

مطالعه تطبیقی آرای مرتضی مطهری و آیزایا برلین در باب آزادی؛ مبثنی بر مؤلفه‌های کنش‌گر، مانع و غایت

جلال درخشه^۱ - اسحاق سلطانی^۲

دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۸/۸/۹

چکیده

در این نوشتار سعی شده با رویکردی تحلیلی و با اتخاذ تعریف تعدیل یافته مک‌کالوم از آزادی به عنوان چارچوب نظری به مقایسه تطبیقی آرای مرتضی مطهری و آیزایا برلین در باب آزادی پرداخته و مسیر متفاوت ساخته شدن این مفاهیم را نظاره کرد. بر این اساس در ذیل مؤلفه «کنشگر انسانی»، به مقایسه مباحث انسان‌شناسانه دو اندیشمند پرداخته، در ذیل مؤلفه «مانع» به موانع ایجابی-سلبی آزادی که کنشگر از آن‌ها آزاد است- نیست پرداخته و در پایان در ذیل مؤلفه «غایت»؛ به مقایسه اهداف و غایاتی که هر یک از این دو اندیشمند از آزادی دارند پرداخته شد. در نگاه برلین از آنجاکه انسان موجودی نامتعین است و می‌بایست خود، به وجود خویش تعیین بخشد؛ آزادی، ارزشی ابزاری به حساب نیامده و خود غایت است. آزادی اولویت دارترین ارزش محسوب می‌شود، زیرا قرار است فرد با استفاده از آن وجوه ناقص و ناکامل و نامتعین خویش را بنا به میل و اراده خود تحقق بخشد. اما در نگاه مرتضی مطهری از آنجاکه انسان موجودی فطرت‌مند است که سرشتی بالقوه متعین داشته و لذا دارای غایاتی مشخص است، آزادی اعتبار می‌شود تا فرد بتواند در مسیر رشد و تکامل خود گام بردارد. یعنی آزادی ابزاری است که انسان صرفاً با استفاده از آن می‌تواند به غایات والای خود دست یابد.

واژگان کلیدی: آزادی، کنشگر، مانع، غایت

۱. استاد علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول) j.dorakhshah@yahoo.com
۲. دانشجوی دکتری اندیشه‌های سیاسی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران hagh.soltani87@gmail.com

مقدمه

آزادی به عنوان یکی از ارزش‌های اساسی فلسفه سیاسی که در نقطه کانونی ارزش‌های لیبرال قرار دارد، از چنان اهمیتی برخوردار است که تلاش برای دریافتن موضع اندیشمندان مسلمان در قبال آزادی را تبدیل به یک ضرورت کرده است. در این میان، مطالعات مقایسه‌ای می‌تواند یکی از راه‌های کارگشا برای درک بهتر دیدگاه‌های اسلامی در قبال مفهوم آزادی لیبرال باشد. با این همه در خیلی از این موارد، مقایسه‌های صورت گرفته چیزی بیش از مقایسه پوسته ظاهری مباحث این دست از اندیشمندان در باب مباحث کم‌اهمیت‌تر آزادی در اختیار ما قرار نمی‌دهد. چراکه در مقایسه‌های رایج، فارغ از اینکه مفهوم آزادی چگونه و از چه مسیری ساخته می‌شود، به مقایسه آرای اندیشمندان مختلف در باب آزادی پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌هایی ذکر می‌شود. این مسیر ره‌آوردی مثر به ارمغان نمی‌آورد، چراکه هر چند مفهومی یکسان را از دو دیدگاه متفاوت مقایسه می‌کند، ولی فرآیند ساخته شدن هر یک از این مفاهیم با ابتدا بر مبانی‌شان مورد مقایسه قرار نمی‌گیرد. لذا دائماً خطر لغزش به قشری‌نگری در این قبیل مطالعات مقایسه‌ای وجود دارد. عدم التفات به مبانی در حین مقایسه آرای نهایی متفکران مختلف در باب آزادی ممکن است پژوهشگر را دچار نتیجه‌گیری‌های عجولانه کند. برای در امان ماندن از این آسیب، نیازمند مقایسه‌های مبنایی هستیم تا در دل مقایسه نخست، مسیر متفاوت ساخته شدن مفهوم آزادی در زمینه‌های فکری متفاوت مقایسه شده و سپس به مقایسه احکام و آرای متفکران مختلف در باب آزادی پرداخته شود. برای این مهم با ابتدا به روش توصیفی-تحلیلی دست به پژوهشی تطبیقی و چارچوب‌مند زده تا در کنار بهره‌مندی از مطالعات مقایسه‌ای از آسیب‌های قریب آن در امان بمانیم.

در این راستا آیزایا برلین به عنوان فیلسوف برجسته آزادی در قرن بیستم، یکی از مدافعان برجسته آزادی لیبرال بوده که بررسی نحوه شکل‌گیری آزادی در دیدگاه او می‌تواند آورده‌های ارزشمندی به همراه داشته باشد. برای روشن شدن مفهوم آزادی در دیدگاه‌های اسلامی، مسیر شکل‌گیری مفهوم آزادی در آرای مرتضی مطهری به روش تحلیلی با آیزایا برلین مقایسه می‌شود. وجه انتخاب مطهری به پرداخت گسترده، مبنایی و متفاوت این اندیشمند مسلمان به بحث از آزادی باز می‌گردد. به این معنا که مطمئناً در میان اندیشمندان

اسلامی معاصر هیچ یک در عمق و گستره ایشان به بحث از آزادی پرداخته و تولید نظری در این راستا نداشته است. ابداعات نظری ایشان در حوزه آزادی و طراحی شدن آنها بر اساس مبانی پذیرفته شده در حکمت متعالیه به گونه‌ای هست که آن را شایسته مقایسه با بزرگترین فلاسفه آزادی کند.

از دیگر آسیب‌های مطالعات مقایسه‌ای این است که به دلیل عدم وجود چارچوبی مشخص، مقایسه تبدیل به سخن گفتن از ابواب مختلف و مشتت می‌شود. برای پرهیز از این آسیب، تعریف تعدیل یافته جراللدسی مک‌کالوم به عنوان چارچوب تحلیل قرار داده می‌شود؛ چارچوبی که علاوه بر پوشش دادن مقایسه مبنایی مفهوم آزادی، تا حدود زیادی فارغ از ارزش نیز است.

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعددی در رابطه با مسئله این نوشتار به رشته تحریر درآمده است. کتاب «فلسفه سیاسی آیزایا برلین»^۱ اثر جان گری یکی از آثار قابل اعتنا برای شناخت دقیق آرای برلین است. گری ادعا می‌کند «پلورالیسم ارزشی» روح بخش همه آثار برلین است. بنا به این اعتقاد، ارزش‌های غایی بشری عینی اما مختلف هستند. این ارزش‌ها متضاد، در کشمکش و غالباً تلفیق ناپذیرند و آنگاه که در تضاد قرار می‌گیرند، قیاس ناپذیرند و نمی‌توان با هیچ مقیاس عقلانی بین آنها داوری کرد. لیت‌ووت نیز در کتاب «آیزایا برلین: نگرشی انسان‌محور و تکثرگرا در باب طبیعت بشر و معنای زندگی»^۲ بر روی همین نقطه کانونی آرای برلین تمرکز یافته و نشان می‌دهد تکثرگرایی برلین چگونه از نسبی‌گرایی پست‌مدرن متفاوت می‌شود. همچنین علی اشرف‌نظری در مقاله «بازشناسی مفاهیم آزادی مثبت و منفی: رویکردی انتقادی»^۳ درصدد برآمده نشان دهد چگونه تضاد میان مونیسم و پلورالیسم خود را در دو مفهوم بسیار متفاوت از آزادی «مثبت» و «منفی» جلوه‌گر ساخته است.

۱. نک: جان گری، (۱۳۸۹)، فلسفه سیاسی آیزایا برلین، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.

2. Look at: Connie Arsbergen-Litvoet, Isaiah Berlin: (2006), A Value Pluralist and Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life, Amsterdam- New York: Rodopi.

۳. نک: نظری، علی اشرف، (۱۳۹۱)، «بازشناسی مفاهیم آزادی مثبت و منفی: رویکردی انتقادی»، فصلنامه سیاست، بهار، دوره ۴۲، شماره ۱.

در کتاب «آزادی از نگاه استاد مطهری»^۱ نگارنده سعی دارد هر آنچه مطهری در باب آزادی - به عام‌ترین معنای خود- مطرح نموده را کنار هم جمع کرده و در یک مجموعه چاپ کند. لذا از این اثر نمی‌توان انتظار داشت تبیین‌کننده نظام فکری مطهری در باب آزادی باشد. در کتاب چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی با عنوان «آزادی»^۲ مقاله‌ای تحت عنوان «آزادی در نظام اسلامی و لیبرال دموکراسی از دیدگاه مطهری» به قلم بهرام اخوان کاظمی منتشر شده است. نویسنده پس از ارائه تعریف مطهری از آزادی به نحوه تعامل دین و اسلامیت با آزادی و جمهوریت پرداخته و از این مدخل، انتقادات مطهری به معنای مستفاد از آزادی در نظام لیبرال دموکراسی را مطرح می‌کند.

مطالعه مقایسه‌ای بین آرای برلین و مطهری نیز صورت گرفته است؛ مانند مقاله‌ای که شریعت و نادری با عنوان «آزادی در اندیشه آیت‌الله مرتضی مطهری و آیزایا برلین»^۳ منتشر کرده‌اند؛ ولی در این سنخ پژوهش‌ها تمرکز بر مفهوم آزادی و عدم اهتمام به بازشناسی مبانی نظری، بویژه در سطح مبانی انسان‌شناسانه، سبب می‌شود از چگونگی ساخته شدن معنای آزادی در دیدگاه هر دو اندیشمند غفلت شده و در نتیجه گفتگویی دقیق میان دیدگاه‌های دو اندیشمند در باب آزادی صورت نگیرد. پس آنچه در پژوهش‌های متناسب با این اثر وجود ندارد، عدم توجه به نحوه معنایابی دیدگاه هر اندیشمند در قبال آزادی مبتنی بر مبانی نظری، بویژه مبانی انسان‌شناسانه بوده و آنچه در کار شریعت و نادری نیز غایب است مقایسه نحوه معنایابی دیدگاه‌های دو اندیشمند در قبال آزادی، بر اساس مبانی نظری هر یک می‌باشد.

