

در مجموعه مقالاتی که تحت عنوان «چرا من دموکراتم؟» منتشر شده بود، رونالد کارتلند گفته بود که «ابتدا ما باید ببینیم که آیا آزادی را برتر از برابری می‌دانیم یا نه». «برابری متضمن انقیاد و سرکوب است.» این گزاره را صرفاً به عنوان بیان صریح و امروزین آموزه‌ای که در نظر من معشوش و متناقض می‌نموده است، در اینجا نقل کردم. اگر با من بود این طور فکر می‌کردم که آزادی و برابری متضمن یکدیگرند؛ و آخر الامر به این نتیجه می‌رسیدم که مشکل بتوان این دو را از یکدیگر جدا کرد. ظاهراً خود کارتلند هم نتوانسته است کاملاً از ورطه خلط بین دو عبارتی که از او نقل کردم در امان بماند، چرا که می‌گوید «تسامح و عدالت برابر تنها در سایه دموکراسی قابل تأمین است.» به نظر من در این بیان کارتلند تسامح به معنای آزادی بیان - یا آزادی برابر - و دموکراسی به معنای برابری سیاسی است؛ عدالت برابر نیز همانا خود عدالت است، زیرا عدالت نابرابر چیزی جز بی‌عدالتی نخواهد بود، بنابراین معنای سخن مزبور این خواهد شد که آزادی بایستی برابر باشد، و عدالت تنها در صورت وجود قدرت سیاسی برابر (افراد) امکان‌پذیر خواهد بود. در این صورت می‌توان پرسید پس کدام برابری است که آزادی با آن ناهمساز شمرده شده است؟ فکر می‌کنم برای پاسخ‌دادن به این سؤال ابتدا باید به پیشینه این آموزه نظر کنیم، زیرا چنین رأی و نظری حرف جدیدی نیست.

ادموند برک آزادی را که به زعم او به برکت قانون اساسی انگلیس در عصر خود او اعطا و تضمین شده بود، ستایش کرده ولی معتقد است که دموکراسی یا برابری سیاسی با آن قانون اساسی توافر داشته و تأمین نمی‌شده است. با بسط یافتن حق رأی در خلال قرن نوزدهم، ابتدا انقلابیون و بعداً به ترتیب اعضای حزب لیبرال، اعضای جوانتر حزب محافظه‌کار، محافظه‌کاران دموکرات، و سرانجام قریب به اتفاق سخنگویان مردم بر آن شدند که مردم نه تنها خواهان آزادی بوده‌اند بلکه دموکراسی - یعنی برابری سیاسی - را که قانون اساسی تجدید نظر شده انگلیس ضامن و متضمن آن بوده است نیز ضامن برقراری و حفظ آن آزادی می‌دانسته‌اند. بنابراین معلوم می‌شود که برک در باره آزادی آنان به خطا رفته بوده است. با این حال هنوز هم تحت تأثیر آرای برک مثلاً هم گلاستون و هم دیزرائیلی اعلام می‌کردند که این آزادی با برخی برابریهای دیگر ناهمساز و ناسازگار است.

اگرچه این سخنان از قماش خطابه‌ها و برنامه‌های حزبی هستند، اما اگر در سخنان سنجیده‌تر نظریه‌پردازان سیاسی و خصوصاً مورخان نیز تأمل کنیم، همین نحوه تلقی را باز می‌یابیم.

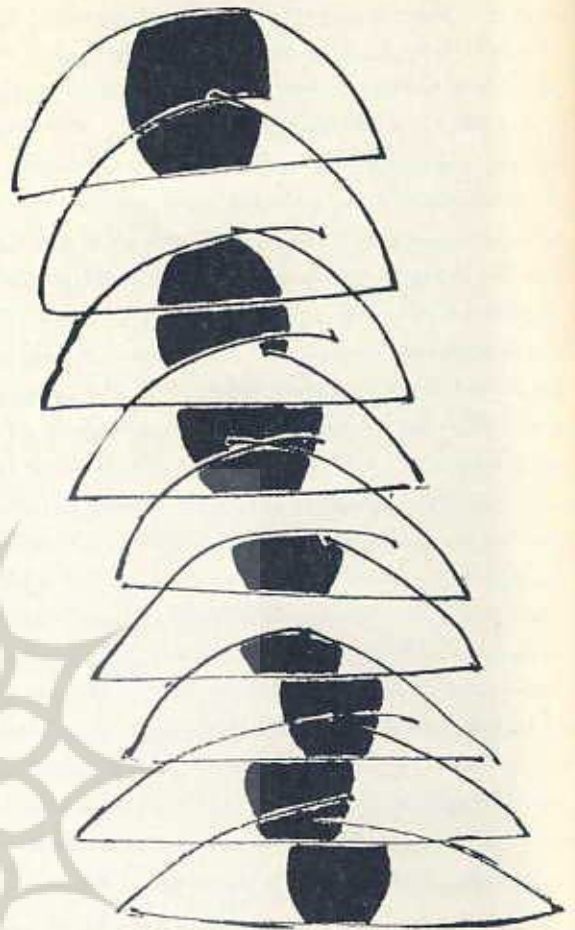
لرد اکتن در کتاب درسهایی در باب آزادی خود می‌گوید که در جریان انقلاب فرانسه «اشتیاق حصول برابری امید نیل به آزادی را بر باد داد.» لکی در کتاب دموکراسی و آزادی خود (یکم، ۲۱۲ تا ۲۱۵) می‌گوید که دموکراسی (یعنی برابری قدرت سیاسی) اغلب ممکن است که در جهت مخالف آزادی برآید... دموکراسی موازنه طبقات را از بین می‌برد (یعنی نابرابری طبقاتی به وجود می‌آورد). بیگمات در کتاب قانون اساسی انگلیس خود و ارسکاین می‌در کتاب دموکراسی در اروپای خود (دوم، ۳۳۳) نیز به همین موضوع پرداخته‌اند، اما شاید شگفت‌انگیزترین بیان این موضع و موضوع همانی باشد که سرجیمز فیتز جیمز استن در کتاب آزادی، برابری و

