

www.csr.ir

آزادی؛ گریز از اسطوره‌گی

سیدجواد طاهایی

(مقدمه)

آزادی که در ادبیات سیاسی اغلب به صورت آمیزه مبهمی از دو مفهوم لاتین (freedom) و (liberty) به کار می‌رود، از زمره مفاهیم اسطوره‌ای دنیای ماست. کلیتی جذاب و پرشکوه، اولین معنایی است که از این واژه به ذهن متبادر می‌شود. اما تمام تفاوتها و اختلاف نظرها از همین کلیت شکوهمند آغاز شده است. در این مقاله با طرح سه روایت اصلی از آزادی در فلسفه سیاسی کلاسیک، در واقع سه هدف را دنبال می‌کنیم. اول، بیان اینکه نظریه آزادی لیبرالی به عنوان تعریفی اصالتاً فردگرایانه و اتمیستی، توهمی مندرج در فلسفه سیاسی جدید می‌باشد که مایل است «خودی ماقبل سیاسی» یا موجودی طبیعی و ماقبل فرهنگی را محور داوریه‌ها و اندیشه‌گریهای خود قرار دهد. به عبارت دیگر، نظریه آزادی لیبرالی به آزادی طبیعی برای انسان معتقد است و به دولت با سوءظن و به تاریخ و دستاوردهای حیات ملی فرد با بی‌اعتنایی می‌نگرد و در یک کلام بر ضرورت نگرش غیر تاریخی به مقوله آزادی فرد اصرار دارد. در این مقاله در صدد هستیم که نشان دهیم آزادی لیبرالی خود اساساً پدیده‌ای تاریخی است و بر این اساس، تصور آزادی لیبرالی علاوه بر غیرضروری بودن، گمراه‌کننده و نادرست نیز هست.

هدف دوم، نشان دادن این مطلب است که روایت اخلاقی آزادی گرچه مفاهیم اصلی آن،

از همان ابتدا در آرا فلاسفه باستان موجود بود، اما تثویزه شدن یا مفهوم بندی مجدد آن در دوران مدرن، فقط در مقام واکنش علیه روایت نادرست لیبرالی از آزادی انسان قابل درک است. بدین ترتیب، روایت اخلاقی آزادی نیز خصلتی تاریخی دارد و بنابراین مشکل اساسی عبارت است از بی ارتباط بودن پیوند فضیلت یا عقل با مفهوم آزادی. لیبرالها پیوسته و مداوم بر این بی ارتباطی تأکید کرده اند. نظریه پردازان کلاسیک آزادی اخلاقی، آزادی را با امکان عمل یا امکان اجابت ضرورت خلط کرده اند؛ حال آنکه آزادی در اصل خود همان طور که اغلب گفته می شود، ناظر بر هر نوع عمل دلخواهانه فرد بدون مزاحمت خارجی است؛ یعنی همان آزادی منفی. این نظریه پردازان البته به ارزش آزادیهای منفی یا «آزادی از» تأکید دارند و آن را مقدمه ضروری و شرط آغازین آزادی عقلانی تری می دانند؛ اما مجدداً این پرسش، مطرح است که آزادی عقلانی و فضیلت مندانه (اخلاقی) آیا اساساً آزادی است، یا انتقادی بر یک روایت از آزادی است و یا مباحثی تکمیلی برای غنای آن؟ تاریخ نظریه آزادی اخلاقی حاوی این اشتباه است که انتقاد بر برداشت از یک ارزش، با خود آن ارزش یکی دانسته شده است. این عدم تجانس دو مفهوم مرکزی مندرج در روایت اخلاقی آزادی، علاوه بر ابهام و کلیت زیاده آن است که هر نوع سوء استفاده دولتها از آن را ممکن می سازد. «آیزایا برلین» در کتاب مشهور «دو مفهوم از آزادی» روی این

احتمال تأکید بسیار نموده است.^(۱) همچنین به عنوان هدف سوم، در این مقاله کوشش می شود به کمک رهیافتی از ریمون آرون، علاوه بر اینکه استقلال نظری رهیافت آریستوکراتیک - محافظه کارانه در خصوص تعریف آزادی در برابر دو روایت اصلی لیبرالی و اخلاقی مورد توجه قرار گیرد، بر ارزش، صراحت و بر شمول نظری آن نیز تأکید شود. همچنین استدلال می شود که روایت سوم، رهیافتی معتبرتر از دو روایت اصلی یعنی لیبرالی و اخلاقی است. این روایت نیز با تأکیدی که بر آزادی به عنوان ارزشی خاص، ملی و محدود دارد، لزوماً آزادی را به عنوان ارزشی تاریخی می نگرد.

بهرتر است در ابتدا این فرضیه را تقویت کنیم که چرا آزادی در دنیای مدرن را (چنان که خواهیم دید تقریباً همان آزادی لیبرالی است)، باید ارزشی تاریخی یا مرسوم واقعیت‌های مکانی و زمانی و مشروط به آن قلمداد کرد.

۱- درک آزادی به عنوان ارزشی تاریخی
 آزادی را هم می توان به عنوان تاریخ اندیشه آزادی و هم به عنوان واقعیتی از روندهای معطوف به تحقق آزادی در طول تاریخ مورد بررسی قرار داد. نمی توان به سهولت داوری کرد که کدام نوع بررسی مفیدتر است، اما می توان بر فایده هر دو تأکید کرد. جالب است که بررسی نوع اخیر، یعنی بررسیهای واقعیت گرایانه درباره آزادی یا به عبارتی یک تاریخ واقعی از

آزادی، مستلزم ذهن‌گرایها و تجربیات بیشتری است تا بررسی اندیشه آزادی یا نظریه‌های آزادی. زیرا در اولی باید ابتدا واقعیات را از آن حالتی که هستند خارج کرد و با آن به مثابه مصادیق یک نظریه کلان مواجه شد؛ یعنی باید برای آن کارویژه‌ای خاص تصور نمود. روشن است که برداشت از عقیده افرادی چون توکویل، ویکو یا هگل مبنی بر این که تاریخ بشر، تاریخ تبلور و گسترش آزادی اوست، توان ذهنی فراوانی را می‌طلبد تا بتوان آن را در متن وقایع و تحولات تاریخی توجیه و تفسیر نمود. این در حالی است که بررسی «تاریخ اندیشه آزادی» صرفاً مستلزم میزان متعارفی از تجریدپردازی است. زیرا در این نوع بررسی، نظریه‌ها به ماهو نظریه مورد بررسی قرار می‌گیرند؛ یعنی مستلزم سطح تجریدی فراتر از آنچه که خود نظریه ایجاد کننده آن است، نیستند. در مقابل، «تاریخ واقعی آزادی» با وجود آنکه عنوان «واقعی» را بر خود دارد، نمی‌تواند بدون تعهدات کلان نظری بررسی شود و یا حتی تصور شود. این بدان دلیل است که هر روایتی از «تاریخ واقعی آزادی» چنان که گفته شده، در واقع یک نظریه - هر چند در مقایسه با علوم رفتاری - کمتر مفهوم‌بندی شده است، یعنی در آن ابتدا یک فرض بنیادین هنجاری را بر واقعیات تاریخی سوار می‌نمایند و دوباره آن را - این بار شکوهمندانه و مجلل - به آسمان ذهن بالا می‌کشاند.

در حالی که برخی آثار آیزایا برلین می‌تواند نمونه‌هایی از تاریخ اندیشه آزادی را به خواننده ارائه دهد،^(۲) دو اثر بزرگ توکویل یعنی «دموکراسی در آمریکا» و «انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن» از مشهورترین کوششها برای ارائه یک تاریخ واقعی از آزادی محسوب می‌شود. هر تاریخ واقعی از آزادی، اگر نه لزوماً ایدئولوژیک و جزم‌گرانه، اما کلان‌نگر و انتزاعی است.

با آنکه هم تاریخ نظریه‌های آزادی و هم بررسیهای واقع‌گرایانه در خصوص آزادی، بیشتر به عنوان یک ارزش ذهنی و مفهومی با آزادی مواجه می‌شوند، با این حال همگان مایل اند - و این شاید ذاتی ذهن بشری است - که آزادی را به عنوان امری واقعی و دارای پیوستگی ببینند و تفسیر کنند (خواهیم دید که این گرایش به خوبی قابل دفاع است). به عبارت دیگر، افراد دوست دارند آزادی را در متن نهادها و رفتارهای واقعی ببینند و به عبارت روشن‌تر، برخی رفتارهای فارغ از مداخله بیرونی و یا نهادهای انتخابی را خود آزادی تلقی نمایند. با این حال واقعی‌ترین نکته در باب آزادی احتمالاً آن است که به هر حال آزادی ارزشی تاریخی است که در جریان زندگی سیاسی در اروپا به وجود آمده است و از این رو زمان و مکان تولد دارد.

آزادی به عنوان یک واقعیت تاریخی در قاره اروپا، تقریباً همزمان با پدیدار شدن فکر دولت مشروطه آغاز شد و آن عبارت از این بود که بردگان فاقد آزادی باید از اربابان خود تبعیت کنند و نابرابری - نه لزوماً بی‌عدالتی - تقدیر آنهاست؛ اما انسانهای آزاد از حیث آزاد بودن با هم برابرند و می‌توانند برای خود حکومتی

تشکیل دهند که به وسیله قانون و نه به وسیله اراده خودسرانه حاکم، نظم عمومی را مستقر سازد. بر این اساس، معمولاً اروپاییان جوامع مدنی خود را از نظامهای استبدادی شرق متمایز می‌کرده‌اند؛ نظامهای استبدادی که در آن، آن گونه که معمولاً در تفکر سیاسی غرب فرض می‌شد، همه افراد فقط تابع اراده یک فرد یا موضوع آزادی یک فرد هستند.

آزادی به عنوان نقطه مقابل بردگی و به عنوان واقعیتهای اجتماعی - امانه به عنوان یک گرایش سیاسی داغ و برجسته ریشه‌های قدیمی تری هم داشت. در میان یونانیان باستان، آنچه که امروزه از آن به آزادی تعبیر می‌شود، مسئله

الوثریا (eleutheria) یا شرط بلوغ بود که در آن یک فرد مذکر آزاد، دورهٔ قیمومیت و کودکی را پشت سر می‌گذارد و جایگاهی در میان همشهریان آزاد خود در زندگی جمعی به دست می‌آورد. او در این زندگی جمعی به نوبت حکومت می‌کرد و حکومت می‌شد. آزادی در یونان باستان معنای روشنی داشت: بنده نبودن.

برای رومیها اصطلاح لیبرتاس (libertas) صفت و شایستگی‌ای بود که یک فرد عامی (plebian) را توانا می‌ساخت تا اینکه شرافت (dignitas) یک نجیب‌زاده (Partician) را به دست آورد. آزادی در روم باستان نیز معنای تقریباً روشنی داشت: توانایی یا امکان نزدیکی یا ورود به فضای طبقه اشراف. اما نکته مهم‌تری نیز وجود دارد و آن این که آزادی در روم باستان ریشه در یک مشخصه اساسی فرهنگ سیاسی

رومیان، یعنی در پابندی شدید آنان به قانون اساسی شان و نیز در بیزاری آنها از اینکه خودشان را تابع هواها و سلاقی یک پادشاه نمایند، داشت. آن تعهد اولی و این بیزاری دومی تا قرن‌ها در زندگی اروپایی تداوم داشت. بعدها، هنگامی که انسان مدارها یا اومانیه‌های آگاه به ارزشها و تفکرات زندگی مدنی، دوباره آرمان جمهوریت رومی را در شهرهای ایتالیایی قرون وسطی احیا کردند، ژولیوس سزار را به عنوان رهبری که شعلهٔ حیات مدنی را در روم باستان خاموش ساخت و بر مردم یک نظام پادشاهی به جای نظام جمهوری حاکم ساخت، مورد سرزنش قرار دادند.

در اروپای قرون وسطی برای آزادی و نیز ارزشهایی که امروزه بتوان آن را آزادی تصور کرد، منابعی درونی و خاص همان دوره وجود داشت که توأمان از مسیحیت و از سنتهای رفتاری بربرهایی که امپراتوری روم باستان را واژگونه کرده بودند، مایه می‌گرفت. در دورهٔ قرون وسطی، این تصور عموماً پذیرفته شده بود که وضعیتی که در آن یکی بر دیگری سلطه داشته باشد، آن قدر غیر معمول و نادرست است که مستلزم تأسیس یک قوه قضاییه است. (جمله‌ای که قبلاً در سنای روم مکرر بیان می‌شد) تحت تأثیر فرهنگ رومی، اشکالی از اعلام رضایت، تشکیل نظام اقتداری با درجهٔ بالای ابتکار و خلاقیت، یعنی پارلمانها، قضات، بازجویان، اصل نمایندگی و بسیاری چیزهای دیگر آفریده شد که آنچه را ما امروزه دموکراسی می‌نامیم از

تجارب مدنی همان دوران سرچشمه گرفته است.^(۳) واقع به نوعی دگردیسی تاریخی - فکری این قاره را منعکس می کرد که به نظر می رسد همچنان نیاز به تحقیق و بررسیهای بیشتر دارد.

اینها میراثهای تاریخ اروپا برای اندیشه مدرن آزادی هستند. این میراثها از دو منبع اصلی ناشی شده اند. به عبارت دیگر، هنگامی که تاریخ اروپای مدرن آغاز می شود، ما با سیر تاریخی دو سنت متفاوت و میراثهای آنها مواجه هستیم: سنت پادشاهی مشروط به نظارت اشراف که از تجارب اقوام اروپای شمالی سیراب می شد و با اتصال خود به تفکر لیبرالی زنده شد. و سنت جمهوریت کلاسیک. این دو میراث به هیچ روی دارای نظم و هماهنگی با هم نبودند و بعدها نیز نشدند. بر مبنای سنت پادشاهی که در اندیشه های هابس، ماکیاول و سپس در اندیشه پادشاهی مشروطه (constitutional) نمود یافته بود، آزادی وضعیتی بود که گرچه به وسیله زندگی جمعی تداوم می یافت، اما در عین حال حوزه خصوصی نیز در آن سرزنش نمی شد. این سنت از آزادی به صورت تعریف مجموعه ای از حقوق متبلور می گردید که می شد آن را به عنوان حقوق مدنی اتباع یا حقوق سیاسی شهروندان در نظر گرفت. در این سنت، آزادی همیشه عبارت از توانایی شهروندان بود به اینکه بهترین داور منافع خود باشند؛ اینکه افراد بتوانند زندگی خود را در داخل ساختاری از قواعد قرار دهند که برای همه شفاف، قابل پیش بینی و قابل درک باشد.

بعدها و به تدریج، تبدیل سنت پادشاهی به ایدئولوژی لیبرالیسم در تاریخ سیاسی اروپا، در

کاملاً برخلاف سنت پادشاهی که در درک و تعریف آزادی به مجاری عقلانیت و صورت بندی حقوقی در افتاد و سرانجام قالب تفکر لیبرالی را به خود گرفت، سنت جمهوری خواهی با اوج تبلور خود در افکار روسو، آزادی را به عنوان یک آرمان اخلاقی تلقی می کرد که از طریق مشارکت فرد در زندگی جمعی محقق می شد و به ظهور انسانیت کاملی منتهی می گردید. بدین ترتیب شهروندان، موجودی مستقل و فعال دانسته می شد که در تشکیل قوانینی که وی در ظل آن می زیست، سهیم بود. آزادی به عنوان آرمانی اخلاقی، در نهایت بر خاطراتی از شهرهای یونانی فضیلت مند و صاحب روح جمعی متکی بود. از منتسکیو به بعد، بسیاری از نویسندگان چنین داوری کرده بودند که آزادی فردگرایانه مدرن از معنای آزادی در دوره های اولیه یعنی در روم و یونان باستان کاملاً متفاوت شده است. همه این نویسندگان زوال معنای کهن آزادی را در دنیای جدید نتیجه می گرفتند. روند زوال، روندی واقعی بود، اما به هر حال آرمان یک اجتماع حقیقتاً مشارکتی و فضیلت مند و تفکری از آزادی که از آن منشعب می شد، هیچ گاه نفوذ و قدرت خود را در اندیشه اروپایی از کف نداد.^(۴)

دو سنت اصلی پادشاهی و جمهوری خواهی، به روشنی، دو مکتب یا دو شیوه اصلی اندیشه

آزادی لیبرالی و اخلاقی را رقم می‌زند. به برداشت اخلاقی از آزادی عنوان مستقلی اختصاص خواهیم داد (گفتار سوم)، اما آزادی لیبرالی که ناشی از تصویری اتمیستی از فرد است، عمدتاً از هابس یا ماکیاول آغاز شد. برای مثال هابس معتقد بود آنچه انسانها بدان نیازمندند، بیشتر نظم است تا آزادی و برای به دست آوردن نظم (امنیت داخلی و صلح خارجی) انسانها باید از آزادی بی‌فایده موجود در وضع طبیعی خودشان صرف‌نظر کنند. آزادی طبیعی انسانها، به محض بروز دادن بی‌فایده می‌شود، زیرا در این حالت، هر شخصی با اعمال آزادی خود در تقابل با آزادی فرد دیگر قرار می‌گیرد و بدین ترتیب آزادی، خودش رانفی می‌کند. هابز گرچه اصل آزادی (طبیعی) را نقض می‌کند، اما پایه آزادی از نوع دیگر نهاده می‌شود که در آن فرد بر دولت تقدم زمانی می‌یابد و به عبارتی فرد در حالت ذره‌گی خود، علت دولت می‌شود. هابس بنیانگذار رابطه لیبرالی فردیت مدرن با دولت است، رابطه‌ای که از درون خود معنای مدرن آزادی را خلق می‌کند.

هابس که بدین ترتیب علیه آزادی در معنای حقوق طبیعی آن استدلال می‌کند، موجب پدید آمدن ترکیبی حائز اهمیت در تاریخ اندیشه سیاسی غرب شد که طی آن میل نفسانی به آزادی و رهایی - که تا آن زمان در حقوق طبیعی خود را منعکس می‌کرد - با واقعیت عدم امکان تبلور آن، آمیزش یافت و با این آمیزش، میراث ماندگار تناقض لیبرالی میان آرمان و واقعیت

آزادی بنیان نهاده شد. هابس گرچه لیبرال نبود - زیرا با توجه به ملاکی که او کلمات مطرح می‌کند، مایل نبود ارزشهای حقوق طبیعی را در واقعیت جامعه سیاسی وارد سازد - اما چنان که دیدیم، بنیانگذار دو مرحله اصلی تفکر لیبرالی یعنی لیبرالیسم کلاسیک و لیبرالیسم رادیکال بود. لیبرالیسمی که از پایان قرن نوزدهم بدین سو پدید آمد و بر دو عنصر عدالت و رفاه عمومی تأکید بیشتری می‌گذارد و در این زمان توسط کسانی چون راولز، دورکین، نوزیک و اکرمن (Ackerman) نمایندگی می‌شود.

دوگانگی پدید آمده در نقطه‌های شروع فکری و اهداف مکتب لیبرالیسم که منشأ آن از افکار هابس یعنی از انتقال آزادی طبیعی (خیالی) به عرصه حاکمیت نظم (واقعی) است، در دوران اخیر جدی‌ترین صورت بندی خود را در تفکیک مشهور آیزایا برلین، ذیل دو عنوان آزادی مثبت و آزادی منفی یافته است. آزادیهای مثبت و منفی در واقع ریشه در تفکیکی دارد که هابس در ادامه تفکر خود یعنی حرکت از آزادی طبیعی انتزاعی به نظم سیاسی، بین آزادی کلاسیکی که آنها را در جمهوریهای کهن ممکن می‌دانست و آزادی فردگرایانه جدید برقرار کرده بود. آزادی اخیر حاوی این باور اصلی بود که هر چه تنها تر باشیم، آزادتر هستیم و آزادی، مصنوعیت از خدمت در اجتماع مشترک المنافع (commonwealth) است. جمله مشهور هابس که آزادی سکوت قوانین است، در ادامه همین فکر وی مطرح می‌شود. این تمایز، سپس تمایزی را

که بعدها بنیامین دوکنستان بین آزادی مدرن و آزادی باستان برقرار کرده بود، زمینه سازی کرد. به هر حال دیدگاه ریشه‌ای هابس از آزادی با عدم جلوگیری یکی می‌شود و در این زمان تحت تأثیر تفکیک پیشین برلین به عنوان آزادی منفی تعریف می‌شود: یعنی طیفی از کارها که بدون مجازات یا بازداشت شدن از سوی عواملی خارج از فرد بتوان آن را انجام داد. به همین ترتیب آزادی مثبت نیز به گونه‌ای که به نظر می‌رسد دارای جامعیت کافی وقانع‌کنندگی لازم نمی‌باشد و این گونه معرفی می‌شود: موقعی که فرد می‌تواند سرور و آقای خودش باشد.^(۵) این تعریف متعلق به برلین، از این رو قانع‌کننده نیست که می‌خواهد قالب و چارچوبی برای جای دادن تفاسیر اخلاقی یا سنجیده‌تر از آزادی باشد؛ اما بدون تردید، این چارچوب تحلیلی محدود، طرفداران نظریه اخلاقی آزادی را مجاب نخواهد ساخت. اگر این بحث به طور عمیق‌تر ادامه یابد، آنگاه بدان جا می‌رسیم که می‌توان گفت این خطر وجود دارد که طیف جدید تفاسیر از آزادی مخصوصاً از سوی نویسندگان انگلیسی‌زبان، نتواند عمق اندیشه‌های کلاسیک را به تصویر بکشند.