در این پژوهش چگونگی ساخته شدن معنای آزادی با تأکید بر مبانی نظری دو اندیشمند را پی گرفته و برای تحقق این مهم و برای فاصله‌گیری از مقایسه‌های متشتت، تعریف تعدیل یافته مک‌کالم از آزادی را مبنا قرار داده و در قالب سه مؤلفه کنشگر انسانی، مانع و غایت به مقایسه آرای مطهری و آیزایا برلین می‌پردازیم. پس می‌توان گفت وجه نوآورانه و تمایزبخش این پژوهش در آن است که با اتخاذ چارچوب روشی مک‌کالم برای انجام مقایسه و در پی آن با دنبال کردن مقایسه‌ای مبانی، امکان گفتگویی فعال میان آرای دو

۱. نک: یزدی، حسین، (۱۳۷۹)، *آزادی از نگاه استاد مطهری*، تهران: صدرا.

۲. نک: کتاب چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی، آزادی، تهران: نشر عدالت، ۱۳۹۱

۳. نک: شریعت، فرشاد و نادری، مهدی، (۱۳۹۱)، «آزادی در اندیشه آیت‌الله مرتضی مطهری و آیزایا برلین»، *تماشاگاه راز*، بهار، سال اول، شماره ۱.

اندیشمند را فراهم آورده و از این رهگذر خود را از نقایص رایج در مطالعات تطبیقی برحذر داشته است.

چارچوب تحلیلی پژوهش

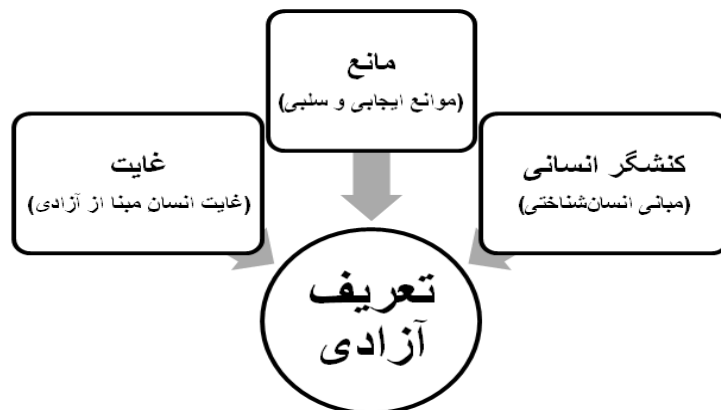
چارچوب مقایسه باید مدلی فراگیر برای مسئله این پژوهش باشد. یعنی در قالب آن بتوان به گونه‌ای فارغ از ارزش به مقایسه مبانی انسان‌شناسانه پرداخت و عناصر قوام‌بخش نگاه دو اندیشمند به آزادی را مقایسه کرد. مطمئناً چنین چارچوبی فارغ از پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های نگارنده آن نیست، لذا اینجا منظور ما از فارغ از ارزش بودن در وهله اول حضور حداقلی ارزش‌هایی با گرایشی خاص در آن چارچوب نظری است؛ به این معنا که چارچوب دارای عمومیت بیشتری باشد و در وهله بعد به شکلی باشد که امکان توسعه نظری در آن، برای متناسب سازی بیشتر با فضای پژوهش وجود داشته باشد. به این جهت از مباحثی که جرالده سی. مک کالم در مقاله «آزادی منفی و مثبت»^۱ برای تحلیل آزادی مطرح می‌کند، استفاده می‌شود. برای تبیین تحلیل مک کالم از آزادی لازم است به چند نکته ابتدایی پیرامون مباحث او توجه کرد. نخست اینکه او در موضع فردی که بخواهد تعریفی از چیستی آزادی ارائه دهد نیست. او قصد دارد فرمولی برای تحلیل تعاریف مختلف از آزادی تبیین کند؛ می‌خواهد روشن کند لازم است تعاریف معتبر آزادی دارای چه خصیصه‌هایی باشند. به همین دلیل در نظر او مفاهیم متعدد آزادی وجود ندارد، آنچه در تفاوت‌های بین تعاریف آزادی مشخص است، تفاوت در نوع تفسیر مؤلفه‌های سه‌گانه مفهوم آزادی است (مؤلفه‌هایی که در ادامه ذکر می‌شود). پس تنها یک مفهوم فراگیر آزادی وجود دارد که توسط اندیشمندان مختلف، به واسطه تفاوت در تعبیر عناصر مختلف آزادی روایت‌هایی متفاوت از آن ارائه شده است (Gray, 1991: 14-15).

مک کالم در تحلیل خود آزادی را در قالبی سه‌وجهی مطرح می‌کند که مشتمل بر سه عنصر کنشگر، مانع و غایت است. آزادی کنشگر/کنشگران به معنای نبود مجموعه‌ای از موانع و محدودیت‌ها برای انجام دادن/ندادن فعلی مشخص و یا تحقق/عدم تحقق وضعیت معین است. از این رو «آزادی چیزی (کنشگر یا کنشگران)، از چیزی، برای انجام دادن، انجام ندادن، شدن یا نشدن چیزی (که همان غایت یا موقعیت مطلوب می‌باشد) است». صورت‌بندی این

تعریف این گونه است که «الف» از «ب» آزاد است (نیست) تا «ج» را انجام دهد (ندهد)، [یا موقعیت مشخصی محقق بشود، نشود]. در این تعریف «الف» شامل تمامی کنشگران می‌شود. «ب» شامل تمامی موقعیت‌های بازدارنده مانند قیود، اجبارها، محدودیت‌ها، مداخله‌ها و موانع بوده و «ج» شامل افعال و موقعیت‌های مطلوب کنشگر است (MacCallum, 1967: 314).

مک کالم معتقد است در هر تعریف معتبر از آزادی باید این سه عنصر حضور داشته باشند. در عباراتی مانند اینکه «الف از ب آزاد است» یا «الف آزاد است تا ج را انجام دهد» یا آن عبارت، عبارتی معتبر نیست و یا اینکه آن عنصر جا افتاده به صورت ضمنی وجود دارد که در این صورت لازم است از خلال متنی که عبارت در قالب آن آمده به جست و جوی عنصر غایب پرداخت (MacCallum, 1967: 314-316).

در این پژوهش آزادی از آن جهت که وصفی برای کنشگر انسانی است در نظر گرفته شده، لذا برای درک بهتر آن لازم است به مبانی انسان‌شناختی پشتیبان آن تعبیر متعرض شد. چراکه تدقیق این امر خود یاریگر درک بهتر از چیستی موانع و غایت آزادی در هر تعبیر است. در بحث از موانع، همچنان که به موانع ایجابی (موانعی که کنشگر از آنها آزاد است) باید پرداخت، لذا لازم است به موانعی که کنشگر برای تضمین آزادی خود نباید از آنها آزاد باشد (موانع سلبی) نیز پرداخت؛ چراکه آزادی مطلق همگان به معنای نابودی آزادی است. پس در رابطه با موانع، علاوه به موانع ایجابی، به موانع سلبی نیز پرداخته می‌شود. در نهایت به ذکر غایتی که انسان توصیف شده در ذیل مؤلفه نخست از آزادی دارد خواهیم پرداخت. بر این اساس می‌توان چنین شمایی از چارچوب تحلیلی پژوهش در نظر گرفت:



کنشگر انسانی

انسان در آرای برلین

برلین به واسطه حضور در فضای وحشت آلود نیمه نخست قرن بیستم، به دنبال اعتقاد مبنایی و پرچالشی بود که چنین عواقب دهشتناکی بر آن روییده است. او منشأ را در عقاید وحدت‌انگار یافت. لذا قسمت زیادی از تولیدات علمی او در واکنش به آن شکل گرفته است. وی در برابر وحدت‌انگاری به سمت کثرت‌گرایی تعدیل‌یافته گرایش می‌یابد که اگر تماماً مبنایی انسان‌شناسانه نباشد حتماً مبنایی اساسی برای فهم دیدگاه‌های انسان‌شناسانه برلین است.

الف - کثرت‌گرایی تعدیل‌یافته

طرح شدن کثرت‌گرایی در نظر برلین با عبور از وحدت‌انگاری محقق می‌شود. وحدت‌انگاری؛ مجموعه عقایدی است که در سه گزاره مبنایی اشتراک دارند: «۱- هر پرسش واقعی باید فقط یک پاسخ درست داشته باشد و تمام جواب‌های دیگر نادرست‌اند؛ ۲- برای یافتن پاسخ‌های درست، حتماً راهی قابل اعتماد وجود دارد که در اصول دانستنی است، هر چند فعلاً دانسته نباشد و ۳- پاسخ‌های درست وقتی که به دست آیند با یکدیگر سازگارند و یک کل یکپارچه تشکیل می‌دهند، زیرا هیچ حقیقتی ممکن نیست با حقیقت دیگر ناسازگار باشد» (برلین، ۱۳۹۰: ۲۶).

از نتایج مهم نگاه وحدت‌انگار، اعتقاد به وجود آرمان‌شهر است. آرمان‌شهر، مدینه فاضله یا یوتوپیا جامعه‌ای است که در حالت هماهنگی کامل بوده و اعضای آن در صلح و صفا زندگی می‌کنند. خصلت اصلی آن‌ها این است که ثابت هستند. در درونشان چیزی تغییر نمی‌کند چرا که به کمال رسیده‌اند. آن‌ها نیازی به تغییر ندارند زیرا که بشر از ابتدا رویای رسیدن به چنین وضعیتی را در سر می‌پرورانده است. آرمان‌شهر به وجود می‌آید چون، انسان دارای سرشتی ثابت، تغییرناپذیر و هدف‌هایی جهانی، مشترک و پابرجا است (برلین، ۱۳۸۵: ۴۵). وقتی این اهداف محقق شوند بشر به کمال رضایت می‌رسد، آنگاه صرفاً تلاش می‌کند وضعیت بدست آمده را حفظ کند.

در نظر برلین اینکه نمی‌توان همه چیز را یکجا و باهم به دست آورد، حقیقتی استوار و منجز است. تحقق تمامی ارزش‌ها در کنار یکدیگر نه تنها عملاً بلکه اصولاً نیز امری ناشدنی

است؛ حتی در جهانی آرمانی و مملو از انسان‌های نیک و خیراندیش. مفهوم کلیتی کامل و بی‌نقص یا راه‌حل‌گایی، نه تنها دور از دسترس بلکه از نظر مفهومی فاقد انسجام و پیوستگی منطقی است. چراکه در میان «خیرها» ناسازگاری وجود دارد. او در رابطه با وجود راه‌حلی‌گایی می‌نویسد: «امکان راه‌حل‌گایی - حتی اگر مفهوم هولناک این واژه‌ها را در عصر هیتلر فراموش کنیم - از قضا توهمی بیش نیست» (برلین، ۱۳۸۵: ۳۴-۳۵). لذا ما نه مدینه کامل داریم و نه انسان کامل؛ چون اساساً امکان همنشینی متعادل ارزش‌های مختلف در کنار یکدیگر وجود ندارد.

