیدنتاپ، ۱۳۷۴: ۲۱۰). او بر این باور است که قائل شدن به تفکرات کل‌گرا و یکسان‌ساز هر چند به نام عقل به استیلائی معرفتی و سیاسی منجر می‌شود. در واقع اندیشه محوری برلین، رد همین نگاه مونیستی و پافشاری بر تنوع و عدم توافق (incompatible) و قیاس ناپذیری خیرهای اصیل انسانی است (Berlin and Williams, 1994: 306).

روش‌شناسی برلین در مقابل نگرش عقل‌گرایانه کلیت‌نگر موجود در سنت فکری غرب و تاریخ‌گرایی منتج شده از آن در چارچوب لیبرالیسم و مارکسیسم قرار می‌گیرد. در نگرش عقل‌گرایانه بر سازگاری خیرهای اصیل تأکید می‌شود و تلاش می‌شود همه امور فارغ از تزاحم، و مدغم در کلیتی تلقی شوند که بوسیله عقل قابل شناسایی است. «به نظر برلین فلاسفه غرب به نادرست کوشیده‌اند کثرت جهان را به وحدتی یکپارچه کاهش دهند. در فلسفه غرب، جهان وحدتی قابل مطالعه پیدا می‌کند که می‌توان آن را برحسب روش یا مجموعه‌ای واحد از مفاهیم توضیح داد. حال آن که جهان پدیده‌ای متکثر و چند وجهی است و انواع گوناگون هستی را در بر دارد که موضوع معارف گوناگون است و باید آنها را با روش‌های مختلف مطالعه کرد» (بشیری، ۱۳۷۸: ۱۰۳). برلین برخلاف جریان اصلی عقل‌گرایی، نمی‌تواند بر این باور باشد که فرایندهای سیاسی لیبرالی شهروندان را قادر می‌سازد همه رویارویی‌های تعارض ارزشی خود را حل و فصل کند. او همانند رمانتیک‌ها، متعهد به این فضیلت است که تعارض اندیشه‌های قیاس‌ناپذیر برای همیشه فراتر از حل و فصل عقلانی قرار می‌گیرند. بنابراین او هر نوع نگرش معرفتی را به عنوان روشی برای ایجاد رده‌بندی‌های کامل و حتی گذرا برای دسته‌بندی یا اولویت بخشیدن به اندیشه‌ها و ارزش‌های اجتماعی و تحمیل ارزش‌های لیبرالی بر سایر فرهنگ‌ها رد می‌کند (Riley, 2001: 289).

برلین در مقام مورخ اندیشه به متفکرانی علاقه داشت که از عقل‌گرایی، ترقی‌خواهی و سازماندهی عقلانی جهان، یعنی از سنت روشنگری غرب انتقاد کرده‌اند و در مقابل مدافع اصولی مانند تفاوت، تکثر، عمل آزاد و اختیار بوده‌اند. در این تعبیر، هرگونه تلاش برای تعریف انسان به عنوان موجودی دارای ماهیت و سرشت کامل و حقیقی به چالش کشیده می‌شود؛ زیرا ماهیت خلاق انسان وصف‌ناپذیر و فراسوی قدرت منطق به صورت شفاف و منقح است. از این رو، زندگی مطلوب هیچگاه نمی‌تواند از طریق روش‌های عقلانی ترسیم شود و در عوض زندگی انسانی ضرورتاً اگر متوهمانه و کج‌اندیشانه نباشد، تراژیک، آکنده از «نوستالژی» (nostalgia) و رمانتیک است (Riley, 2001: 285).

برلین، برداشت وحدت‌گرایانه را در تاریخ، اصل (قاعدہ) و دیدگاه کثرت‌گرایانه را استثنا می‌داند که به صورتی نادر در برابر کنش طبیعی فکر انسان رخ می‌نمایند که همان برداشت وحدت‌گرا است. دیدگاه وحدت‌گرا ناشی از نیاز انسان جهت شناخت جهان هستی و بازیافتن

و به جا آوردن خویشتن در پهنه این اقیانوس هول‌انگیز است. اما در مقابل، نگرش کثرت‌گرا موجد وحشت انسان و پدیدآورنده نتایج نظری و عملی دردناک به صورت سرگشتگی اخلاقی و فلج شدن در لحظه تصمیم است. این امر منتج از همان خصیصه‌ای است که وی برای آدمی بر می‌شمرد: انتخاب (گزینش‌گری)، زیرا کثرت‌گرایی منظومه ارزش‌های واحد را به پاره‌هایی پراکنده و متفاوت و فاقد وحدت تبدیل کرده است که انسان را از مقایسه عقلانی و داشتن معیاری کلی جهت برتری دادن اندیشه‌ای بر اندیشه‌ای دیگر محروم می‌کند (Riley, 2001: 288).

کثرت‌گرایی آگونیستی (agonistic pluralism) بر این فرض مبتنی است که ارزش‌های قیاس‌ناپذیر صرفاً متکثر و غیرقابل فرو کاستن (تقلیل) نیستند؛ بلکه همچنین به لحاظ عقلانی غیرقابل مقایسه هستند. اشکال متعارض رویارویی اندیشه‌ها نمی‌توانند به لحاظ عقلی با یکدیگر هماهنگ شوند و نمی‌توان قائل به حل و فصل نهایی تعارض میان گزینه‌های پیش رو بر اساس عقلانیت یا چیزی شبیه آن شد. جهان، عرصه رویارویی خیرات و حسنات متکثر است که هرگونه تلاش برای تجمیع ارزش‌های متفاوت با استدلال دستیابی به بهترین ممکنات به قیمت از دست رفتن ارزش‌ها است (Berlin, 1999: 145). تضاد و کشمکش بین اهداف انسان‌ها و عدم توانایی حذف کلی اهداف ناسازگار و عدم تحقق آنها سرانجام موجب عدم قطعیت، لاینحل بودن تراحم آنها از طریق عقل و پذیرش آنها به صورت واقعیتی عینی می‌شود که باید در این راه از انتخاب و گزینش‌گری بهره جست. اما هیچ انتخاب یگانه عینی و عقلانی و صحیح وجود ندارد.

برلین در مقابل «هژمونی عقل‌گرایی» با تأکید بر جمع‌ناپذیری ابعاد وجود انسانی حول محوری واحد نظیر عقل یا منطق، از ادراکات پیشینی از مفهوم «رمانتیسم» بهره می‌گیرد. رمانتیسم در نگاه او ناظر بر وضعیت خود تبیینی خلاقانه فرد است که البته به صورت نامقید نبوده و باید محدود شود بوسیله هنجارهای اخلاقی و سیاسی عمومی که مورد پذیرش قرار گرفته‌اند. افق اخلاقی مشترک که در زمان مقتضی، گستره اندیشه‌های متکثر و غیرقابل قیاسی را محدود می‌کند که ممکن است به طور طبیعی بوسیله افراد یا گروه‌ها انتخاب شود. از این‌رو، به رغم تأکید برلین بر وجه تراژیک پلورالیسم، مبنی بر ضرورت انتخاب میان گزینه‌های رقیب و غیر قابل قیاس، نقص و خطای همیشگی پاسخ‌ها و ترتیبات انسانی و فقدان هرگونه اندیشه آرمانشهرگرایی عقلانی که در آن ارزش‌های متعارض با هم سازگار شوند، رمانتیسم مورد نظر او در برابر جریان اصلی عقلانیت لیبرال، لجام گسیخته (unbridled) نیست (Berlin, 1999: 145). دو پیش فرض اصلی برلین در اینجا چنین است:

اولاً، ارزش‌ها و نگرش‌ها و عقلانیت افراد تابع چارچوب اجتماعی است که در آن هستند. بنابراین، افقی کل‌گرایانه وجود ندارد که از طریق آن بتوان به ترسیم زندگی عقلانی انسان‌ها و یا طرح عقلانیت حقیقی به صورت عام پرداخت.