به هر تقدیر، سنت تفکر هابسی درباره آزادی، عمدتاً پس از انقلاب فرانسه تحت الشعاع گرایش محافظه کارانه‌ای از تعریف آزادی قرار گرفت. متفکران محافظه کار، دیدگاه محکمی علیه فلاسفه عصر روشنگری (enlightenment) اتخاذ کردند که از ژوزف دومستر (J. dmaistre

آغاز شد. دومستر فلاسفه عصر روشنگری را متهم می‌کرد که در جستجوی آزادی، موجب جنگ و مصیبت برای انسانهای معمولی شده‌اند. بعد از دومستر، اعتقاد به فلسفه نظم و قاعده موجب یک دشمنی جدی علیه ارزشهای سیاسی انقلاب فرانسه و از آن جمله آزادی فردی شد. در برابر این فرض روشنگری که انسان آزاد به دنیا می‌آید و در این فرض روسوم شریک بود، پاسخ تفکر محافظه کاری همواره این بوده است که خیر، او (انسان) در انقیاد به دنیا آمده و دیوانه و خطرناک خواهد بود؛ اگر از انقیادش نسبت به اقتدار قانونی برهد. سنت محافظه کاری آزادی فرد را در همنوایی او با تاریخ قومی یا ملی اش می‌دانست و به یک میزان هم بر تفکر سوسیالیستی، اخلاقی، انتزاعی و مجموعاً انقلابی روسویی در خصوص آزادی و هم بر تفکر مکانیکی، جزئی‌نگر و فردگرایانه هابسی از آزادی می‌تاخت.^(۶) از نظر ریمون آرون این نحله از اندیشه آزادی را که اوج تبلور آن در آرای مونتسکیو و توکویل است، می‌توان تحت عنوان آزادیخواهی آریستوکراتیک محافظه کارانه درک نمود.^(۷)

با وجود همه اهمیت خود، به نظر می‌رسد امروزه سنت تفکر محافظه کار آریستوکراتیک در خصوص آزادی در میانه دو سنت فکری اخلاقی و فردگرایانه (فلسفی یا جزءنگر) محو شده است. مفاهیم تفکر مذکور، با رجاعی ذاتی که به ارزشهای آریستوکراتیک دارد، اغلب در اردوگاههای فکری اخلاقی یا لیبرالی مورد

استفاده قرار می‌گیرد. با وجود این، چنان که یاد شد هر سه روایت به انحاء گوناگون در داشتن ویژگی تاریخی مشترک‌اند؛ اما ویژگی تاریخی داشتن روایت‌های سه‌گانه از آزادی، حد مشترک کم فایده و حتی گمراه‌کننده‌ای است؛ تفاوت‌ها اهمیت نظری بیشتری دارند. به عبارت دیگر، درک انواع تاریخی بودن مهم‌تر است. چنانکه استدلال خواهیم کرد، تاریخی بودن روایت لیبرالی از آزادی، زایل‌کننده جامعیت نظری ادعاهای آن و در روایت اخلاقی، حتی مخدوش‌کننده نسبت این روایت با اصل آزادی است. این در حالی است که در روایت محافظه‌کار آریستوکراتیک همین ویژگی، کارکردی واضح خواهد داشت. تاریخی بودن در دو روایت اول، موضوع آگاهی قرار ندارد و اصولاً، به ویژه در روایت لیبرالی، کوشش‌ها حول محور ناچیز نشان دادن آن می‌چرخد؛ حال آنکه در روایت سوم، این ویژگی خود یک سکوی آغازین برای نظریه‌پردازی و استدلال است. این روایت کلی مایل است روایت‌های مستقل، تجربه‌شده و مبتنی بر تاریخ و فرهنگ هر ملت از آزادی را در درون خود پذیرفته و توجیه و مستدل نماید.

به این نکات در ادامه بحث توجه بیشتری خواهیم داشت، اما به طور کلی در حال حاضر، نکته محوری آن است که درک مسئله آزادی به عنوان یک ارزش خاص و تاریخی (دارای زمان و مکان) با توجه به اینکه هم اکنون در متن بحث‌های ملال‌آور درباره معانی و قرائتها از آزادی قرار داریم، بسیار راهگشا و تعیین‌کننده است. زیرا در دوران مدرن، این ارزش تاریخی (آزادی)، به عنوان ارزشی ازلی و ذاتی، ایفاگر نقش اصلی در مباحث مربوط به تکامل سیاسی اجتماعی جوامع اروپایی - چه رسد به جوامع آسیایی و آفریقایی - شده است. در سراسر قرن بیستم آزادی یک ارزش و آرمان واقعی و قابل حصول انگاشته می‌شد، اما در همان حال پویندگان مسیر آزادی - چه برای ملتها از قید امپریالیزم و چه برای جوامع مدنی از قید حاکم مستبد - نگاهی الگو وار به جوامع دموکراتیک غربی داشته‌اند. روشن است که ساز و کارهای جوامع دموکراتیک اروپایی و آمریکایی مبنایی واقعی برای فکر آزادی در سراسر قرن بیستم بود. در سطح نظری هم فلاسفه و سیاستمداران به‌طور مشابه از شعارها و تصوراتی استفاده می‌کنند که از همان تعارض تاریخی آغازین بین فرد در بند و فرد آزاد ناشی شده است.^(۸) در این زمینه نشانه‌های متعددی در آثار کلاسیک وجود دارد. روسو در کتاب مشهور قرارداد اجتماعی می‌گوید انسان، آزاد به دنیا آمده ولی در همه جا در زنجیر است. مارکس و انگلس هم مانیفست کمونیستی (۱۸۴۸) خود را با این پیام به کارگران ارائه می‌دهند که آنها چیزی جز زنجیر برای ازدست‌دادن ندارند. هگل در کتاب «فلسفه حق» می‌گوید آزادی جهانی برای انسان، دستاورد بزرگ جهان رومانتیک مدرن بوده است. او می‌گوید در استبدادهای شرقی فقط یک تن آزاد بود. در یونان و روم باستان برخی آزاد

بودند و در اروپای مدرن همه آزادند. هگل حداقل از این نظر حق داشت چراکه چندین دهه پس از مرگش (در سال ۱۸۳۱)، بردگان در همه جای اروپا و آمریکا آزاد شده بودند. به طور کلی، همه تصورات فلسفی از آزادی - به ترتیب زمانی تصورات لیبرالی و اخلاقی - از همان تجربه بندگی و آزادی در تاریخ اروپا آغاز شده‌اند.

در جوامع کنونی، آزادی عمدتاً در معنایی متناظر با ضرورت‌های واقعی وجود دارد؛ یعنی حذف مداخلات دولت بر زندگی فرد و حاکمیت او بر مقدرات خود؛ معنایی که بیشتر متأثر از شرایط خاص و محدود است تا شرایطی ایدئولوژیک و قابل درک.

تاکنون روشن شده است که مقاله حاضر در پی دوهدف است که هر دو به خصلت تاریخی آزادی برمی‌گردند. اول، اندیشه لیبرالی آزادی که فاقد عمومیت فلسفی است و به جای درک فلسفی، باید در مت‌های خاص تاریخی و قومی درک شود و همواره نیز در چنین متن‌هایی تداوم حیات داشته است. مخصوصاً مفهوم مدرن آزادی هیچ‌گاه شرایطی مستغنی از واقعیت‌های اجتماعی نداشته است و بنابراین با هر میزان عمومیت‌ورزی، به‌طور منطقی نمی‌تواند همچون حقیقتی ازلی نگریسته شود. به این نکته در بخش انتقادات از تصور لیبرالی بیشتر می‌پردازیم. دوم، کوشش برای اثبات وجود یک نحله مستقل از دوروایت اصلی آزادی است. چنان‌که بیان شد، آزادی آریستوکراتیک - محافظه‌کارانه با وجود امکان بهره‌مندی از یک هویت نظری مستقل،

۲- ارزیابی نظریه آزادی لیبرالی

لیبرالیسم، آزادی مردمی است که چسبیده به نظریه مانده‌اند. آرنولد روگه یک یادآوری اصطلاحی در همین ابتدا لازم است و آن این که استفاده از اصطلاح «نظریه لیبرالی آزادی» حاوی این پیام نادرست است که در متن نظریه‌های مختلفی از آزادی، یک نظریه متعلق به لیبرالیسم وجود دارد؛ حال آنکه آزادی چه در قالب liberty و چه freedom، در مقام یک نظریه سیاسی اصولاً جعل دنیای جدید و به‌طور مشخص اولین نظریه پردازان لیبرال است. قبل از این دوران و در اندیشه کلاسیک، آزادی همچون یک وضع یا مفهوم، فرض

می‌شود. آزادی به مانند یک نظریه، یعنی در معنای مدرن آن اصولاً مفهوم و ارزشی متعلق به فردگرایی فلسفی و لیبرالیسم است. از این رو استفاده از اصطلاح «نظریه لیبرالی آزادی» نادرست است. برعکس، اصطلاح «نظریه آزادی لیبرالی» مفهوم مشترکی را به ذهن متبادر می‌کند که کاملاً با اختصاص داشتن مفهوم مدرن آزادی به تفکر لیبرالی و تفکر لیبرالی به مفهوم مدرن آزادی مطابق است.

در مورد روایت یا نظریه اخلاقی آزادی، این معادله به عکس می‌شود؛ یعنی بهتر است از اصطلاح نظریه اخلاقی آزادی استفاده کنیم، زیرا این اصطلاح، مجموعه زیادی از نظریه‌های آزادی را به ذهن می‌کشانند که این بار، درباره این نظریه مصداق دارد، چه اینکه نظریه اخلاقی آزادی از نظر فلسفی دربرگیرنده تمام مفهوم آزادی نیست، بلکه فقط یک روایت از آن است.

تردیدی نیست که نقطه آغازین هر حرکت به سوی درک آزادی، ضرورتاً باید از موضع بدیهی‌ترین، مقدم‌ترین و نیز ضروری‌ترین معنای مربوط به آزادی شروع شود و آن عبارت از فقدان منع و جلوگیری است. این، تمام معنای آزادی نیست، اما مقدمه ضروری آن است. معانی بعدی یا تکمیلی آزادی از این تعریف فراتر می‌روند، اما نمی‌توانند آن را نقض کنند. مشکل بزرگ تفکر لیبرالی آزادی از همین تعریف آشکار می‌شود. ارسطو در بخش پنجم کتاب سیاست خود مشکل اساسی بسنده کردن

به این تعریف را چنین می‌داند که اگر مقصود از آزادی نبود منع و قید باشد، لازمه اش وضعی اجتماعی است که در آن هر کس به دلخواه خویش زندگی می‌کند، چیزی که تصور آن بسیار دشوار است. به علاوه چنین تصویری از آزادی سطحی و عامیانه نیز هست. ارسطو در همان کتاب دوباره یادآوری می‌کند که آنچه شعور متعارف از آن خرسند می‌شود، تعبیری سخیف و بی‌ارج از آزادی است.^(۹)

به سختی می‌توان از این اتهام گریخت که لیبرالیسم هیچ‌گاه از قید این تعبیر سخیف نرهیده است. به عبارت دیگر، لیبرالیسم نمی‌تواند بدون تجدید نظرطلبی بزرگ از ایده اصلی فقدان منع برای اراده فردی یا در صورت بندی مفهومی آن، فردگرایی فلسفی، فراتر رود. از نظر فلسفی همین معنای اولیه و ضروری که در صورت عدم فراوری از آن، در عین حال مفهومی سخیف و ابتدایی نیز خواهد بود، قلعه استوار استدلال لیبرالی بوده و هنوز نیز هست. تفکر لیبرالی استدلال فلسفی خود بر له آزادی فردی را به نحوی ظریف و به طور تاریخی در قالب استدلال عقلی و ساده ضرورت آزادی فرد قرار داده است. اما آزادی فردی لزوماً آزادی فرد نیست. اولی یک تصور و دومی یک واقعیت یا وضعیت است. به یک تعبیر، تاریخ اندیشه لیبرالی، تاریخ استفاده از ضرورت آزادی فرد به نفع یک انتزاع فلسفی یعنی آزادی فردی است، در حالی که استدلال‌های لیبرالی به نفع آزادی فرد بود، اما آزادی فردی نتیجه گرفته می‌شد.

هگل از فلاسفه‌ای سخن می‌گفت که آزادی را به آرمانی تبدیل می‌کنند که در واقعیت وجود ندارد.

به هر حال به دلیل اینکه استدلال‌ات لیبرالی بر اصل فقدان منع و جلوگیری مبتنی است می‌بینیم که مفهوم اصلی آنچه که از حقوق اساسی فرد در جهان امروزاراده می‌شود از جهت فهم معنای آزادیهای اساسی به ویژه در سنت فکری آمریکا و انگلستان اهمیت دارد، بر پایه همین، تعریف ضروری اما اولیه از آزادی شکل گرفته است.^(۱۰)

این تعریف ضروری و اولیه چنان که تاکنون دانسته‌ایم به آزادی منفی معروف است و بدان آزادی صوری یا حقوقی نیز می‌گویند. آرنت از آن به عنوان رهایی (liberation)، هگل آن را آزادی رواقی و فیخته آن را آزادی حدودی نامیده بودند. بار دیگر، این آزادی از آن رو ضروری و ناگزیر است که نفی آن، نفی حریم اختصاصی فرد است و لاجرم از این مرحله تا مرحله پذیرش توتالیتریزم دستکم در سطح نظری، چندان فاصله‌ای باقی نمی‌ماند. اما لیبرالیسم این معنای ناقص و ناکافی را اولاً اساسی و اصولی تلقی می‌کند و ثانیاً و مهم‌تر آن را به عرصه سیاست می‌کشاند. وقتی جنبه منفی آزادی به سطح سیاست کشیده شد، ضرورتاً سبب می‌شود که فرد در مقابل دولت قرار بگیرد و یا گمان رود که چنین شده است. این تقابل گویای استفاده نادرست لیبرالی اولیه و کنونی از مفهوم ساده و عمومی آزادی منفی

است. برخلاف تصور رایج، آزادی منفی مفهومی نیست که ضرورتاً در مقابل استبداد قرار گیرد و فقط در مقابل آن قابل درک باشد.

در واقع، برای انسانها در هر جامعه و در هر تاریخ، میزانهایی از آزادی منفی وجود داشته است و می‌توان گفت نقض قدرتمندانه حریم خصوصی افراد به ندرت صورت گرفته است. چنین نقضی، چنان که می‌دانیم، یکی از مشخصات عصر مدرن و درست‌تر، مشخصه نظامهای توتالیتر قرن بیستم است. برعکس، به گفته یاسپرس، انسان همواره (از گذشته) موقعیت مقتدرانه‌ای در جهان داشته است.

اصل موضوع یا پیش فرض تقابل فرد و دولت، به هر حال، فردگرایی فلسفی است که اعتقاد دارد انسان موجودی است مستقل از نظام سیاسی که در آن به سر می‌برد.^(۱۱) فردگرایی فلسفی، گاه توهمی مندرج در اندیشه لیبرالیسم کلاسیک قلمداد شده است که خودی پیشا سیاسی (ماقبل جمعی) را مطرح می‌کند که جدا از فرایندهای فرهنگی - اجتماعی (به بیانی دیگر، ملی)، از تواناییهای انسانی مانند اراده آزاد برخوردار است. خود ما قبل سیاسی را «نیچه» پیش‌تر «اسطوره خود» نامیده بود. اما فردگرایی فلسفی خود بر ریشه فلسفی اساسی تری استوار است: آیین حقوق طبیعی. بوبیو از آن رو آیین حقوق طبیعی را پیش فرض فلسفی لیبرالیسم می‌شمارد که نظریه پردازان لیبرال می‌کوشند به یاری مفاهیم کلی و فرضی این آیین درباره سرشت بشر، قدرت را محدود کنند، بی آنکه بر

سطحی با تاریخ برای نشان دادن این نکته کافی است که هیچ رابطه منطقی بین این دو عامل نیست. رژیم امپراتوری آلمان کمتر در امور مداخله داشت، ولی آزادی را به مراتب کم اثرتر از رژیم جمهوری وایمار که بسیار مداخله گراتر بود، حفظ می کرد.^(۱۴)

دورکیم حتی بسیار فراتر از این می رود و مدعی می شود که هر چه دولت قوی تر باشد، به همان میزان، فرد هم حرمت بیشتری خواهد یافت. از نظر او کارویژه دولت رها سازی افراد از چنگ گروههای اجتماعی است.^(۱۵) کذب نظری این گفته که هر چه مداخله حکومت بیشتر شود، آزادی کاهش می یابد، از اینجا پیداست که اصطلاح «مداخله» نه حاکی از مقصود مداخله است و نه حاکی از منفی که مداخله بر ضد آن صورت می گیرد. رابطه بین این دو وضع رابطه ای سیاسی و تاریخی است و به تحلیل واقعیت هر وضع نیاز دارد. این قطعی است که حفظ حقوق فردی مستلزم حداقل مداخله، یعنی دستکم حفظ نظم و قانون است و بنابراین وجود دولت یکی از شروط اولیه اعمال آن حقوق است.

این مطلب با دومین نتیجه فرمول تقابل آزادی و حکومت ارتباط نزدیکی دارد، یعنی، این گفته که دولت تنها دشمن آزادی است. در عقیم و نادرست بودن این استدلال همین بس که قدرت اجتماعی غیر دولتی ممکن است از قدرت دولت نیز برای آزادی خطرناک تر باشد. مداخله دولت بر ضد صاحبان قدرتهای

تحقیق پذیری تجربی و ارائه برهانی تاریخی برای پیش فرض خود کمترین نیازی احساس کنند.^(۱۲) از نظر جان لاک قانون طبیعی به همه کسانی که به آن رجوع می کنند، می آموزد که چون انسانها برابر و مستقل اند، پس هیچ کس نباید به جان و مال، تندرستی و آزادی دیگران گزند برساند.^(۱۳) بر اساس فرض فلسفی حقوق طبیعی است که در ماده دوم اعلامیه حقوق بشر و شهروندان (۱۷۸۹) آمده است: منظور از هرگونه اجتماع سیاسی همان پاسداری از حقوق طبیعی و جاودانی انسانهاست. به هر حال اندیشه حقوق طبیعی یا فردگرایی فلسفی از نظر مفهومی، آغاز لیبرالیزم و نیز بنیاد تفکر لیبرالی در خصوص آزادی است، اما این فردگرایی به نتیجه ای ناگزیر منجر می شود: انسان را در برابر دولت یا قدرت سیاسی قرار دادن، به درجات مختلف مستلزم پذیرش بیگانگی سیاسی اوست؛ یعنی قدرت سیاسی که دولت مظهر آن است، همیشه نسبت به فرد، بیگانه خواهد ماند و او نمی تواند و نباید خویشتن را یکسره با آن یکی ببیند.

فرمول تقابل آزادی فردی و حکومت ظاهراً شامل دو قضیه است. یکی اینکه هر چه قدرت حکومت کمتر شود، آزادی فرد افزایش پیدا می کند و بالعکس. دیگر اینکه آزادی یک دشمن بیشتر ندارد و آن حکومت است. اما هیچ یک از این دو نتیجه، قابل قبول نیست. بر پایه ملاحظات تاریخی، محال است بتوان به این عقیده رسید که مداخله حکومت از میزان و تأثیر آزادی شهروند می کاهد. حتی آشنایی

خصوصی ممکن است برای تأمین آزادی اهمیت حیاتی داشته باشد. مفهوم قانونی یا منفی یا صوری آزادی از این جهت دارای نقص است که این گمان در آن وجود دارد که حفظ و حراست آزادی از طریق وضع قوانین عام و صوری ممکن است و از این نکته غفلت می‌ورزد که دولت همواره ممکن است و می‌تواند از طریق گریزگاههایی مانند خطر فوری و حفظ تمامیت ارضی و غیره بر عرصه عمومی حقوق افراد سیطره یابد.

به طور کلی و آن گونه که پاجی (Poggi) می‌گوید، در لیبرالیسم، سه ساز و کار قانونی منطبق بر هم برای حفاظت از تمایز و استقلال حوزه اجتماعی در برابر دولت اندیشیده شده بود: اول، راهکار تفکیک قوا که از طریق آن قدرت دولت در بین قوای سه‌گانه پخش و مانع از تمرکز آن در دست قوه مجریه می‌شد. دوم، یک حوزه عمومی (public realm) لیبرالی بود که از طریق آن، جامعه که گمان می‌شد فقط مجموع آحاد افراد است، خود اعمال قدرت می‌کرد و از این طریق قدرت دولتی را تنظیم و بر آن اعمال قیمومت می‌کرد. سوم، محکوم بودن دولت به قوانین وضع شده از سوی خودش است.^(۱۶) اما تاریخ نشان می‌دهد که این ساز و کارهای محترم هر بار ممکن است از سوی ضرورت‌های جزئی ولی فوری که درک وقوع آن از سوی دولت صورت می‌گیرد، نقض شوند.

تفکر لیبرال می‌خواهد از طریق قانونهای

عام و جامع، به وسیله خود دولت، قدرت دولت را محدود کند و این کار به نام آزادی صورت می‌گیرد. این مهم است که محافظت از آزادی در برابر دولت باید مؤخر بر شناخت آزادی باشد. اما تاریخ اندیشه‌های لیبرالی، کوششهای عمیق فلسفی برای شناخت آزادی را چندان نشان نمی‌دهند. در این تاریخ، آزادی همواره امری مفروض و ساده تلقی شده است و آن بار دیگر، فقدان منع و جلوگیری است.

آزادی لیبرالی حاصل ارتقای فردگرایی فلسفی یا فردگرایی جزءنگر به سطح فردگرایی حقوقی و سپس کاربرد آن در عرصه‌های سیاسی است. بر مبنای فرض آزاد بودن فرد در برابر اجتماع و دولت است که مفاهیمی چون: حکومت قانون، حقوق اساسی فرد، قانون اساسی و عمومیت قانون به منظور تضمین آزادی فرد شکل گرفته است. بنابراین، لیبرالیسم حاصل حرکتی از فلسفه به سوی حقوق و از آن به سوی سیاست، و در واقع یک سیاست بسیار تقلیل‌گرایانه است. اما اساساً، در لیبرالیسم پیوند نزدیکی بین فلسفه و سیاست (مراحل اول و سوم) وجود دارد و در این میان حقوق‌گرایی پر حجم اندیشه لیبرالی که هدف دفاع از مالکیت و حریم خصوصی را تعقیب می‌کند، در نقش یک مرحله اعلانی یا دست بالا، استدلالی را برای حرکت از ریشه‌ها به سوی اهداف ایفا می‌کند. اما استدلالها آن قدر مؤثر و نافذ نبوده‌اند که نیروی چنین حرکتی را فراهم کنند. نیروی حرکت از ناحیه اخلاقیاتی تأمین می‌شود

دارای تلقیاتی واقع‌گرایانه، عینی و تجربی از آزادی است (وضوح در بیان اهداف) و آن را در صورت‌نگرایی حقوقی خود متبلور می‌کند، اما فاقد وجوه نظریه‌پردازی است و بنابراین به نحوی طنزآمیز، ایدئولوژی‌ای مشهور و بانفوذ، اما کم‌مایه است. اندیشه آزادی لیبرال یا ایدئولوژی لیبرالی در واقع، همان طور که آندروویو می‌گوید، چیزی بیشتر از سه عنصر ندارد که به ترتیب عبارت‌اند از عامل، مانع و عمل (یا دستاورد مورد نظر).^(۱۸) در سطحی تاریخی، این ایدئولوژی به جای استدلال، از اول تا آخر، منابع فکری خود را از حوزه‌های اخلاقی و اقتصادی گرفت و کوشید از موضع این دو پایگاه ممتاز، سیاست را بی اعتبار سازد. نشانی از نوع انسان لیبرال در تاریخ بشر یافت نمی‌شود. انسان لیبرال مقوله‌ای است فلسفی - تحلیلی. این انسان از میانه دوگانگی‌های مشهوری همچون اخلاق و اقتصاد، تجارت و آزادی عمل، فردیت و دولت قابل درک می‌شود. با این توصیف باید تکرار کرد که لیبرالیسم بر آن میزان که نمود ظاهری دارد، وجودی این‌گونه ندارد و آن میزان که شرایط تاریخی - جامعه‌شناختی برجسته‌ای دارد، فحوای فلسفی برجسته‌ای ندارد. به دلیل تاریخ خود، لیبرالیسم دچار فقدان جنبه‌های ایجابی است. لیبرالیسم اصولاً فلسفه‌ای منفی است، یعنی دارای وجوه سلبی تعیین‌کننده‌تری است و به طور طبیعی روایت آن از آزادی نیز روایتی منفی و اولیه است.