ایده اصلی برلین این است که ارزش‌های بشر‌عینی، قابل درک و متعدد هستند؛ ارزش‌هایی که اغلب با یکدیگر دچار تعارض هستند. لذا در وجود یک فرد و یا در جامعه‌ای واحد، تمامی ارزش‌ها نمی‌توانند کنار یکدیگر قرار گیرند. همچنین معیاری فرادستی که بتوان میان ارزش‌های متعارض به داوری پرداخت نیز وجود ندارد. لذا تعارض میان ارزش‌هایی است که اساساً قیاس‌ناپذیرند. در نتیجه هیچ شکلی از زندگی کامل و جامعه‌ای آرمانی وجود ندارد، هیچ ابزار سنجشی برای برتری دادن به نوع خاصی از زندگی وجود ندارد، هیچ معیاری برای رده‌بندی امور خیر قابل تصور نیست (Gray, 1993: 65). اصطکاک و برخورد ارزش‌ها جزئی از ماهیت خود ارزش‌ها و نوع انسان است. در نتیجه جهانی که در آن این تعارضات به کلی مرتفع شوند اساساً قابل شناسایی و قابل تصور نیست.

هرچند برلین در نوشته‌هایش به ناسازگاری ارزش‌های بشری تأکید می‌کند، ولی همواره بر وجود خصیصه‌هایی نوعاً بشری که میان تمامی انسان‌ها وجود داشته و زمینه‌ساز امکان برقراری ارتباط و فهم شدن انسان‌ها توسط یکدیگر است، اذعان دارد. او در رابطه با نسبت اعتقاد به اصول جهان‌شمول و نسبی‌گرایی فرهنگی می‌گوید:

«در تفاوت‌های میان اقوام و جوامع غلو می‌شود. در همه فرهنگ‌هایی که می‌شناسیم، مفهوم نیک و بد و صدق و کذب وجود دارد. مثلاً در همه جوامعی که می‌شناسیم شجاعت از دیرباز ستایش شده است. این ارزش‌ها جهانی است» (جهانبگلو، ۱۳۸۷: ۶۹).

پس در آرای برلین اعتقاد به کثرت‌گرایی به‌وسیله اعتقاد به وجود برخی نیازها و هدف‌های مشترک میان تمامی انسان‌ها تعدیل یافته و به این وسیله برلین از فرورفتن در باتلاق نسبی‌گرایی در امان مانده است. ارزش‌هایی که وجودشان در نگاه برلین با دقت در اینکه

انسان‌ها می‌توانند یکدیگر را درک نمایند، اثبات می‌شود.

ب- قدرت انتخاب، قوام‌بخش انسانیت

برلین وجه ممیزه انسان از سایر موجودات را در قدرت انتخاب می‌داند؛ به صورتی که اگر محدوده رأی و انتخاب برای فردی بیش از حد کاهش یابد دیگر نمی‌توان او را انسان نامید. لذا برلین تعهد ویژه‌ای به حفاظت از این مایه قوام انسانیت بر خود دارد. البته او قصد ندارد تا اندیشه طبیعت مشترک انسانی را نظیر آنچه هابز و لاک و روسو دنبال می‌کنند طرح نماید. برلین با طرح طبیعت مشترک انسانی قصد ندارد ما را با نیازها و خواهش‌های نفسانی ثابت و لایتغیر انسان‌ها آشنا سازد.

از نظر وی توانایی انتخاب شخصی شکل و شیوه زندگی، آن چیزی است که انسان‌ها را ساخته و سبب تمایز آنها از انواع جانوران می‌شود. علت اهمیت این موضوع در آن است که عنصری از عدم تعین را وارد طبیعت انسانی می‌کند که فقط با حذف خود، توانایی انتخاب از بین می‌رود. انسان موجودی متکثر است و این تکثر صرفاً با قائل شدن قدرت‌گزینش برای اوست که محقق خواهد شد. «بنابراین مهم‌ترین ممیزه نوع انسان همان توانایی‌های نوع انسان در این زمینه خواهد بود که از طریق به کارگیری قدرت انتخاب، برای خود طبیعت‌های گونه‌گونی خلق کند که در اشکال متمایز و فروناکاستنی زندگی متجسم می‌شوند» (گری، ۱۳۸۹: ۲۶).

پس اهمیت اصلی این عنصر مشترک طبیعت بشر به جهت تحقق گونه‌های مختلف از انسان است. این عقیده البته همین جا ختم نشده و دارای لوازم متعددی در آرای برلین است. به عنوان مثال درک برلین از آزادی‌های بنیادین از همین عنصر انتخاب ناشی می‌شود. از لوازم دیگر این عقیده می‌توان به بحث «مسئولیت» انسان در قبال اعمالش اشاره کرد. برلین در این رابطه می‌نویسد:

«عنصر انتخاب مسئولیت انسان را نیز در برمی‌گیرد. برخی از انسان‌ها در بیشتر اوقات و بیشتر انسان‌ها در برخی اوقات علاقه دارند تا از بار مسئولیت خود اجتناب ورزند. گرایشی دارند به تلاش برای دستیابی به دستاویز و بهانه و عذری برای شانه خالی کردن از مسئولیت خود. به همین دلیل در انسان گرایش فوق‌العاده زیادی وجود دارد تا اعمال خود را به اعمال

غیرقابل اجتناب قوانین طبیعی و اجتماعی نسبت دهند» (Berlin, 1999: 176).

پ- سرشت متغیر و ناپایدار بشر

یکی از انتقادات جدی برلین به عقاید وحدت‌انگار و آرمان‌شهر‌گرایانه پذیرش سرشت ثابت و تغییرناپذیر انسان است، اینکه «سرشت بشر جوهری ثابت و تغییرناپذیر دارد، به گونه‌ای که هدف‌های تمام مردم دنیا در همه جا و همیشه ابدی، تغییرناپذیر و جهان‌شمول هستند، و افراد برخوردار از معرفت درخور می‌توانند از این هدف‌ها آگاه شوند و شاید آن‌ها را تحقق بخشند» (برلین، ۱۳۸۵: ۶۰).

اما در نظر برلین، انسان ذاتاً ناتمام و ناکامل است؛ اساساً خود را دگرگون کرده و فقط به شکلی جزئی متعین است و تا حدود زیادی خودش مؤلف و سازنده خود است نه آنکه کاملاً تابع نظم طبیعی باشد؛ انسان گونه فوق‌العاده خلّاقی است که توانایی آن را دارد تا طبیعت‌های متکثر و گوناگونی را برای خود شکل دهد. او با برداشتی کثرت‌گرایانه، انسان را به شکلی معرفی می‌کند که خود را دگرگون ساخته و انواع طبیعت‌های ممکن را برای خود می‌سازد. او به شدت با سودای علمی که بخواهد رفتارهای انسان را به صورتی قانونمند مورد بررسی قرار داده و از خلال آن به توضیح و پیش‌بینی در مورد مسائل و رفتارهای انسانی با رجوع به قوانینی مشخص پردازد، مخالفت می‌کند (گری، ۱۳۸۹: ۲۰).

عقیده به عنصر انتخاب به‌عنوان مهم‌ترین ابزار خودآفرینی انسان رابطه‌ای تنگاتنگ با سرشت ناپایدار و متغیر بشر دارد. ما انسان‌ها از طریق انتخاب خود را همانی می‌سازیم که هستیم (البته در دل شرایطی که ساخته خود ما نیست). ما به این علت می‌توانیم چنین کنیم که طبیعت ما برخلاف طبیعت سایر گونه‌های جانوری که می‌شناسیم، ثابت و تمام شده نیست؛ طبیعت ما ذاتاً ناکامل است. لذا در معرض دگرگونی توسط خود ما قرار دارد. در نظر برلین دو چیز است که خودآفرینی از طریق انتخاب را به ما تحمیل می‌کند: «یکی عدم قطعیت طبیعت ماست، که سبب می‌شود که هیچ تک‌صورتی از زندگی برای ما بهترین صورت نباشد و دیگری تنوع ارزش‌های رقیب و توافق‌ناپذیری است که ما ناگزیر در زندگی با آن‌ها مواجه می‌شویم» (گری، ۱۳۸۹: ۱۸۵).

انسان به دلیل سرشت ناتمام خود با تکیه بر قدرت انتخاب، طبیعت مدنظر خویش را برای

خود رقم زده و اینجاست که فرد بودن فرد متبلور می‌شود. فرد بودنی که نه تنها خود فرد را می‌سازد که حتی با تکیه بر آن فرهنگ‌ها و تمدن‌های بشری ساخته می‌شود. برلین در این رابطه معتقد است «یکتا بودن فرد و کردارها و پندارهای او و یگانه بودن سلیقه فردی، الگوی خاص زندگی، خصیصه، نهاد، حالت و سبک هنری، تمام یک فرهنگ، دوره، کشور و تمدن را می‌سازد» (Berlin, 1996: 19).

ت- زندگی، غایت حیات بشر

برلین وجود غایات جهانی برای زندگی را نمی‌پذیرد. او مخالف غایت‌مندی زندگی و هستی بوده و اعتقاد به وجود اهدافی والا در تاریخ، آن چنان که آرمان‌شهرگرایان معتقد به آن هستند را نفی می‌کند. البته این اعتقاد وی مغایرتی با پذیرش پیشرفت و بهبود زندگی بشر ندارد. پیشرفت در نظر برلین امری ممکن است اما نه از مسیر عقاید آرمان‌شهرگرا، بلکه به صورت گام به گام و تدریجی؛ چرا که در این مسیر تعارضات ارزشی پذیرفته شده و به جای فرار از آن‌ها قدم به قدم با آن‌ها روبه‌رو شده و از آن‌ها عبور می‌شود (Ligtvoet, 2006: 176).