آزادی و برابری

کاریت

ترجمه مرتضی اسعدی

پرویشگاه علوم انسانی
رتال جامع علوم



برادری خود (صفحه ۲۵۰) پیش نهاده است:

«واقعاً نمی‌دانم که آیا در هیچ زمان دیگری از تاریخ بشر تفوق قدرت برخی از افراد بر برخی دیگر بوضوح و صراحت امروز تعریف و اعمال می‌شده است یا نه؟ در روزگاران باستان اگر برده‌ای مسامحه‌کار و بی‌ادب می‌بود شاید اربابش کمترین تردیدی در ضرب و شتم و از کار انداختن و یا حتی کشتن او نمی‌کرد؛ ولی در عین حال به این نیز توجه داشت که با این تشبیه و مجازات به یکی از دارایی‌های خود نیز زیان می‌رساند، و آن برده حقیقی هنگام نازیبانه خوردن نیز همچنان برده‌اوست؛ و علاوه بر این، از این واقعیت نیز نمی‌توانست غافل باشد که ممکن است این نازیبانه‌زدنها آن برده را به انتقامجویی یا سوء رفتارها و شرارت‌های بعدی برانگیزد. ولی اگر از یک خدمتگزار امروزی سوء رفتاری سر بزنند بعید نیست که بی‌درنگ از خانه‌ای که در آن کار می‌کند اخراج شود، و به همان راحتی که می‌شود یک تاکسی یافت، خدمتگزار دیگری به جای او استخدام گردد. قائل نبودن شأن و شخصیت انسانی برای چنان خدمتگزار معزولی شاید هم تفاوتی با محکوم کردن او به ماهها تحقل رنج و مشقت و هبوط جاودانه در مراتب اجتماعی نداشته باشد.»

سرچشمه بواقع می‌خواهد چه بگوید؟ کاملاً روشن است که او بر تفوق بیش از حد قدرت کارفرمایان امروزی بر خدمتگزارانشان - که باعث می‌شود خدمتگاران امروزی حتی به اندازه بردگان دیروزی نیز آزادی نداشته باشند - تأسف می‌خورد و چنان که پیداست این