که بر پایه تغلیظ مظلومیت فرد در برابر مفهومی انتزاعی از استبداد (جامعه و دولت) پدید آمده است. به هر حال رابطه نزدیک بین ریشه فلسفی و اهداف سیاسی باعث می‌شود که به راحتی بتوان لیبرالیسم را یک ایدئولوژی محسوب کرد. اما هر ایدئولوژی جایگاه تاریخی قطعی و مسلمی دارد. توضیح این واقعیت در مورد لیبرالیسم چنین است که لیبرالیسم یا آزادی لیبرالی آن میزان که منطق جامعه‌شناسانه یا سیاسی برای ظهور داشته، ضرورت فکری یا الزام فلسفی برای ظهور نداشته است؛ زیرا آزادی و در واقع رهایی، صورت بندی‌ای مفهومی برای خواست و تمایل طبقه متوسط رو به رشدی بود که فضای بازتر تجاری و سپس فکری، به ضرر مرجعیت کلیسا و سپس پادشاه مطلقه بود و همچنین آداب و هنجارهای ریشه‌دار اجتماعی را طلب می‌کرد. طلب فضای بازتر فکری، جدا از عوامل دیگر، تاریخ فکری طبقه بورژوا و اجتماعات فکری بازتاب یک انسان نوعاً یهودی است که در اندیشه «رهايي» از مجموعه قیود اخلاقی و جمعی بود که در فرهنگ و سنت‌های ملی تجلی می‌یافت و او در ایجاد و تکامل آن، دستکم از دید همشهریان خود، چندان سهمیم نبود. به بیان کارل اشمیت، لیبرالیسم در اصل جنبشی ضد استبداد و ضد فئودالیسم است که نظریه سیاسی واقعی و مثبت خاص خود ندارد و فقط می‌کوشد سیاست را محدود و تابع نماید.^(۱۷) هر چند که لیبرالیسم

منفی بودن فحوای روایت لیبرالی از آزادی است.

یک ویژگی درونی یا درون منطقی است؛ اما تاریخی بودن معنای آزادی لیبرالی، ویژگی است که می‌تواند به اصل یا هستی این روایت ارجاع داشته باشد. صفت تاریخی به این معناست که آزادی منفی، ضرورت یا ایجابی برای حدوث نظری خود نداشته است. اما واقعیت آن است که آزادی مثبت نیز که آزادی اساساً غیر لیبرالی است، چنین حکمی دارد، زیرا چنان که ادامه در بخش روایت اخلاقی از آزادی خواهیم گفت، آزادی مثبت به عنوان عاملی برای پیشرفت فرد یا به قول بردیایف، فرصتی برای کوشش سازنده^(۱۹)، همواره به صورتی جاری اما نیندیشیده در جایگاه تعیین کننده نوع انسان در جهان وجود داشته است. آزادی مثبت در سراسر زندگی انسان، در خلأقیتهای، تولیدات، عرف و نماد پروریها و همه سازندگیهای وی در طول تاریخ جاری بوده است. روایت اخلاقی آزادی همانا توضیحی برای ویژگی وجودی یا اگزیزستانس بشر است که از ناحیه وی در جهان جاری و سپس به گفته یاسپرس با محو خود به ایجاد و خلق تعالی منجر می‌شود.^(۲۰) یاسپرس پیدایش نهادها، اخلاق و قوانین و آداب اجتماعی را آن سوی سکه آزادی وجودی انسان می‌پنداشت. یک استدلال او این بود که گردن نهادن به نظم و به قانون (قانونی باشد یا عرفی) از سوی انسان، از آنجا که رهایی از عوامل ناآگاه و خیزش به سوی آگاهی از ارزش است، خود به معنای آزادی

حال اگر می‌بینیم که این مفهوم جاری اما نیندیشیده (آزادی مثبت) به وسیله برخی فلاسفه، مفهوم بندی شده و تبلور نظری یافته و موضوع آگاهی قرار گرفته است، تا اندازه زیادی ناشی از ضرورت واکنش به روایت آزادی لیبرالی بود که بر طبق تصور آن فلاسفه در تضاد با همان فحوای یادشده زیست اجتماعی انسان قرار داشت. این واکنش نظری، در دفاع از زندگی وهستی خلاقانه بشر در طول تاریخ قومی خود بود که توسط متفکران لیبرال کم‌ارج و بی‌اهمیت شمرده شده بود. این واکنش نظری به تقلیل‌گرایی لیبرالی در خصوص فرهنگ ملی، دولت و جامعه تاریخی انسانها، عمدتاً عنوان آزادی مثبت را به خود گرفته است. اما واکنش نظری موصوف همچننین در نقد ارزشهای انتزاعی و جهانی بود که پیش‌تر، زمینه نظری انقلاب فرانسه را شکل داده بودند. اتفاقاً نفی مفهوم انتزاعی و عام لیبرالی در خصوص آزادی به وسیله خود واقعه‌های انقلاب فرانسه صورت گرفت. به عبارت دیگر نتیجه انقلاب فرانسه علیه زمینه آن بود. ای. اچ. کار می‌گوید: «انقلاب فرانسه از دو جهت موجب دگرگونی مفهوم آزادی شد: نخست با تعمیم آزادی، مفهوم آزادی با مفهوم برابری ارتباط پیدا کرد یافت؛ یعنی طی آن آزادی برای همه عملاً به برابری عمومی منجر شد. و دیگر آنکه به آزادی، محتوای مادی بخشید. آزادی از انحصار طبقه محدودی که از رفاه اقتصادی برخوردار بودند خارج شد

و در اختیار مردم عادی قرار گرفت که سخت در بند تأمین معاش روزانه خود بودند». (۲۱) آزادی ایده‌ال لیبرالی، بدین ترتیب دولتی مستعجل بود.

تاکنون دانستیم برخلاف برداشت مثبت از آزادی که در نگاه اول فلسفی‌تر و گسترده‌تر می‌نماید، برداشت منفی از آزادی به میزان بیشتری عینی، واقع‌گرا و تجربی است، یعنی به واقعیت حوزه زندگی فرد توجه دارد. در واقع، به نظر می‌رسد گرایش لیبرالی در تعریف آزادی متأثر از برخی شرایط تاریخی و اجتماعی، بیشتر می‌خواهد مفید و معطوف به هدف باشد تا درست و منطقی و به عبارت دیگر منزلت و جایگاهی بیشتر جامعه‌شناختی - سیاسی دارد تا فلسفی. این اولویت تاریخ و اجتماع بر فلسفه (یا میل به حقیقت) که در تفکر لیبرالی وجود دارد، سراسر تفکر لیبرالی از جمله درباره آزادی را در معرض انتقادات اساسی قرار می‌دهد و چنین شده است. تاریخ فکر لیبرالیسم به یک تعبیر، گریز از عقل - که برای لیبرال‌های دارای گرایشهای عام دغدغه‌آفرین است - و پناه بردن به تجربه و عینیت‌پردازیهای روشن است. اما با وجود گرایشهای تجربی در نحوه لیبرالی تعریف از آزادی، بار دیگر، در آن به نقش سازنده سنتها و تاریخ ملی به عنوان عامل و نیز موضوع اصیل آزادی فرد توجه اندکی مبذول می‌شود. تفکر لیبرال، انسان را از متن تاریخی خود منتزع می‌سازد. [تفکری تاریخی که می‌خواهد غیر تاریخی داوری کند!] اما کار هشدار می‌دهد که

هیچ کوشش سیاسی ارزشمندی بدون دانش نسبت به شرایط وامکاناتی که تاریخ [یعنی تاریخ اجتماعات انسانی] ارائه می‌دهد، نمی‌تواند انجام گیرد. گرچه بدون آزادی، تاریخی وجود ندارد اما بدون تاریخ هم آزادی نخواهد بود. (۲۲)

لیبرالیسم و آزادی‌طلبی آن، دوباره خود را در وضعی معارض با تاریخ ملی و دولت نشان می‌دهد و به نحوی مجامله‌انگیز که مورد اشاره قرار گرفت، به حریم امن فردی یا یک خودپیشا سیاسی در مقابل جامعه سیاسی و دولت می‌اندیشد. این ویژگی خاص اندیشه لیبرالی بعدها هیچ‌گاه از میان نرفت. «فقط باید برخی نوشته‌های لیبرالی دوره پس از جنگ دوم را خواند - برای مثال نوشته‌های برلین، هایک و رالز - تا دریافت که بی‌میلی و اکراه لیبرالی در نگاه مستقیم به دولت و منطق وجودی آن، تا چه اندازه قوی است.» باید به این نکته نیز توجه کرد که آنها چگونه دولت را با هنجارهایی لیبرالی، خواه اقتصادی یا اخلاقی، محدود و منظم می‌سازند. بدین ترتیب، برلین را باید با هنجار آزادی منفی؛ هایک را با هنجار جامعه به عنوان روند مبادله؛ و رالز را با هنجار عدالت اجتماعی در ذهن داشت. هر یک از لیبرال‌های برجسته، دولت را به هنجاری خاص خود مشروط می‌سازند. در بحثهای آنها دولت به طور اتفاقی ظاهر می‌شود. دولت، فضای خالی پهنآوری است! (۲۳)

بنابراین نظریه آزادی لیبرالی، گرچه ناظر بر واقعیتها و امور ملموس است، اما از آبخوری

انتزاعی و منفی شده - منفی نسبت به اصول زندگی جمعی و تجارب ملی سیراب می شود. تعهدات جزم گرایانه لیبرالیزم، همواره برآیندهای آشکاری در واقعیت زندگی سیاسی لیبرالها داشته است. برنارد کریک لیبرالهای انگلیسی را با عدم مشارکت در زندگی سیاسی، احتیاط کاری فراوان و عافیت طلبی وصف می کند و ریشه آن را نیز در باورهای اساسی تجربیدی آنان می داند. او می گوید لیبرالها آن سان عاشق مفهوم انتزاعی آزادی هستند که شرایط واقعیت یافتن آن را از یاد می برند. فرد لیبرال همیشه در پی آن است که برخی قوانین طبیعی را بالاتر از زندگی حاضر و شرایط واقعی قرار دهد. لیبرال حتی اگر اندیشه حقوق طبیعی را کنار بگذارد، فکر نوعی نظم طبیعی - مثلاً یک نظام اقتصادی عاری از دولت را کنار نمی گذارد.^(۲۴)

آنچه کنار گذارده نمی شود در واقع فرض برخاستن (حق یا) حقوق از طبیعت است. این فرض بنیادین، پیش تر نیز توماس هیل گرین را برآشوبیده بود. از نظر او حق، مفهومی فرهنگی و زاده گذار دورانها و نسلهاست و نمی تواند در وضع اولیه و طبیعی وجود داشته باشد. آنچه در وضع طبیعی - تازه اگر بپذیریم که زمانی واقعاً وجود داشته است - قابل تصور است، قدرت یا اختیار است، نه حق. با داشتن چنین موضعی، او طبیعتاً بر مفهوم قرارداد اجتماعی نیز می تازد. از نظر او اعتراض بزرگ بر نظریه قرارداد اجتماعی آن نیست که صرفاً نظریه ای موهوم است، بلکه این نظریه آن گونه موهومی است که برداشت

دروغینی از حقوق را در ذهن جای می دهد. در این نظریه گفته می شود که افراد حقوق معینی دارند، مستقل از جامعه و مستقل از وظایفشان به عنوان اعضای جامعه؛ حقوقی دارند که وضع قراردادی جامعه را به وجود می آورد. اما واقعیت آن است که بیرون از جامعه افراد فقط می توانند قدرت و اختیارات داشته باشند، نه حقوق.^(۲۵) اندیشه حق به طور کاستی ناپذیر، اخلاقی است. گرین می گفت هیچ کس نمی تواند حقی داشته باشد، مگر به عنوان عضو جامعه ای که در آن اعضا، هر یک خیر عمومی یا مشترک را خیر آرمانی خود و خیری را که هر یک از آنها باید داشته باشند، پذیرفته باشند.^(۲۶) نتیجه آنکه بیگانگی فرد لیبرال از زندگی سیاسی واقعی، چنان که پیش تر کریک تذکر داده بود، یک نتیجه واقعی از ایده های غیر واقعی است. مشخصه لیبرالیزم، فردیت جامعه ستیز در نظریه است؛ همچنان که در عمل، فردیت «از جامعه سود ببر!» می باشد. در این میان، زمینه پردازیهای عینی و واقعی از سوی لیبرالها برای اثبات حقوق فرد و عدم دخالت دولت، هر میزان که دقیق و مستدل باشد و این ویژگی بیشتر در آثار هایک - اگر او را بیشتر لیبرال تا محافظه کار محسوب داریم - به چشم می خورد، جای زمانه پردازیهای واقعی تر را نمی گیرد. به عبارت دیگر، واقعیت گرایانها در استدلالهای لیبرالی برای اینکه گزارشهایی عقیم و ناقص نباشد، باید انسان را در گستره تاریخی حیات جمعی اش بنگرد. اما تفکر لیبرال آن گونه که بر

«خود» مؤکد است، به ربط خودها به یکدیگر بی توجه است؛ خودهایی که واقعی و ساخته شده هستند نه عام، تصویری و انتزاعی. این فردیت عام و انتزاعی که هنگامی که به دولت می رسد به شدت سیاسی گرا و معارضه جو می شود، همچنان برتری هژمونیک در جهان سیاست مدرن دارد.

از این موضوع، معضل بزرگ و مشهور اندیشه سیاسی معاصر پدید می آید: تناقض حل نشدنی میان قدرت دولت و تفکری که درباره آزادی چیزی فراتر از فرد را بر نمی تابد. این تناقض بین خود یا تصویری خاص از فرد با دولت، در واقع هسته اصلی اغلب بحثهای مربوط به آزادی را در دوران جدید تشکیل می دهد. کارکرد برجسته تفکر لیبرال این بود که از یک سو بر تعارض دولت با آزادی فردی انگشت نهاده و آن را لاینحل نشان داده و از سوی دیگر بر تعریف بیشتر جامعه گریزانه از آزادی فردی تأکید کرده است. ایدئولوژیک شدن یا التهاب یافتن معنای آزادی منفی در دوران ما، حاصل همین تأکیدات است.

چرا آزادی در اندیشه لیبرالی (و اصولاً لیبرالیزم) از نظر فلسفی، ایده ای غیر ضروری است؟ به طور کلی لیبرالیزم، مخصوصاً در نظریه، محصول کوشش برای «درک» آزادی است و این فرض در آن مندرج است که با درک آزادی، آزاد خواهیم بود و یا آسان تر به آن دست می یابیم. بنابراین هنگامی که از آزادی بحث می شود، باید بدانیم که اندیشه آزادی و واقعیت

آزادی - یا هر واقعیت ممکن از آزادی - لزوماً یکسان نیستند و نباید اندیشید که تصور یکی، تصدیق دیگری است. سؤال این است که اندیشه برای درک آزادی یا اندیشه درباره آزادی تا چه اندازه ضروری است؟ آیا ضرورتاً، آزادی باید موضوع آگاهی قرار گیرد؟ چرا انسان خشنود، آسوده و راضی ولو نااندیشیده بدن، نباید انسانی آزاد تلقی شود؟ خشنودی و ناخشنودی، آسایش و رنج، امکان عمل و عدم آن، دوگانگیهایی هستند که همواره وجود داشته اند. در این میان آزادی تفسیری از همه شقوق مثبت یاد شده است. اصطلاح آزادی لیبرالی می توانست جعل نشده باشد، اما مصادیق آن موجود باشد. اینک در دوران ما، آزادی لیبرالی بر موضوعاتی که می خواهد بدانها اشاره کند، اولویت زمانی دارد و بر آنها مقدم است. آزادی لیبرالی به موضوع زیست شده ای ارجاع ندارد و در نهایت برفشاری عمدتاً هنجاری برای برخی جهت دهیهای سیاسی استوار است. به عبارتی دیگر، آزادی لیبرالی برداشتی سیاسی از مفهوم فلسفی اراده است که در دوران جدید شکل گرفته است؛ مفهومی انتزاعی که حاوی اشاره به احساس خرسندی و شادی انسان است و گرچه به نظر می رسد در پرتوی کارهای مفهومی برخی لیبرالها از آن فراتر می رود، اما در اصل، روایت مدعیانه و سیاسی از همان احساس است.

مبنای فلسفی متعارض با حقوق طبیعی و لیبرالی در خصوص آزادی، دیدگاهی کمابیش

تاریخی خود درک می‌کند. درک ضرورت امری اجتماعی است؛ به عبارت دیگر، ضرورتها خود را در پهنه اجتماع انسانی در برابر فرد متبلور می‌سازند.

در انتقاد از مفهوم آزادی لیبرالی، متفکران اخلاقی از سنت، جامعه ملی، ضرورت، وضع اگزیستانس و مفاهیمی از این دست سخن می‌گویند. جا دارد استدلالهای مربوط به نظریه اخلاقی آزادی و به عبارت دیگر، روایت اخلاق‌گرایانه از آزادی را در سطح وسیع‌تری درک کنیم.

۳- نظریه اخلاقی آزادی

نتیجه‌ناگزیری که از مباحث پیشین به دست می‌آید آن است که در انتقاد از تصور و نظریه آزادی لیبرالی، ناگزیر به تصویری اخلاقی یا فلسفی و یا قوم‌گرایانه از آزادی می‌رسیم. چرا در توصیف نظریه آزادی اخلاقی، ناچار می‌شویم که پسوندهای متعددی همچون فلسفی، مثبت، انضمامی و غیره به آن بیافزاییم؟ زیرا این نظریه آن سان کلی و جامع پرداز است که خواننده یا نویسنده احساس می‌کند صرف یک عنوان، نمی‌تواند فحوای گسترده و متنوع آن را پوشش دهد. این گستردگی و تنوع بدان دلیل است که نظریه اخلاقی آزادی هم جامع‌گرایشهای عمیق‌تر فلسفی در تعریف آزادی است (گرایش انتزاعی) و هم جامع‌گرایشهای خاص‌تر تاریخی و قومی (گرایش انضمامی) است؛ اما روایت اخلاقی آزادی در ایجاد اتحاد

اگزیستانس است. از این دیدگاه، آزادی علاوه بر آنکه داده است، ساخته نیز هست. داده است، از این رو که تصویری از وضع ابتدایی انسان در جهان یا تقدیر آغازین اوست. و ساخته است از آن رو که در گذر زمان، این آزادی در جهان تولیدات انسانی حل شده و (در قالب نهادها، هنجارها، روابط قدرت و غیره) تکامل می‌یابد. آزادی اولیه و طبیعی (یا داده) بیشتر فرضی آغازین و تحلیلی است. نتیجه آنکه، به تفکیک از نظریه آزادی لیبرالی و همه روایت‌های اخلاقی دیگری که بر انتزاعات جسورانه ایدئولوژیک و فلسفی مبتنی‌اند، آزادی امری جمعی، جزئی و محدود به جماعات خاص می‌باشد. آزادی متعلق به نوع انسانی نیست، متعلق به فرد است. همچنان که به قول کیرکه‌گارد در اصل خطاب خداوند به فرد است نه به نوع بشر. آزادی نیز از فرد و حریم اختصاصی او آغاز می‌شود (آزادی منفی)، ولی در آن حد نمی‌ماند. آزادی فرد از طریق امکانات عملی که پیش روی خود دارد، به ناچار در جمع متبلور می‌شود. بنابراین در تصور از آزادی، اگر بخواهیم بر چنین تصویری مصرّ باشیم و آن را ضرورت بدانیم، باید به گروه انسانی نگریم که فرد تقریباً همه چیز خود را از آن به دست می‌آورد و اصیل‌ترین مصداق برای گروه انسانی، همانا جامعه ملی یا تاریخی است. جامعه تاریخی نه فقط همه چیز فرد را تعیین می‌کند، بلکه همه چیز جهان پیرامون و اولویتهای حیاتی او را نیز مشخص می‌کند. فرد ضرورتها را به واسطه جامعه

میان آن دو، چندان کامیاب نبوده است. از این رو در توضیح مفهوم آزادی، گزارش حاضر بر ضرورت جدا سازی این دو گرایش از هم و قائل شدن اهمیت بیشتر برای دومی - همچنان که عدم ضرورت فلسفی برای اشتغال به اوکی در بحث آزادی - تأکید خواهد کرد. در این گزارش، گرایش دوم تحت تأثیر راهباییهای ریمون آرون به روایت محافظه کار - آریستوکراتیک موسوم شده است. در گزارش و ارزیابی خود از روایت اخلاقی - یادآوری گرایانه - از آزادی به گرایش فلسفی آن می پردازیم؛ گرایش و تعریفی که به ناچار پس از نقد آزادی لیبرالی خود را نشان می دهد و تبلور خود را مرهون آن است.