اعتقاد به عدم وجود غایتی مشخص برای زندگی انسانی مؤلفه‌ای است که در تلائم با اعتقاد برلین به کثرت‌گرایی ساخته می‌شود. او در توضیح چرایی اهمیت یافتن کثرت‌گرایی برای خود می‌نویسد کثرت‌گرایی «دست کم به واقعیت تکثر در غایات و مقاصد انسانی کردن می‌نهد و می‌داند که این هدف‌ها را که در رقابت دائم با یکدیگر می‌باشند نمی‌توان با یکدیگر وفق داد» (برلین، ۱۳۶۸: ۳۰۲). مهم‌ترین تأثیری که متفکر قرن نوزدهم روس، الکساندر هرتسن، بر برلین داشت را می‌توان در همین تعبیری که او از معنای زندگی دارد جست. برلین مانند هرتسن برای زندگی هدفی والاتر از خود زندگی در نظر نمی‌گیرد و از آنجا که زندگی، آمیزه‌ای از وقایع و تصادفات است نباید حال را فدای آینده مبهم نمود. هرتسن این عقیده را که غایتی همه‌گیر برای زندگی وجود دارد که وصول به آن را می‌توان کمال نامید، نفی می‌کند و سؤالاتی از این قبیل که «غایت یا معنای زندگی چیست؟» را از آنجا که از روی بدفهمی مطرح شده‌اند، بی‌معنا می‌خواند (برلین، ۱۳۷۷: ۲۹۴). زیرا در نظر او الگوها، معانی و علت‌ها متناسب با اختلاف موقعیت‌ها و نگرش‌ها و نیازها متفاوت می‌شوند (برلین، ۱۳۹۲: ۱۶۲).

در مجموع می‌توان گفت برلین انسان را موجودی متکثر و خود دگرگون‌کننده می‌بیند که برای تحقق این ویژگی نیازمند برخی مستلزمات است. مهم‌ترین لازمه این اعتقاد، مختار بودن انسان است. انسان مختار است و به وسیله قدرت گزینش، به متکثر بودن خود جامه عمل می‌پوشاند. تحقق انسان در این است که مسیر خود را یافته و با اختیار خود آزادانه دست به انتخاب زند. این همان معنای بی‌غایتی زندگی است. زندگی فرایند شکل‌دهی به خود است. این نوع نگاه به انسان است که سبب می‌شود در آرای برلین آزادی تا سر حد اولویت‌دارترین ارزش ترفیع یابد. در نگاه او زندگی غایتی و رای زندگی کردن ندارد؛ بلکه صرفاً قرار است فرد مسیر دلخواه خود را بدون اینکه دیگران در راه او سدی ایجاد نمایند، پیماید. همین که فرد در زندگی خودش، سروری و حکمرانی بر خود را در دست داشته باشد.

انسان در آرای مطهری

الف - فطرت

در نظام فکری مطهری محور اساسی «فطرت» است؛ به صورتی که در بیشتر مباحث می‌توان تأثیرات نگاه ایشان به فطرت را ردیابی نمود. این اهتمام ویژه در کلام شخص ایشان نیز که فطرت را «ام المسائل» معارف اسلامی معرفی نمودند آشکار است (مطهری، ۱۳۸۸ الف: ۶۰). فطرت در پاسخ به این قبیل سؤالات مطرح می‌شود که آیا انسان‌ها دارای ذات و طبیعتی مشترک هستند؟ آیا می‌توان عنصری مشترک را میان تمامی انسان‌ها ردیابی نمود؟ از جهت لغت‌شناسانه، فطرت به معنای گونه خاصی از خلقت است که در اصل آفرینش انسان وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۸ ب: ۱۸-۲۳). این واژه دلالت بر خلقتی ابتدایی و بی‌سابقه می‌کند که در نوع انسان تحقق یافته است و لذا با طبیعت و غریزه متفاوت می‌شود. فطرت از طبیعت تمایز می‌یابد، چراکه به ویژگی ذاتی شیء بی‌جان-مانند خواص ذاتی آب-طبیعت اطلاق می‌شود (مطهری، ۱۳۸۸ ب: ۲۹-۳۰). «غریزه» نیز یعنی ویژگی‌های درونی حیوانات که راهنمای زندگی آنها بوده و به صورت غیراکتسابی و سرشتی حیوان را در مسیر صحیح زیست متناسب با خود قرار می‌دهد. اما «در مورد انسان، لغت «فطرت» به کار می‌رود. «فطرت» مانند «طبیعت» و «غریزه» اشاره به امری تکوینی دارد، با این تفاوت که از غریزه آگاهانه‌تر است و لذا انسان می‌تواند به فطریات خود و فطری بودن آنها نیز علم یابد (مطهری، ۱۳۸۸ ب: ۳۳).

فطریات انسان را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم نمود؛ ادراکات فطری و گرایشات فطری. ادراکات فطری ادراکاتی هستند که اذهان تمامی افراد بشر خواه ناخواه در آن به یک شکل هستند. ادراکات فطری از دو ناحیه قابل بحث هستند: ۱- ادراکات تصویری فطری و ۲- ادراکات تصدیقی فطری. ذهن در ابتدا هیچ تصویری نداشته و همچون لوح سفیدی است که تنها استعداد پذیرفتن نقش را دارد. تصورات و مفاهیمی که قابل انطباق با محسوسات هستند تنها از راه حواس وارد ذهن می‌شوند. ذهن هر مفهومی را که می‌سازد پس از آن است که واقعیتی از واقعیات را حضوراً نزد خود می‌یابد. لذا نمی‌توان به ادراکات فطری در ناحیه تصورات معتقد بود.

هرچند انسان‌ها تصوراتی مقدم بر تصورهای حسی ندارند ولی دارای تصدیق‌هایی مقدم بر تصدیق‌های تجربی هستند. انسان در ذهن خود احکام و تصدیقات بدیهی اولی دارد که آن‌ها ارزش یقینی دارند و ذهن با اتکا به آن بدیهیات می‌تواند از حکم کلی به احکام جزئی برسد (طباطبائی، ۱۳۷۷: ۱۱۹). البته این تصدیقات بدیهی نیز از ابتدای خلقت انسان و به صورت ذاتی در او نیست و موضوعیت یافتن آن‌ها متوقف بر تصور اطراف قضایا است. پس این اصول تفکر هرچند آموختنی و استدلالی نیست، در عین حال انسان در ابتدا که متولد می‌شود دقیقاً همان اصول نزد او حاضر نیست. همین قدر که انسان توانست دو طرف قضیه، یعنی موضوع و محمول را تصور کند، ساختمان ذهن به گونه‌ای سازمان یافته که بلافاصله و به طور قطع حکم به وجود رابطه بین موضوع و محمول می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸: ۵۰).

اما نقطه ثقل اساسی نظریه فطرت در ناحیه گرایشات انسانی است. نظریه فطرت این عقیده را مطرح می‌کند که «انسان نه ساخته و پرداخته شده به دنیا می‌آید و نه خالی و فاقد هر بعدی از ابعاد انسانی که تمام ابعاد انسانی را جامعه به او بدهد، بلکه انسان وقتی که به دنیا می‌آید، بذر امور انسانی در وجودش کاشته شده، در جامعه این‌ها باید رشد کند. مثل زمینی که بذر را در آن پاشیده‌اند و الان در درون این زمین وجود دارد، فقط احتیاج دارد به اینکه به این زمین آب و نور و حرارت برسد و شرایط مساعد موجود باشد تا این بذر از درون رشد کند» (مطهری، ۱۳۸۳ الف: ۲۵۳). وقتی گفته می‌شود انسان با یک سلسله امور فطری قدم به دنیا می‌گذارد، به این معنی نیست که همچون یک عالم، از جهان و خدا تصور و تصدیق داشته باشد؛ بلکه تنها بذر این موارد در انسان قرار دارد.

محور ویژگی‌های فطری انسان، داشتن استعداد و گرایش به همه کمالات و ارزش‌های متعالی و الهی است که خداوند به انسان عنایت کرده است و این گرایش‌ها و استعدادها ذاتی او هستند. پس نسبت انسان در آغاز پیدایش با ارزش‌ها و کمالات خویش، از قبیل نسبت نهال با درخت است که به کمک عوامل تربیتی از بیرون و با حرکت و تکون درونی، مسیر از نهال تا درخت را می‌پیماید و به کمال خود نائل می‌شود. برخی از این گرایش‌ها عبارت‌اند از: «حقیقت‌جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به زیبایی، گرایش به پرستش و عبودیت و گرایش به خلاقیت» (مطهری، ۱۳۹۱: ۱۹-۲۵). انسان مسیر تحقق‌بخشی به این گرایش‌ها را با اختیار و آزادی خویش می‌تواند بی‌پیماید و «اختیار و آزادی جز با قبول آنچه در اسلام به نام «فطرت» نامیده می‌شود و قبل از اجتماع در متن خلقت به انسان داده شده است معنی پیدا نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۸۰: ب: ۲۴).

ب- اختیار

چالش اساسی در بحث از اختیار، تعارضی است که با مباحثی همچون قضا و قدر الهی و پذیرش ضرورت علی و معلولی پدید می‌آید. ملازمه‌ای میان پذیرش ضرورت علی و معلولی و مجبور بودن انسان در نظر گرفته می‌شود که موجب تردید در مختار بودن انسان می‌شود. حال آنکه اساساً مسیر توجیه اختیار و آزادی انسان پذیرش ضرورت علی و معلولی بوده و انکار این اصل باعث ایجاد محدودیت بر اختیار انسان و سلب آزادی از او می‌شود. فرض می‌شود افعال انسان دارای ضرورت علی و معلولی نیستند. در این حالت به ناچار باید پیدایش افعال انسانی ناشی از «صدفه» دانسته شود. چون انسان در هر حالتی و هر آنی انتظار هر گونه حرکتی از خود می‌تواند داشته باشد و در هر حالتی و هر آنی از وقوع هیچ گونه عملی از خود نمی‌تواند مطمئن باشد.

«زیرا اگر بنا بشود ما برای افعال انسان علل تامه‌ای که نسبت به وجود و عدم آن علل تامه باشد قائل نشویم باید زمام آن فعل را صرفاً به دست تصادف بسپاریم و معتقد شویم خود انسان به هیچ نحو دخالتی در آن فعل نمی‌تواند داشته باشد. جای تردید نیست که این فرض ملازم با محدودیت و سلب قدرت اختیار و آزادی انسان است و اساساً با این فرض، آزادی معنا ندارد بلکه در این فرض اساساً نمی‌توان این فعل انسان بالخصوص، بلکه فعل هیچ فاعلی دانست» (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۱۶۳).