نابرابری در آزادی را، که البته همبسته یک نابرابری در برخورداری از قدرت است، به برابری طرفین از جهات دیگر، و به نظر من به برابری سیاسی آنان، نسبت می‌دهد. ولی جز آنجا که صدمه‌زدن یک برده‌دار به برده خویش را، همچون صدمه‌زدن یک گله‌دار به گله خویش، به نفع آن برده‌دار نمی‌داند، دلیل دیگری برای این امر به دست نمی‌دهد. بعید است نظر او این بوده باشد که برای چاره‌کردن عدم امنیت (شغلی) دستمزدبگیران امروزی باید به جای این بندگی و بردگی افراطی ولی غیرصریح، برای مالک برده (یعنی در واقع کارفرمای خدمتگزار امروزی) حق قانونی برای ضرب و شتم و قتل این بردگان امروزی، یعنی خدمتگاران، قائل شد. این نیز بعید است که او آگاهانه در پی اثبات راه چاره بدیهی‌ترین این وضع، یعنی افزودن بر آزادی افراد از طریق افزودن برابری اقتصادی به برابری سیاسی، بوده باشد. تمامی آنچه او اثبات کرده است، - و ابداً هم نمی‌توان در آن تردید کرد - این است که حکومت اکثریت لزوماً و بلاواسطه بیشترین میزان آزادی برابر را تأمین و تضمین نمی‌کند. هر نوع حکومت دیگری نیز همین طور است. اما او می‌توانست از این هم فراتر برود و بگوید که یک حکومت اکثریت نه تنها می‌تواند نابرابری اقتصادی و مآلاً مداخلات گروهی از افراد در آزادی دیگران را مجاز بدارد، بلکه می‌تواند مانند هر حکومت دیگری عملاً و علناً با آزادی بیان و آزادی عمل مخالفت کند. تعبیر جیمز میل از این معنا (در مقاله «حکومت» در دایرةالمعارف بریتانیکا) بی‌پروا و صریح است: «هرگاه عنان حکومت جامعه‌ای در کف کسانی، چه یک نفر یا یک گروه معدود و یا چندین نفر قرار بگیرد که از خود آن جامعه نیستند، در نتیجه اصولی که بنابر طبیعت انسان اصلاً دال بر ضرورت وجود حکومت بوده است به نحوی واژگون می‌گردد که آن حکام بتوانند از آنها برای نقض غرض اصلی‌ای که علت وجودی حکومت بوده است بهره بگیرند.» جیمز میل می‌بایست به جای کلمه چندین (که تأکید بر آن در هر دو جا از نویسنده این مقاله بوده است) کلمه اکثریت را می‌گذاشت. ولی در عین حال باید می‌افزود که آن اصولی که بنا بر طبیعت انسان وجود یک حکومت باثبات را به هر تقدیر ممکن می‌سازند، ممکن است خود با آن اصولی که وی گفته است تقابل بیابند. همان طور که می‌تواند نیز (در نخستین بخش از مجموعه مقالاتی تحت عنوان آزادی) اشاره کرده است، هیچ شکلی از حکومت، جز (به تعبیر هیوم) «اندیشه حق» نمی‌تواند آزادی را تضمین کند. ولی من این تصور را هم چندان مستدل نمی‌دانم که گمان کنیم حکومت‌های اکثریت (بالضرورة) کمتر از حکومت‌های توانگران و اشراف یا حکومت‌های استبدادی طالب و طرفدار برابری اقتصادی و مآلاً آزادی برابر باشند. حتی افلاطون هم که حکومت اشراف را کمال مطلوب می‌دانسته، فکر می‌کرده که باید با اشتراکی کردن آن حکومت جلوی تمایل یافتن آن را به ستم و سرکوب گرفت. خصوصاً من هیچ دلیلی برای این نمی‌بینم که فکر کنیم دموکراسیها کمتر از سایر انواع حکومت تحمل آزادی بیان و تبلیغ را دارند. اینچنین تحقل و تساهلی احتمالاً با میزان امنیتی که یک حکومت (برای خود) احساس می‌کند مربوط است، و چنین احساسی می‌تواند با برابری افراد در برخورداری از قدرت سیاسی متناسب باشد.

بنابراین تنها راه برای آن که بشود صورت عقلانی‌ای به

مرئیه‌سراییه‌های سرجم‌فیتز جیمز استفن داد این است که او را سوسیالیست دلباخته‌ای بدانیم که آنقدر مشتاق تأمین برابری آزادی از طریق برابری اقتصادی است که حاضر است برابری قدرت سیاسی را در این راه قربانی کند و گونه‌ای دیکتاتوری طبقاتی یا فردی بنیاد بنهد.

شاید نافذترین منبع و منشاء اعتقاد به این تقابل و تناقض مبهم میان آزادی و برابری، کتاب نظام قدیم توکویل باشد که در سال ۱۸۵۶ آن را نوشته است. وی می‌گوید خصوصاً کشورهای عرضه‌اقدار بدترین اشکال حکومتی مستبدانه یا «خودکامه» می‌شوند که فاقد یک طبقه اشراف باشند، و از قول میرابو نقل می‌کند که: «این همسطحی و ظاهر برابر اعمال قدرت را سهلتر می‌کند». او که باور ندارد یک حکومت اشرافی نیز بتواند مستبدانه باشد، عناصر حکومت اشرافی را به این شرح برمی‌شمارد: «پارلمان، استانیهای مستقل، هیات روحانیون، صاحبان حقوق ممتاز، و اشراف».

دلیلی که او برای اعتقادش ارائه می‌کند این است که «وقتی پیوندهای طبایفه‌ای و قبیله‌ای، طبقاتی، شرکی، و خانوادگی میان مردم گسسته باشد، در آن صورت تمایل خواهند یافت که تماماً به تأمین منافع خاص خودشان [و خصوصاً به پول‌درآوردن] مشغول باشند.» روشن است که نابرابری‌ای که او لازمه آزادی می‌داند نابرابری اقتصادی نیست که در فرانسه عصر خود او وجود داشته و او آن را پست و برده‌دارانه می‌دانسته است. پس باید مقصود او نابرابری سیاسی بوده باشد.

به نظر می‌رسد که او دو نکته را ملحوظ داشته است:

۱) این که حکومتی که شدیداً متمرکز باشد، حتی اگر خود هم نخواهد، مستعد آن هست که سرکوبگرانه شود. ولی او هیچ دلیلی برای این فرض که دموکراسی (یعنی برابری سیاسی) خصوصاً طالب و طرفدار تمرکز است، ارائه نمی‌دهد، و تنها بر این تأکید می‌کند که در نظام قدیم تمرکز قدرت فوق‌العاده زیاد و شدید بوده است.