از نظر تاریخی، نظریه اخلاقی آزادی، همچون نظریه اخلاقی دولت، در تعارض با نظریه آزادی لیبرالی یا مبتنی بر حقوق طبیعی از آزادی و در واکنش به آن پدید آمد. عناصر و بصیرتهای مندرج در نظریه اخلاقی آزادی گرچه قبل از دوران نظریه آزادی لیبرالی موجود بود، اما در واکنش به نظریه اخیر بود که جامه استدلال و نظریه به خود پوشید و متبلور و خاص شد. واکنش اخلاقی یا فلسفی به نظریه آزادی لیبرالی - عمدتاً در قالب تحقیر و کم ارج شمردن ارزش فلسفی وضع طبیعی، ظاهر شد که در دوران مدرن، ژان ژاک روسو برجسته تر از همه بدان توجه کرد. بنابراین کم ارج شمردن اهمیت وضع طبیعی چنان که پیش تر گفته شد، یکی از انتقادات مرکزی نظریه اخلاقی آزادی بر آزادی لیبرالی است. در حالی که به دیده لاک وضع

عمل فرارفته از شرایط وضع طبیعی، عمل فضیلت مندانه است. روسو، اولین متفکر نظریه اخلاقی در دنیای جدید، معتقد بود فرد هنگامی آزاد است که به عمل فضیلت مندانه دست یابد. عمل فضیلت مندانه یا آزادی نیز همانا اطاعت انسانها از قوانین - بیشتر فرهنگی و تاریخی تا قانونی و ثبت شده - است که به وسیله خودشان وضع می شود. این اطاعت هم به نوبه خود به امکان پدیداری اراده عمومی منتهی می شود. افلاطون نیز تا حدی بدین سان می اندیشید. او در متن کلی ترین بحث خود که دموکراسی به محو کامل کنترل بر افراد و نیز به حاکمیت عوام فریبانه ای منتهی می شود که به نرمی و به تدریج، بر اتباع خود همچون مستبدین اعمال قدرت می کنند، به طرح این ایده می رسد که برخلاف رفتارها در چنین فضایی، تنها اقدام یا

عمل فضیلت‌مندانه است که عملی کاملاً اختیاری و آزادانه است و یا به عبارتی به عکس، ما فقط هنگامی که درست عمل می‌کنیم، خودمختاریم. همه انسانها می‌خواهند عمل درست انجام دهند و وقتی که چنین نمی‌کنند، این نتیجه اشتباه آنان یا تحت تأثیر قرار گرفتنشان در برابر انواع شهوات است. بنابراین هیچ عملی جز عمل فضیلت‌مندانه اختیاری نیست. این استدلالی است که برای نظریه پردازان طرفدار آزادی درونی یا اخلاقی، جذابیتی دائمی فراهم کرد و از آن جمله کانت را تحت تأثیر خود قرار داد. در نزد افلاطون این استدلال بر یک دیدگاه غایت‌انگارانه (theological) از جهان متکی بود؛ یعنی اینکه هر یک از ما دارای هدف یا نتیجه‌ای کامل است که اگر انسان معقولی باشد و به همین نحو، جهان را نیز درست فهمیده باشد، به سمت تحقق آن رهسپار می‌شود. در نزد کانت، این استدلال در یک اراده اخلاقی کاملاً منسجم قرار دارد که عمل درست را به ما الهام می‌کند. این دیدگاه همچنین مدعی است ما فقط هنگامی آزاد هستیم که خود مجرد یا بودی (نومنال) ما در کنترل خود نمودی (فنومنال) ما باشد.^(۲۸)

به طور کلی، دیدگاهی که معتقد است آزادی باید حاوی برتری عنصر عالی تر بر عنصر پایین تر باشد، دستکم تا زمان افلاطون سابقه دارد و سپس انعکاسهایی در آرای سنت پل و سنت آگوستین و دیگر نویسندگان مسیحی می‌یابد. اگر از نظر منابع فکری و نیز شکل

استدلال به این دیدگاه بنگریم، دیدگاهی کمابیش مذهبی است. انتقاد رایج لیبرالی این است که این دیدگاه از آنجا که اجازه می‌دهد آنانی که آگاه‌تر از ما هستند، به نام خود عالی ترمان بر ما تسلط یابند، دیدگاهی خطرناک و غیر آزاد از آزادی است که به نام آزادی، ما را به بندگی می‌کشاند.^(۲۹) اما اگر دقت کنیم، این انتقاد لیبرالی در واقع استدلال نیست، بلکه بیانی از یک احتمال است؛ احتمالی که اگر هم تحقق یابد، دلیل نخواهد بود، بلکه می‌تواند «شاهد» یا مثال باشد. مثال یا شاهد می‌تواند استدلالی را وضوح بخشیده یا تأیید کند؛ اما باید استدلالی وجود داشته باشد که این شواهد آن را تأیید کنند. احتمال وقوع تسلط بر ما و نقض آزادیهای منفی افراد، استدلال نیست، بلکه دست بالا، بیانی از احتمال یک مشکل اجتماعی - سیاسی است. خلاصه هشدار یا آماده باش به خودی خود نمی‌تواند جامعه استدلال فلسفی بر تن کند.

از دیگر سو، نظریه اخلاقی آزادی به طور کلی شامل این نصیحت یا تنبیه است که ما نباید به سطوحی آغازین از آزادی - یعنی همان آزادیهای منفی - دلخوش نماییم و شایسته است که متفطن به ظرفیتهای بالاتر عقول و ذات بشری خود باشیم؛ نصیحتی که البته ریشه‌های کهنی نیز دارد و از تاریخ مدرن فراتر می‌رود. ریشه‌ای‌ترین تفکر اخلاقی در باب آزادی. بنابراین، درک و دریافتی مذهبی از آزادی است که خود را در قالب اصطلاح آزادی دینی یا

روحي (spiritual) نشان می‌دهد. آزادی روحی یا مذهبی در این عبارت مشهور حضرت مسیح علیه‌السلام اوج می‌یابد که در بخش هشتم انجیل یوحنا آمده است: «شما حقیقت را خواهید دانست و حقیقت شما را آزاد خواهد ساخت.»^(۳۰) حقیقت از نظر مسیح آزادی انسان از جهان اعیان است. یا سپرس نیز به آزادی روحی نظر دارد، هنگامی که می‌گوید والاترین آزادی در آزادی از جهان خلاصه می‌شود.^(۳۱) روشن است که آزادی روحی یا مذهبی از حوزه قدرت حکومتی و نفوذ آن خارج است و هیچ دولتی نمی‌تواند آن را به فرد اعطا کند. این آزادی از سیاست فراتر می‌رود و هر قومی با هر فرهنگ، دولت و در هر تاریخی می‌تواند آن را تجربه کند. با وجود غیر سیاسی بودن، نظریه مذهبی دارای نیروی بالقوه فراوانی است؛ مخصوصاً هنگامی که حکومتی بخواهد علیه حقیقت عمل کند. سنت آگوستین (آگوستین قدیس) به این مسئله توجه بسیاری نموده است. این روایت همچنین می‌تواند همان طور که جنبشهای اسلام‌گرا و دینی زمانه ما نشان می‌دهند، در معتقدان عمل سیاسی را برای نیل به قدرت الهام‌گری کند. در این صورت می‌توانیم شاهد ظهور حکومتی باشیم که بخواهد آشکارا بر علیه حقیقت یا برای حقیقت عمل کند.^(۳۲)

به هر حال روشن است که آزادی روحی یا آزادی مذهبی ارتباط ضروری با معنای رایج آزادی که خاص دوران مدرن است، جز در مقام واکنش به برتری هژمونیک معنای آزادی لیبرالی، ندارد. اگر مفهوم آزادی (در معنایی ضد دولت و ضد حیات جمعی و خلاصه به شدت سیاسی) به وسیله اندیشه لیبرالی خلق نمی‌شد و اگر این اندیشه سپس رواج همه جانبه‌ای نمی‌یافت، آنگاه از نظر تاریخی، آزادی مذهبی اصولاً می‌توانست عنوان «آزادی» را به خود نگیرد و به عنوان مثال می‌توانست عنوان پیوند با حقیقت، تقویت نفس و یارهایی از جهان را بر خود بپذیرد. اما اینک که عنوان آزادی را به عنوان یک نظریه یا رهیافت کلی بر خود پذیرفته، جز واکنشی نظری [و نه نظریه‌ای خود انگیزه] نمی‌تواند باشد. این داوری چنان که پیش‌تر گفته شد، داوری کلی است و تمام نظریه اخلاقی آزادی را شامل می‌شود.

لیبرالیزم و نظریه آزادی آن به عنوان واقعیتی تاریخی، موضوعی است که در مرکز تفکرات هگل پیرامون آغاز جهان نو قرار دارد. علاوه بر این استدلالهای هگل سازنده اصلی‌ترین جنبه معارض با تفکر مبتنی بر حقوق طبیعی از آزادی در جهان جدید است. بدین ترتیب گرچه روسو را اولین متفکر نظریه اخلاقی آزادی در دوران جدید می‌دانند، اما عمق و گستردگی فزون‌تر نظریات هگل و تأثیر آن بر اندیشه معاصر قابل کتمان نیست. داوری موروتون وایت حتی از این هم بالاتر است: «تقریباً تمام نهضت‌های فلسفی قرن بیستم با حمله‌ای به نظریات هگل آغاز می‌شود... هگل نه فقط بنیانگذاران مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، انسترومانتلیسم را که اینک از رایج‌ترین

فلسفه‌های جهانی هستند، تحت تأثیر قرار داد، بلکه در موارد مختلف مؤسسان نهضت‌های فنی تر از قبیل اصحاب پوزیتیویزم منطقی، رئالیزم و فلسفه تحلیلی را زیر سلطه خود درآورد. نکته آن است که کارل مارکس، کیرکه گارد اگزیستانسیالیست، جان دیویی و برتراند راسل و ج.ا. مور هر یک زمانی شاگردان واقعی اندیشه هگل بودند و برخی از مشخص‌ترین نظریات فلسفی ایشان نشانه‌هایی از ملاصقه [درگیر شدن] و مصارعه با افکار آن نابغه عجیب را دارد.^(۳۳)

نظریه اخلاقی آزادی تا اندازه زیادی از تحول تاریخی انقلاب فرانسه تأثیر پذیرفته و البته این انقلاب نیز چنان که یاد شد، خود از ارزشهای لیبرالی عصر روشنگری عمیقاً متأثر شده است. هگل که در دوران جوانی خود در شهر ینا شاهد مراحل حساس انقلاب فرانسه، ظهور و سقوط ناپلئون و زوال رژیم قدیم فرانسه و سقوط دولت پروس بود، نهایتاً این انقلاب را جلوه آزادی رادیکال، ریشه‌ای و فراگیری دانست که طی آن اراده انسانی، مدعی آزادی مطلق خود می‌شود. هگل (و بسیاری دیگر) می‌دیدند که انقلابیون فرانسوی تمام شکل‌های قدیمی قدرت و مرجعیت را به کنار نهاده و مدعی می‌شوند که می‌توانند کشورشان را بر اساس اراده و عقل خود - بنیاد خود بازسازی کنند.

هگل (اولین بار) این نوع آزادیخواهی را که ناشی از نفوذ و ورود ارزشهای حقوق طبیعی بر ذهن انقلابیون بود، آزادی منفی نامید. او این

مفهوم را بی‌ریشه دانست و مدعی شد که این نوع آزادیخواهی با تجریدی بودن کامل خود، در عمل، فقط به هراس و اغتشاش انجامیده است. این آزادیخواهی از آن رو منفی بود که دلیل وجودی آن تخریب واقعیت موجود بود، نه طراحی‌های نظری تازه و بدیع. فرض اساسی هگل، تا حدی همچون ادموند برک، آن بود که انسانها مخلوق رسوم و عادات سنتی جامعه و نظم تاریخی خود هستند که در نهایت خود را در قالب یک دولت مرجع - که ما امروزه عادت داریم آن را قدرت طلب و در معرض فساد بدانیم -

متجلی می‌کند؛ دولتی که آن سوی تاریخ یک زیست جمعی مشترک و رونوشتی برای آن است. اریک وایل در جمله معروفی گفته بود دولت سازمان یک جامعه تاریخی است که به یمن آن، این جامعه می‌اندیشید. اما تفکر اخلاقی در خصوص آزادی همچنین مؤکد آن است که فردیت و آزادی افراد [از نظر داشتن فرصت یا امکانی برای عمل] منوط به وجود دولت قدرتمند و دولت قدرتمند نیز وابسته به شهریاری است که قداست برخاسته از اجتماع تاریخی کل را در نام و نهاد مربوط به خود تجلی می‌دهد. آیزایا برلین به درستی نتیجه گرفته است که «در نظریه اخلاقی، آزادی با حکومت یکی می‌گردد».^(۳۴)

جایگاه قدرت دولت و مرجعیت ارزشمند آن در حفظ و صیانت فرد، ریشه روایت اخلاقی از آزادی نیست، بلکه محصول آن است. ریشه، عبارت از تمایل به ارائه واکنشی فلسفی به

لیبرالی از آزادی است که شاخصه آزادی فرد را امکان استقلال او از زندگی جمعی به نفع خواسته‌های شخصی اش می‌داند. اما به بیان هگل، فرد در دوران باستان در مقابل مدینه قرار نداشت. او به مدینه تعلق داشت ولی مدینه مانند دولت نیرویی بیگانه که بر وی تحمیل شود، نبود. او به عنوان فرد آزاد از قوانینی اطاعت می‌کرد که خود برای خویش وضع کرده بود. او مال، امیال و زندگی اش را در راه واقعیتی که به خود وی تعلق داشت، فدا می‌کرد.^(۳۵)

بدین سان این آزادی نوعی یکپارچگی فرد با کل بود؛ آن هم با کل و ایده‌ای که به گفته هگل، در واقعیت برای وی حضور داشت نه آنکه متعلق به آن جهان باشد. از نظر هگل آزادی فرد عبارت است از: ارتقای او به سطح اراده عام و مشارکتش در سازمان عینی [دولت] که ورای وجود اوست؛ دولت از نظر هگل هیچ چیز مصنوعی ندارد، دولت مظهر عقل در روی زمین است.^(۳۶) و خلاصه، آزادی بدون در نظر گرفته شدن در یک متن عام قابل درک نیست. روح قومی، تاریخ، مذهب، درجه آزادی سیاسی قوم، هیچ کدام جداگانه قابل فهم نمی‌باشند. همه آنها به نحوی انفکاک ناپذیر با هم اند.^(۳۷) مخصوصاً باید بر اهمیت نقش مذهب تأکید کرد: «مذهب از مهم‌ترین چیزها در زندگی بشری است؛ مذهب چارچوب زندگی قوم را تعیین می‌کند.»^(۳۸) آزادی در چارچوب زندگی قومی شکل می‌گیرد و در این چارچوب، آزادی عبارت است از فراروی از تقابل اراده عام واراده

ادعاهای فلسفی فردگرایانه است. نظریه اخلاقی آزادی در ابتدا و در بنیاد خود، واکنشی نظری است و در همان سطح نیز مانده است. دفاعیات نظریه اخلاقی آزادی از مقولاتی همچون تداوم روح ملی، دولت و تاریخ قومی و...، به نحو متناقضی، ویژگی کلیت و ناتمام بودن را در خود دارد. ناتمام بودن از این روست که فلاسفه نظریه اخلاقی چندان نیازی ندیدند که دفاعیات خود به نفع دولت را ممیزی زده و آن را با تجارب خاص ملی درآمیزند و بر اساس آن به ملتهای خود تجویزهای خاصی نمایند. حال آنکه بهتر می‌نمود آنها فرضاً به نام فرد آلمانی از دولت آلمانی دفاع می‌کردند. بدین ترتیب استدلالهای فلسفه اخلاقی آزادی در عین کلی بودن، ناتمام نیز هست، زیرا متفکران اخلاقی در دوران مدرن و حتی متفکرین انگلیسی که همواره به ارائه راه‌های عملی متعهد بوده‌اند، در راهیابی به سطح واحد ملی در موارد بسیار، چندان نیرویی صرف نکرده‌اند. با وجود ژرفنایها در راهیابیهای نظری، ضعف نظریه‌های اخلاقی آزادی در ارائه تعاریف، عملیاتی‌تر یا ملی‌تر است.

این ویژگی کلیت و ناتمام بودن به برجسته‌ترین صورت در تفکرات هگل از آزادی وجود دارد. از نظر هگل آزادی عبارت است از هماهنگی فرد با مدینه اش. شهروند آن گونه که در نظامهای باستانی یونان و روم متداول بوده است، درست از آن رو آزاد بود که زندگی خصوصی اش در تقابل با زندگی عمومی قرار نداشت. این باور مرکزی دقیقاً نقطه مقابل تصور

خاص. اما واقعیت آن است که هگل با وجود هوشمندانه‌ترین انتقادات بر آسمان‌گراییهای فلسفی، خود در تعریف مفاهیمی که ذاتاً زمینی‌اند، همچنان در آسمان قرار دارد. شاید از دید متفکران آریستوکرات بهتر می‌بود که هگل اندکی بیشتر از آسمان به آلمان سفر می‌کرد.

یک ویژگی اصلی روایتهای اخلاقی از آزادی، به تفکیک از روایتهای فردگرایانه و لیبرال، تأکید بر ضرورت‌های ناشی از وضعیت هبوط‌گونه حیات انسانی بر روی تیره‌دان زمین است. برای فلاسفه‌ای که این‌گونه می‌اندیشند، آزادی نه نفس و نه خود عمل، بلکه امکان یا ظرفیت عمل است. مخصوصاً در آرای هایدگر و سارتر، آزادی نه به معنای نبودن منع و جلوگیری برای عمل آزادانه فرد، بلکه عبارت از توان قبول الزامات گوناگون و قدرت تحمل و پذیرفتن تحمیل می‌باشد. به عبارت ساده‌تر، ما در میان الزامات زندگی می‌کنیم. تنظیم مجدد آن الزامات به نحوی که ما را به مقصد برساند، مبین وجود آزادی است. بدین ترتیب آزادی تحمل یک الزام است.^(۳۹)

آیا آزادی متعلق به انسان است یا انسان متعلق به اصل آزادی؟ اغلب متفکران اخلاقی واز آن جمله فلاسفه اگزیستانسی همچون سارتر، هایدگر و یاسپرس به دوّمی معتقدند. اصل اولی یعنی آزادی برای انسان، عمدتاً در متنی سیاسی و فردگرایانه و در تقابل با دولت قابل تصور است؛ اما انسان آزاد مفهومی تاریخی، یعنی قوه عمل او برای تغییر جهان را به ذهن متبادر می‌سازد. از طریق پاسخهای واقعی فرد انسانی به ضرورت‌های واقعی که پیش‌روی اوست، امکانات عمل انسانی هر بار گسترده‌تر می‌شود با تحمل و آنگاه با تحمیل و به هر حال از طریق کنترل ضرورت‌ها، جهان، امکانات خود را به سوی انسان می‌گسترده و انسان از این تجربه‌ها کمال می‌گیرد. انتخابهای انسانی هر بار رشد و کمال بیشتری می‌یابند و در جوامع انسانی تجربه‌ای عظیم‌تر می‌آفرینند.

بنابراین، کمال ضرورتاً در متنی جمعی تحقق می‌یابد و تحقق کمال که ضرورتاً دسته جمعی و نسبی است در قالب قانون متبلور می‌شود.^(۴۰) بیان روشن‌تر و غیر فلسفی‌تری از این استدلال، آن است که آزادی به حداکثر رساندن حق انتخاب‌هاست و بنابراین در درک آزادی کمتر و بیشتر بودن مطرح است؛ نه تمامیت یا مطلق بودن آن.^(۴۱) این تلقی از آزادی نقطه مقابل تصویری ذهنی یا آرمانی شده از آزادی قرار می‌گیرد که خود را در برابر دولت، تاریخ و جامعه و درحالتی مستقل از آنها تعریف می‌کند. از نظر تاریخی و فکری، آزادی مدرن یک ایده‌آل انسانی است که از رویارویی با جهان محدودیت‌ها، الزامات و تکالیف برخاسته است و از طریق گونه‌ای تقابل ورزی ذهنی در برابر همان جهان پدید آمده است. از این رو، منطقاً یا حسب عقل سلیم، آزادی نمی‌تواند به نبودن مانع در برابر اراده فرد ارجاع داشته باشد، مگر از طریق تخیل یا آرزوورزی صرف؛ همان‌طور که یک ایده‌آل یا آرزو خود را از طریق یکی

دانستن با نقطه مقابل خود که وضعیتی سخت و نا مساعد است، تعریف کند. تعریف عدالت به نبود ظلم، ارزشی بیشتر از ارائه یک دوگانگی لغوی ندارد. بنابراین تعریف آزادی از نظر سیاسی به فقدان منع، حاوی تناقضی غیر قابل جمع در جهان واقعیتهاست؛ تناقضی بین داشتن و نداشتن. چنین تناقضی فقط در جهان مفاهیم قابل تصور است و نمی تواند داعیه هایی فراتر از این داشته باشد. با توجه به چنین فقر مفهومی بنیادین در نظریه آزادی لیبرالی، روایت اخلاقی آزادی بهتر می تواند ظهور جهان مدرن را درک نموده و دلایل عمیق تری را بازنمایی کند - و در این زمینه هگل برجسته ترین فیلسوف است. در حالی که نظریه اخلاقی با نگرش اشرافی خود، «بر» جهان مدرن می اندیشد؛ نظریه های لیبرالی سطحی اما مدعیانه، «در» آن می اندیشند. اندیشه لیبرال بر گسست خود از جهان کهن تأکید می ورزد و از این رو تعهد خود به جهان مدرن و ناتوانی در فرار وی از آن را به ویژگی ماهوی خود بدل می کند.

فرا تر از موفقیت نسبتاً بیشتر در درک و مواجهت انتزاعی با جهان جدید و عوامل آن، نظریه اخلاقی و از آن جمله نظریات اخلاقی آزادی، آن را به گونه انضمامی تری نیز در مقیاس با نظریه لیبرالی - اما همچنان کلی - درک می کنند، یعنی معتقدند مفهوم واقعی آزادی (به معنای رهایی تدریجی انسان از قیود مختلف طبیعی و اجتماعی [اشرافی]) به فردیت انضمامی ارجاع دارند، نه بشریت انتزاعی آن گونه که در

حقوق طبیعی مندرج است. فرد انسانی و نه بشریت انتزاعی، همواره موقعیت مقتدرانه ای در جهان داشته است. یاسپرس با بیان عبارت پیشین، اضافه می کند: «در غرب از روزگار یهود و یونان باستان، از زمان دولت - شهر و جمهوری روم و از دوران شهر نشینی قرون میانه و آزادی دهقانی و امروزه در قسمت آزاد جهان، همواره آزادی سیاسی با انگیزه های استوار وجود داشته و عجیب آن است که این آزادی از سوی توده های انسانی بی آزار سر زده است.»^(۴۲) این توده های انسانی بی آزار و معصوم، نیندیشنده و غیر فیلسوف که بدین ترتیب به وسیله یاسپرس به عنوان بانیان آزادی مورد اشاره قرار می گیرند، به جلوه یا بعد دیگری از روایت اخلاقی آزادی اشاره می کنند که هانا آرنت گسترش بیشتری بدان می دهد. از نظر آرنت جهان را کسانی ساخته اند که «باید دقیقاً به دلیل ماهیت فعالیت هایشان ملتزم به آزادی بوده باشند؛ فعالیت هایی که شامل تغییر دادن جهان باشد و نه صرفاً تغییر یا شناخت آن.»^(۴۳) آزادی در رهایی از اندیشیدن به دست می آید؛ اما رهایی از اندیشه حکم به تصلب و عدم تغییر نیست. آرنت سخن ژرفی پیش می کشد: «هر چه آدمیان بیشتر پایبند قواعد پیشین باشند، بیشتر برای پیوستن به قواعد نوین می شتابند. این گونه در گرگونیها چنان به آسانی امکان پذیر می شوند که گویی هنگام رخ دادن آن، همه در خواب بوده اند.»^(۴۴) خلاقیت همزاد غفلت نظری است [همچنانکه خلاقیت نظری همزاد غفلت عملی]. مرحوم

شریعتی از هایدگر نقل می‌کرد که انسان در هنگام تمدن‌سازی از خود بیگانه بوده است. اندیشیدن (انتزاعی و ماقبل عمل) ضد آزادی بخشی عمل انسانی است. بر همین اساس بود که کانت می‌گفت قوه اندیشیدن انسان از نتایج خود بیزار است. اندیشه وحشی است و بنیاد همه بصیرت‌ها و حکم را متزلزل می‌کند. «اندیشیدن برای هر عقیده‌ای... خطرناک است و خود هیچ عقیده‌ای نمی‌آفریند.»^(۴۵) اندیشه به عنوان اندیشه ویرانگر است، زیرا همه چیز و حتی خود را نفی می‌کند. اندیشه انسان را از جهان به در می‌آورد.^(۴۶) اندیشیدن انتزاعی گونه‌ای فرار از ضرورت و پناه بردن به جهان تأملات ذهنی و در نتیجه، حبس شدن در حوزه وسیع ناتوانیها و ضعفهای انسانی است. بنابراین عکس آن یعنی عمل یا اجابت ضرورت، آزادی است یا آزادی را می‌آفریند، زیرا امکانات جهان را به روی انسان می‌گشاید و شرایط زیست او را بهینه می‌کند. از این رو، اغلب نظریه‌های اخلاقی آزادی، حاوی این عقیده هستند که بشر در دوران مدرن آزاد نشده است، بلکه در این دوران او می‌تواند به آزادی خود آگاهی یابد یا بدان بیندیشد. آگاهی به آزادی که انعکاسی از مباحث عصر روشنگری در باب فردگرایی (در ذهن هگل) است، نزد او از جایگاهی مرکزی برخوردار است. هگل در اواخر عمر خویش درباره آزادی می‌نویسد: «هدف نهایی جهان آگاهی به آزادی روح است.»^(۴۷)