ثانیاً، از آنجا که هیچ‌گونه ترتیبات فرهنگی و اخلاقی کامل در زندگی بشری وجود ندارد؛ نمی‌توان توافق ناپذیری ارزش‌ها و اشکال زندگی را هنگامی که با یکدیگر مواجه می‌شوند به صورت عقلانی با هم هماهنگ کرد (Galston, 1999: 773-4).

«جان گری» (John Gray)، لیبرالیسم برلین را «لیبرالیسم رواقی و تراژیک» (گری، ۱۳۷۹: ۱۰) می‌نامد که کشمکش و تضاد در میان ارزش‌های ذاتاً رقیب را اجتناب ناپذیر می‌داند. او این نوع از لیبرالیسم را در مقابل خوش‌بینی لیبرالیست‌های غالب و مسلط زمانه می‌داند که ادعایشان سازگاری و هماهنگی آزادی، حقوق و عدالت است. پیامدهای این اندیشه برای فلسفه سیاسی این است که امکان تصور نگرشی کلیت‌نگر به مجموعه ارزش‌ها و مفاهیم در قالب اندیشه «آرمانشهری» را به کنار می‌گذارد و انسان را رویارو با چنان واقعیت‌های ناساز، تلفیق ناپذیر و گاه متناقض می‌داند که امکان‌پذیرش کلی را از او سلب می‌کند.

برلین در نقد تاریخ‌گرایی (اصالت تاریخ) - که منتج از تفکر مونیستی است - آن را ناقض آزادی بشر و مطرح‌کننده نگرشی غایت‌شناسانه می‌داند. او تاریخ‌گرایی را نیز مانند هر شکل دیگر غایت‌شناسی مونیستی رد می‌کند که در آن «آزادی فردی انتخاب» در نهایت توهمی بیش نیست (لسناف: ۳۳۶). در نتیجه ما با جهانی متکثر و پر از کشمکش‌گزینش مواجه هستیم که در آن، امکان ارائه راهبردی کلی و در انداختن جامعه‌ای کامل وجود ندارد. برلین با پذیرش نوعی عدم قطعیت و عدم تعین ذاتی و اساسی در طبیعت بشر، تک وجهی نبودن زندگی و تنوع ارزش‌های رقیب و توافق‌ناپذیر گونه‌های متکثر خودآفرینی انسانی را مورد پذیرش قرار می‌دهد. به تعبیر پست‌مدرن‌ها، مفهومی از انسان که او بدان توسل می‌جوید اقتضا می‌کند که افراد بشری روایت‌هایی گوناگون درباره خود نقل کنند که هیچ‌یک از این روایت‌ها هم مرجعیت فراروایت (Meta-narrative) را پذیرا نیستند (Barry, 1990: 3-8).

برلین عقیده داشت که توهم بزرگ آدمی، ساده‌اندیشی است؛ یعنی این قضیه که چاره‌ای یکتا و نهایی و حقیقتی برین و چیره‌گر وجود دارد که همه ارزش‌ها را با هم هماهنگ می‌سازد و قربانی کردن امروز را به خاطر فردا توجیه می‌کند. او معتقد بود [که] جستجوی هماهنگی و وفاق کامل بر «مغالطه» و گاهی «مغالطه‌ای» مرگبار مبتنی است. مخالفت پرشور وی با اندیشه پردازی متوهمانه کمونیسم و فاشیسم و وعده آنها برای ایجاد بهشت از همین جا سرچشمه می‌گیرد (شلزینگر، ۱۳۷۶: ۱۸۱).

هدف برلین به خصوص این است که نشان دهد چگونه تضاد میان مونیسم و پلورالیسم خود را در دو مفهوم بسیار متفاوت از آزادی جلوه‌گر ساخته است و این مفهوم از آزادی را به ترتیب «منفی» و «مثبت» می‌خواند. به نظر او در اخلاق و سیاست هیچ چیزی مهلک‌تر از اندیشه‌های واحد نیست که بی‌چون و چرا مورد قبول عامه باشند. از این رو در صدد بر می‌آید با رد مونیسم معرفتی، پایه‌های کثرت‌گرایانه در روش خود را بنیان نهد و اندیشه را از حالتی تک سویه به حوزه‌ای چند سویه مبدل کند تا از این راه دغدغه اصلی او یعنی فراهم کردن بسترهای آزادی تحقق یابد. از این رو، پلورالیسم ارزشی برلین تز «و فور» است نه کمیابی؛ زیرا بنیادش بر این است که امکان‌های بسیار برای انتخاب وجود دارد که قابل تلفیق و ترکیب نیستند و میان آنها باید دست به انتخاب زد.

### ۳. مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی برلین

آزادی به مفهوم فردگرایانه آن در فضای فکری اندیشمندان مدرن مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. یکی از گوهرهای افق فکری مدرنیته، پیش کشیدن اندیشه آزادی همه افراد جامعه بود. برلین از حیث دیرینه شناختی، اندیشه آزادی فردی را از دستاوردهای تمدن سرمایه‌داری به شمار می‌آورد. او هر چند ارزش نوع بشر را در این می‌داند که آنها را به عنوان عاملانی آزاد تصور کنیم؛ اما معتقد است که از مقطع پیدایش سرمایه‌داری است که فکر آزادی به عنوان عنصری مهم در بافت ارزش‌ها و مفاهیمی چون حقوق شخصی، آزادی‌های اجتماعی و احترام به شخصیت فرد، اهمیت زندگانی خصوصی و روابط شخصی و امثال اینها جایی پیدا کرد. به زعم برلین:

«سبب شاید این باشد که آن ارزش‌ها در آن روزگاران امری مسلم و غیرقابل بحث تلقی می‌شدند یا مردم به هر جهت در آن مرحله از زمان در وضعی نبوده‌اند که درباره آنها بیندیشند. شاید چون توده‌های بشری در ظلم و اختناق زندگی می‌کردند؛ ذهن آنها نمی‌توانست به مسائل پیچیده آزادی فردی توجه کند. آدمیزادی که از غذای کافی و گرما و سرپناه و حداقل امنیت محروم باشد؛ نمی‌توان از او توقع داشت که ذهن خود را درگیر مسائلی چون آزادی قرار دهد یا به آزادی مطبوعات مشغول دارد (برلین، ۱۳۶۸: ۵۳-۵۲).