۲) آنکه گرچه توده‌های غیرممتاز ممکن است هیچ آزادی نداشته باشند، یک «اشرافیت ممتاز» از آزادی فراوانی برخوردار است. طبقات ممتازه مسلماً خواهند کوشید تا این آزادی، و مثلاً معافیتشان از مالیات، را محفوظ نگاه دارند، و توکویل ظاهراً این طور فکر می‌کند که تلاش آنان در این طریق به طور ضمنی ممکن است آزادیهای را نیز برای طبقات غیرممتاز حفظ کند یا به بار بیاورد. از همین رهگذر آزادیهای برای طبقات غیرممتاز انگلستان در سال ۱۶۸۸ حفظ و در سال ۱۸۳۲ حاصل شد. در «انقلاب باشکوه» مقاومت و مخالفت یک طبقه اشراف زمیندار در مقابل دست‌اندازه‌های دربار نتایج مثبتی برای طبقه متوسط داشت. با پذیرفته‌شدن منشور اصلاح یا منشور حقوق، یک طبقه اشراف صنعتی جدید با تحصیل آزادی و برابری سیاسی برای خود دستیابی طبقات کارگر را نیز به این امتیازات کمابیش ممکن‌تر ساخت؛ اما این امر مورد مخالفت اشراف زمیندار و ارباب کلیسا قرار گرفت. از کشاکش میان دارندگان هر دوی امتیازات سیاسی و اقتصادی با کسانی که یکی از این امتیازات را داشتند و برای دستیافتن به آن دیگری نیز دندان تیز کرده بودند، آنانی که فاقد هر دوی این امتیازات بودند نیز تا حدودی منتفع شدند.

چه شاهدهی در دست است که دموکراسی بیشتر از حکومت اشراف تمایل و استعداد تبدیل‌شدن به دیکتاتوری را دارد؟ ناپلئون و هیتلر و موسولینی شاید هر سه با کمک چیزی شبیه به دموکراسی ظهور کردند، در حالیکه لویی چهاردهم یا لنین و یا فرانکو از انواع دیگر حکومتها برخاستند. انگلیس و فرانسه و آمریکا و کشورهای اسکانندیناوی و سوئیس و بلژیک و هلند به همان اندازه‌ای دموکراتیک‌اند که هر کشور (دموکراتیک) دیگری هست، ولی تاکنون دیکتاتوری در آنها قد نیافرشته است. برای رد و ابرام این نظر که آیا برابری اقتصادی برای دیکتاتوری مساعد است یا نه، شواهد تاریخی زیادی نمی‌توان یافت، زیرا جز در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی سابق که از رهگذر «دیکتاتوری پرولتاریا» به برابری اقتصادی نزدیک شده بود، هنوز هیچ رهیافت نزدیک دیگری به این برابری صورت نبسته است. ولی در طرف مقابل، می‌شود دید که بیشتر کشورهایی که اختلاف سطوح ثروت در آنها چندان زیاد نبوده است، مثل کشورهای اسکانندیناوی، همچنان دموکراتیک باقی مانده‌اند. حکومت‌های جتار روزگاران باستان عموماً از بطن و متن نابرابریهای اقتصادی سربرمی‌آورده‌اند تا از آنانی که از استثمار یا از مصادره اموال خویش هراس داشته‌اند دفاع و حمایت کنند. دیکتاتوریهایی امروزی هم به تفاوت یا از جانب طبقات متوسط سرکوفته حمایت می‌شده‌اند و یا از جانب سرمایه‌داران هراسان. اینچنین حمایت‌هایی را در میان مردمی که خاطرشان به چیزی شبیه برابری اقتصادی جمع باشد، مشکل بتوان یافت. اگر یک دیکتاتور بتواند آنچنان برابری را، همچنانکه در شوروی سابق، به وجود بیاورد شاید با شور و شوق فراوان مورد تأیید و حمایت مردم قرار گیرد و قدرتش ابقا شود، ولی این باور احياناً کوتاه‌نظرانه همچنان وجود خواهد داشت که او آزادی‌ای را که از این رهگذر به دست آورده است به این راحتی از دست نخواهد داد.

با نقل یکی دو قول از توکویل می‌توان نشان داد آزادی‌ای که وی نابرابری [اقتصادی] را خطری جدی برای آن می‌دانسته خود تا چه اندازه نابرابر بوده است. با وجود بیگاری جنگ، بازداشت‌های خودسرانه، و معافیت اشراف از مالیات، او می‌گوید: «در نظام پیشین بیشتر از زمان ما آزادی فرمانروا بود، اما آن آزادی که پیوسته به اندیشه استنا و امتیاز پیوند داشت». «فرانسه طبقات بالا آزاد بود، نجبا چندان توجهی به آزادی همگانی شهروندان نداشتند».