اما خود این عبارت بزرگ و پرشکوه در باب آزادی را چگونه باید درک کرد؟ این گونه درک از آزادی گویای یک انتقال غیرمفید است، یعنی هگل انتقادی ایجابی گونه‌ای از انتزاعی‌گرایی آزادی لیبرالی نشان می‌دهد و به عبارت دیگر مشکلی را با ایجاد مشکل دیگر پاسخ می‌گوید. در حالی که آزادی انتزاعی لیبرالی فاقد ضرورت فلسفی است، ضرورت فلسفی موجبیت آزادی نیز خود محل تردید است. آیا آزادی به سان یک راه مقدر در عالی‌ترین سطح خود، فراتر از درکی برای درک یا درک فی نفسه است؟ آیا این نوع درکها برای آبادی زمین و بهینه کردن شرایط زیست بشری ضروری است؟ آگاهی به آزادی تا چه اندازه ضروری است؟ آگاهی به آزادی تا چه اندازه می‌تواند در مفهوم آزادی جای گیرد و به عبارت دیگر، آزادی تا چه اندازه به آگاهی محتاج است؟ آگاهی به آزادی به انسان آزاد چه می‌دهد و چه بر او می‌افزاید؟ اگر انسانی گرچه نیندیشد به آزادی، اما خشنود، آسوده، دارای احساس امنیت و در رفاه باشد، چه نیاز ضروری به آزادی دارد و چرا نتواند وضع حاضر خود را آزادی بنامد؟ فراموش نکنیم که فرد معمولی مقیاس آزادی است و «آزادی در جایی غیر از درون من احساس نمی‌شود. آزادی به من ارجاع دارد؛ به نحوه ارتباط من با چیز دیگر یا کس دیگر».^(۴۸) بی‌ارتباطی مفهوم فضیلت به آزادی که مفهومی ذاتاً منفی است، توجه لیبرالها را نیز به خود جلب کرده است. به عبارت دیگر با وجود همه استدلالها و ژرف‌اندیشیها، تفکر لیبرالی در برابر روایت اخلاقی از آزادی یا

آزادی اخلاقی دارای استبعادی اساسی است که نمی‌توان به سادگی از آن گذشت. لیبرالها اغلب گفته‌اند که روایت اخلاقی از آزادی در دنیای جدید و در مقایسه با معنای مدرن آزادی که در زمانه ما رواج دارد، عقیده‌ای است که دچار تناقض درونی است. آنها چنین می‌اندیشند که فرد آزاد از محدودیتها، نمی‌تواند در همان حال مقید، ولو به اصول فضیلت‌مندانه باشد.^(۴۹) این عقیده لیبرالی چندان ناصواب نیست. نظریه اخلاقی آزادی در دنیای مدرن، پیوند آزادی منفی با فضیلت (فردی یا جمعی) را جعل می‌کند. ترکیب آزادی منفی با فضیلت یا ضرورت در نظریه اخلاقی، صرفاً ترکیبی تصادفی و تاریخی است و محصول ضرورت نیست. اما مسئله حتی از این هم فراتر می‌رود. روایت اخلاقی آزادی استعاره‌ای است که دچار تناقض درونی است، یعنی در آن اخلاق علیه آزادی عمل می‌کند: می‌دانیم که نفس انسان میل به شرارت دارد. از این رو اغلب، اراده ما مستقل از طبیعت و نفس ما نیست، بلکه برده یا تابع آن است. انتخابهای ما ویژگی و خصلت ما را شکل نمی‌دهد، بلکه خصلتهای ما انتخابهای ما را شکل می‌دهد و تعیین می‌کند. «اراده ما تابعی از قلب ماست و قلب ما شیطانی است»^(۵۰) پس عمل آزادانه بر اساس اخلاق و فضیلت شکل نخواهد گرفت، مگر آنکه کوششهای قدرتمندانه‌ای علیه نفس صورت بگیرد و نفس مقید شود. استبعاد در این است که نفس مقید را بتوان نفس آزاد نامید.

سرانجام، باید گفت وجود نظریه اخلاقی در خصوص آزادی تا آنجا که به انتقادات از نظریه لیبرال آزادی می‌پردازد، قابل توجیه است. زیرا در مقام انتقاد از آن، حاوی بصایری ژرف و در خور توجه است. اما بدون اشاره به لیبرالیسم، نظریه آزادی اخلاقی در دنیای جدید فاقد دلایلی برای تداوم هستی خود و در واقع فاقد وجه ایجابی است. نظریه اخلاقی آزادی در ماهیت خود چیزی فراتر از مجموعه نقدهایی بر لیبرالیسم و آزادی لیبرالی نیست و دلیل وصف و تعبیر این نقد (نقد اخلاقی) به آزادی، برتری هژمونیک آزادی لیبرالی در دنیای جدید و انفعال فکری در برابر آن است.

با وجود امکان انتقادات اساسی، هم بر نارسایی، ابهام و کلیت اندیشه اخلاقی آزادی و هم بر ضعف استدلال و تنگ مایگی آزادی لیبرالی، یعنی دلایلی که بر عدم ضرورت تاریخی اندیشه اخلاقی آزادی و عدم ضرورت فلسفی اندیشه آزادی لیبرالی وجود دارد، نمی‌توان انتظار داشت که رونق آزادی از نظر مفهومی و ارزشی در دنیای جدید (مدرن) نسخ شود، زیرا آزادی همچون عدالت اجتماعی (معنایی که زمانی از اصطلاح سوسیالیسم به ذهن متبادر می‌شد) یا دموکراسی، چیزی بسیار فراتر از معنای متعارفشان را در بطن خود حمل می‌کنند. می‌توان آنها را اسطوره‌های جدید یا مدرن نامید، زیرا آنها در جوامع مدرن شبیه کارویژه‌ای را ایفا می‌کنند که زمانی دین و اساطیر، ایفاگر آن بودند. مخصوصاً آزادی در

دنیای مدرن، حیاتی مستقل از منطق و ظرفیت مفهومی خود دارد؛ حیاتی که نتیجه یا ادامه منطقی آن نیست، بلکه به گونه‌ای تاریخی بر آن تحمیل شده است. در این صورت، کاری که باقی می ماند آن است که دستکم بکوشیم معنای اسطوره‌ای آزادی مدرن، یا همان آزادی لیبرالی را پالوده کنیم و از جاذبه‌های غیر واقعی آن بکاهیم؛ کاری که نظریه اخلاقی آزادی به دلیل اتکای صرف بر تأملات ژرف و فلسفی از انجام آن ناتوان ماند و حتی بر جنبه افسانه‌ای آن افزود. ضرورت تقلیل جاذبه مفهوم هژمونیک آزادی و پالایش آن از کجا ناشی می شود؟ ضرورت این کار در آن است که توتالیتاریزمی که یک معنای عام و واحد و بنابراین محدودکننده از آزادی می آفریند، در واقع فضای عمل را برای ملتها و دولتهایی که تجربه آزادانه و مستقلی در پیدایش هر نظم سیاسی و اجتماعی شروع کرده اند، تنگ می کند. آری، معنای آزادی در دنیای مدرن، مانع واقعیت یافتن آزادی (در مورد جمهوری اسلامی، استقلال در عمل دسته جمعی خود انگیخته) می شود؛ اندیشه آزادی علیه واقعیت آزادی.

چیزی که باید در نظر باشد و توجه به آن راهگشاست اینکه با توجه به غیر ضروری بودن اصل آزادی مدرن و نیز با وجود چنین انتقادی، آزادی مدرن مفهومی قابل نسخ نیست. پلورالیزم یا پذیرش تکثر در تعریفها از آزادی و نشانیدن آزادیها به جای آزادی و تعاریف از آزادی به جای تعریف آزادی نتیجه‌ای غیر قابل انکار

خواهد بود. در این حال، وضعیت جدید عبارت خواهد بود از حق ملتها و تاریخها و دولتهای تاریخی در تعریف آزادی. پذیرش تکثر در تعریف آزادی نوعی بازگشت به دنیای ماقبل مدرن است. «در نظام قدیم آزادیهای متعدد و مشخصی وجود داشت که نظام جدید همه آنها را به نام مفهوم یکتا و مجرد آزادی از بین برده است.»^(۵۱)

مشروعیت فضای متکثر در تعریف آزادی را چه باید نامید؟

۴- روایت آریستوکراتیک - محافظه کار

چنان که پیش تر اشاره شد، امروزه به نظر می رسد که سنت تفکر آریستوکراتیک محافظه کار (از این به بعد، جهت اختصار، آریستوکراتیک) در خصوص آزادی، با همه اهمیت خود، در میانه دو سنت اخلاقی و فردگرایانه محو شده است، یعنی بصیرتهای تفکر مذکور، با ارجاعی ذاتی که به ارزشهای آریستوکراتیک دارد، اغلب در میانه این دو اردوگاه فکری مورد استفاده قرار می گیرد. تفکر آریستوکراتیک به عنوان یک راه فکری مستقل یا در خور مستقل بودن شناسایی نشده است؛ زیرا تحت شرایطی که خواهیم دانست، از یک سو استدلالهای آن به نفع فرد، امنیت و حقوق او اغلب به دفاعیاتی لیبرالی تعبیر شده است و از دیگر سو مفاهیم ژرف آن در خصوص خصلت تاریخی آزادیهای فردی (جزئیت معنای آزادی) نقش اجتماع ملی و اهمیت واکنشهای جمعی در تداوم آزادیها،

اغلب دفاعیاتی محافظه کارانه و در چارچوب سنت تفکر اخلاقی فرض شده است. به نحوی جالب توجه، همچنان که سنت آریستوکراتیک تفکر درباره آزادی، در محاق انزوا و تنهایی و عدم شناسایی قرار داشته است، این همانا تقدیر نظریه پردازان اصلی این سنت نیز بوده است. «توکویل تنها بود... وی هم دست چپها و هم دست راستها را از خود ناامید کرد. هم از رادیکالها بیزار بود و هم از ایدئولوگها، همچنان که از مرتجعان و طرفداران استبداد».^(۵۲) او می گفت: «من با بیشتر مخالفان خودم، خیلی بیشتر از آنچه آنها تصورش را می کنند فرق دارم».^(۵۳) در تنها بودن، آریستوکراتیک و آریستوکراسی سرنوشت یگانه ای داشته اند. در دوران ما، حتی معتقدین رهیافت آریستوکراتیک نیز در عدم شناسایی و اشتها این رهیافت مشارکت داشته اند. ریمون آرون که اصلی ترین نماینده این تفکر در دوران ماست، در آثار متعدد خود، خود و پدران این تفکر را به لیبرال موسوم کرد. اما بدیهی است که او در این اقدام خود نسبتاً محق بود. در دوران جنگ سرد یعنی در کشاکش جنگی توأمان سرد و ملتهب با اردوگاه سوسیالیست و روشنفکران ارگانیک آن، هر نوع دفاعیه ای از فرد و حقوق او، دفاعیه ای لیبرالی انگاشته می شد، همچنان که هر نوع قید اساسی زدن بر حقوق و آزادیهای فرد نیز خیانت به اندیشه آزادی تلقی می گردید. آرون نیز چنان که می دانیم، در متن چنین زمانه ای می زیست و اندیشه های خود را جهت می داد.

اما اینک ما در دوران پس از دهه ۱۹۸۰ به سر می بریم؛ دورانی که فردیت و اندیشه لیبرالی در چارچوب یک انتقال پارادیمیک پیاپی موضوع پرداختهای انتقادی واقع شده اند و می شوند. در چنین فضایی، بهتر می توان اندیشید که دفاع از فرد، لزوماً گرایشی لیبرالی نیست و می تواند موضوعی برای گرایشهای تحقیقی محافظه کارانه نیز قرار گیرد؛ همچنان که در این فضا، هر نوع دفاعیه ای از حق یا شأن دولت نیز نمی تواند استدلالی سوسیالیستی تلقی شود. اینک بهتر می توان استدلال آورد که گرایش لیبرالی به جای دفاع از فرد، مستلزم دفاع از فردیت و آن هم فردیتی عام و فلسفی است؛ دفاع از تصویری از فرد به جای فرد.

مطلب بعدی معضلی است که از لیبرال نامیده شدن جوامع قانونمدار - متکثر اروپایی و امریکایی ناشی می شود. این نامگذاری سهل انگارانه و کمتر اندیشیده شده، شائبه ای از انطباق یک ایدئولوژی با یک نحوه زیست رادر ذهن متبادر می کند و آنگاه از این آبخشور، شائبه بعدی به ذهن می آید که، پس یک نحوه زیست، یک ایدئولوژی را تأیید و تقویت می کند و بدین ترتیب به طور ناخودآگاه نتیجه بزرگی خلق می شود که عبارت از یکسان انگاشتن لیبرالیسم با حیات تمدن غربی است؛ حال آنکه لیبرالیسم انتزاعیاتی کمابیش سطحی از نحوه های زندگی انسان اروپایی است. لیبرالیسم راقم و سازنده این نحوه زندگی نیست، بلکه انعکاسی نظری و بسیار مجامله انگیز از آن است؛ اما

لیبرال نامیدن جوامع صنعتی اروپایی فراتر از سهل‌انگارانه بودن و حتی مجامله‌انگیز بودن، می‌تواند بسیار گمراهی‌آور باشد، زیرا در پرتو آن، واقعیت نسبی حقوق و آزادیهای فردی در قاره اروپا با ایدئولوژی از آزادی در این قاره و در جهان درهم آمیخته و یکسان می‌شود. در این بخش خواهیم داشت که چگونه اندیشه آزادی مدرن مندرج در آموزه‌های لیبرالی هیچ نسبت ضروری با حقوق قانونی فرد در این جوامع ندارد. [حقوق و آزادیهایی که مارکس آن را، فقط تا اندازه‌ای به درستی، آزادیهای صوری (شکلی) می‌دانست]

نکته دیگری به عنوان مقدمه بحث، این پرسش است که وجه تسمیه سنت آریستوکرات - محافظه کار چیست؟ روایت مذکور از این رو آریستوکراتیک نامیده شده است که بنیاد آن بر فضایل زیست شده و در زندگی جمعی رسوخ یافته یک قشر برگزیده فرهنگی، استوار است. رسوخ در زندگی جمعی بدان معناست که آحاد معمولی و توده‌ها، ارزشهای مندرج در حالات و رفتارهای این قشر برگزیده - الیت فرهنگی - را همچون سقف ارزشهای متعالی مورد قبول خود قرار داده‌اند. اشرافیت، نظر به استقلالشان، دولت را به خود متعهد می‌سازند و از آن سو جامعه را نیز به خود مقید و از نظر اخلاقی وابسته می‌سازند و از این رو حکم اهرم تعادل را در روابط بین توده‌ها و دولت می‌یابند. بدین ترتیب، آریستوکراسی در یک جامعه تاریخی، به صرف هستی و زندگی خود، سیاست و

فرهنگ و حتی اقتصاد جامعه خود را معنادار و قابل توضیح می‌سازند. اشرافیت اروپایی تا قبل از زوال خود به عنوان نماد یک نظام ارزشی، در واقعیت امر همان کاری را می‌کرد که امروزه در سطح نظریه جامعه مدنی انجام می‌دهد. در این میان یک انتقاد بزرگ می‌تواند آن باشد که جامعه مدنی (جامعه‌ای انتزاعی مرکب از انسانهایی انتزاعی یعنی لیبرالهای مدعی، ضد دولت و آزاد از تاریخ) نظریه‌ای است که گمان می‌شود برای کارکردهای اجتماعی طبقه اشراف یک جایگزین اساسی است. اما روشن است که هیچ گاه نظریه نمی‌تواند عین واقعیت باشد. مارکس با واگویگی جامعه مدنی هگلی، این اصطلاح انتزاعی را همچون جانشینی برای کارویژه‌های اجتماعی اشرافیت قرار داد که در زمان ما عمیقاً پذیرفته شده است.

آزادی آریستوکراتیک چرا همزمان محافظه کار هم نامیده شده است؟ به تعبیری می‌توان این دو را یکی دانست و یا رابطه روح و جسم را میان آن دو قائل شد. واقعیت آن است که محافظه‌کاران اولیه در بیان نقش خود و اینکه خودشان، صرف نظر از استدلالهایشان کیستند، دچار شرمندگی یا لکنت زبان بودند زیرا نمی‌توانستند آشکارا بگویند که خودشان نماینده و تجسم نصایح و ارزشهایی هستند که متذکر آن می‌باشند. آنها در فرانسه و حتی در انگلستان نمی‌توانستند خود را به صراحت اشراف (آریستوکرات) بنامند و ذیل آن عنوان استدلال کنند. اما اصطلاح آریستوکراسی

پاسخی به این پرسش است که استدلال‌هایی که در سطح پدیدارشناسانه، محافظه کارانه هستند، به وسیله چه کسانی بیان می‌شوند. در دوران ما، آریستوکراسی به طبقه یا انسانهایی اشاره دارد که استدلال‌های محافظه کارانه را بیان می‌دارند. اصطلاح آریستوکراسی در دوره مدرن به عنوان مجموعه‌ای از بصیرت‌ها یا ارزش‌ها، ماهیت یا جوهر استدلال محافظه کارانه است. در سطح اندیشه سیاسی، آریستوکراسی بود و محافظه کاری نمود است. سنت محافظه کاری در دوران پس از انقلاب فرانسه، مجموعه استدلال‌هایی است که از موضع طبقه اشراف و ارزش‌هایی که این طبقه نماینده آن هستند، بیان می‌شود. از این رو می‌توان گفت که در دوران ما مکتب محافظه کار موقعی کهنه و منسوخ می‌شود که توان استدلال‌گری از موضع ارزش‌های آریستوکراتیک زایل شود. اما این مستلزم آن است که جذابیت ارزش‌های فلسفی پیشینی در عمل سیاسی (یا همان ایدئولوژی) از زندگی جمعی آدمیان به کناری رود؛ کاری که هنوز صورت نگرفته است.

*

با وجود انتقاداتی که بر هر یک از دو روایت لیبرالی و اخلاقی درباره آزادی به عمل آمد و بیان محدودیت‌های آنها، واقعیت آن است که آنها در عین حال بیان کننده یا نماینده واقعیهایی هستند که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. اندیشه لیبرالی در خصوص آزادی فرد، گرچه

مدیون تاریخی جامعه‌شناسانه - سیاسی در اروپاست و برخلاف مفاهیمی همچون عدالت، دولت، قانون، حقوق فرد، گروه انسانی و غیره فاقد ضرورت فلسفی است، اما در هر حال ظهور نیروی فکری بزرگی را در تاریخ این قاره نمایندگی یا آئینگی می‌کند و آن عبارت از اندیشه و فرد خودآگاه (اندیویدوآل) است؛ فردی که خود را در برابر جامعه کل و مستقل از آن تعریف می‌کند. از این موضع، اندیشه لیبرالی مهر خود را بر تحولات سیاسی اجتماعی در سطح یک قاره نهاده است. روایت اخلاقی آزادی نیز گرچه ضرورت تاریخی و جامعه‌شناسانه‌ای ندارد - زیرا وجود خود را مدیون آزادی لیبرالی است - اما حاوی ژرف‌نگریهایی درباره امکانات و محدودیت‌های نوع بشر در عرصه‌های حیات جمعی است که نمی‌توان آن را بی‌اهمیت انگاشت. این دو اردوگاه اصلی هر کدام از یک سو حاوی ارزش‌ها و ضرورت‌هایی و از دیگر سو دارای محدودیت‌هایی هستند؛ اما روایت یا سنت فکری آریستوکراتیک که چنان که یاد شد، متعلق به نسلی فکری است که در دوران ما ریمون آرون آن را نمایندگی می‌کند، نظریه‌ای دارای مزیت «توسط» است، یعنی نظر به ویژگی اشرافی خود، به فرد، حریم و حقوق او باوری مرکزی دارد و نظر به محافظه کار بودن، از جسارت‌های نظری وسیع عقل روشنگری (عقل خود بنیاد) در باب حقوق انسان برکنار است. این روایت حاوی کوشش‌هایی فکری از سوی مونتسکیو، توکویل و بعدها الی هالوی (Elie

Halevy) برای حفظ ارزشهای موجود، در یک طبقه آریستوکرات، و نیز برای جلوگیری از فساد آن و نیز ارتقای کارکردهای اصلاحی آن است. روایت آریستوکراتیک را بدین ترتیب از طریق تأکیدات بر حفظ ارزشهای اساسی یک طبقه آریستوکراتیک می‌توان درک کرد و همچنین از طریق هشدارهایی به اعضای خود این طبقه که کارویژه‌های اجتماعی حساس خود مخصوصاً در حفظ تعادل قوای جامعه (به نفع آزادیهای فردی) را بر زمین نگذارند. این هشدارها بدان دلیل است که اشراف به بیان توکویل، «بخش ضروری از هویت روحی یا جوهر ملت» هستند و با ریشه کن شدن آنها «بر تن آزادی چنان زخمی خواهد خورد که هیچ وقت علاج نمی‌شود».^(۵۴)

تأکید بر حفظ و تقویت یک طبقه آریستوکرات نه برای حفظ منافع آن طبقه، بلکه به دلیل نقش تعادل‌آوری است که از سوی طبقه آریستوکرات جوامع اروپایی و مخصوصاً در انگلستان، آن گونه که توکویل و مونتسکیو نظاره می‌کردند، ایفا می‌شد. سنت آریستوکراتیک به این می‌انداشد که اجرای کارکردهای موفق طبقه آریستوکرات در یک کشور (مثلاً در انگلستان) در کشور دیگری (مثلاً در فرانسه) نیز ممکن شود. این روایت از نیروی خردکننده آحاد میانمایه‌ای که به صحنه سیاست رانده شده‌اند وحشت دارد و مایل است به نفع ارزشهای فردی که در یک نظام سیاسی خاص و در طی تاریخ خاص پر و بال گرفته است، توده‌های سیاسی

شده یا مدعی، کنترل شوند؛ اما به همان میزان نیز این تفکر از قدرت عنان گسیخته حاکم مستبد و خطر آن برای امنیت و حقوق فرد هراسان است. هر دو خطر علیه حقوق فرد را این تفکر مایل است با نیروی متعادل‌کننده اشرافیت سرزنده‌ای پاسخ گوید که نه ممکن است از طریق قدرت اقتصادی تعریف شوند و نه از طریق قدرت سیاسی صرف؛ اشرافیتی که در حد میانه قدرت سیاسی و توده‌ها قرار دارند. اشراف کارویژه نمایندگی حقوق افراد مردم در برابر قدرت حاکم را ایفا می‌کردند و از آن سو نمایندگی قدرتها و سنت در برابر مردم را در دست داشتند. پس اشرافیت علاوه بر آنکه حکم اهرم تعادل بین توده‌ها و حاکمیت را داشتند، همین نقش را بین زمان حال جامعه خود و تاریخ و فرهنگ جامعه شان نیز ایفا می‌کردند. با توجه به همین نقش پراهمیت اشرافیت، آنها در حکم یک معیار اساسی در جامعه بوده‌اند. توکویل می‌گفت: «هر اندازه حقوق اشرافیت بیشتر محترم شمرده شود، مردم اطمینان بیشتری به بهره‌مندی از حقوق خویش دارند.»^(۵۵) امکان واسطه‌گی بین مردم و قدرت سیاسی مخصوصاً از این دو عامل ممکن می‌شد که اعضای این طبقه از یک سو فاصله اقتصادی چندانی با اعضای معمولی جامعه نداشتند و از دیگر سو به دلیل نسبت خانوادگی یا تبار خود با دربار مرتبط بودند. در مورد عامل اول، «تصور اشرافیتی را بکنید که زبان، رسوم و مذهبش، همان زبان، رسوم و مذهب مردم باشد، اشرافیتی که در

رأس مردم قرارداد، ولی نه بر فراز روشناییهای مردم، اشرافیتی که در همه چیز، اندکی از مردم جلوتر است و در هیچ چیز بی نهایت جلوتر نیست»^(۵۶). این البته ویژگی اشرافیت انگلیسی است. ریشه دار بودن اشرافیت انگلیس، اتحاد این اشرافیت با خلق برای مقاومت در برابر قدرتی بزرگتر از قدرت اشرافیت و قدرت خلق ولی ضعیف تر از قدرت مجموع آنها (یعنی دولت) و به عبارت دیگر، وجود اشرافیتی که امتیازات وی در جامعه پذیرفته شده و آزادانه با دیگر طبقات همکاری می کند، معجزه ای است که در انگلستان صورت گرفته است. با این حال از آنجا که اشرافیت واقعی اروپایی و حتی جهانی است، امکان مقایسه کارویژه های اشرافیت انگلیس با دیگر اشرافیت های اروپایی و حتی در سطح جهان، در سراسر قرن نوزدهم گرایش اغواکننده بوده است.