برلین این سخن جان استوارت میل را که خصلت برجسته و مایه امتیاز آدمی بر سایر موجودات نه قدرت تعقل و یا تسلط بر طبیعت بلکه آزادی است؛ مورد تایید قرار می‌دهد (رحیمی، ۱۳۷۰: ۱۸۰). جامعه انسانی را جامعه‌ای می‌داند که شرط آزادی در آن تحقق یافته باشد. پس در نظر وی، برخلاف برخی از اندیشمندان لیبرال که آزادی را به معنای فهم ضرورت‌ها می‌دانسته‌اند؛ آزادی همواره متضمن انتخاب است. نتیجه این دو دیدگاه این است که در نظریه

اول آزادی به نوعی تطابق یا «خودفرمانی جمعی» منتهی می‌شود ولی در نظریه دوم، به نوعی خودمختاری و خودآفرینی فردی می‌گراید که متأثر از طبیعت متکثر و متنوع انسان و سیال بودن انتخاب در مقاطع زمانی و مکانی مختلف، نوعی عدم قطعیت همیشگی بر اصول آزادی عارض می‌شود که همین امر مفهوم آزادی را فارغ از بندهای ایده‌آلیستی یا اندیشه‌های توتالیتری و کل‌نگر می‌کند.

برلین برغم پذیرش اصل برابری، اولویت را به آزادی می‌دهد. «برابری در رفتار با انسان‌ها نیازی به توجیه ندارد؛ زیرا صرفاً به معنای به کارگیری این فرمول است که در موارد مشابه باید رفتار مشابه داشت؛ چون همه انسان‌ها طبق تعریف به نوع بشر تعلق دارند و باید با همه آنها یکسان رفتار کرد». اما وی در ادامه می‌گوید: «برابری ارزشی در میان ارزش‌های بسیار است. پس باید بعضاً آن را به خاطر ارزش‌های دیگر، ارزش‌هایی مثل کارایی و آزادی به مصالحه گذاشت. موسیقی خوب ارزشی است که اقتدار نابرابری را توجیه می‌کند که رهبر ارکستر به اعضای ارکستر می‌دهد» (لسناف: ۳۴۶-۳۴۷).

مفهوم آزادی در اندیشه برلین بر محور انتخاب‌گری یا گزینش‌گری انسان معنا می‌یابد. طبق درک و مفهوم او، فردی که هرگز به تمناهایش نیندیشیده، هرگز آنها را ارزیابی نکرده، و هرگز آنها را نسنجیده است، ضرورتاً آن آزادی بنیادین را ندارد. زمانی که شخصی از میان امکان‌های انتخاب ارزشمند یکی از این امکان‌ها را انتخاب می‌کند؛ به معنای این است که صرفاً از میان شیوه‌های زندگی، یک شیوه زندگی را به جای شیوه‌ای دیگر انتخاب کرده است و امکان مقایسه آنها با هم وجود ندارد. منظور نهایی او تأکید بر این مطلب است که شکوفایی انسان صرفاً یک شکل و صورت یا حتی صورت‌های محدود و مشابه ندارد. از این رو در اندیشه وی همرنگ‌گرایی و کلیت‌نگری منافی هویت فردی و ناقض حوزه آزادی تلقی می‌شود. برلین در این باره می‌نویسد:

«هرکس برای آزادی به خاطر خود آزادی ارزشی قائل شده است، بر این باور بوده است که آزاد بودن در گزینش و موضوع گزینش واقع نشدن، از مقومات جدایی ناپذیر انسانیت انسان هاست و این هم جنبه مثبت و هم جنبه منفی آزادی را شامل می‌شود، یعنی از یک سو درخواست حق رأی و اظهارنظر در قوانین و راه و رسم جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم و از سوی دیگر لزوم قلمروی منفی که انسان در داخل آن ارباب خود باشد و تا آنجا که وجود جامعه در خطر نیفتد، مجبور نباشد که به کسی حساب پس بدهد» (برلین، ۱۳۶۸: ۷۷).

خودآفرینی همواره در متن و بستر میراث فرهنگی خاصی رخ می‌دهد. آن خویشی که دست به انتخاب می‌زند حتی زمانی که انتخاب‌هایش رادیکال و اساسی هستند، خویشی انتزاعی یا نامقید نیست؛ این خویشی، خویشی است که هویتش از تعهدات خاص فرهنگی و

عضویت در اجتماعات خاص شکل می‌گیرد و ساخته می‌شود. برلین معتقد است انگیزه کسانی که در صدد ممانعت از آزادی‌های دیگران بر می‌آیند از سه شق خالی نیست: اول آنکه می‌خواهند اراده خود را بر دیگران تحمیل کنند، دوم آنکه در پی هم‌رنگی و یکدستی اجتماع هستند و نمی‌خواهند برخلاف دیگران فکر کنند و نیز نمی‌خواهند که دیگران برخلاف آنان بیندیشند. سوم آنکه چنین می‌پندارند که سؤال چگونه باید زیست؟ یک پاسخ بیش ندارد؛ همانگونه که پاسخ هر سؤال درست و اصیل یکی بیش نمی‌تواند باشد.

معنای آزادی از نظر برلین داشتن فرصت برای انجام عمل است نه خود عمل. این همان نوع از آزادی می‌باشد که او «آزادی گزینش» می‌نامد و معتقد است اگر من حق داشته باشم که از دری که به روی من باز است خارج شوم ولی نخواهم که از این حق استفاده کنم و آرام و بی‌حرکت در سر جای خود 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). به نظر او آزادی و نفس کنش دو ارزش متفاوت هستند که خلط آنها با یکدیگر موجب ابهام اصل مطلب یعنی حق و آزادی کنش می‌شود. او در ادامه می‌گوید:

«کلمه آزادی در آن معنی که من به کار می‌برم تنها مستلزم نفی عجز و درماندگی نیست. چه این معنی با کشتن و فرو نشانیدن آرزوها نیز حاصل تواند شد [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 رداع از جلو پای انسان و راهی که می‌خواهد بییماید. در این بحث از آزادی مساله نه آن است که میل دارم راهی را بروم و تا کجا بروم، بلکه مساله این است که اصولاً چه راههایی بر روی من باز است و چگونه؟ قلمرو آزادی سیاسی و اجتماعی هر انسان تا آنجا بسط می‌یابد که موانعی نه فقط در برابر گزینش‌های بالفعل، بلکه در برابر گزینش‌های بالقوه او نیز وجود نداشته باشد، یعنی هر عملی را که به هرگونه بخواهد بتواند انجام دهد» (برلین، ۱۳۶۸: ۴۹).

خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب نه تنها در زندگی فردی رخ می‌نماید؛ بلکه در زندگی جمعی هم اتفاق می‌افتد. انسان‌ها خودشان را می‌سازند؛ آن هم نه فقط در مقام عاملان فردی، بلکه همچنین در مقام ایجادکنندگان سنت‌های فرهنگی متنوع با هویت‌های جمعی متمایز. هرچند برلین با واقع‌بینی بر این نکته تأکید می‌کند که آزادی و گزینش امری سهل الوصول نیست و بیشتر انسان‌ها طبعاً برده‌اند و اگر زنجیرشان فرد بگسلد مایه فکری و اخلاقی لازم را برای مقابله با مسئولیت‌های خود نخواهند داشت. او در این باره می‌نویسد: «به گفته داستایوسکی آنچه مردم را بیش از همه به وحشت می‌اندازد آزادی گزینش است. وحشت از اینکه تنهاشان بگذارند تا کورکورمال راه خود را در تاریکی برگزینند» (رحیمی، ۱۳۷۰: ۱۸۴).