همچنین ضرورت داشتن افعال و حرکات انسان منافی با اختیار و آزادی نیست. چون هر معلولی که ضرورت می‌یابد، به واسطه علت تامه خود ضرورت یافته، پس افعال انسان نیز با پیدایش علل تامه خود ضرورت می‌یابند. حال علت تامه فعل انسان چیست؟ از آنجا که در انسان، ابعاد مختلفی همچون غرایز، تمایلات، عواطف، سوابق ذهنی، قوه عقل و سنجش و موازنه و مآل اندیشی و قدرت عزم و اراده تعبیه شده، علت تامه اعمال او نیز امری مرکب از این موارد است. یعنی هر فعلی که از انسان صادر می‌شود باید مطلوبی برای انسان داشته باشد و حداقل با یکی از این ابعاد هماهنگ باشد و اگر فعلی هیچ مطلوبیت و فایده‌ای نداشته باشد امکان ندارد قوای افعالی انسان به سوی آن عمل روانه شود. هر فعلی از افعال انسان اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شود طبق ضرورت ترک می‌شود، ولی آن علتی که به تحقق آن فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است. پس معنای ضرورت در اینجا این است که افعال انسان به اختیار ضرورت پیدا می‌کنند و این ضرورت نه تنها منافی با اختیار نبوده بلکه اثبات‌کننده آن است (طباطبائی، ۱۳۸۰: ۱۶۴-۱۶۵).

نه تنها ضرورت علی داشتن افعال انسان به معنای سلب اختیار از او نیست که حتی راه اثبات اختیار و داشتن افعال آزادانه برای انسان نیز هست. چون افعال انسان بالضروره مختارانه از او صادر می‌شود، مسئول بودن انسان در قبال افعالش معنادار می‌شود. «اینکه می‌گوییم بشر مختار و آزاد است به این است که عمل او از خواست و رضایت کامل او و تصویب قوه تمیز او سرچشمه می‌گیرد و هیچ عاملی او را برخلاف میل و رغبت و رضا و تشخیص او وادار نمی‌کند؛ نه قضا و قدر و نه عامل دیگر» (مطهری، ۱۳۶۹: ۷۲).

پ- طبع اجتماعی بشر

مطهری مبتنی بر آیات مختلف قرآن مدنی بالطبع بودن انسان را نشان می‌دهد. یکی از این موارد مباحثی است که در ذیل آیه ۳۲ سوره مبارکه زخرف^۱ طرح می‌کنند. مفاد آیه کریمه

۱. «أَهُمْ يُقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ»

ترجمه: مگر رحمت پروردگار تو را آنها تقسیم می‌کنند؟ این ماییم که معیشت آنها را در زندگی دنیا میانشان تقسیم کرده‌ایم، و بعضی از آنها را بر بعضی مراتبی برتری دادیم تا یکدیگر را به خدمت گیرند، و رحمت پروردگار تو از آنچه می‌اندوزند بهتر است (زخرف/۳۲).

این است که انسان‌ها از نظر امکانات و استعدادها یکسان و همانند آفریده نشده‌اند که اگر چنین آفریده شده بودند هر کس همان را داشت که دیگری دارد و همان را فاقد بود که دیگری فاقد است و طبعاً نیاز متقابل و پیوند و خدمت تبادلی در کار نبود. این آیه کریمه دلالت دارد بر این که زندگی اجتماعی انسان امری طبیعی است نه صرفاً قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی (مطهری، ۱۳۸۵: ۲۰-۲۳).

انسان به مقتضای آفرینش و طبع و فطرت، اجتماعی است. اجتماعی بودن یک غایت کلی و عمومی است که طبیعت انسان بالفطره به سوی او روان است. انسان برای اینکه بتواند آن قوه‌هایی که به مقتضای آفرینش و فطرت در وجودش هست را بالفعل کند، بایستی وارد اجتماع شود و چه بسا مدنی بالطبع بودن انسان نیز به همین دلیل باشد. یعنی انسان تا وارد جامعه نشود و در ارتباط با سایر اعضا جامعه قرار نگیرد، امکان حرکت به سوی کمال - که همان حرکت به مقتضای فطرت است - را ندارد. بر این اساس تصور به کمال رسیدن فرد بدون حضور در جامعه، تصویری باطل است.

ت- انسان کامل

شناختن انسان کامل یا انسان نمونه از آن نظر برای ما مسلمین اهمیت دارد که حکم مدل و الگو و سرمشق را دارد؛ انسان کامل نوعی غایت محقق شده انسانی بر روی زمین است. لذا لازم است بدانیم سیمای معنوی انسان کامل چگونه سیمایی است و مشخصات انسان کامل چگونه مشخصاتی است، تا بتوانیم خود و جامعه خود را همانند آن سازیم.

انسان موجودی است که در متن خلقتش یک سلسله استعدادها وجود دارد که ظهور و بروز و بالفعل شدن آن استعدادها ملاک تکامل واقعی فرد است. اگر همان استعدادهای درونی در فرد شکوفا شود، آن وقت این موجود به کمال خودش رسیده است. حال علاوه بر شکوفایی تمامی استعدادها، این استعدادها در انسان کامل به گونه‌ای هماهنگ و متعادل رشد کرده‌اند. «انسان کامل آن انسانی است که همه ارزش‌های انسانی در او رشد کنند و هیچ کدام بی‌رشد نمانند و همه هماهنگ با یکدیگر رشد کنند و رشد هر کدام از این ارزش‌ها به حد اعلیٰ برسد. این انسان می‌شود انسان کامل، انسانی که قرآن از او تعبیر به «امام» می‌کند» (مطهری، ۱۳۸۳: ۳۴).

تحقق عینی انسان کامل این معنای ضمنی را با خود به همراه دارد که امکان تحقق تمامی ارزش‌ها در کنار یکدیگر و به صورت منسجم وجود دارد. این امر خود می‌تواند دلیلی بر امکان تحقق مدینه فاضله باشد، جایی که تمامی ارزش‌ها در آن تحقق یافته و به کمال رسیده‌اند.

در مجموع می‌توان گفت انسان در نگاه مطهری موجودی است فطرت‌مند و دارای غایاتی که فطرت برایش مشخص کرده است. انسان فطرت دارد، یعنی بهره‌مند از بذر انسانی مشخصی است که به موجب آن دارای اهداف و غایات مشخصی شده است. پس می‌توان از غایات مشترک انسانی سخن گفت؛ این غایت همان رشد و به کمال رسیدن انسان است. این بذر امور انسانی به صورت کامل رشد نخواهد کرد، مگر آنکه فرد وارد اجتماع شده و با تکیه بر اختیار در عرصه اجتماع دست به کنش‌های آزادانه زند.

مانع

موانع آزادی در نظر برلین

مانع اول: کاهش گستره فرصت‌های انتخاب و عمل آزاد فرد

برلین به عنوان یک فیلسوف سیاسی لیبرال، از مدافعان آزادی منفی است. لذا اولین مانعی که باید فرد از آن آزاد باشد را دخالت دیگران در محدوده عمل آزاد فرد به حساب می‌آورد. او در تعریف آزادی منفی می‌نویسد «آزادی سیاسی در این معنا به طور ساده عبارت است از قلمرویی که داخل آن، شخص می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند مانع کار او شوند. اگر من در موردی به سبب دخالت دیگران نتوانم کاری را که می‌خواهم انجام دهم آزادی خود را به همان مقدار از دست داده‌ام» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۷). اگر فردی در حوزه عمل من ورود کرده و مرا از رسیدن به اهدافم بازدارد، در این صورت من آزادی سیاسی خود را از دست داده‌ام. پس شخص تنها در صورتی فاقد آزادی منفی است که دیگران او را از وصول به هدف خود بازدارند.

برای برلین گستره آزادی فرد برابر است با گستره فرصت‌هایی که برای انتخاب دارد، برابر است با تمامی درهایی که به روی فرد باز بوده و امکان رفتن در آنها را داراست؛ فارغ از اینکه آن فرد قصد عبور از آن در را داشته باشد یا نه. پس صرف گسترش فرصت‌های انتخاب به

معنای ارتقای سطح آزادی و در طرف مقابل کاهش فرصت‌های انتخاب فرد به معنای ایجاد مانع در برابر انتخاب‌های فرد است. «قلمرو آزادی سیاسی و اجتماعی انسان تا آنجا بسط دارد که موانعی، نه فقط در برابر گزینش‌های بالفعل بلکه در برابر گزینش‌های بالقوه او نیز وجود نداشته باشد یعنی هر عملی را که بخواهد، به هر گونه که بخواهد، بتواند انجام دهد» (برلین، ۱۳۶۸: ۴۹). در نظر برلین؛ اگر فردی بدون اینکه دیگری دخالتی داشته باشد مثلاً به دلایل طبیعی و مادرزادی همچون نقص عضو، گستره عمل آزادش محدود گردد، این محدود شدن حیطة عمل وی ارتباطی با کاهش آزادی فرد ندارد. چرا که امکان بیرونی انجام دادن آن عمل مشخص از وی سلب نشده است و آن فرد بدون اینکه دیگران دخالتی داشته باشند، خودش امکان بهره‌برداری از این فرصت را ندارد.

مانع دوم: انحراف در آزادی منفی

برلین وقتی به تفکیک دو مفهوم مثبت و منفی آزادی می‌پردازد، انحراف از هر یک از این معانی را به منزله مانعی در برابر آزادی به حساب می‌آورد. وی با وجود حمایت تمام‌قد از مفهوم آزادی منفی، پیرامون انحراف آن می‌گوید: «آزادی منفی زمانی قلب می‌شود که بگوییم آزادی گرگ و گوسفند یکی باشد، و اگر قوه قهریه دولت دخالت نکند گرگ‌ها گوسفندان را می‌درند. با وجود این نباید مانع آزادی شد. البته آزادی نامحدود سرمایه‌داران، آزادی کارگران را از بین می‌برد، آزادی نامحدود کارخانه‌داران یا پدران و مادران، به استخدام کودکان در معادن زغال‌سنگ می‌انجامد. شکی نیست که باید ضعیفاً در برابر اقویا حمایت شوند، و از آزادی اقویا تا این حد کاسته گردد» (جهانبگلو، ۱۳۸۷: ۷۴). او در جای دیگر نیز بر امکان تحریف آزادی منفی صحه گذاشته و می‌نویسد: «آزادی منفی را می‌توان به آزادگذاری اقتصادی تعبیر کرد و بدین وسیله و به نام آزادی به مالکان اجازه داد زندگی کودکان را در معدن‌ها نابود کنند، یا صاحبان کارخانه‌ها را مجاز به نابود کردن سلامت و شخصیت کارگران صنایع ساخت» (برلین، ۱۳۹۲: ۳۶). پس باید از گسترش بی‌رویه حیطة عمل آزاد فرد جلوگیری شود. باید ساختارهای حکومتی با قانونگذاری صحیح آزادی منفی را از انحراف مصون دارند و این یعنی او قانون را به عنوان یک مانع سلبی آزادی می‌پذیرد. پس ما از رعایت قانون آزاد نیستیم و این عدم آزادی برای تحقق خود آزادی است.