به هر حال، بنا به دو دلیل یاد شده، اشرافیت در این موقعیت قراردادشوند که نقش بازدارنده ای را هم در برابر استبداد فردی شاه و هم در برابر استبداد جمعی توده ها ایفا کنند. اما چنین توانایی ای، پیش تر از طریق نقش تعادل آور آنها در بین زمانه حال و تاریخ آن جامعه فراهم شده است. چنین تعادلی که اشرافیت عامل آن است، در مفهوم کلی قانون متبلور می شود. بنابراین تعادل آفرینی سیاسی اشرافیت، پیش تر از طریق تعادل آفرینی فرهنگی - میان زمان حال یک جامعه با تاریخ آن - ممکن شده است. از این رو می توان گفت، ایفاگری نقش تعادل سیاسی و

بر این اساس تضمین آزادی از سوی اشرافیت، به دلیل وجود قوانین مثبت و قانون اساسی نیست، بلکه به وسیله نیروی عرف و هنجارهای اخلاقی و نیز دین است. قانون هم در بیان مونتسکیو و هم توکویل به عواملی از این دست اشاره دارد. «شرایط استقرار آزادی در تحلیل آخر به عقیده توکویل همانا، رسوم و اعتقادات آدمیان است و عامل تعیین کننده رسوم همانا مذهب است.»^(۵۷) مذهب با حفظ رسوم و آداب، در واقع به حفظ آزادی می پردازد: «آزادی مذهب را حافظ رسوم می شمرد؛ رسومی که ضامن قوانین و حامی دوام خود آزادی اند.»^(۵۸)

تعادل سیاسی ناشی از تفکیک قوا به گونه ای که بنیاد آن بر قانون اساسی باشد، تفسیر مونتسکیویی از سیاست انگلستان قرن هجده است نه لزوماً واقعیت این سیاست. واقعیت سیاست انگلستان تعادل میان طبقات بود. در تعادل طبقات تضمینی برای اعتدال و آزادی را می توان دید. اصولاً این گونه است که اندیشه آریستوکراتیک بین اعتدال و آزادی رابطه نزدیکی می بیند. اعتدال وضعیتی است که در آن فرمانی دلخواه و خارج از حدود قانون صادر نمی شود. در نتیجه «ترسی از دیگران وجود ندارد.»^(۵۹) نام دیگر عدم ترس از دیگران که ویژگی اصلی رژیم های معتدل است، امنیت می باشد. اما همه چیز از قانون در معنای ابتدا غیرمدون آن شروع می شود.^(۶۰) حاکمیت قانون به امنیت و امنیت به آزادی و تضمین فردیت بدون مداخله دلخواهانه منجر می گردد. از نظر

آرون، متأثر از مونتسکیو، آزادی اشرافی و یا آریستوکراتیک مبتنی بر استقلال شخصی است.^(۶۱) آرون با ذکر عبارتی از توکویل در باب آزادی این معنا را بیشتر توضیح می‌دهد. «اگر بخواهیم از کلمه آزادی تعریفی مناسب دوران جدید، دموکراتیک و عادلانه داشته باشیم، این می‌شود: فرض بر این است که طبیعت به هر کس چراغی هدیه کرده که همان عقل اوست و اداره امور معیشت او را ممکن می‌سازد. همین انسان از بدو ولادت حقی برابر حق دیگران دارد که مرور زمان شامل آن نمی‌شود و هیچ عاملی نمی‌تواند آن را نقض و تضعیف کند و این حق آن است که انسان مستقل از دیگر انسانها اختیار زندگی کردن دارد و در همه مسائلی که به او مربوط می‌شود حق دارد مستقلاً اقدام کند و سرنوشت خود را برحسب میل و اراده شخصی اش تنظیم کند.»^(۶۲) روشن است که این، تعریفی منفی از آزادی است، زیرا بر عدم وابستگی فرد و استقلال عمل او تأکید می‌کند. با این وجود، این فرد فردی واقعی است نه فلسفی و فرض شده. اما مهم‌تر از ویژگی منفی این تعریف، وجه مثبت آن است. این آزادی در مقام نسبت با آزادی دیگران تعریف می‌شود و آزادی که با نیت وصول به فلان مقصود تعبیر می‌شود، محتوای مثبت دارد. آزادی مبتنی بر استقلال شخصی، یعنی مفهومی که مونتسکیو احتمالاً آن را امنیت یا نبود خود کامگی می‌نامید، در اصل در جایی تحقق می‌یابد که آزادی سیاسی وجود داشته باشد و

آزادی سیاسی یعنی مشارکت شهروندان در اداره امور محلی و تدبیر مصالح عمومی.^(۶۳) به عبارت دیگر آزادی آریستوکراتیک، مستلزم وجود جامعه‌ای از افراد آزاد است. از دیدگاه آریستوکراتیک، آزادی در رهایی از تمایلات صرفاً اقتصادی افراد میسر می‌شود. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که دموکراسیهای موسوم به لیبرال، علیه آزادی عمل می‌کنند. چگونه؟ «در جوامع دموکراتیک میل به ثروت‌اندوزی به هر قیمت که شده، شوق تجارت و معامله، منفعت‌جویی، رفاه‌طلبی و جستجوی لذتهای مادی، مطلوب‌ترین اهداف است و به آسانی همه طبقات مردم دچار این گونه شیفتگیها می‌شوند... اگر مانعی بر سر راه شیوع این گونه تمایلات شدید سبز نشود، رژیم استبدادی (استبداد اکثریت یا استبداد فردی) ذاتاً حکومتی است که این گونه گرایشها را باعث شده و گسترش می‌دهد.»^(۶۴) در نقطه مقابل، از نظر توکویل، آزادی مستلزم رهایی از دلبستگیهای حقیر مادی و زیستی است. بدین ترتیب، آزادی آریستوکراتیک دو جایگاه ضروری دارد: استقلال یا امنیت فردی و نیز جای داشتن آن در متنی تاریخی و واحد از یک زندگی اجتماعی.^(۶۵) عنصر نمود پیوند میان این دو عامل، ارزشهای اخلاقی‌اند که به صورت فضایل برین اجتماعی و برتر از دلبستگیهای حقیر مادی و زیستی، در ذهنیت افراد جایگاه رفیعی را اشغال می‌کنند. ترکیب این مراحل سه‌گانه، در تفکر آریستوکراتیک زمینه‌ای برای وضع و تدوین

قوانین فراهم می‌کند. بنابراین قوانین حامی و ضامن استقلال یا امنیت فردی که در بیان متفکرین آریستوکرات به آزادی موسوم شده است، پیش‌تر از سه منبع، یعنی تاریخ یک زیست جمعی، تبلور ارزشهای برخاسته از این تاریخ در یک طبقه ممتاز فرهنگی و آنگاه اتکای حقوق و استقلال فردی بر آن سیراب شده است. قوانین وضعی، نقطه‌نهایی در تکامل یک اجتماع تاریخی است که در عین حال ضامن حقوق و مزایای فردی نیز هست. در دوران مدرن و تحت عنوان مدرن آزادی و مخصوصاً معنای دموکراتیک آن، حقوق و امکانات در معرض تهدیدات قرار گرفت. بر اساس این تهدیدات و بر اساس اهمیت قانون، انتقاد آریستوکراتیک از آزادی دموکراتیک، آن‌طور که مونتسکیو بیان می‌کند، شکل می‌گیرد: «از آنجا که در دموکراسیها مردم ظاهراً می‌توانند تقریباً هر آنچه می‌خواهند انجام دهند، آزادی را در این نوع حکومتها دانسته‌اند. یعنی در این نوع حکومتها، قدرت مردم با آزادی مردم اشتباه گرفته شده است. آزادی سیاسی، اصلاً این نیست که هر چه می‌خواهیم بکنیم.»^(۶۶) این، قدرت است نه آزادی. شرط قدرت، وجود امکانات مادی است، اما شرط آزادی در بیان مونتسکیو و توکویل قانون است؛ چیزی که تضمین‌کننده حریمی امن برای حقوق و امتیازات است. در بیان مونتسکیو آزادی، قدرت

نیست، عدم مداخله در حیطه حقوق فردی است. حکومت قوانین یا اعتبار قوانین نخستین شرط آزادی است. اما همه معنای آزادی نیست. این هم لازم است که خود شهروندان در ایجاد قوانین مورد بحث سهیم باشند. این کار سبب می‌شود که اعتبار قوانین به امری مداوم و خودجوش بدل شود. می‌توان گفت آزادی سیاسی با سهم حکومت شوندگان در ایجاد قوانین و اداره امور ارتباط مستقیم دارد. آخرین شرط آزادی، همانا تعادل قوای اجتماعی است؛ جامعه‌ای مرکب از طبقات رقیب که قانون اساسی حق هر یک را تضمین کرده و حکومت آن جامعه مادام که اندامهای حکومتی آن با همکاری خویش بیانگر و پاسدار تعادل قوای اجتماعی اند، آزاد باقی می‌ماند.^(۶۷) به طور کلی می‌توان گفت این سه شرط آزادی، در مفهوم تعدیل وحدت می‌یابند؛ و آن‌اینکه تعادل قوای اجتماعی فضایی برای وجود استقلال و امنیت فرد پدید می‌آورد.

در این تعبیر از آزادی، آری، ذات یا خاستگاه جامعه شناختی آزادی مبهم و ناگفته می‌ماند. روایت آریستوکراتیک، اندیشه آزادی برای آزادی است. اینکه «اگر کسی آزادی را جز برای آزادی بخواهد، برای بندگی آفریده شده است» قول مشهور توکویل است. آرون نیز آزادی را ارزشی تام و ذاتی و به قول آقای انتخابی ارزشی مطلق می‌انگاشت.^(۶۸) در دیدگاه اشرافی، آزادی

از لفاظیهای مجرد و ادبی سرچشمه نمی‌گیرد. آزادی از متافیزیک آزادی جداست و بیشتر در اولویت آن، چنان که در ادامه خواهیم دید، تأکید می‌کند.

اهمیت قانون، راه و رسمهای صوری و شکلی در دفاع از اقلیتها و افراد در برابر زیاده‌رویهای دستگاه دیوان سالاری - فن سالاری حاکم بر جوامع صنعتی خود را نشان می‌دهد. در دیدگاه آریستوکراتیک، آزادی سرشتی تاریخی و مشخص دارد.^(۶۹) اما خط تفکر آریستوکراتیک را تا حصول به نتایج منطقی که از آن بر می‌آید، باید ادامه داد: آیا آزادی که سرشتی تاریخی و مشخصی داشته باشد، همانا یک آزادیخواهی ملی نیست؟ در این صورت آزادی چگونه می‌تواند در حالی که خصلت ملی دارد، بیانگر ارزشهایی جهانی باشد؟ با در نظر داشتن این فرض که فرد عمیقاً خصلت ملی دارد، آزادیخواهی آریستوکراتیک آزادی را برای فرد می‌خواهد، نه فرد را برای اصل آزادی (همچون نیرویی اصیل در تاریخ انسان که بهتر است یا باید، انسانها آن را محقق کنند؛ تفکری که در نظریه‌های اخلاقی آزادی، می‌توان نشانی از آن دید). روایت آریستوکراتیک آزادی، غیر فلسفی و ساده اما مفید و روشنگر می‌باشد و مایل است که به مسائل واقعی پاسخ گوید. این نظریه تاریخ محور و بنابراین همچون پلورالیزم ارزش‌گرایانه آیزایا برلین، غیر جزمی است و بر تعدد آزادیها، راهها و انتخابها مؤکد است و نیز در داوریهای خود بر اهمیت عنصر سیاست و

با این تفاسیر، به نظر می‌رسد که جداسازی مفهوم آزادی آریستوکراتیک از روایت آزادی لیبرالی دشوار شود. اما قبل از نشان دادن اینکه جداسازی مذکور علاوه بر ممکن بودن و حتی علاوه بر مفید بودن، بسیار ضروری و حیاتی است، بهتر است اصلی‌ترین ویژگی روایت آریستوکراتیک از آزادی را خاطر نشان سازیم. انی اواناس می‌گفت مسئولیت ما بیشتر در برابر آن چیزی است که شکننده‌تر است. این نیز یک واقعیت است که ارزشهای ما هر چه اساسی‌تر باشند، شکننده‌تر و از این رو بیشتر شایسته مراقبت هستند. اگر دوگانگی یاد شده (هر چه ارزشمندتر، در معرض آسیب بیشتر) را در نظر داشته باشیم، آنگاه می‌توان از این دیدگاه استدلال نمود که در جهان مدرن هیچ گروه انسانی و کارویژه متعالی بیشتر از طبقه اشراف و کارکردهای اجتماعی آن در معرض آسیب و خطر، حتی از سوی خود عناصر این طبقه نبوده است. اندوه و یا افسوس مندرج در این نظریه آن است که طبقه اشراف در تاریخ مدرن اروپا توان هم‌نوایی با تحولات جدید را جز در مورد انگلستان از دست داده بود. برای مثال، توکویل متأسف بود که اشرافیت به جای آنکه باقی بماند و «گردن به حکومت قانون دهد»،^(۷۰) سرنگون و از ریشه کنده شد و تأسف او درست به خاطر

این است که «اشرافیت با روح آزادی در حرکت بود»^(۷۱)

کارویژه مهمی که اشرافیت در تاریخ قدیم اجرامی کرد و با زوال اشرافیت دیگر جایگزینی نیافت، مقاومت در مقابل حقارت و بندگی دسته جمعی بود. «مردمان نظام قدیم با همه اطاعتشان نسبت به اراده شاه از نوعی اطاعت بی‌خبر بودند؛ آنها نمی‌دانستند که کمرخم کردن در برابر قدرتی نامشروع یا مورد اعتراض، قدرتی که انسان چندان شکوهی برای آن قائل نیست، قدرتی که غالباً مورد تحقیر قرار می‌گیرد... چیست؟»^(۷۲) اشرافیت در اصل در موضعی مقابل قدرت برهنه و سلطه‌گر قرار داشت.

چنان که پیش‌تر بیان شد، ممکن است در نگاه اول چنین به نظر برسد که روایت آریستوکراتیک از حقوق فرد - که برحسب ضرورت زمانه، آزادی نامیده شد - از تأکیدات لیبرالی بر آزادهای فردی قابل تمایز نیست، اما در واقع در نظر گرفتن این تمایز اقدامی به همان سادگی تمایزگذاشتن بین حقوق موجود محافظه‌کارانه و حقوق ماهیتاً ذهنی لیبرالی است. بر اساس همین تمایز اصلی، تفاوت میان دو دیدگاه ابعاد تحلیلی‌تر و عمیق‌تری می‌یابد. روایت آریستوکراتیک احتمالاً بیشتر از هر عامل دیگری، بر اساس شناسایی و یا حتی ستایش اصل نابرابری انسانهاست که از گرایش لیبرالی متمایز می‌شود. گرایش لیبرالی بر اساس ارزش فلسفی برابری انسانها، عملاً نابرابری واقعی میان طبقه بورژوازی و دیگر طبقات را نتیجه گرفت. از نظر تفکر آریستوکراتیک، در واقع برابری نه در میان انسانها وجود دارد، نه در طبیعت و نه در جامعه. رابطه اجتماعی که وجود فرمانده و فرمانبر را مفروض دارد، در ذات خود حاوی نابرابری است؛ همان‌طور که کلیت، حاوی ناهماهنگی اجزاست.^(۷۳) با وجود اساسی بودن فرض نابرابری در تفکر آریستوکراتیک، احساس آزادی یا آزاد بودن - که در ادامه از آن بیشتر خواهیم دانست - چندان تأثیری از انقیاد یا فرمانبری شخص نمی‌پذیرد. رابطه نابرابر ناگزیر است، اما به خودی خود امکان احساس آزادی فرد را نفی نمی‌کند. شرط آن است که این انقیاد در هر حال مبتنی بر قانون مثبت یا عرفهای قویم باشد. در نزد مونتسکیو و توکویل و اخلاف آنها زندگی اجتماعی بدون قدرت سیاسی یا قدرت سازمان یافته امکان موجودیت ندارد. فراتر از این، ریمون آرون حتی به اولویت امر سیاسی بر امر اجتماعی معتقد است و می‌گوید شکل گرفتن روابط میان انسانها بیشتر از هر عامل دیگری، تحت تأثیر شیوه اعمال قدرت و نوع انتخاب شدن فرمانروایان است.^(۷۴) او با بیان عبارتی از مونتسکیو که در عین حال تأثیری از تفکر ارسطویی را در ذهن تداعی می‌کند، می‌گوید: «انسانها انسان نیستند، مگر اینکه به

شکلی انسانی فرماندهی و فرمانبری کنند.» (۷۵) پذیرش قانونی اقتدار - چیزی فراتر از پذیرش اقتدار قانونی - از نظر توکویل و مونتسکیو، بخشی از آزادی سیاسی بود. آزادی که به دنبال تبعیت قانونی از اقتدار ناشی شود، کارویژه‌ای بسیار تعالی بخش دارد: «آزادی سیاسی است که انسان را شایسته نام انسان می‌سازد و به تربیت شهروندانی مدد می‌رساند که نه هم رنگ جماعت اند و نه طاغی، بلکه منتقدند و مسئول.» (۷۶) به نحوی جالب و متناقض گونه، آزادی برای فرد بدین ترتیب با تن سپاری قانونی به اقتدار و در واقع با پذیرش اصل فلسفی نابرابری به دست می‌آید. آزادی آریستوکراتیک مبتنی بر نفی مذمت‌گری اصل اقتدار است؛ حال آنکه مذمت اخلاقی اصل اقتدار، خود ویژگی بنیادین تفکر لیبرالی است و به سختی قابل وصله و پینه کردن و توجیه. می‌توان داوری کرد که تفکر آریستوکراتیک آزادی، دارای زیربنای فکری قوی‌تری است، زیرا از ارزش فی‌نفسه آزادی فراتر می‌رود و از فایده معنوی و تربیتی آن برای فرد سخن می‌گوید: «فقط آزادی می‌تواند این مردم را از پرستش پول و پرداختن بی‌وقفه به امور حقیر روزمره باز دارد، نگاه آنها را به سوی وطن که بر فراز و در کنارشان قرار دارد، جلب کند. فقط آزادی است که می‌تواند گاهی به جای حس رفاه‌طلبی، عشقی نیرومند و شوری عالی‌تر

بنشانند و اهدافی بلندتر از مال اندوزی ترسیم کند و چنان فضایی بسازد که فضایل و رذایل مردم را بتوان دید و در باب آن داوری کرد.» (۷۷) آزادی اشرافی در متن حیات ملی و فرهنگی فرد، بدین ترتیب ارزشی استعلایی می‌یابد و از نفس آزادی فراتر می‌رود. این در حالی است که لیبرالیزم، آزادی را (برای فرد) امری خود بسنده و کامل می‌شمارد.

آزادیخواهی آریستوکراتیک از راه دیگری نیز برجسته و قابل درک می‌شود. این آزادی علاوه بر آنکه نسبت به رابطه فرودستی و فرادستی در اجتماع لااقتضاست، در برابر شیوه‌های سنتی (ماقبل صنعتی) و صنعتی زندگی نیز لااقتضاست. جامعه‌شناسانی همچون تونیس، دورکیم، کنت و اسپنسر معتقد بودند که با گذار از مشی زندگی سنتی، تکثر انجمنهای اجتماعی و حقوق قراردادی آزادی افراد را افزون‌تر تضمین خواهند کرد. آنها می‌اندیشیدند با فروپاشی انسجام درونی اجتماعات کوچک‌تر انسانی، افراد با فضای بازتری برای ابراز آزادانه ترجیحات خود و یا با فزونی حق انتخابهای خود مواجه می‌شوند. بدیهی است که افراد بسیاری به خصوص در جوامع صنعتی اروپای غربی و آمریکای شمالی، حاضرند این نظریه را بپذیرند که هر چه جامعه صنعتی‌تر باشد، حق انتخابها و امکانات فرد بیشتر و لاجرم آزادی نیز بیشتر خواهد بود. کارل پوپر در مصاحبه‌های

واپسین عمر و در آخرین نصایح خود به نسلهای بعدی، بارها بر عباراتی از این دست تأکید کرده است. گفتن ندارد که بسیاری از افراد از زندگی

و امکانات در جوامع صنعتی یاد شده، شاد و سرخوش اند. از نظر آرون، آزادی در واقعیت امر نمی تواند به چیزی غیر از همین احساس رضایت و شادی و سرخوشی اشاره داشته باشد.