برلین تصدیق می‌کند که این آزادی‌گزینش لذتی نیز به همراه دارد که باید «تحمّل» کرد، «تحمّل آن سخت؛ ولی از دست دادنش سخت‌تر است».

برلین در تمایزی ظریف میان آزادی‌گزینش و آزادی سیاسی اذعان می‌دارد: مسئولیت اخلاقی و یا آنچه در جریان ارزشگذاری رفتار آدمی روی می‌دهد مانند مدح یا ذم اخلاقی یا تحسین و تقبیح، همگی بیانگر آن است که آزادی‌گزینش جزو بدیهی‌ترین خصیصه‌های انسان است. در کنار این آزادی‌گزینش، آزادی سیاسی وجود دارد. آزادی سیاسی «از واقعیات [ذاتیات] یک موجود انسانی شمرده نمی‌شود؛ بلکه از ثمرات و رشد تاریخی او به شمار می‌آید و قلمرویی است که به هر حال حد و مرزی دارد» (برلین، ۱۳۶۸: ۴۵).

به طور کلی آزادی در نظر برلین به معنای عدم مداخله دیگران در کار آدمی است. ذات مفهوم آزادی در نگاه برلین، مقاومت است در برابر چیزی یا کسی که متجاوز و مستبد است؛ مقاومت در برابر دیگری که به حریم من تجاوز می‌کند یا قدرت خود را بر من اعمال می‌کند و یا مقاومت در برابر مشغله‌های ذهنی، نگرانی‌ها، هراس‌ها و نیروهای غیرعقلانی (برلین، ۱۳۸۲: ۲۲). در این تعبیر، معنای بنیادین آزادی، آزادی از زنجیر، آزادی از زندان و آزادی از بردگی به دست دیگران است و باقی معانی، همه امتداد این معنا یا معنایی استعاری از آزادی هستند. او آزادی سیاسی را چنین تعریف می‌کند. «قلمرویی که در داخل آن شخص می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند مانع کار او شوند. شخص تنها در صورتی فاقد آزادی سیاسی است که دیگران او را از وصول به هدف خود باز دارند» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۹). از این رو، وی میان مداخله و دست‌اندازی دیگران که به سلب آزادی‌های سیاسی منجر می‌شود و ناتوانی ناشی از برخوردار شدن از یک خواسته تمایز قائل می‌شود و عجز و ناتوانی در راه وصول به هدف را فقدان آزادی نمی‌داند. چنانکه فقر، آزادی از بین نمی‌برد؛ بلکه تحقق آن را دشوار می‌سازد.

#### ۴. تبیین مفاهیم آزادی مثبت و منفی

برلین در تحلیل آزادی سیاسی، دو مفهوم از آزادی را از هم متمایز می‌کند: آزادی مثبت و آزادی منفی (Positive and negative liberty) (برلین، ۱۳۷۱: ۱۷۷). او در تمایز میان آزادی مثبت و عملاً پذیرفته بود که این دو فاصله منطقی بسیار با هم ندارند؛ همان طور که میان منفی و مثبت یا سلبی و ایجابی یک چیز از نظر منطقی نمی‌تواند فاصله زیادی با هم داشته باشند؛ اما این دو مفهوم در طول تاریخ در دو جهت متباین و نه همیشه با طی مراحل منطقی معتبر، بسط یافته‌اند و در نهایت در تضاد مستقیم با هم قرار گرفته‌اند (گری، ۲۹).

از این رو، تفاوت حادث شده میان دو مفهوم آزادی مثبت و منفی، نه صرفاً صوری، بلکه مفهومی و محتوایی است. تمایز میان دو وجه آزادی مثبت و منفی، ناظر بر تصویری کثرت‌گرا از آزادی است که در آن، وجوه متفاوت آزادی در ارتباط با تعارض میان ارزش‌های قیاس‌ناپذیر عقلی قرار می‌گیرد:

«اگر ادعاهای دو (یا بیشتر از دو) گونه آزادی، قیاس‌ناپذیری را در هر مورد خاص به اثبات برساند، و اگر این نشانه‌ای از تخالف و رویارویی ارزش‌ها و ناهم‌سنجی آنها باشد، بهتر است که با این واقعیت ذهنی عذاب‌آور (دشوار) رو به رو شویم نه آن که آن را نادیده بگیریم، یا این که به صورت غیرارادی آن را ناشی از نارسایی‌هایی بدانیم که با گسترش در مهارت یا دانش از بین می‌رود؛ یا آن که به صورت بدتری، از طریق این ادعا که یکی از ارزش‌های رقیب مشابه و همانند دیگری است، مورد تعدی و انقیاد قرار گیرد و در نهایت هر دوی آنها مورد تحریف قرار گیرند (Riley, 2001: 291).

برلین مفهوم منفی آزادی را در جواب این سؤال که قلمرویی که باید تحت اختیار من باشد چه وسعتی دارد؟ و مفهوم آزادی مثبت یعنی جواب این پرسش که، آقا و صاحب اختیار کیست؟ مطرح می‌کند (برلین، ۱۳۶۸: ۵۵). به تعبیری آزادی منفی به معنای «آزادی» از آزادی مثبت به معنای «آزادی برای» می‌آید. «برای تعیین قلمرو آزادی منفی هرکس نخست باید مشخص شود که چه درهایی به روی او باز است؟ تا چه حدود؟ و این درها راه به کجا می‌برد؟ یعنی حوزه و قلمرویی که در آن افراد عملاً باید آزادی داشته باشند تا بدون دخالت دیگران آنچه را که بخواهند انجام دهند و آنچه‌ان که می‌خواهند باشند. «دفاع از آزادی عبارت است از این هدف منفی، یعنی جلوگیری از مداخلات غیر» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۴۴). اما او در ادامه می‌گوید: «کنمان نمی‌کنم که آزادی منفی تا نهایت آزادگذاری "Laissez" منحرف شده است که سرانجام به بیدادگری و رنجهای دهشتناک می‌انجامد» (برلین، ۱۳۷۱: ۱۷۸).

در دیدگاه برلین، آزادی اعم از مثبت و منفی ارزشی غایی و خیری ذاتی تلقی می‌شود نه مانند تجربه‌گرایان که آزادی را وسیله‌ای برای ارضای نیازها و خواسته‌ها قلمداد می‌کردند. علتش هم یک چیز است، ارزش ذاتی آزادی؛ به خصوص آزادی منفی در این است که تجسم آزادی بنیادین انتخاب است نه انتخاب عقلانی میان خیرهای اصیل و امکان‌های ارزشمند که استقلال و خودمختاری مشخص می‌کند؛ بلکه انتخاب در معنای محض و بی‌قید و شرط آن است. به گفته اشپیتز، «اساس مطلب تشخیص مرز در میان مفهوم مثبت و منفی آزادی نیست، بلکه باید معلوم شود که چه مجموعه‌ای از آزادی‌های خاص و موانع مربوط به آن بهتر می‌تواند رونق بخش ارزش‌هایی باشد که مطابق نظر برلین مشخصاً از جنبه انسانی برخوردارند» (برلین، ۱۳۶۸: ۶۴).