مانع سوم: انحراف در آزادی مثبت

برلین مهم ترین مانع آزادی را انحراف از آزادی مثبت می داند؛ انحرافی که نه تنها آزادی میلیون ها نفر را سلب کرد که حتی در نیمه اول قرن بیستم باعث مرگ میلیون ها نفر در جهان شد. برلین آزادی مثبت را برابر با این می داند که «می خواهم خود راه خویش را برگزینم نه آنکه به وسیله دیگران و تحت تأثیر عوامل خارجی به راهی کشانده شوم... خلاصه آنکه می خواهم خود، هدف و روش خویش را انتخاب کنم و آن را به تحقق برسانم» (برلین، ۱۳۶۸: ۲۵۰). می توان «خودسروری» را معادل مختصر آزادی مثبت دانست. آزادی مثبت می گوید کسی این حق را ندارد که من را تحت سیطره خویش قرار داده و کنترل مرا در دست گیرد. انحراف در تعبیر از آزادی مثبت باعث می شود تا آیین خودسروری به آیین بردگی دگرگون شود. برلین ریشه این انحراف را در تجزیه مابعدالطبیعی نفس به دو جزء عالی و دانی می داند. به موجب این اعتقاد، عدالت حکم می کند جزء برتر و حقیقی که همان جزء عقلانی نفس است، بر جزء دانی و سافل بشر که همان طبیعت انسان و امیال و شهوات اوست، حاکم شود (برلین، ۱۳۶۸: ۵۵). چراکه حقیقت حاکم بودن جزء ذاتی به معنای بردن فرد در دست امیال و شهوات است. پس وقتی جزء عقلانی حاکم می شود نه تنها آزادی فرد کاهش نیافته که حتی به واسطه از بین بردن زمینه حکومت شهوات که مساوی با بردگی فرد است، آزادی را به او هدیه کرده است.

از طرف دیگر از آنجا که عقل وسیله کشف حقیقت و حقیقت نیز امری واحد است، پس عمل عقلانی (که همان عمل آزاد است) به امری واحد که همان حقیقت و ضرورت باشد، منصرف می گردد. در نتیجه «چون عقل عبارت است از عمل برحسب حقیقت یا ضرورت و چون آزادی عبارت است از زیستن به مقتضای عقل، پس آزادی یعنی پذیرش ضرورت» (بشیریه، ۱۳۹۰: ۱۰۷).

چنین عقایدی به خوبی مورد سوءاستفاده رهبران تمامیت خواه قرار گرفت. چون همگان نمی توانند ندای عقل را به خوبی بشنوند و عمدتاً در برابر آن ناشنوا هستند و اگر کسی بخواهد قوانین عقلانی را که مورد قبول عقلای جامعه است نفی کند، انسان خردستیزی بوده که باید به تمکین از عقل وادارش کرد. حال اگر رهبر توتالیتار - که ندای عقل را به وضوح می شنود - دستوری داد، باید پذیرفت. چراکه دستورات او دستورات خود حقیقی هر فرد که جزء

عقلانی اوست، می‌باشد. یعنی دستور او دستور خود فرد است، اگر قوه عقلانی خود را پرورش داده بود و اگر فردی دستورات حاکم حکیم را نپذیرد از آنجا که نمی‌تواند ضربه زدن به خود را به خاطر جهالت درک کند، می‌توان او را وادار ساخت تا با عمل به دستورات عقلانی حاکم، «آزاد» شود (برلین، ۱۳۶۸: ۲۷۲-۲۸۰). اینجاست که گستره انتخاب‌های فرد منحصر در یک راه اجباری شده و آیین خودسروری تبدیل به آیین بردگی می‌شود.

موانع آزادی در نظر مطهری

مانع اول: عوامل طبیعی و مصالح انسانی

مطهری مجموعه عواملی که فرد از آن‌ها آزاد نیست، یعنی تمامی موانع سلبی آزادی را به دو دسته عوامل طبیعی و مصالح انسانی تقسیم می‌کند. منظور از عوامل طبیعی؛ اموری از قبیل وراثت، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی و تاریخ و عوامل زمانی است. در نگاه مطهری انسان با این وجود که نمی‌تواند رابطه‌اش را با عوامل طبیعی به کلی قطع کند، می‌تواند تا حدود زیادی علیه این محدودیت‌ها طغیان نموده، خود را از قید حکومت آنها آزاد سازد. انسان به حکم نیروی عقل و علم از یک طرف و نیروی اراده و ایمان از طرف دیگر تغییراتی در این عوامل ایجاد می‌کند و آنها را با خواست‌های خویش منطبق می‌سازد و خود مالک سرنوشت خویش می‌شود (مطهری، ۱۳۹۱: ۳۸).

عوامل طبیعی از آن جهت که تمامی انسان‌ها به نحوی با آن دست و پنجه نرم می‌کنند، اهمیتش برای تحلیل گستره آزادی انسان به عنوان مؤلفه‌ای تحلیلی تقلیل می‌یابد. چراکه تمامی انسان‌ها به موجب انسان بودن خود آن محدودیت‌ها را همراه دارند. این تصور که انسان بتواند از تمامی موانع، به صورت مطلق آزاد باشد، نامعقول است. انسان نه در برابر طبیعت و نه در برابر سایر انسان‌های دیگر آزادی مطلق ندارد. «اگر من در رابطه‌ام با همه افراد دیگر انسان‌ها آزادی مطلق داشته باشم معنی‌اش این است که آن‌ها در رابطه‌شان با من آزادی نداشته باشند. ناچار اینجا حداکثر آزادی این است که آزادی من را جز آزادی دیگران چیز دیگری محدود نکند» (مطهری، ۱۳۸۰ الف: ۲۶۵) که این خود از همان مصالح انسانی است.

برخی از مصالحی که در نظر مطهری سبب می‌شوند تا آزادی انسان محدود شود عبارت‌اند از: ۱- آنگاه که فرد با آزادی خود سبب اخلال در آزادی و سلب آن از دیگران می‌شود، می‌توان

و باید جلو آزادی او را گرفت؛ ۲- در مواردی که قدرت دولت منبعث از ملت باشد، آنگاه که آزادی فرد برخلاف مصالح عالی اجتماع است، دولت که حافظ آزادی های اجتماع است حق دارد آزادی هایی را به نفع مصالح عالی اجتماعی محدود کند؛ ۳- در مواردی که حفظ آزادی فرد برخلاف مصالح قطعی خود شخص است، مانند تعلیم و تربیت و بهداشت، هم تعلیم اجباری و هم بهداشت اجباری تجویز می شود (مطهری، ۱۳۷۹: ۸۴-۸۵).

مانع دوم: عوامل اجتماعی

بر اساس آزادی اجتماعی، بشر باید در اجتماع از ناحیه سایر افراد اجتماع آزادی داشته باشد و دیگران مانعی در راه رشد و تکامل او نباشند و جلوی فعالیت قاصدانه او را نگیرند. فضای اجتماعی باید برای رشد و تکامل مساعد بوده و در این مسیر ایجاد مانع نکند. افراد می بایست حقوق و آزادی یکدیگر را برای استیفا و استفاده از حقوق و آزادی های خود محترم بشمارند. در حقیقت اینکه در جامعه، اعضا به حیطة عمل آزاد سایرین ورود کرده و در عرصه ای که هر فرد دارای حق عمل آزادانه است اختلال ایجاد کنند، از رایج ترین موانع آزادی است. لذا برای اینکه هر فرد بتواند آزادی را تجربه کند الزاماً باید از ورود سایر اعضای جامعه به حیطة عمل خود آزاد باشد. از مهم ترین مصادیق آزادی های اجتماعی می توان به آزادی تفکر، بیان و عمل در عرصه اجتماع اشاره کرد. در نظر مطهری هر مکتبی که به ایدئولوژی خود اعتماد داشته باشد، به ناچار باید طرفدار آزادی اندیشه و آزادی تفکر باشد. از نظر اسلام، تفکر آزاد است لذا انسان می تواند هر طور که می خواهد بیندیشد و هر طور که می خواهد محصولات تفکر خود را ابراز کند. البته اینجا تنها یک شرط وجود دارد و آن اینکه فرد تفکر واقعی خود را مطرح نماید. در نظر مطهری «[اسلام] فقط و فقط با مواجهه صریح و شجاعانه با عقاید و افکار مختلف است که می تواند به حیات خود ادامه دهد. من به جوانان و طرفداران اسلام هشدار می دهم که خیال نکنند راه حفظ معتقدات اسلامی، جلوگیری از ابراز عقیده دیگران است. از اسلام فقط با یک نیرو می شود پاسداری کرد و آن علم است و آزادی دادن به افکار مختلف و مواجهه صریح و روشن با آنها» (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۹).