می‌بینیم که توکویل تصور می‌کند برابری سیاسی آخرالامر به سرکوب حاکمانه راه می‌برد، و لذا از بابت سرکوب طبقاتی یا فردی نگران نیست. استفن درست به عکس این می‌اندیشد؛ او عقیده دارد که برابری سیاسی به سرکوب طبقاتی یا فردی منتهی می‌گردد. وی از بابت نقض آزادی یکی از شهروندان توسط دیگری بیشتر نگران است تا از تحدید این آزادی توسط حکومت. ولی معاصران او - مانند آقای کارتلند در این ایام - که منادی و مبلغ ناهمسازی آزادی و برابری بوده‌اند، عموماً از سنت آزادی عمل (با عدم مداخله دولت) طرفداری می‌کرده‌اند. آنان نیز مانند توکویل به اندازه‌ای از هرگونه تلاش حکومت برای تنظیم یا اصلاح نظام اقتصادی هراسان بوده‌اند که دیگر توجه نداشتند خود آن نظام یا حکومت چقدر سرکوب افراد را روا داشته است. لکی می‌گوید: «برابری تنها از طریق سرکوب



اندازه واضح نیست و ممکن است نظر هر کدام از ما، و یا نظر خودمان در زمانهای مختلف، در باره آنها متفاوت باشد. برای مثال: اگر کسی جز به قیمت از دست دادن خانه استیجاری محل سکونتش در هنگامه کمبود مسکن نتواند کار کم دستمزد و مشقت باری را رها کند، چقدر آزاد است؟

برای آنکه به این بحث صورت مفیدتری بدهیم باید بگوئیم آن معنایی از این واژه را که امروزه از آن مراد می‌کنیم دقیقاً مشخص کنیم. برای این کار باید توجه داشته باشیم که در عین اجتناب از ابهام، از معنای متعارف و متداول آن نیز زیاد دور نشویم. بسیاری از التباسات و آشفتگیهایی که در جریان پرداختن نظریه‌ای در باره این موضوع پیش آمده از تعاریف من‌عندی‌ای ناشی شده که با بسیاری از موارد استعمال مورد قبول همه مردم عادی فرق داشته است. ولی روشن است که کسانی که چنان تعاریف دلخواهانه و دور از ذهنی برای این واژه ارائه می‌کنند بندرت می‌توانند خود و یا خوانندگان آثارشان را از چنگال تداعیهای معمولی این واژه برهانند، و مآلاً تعریفشان مایه فزونی همان ابهام و ابهامی می‌گردد که منظور اولیه اجتناب از آن بوده است. مثلاً هگل آزادی را همانا اطاعت از قوانین دولت می‌داند. ولی تداعیهای ناگزیر این واژه او را و می‌داند که بگوید من با اطاعت از دولت خودم همواره بواقع همان کاری را می‌کنم که در حقیقت می‌خواسته‌ام بکنم. یگانه پنداشتن آزادی با قدرت و اختیار بدون رادع و مانع ما به انجام آنچه بایستی انجام بدهیم (و یا شاید آنچه فکر می‌کنیم که باید انجام بدهیم) و یا به «مشارکت در خیر عمومی»، احياناً با زور و زحمت شباهتی به معنای مراد متعارف این واژه می‌یابد و احتمالاً کمتر غلط انداز و گمراه‌کننده است. ولی این چنین سخنی در مقابل کاربرد متعارف و معمولی واژه آزادی کاملاً لغو و بی‌معنا خواهد بود که بگوئیم اگر مرا با تهدید به

اکید و شدید سیر طبیعی امور قابل حصول است. «طبیعت بهانه و دستاویز شناخته‌شده‌ای برای تعصب و پیشداوری است چرا که با توشل به همین دستاویز، این سخن نیز درست خواهد بود که بنا بر یکی از معانی «طبیعت»، صلح و نظم و امنیت زندگی و جان و مال مردم را جز با سرکوب کردن شدید و اکید سیر «طبیعی» امور نمی‌توان تأمین کرد؛ و هابز بنا بر همین معنا معتقد بود که «وضع طبیعی» همانا موازنه ظریف ترس و فقر است. حفظ امنیت صدها یا میلیونها دلار ثروت یک نفر در مقابل فقر انبوه استثمارشدگان یا بیکاران، نابرابری‌ای است که تنها با سرکوب کردن شدید سیر «طبیعی» «میل آدمها به بی‌عنان رفتن»، ممکن است. ولی یک معنای دیگر هم از «طبیعت» هست؛ همان معنایی که ماتیو آرنولد آن را در برهوت قرن نوزدهم صلا داد. وی در سخنرانی در باره «برابری» در مؤسسه سلطنتی گفته بود:

«دارایی بنا بر قانون به دست می‌آید و حفظ می‌شود. اگر در جامعه قانونی حاکم نمی‌بود در آن صورت در بلوای منازعات و کشاکشهای افراد با یکدیگر تحصیل و حفظ دارایی ممکن نمی‌گردید. در اینجا به عنوان یک فرض متوافق فیه می‌شود پذیرفت که دارایی باید وجود داشته باشد و به یک معنا امنیت داشته باشد و مالک آن حق داشته باشد که در آن تصرف کند. ولی این را دیگر به هیچ رو نمی‌توان فرض مسلم و محقق گرفت که حق تصرف مزبور باید عملاً نامحدود باشد، یا این که نابرابری (ناشی از این جریان) باید بسیار زیاد باشد، و یا آن که حدّ ثابتی از نابرابری همواره مورد قبول باشد. حق ارث در روزگاران کهن... بندرت مورد قبول بوده است. در اعصار بعد این حق در بسیاری از کشورها محدود گردیده است... علت تشویش و پریشانی شما نقص عمیق تمدن اجتماعی شماست... و چاره آن نیز برابری اجتماعی است. اجازه بدهید توجهتان را به اصلاحی در قانون ارث جلب کنم، نابرابری از یک طرف با تنعمی که برای یک عده ایجاد می‌کند، و از طرف دیگر با کشاندن دیگران به ابتدال و انسردگی، آسیبهایی به جامعه می‌رساند.»

جان کلام آرنولد در این نطق این است که «برابری را انتخاب کنید». و این انتخاب از آن رو ضروری است که برابری به جای سرکوب کردن سیر «طبیعی» امور، یک غریزه طبیعی و حیاتی «انسان، یعنی غریزه «زیاده‌خواهی» یا «انسانی کردن امور» او را آزاد می‌کند. به نظر من تشخیص آرنولد درست است. برابری‌ای که معاصران آرنولد آن را با آزادی ناهمساز می‌دانسته‌اند عمدتاً برابری اقتصادی بوده است. به گمان آنان برقرارکردن چنین برابری‌ای از طریق قانون به آزادی عده بیشتری از مردم، و یا به میزان بیشتری به آزادی مردم، لطمه خواهد زد تا حفظ خود همان نابرابری اقتصادی (زیرا حتماً فکر این را هم نمی‌کرده‌اند که باید هیچ قانون مالکیتی وجود نداشته باشد). برای آن که دریا بیم چنین وضعی، اگر اصلاً محقق باشد، تا کجا صادق است، باید دقیقاً روشن کنیم که منظورمان از آزادی چیست. البته همه ما به نحو کمابیش مبهمی می‌دانیم که منظور از آزادی چیست؛ یعنی همه ما دست کم در مورد مصادیق و موارد اطلاق حدّی و نهایی آن توافق داریم؛ مثلاً در مورد این مسأله اختلافی نداریم که کسی که دست و پا بسته در غل و زنجیر زندانی است به اندازه ما آزاد نیست. ولی مواردی هم وجود دارد که به این

کیفر از سیگار کشیدن یا تنیس بازی کردن در روزهای یکشنبه منع کرده باشند، ولو آن که من هرگز هیچ یک از این دو کار را جزه وظایف خودم یا «مشارکت در خیر عمومی» هم ندانم، باز من کاملاً آزاد هستم.

فکر می‌کنم باید تعریفی که از آزادی ارائه می‌کنیم از همه تعابیر اخلاقی، مثل «باید» و «درست» و «خوب» و نظایر آن، فارغ باشد، زیرا تنها در آن صورت است که می‌شود از پیشداوری در مورد سوالات بعدی در باره این که آیا آزادی با برابری ناهمساز است یا نه، و اگر هست ما باید جانب کدام یک از آن دو را بگیریم، و یا این که کدام یک از آن دو «درست‌تر» اند، اجتناب کرد.

من عجالتاً آزادی را این طور تعریف می‌کنم: «آزادی عبارتست از قدرت یا اختیار انجام دادن آنچه که کسی خواسته باشد فارغ از مداخله دیگران انجام بدهد.» بنابراین تعریف حداکثر مداخله در آزادی کسی این خواهد بود که او را با دستبند زندانی کنند؛ و حداقل چنین مداخله‌ای نیز آن خواهد بود که با قفل کردن درهای خانه‌ای یا گاو صندوقی او را از ورود در آن یا دست‌یافتن به آن محروم کنند. برخی از عناصر این تعریف نیازمند توجیه‌اند:

(۱) «انجام دادن». (الف) دیگران نمی‌توانند مستقیماً مانع اندیشیدن ما بشوند (اگرچه می‌توانند بر آن تأثیر بکنند). اندیشه همواره آزاد است؛ (ب) دیگران می‌توانند، مثلاً با سیلی زدن به ما و یا با صدای سوت ناهنجارشان، و یا (وقتی که ما دوستان داشته باشیم) یا بی‌تفاوتی یا بی‌توجهی‌شان نسبت به ما، به نحو بسیار آزاردهنده و ناخوشایندی بر احساسات ما تأثیر بگذارند. و ما می‌توانیم در چنین مواردی از «آزادی از آزارشدن یا تشویش خاطر» سخن بگوییم. ولی در آن صورت لازم خواهد بود که شرایط و حدود «آزارشدن و تشویش خاطر» را مشخص کنیم. یک عاشق ملتهب و نگران و یا یک پدر مضطرب به لحاظ این عشق و اضطراب علی‌الاطلاق غیرآزاد نیستند.