آزادی منفی چیزی است که حدود آن را در هر مورد نمی‌توان به آسانی مشخص کرد. حدود آزادی فرد بستگی به عوامل زیر دارد:

الف) چه تعداد امکان به روی من گشوده است؛

ب) بالفعل کردن هر یک از این امکان‌ها چقدر ساده یا دشوار است؛

ج) با توجه به شخصیت و موقعیت و شرایط من، آن امکان‌ها در قیاس با یکدیگر چه درجه‌ای از اهمیت در طرح و نقشه‌ای دارند که من برای زندگی دارم؛

د) تا چه اندازه دروازه این امکان‌ها با اعمال ارادی انسانی گشوده یا بسته می‌شود؛

ه) امکان‌های مختلف چه از نظر فرد فاعل و چه از نظر احساسات عمومی اجتماعی که فرد عامل در آن زندگی می‌کند، چه ارزشی دارد.

اما معنی مثبت آزادی در پاسخ به این سؤال مطرح می‌شود که «کیست که بر من فرمان می‌راند»؟ «کیست که تصمیم می‌گیرد و تصمیم اوست که معین می‌کند که من چه کسی باشم»؟ آزادی مثبت به معنای آزادی در و ترسیم زندگی به یک شکل مجاز و مطابق نسخه (نظیر مشارکت در راه خیر عمومی) است که هواداران مفهوم منفی آن را در حکم نقابی برای نمان کردن چهره جباران و موجه و حق به جانب دادن ستمکاران روزگار تلقی می‌کند. برلین هر چند آزادی مثبت را گونه‌ای اصیلی از آزادی می‌داند؛ زیرا موجب خودسروری می‌شود؛ اما معتقد است که به آسانی و به گونه‌ای فسادپذیر تبدیل به عقل‌گرایی اخلاقی می‌شود که تخیلی وهمی بیش نیست و برای انتخاب و قدرت‌گزینش مهلک است (فورسیت، ۱۳۸۰: ۱۴۶ و ۳۵).

برلین ریشه این فسادپذیری را در تجزیه ما بعدالطبیعی نفس می‌داند که به مقتضای آن پیش آمده است و از طرفی نفس برتر یا حقیقی (آرمانی) بر نفس سافل یا نفس تجربی و عملی یعنی طبیعت فرمانروا شده است؛ یعنی نیمه بهتر بر نیمه فروتر دیگر یعنی بر نفسی که در تکاپوی کارهای روزمره است حکمرانی کند. ولی هرچه هست آن نفس برتر به تدریج با مفاهیمی همچون ملت، نژاد، کشور، طبقه، فرهنگ، حزب و حتی با موجوداتی ابهام‌آمیزتر مانند اراده ملت، مصلحت عامه، نیروهای پیشرو، پیشاهنگان مترقی‌ترین طبقه و سرنوشت محتوم به آیین سلطه تبدیل شده است (برلین، ۱۳۶۸: ۵۶-۵۵).

نمونه تاریخی مورد نظر جهت انتقاد از مفهوم آزادی مثبت، انقلاب فرانسه است. انقلاب فرانسه مانند همه انقلابهای بزرگ دیگر، دست کم در روالی که ژاکوبینها نمایندگی آن را داشتند، جوششی بود از تمنای «آزادی مثبت» و آزادی دستیابی [به] حکومت دسته جمعی بر خود، از سوی بخش اعظم فرانسویانی که خویشان را ملتی آزاد شده تلقی می‌کردند. روسو شورمندانه از این حقیقت سخن گفته بود که قانون آزادی چه بسا سخت‌تر از یوغ استبداد باشد. روسو - که اغلب به عنوان تئوری‌پرداز انقلاب فرانسه معرفی می‌شود - از آزادی، مفهوم

منفی آن را- این معنی که آزادی فرد در حدود معینی از هرگونه تجاوز در امان باشد- در نظر نداشت (برلین، ۱۳۶۸: ۵۶-۵۵). در نتیجه انقلاب فرانسه به اعمال محدودیت‌های شدید بر آزادی‌های فردی، حاکمیت توده و از بین رفتن آزادی‌ها منجر شد. آنچه که جان استوارت میل «استبداد اکثریت» و «استبداد احساسات» می‌نامد.

خودسروری یا حاکمیت بر نفس خویش که معنای آزادی مثبت است؛ نیازمند این است که فرد به اراده خود حرکت کند یا به عبارت دیگر، عقل او بر شهوات و احساسات و تمیئاتش حاکم باشد. بنابراین به گونه‌ای تناقض آمیز (پارادوکسیکال) ممکن است این تصور پیش آید که تمیئات آدمی مانع از تحقق خودسروری می‌شود. این مفهوم را تجربه عام بشری تلاش (موفق یا ناموفق) برای کنترل یا رام کردن و منقاد کردن شهوات خود در جهت هدفی شریف‌تر یا عقلانی‌تر تأیید و تقویت می‌کند. به گفته برلین یکی از پیامدهای این امر «عقب‌نشینی به دژ یا قلعه درونی» یا «کمال نفس» است که فرد به قلعه درونی نفس حقیقی خویش پناه می‌برد. عقب‌نشینی به دژ درونی در برابر این سؤال پیش کشیده می‌شود: اگر قوانین طبیعت، اتفاقاً یا اعمال دیگران یا برخی نهادهای انسانی بی‌آنکه عمدی در کار باشد مرا از هدف خود باز دارند و وضع از کنترل من خارج شد، چه باید کرد تا بتوانم در مقابل آنها مقاومت کنم و خرد نشوم؟ چاره این است که خود را از قید خواسته‌هایی که دارم ولی نمی‌توانم به آنها برسم، رها سازم. فرد می‌خواهد در قلمرو حکومت خود، فرمانروا باشم ولی مرزهای این قلمرو بسیار طولانی و نامن است. پس برای اینکه بتواند مناطق آسیب‌پذیر را کمتر گرداند، قلمرو خویش را محدودتر و کوچک‌تر می‌کند. عقب‌نشینی مصلحتی به دژ عقلانی درون خود جهت رهایی از دست نیروهای اجبارآور و دستیابی به امنیت و استقلال صورت می‌گیرد. به نظر برلین، ممکن است بتوان انکار نفس زاهدان را منبع استغنا و صفا و قدرت روحی دانست؛ ولی مشکل بتوان آن را پیشرفتی در طریق آزادی به شمار آورد. اگر عقب‌نشینی از دشمن همچنان ادامه یابد و من در کنجی هرچه تنگ‌تر و کوچک‌تر بخزم، سرانجام خفه خواهم شد. پایان منطقی این راه که انسان سعی کند تا از همه چیزهایی که ممکن است به او گزند برسانند پرهیزد، همان خودکشی است.