اما آیا این احساس (احساس آزادی) مختص جوامع صنعتی جدید است؟ واقعیت آن است که وحدت درونی و عمیق اجتماعات بدوی و سنتی نیز احساس امنیت و استحکام به اعضای

خود می بخشد. بر این اساس، رومانیکها نیز اگر بخواهند می توانند به طور متقابل این نظریه را مطرح کنند که جوامع هر چه صنعتی تر باشد،

وحدت درونی اجتماع کمتر، آنگاه فرد تنهاتر، اندوهگین تر و لاجرم، احساس آزادی کمتر خواهد بود. احساس خرسندی و شادی و

رضایت در هر دو نوع نحوه زیست ممکن است، زیرا بر حسب رهیافت آرونی، آزادی به هیچ چیز بیرون از فرد ارجاع ندارد و تماماً

احساسی است در درون فرد. اگر مداوم باشد و گذرا نباشد، هراسی از آزادی، واقعیت آزادی است و نمی توان به گونه قانع کننده ای

از خرسندی دروغین یا احساس کاذب آزادی یا آگاهی دروغین سخن گفت.^(۷۸) مثال این امر، تجربه ناموفقی است که استدلال گران مکتب

فرانکفورت و خصوصاً هربرت مارکوزه در قانع کردن افراد در جوامع غربی به غیر واقعی بودن آزادیها و حقوق اجتماعی شان از سر گذراندند.

اگر بخواهیم میان دو نوع احساس آزادی - در جوامع صنعتی و ماقبل صنعتی - داوری کنیم، می توان گفت احساس آزادی در معنای خرسندی و رضایت، شاید بیشتر متعلق به انسان ساده و غیر پیچیده - غیر پیچیده از دیدگاه ذهنیت مدرن - است تا انسان پردغدغه جوامع صنعتی. آرنست گفته بود معصومیت کلید عمل و آزادی است. دغدغه های انسانی و شخصی ماکس وبر نیز تا اندازه ای حقانیت این ایده را که آزادی می تواند بیشتر با معصومیت جفت باشد تا با اندیشندگی و حسابگری فراوان، توجیه کند. ماکس وبر در برابر عقلانیت رو به فزونی زندگی انسان، رستگاری را فقط در آزادی غیر عقلانی و کامل می دید و خواهان آن بود - آزادی که البته به زیان عرصه هایی که به حق عقلانی شده اند (بوروکراسی، صنعت و اقتصاد) گسترش نیابد.^(۷۹) و بر از وجود تباین بزرگی میان عقلانی شدن و آزادی سخن می گفت.^(۸۰) آزادی انسانی از نظر وبر، در گرو پیروز شدن فرد بر فشار عقلانیت (چه حسابگر و چه فرهنگی) و جلوگیری از رخنه آن در عرصه های دیگر است.

یک فصل دیگر تمایز نظریه آریستوکراتیک آزادی از دو روایت اصلی دیگر آزادی، در آن است که گرچه همه روایتهای سه گانه دارای

ویژگی تاریخی بودن هستند. باین حال تفاوت مهمی در نحوه تاریخی بودن آنها مخصوصاً بین دو روایت لیبرالی و آریستوکراتیک وجود دارد. روایت آریستوکراتیک از آزادی، تاریخی است و بر تاریخی بودن خود مصرّ است یعنی این ویژگی را مبنای فکر و استدلال خود قرار می‌دهد. برعکس، روایت لیبرالی آزادی گرچه تاریخی است، اما بسیار به آن تجاهاً می‌ورزد و مصرّ است چنین نشان دهد که از موضعی غیر تاریخی (غیر مشروط به دورانی خاص) و عام، مواضع خود را بیان می‌کند. عدم تذکر و یادآوری به ویژگی تاریخی، در نظریه‌های اخلاقی آزادی در دنیای مدرن نیز قابل درک است.

آزادیخواهی اشرافی، آزادی خواهی‌ای کاملاً سیاسی است. اما آزادی لیبرالی نگاه عمده‌ای به شرایط اقتصادی مطلوب برای فرد دارد. مشخصه روایت آریستوکراتیک از آزادی، مخالفت با مساوات یا دموکراسی، به همان اندازه مخالفت با خودکامگی و استبداد فردی است. آزادی برای نفس آزادی، به دلیل ارزشهای تربیتی و معنوی که بر نفس آزادی مترتب است و پیش‌تر بدان اشاره شد، مشخصه آزادی آریستوکراتیک است؛ اما روایت لیبرالی، آزادی را برای «رهای» از مرجع قدرت، رسوم و آداب مقیدکننده، دموکراسی و غیره می‌خواهد. انسان لیبرال آزادی را برای خودش می‌خواهد - اصولاً لیبرالیزم گونه‌ای نفس پرستی آیینی است، اما

تفکر آریستوکراتیک همان طور که مونتسکیو و توکویل تصریح می‌کنند، آزادی را برای نفس آزادی می‌خواهد. باید توجه داشت که اصطلاح آزادی برای خود آزادی، به چیزی بیرون از خود آزادی یا غیر از خود آزادی اشاره دارد و آن این است که آزادی نه باید در خدمت منویات مستقلانه فرد باشد و نه باید در خدمت هواهای جاهلانه دسته جمعی قرار گیرد. آزادی عبارت است از حریم امنی از آزادیهای شخصی و فکری و حمایت حقوقی قوانین و نهادها از این انسانها تا بازیچه خودکامگی حاکمان قرار نگیرند و سرانجام اینکه شهروندان از طریق نمایندگانی که برگزیده‌اند، در اداره امور عمومی مداخله کنند. از تلفیق همه این گونه آزادیهاست که از نظرگاه آریستوکراتیک مفهوم آزادی سیاسی پدید می‌آید. باین حال دیدگاه اشرافی به آزادیها نظر دارد تا به آزادی و این آزادیها نیز برای فرد معمولی - نه فرد نخبه - در چارچوب خاص اجتماع تاریخی او مدنظر قرار می‌گیرد. تأکید فوق‌العاده روایت آریستوکراتیک به متن ملی و جمعی آزادی محور نظر خود، در حدی است که گاه معنای آزادی از حوزه فرد خارج می‌شود و تعریفی جمعی می‌یابد. توکویل می‌گوید: «آزادی عبارت است از آمادگی یک ملت برای اینکه خود بر خود حکومت کند... هرگاه آزادی را قاطبه یک ملت به دست آورند، از زمره اقوام بلند مرتبه‌ای خواهند بود که تا زمان آنها تاریخ

به خود ندیده است. [در روم باستان، آزادی ویژگی جامعه بود.] رومیهای باستان فکر می‌کردند در میان افراد نوع بشر تنها آنها می‌بایست حتماً از آزادی و استقلال بهره‌مند می‌شدند. زیرا آزادی را، صرف رومی بودن آنها بیشتر ایجاب می‌کرد تا آزادی همچون یک عطیة طبیعی.^(۸۱)

یک بار دیگر، آزادی آریستوکراتیک فحوای جمعی قاطعانه‌ای دارد و دستاوردی جمعی و نیز تدریجی است. اما نکته دیگری که بر اساس سخن پیش گفته توکویل می‌توان بیان کرد آن است که برخلاف تفکر لیبرالی که آزادی را یک

حق طبیعی می‌دانست، تفکر آریستوکراتیک آزادی را امکانی برخاسته از تجربه‌های اجتماعی خاص می‌داند. تحت تأثیر همین دوگانگی، آزادی لیبرالی از طریق «حق»، حقی ناشی از طبیعت انسان تعریف می‌شود؛ حقی که بعد از انقلاب فرانسه ابعاد عمومی یافت. اما برای تفکر آریستوکراتیک، آزادی از طریق «امکان»، امکانی ناشی از تاریخهای ملی، تعریف می‌شود. وقتی آزادی و درست‌تر، آزادیها امکانی ناشی از تاریخ ملی افراد باشد و امری بیشتر ساخته باشد تا داده، نتیجه‌گیری ناگزیر، آن خواهد بود که بگوییم «حس آزادی را خود شخص در درون خود می‌پذیرد»^(۸۲) و چیزی نیست که کشف شده باشد. نتیجه بزرگی که در داخل این عبارت وجود دارد و یک حلقه فصل اساسی

نظریه آریستوکراتیک آزادی از آزادی لیبرالی است، آنکه آزادی لیبرالی، حقی است مقدم بر فرد (که در زمانه‌ای خاص می‌زید)، اما آزادی آریستوکراتیک که ناشی از عمل جمعی فرد محسوب می‌شود، به گونه‌ای حالت مؤخر بر او دارد. آزادی لیبرالی را فرد معمولی پدید نیاورده بلکه، فیلسوف پدید آورده، در مجموعه‌ای نظری تجسم می‌یابد و حاصل آن نیز بیشتر مفید فایده انسانی انتزاعی است، اما آزادی آریستوکراتیک را فرد عادی به تدریج خلق می‌کند، در طبقه‌ای واقعی تجسم می‌یابد و نتیجه آن نیز به خود او برمی‌گردد.

می‌توان از تفاوت دیگری سخن گفت که عمق تفاوتها میان دو راهپایی لیبرالی و آریستوکراتیک در خصوص آزادی و حقوق فردی را نشان می‌دهد. توکویل بین اطاعت یک آریستوکرات در برابر پادشاه و اطاعت یک شهروند از قوانینی که خودش در ساختن آن سهم بوده، تفاوت فراوانی قائل می‌شود و هر یک از اطاعتها را راقم یک نوع جامعه خاص می‌داند؛ اما در عین حال هر دو نوع اطاعت را با آزادی سازگاری داند، زیرا در هر دو نوع اطاعت، مشروعیت یا قبول داشتن حکومت وجود دارد.^(۸۳) اما مشروعیت حکومت، معنای واحدی ندارد. مشروعیت مدرنی که اندیشه لیبرال نمایانگر آن است، در نوسانی بین قبول داشتن یا قبول نداشتن قرار دارد. یعنی دولت از طریق

انجام یا عدم انجام وظایف خود - که در اندیشه لیبرالی علت وجودی اش همین است - مقبول فرد می شود یا نمی شود. اما دولت از دیدگاه تفکر آریستوکرات موقعی مشروع است که حریم امن فردی و حریم اجتماع مرکب از افراد آزاد را به نفع استبداد شخصی یا جمعی زایل نسازد. آریستوکرات به احترام یا اعتبار مرجعیت اخلاقی دولت می نگرد. در دولت، فرد نباید تحقیر شود. آریستوکراسی به «اعتبار» دولت - یعنی پابندی اش به برخی اصول فضیلت مندانه - می اندیشد، اما لیبرال به «مقبولیت» دولت. ریشه تفاوتها احتمالاً در آنجاست که تفکر آریستوکراتیک مبتنی بر رابطه ای «تکمیلی» بین آزادی فرد و مرجع قدرت (دولت) بوده و بدان قائل است. حال آنکه در تفکر لیبرالی، رابطه دولت با آزادیهای فردی، رابطه ای «تخریبی» یا متمایل به آن فرض می شود.

متفکرین آریستوکرات عموماً بر اولویت سیاست و لیبرالها بر اولویت دیگر متغیرهای اجتماعی تأکید می کنند.^(۸۶) آریستوکراسی به فردیتی سیاسی و فضیلت مندانه، کمابیش از جنس سرزندگیهای فردی در جمهوریهای یونانی می اندیشد، اما فردیت لیبرالی فردیتی اقتصادی و نیز غیر جمعی است. با به کارگیری تعبیری از کارل مارکس می توان بر اهمیت تفکیک «جامعه سیاسی» که مورد تأکید دیدگاه اشرافی و جامعه مدنی که مورد تأکید دیدگاه لیبرالی است، اشاره کرد. مارکس حداقل به این دیدگاه آریستوکراتیک پایبند بود که «اگر جامعه سیاسی را از جامعه مدنی تفکیک نکنیم، خطراتی در جهت بندگی مردم و برده شدن آنها پدید می آید».^(۸۷)

در تفکر لیبرالی جامعه به عنوان موجودیتی واحد و نیز مستقل مورد شناسایی اساسی قرار نمی گیرد، اما تفکر آریستوکرات با وجود تأکیدات فراوان بر افراد، وحدت جمعی و اخلاقی (روحانی) آنها را مفروض می گیرد و حتی آنها را در کلیت شان مسئول می داند. برای مثال توکویل می گوید: «گرچه برابری، تقدیر الهی است، اما این به ملتها مربوط می شود که تقدیر برابری شان را در تن سپردن خود به استبداد محقق سازند یا در متبلور کردن آزادی».^(۸۴)

این عبارت توکویل تفاوت بین مشروعیت لیبرالی و مشروعیت آریستوکراتیک را به خوبی بیان می کند: «اشراف رژیم سابق (ancient regime) هر قدر که از شاه اطاعت می کردند، با این حال به یک نوع اطاعت تن نمی دادند؛ یعنی اگر حکومتی مشروعیت و احترام نداشت و مورد

تمسخر مردم بود، مردم غیر اشراف به صرف اینکه این حکومت مصدر خدمتی یا کاری می‌شود و یا عدم اطاعت از آن خطر دارد، از آن تمکین می‌کردند. اما اشرافیت فقط به این دلیل که مردم از این حکومت اطاعت می‌کنند، زیر بار پیروی از آن نمی‌رفتند و هیچ‌گاه حاضر به پذیرفتن این شکل از عبودیت ذلت‌آور نمی‌شدند.»^(۸۸)

*

در مقام یک نتیجه‌گیری می‌توان گفت، تأکید نظریه آریستوکراتیک بر ویژگی خاص بودن و مشخص بودن معنای آزادی فردی که بدان وسیله از آزادی عام و ماهیتاً تخصیص‌ناپذیر لیبرالی جدا و بدانجا منجر می‌شود که آزادیها بر کرسی آزادی بنشینند. اما کار به همین جا ختم نمی‌شود: جزئیت (خاص بودن) و عینیت (مشخص بودن) معنای آزادی، فراتر از آنکه وحدت فلسفی مفهوم آزادی را فرو می‌شکند و آن را به «آزادیها» بدل می‌کند، اساساً دلیل هستی آن را زایل می‌سازد و لغت آزادی و کاربرد آن را غیر ضروری می‌سازد و بر جای آن مفهوم حقوق قانونی فرد و امنیت یا استقلال فرد را می‌نشانند. البته نمی‌توان از موجباتی برای کنار نهادن مفهوم آزادی - با توجه به اینکه همچنان یک ارزش مسلط در دنیای امروز است - سخن گفت و حتی اگر بخواهیم، می‌توان

مفاهیم حقوق، امنیت یا استقلال قانونی فرد را همان آزادی بدانیم، گو که با این کار، اسطوره‌گی و قداستِ ابهام‌آلودِ معنای آزادی همچنان تداوم می‌یابد، اما به هر حال اثبات و نشان دادن اینکه آنچه که به اسطوره‌ای به نام آزادی در جوامع غربی تبدیل شده، در ماهیت خود همان حقوق و امکانات قانونی و شناخته شده برای افراد در این جوامع است. در واقع نوعی شالوده‌شکنی برای اسطوره مدرن آزادی است و از آنجا که مفید و حتی ضروری است که آزادی از این جایگاه ایدئولوژیکی خود نزول یابد و ابعادی عمومی‌تر بیابد، می‌توان این رهیافت را دارای اهمیت نظری و تاریخی فراوانی دانست. فقط به مدد این روایت از آزادی است که داستان پایان‌ناپذیر اسطوره‌گی معنای آزادی در دنیای مدرن می‌تواند به سرانجام برسد؛ یعنی نسخ معنای آزادی پس از حدود ۵۰۰ سال تلاطمات فکری و هرج و مرج نظری در ایضاح آن. آزادی که به یک تعبیر، خود ماحصل تخریب معنای آریستوکراتیک و کهن‌شان و مقام فرد بود، باردیگر جای خود را به همان معنای سپارد و خود زایل می‌شود. چنین تقدیری برای آزادی لیبرالی یا آزادی مدرن، البته در سطح نظری، نتیجه تداوم منطقی استدلالها و ایده‌های آریستوکراتیک است. مجدداً این ایده‌ها و استدلالها اگر چه پایان تاریخ آزادی را ایجاب نمی‌کنند، اما دستکم سرنوشت و تقدیر یک

پلورالیزم ناگزیر در درک آزادی رارقم می زند. در اینجا بهتر است به گونه ای تفصیلی تر نظریه آرونی آزادی را که از اعقاب همین سنت فکری و عامل تداوم استدلالهای آن است، به منظور درک بهتر اینکه چگونه روایت آریستوکراتیک ممکن می دارد مفهوم مدرن آزادی از دلیل یا ضرورت بودن خود ساقط شود، تشریح نماییم. از نظر آرون، مفهوم آزادی فقط می تواند در قالب یک انتخاب متافیزیکی (مابعدالطبیعی) درک شود. در غیر این صورت یعنی در واقعیت امر، آزادی مفهومی بسیار نسبی است. اگر معتقد باشیم در واقعیت امر فقط فردی که از سوی کس دیگری از چیزی یا از سوی برخی شرایط برای انجام کاری باز داشته نمی شود، آزاد باشد، آنگاه هیچ فردی نه کاملاً آزاد است نه کاملاً مقید. زیرا او همیشه و در همه جوامع تا اندازه ای از آزادیها و محدودیتها برخوردار است. حدود انتخاب یا ابتکار عملی که به فرد داده می شود از جامعه ای به جامعه دیگر و نیز در همان جامعه، از طبقه ای به طبقه دیگر متفاوت است.^(۸۹) از همین جا و در دنباله همین عبارت، آرون آگاهانه یا غیر آن، پایه تفکیک با اهمیتی میان حقوق عینی و خاص و آزادی ذهنی و عام؛ تمایز بین حقوق و آزادی را می نهد. «آیا می توان گفت که آزادی سیاسی به وسیله حقوق خاصی تعریف می شود که خود این حقوق به وسیله برخی نهادها تضمین شده است؟»^(۹۰) روشن است که پاسخ آرون مثبت است. عبارت یاد شده آرون بدان معناست که محتوای آزادی را نهادهایی شکل می دهند که جامع حقوق فردی و ضامن آنها هستند. «باتوجه به فقدان یک تعریف تحلیلی دقیق از آنچه که آزادیها نامیده شده اند، من در عوض یا همزمان، حقوقی را قرار می دهم که به وسیله قوانین و ظرفیتهای عملی در حکومت، در محدودیتهای متقابل قوا، در زندگی افراد و در سازمان دولت تضمین شده است.»^(۹۱) اما چه تضمینی می توان داد که نهادهای تضمین کننده آزادی و قوانین حامی آن در هر جامعه ای دارای وحدت و همسانی قابل تأکیدی باشند؟ هیچ. نهادهای متمایز در طی تاریخهایی متمایز می توانند به انحایی متمایز شکل بیابند و خلاصه از جامعه ای به جامعه دیگر متفاوت اند. بپذیریم نهادهایی که حاوی حقوق فرد هستند در همه جای جهان نمی توانند یکسان باشند. «این یک واقعیت است که احساس آزاد بودن لزوماً مربوط به نهادهایی که در غرب ما آنها را برای آزادی سیاسی ضروری می دانیم، نمی شود...»^(۹۲) برای مثال (مثال از آرون است) کارگری که در شوروی به حزب کمونیست می پیوندد، گمان می کند که در تحت حکومت کارگری بیشتر از حکومتی غربگرا یا غربی آزاد است یا دستکم احساس آزادی می کند. از دو حال خارج نیست: یا فرد باید به طور زیر جلی و پنهانی فلسفه خاصی را در

معنای پذیرفته شده‌ای از آزادی سرایت دهد - آزادی را ایدئولوژیک سازد - یا اگر چنین نمی‌کند باید بپذیرد که بین جوامع و بین افراد انسانی، تعریف آزادی دچار ابهام و غموض فراوانی است.^(۹۳)

آرون معتقد است از لحاظ نظری، آزادی تاکنون به سه شیوه اصلی درک شده است. او درک پدران فکری خود از آزادی را به عنوان اولین درک از درکهای سه گانه آزادی بیان می‌کند که مانیز آن را تعریف مرکزی آزادی از دیدگاه تفکر آریستوکراتیک تلقی می‌کنیم. «آزادی در سخنان مونتسکیو بالاتر از هر چیز، امنیتی را معنا می‌دهد که در آن شهروندان، البته به شرط اطاعت از قانون، از مزاحمتها در امور خود در امان باشند.»^(۹۴) از نظر مونتسکیو امنیت نخستین شکل آزادی است.^(۹۵) در این تعریف موقعیتی واقعی و قابل دسترسی برای فرد واقعی درخواست شده است. «معنای دیگر آزادی، حق شهروند است برای آنکه تقریباً در مورد هر چیزی گزینشهای خود را داشته باشد، بی آنکه دولت به او بگوید باید به چه بیندیشد و به چه عمل کند.»^(۹۶) این تعریف که ادامه تفکر لاکه به نظر می‌رسد و در واقع تعریف آرون از آزادی لیبرالی است، ناگهان آزادی را از امر واقعی برمی‌کند و آن را به آرمانی جامع و سخت مدعی بدل می‌سازد. تعریف سوم: «برای روسو، آزادی مشارکت فرد در مسائل عمومی اجتماع

و ایفای نقش در انتخاب کسانی است که باید حکومت کنند، به گونه‌ای که فرد وقتی از دولت اطاعت می‌کند، احساس کند از خودش اطاعت می‌کند.»^(۹۷) چنان که روشن است در این تعریف به روایت اخلاقی از آزادی اشاره شده است. همچنان که پیش‌تر در مورد آزادی اخلاقی بیان شده بود، در این تعریف نیز عناصر کلیت، مابعدالطبیعه‌گرایی، اخلاق‌پردازی شدید و فقدان فضای عینی و عملیاتی، در نهایت در ذهن ایجاد استبعاد در به تصویر کشیدن یک معنای اخلاقی از آزادی می‌کنند. این عناصر، آزادی را پرشکوه و از این رو غیرقابل دسترسی می‌سازد و از نظر علمی یا در زندگی واقعی فرد، به چیزی و به جایی منتهی نمی‌شود. آزادی اخلاقی زیاده مثبت است و از این نکته ساده و اولیه به سادگی در می‌گذرد که «آزادی فضایی را معنا می‌دهد که در آن فرد آقای خودش است و فقط به خودش پاسخگوست.»^(۹۸) بر همین اساس است که آرون ترجیح می‌دهد بر پایه و مایه تعریف اول متعلق به مونتسکیو، دو تعریف دیگر برای آزادی قائل شود و در واقع تعریف ساده و واقع‌گرایانه مونتسکیو را باز هم واقعی‌تر و ملموس‌تر سازد. آرون معتقد است احساس آزادی فرد، اگر با ضمانتهای قانونی، عرفی یا مصوب همراه باشد، از جنس هیچ یک از راهبایبهای نظری لیبرالی و اخلاقی نیست و آشکارا به شرایط عینی متفاوتی وابسته است. بر

این اساس یک تعریف آزادی آن است که فرد به دلیل داشتن حقوق یا امکاناتی واقعی احساس آزادی نماید، یا به عکس، احساس نکند که از ابتدای عمر تا انتها در شرایط کنونی زندگی خود اسیر است و امکان خارج شدن از آن شرایط و ترقی یافتن را ندارد. بنابراین از نظر آرون شرط آزادی در دنیای ما، مستلزم داشتن حداقلی از امکان رشد و ترقی اجتماعی است.^(۹۹) تعریف

دوم، احساس عدالت است. فرد باید احساس کند در رابطه فرماندهی-فرمانبری با او به عدالت رفتار می شود. احساس عدالت، احساس آزادی یعنی احساس رضایت و سبکی و فارغ‌البالی در جهان را بدو منتقل می کند. برعکس، اگر این احساس وجود نداشته باشد، هر میزان حقوق اجتماعی و امکانات، احساس آزادی را در فرد، نظر به نبود گمان اعتماد به جامعه و به دولت، تقویت نمی کند و بلکه از طریق تضعیف انتظارات، احساس آزادی را کاهش نیز می دهد. آرون بدین ترتیب در دو تعریف خود از آزادی، بر احساس فرد دایر بر توانایی اش به تحرک اجتماعی و احساس او به وجود عدالت اجتماعی تأکید می کند. تعاریف آرونی از آزادی، آری، شکوه مند و برجسته نیستند. اما آرون خود نیز چنین ادعایی ندارد. او دو آزادی اخیر خود را از دیدگاه جامعه شناختی تعریف کرده است. «اگر ما از نظرگاه تحلیل جامعه شناختی به تأمل فلسفی روکنیم، از این دیدگاه آزادیهای سیاسی -

اجتماعی یا آزادیهای صوری (formal freedoms) یک ارزش یا نتیجه عالی و برتر نیست، بلکه ابزارهایی لازم برای تحقق ارزشهای برین می شود»^(۱۰۰) که به بیان آرون، فلاسفه اخلاقی آن را «آزادیهای واقعی» (real freedoms) می دانند. در نهایت می توان داوری کرد که تعریف یا درک آریستوکراتیک از آزادی، تعریفی آسان و درکی ساده، نسبی و جزء پرداز است.