(۲) «آنچه که کسی بخواهد انجام دهد». (الف) اگر از انجام آنچه که من نمی‌خواهم انجام بدهم، مثلاً از مشارکت من در یک بازی جنگ خروس و یا از راه رفتن من در لبه یک پرتگاه در تاریکی، ممانعت بشود، در آن صورت به آزادی من لطمه‌ای نخواهد خورد. بنابراین وجود یک قانون کیفری در مورد قتل نفس تنها آزادی کسانی را که می‌خواهند کسی را بکشند محدود می‌کند نه آزادی همه افراد را. این سخن قابل قبول است. ولی توالی و تسلیجی دارد که این اندازه قابل قبول نیست. ممکن است به نحو مقنعی استدلال شود که بسیاری از افراد، و از جمله اکثر مردم این کشور [یعنی انگلستان] آنگذر مطیع قانون‌اند که گرچه طالب تغذیه بهتراند و دلیلی هم برای این که تغذیه بهتری نداشته باشند وجود ندارد، ولی با این حال بر آن نخواهند شد که به هر تریبی در پی پرکردن شکم خودشان باشند، و لذا قوانین مربوط به مالکیت و سرقت لطمه‌ای به آزادی آنان نمی‌زند، زیرا آنان نه از سر ترس (از قانون)، بلکه حتی آنجا که کشف جرم هم ناممکن باشد دست به سرقت نخواهند زد. جواب این استدلال به نظر من این است که کار کسانی که به هر حال دست به سرقت نمی‌زنند بر نوعی قبول اجمالی و کلی این حقیقت مسلم استوار است که تقریباً هر مجموعه قوانینی که حضه‌ای از امنیت مالکیت را تأمین و تضمین کند بهتر از آن است که هیچ قانونی برای تأمین این امنیت

وجود نداشته باشد؛ حتی قوانین بد نیز بهتر از بی‌قانونی و هرج و مرج، آزادی برابر را تأمین می‌کنند، و بنابراین وظیفه ماست که از هر نظام تأمینی‌ای (که وجود دارد) پشتیبانی کنیم، الا آن که مخالفت ما با چنین نظامی، بنا به احتمال معقولی، بتواند به استقرار یک نظام تأمینی بهتر که سرقت و کلاهبرداری در آن به هیچ رو ممکن نباشد، کمک کند. اگر مردم با میل و رغبت بر سر قانونی که صعود به کوهها را ممنوع می‌کند توافق کنند ولی از الغا و ابطال آن خوشحال و منتفع شوند، در آن صورت به نظر من کاربرد عرفی و معمول این اصطلاح ما را مجبور می‌کند که بگوییم قانون مزبور به آزادی آنان لطمه زده بوده است. ولی اگر آنان عملاً در مخالفت با لغو آن قانون رأی دادند و یا از لغوشدن آن برآشتفتند، در آن صورت فکر می‌کنم باید بگوییم که قانون مزبور به آزادی ایشان لطمه‌ای نزده بوده است. اگر مردم بنا بر عرف و عادت دیرینه عملاً ترجیح بدهند و خود طالب آن باشند که برده بمانند، و یا اگر حتی نخواهند از آنچه که در تصرف دیگران است نیز استفاده کنند، در آن صورت بردگی یا محرومیت آنان چیزی از آزادی‌شان نخواهد کاست، الا آن که عقیده و خواستشان تغییر کند. می‌شود چنین افرادی را احمقهای آزاد نامید و آنان را از بابت این حق و بلاهت ملامت کرد. (ب) رشوه‌گرفتن و تعهد کردن انجام یک کار به آزادی لطمه نمی‌زند. مردم رشوه‌گرفتن را دوست‌تر دارند تا رشوه‌نگرفتن را، و کسی که با تهدید از انجام دادن کاری منع شده باشد ترجیح خواهد داد از طریق دیگری عمل کند که بتواند آن کار را بدون ترس و واژه انجام بدهد.