«کمال نفس» یا مفهوم «فرزانه خردمند» دیگر راهکاری است که در چارچوب به کارگیری عقل نقاد جهت دستیابی به آزادی مطرح می‌شود. در این نگرش، آزادی همان معنای بازشناسی ضرورت‌ها را می‌یابد. در این نگرش، خردگرایانه قواعدی که جهت طرح‌ریزی زندگی آزاد مطرح می‌شود به دلیل معقول بودن یعنی منطبق بودن با ضرورت‌های اشیاء نمی‌تواند مایه اسارت یا اختناق باشد. آزادسازی دانش نه از این راه است که امکانات بیشتر برای گزینش در

اختیار ما می‌گذارد؛ بلکه از این جهت است که ما را از عجز و درماندگی باز می‌دارد که بر اثر دنبال کردن امور ناممکن حاصل می‌شود (برلین، ۱۳۶۸: ۲۶۶).

فکر آزادی که در این تصور از خردگرایی هست، مفهوم منفی با زمینه آرمانی بدون رادع و مانعی نیست. به عبارت دیگر، قلمرویی خالی نیست که چیزی در برابر من نباشد؛ بلکه اندیشه حکومت بر خود و مراقبت بر خود است. من به عنوان انسان منطقی در جامعه‌ای معقول، یعنی در جامعه‌ای که بوسیله مغزهای منطقی اداره شود و هدف‌های منطقی را دنبال کند، نمی‌توانم خواستار آن باشم که چیزی که وجود آن ضروری است از میان برود و وجود نداشته باشد. پس باید آن را در خود جذب کنم و با وجود خویش هماهنگ کنم. چنانکه در مورد قوانین ریاضی و فیزیک یا در مورد قواعد هنری و اصول حاکم بر هر موضوع دیگر که بتوانم آن را درک کنم؛ چنان می‌کنم. وجوه اجتماعی این اصول را با اختلاف و دگرگونی‌هایی در بطن بسیاری از تعالیم ملی‌گرایان، کمونیست‌ها، هواداران قدرت مطلقه و سلطه‌گرایان می‌توان یافت (برلین، ۱۳۶۸: ۲۶۷).

به هر حال، مقدمات پیش فرض خردگرایی معطوف به آزادی مثبت چنین است: نخست، آنکه آدمیان یک هدف حقیقی بیش ندارند و آن این است که خود را به روشی عقلایی اداره کنند. دوم، آنکه مقاصد همه انسان‌های عقلایی به ضرورت باید با الگویی واحد و هماهنگ و کلی قابل انطباق باشد. سوم، آنکه تعارض کلاً از برخوردی ناشی می‌شود که میان خرد از یک سوی و نابخردی یا کوتاه‌فکری (عناصر نابالغ و رشد نیافته) از سوی دیگر به وجود می‌آید و آزادی کامل و نهایی در پرتو همگانی شدن عقلانیت تحقق می‌یابد. برداشت عقل‌گرایانه از آزادی مثبت کلیت انسان را تنها به عقلانیت او تقلیل می‌دهد. بنابراین، چون عقل عبارت است از عمل برحسب حقیقت یا ضرورت و چون آزادی عبارت است از زیستن به مقتضای عقل، پس آزادی یعنی پذیرش ضرورت.

در تحلیل نهایی و طبق استدلال برلین، آزادی به عنوان غایتی فی نفسه ربطی به انتخاب عقلانی ندارد. عمل آزاد با عمل عقلانی ضرورتاً یکسان نیست. در اروپای جدید که قدرت برای تحمیل مفهومی یگانه، گرچه عقلانی، از آزادی به حرکت در آمد، بدترین نوع بربریسیم سیاسی به وجود آمد (فورسیت، ۱۳۸۰: ۱۵). او آزادی منفی را شرط خودآفرینی از طریق دست زدن به انتخاب تلقی می‌کند و مفهوم منفی آزادی را بیش از سایر مفاهیم قابل دفاع می‌داند؛ زیرا بیش از همه آنها با تنوع و تفاهم توافق دارد و به هیچ روی بر آن آموزه‌های عقلی و مونیستی متکی نیست که با مفهوم مثبت آزادی همراه هستند (گری: ۳۳).

## ۵. نتیجه: نقد و ارزیابی

تصورات و ادراکات برلین از زندگی سیاسی به طور کلی و از مفهوم آزادی به نحوی جدی با تجربیات سیاسی و اجتماعی او در قرن بیستم گره خورده است. قرنی که با بروز تحولات سیاسی گوناگون نظیر ظهور فاشیسم، توتالیتراریسم و کمونیسم عجین شده و شرایطی پر اضطراب را برای مدافعان آزادی فراهم آورد. دفاع تند و تیز برلین از آزادی منفی در برابر آزادی مثبت بیش از آن که بیانگر دغدغه‌ای فردی یا روشنفکرانه باشد؛ ریشه در باوری جمعی برای ترسیم مبانی فکری دولتی بود که بی‌آنکه دچار انحراف توتالیتری شود، فضایی به وجود آورد که در آن حوزه خصوصی معنا داشته باشد؛ فردیت شکوفا شود و جامعه در چنگال قدرت سیاسی گرفتار نشود؛ جامعه‌ای که امکان هر چه بیشتری را برای تحقق بخشیدن به آزادی اراده فردی و پذیرش تنوع فراهم می‌آورد.

حال پرسش و یا نقد اصلی بر تفکر برلین این است که اگر ارزش‌هایی غایی با هم ناموافق هستند و هیچ رده‌بندی میان آنها، حتی به صورت عقلانی وجود ندارد و نمی‌توان یکی از آنها را برتر یا عقلانی‌تر از بقیه دانست؛ چه عاملی تأکید خاص بر پذیرش و اولویت دادن به آزادی منفی یا پذیرش لیبرالیسم را موجه می‌کند؟ در اینجا، انتخاب هر شخص بیش از آن که مبتنی بر اصلی عقلی یا اخلاقی باشد، مبتنی بر وجهی زیبایی‌شناختی و منحصر به فرد است (Kateb, 1999: 1037).

پاسخ دادن به این پرسش به خصوص زمانی دشوارتر می‌شود که می‌بینیم خودآفرینی (از طریق دست زدن به انتخاب هم در سطح فردی و هم در سطح جمعی) و آفرینش هویت‌های جمعی حتی پیش از خودآفرینی از طریق انتخاب فردی، اغلب مشمول تحمیل قید و بندهایی بر آزادی منفی شود. از این رو، تضاد و کشمکش و رقابت وارد خود حوزه آرمان آزادی هم می‌شود؛ زیرا قبلاً بر این امر تأکید شده که گونه‌های انتخاب و گزینش‌گری، حامل ارزش‌هایی رقیب و نامتوافق هستند که ما باید در میان آنها دست به انتخاب بزنیم.