اصلی ترین مبنایی که سبب می شود تا آزادی تفکر برای مطهری تا این حد اهمیت یابد، بحث رشد و تکامل است. در برخی از مسائل اجتماعی سرپرستان و هادیان جامعه بین دوراهی

اجبار مردم به پیمودن و یا عدم حرکت در مسیر درست قرار می‌گیرند. به وضوح می‌بینند که مردم در حال انتخاب مسیری اشتباه هستند. آزاد بودن مردم و لزوم رشد کردن آن‌ها سبب می‌شود تا اقدامات سرپرستان جامعه در چنین شرایطی صرفاً از نوع تبلیغی باشد. چراکه اگر بخواهند با حسن نیت (تا چه رسد به اینکه سوءنیت داشته باشند) به دلیل اینکه مردم توانایی و لیاقت ندارند و نمی‌توانند مسیر صواب را تشخیص دهند آزادی را از آن‌ها سلب کنند، این مردم تا ابد افرادی بی‌لیاقت باقی خواهند ماند. به عنوان مثال اگر قرار باشد بگوییم که مردم باید فلان فردی را که واقعاً شخص لایق و کاردانی است به عنوان نماینده خود برگزینند، چه اتفاقی روی می‌دهد؟ مطهری در پاسخ به چنین شرایطی می‌نویسد: «اگر شما بخواهید این را به مردم تحمیل بکنید و بگوئید شما نمی‌فهمید و باید حتماً فلان شخص را انتخاب بکنید، این‌ها تا دامنه قیامت مردمی نخواهند شد که این رشد اجتماعی را پیدا کنند. اصلاً باید آزادشان گذاشت تا فکر کنند، تلاش کنند، آنکه می‌خواهد و کیل بشود تبلیغات کند، آن کسی هم که می‌خواهد انتخاب بکند مدتی مردم باشد که او را انتخاب بکنم یا دیگری را... یک دفعه انتخاب کنند، بعد به اشتباه خودش پی ببرد، باز دفعه دوم و سوم تا تجربیاتش کامل بشود و بعد به صورت ملتی دربیاید که رشد اجتماعی دارد» (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۲۲).

حال می‌توان دید گاه مطهری در قبال آزادی عمل احزاب را نیز بهتر درک کرد. در نظر ایشان احزاب تا جایی که به ورطه التقاط نلغزیده و بدون پوشش ساختن از اسلام، حرف‌ها و مواضع واقعی خود را می‌زنند و دست به خیانت و توطئه نزده‌اند حق دارند آزادانه عقاید خود را تبلیغ کنند.

مانع سوم: اسارت روحی

از آنجا که در نگاه مطهری انسان دارای شخصیتی است مرکب از دو جزء عالی و دانی، همچنانی که مطلوب است انسان از خود آزاد باشد، این امکان وجود دارد که اسیر خود نیز باشد (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۸). در این شرایط آزادی معنوی یعنی آزادی انسان از خودش. یعنی انسان خود برده و اسیر خود نباشد. انسان می‌تواند توسط مطامع و شهوات حیوانی به اسارت درآید. حکومت حرص، آرزو، خشم، جاه‌طلبی، شهوت، اراده و خواست انسانی را اسیر می‌کند؛ در صورتی که انسان برای رشد و کمال نیازمند آزادی فکر و اراده است. آزادی معنوی یعنی

آزادی فکر از خرافات و اوهام و آزادی اراده انسانی از تعلقات و وابستگی های پست حیوانی. فکر آزاد، فکری منطقی است و اراده آزاد امری متعالی که از حدود خواسته های شهوانی و حیوانی بالاتر رفته و سودای تکامل و لقاءالله را در سر می پروراند (مطهری، ۱۳۷۹: ۹۹-۸۹). بر این اساس می توان اهمیت تقوا را برای تحقق آزادی معنوی دریافت. تقوا به انسان آزادی معنوی می دهد. فرد را از اسارت و بندگی هوا و هوس آزاد کرده و رشته آز، طمع، حسد، شهوت و خشم را از گردنش برداشته و به این ترتیب ریشه رقیت ها و بردگی های اجتماعی را از بین می برد.

از دیگر مصادیق برجسته آزادی معنوی «زهدپیشه گی» است. در طول دوران حیات بشری علاوه بر نیازهای طبیعی، نیازهایی به وسیله خود انسان و عوامل تاریخی و اجتماعی بر بشر تحمیل شده و آزادی او را محدود کرده است. «گرایش انسان به زهد، ریشه ای در آزادمنشی او دارد، انسان بالفطره میل به تصاحب و تملک و بهره مندی از اشیا دارد ولی آنجا که می بینید اشیا به همان نسبت که در بیرون، او را مقتدر ساخته، در درون، ضعیف و زبونش کرده و مملوک و برده خویش ساخته است، در مقابل این بردگی طغیان می کند و نام این طغیان «زهد» است» (یزدی، ۱۳۷۹: ۹۲).

غایت

غایت آزادی در نظر برلین

برای درک پاسخ این سؤال که غایت آزادی چیست؟ باید توجه داشت که برلین برای انسان غایتی و رای خود انسان در نظر نمی گیرد. عالی ترین غایت خود انسان است. انسان قرار نیست برای دست یابی به چیزی و رای خود تلاش کند. لذا برلین برای آزادی نیز غایتی در نظر نمی گیرد. چون آزاد بودن انسان، یعنی تحقق تمام هدفی که انسان دارد، یعنی تحقق انسان. پس برای او غایت آزادی خود آزادی است. وقتی فرد آزادی ندارد وضعیتش همچون فردی است که در زندان به سر می برد و یا به درختی بسته شده است. تنها هدفی که می جوید رهایی از آن وضعیت است؛ بی آنکه برای بعد از رهایی هدفی داشته باشد. پس در حقیقت هدف آزادی نیز خود آزادی است (برلین، ۱۳۹۲: ۳۴-۳۵). به نظر می رسد این عقیده برلین متأثر از متفکر روس، الکساندر هر تسن باشد؛ عقیده ای که در نظرشان برخاسته از تلاش برای رهایی از

انتزاعیات و رسیدن به واقعیات است. برلین دلیل ارزش داشتن آزادی در نظر هر تسن را این گونه بیان می‌کند:

«آزادی چرا ارزش دارد؟ برای اینکه فی نفسه یک هدف است، برای همان چیزی که هست. فدا کردن آن در پای چیز دیگر، یعنی قربانی کردن انسان» (برلین، ۱۳۷۷: ۳۰۰).

غایت آزادی در نظر مطهری

در نظر مطهری انسان موجودی است کمال خواه که به دنبال تکامل وجودی خود است. اساساً انسان وارد دنیا می‌شود تا با حرکت در مسیر کمال، خود را محقق کند. «انسان از آن نظر محترم است که به سوی هدف تکاملی طبیعی حرکت می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۹: ۷۸). لذا انسان دارای غایتی واحد و والا است که همان تکامل وجودی است.

انسان با زمینه‌هایی فطری که حرکت در آن‌ها سبب رشد و تعالی‌اش می‌شود، وارد دنیا شده و در صورت حرکتی مطابق با زمینه‌های فطری خویش، مسیر کمال را می‌پیماید. برای چنین حرکتی لازم است انسان وارد اجتماع شده، آزادانه دست به انتخاب زده و در مسیر تحقق خود گام بردارد. در حقیقت غایت آزادی تکامل و سعادت انسان است. مطهری آنگاه که به بحث از آزادی به مثابه ارزشی که در دامن جامعه و به واسطه کنش‌هایی انسانی محقق می‌شود آن را مفهومی اعتباری به حساب می‌آورند که به واسطه استعداد طبیعی انسان برای تکامل اعتبار شده است، اعتباری که لزوم عدم وجود مانع در مسیر طبیعی کمال را می‌طلبد (مطهری، ۱۳۷۹: ۶۳-۷۶). لذا بدون آزادی تصور نائل آمدن به سعادت بی‌معنی می‌شود و این اعتبارات با تکیه بر این حقیقت شکل می‌گیرند که انسان با وجودی فطرتاً آزاد پای به عرصه‌ی اجتماع می‌گذارد تا با گزینش‌های خود زمینه رشد و تعالی و تکامل خویش را محقق کند. پس آزادی ابزاری است برای تحقق کمال انسانی.

جمع‌بندی

آنچه هدف این نوشتار را شکل می‌داد، مقایسه‌ی مبنایی مؤلفه‌های سه‌گانه آزادی در آرای مرتضی مطهری و برلین است. حال مقدمات لازم برای تحقق این مهم فراهم آمده و در ادامه به انجام مقایسه می‌پردازیم.

* مؤلفه کنشگر انسانی

برلین و مطهری هر دو به پذیرش اختیار و طرد جبر همت گمارده اند. نقطه افتراق اساسی در رابطه با حوزه‌ی ارزش‌ها است. در نظر برلین وجود مجموعه‌ای از ارزش‌های منسجم که به صورتی هماهنگ در کنار هم قرار گیرند امری ممتنع است. در نظر او ارزش‌ها همواره باهم در تعارض هستند و امکان هماهنگی کامل آن‌ها وجود ندارد. از سوی دیگر ملاکی برای داوری تعارضات میان ارزش‌ها وجود ندارد. پس هیچ‌گاه این ارزش‌ها به صورت هماهنگ نه در فرد و نه در اجتماع گرد هم نمی‌آیند و در نتیجه اساساً امکان تحقق کمال فردی و اجتماعی (تحقق آرمان‌شهر) منتفی است.

اما مطهری معتقد به تحقق کمال فردی و اجتماعی است. برای مطهری تحقق انسان کامل و مدینه فاضله نه تنها امری ممتنع نیست، بلکه هدف محقق‌شدنی فرد و جامعه است. ارزش‌ها دارای تعارضاتی ذاتی نیستند که جمع شدن آن‌ها در کنار یکدیگر محال باشد. در وهله بعد اگر در عالم ماده تعارضی ظاهری میان این ارزش‌ها رخ داد، می‌توان با معیارهایی که شریعت در اختیارمان قرار می‌دهد دست به داوری زد. در نتیجه اینکه بتوان ارزش‌ها را به صورتی معتدل در کنار هم قرار داد امری ممکن و شدنی است.

تفاوت اساسی دیگر مربوط به طبیعت بشر است. برلین هرچند به مواردی از ثابتات بشری اشاره می‌کند ولی در نهایت انسان را موجودی متغیر، ناپایدار و ذاتاً ناتمام می‌داند. برای او انسان موجودی است که سعی می‌کند خودش، وجود خود را از گستره وسیعی از ممکنات انسانی متعین سازد. او انسان را موجودی خودسازنده، خود مؤلف و خود دگرگون‌ساز به حساب می‌آورد که از طریق قدرت انتخاب و گزینش، خود را تعیین می‌بخشد و مسیری را که انتخاب کرده، می‌پیماید.