چنین بحث نسبت گرایانه ای در خصوص ترجیح احساس آزادی بر عقیده آزادی و واقعی تر بودن این احساس در قیاس با عقاید مربوط به آزادی سرانجام به کجا منجر می شود؟ به آنجا که معنای آزادی مستلزم رژیم سیاسی خاصی نیست؛ خواه رژیمهای دموکراتیک لیبرال که آرون آن را قانونمندان - کثرتگرا (constitutional pluralist) می خواند و چه رژیمهای مستبد و ایدئولوژیکی که او آن را رژیمهای با حزب انحصارگر می خواند. آرون عبارت قبلی خود را به صورت مفهوم بندی شده تری بیان می کند. «آیا یک مفهوم فلسفی از آزادی وجود دارد که بتواند یک رژیم خاص... را توجیه کند؟ من چنین نمی اندیشم.» و ادامه می دهد: «گمان من این است که هیچ یک از رژیمهای سیاسی در جامعه صنعتی، انسان واقعاً جدیدی خلق نمی کنند.»^(۱۰۱) به نظر نمی رسد ممکن باشد که از طریق اعتقادات فلسفی و سیاسی، انسانی با ساختار جدید پدیدار شود. انسان نوین

سوسیالیستی یا دانشورانی که چنین مفهومی را پروراندند، معتقد بودند که در سطح فلسفی، حقیقت ازلی در تاریخ را دریافته‌اند. آنها بر این اساس آزادی را به انحاء مختلفی، امکان تحقق روح یا ماده تاریخ دانسته‌اند. چنین درک تاریخ‌گرایانه‌ای فقط در حد روح یا ماده تاریخ باقی نمی‌ماند و خود را به راه و مسیر و نیز به آینده هم تسری می‌دهد. اما آرون تذکر می‌دهد «به محض آنکه آزادی گزینش خود را انجام داد، خود را یکسره پیرو واقعیت می‌سازد. وقتی موضوع تاریخ معین شد، ما دیگر آزاد نیستیم؛ نه در گزینش مصالح کار (زیرا لازم است با ارزشهای معینی کار کنیم) و نه در برقراری پیوندهای علی».^(۱۰۲)

ناتوانی در خلق انسان نوین توسط رژیمهای سیاسی خاص، به روشنی شامل رژیمهای به قول آرون، قانونمدار کثرت‌گرا هم می‌شود.^(۱۰۳) رژیمهای سیاسی نظر به شرایط تاریخی متمایز خود، به جای ایجاد انسان طراز نوین، به بازتولید انسانهای تاریخی‌ای می‌پردازند که خود این رژیمها در تعامل با آنها به تدریج شکل گرفته‌اند. از نظر آرون، آزادی در یک حوزه مشخص (given domain) معنا دارد^(۱۰۴) و به دلیل تکثر بی‌اندازه حوزه‌های مشخص و واقعی، به یک تعبیر، آزادی نظریه بردار نیست. «آزادی اصولاً شکل‌پذیری بی‌حدی دارد و از این رونه در نظریه‌های دگم لیبرالی و نه در دگمهای

دموکراتیک جا می‌گیرد. آزادی در نزد فرد دموکرات از طریق احترام گذاردن به روندهای قانونی که برای بیان اراده اکثریت ضروری هستند - یعنی اجرای خواست اکثریت - تعریف و تضمین می‌شود. حال، اگر این اکثریت تقاضای اقداماتی را کند که اقلیت آن را غیر عادلانه و تجاوزگرانه بداند، آنگاه اقلیت می‌تواند به امید دستورالعملهای بهتر دست به اعتراض قانونی زند و در این صورت اکثریت تصمیم خود را نقض یا تعدیل می‌کند. اما اگر چنین حکومت دموکراتیکی را بنیانی برای واقعیت آزادی تلقی کنیم، در این صورت اراده دموکراتیک، پارادوکس یک تحمیل‌گری متساهلانه را تحت نام آزادی پذیرفته است. [تحمیل و آزادی در کنار هم قرار می‌گیرند.] در همان حالی که جزمیت دموکراتیکی - از طریق اراده اکثریت - تأکید را بر شیوه تعیین حکومتها و شیوه اعمال حکومت می‌نهد، جزمیت لیبرالی نگران اهدافی است که باید برای خود قدرت مقرر شود و نگران محدودیتهایی است که باید از طرف دولت رعایت شود. اما در هر دو حیطه فکری، مسائلی همچون برابری اجتماعی، توزیع درآمد، تأثیرگذاری بر مسائل عمومی جامعه ممکن نیست که توأمان موضوع خواست آزادگذاری لیبرالی و یا خواست محدودیت‌گرایانه دموکراتیکی قرار گیرند.» بر اساس آنچه که گفته شد، «کمتر یا بیشتر آزاد بودن جوامع

فرجام

بر اساس دو معیار سنتی ممکن می‌شود؛ محدود بودن قدرت حکام و استقلال در فعالیتهای خاص شمار وسیعی از افراد. [از این دو معیار؛ اولی بر حقوق فردی و دومی بر حقوق جمعی تأکید دارند] اما اگر فرد فقط یک معیار را برگزیند، یا به این تصور لیبرالی می‌رسد که ستمی از سوی اکثریت که تحت نام روند دموکراتیک مشروعیت یافته است، بر او وارد می‌شود و یا به این تصور دموکراتیک که آزادیهای را که اقلیتی به دست می‌آورند و به ضرور آزادیهای اکثریت است، آزادی نیست. به طور کلی، آزادیهایی که امروزه به طور جدی در معرض تهدیدند، آزادیهایی هستند که لیبرالها آن را درخواست می‌کنند و موضوع علاقه لیبرالهاست.» (۱۰۵)

آرون داعیه خود در خصوص اولویت و اهمیت بیشتر آزادیهای شکلی یا صوری نسبت به آزادیهای به اصطلاح واقعی را قاطع‌تر می‌سازد و می‌گوید: «دو نوع آزادی اصلی در دنیای مدرن عبارت‌اند از آزادی به عنوان امکانات یا ظرفیتهایی برای افراد (آزادیهای صوری) از یک سو و آزادی حزب یا دولت یا انسانیت به عنوان عامل قاهر برتری بر طبیعت و جامعه از سوی دیگر.» (۱۰۶) اما این گرایش پرومته‌ای به آزادی، یعنی نوع دوم، شامل لیبرالیسم هم می‌شود، زیرا در آن نیز تصویری عام و فلسفی از آزادی مبنای داورها و تحلیل لیبرالها قرار می‌گیرد.

آزادی به عنوان یک واقعیت یا امر انضمامی، در قالب مفاهیم اندیشیده شده و آنگاه عمومیت یافته نمی‌گنجد. بحث روش‌شناسانه درباره معناهای آزادی که هدف آن دسته‌بندی کردن و سپس اخذ نتایج عمومی و الزامی باشد، بیهوده و بی‌فایده است؛ زیرا آزادی در اساس خود، احساسهای عمیقاً متفاوت انسانهایی عمیقاً متفاوت است. آزادی احساس است نه اندیشه؛ گرچه احساسی واقعی و بهره‌مند از حمایت‌های قانونی و نهادین باشد. بنابراین آزادی، احساسی واقعی در فرد است. این احساس حتی اگر بخواهد جامعه نظریه و فلسفه به خود ببوشد، باز هم تکثری غیر قابل تأویل - و بی‌فایده برای تأویل - از آزادیها را خلق خواهد کرد.

در مقابل، هر الهام توتالیتر و به قول آرون پرومته‌ای در خصوص آزادی، نظریه آزادی لیبرالی را نیز شامل می‌شود، آزادی در واقعیت امر حقوق اجتماعی مصوب یا پذیرفته و ضمانت شده‌ای است که جوامع مختلف می‌توانند فحوهای ضروری مختلفی از آن ارائه کنند و البته شرط معنی داشتن حقوق نیز وابستگی آنها به نهادهای مشخص است. «وحدت مفهوم آزادی» علاوه بر بی‌فایده بودن، مضر است، زیرا اذهان را از درک واقعیت‌های متجزای حقوق و امکانات فردی به سوی گونه‌ای نشنگی نظری در خصوص آزادی گمراه می‌کند.

رهیافت انقلابی و تا حدی طنزآمیز این مقاله در آن بود که نشان دهد روایت آریستوکراتیک از آزادی، مفهوم آزادی را به کلی، یعنی در سطح

فلسفی و در تمامیت آن، رد می‌کند و منکر ضرورت فلسفی بودن معنا و ارزشی در این حد کلی و استعلایی برای آزادی است. معنایی کلی یا واحد از آزادی فحوای آزادی لیبرالی و ارزش استعلایی آزادی، فحوای نظریات اخلاقی در خصوص آزادی است. با وجود این اگر لازم باشد یا گرایش قوی دایر بر آن وجود داشته باشد که آزادی را در کلیت خود تصور کنیم، در

این صورت آزادی را باید همان حقوق قانونی فرد [آقای خود بودن یا داشتن استقلال شخصی

و... دانست. از اینجا پرسشهای ساده اما پراهمیتی مطرح می‌شود که با وجود ظاهر بی‌اهمیت خود، باید بیشتر بدانها اندیشید: چرا باید حقوق قانونی [ماهیتاً تکثیرپذیر] فرد را آزادی نامید؟ چرا نباید پس از اسطوره‌زدایی از

مفهوم آزادی، آن را به اهداف خاص و ملی فرو بشکنیم؟ در شکستن آن فواید بیشتری نهفته است یا در حفظ وحدت تابویی آن؟ آیا تداوم

معنای اسطوره‌ای و واحد آزادی، فرد و ما را در معرض این خطر قرار نمی‌دهد که آن به سادگی در مواقعی به یک ایدئولوژی جهت‌دار و

ابزارگونه بدل شود؟ امیدواریم تاکنون این ایده تقویت شده باشد که فایده و نیز داوری عقل، در فهم آزادی به عنوان حقوقی تکثیرپذیر برای

افراد است و نیز در اینکه خود را از قید فشار هنجاری و پارادایمیک آزادی همچون ارزشی واحد و ضروری برهانیم.

در چنین صورتی، از جمله، خود به خود این داوری را پذیرفته‌ایم که به خاطر زایل کردن حقوق مشخص مردم و افراد می‌توان دولت‌ها را سرزنش کرد، ولی به نام اصل آزادی نمی‌توان چنین کاری کرد.

پانوشته‌ها

۱- احتمال سوءاستفاده دولت از مفهوم اخلاقی آزادی از فقرات اصلی کتاب مشهور برلین است: آیزایا برلین، **چهار مقاله درباره آزادی**، ترجمه محمد علی موحد، (تهران: خوارزمی، ۱۳۶۸).

۲- اغلب تک‌نگاریهای آیزایا برلین درباره اندیشمندان مشهور غربی، هر یک به گفته خود او در مصاحبه‌اش با جهاننگلو، مواردی از تاریخ نظریه‌ها و از آن جمله تاریخ نظریه آزادی است. آثاری که او تحت عنوان «ضد روشنگری»، «عصر روشنگری: فلاسفه قرن هجدهم»، «هیوم و منابع آلمانی ضد عقلانیت»، «ویکو و هردر»، «مارکس» و غیره نوشته است از آن جمله محسوب می‌شود. رک:

در جستجوی آزادی: مصاحبه‌های رامین جهاننگلو با آیزایا برلین، ترجمه خجسته کیا، (تهران: نشر گفتار، ۱۳۷۱)، صص ۴۵-۴۱.

3- Kenneth Minogue, "Freedom", In, **Jessiakuper, Political Science and Political Theory**, (London N. Y.: Routledge and Kegan paul, 1987), P.81.

4- **Ibid.**, P.82.

۵- آیزایا برلین، در جستجوی آزادی، پیشین، صص ۶۴-۶۱.
6- **Western Political Theory (part 3), Nineteenth and Twenth Centuries**, (N.Y: Lee Cameron Mc donald, 1968), PP.439-49.

7- Raymond Aron, **An Essay on Freedom**, (Ohio: World Publishing, 1970).

8- Minogue, **op. cit.** PP.80 - 81.

Others (ed . by), **The Blackwell Encyclopadia of Political Thought**, (Cambridge, 1991).

29- **Ibid.**

30- <http://WWW.Libertymagazine.org/issues>

۳۱- کارل یاسپرس، کوره راه خرد، ترجمه مهبد ایرانی طلب، (تهران: نشر قطره، ۱۳۷۸)، ص ۴۳.

32- Libertymagazine. **op. cit.**

۳۳- مورتون وایت، **عصرتجزیه وتحلیل (فلاسفه قرن بیستم)**، ترجمه پرویز داریوش، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۵)، ص ۱.

۳۴- برلین، **چهار مقاله درباره آزادی**، ص ۲۷۲.

۳۵- ژان هیولیت، **مقدمه بر فلسفه تاریخ هگل**، ترجمه باقر پرهام، (تهران: آگاه، ۱۳۷۷)، ص ۴۲.

۳۶- همان، ص ۱۲۴.

۳۷- همان، ص ۲۹.

۳۸- همان.

۳۹- موريس كوروز، **فلسفه هیدگر**، ترجمه محمود نوایی، (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۸)، ص ۱۲۹.

۴۰- همان، ص ۷۸.

41- Joseph A. Scimecca, **Society & Freedom**, (N. Y.: st, Martins Press, 1981), p. 209.

۴۲- کارل یاسپرس، **عالم در آینه تفکر فلسفی**، ترجمه محمود عبادیان، (تهران: نشر پرسش)، ص ۸۳.

۴۳- هانا آرنه، **اندیشیدن و ملاحظات اخلاقی**، ترجمه عباس باقری، (تهران: نشرنی، ۱۳۷۹)، ص ۱۳۷.

۴۴- همان، ص ۴۳.

۴۵- همان.

۴۶- همان، ص ۲۸.

۴۷- هیولیت، **پیشین**، صص ۲-۴۱.

48- Scimecca, **Op.cit.** 238.

49- Ryan, **Op.cit.**

50- Walter Chantry. **Myth of Freedom.**, [http://www. eternall yseministnes. ory/wc](http://www.eternall yseministnes. ory/wc)

51- Aron, **Op cit.** p. 169.

۵۲- ریمون آرون، **مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه شناسی**، ترجمه باقر پرهام، (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷)، ص ۷۳۴.

۵۳- همان، ص ۷۳۵.

54- An Essay on Freedom **Op.cit.**, P. 15

۵۵- آرون، **مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه شناسی**، **پیشین** ص ۷۰۳.

۵۶- همان، ص ۷۰۳.

۵۷- همان، ص ۲۶۲.

۹- ارسطو، **سیاست**، ترجمه حمید عنایت، (تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۱).

۱۰- فرانتس نویمان، **آزادی و قدرت وقانون**، ترجمه عزت الله فولادوند، (تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳)، صص ۶۸-۶۹.

۱۱- همان، ص ۶۹.

۱۲- نوربرتویویو، **لیبرالیزم و دموکراسی**، ترجمه بابک گلستان، (تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۶)، ص ۲۰.

۱۳- همان.

۱۴- نویمان، **پیشین**، ص ۹۷.

15- Bertrand Badie and Piere Brinbaum, **Sociology of State**, (Chicago: Chicago Unive, Press, 1983), p.14.

16- Gianfranco Poggi, **The Development of the Modern State**, (Stanford: Stanford Unive . Press, 1985), PP. 135 - 6.

17- See: Carl Schmitt, **The Crisis of Parlimentary Democracy**, (1923, 1926), (Cambridge, Mass: MIT Press, 1985).

همچنین نگاه کنید به:

John P.McCormic, **Carl Schmitt's Critique of Liberalism**, (Cambridge, 1999), part 2.

18- Andrew Reeve, "Freedom" In Iain Mclean, **Oxford Concise Dictionary of Politics**, P.194.

۱۹- ای. اچ کار، **جامعه نو**، ترجمه محسن ثلاثی، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶)، ص ۱۱۰.

۲۰- ه. ج. بلاکهام، **شش متفکر آگزیستانسیالیست**، ترجمه محسن حکیمی، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۸)، ص ۷۸.

۲۱- کار، **پیشین**، ص ۱۰۱.

۲۲- همان، ص ۱۱۰.

۲۳- موری فورسیت و موريس كينز - ساپير (ویراسته)، **نقد و بررسی آثار بزرگ سیاسی سده بیستم**، ترجمه عبدالرحمن عالم، (تهران: انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰)، ص ۱۰۹.

۲۴- Bernard Crik, **In Defence of Politics**, (London and N.Y: Continuum, 2000), pp. 123 - 30.

۲۵- موری فورسیست و موريس كينز - ساپير، **پیشین**، ص ۳۰.

۲۶- همان.

۲۷- لوجوکلوتی، **روسو و نقد جامعه مدنی**، ترجمه حسن شمس آوری، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸)، ص ۱۳.

28- Alan Ryan, "Freedom", in, David Miller &

- ۵۸- همان، ص ۲۶۴.
- ۵۹- همان، ص ۳۶.
- ۶۰- مونتسکیو، «معتقدبوده که روابط منصفانه یا اصول عدالت، پیش از وضع قوانین دارای اعتبار عمومی وجود داشته است.... این قوانین مقدم بر قوانین وضعی، آشکارا از قوانینی هستند که خصلت علت و معلولی ندارند، بلکه از شمار قوانین زمانی اند که منشاء آنها اراده قانونگذاران منفرد نیست، بلکه جوهر خویش را از عقل و طبیعت و انسانی می گیرند.» همان، ص ۶۰.
- ۶۱- An Essay on Freedom **Op.cit**, P.16
- ۶۲- **Ibid.**, PP. 12 - 13.
- ۶۳- **Ibid.**, p . 13.
- ۶۴- **Ibid.**
- ۶۵- اهمیت اجتماع تاریخی، بخش آلمانی اندیشه ریمون آرون است. ن. ک به:
- Brin C. Anderson, **Raymond Aron: The Recovery of the Political**, (Rowman and Littlefield, 1987).
- ۶۶- آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، پیشین، ص ۷۲۳.
- ۶۷- همان، ص ۷۲۵.
- ۶۸- نادر انتخابی، ریمون آرون: نقد تاریخ و سیاست در روزگار ایدئولوژیها، (تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۰)، ص ۲۴۰.
- ۶۹- همان.
- 70- An Essay on Freedom **Op.cit**, P. 15
- ۷۱- آرون، مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه شناسی، پیشین، ص ۷۲۳.
- 72- See, An Essay on Freedom **Op.cit.**, P.146.
- ۷۳- ریمون آرون، جامعه شناسی معاصر آلمان، ترجمه مرتضی ثاقب فر، (تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۶)، ص ۵۶.
- 74- Raymond Aron. **Democracy and Totalitarianism**, ed. and Introduction by Roy Pieree, (Michigan: Ann Arbor Paperbacks, 1990) p. 11.
- ترجمه فارسی این کتاب نیز منتشر شده است: **دموکراسی و خودکامگی**، ترجمه محمد مشایخی، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷).
- از آنجا که مترجم محترم به عنوان یک دانشور سیاسی در جامعه علمی ما شناسایی نشده است و حقانیت این عدم شناسایی به ویژه در انتخاب معادل «خودکامگی» برای «توتالیتاریانیزم» خود را می نمایاند، ضمن توصیه به مطالعه ترجمه کتاب ارزشمند فوق، ترجیح داده شد که استنادات به این کتاب، بر پایه متن انگلیسی آن باشد.
- ۷۵- به نقل از انتخابی، پیشین، ص ۱۵۹.
- ۷۶- همان.
- 77- An Essay on Freedom, **Op.cit**, pp.13-14.
- ۷۸- مرتبط با این موضوع، آرون از توکویل نقل می کند: «دموکراسی میان انسانها احساسی از برابری خیالی ایجاد می کند که اهمیت آن بسیار بیشتر از واقعیت نابرابری میان آنهاست زیرا در قیاس با این احساس برابری، هر نوع نابرابری واقعی مشروع جلوه می کند.»
- **Ibid.**, Preface.
- ۷۹- این قضاوت متعلق به آرون است: آرون، جامعه شناسی معاصر آلمان، پیشین، ص ۱۴۷.
- ۸۰- همان.
- 81- An Essay on Freedom, **Op.cit**, p. 15
- 82- **Ibid.**
- 83- **Ibid.**, p. 17.
- 84- **Ibid.**, p. 142.
- 85- **Ibid.**, p. 157.
- ۸۶- توکویل و مونتسکیو، سیاست را تابع شرایط اقتصادی محسوب نمی دارند.
- **Ibid.**, p. 19.
- 87- **Ibid.**, p. 27.
- 88- **Ibid.**, p. 16.
- 89- Democracy and Totalitarianism, p. 29.
- 90- **Ibid.**
- 91- An Essay on Freedom, p. 142
- 92- Democracy and Totalitarianism, p. 30.
- 93- **Ibid.**
- 94- **Ibid.**, p 242.
- 95- An Essay on Freedom, p. 152
- 96- Democracy & Totalitarianism, p. 442.
- 97- **Ibid.**
- 98- An Essay on Freedom, p. 160
- 99- Democracy & Totalitarianism, p. 242.
- 100- An Essay on Freedom, p. 161
- 101- Democracy & Totalitarianism, p.243-4.
- ۱۰۲- آرون، جامعه شناسی معاصر آلمان، پیشین، ص ۱۰۶.
- 103- An Essay on Freedom, p. 161
- 104- **Ibid.**, p. 144.
- 105- **Ibid.**, p. 158.
- 106- **Ibid.**