مفهوم انسان به عنوان معیار انتخاب و گزینش در افکار برلین آن قدر مبهم است که نمی‌تواند به عنوان تعیین‌کننده حدود به کار رود و باید بیشتر روشن شود. او می‌گوید که ناحیه مصون از دخالت باید به حد کافی وسیع باشد که حداقل توسعه برای بروز استعدادهای طبیعی انسان فراهم شود. اما او اشاره نمی‌کند که منظور از استعدادها، طبیعی چیست و حداقل توسعه آنها به چه چیزی احتیاج دارد. او همچنین می‌گوید که این ناحیه باید به حد کافی وسیع باشد تا به فرد اجازه درک و دنبال کردن اهدافی را بدهد که مقدس می‌شمارد؛ ولی درباره منظوری که از این مسئله دارد ساکت است. برلین می‌گوید که ناحیه مزبور باید فقط با هدف جلوگیری

از تصادم مقاصد انسان‌ها مرزبندی شود؛ بدون این که تبیینی دقیق از عملکرد این مجموعه و اصول ابداعی آن داشته باشد (پارخ، ۱۳۷۹: ۶۸).

مشکل اصلی اندیشه سیاسی برلین، تأکید بر ناهمسنجی و نامتوافق بودن ارزش‌هاست؛ به نحوی که امکان مقایسه آنها به صورت عقلانی یا امکان فهم تفاوتها و تضادهای آنها از بین می‌رود. جان گری در این باره می‌نویسد: «لیبرالیسم آگونیستی» (Agonistic liberalism) برلین، لیبرالیسم مخالف و تضاد میان ارزش‌های ذاتاً رقیب است که در متن خود بر پایه انتخاب‌های بنیادین استوار شده است که بر اساس آن باید در میان بدیل‌های قیاس‌ناپذیر - آن‌هم نه بر پایه مبانی عقلانی - دست به‌گزینش و انتخاب بزنیم» (Riley, 2001: 283). در این چارچوب می‌توان مفهوم عقل را به عنوان محور آزادی و انتخاب به چالش کشید. آن‌گونه که اندیشه سیاسی مارکوزه نشان می‌دهد تفسیر عقل‌گرایانه از آزادی، انسان را به یکی از قوایش به نام خرد تقلیل می‌دهد و به همان ترتیب به اشتباه خرد را نه به عنوان قوه انسانی، بلکه به عنوان اصلی حقیقی و محوری معرفی می‌کند که انسان فقط باید بر اساس آن عمل کند (پارخ، ۱۳۷۹: ۷۰). بیشتر مشکل برلین از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که در واکنش علیه وحدت‌گرایی به افراط روی می‌آورد و به همان نسبت شکلی افراطی از کثرت‌گرایی را می‌پذیرد. از این رو، پلورالیسم او به اندازه وحدت‌گرایی که او رد می‌کند، مسئله‌دار شده است. بنابراین، او کاری بیش از جابه‌جایی مطلق‌گرایی مونیستی به مطلق‌گرایی پلورالیستی انجام نداده است.

در واقع، چون ممکن است آزادی‌های منفی همگی ارزشمند، اما نامتوافق و قیاس‌ناپذیر باشند؛ پس هیچ نظریه یا محاسبه‌ای اختیارگرایانه نمی‌تواند باشد که به ما بگوید چه زمانی آزادی منفی به حداکثر می‌رسد و بیشینه می‌شود. چنین به نظر می‌رسد برلین درصدد پردازش نوعی الگوهای فزاینده بوده است که نه محصول طراحی عقلایی انسان‌ها؛ بلکه نتیجه کنش و منطق معطوف به عمل آنها در چارچوب «مصلحت‌گرایی سیاسی» (تعبیر از نگارنده) است و هرکس از روی میل و اراده به این مفهوم تکاملی از آزادی دست می‌یابد. زیرا به زعم برلین آزادی (یعنی انتخاب و گزینشگری) نه با تاملات بیشتر بلکه فقط با عمل کردن و به تعبیری اراده معطوف به عمل محقق می‌شود. در این رابطه، «مورگن‌بسر» و «لیبرسون» تصدیق می‌کنند برلین مثالهای زیادی از این نوع انتخاب بنیادین را مورد توجه قرار داده که برآمده از وضع عادی انسان است و ممکن است در راستای تلاش برای ترسیم اهداف نهایی با هم دچار تصادم شوند؛ بدون آن که به اشکال نتیجه‌گیری منطقی از میان آنها منتهی شود (Morgenbesser and Liberson, 1991: 4-8) مشکل وقتی دو چندان می‌شود که عقلانیت در تعیین گزینه‌های

اخلاقی و سیاسی ناتوان است و نمی‌توان تعارض میان ارزش‌های غیرقابل قیاس را براساس استناد به آن حل کرد.

نگرش برلین که واکنش‌های رمانتیک نسبت به مفاهیم و اندیشه‌های روشنگری را به تصویر می‌کشد؛ براین ایده تأکید دارد که افراد و ملل مختلف بر پایه احساسات و ادراکات رمانتیک (اسطوره، تصورات و پندارها، باورها، تعصبات)، آرمان‌های خود را در فرایندی بی‌پایان خلق می‌کنند و این وجوه رمانتیک همواره بر ارزیابی‌های عقلایی برتری و سبقت می‌جویند. بنابراین، از آنجا که معیارهای عقلایی واحد برای ارزیابی آرمان‌های خلق شده ملت‌های مختلف وجود ندارد و نمی‌توان آرمان‌های آنها را نسبت به آنچه که دیگران برگزیده‌اند، کمتر یا بیشتر عقلایی دانست؛ باید از آرمان‌های خود به عنوان تجلی اصالت و اعتبار حمایت و پشتیبانی کرد (Berlin, 1999: 100-103).

برلین با تفسیری نوستالژیک از آزادی و با مشروعیت‌بخشی به لیبرالیسم کلاسیک درصدد بر می‌آید تا با تمهید بسترهای نظری لازم برای بازگشت مجدد به اصول و مبانی لیبرالیسم کلاسیک، عرصه‌ای خالی از موانع (آزادی منفی) را برای انسان‌ها فراهم آورد. او معتقد است که از جنبه تاریخی، آزادی منفی به مفهوم آزادی فرد از مداخله دخالت دیگران، دولت و کلیسا در عصر ظهور لیبرالیسم پیدا شد و با ظهور آزادی مثبت در لیبرالیسم متأخر به ورطه بحران کشیده شد. تلاش برلین معطوف به احیای جوهر آزادی است که عبارت است از صیانت چیزی یا کسی در برابر تجاوز دیگران که می‌خواهند بر حق او دست‌اندازی کنند یا حکم خود را بر او روان گردانند؛ مصونیت در برابر نگرانی‌ها، ترس‌ها، اضطراب‌ها و نیروهای خرد ستیز، یعنی انواع و اقسام تجاوزات و زورگویی‌ها (برلین، ۱۳۶۸: ۲۸۶-۲۸۵).

استدلال برلین در تایید آزادی منفی و اولویت آن بر این مبنا قرار گرفته است که آزادی منفی جزء سازنده خودآفرینی انسان از طریق دست زدن به انتخاب‌های اساسی میان چیزهای توافق‌ناپذیر است. ارزش آن صرفاً یا حتی در وهله نخست از آن جهت نیست که جنبه‌ای از استقلال و خودمختاری عقلانی است؛ بلکه از این جهت است که شرطی لازم برای آن است که انسان‌ها خود را در هویت‌های گوناگون که اکنون می‌بینیم یا در طول تاریخ وجود داشته‌اند، شکل دهند (گری، ۱۳۷۹: ۱۸۶).