در مقابل مطهری با وجود پذیرش تفاوت‌های بشری در استعدادها و توانایی‌ها، بر طبیعت ثابت و عام بشری تأکید کرده و آن را فطرت می‌خواند. در نظر او انسان‌ها دارای سرشتی واحد هستند که باعث می‌شود گستره تحقق یافتن انسان - حال به هر صورتی که در نظر بگیریم، خوب یا بد، درست یا نادرست - محدود شود. همچنان که از نهال درخت گردو انتظار نمی‌رود سبب برویاند، و وقتی آن نهال نمی‌تواند سبب برویاند کسی او را سرزنش نکرده و عدم آزادی درخت را دلیلی برای سبب ندادن آن نمی‌داند، در رابطه با انسان نیز

همین طور است. فطرت همچون بذری در وجود انسان است که مسیر رشد و یا عدم رشد و فساد او را مشخص می‌کند. پس فرد گستره‌ای وسیع از گونه‌های مختلف برای تحقق خویش پیش روی خود ندارد. انسان آزاد است تا در قالب محدودیت‌هایی که انسان بودن برای او مشخص می‌کند خود را محقق سازد. در این میان آزادی، به‌عنوان گرایش فطری در انسان، ابزاری برای تحقق بیشتر و بیشتر گرایش فطری انسان‌ها و حرکت در مسیر غایت مشخص انسانی، یعنی رشد و کمال است.

* مؤلفه مانع

برلین و مطهری هر دو در این عقیده که لازمه تحقق آزادی نبود مانع در مسیر عمل آزاد و دلخواهانه فرد است، شریک هستند. ولی در چستی این موانع با یکدیگر اختلاف می‌یابند. در مورد موانع گریزناپذیر طبیعی، برلین اساساً آن‌ها را به‌عنوان مانعی در برابر آزادی نمی‌داند. چراکه سایر افراد نقشی در به وجود آمدن آن نداشته‌اند. هرچند فرد به سبب آنها نتواند عمل کند، ولی آزادی او برای انجام عمل آزادانه سلب نشده است. اما مطهری در این رابطه می‌پذیرد که این عوامل شعاع عمل آزادانه فرد را محدود کرده‌اند اما فرد با طغیان علیه آن‌ها می‌تواند گستره اثرگذاری آن‌ها را تقلیل دهند.

اما تفاوت اصلی در رابطه با موانع به تقسیم نفس به دو جزء عالی و دانی بازمی‌گردد. برلین به دلیل اینکه از این تقسیم‌بندی در طول تاریخ سوءاستفاده شده و افراد فرصت طلب مبتنی بر آن، آیین خود سروری را تبدیل به آیین بردگی نموده‌اند، نسبت به آن احساس خطر می‌کند. ولی مطهری فارغ از خلط عالم ثبوت و اثبات، معتقد به شخصیت مرکب انسانی است. یعنی حتی اگر سوءاستفاده‌هایی شده باشد، حقیقت آن است که انسان شخصیتی مرکب از دو جزء دارد. لذا در آزادی معنوی حکم به لزوم حکومت خود عالی در فرد می‌دهد، ولی وقتی این مینا را در آزادی‌های اجتماعی امتداد می‌دهد، از آنجا که آزادی را ابزاری برای تحقق غایت والای انسانی یعنی کمال می‌داند، در عرصه اجتماع این اجازه را نمی‌دهد تا رهبران جامعه به واسطه درک عمل درست و عقلانی نظر خود را بر عموم مردم، ولو با نگاهی خیرخواهانه، ترجیح دهند. چراکه این انسان برای رشد کردن لازم است تا در عرصه اجتماع آزادانه کنش کند، انتخاب کند، اشتباه کند و از رهگذر این اشتباهات رشد کرده و در مسیر کمال قرار

گیرد. لذا هرچند در نگاه اول تا حدودی آزادی معنوی قرابت هایی با آزادی مثبت برلین پیدا می کند، ولی به محض اینکه آن مبنا امتداد یافته و به لوازم خود در حوزه آزادی های اجتماعی می رسد، تفاوت ها به وضوح آشکار می شوند. به صورتی که دیگر نگرانی های برلین در سوء استفاده از مرکب دیدن انسان محلی از اعراب پیدا نمی کند. علت آن است که چون آزادی ابزاری برای تحقق تکامل انسانی است و این انسان الزاماً با انجام آزادانه کنش های اجتماعی مسیر کمال را می پیماید لذا نگرانی نسبت به عدم انتخاب درست کنشگران وجود ندارد. زیرا وجود امکان کنش اشتباه برای اینکه فرد بتواند رشد کند امری ضروری است. بر این اساس با وجود اعتقاد به اینکه در انتخاب های اجتماعی امکان تصمیمات غلط وجود دارد، تصمیماتی که به جامعه ضربه نیز می زند و همچنین با وجود اعتقاد به اینکه تصمیم درست را چه بسا هادیان و رهبران سیاسی و اجتماعی جامعه بدانند، آنها حق نخواهند داشت به این بهانه مردم را وادار به اتخاذ تصمیمات صحیح کنند. چراکه در این صورت، حتی با دنبال شدن تصمیمات درست، اعضای جامع از غایت حقیقی خود که همان رشد است بازداشته شده اند. پس مبتنی بر چنین نگاهی نگرانی برلین نسبت به سوء استفاده از آزادی، در تفکر مرتضی مطهری بی جهت می نماید.

* مؤلفه غایت

برای برلین انسان موجودی با طبیعتی متکثر بوده که هدفش تحقق این طبیعت متکثر و دگرگون بنا به میل و اراده خود است. لذا معقول است که آزادی را غایتی در خود بداند. چون این طبیعت زمانی تحقق می یابد که فرد آزادانه خود را آن گونه که دوست دارد رقم زند. به همین دلیل است که برلین غایت آزادی را خود آزادی می داند. چراکه اساساً تحقق وجود انسانی در نظر او یعنی آزاد بودن انسان. پس می توان گفت او نیز تحقق انسان را غایت آزادی می داند. با این تفاوت که انسان محقق شده مدنظر او صرفاً انسان آزاد است. در نظر مطهری نیز هدف، رسیدن به انسان تحقق یافته و تکامل بشری است. ولی این تکامل یعنی حرکت به سوی تحقق هماهنگ تمامی ارزش های انسانی به صورتی هماهنگ و نه صرفاً تحقق یک ارزش آزادی. در این مسیر آزادی دارای ارزشی والا است، چراکه تنها با عمل آزادانه و مختارانه است که فرد می تواند در مسیر تکامل گام بردارد. بدون ابزار آزادی تصور

انسان به سعادت نائل آمده بی معنی است. لذا آزادی برای او ارزشی ابزاری است و نه ارزشی غایی؛ آن‌چنان که برلین مطرح می‌کند.

نتیجه‌گیری

وجود شباهت‌های ظاهری میان دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان و غربی در باب آزادی سبب می‌شود بررسی معنایی آن برای جلوگیری از لغزش به دامان التقاط امری ضروری باشد. سعی شد با روشی تحلیلی و با تکیه بر چارچوب اصلاح‌شده و متخذ از مک کالوم زمینه‌ای برای این مهم فراهم آید. بر این اساس اعتقاد برلین به وجود ناتمام انسان و تکثرگرایی ارزشی سبب اولویت‌یابی آزادی و تبدیل شدن آن به مثابه غایتی فی نفسه می‌شود. حال آنکه اعتقاد مرتضی مطهری به فطرت کمال جو انسانی و همچنین اعتقاد به امکان تحقق ارزش‌های متفاوت در منظومه‌ای منسجم سبب می‌شود آزادی به عنوان ابزاری اساسی در تحقق حقیقت انسانی به حساب آید. چنین مبنایی سبب می‌شود نگرانی‌های برلین پیرامون آزادی مثبت، در مباحث مرتضی مطهری بی وجه شود. چراکه برای ایشان آزادی ابزار کمال است و لذا بازداشتن انسان از عمل آزادانه، حتی با نیت واداشتن او به انتخاب‌ها و اعمال صحیح، از آن جهت که مغایر با لزوم پیمودن اختیاری مسیر رشد و کمال است، تبدیل به امری نکوهیده می‌شود.

منابع

الف - فارسی

- برلین، آیزایا، (۱۳۶۸)، *چهار مقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.
- برلین، آیزایا، (۱۳۷۷)، *متفکران روس*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.
- برلین، آیزایا، (۱۳۸۵)، *سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها*، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
- برلین، آیزایا، (۱۳۹۰)، *آزادی و خیانت به آزادی: شش دشمن آزادی بشر*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر ماهی.
- برلین، آیزایا، (۱۳۹۲)، *قدرت اندیشه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین، (۱۳۹۰)، *لیبرالیسم و محافظه‌کاری - تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیست*، جلد دوم، چاپ دهم، تهران: نشر نی.
- جهاننگلو، رامین، (۱۳۸۷)، *در جست‌وجوی آزادی: گفت‌وگو با آیزایا برلین*، ترجمه خجسته کیا، تهران: نشر نی.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۷)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد دوم، چاپ دهم، تهران: انتشارات صدرا.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد سوم، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- گری، جان، (۱۳۸۹)، *فلسفه سیاسی آیزایا برلین*، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹)، *انسان و سرنوشت*، چاپ نهم تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، *پیرامون انقلاب اسلامی*، چاپ شانزدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹)، *یادداشت‌های استاد مطهری*، جلد اول، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰ الف)، *فلسفه تاریخ*، جلد اول، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات

صدرا.

- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۰ب)، *نبرد حق و باطل: به ضمیمه تکامل اجتماعی انسان در تاریخ*، چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۱)، *پیرامون جمهوری اسلامی*، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳الف)، *فلسفه تاریخ*، جلد چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳ب)، *انسان کامل*، چاپ سی ام، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی: جامعه و تاریخ*، جلد پنجم، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، *آزادی معنوی*، چاپ سی و پنجم تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸الف)، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی: انسان و ایمان*، جلد اول، چاپ سی و پنجم تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸ب)، *فطرت*، چاپ بیستم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۹۱)، *مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی: انسان در قرآن*، جلد چهارم، چاپ چهل یکم تهران: انتشارات صدرا.
- یزدی، حسین، (۱۳۷۹)، *آزادی از نگاه استاد مطهری*، تهران: صدرا.

ب- انگلیسی

- Berlin, Isaiah, (1996), *The Sense of Reality*, London: Chat lo8 Winde.
- Berlin, Isaiah, (1999), *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Henry Hardy(Ed), London: Pimlico.
- Gray, John, (1993), *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, London and New York: Routledge.
- Gray, Tim, (1991), *Freedom: Issues in Political Theory*, London: Macmillan.
- Litvoet, Connie Arsbenger, (2006), *Isaiah Berlin: A Value Pluralist and*

Humanist View of Human Nature and the Meaning of Life, New York: Rodopi.

- MacCallum, Gerard C, (1967), "Negative and Positive Freedom", *The Philosophical Review*, July, Issue 3, Volume 76.