هر چند باید توجه کرد که آزادی منفی نیز حوزه‌ای نامقید نیست. به اعتقاد برلین آزادی منفی زمانی قلب و مسخ می‌شود که بگوئیم آزادی گرگ و گوسفند یکسان باشد و با نگرشی رادیکال و غیرواقع‌بینانه، دخالت قوه قهریه دولت یکسره رد شود. برلین برای آن که متهم به آنارشیزم نشود با اتخاذ نوعی نگرش واقع‌گرایانه می‌نویسد: «... شکی نیست که باید ضعفا در

برابر اقویا حمایت شوند و از آزادی(اقویا) تا این حد کاسته شود. باید بین آزادی مثبت و آزادی منفی تعادلی باشد تا هیچ اصول مبرهن را نتوان تحریف کرد» (برلین، ۱۳۷۱: ۶۲).

آزادی منفی برلین حتی به عنوان توصیفی از آزادی سیاسی هم نارسا است. آزادی سیاسی شامل مسائل بسیار مانند حق انتخاب حکومت، حق دخالت در اداره امور ملی، حق مخالفت با سیاست‌های دولت، حق مناظره و مباحثه با همشهریان درباره امور ملی، ... است. آزادی به معنای اینکه شخص بتواند در محدوده‌ای معین هر چه می‌خواهد انجام بدهد، فقط یکی از آنها است. بنابراین، آزادی منفی برلین دقیقاً به معنای آزادی مدنی و نه سیاسی است. زندگی سیاسی ذاتاً عمومی و جمعی و متضمن عمل، مباحثه و گفتگو با دیگران است. تأکید صرف بر آزادی منفی و نفی آزادی‌های دیگر شرح نامتعادلی از آزادی سیاسی است (پارخ، ۱۳۷۹: ۷۵).

شاید با به کارگیری مفهوم رهایی که سنتزی از دو مفهوم منفی و مثبت آزادی است، بتوان ضمن نقد دیدگاه برلین، دیدگاهی ایجابی را پی نهاد. در این مفهوم، از یک سو بر برخی جنبه‌های آزادی منفی تأکید می‌شود و از سوی دیگر، آزادی مثبت ارزش مرکزی آن به حساب می‌آید. البته، رهایی صرفاً حاصل جمع دو مفهوم منفی و مثبت آزادی نیست؛ بلکه به لحاظ نظری مفهومی فراگیرتر و به لحاظ قلمرو گسترده‌تر است و به جای تکیه بر نیازهای فردی، بر فقدان محدودیت و مقاومت در برابر نیازهای انسانی حتی در سطح دولت ملی و نیز بر نقد عقلانیت ابزاری تأکید می‌کند که عامل مسخ آزادی مثبت است. بنابراین، مفهوم رهایی را در ارتباط با نقد عقلانیت ابزاری از یک سو و نقد نظام دولت - ملت از سوی دیگر باید درک کرد (خلیلی، ۱۳۸۷: ۵۰۹).

## منابع و مأخذ:

### الف. فارسی:

۱. برلین، آیزایا(۱۳۶۸). *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). *در جستجوی آزادی*، ترجمه خجسته کیا. تهران: نشر گفتار.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲). *در جستجوی منزلت*. ترجمه مهرداد میردامادی. جامعه نو، ش ۲۱، آبان: ۲۳-۲۲.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱). *متفکران روس*، ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی.
۵. بشیریه، حسین (۱۳۷۸). *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه‌کاری*. تهران: نشر نی.
۶. پارخ، بیکو(۱۳۷۹). *متفکرین سیاسی معاصر*. ترجمه منیرسادات مادرشاهی. تهران: سفیر.
۷. جهاننگلو، رامین(۱۳۷۷). *نقد عقل مدرن*، چاپ دوم. تهران: نشر فرزاد روز.
۸. خلیلی، رضا (۱۳۸۷)، امنیت و آزادی؛ در جستجوی نگرشی معطوف به توسعه پایدار، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال یازدهم، شماره سوم، پاییز، شماره ۴۱: ۴۹۴-۵۲۵.
۹. راجرز، بن(۱۳۷۴). آیزایا برلین در هشتاد و پنج سالگی، ترجمه عزت‌اله فولادوند، *نگاه نو*، شماره ۲۶، آبان.
۱۰. رحیمی، مصطفی (۱۳۷۰). *آزادی از نظر آیزایا برلین*. نگاه نو، ش ۲، آبان: ۱۸۹-۱۸۰.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). *در جستجوی آیزایا برلین*، مجله نگاه نو، شماره ۱۰، مهر- آبان.

۱۲. سیدنتاپ، لاری (۱۳۷۴). آیزایا برلین علیه تک‌اندیشی. ترجمه رضا رضایی. *نگاه نو*، ش ۲۵، مرداد: ۲۱۲-۲۱۷.
۱۳. شلزینگر، آرثور (۱۳۷۶). آیزایا برلین، مردی بزرگ در روزگاری دهشتناک، ترجمه عزت‌اله فولادوند، *نگاه نو*، ش ۳۵، زمستان
۱۴. فورسیت، موری و کینز ساپر، موریس (ویراسته) (۱۳۸۰)، *نقد و بررسی آثار بزرگ سیاسی سده بیستم*، ترجمه عبدالرحمن عالم. تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۴. گری، جان (۱۳۷۹)، *فلسفه سیاسی آیزایا برلین*، ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
۱۵. لسناف، مایکل اچ (۱۳۷۸). *فیلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: نشر کوچک.

#### ب. خارجی:

1. Barry, Brian. 1990, *Political Argument: A Rissue with a New Introduction*. Berkeley: University of California Press.
2. Berlin, Isaiah, and Berard O. Wiliams. 1994, "pluralism and liberalism: A Reply". *Political studies*. 42 (2): 306-9.
3. Berlin, Isaiah. 1991, *The Crooked Timber of Humanity*, ed. Henry Hardy. New York: knopf
4. Berlin, Isaiah. 1999, *The Roots of Romanticism*, ed. Henry Hardy. Princeton' NJ: Princeton university press.
5. Galston, William A. 1999, "Value Pluralism and liberal political Theory". *American political science Review* 93 (December): 769-78.
6. Jonatan Riley. Interpreting Berlin's liberalism. *American Political science Review*. Vol. 95, No. 2. June 2001: 283-295.
7. Kateb, George. 1999, " Can culture be judged? Two Defenses of cultural Pluralism in Isaiah Berlin's work". *Social Research* 66 (4): 1004-38.
8. Lukes, steven. 1994, "The singular and plural: on the Distinctive liberalism of Isaiah Berlin". *Social Research* 61 (3): 687-717.
9. Morgenbesser, Sidney, and Jonathan liberson. 1991, "Isaiah Berlin". In *Isaiah Berlin:A Celebration*, ed. Edna Margalit and Avishai Margalit. Lodon: Hogarth. PP 4-6).