(۳) «افراد دیگر» یا «دیگران». (الف) ممکن است شرایط جغرافیایی، اوضاع جوی، جانوران وحشی و یا وضع جسمی خود ما مانع از انجام کاری باشند که می‌خواهیم انجام بدهیم. یک رود یز آب، یک گرگ، و یا شکستگی پای ما لطمه‌ای به آزادی ما نمی‌زند. اگر کسی فکر کند که کاربرد متعارف و معمول اصطلاح «آزادی» حکم می‌کند که ما وجود چنین موانعی را مایه از دست رفتن آزادی بدانیم، در آن صورت من از او خواهم خواست که در این مقاله به جای همه کلمات «آزادی» بخواند «آزادی اجتماعی». به نظر من در مورد کسانی که اعتقاداتشان به نیروهای فوق طبیعی مانع انجام کارهایی می‌شود که می‌خواهند انجام بدهند، نیز عین همین مطلب صادق است. اینچنین کسانی ممکن است به لحاظ پایبندی به خرافات و یا ترس از خدا در انجام آنچه می‌خواهند انجام بدهند آزاد نباشند، ولی این به آن معنا نیست که علی‌الاطلاق (یا از نظر اجتماعی) آزاد نیستند. آنچه بر عمل ایشان تأثیر می‌نهد مردم دیگر نیستند بلکه ماهیتی است که خود آنان برای جهان قائل‌اند. (ب) ولی هر فردی از افراد انسان می‌تواند به آزادی من لطمه بزند؛ خواه یک همسایه باشد، یا یک دیکتاتور، و یا یک اکثریت (پارلمانی). اگر من هم اینک بخواهم محدودیتی را نقض کنم، حتی این واقعیت که خود من نیز به تصویب و برقراری آن محدودیت رأی (نمیت) داده باشم، تغییر و تفاوتی در اصل مسأله پدید نمی‌آورد. ملاحظان اولیس وقتی به دستور خود او مانع رفتن او به طرف پریان دریایی شدند به آزادی او لطمه زدند. من حتی با حبس کردن خود در طبقه فوقانی یک ساختمان و پرت کردن کلید در قفل‌شده آن به بیرون ساختمان، می‌توانم آزادی خودم را محدود کنم؛ ولی سوگند یادکردن یا قول دادن برای انجام هر امری آزادی مرا محدود نخواهد کرد، چرا که وفانکردن به آن سوگند



یا قول کيفر عینی و الزام آوری ندارد. انسان برای تقض این گونه عهد و پیمانها همواره آزاد است.

۴) «مداخله» یا «دخاله». به گمان من اگر خودداری دیگران از عملی مانع انجام عملی بشود که ما می‌خواهیم انجام بدهیم و نه مبادرت کردن آنها به عملی، در آن صورت نباید بگوییم که آزادی ما از جانب آنان لطمه دیده است. ولی روشن است که قائل شدن حدفاصل و خط ممیزی میان «خودداری از عملی» و «مبادرت به عملی» بسیار دشوار است. با این همه، این نیز کاملاً روشن است که بستن و سد کردن راه عبور کسی آزادی او را محدود می‌کند، ولی هموارنکردن یا مرقت نکردن آن آزادی او را محدود نمی‌کند.

۵) «عمل کردن». (الف) منظور من از عمل کردن در اینجا شامل تهدید به عمل به نحوی که کاملاً قابل باور باشد و جدی گرفته شود نیز می‌گردد، زیرا معمول‌ترین نحوه کاستن از آزادی افراد یا محدودکردن آن همانا تهدیدکردن آنان به اعمال فشار قهرآمیز است نه اعمال بالفعل آن چنان فشاری. (ب) ولی مراد من از به کاربردن این

چیزهای دیگری هم وجود دارد که فرد نسبت به آنها ادعاهایی دارد و ممکن است وظیفه ما باشد که آن چیزها را برای او تأمین کنیم؛ آموزش، غذا، جامعه، و یک شبکه آبرسانی خوب از آن جمله‌اند. و ممکن است که چنان ادعاهایی با دعوی فرد نسبت به آزادی تعارض داشته باشد و برای حصول به آن ادعاها حصول به توافق میان افراد (و تنازلی از آزادیها) لازم باشد. نویسندگانی که من برخی از آرا و اقوالشان را نقل کرده‌ام ظاهراً برابری را یکی از این دعاوی متعارض با آزادی می‌دانند.

۲. نکته دوم این است که آزادی هر فردی استعداد و قابلیت آن را دارد که برای اطرافیان و زیانبار باشد. به نظر من انسانی که بخواهد جز در یک جزیره غیرمسکون از آزادی آرمانی برخوردار باشد انسان غیرمسئول مطلقاً خودکامه‌ای خواهد بود که حتی اگر در معرض تهدید به قتل نیز نباشد، ولی بدون شک آزادی او متضمن بردگی بسیار گرانبازی برای دیگران خواهد بود. از این رو، وقتی می‌گوییم که افراد حق دارند آزاد باشند و یا آن که آزادی خوب است، تنها می‌توانیم «آزادی برابر» را ملحوظ داشته باشیم (مگر آن که منظورمان صرفاً و مشخصاً آن باشد که هر کسی همه آزادی‌ای را که می‌تواند کسب کند برای خود بخواهد). در واقع اگر به زبان حقوق طبیعی سخن بگوییم، حقی که افراد به برخورداری از برابری دارند بایستی بسیار بنیادی‌تر از حقوق ایشان نسبت به آزادی یا زندگی و یا

کلمه آن بوده است که فریب و خدعه را مستثنی کنیم، اگر چه نمی‌دانم این کار درست بوده است یا نه. ظاهراً روشن است که امتناع دیگران از دادن اطلاعات درست و مفید به ما لطمه‌ای به آزادی ما نمی‌زند، و من حتی می‌خواهم بگویم که اگر دیگران اطلاعات کاذب و دروغین هم به ما بدهند باز به آزادی ما لطمه‌ای نرزد. امتناع دیگران از دادن اطلاعات درست و یا دادن اطلاعات دروغین از مقوله دیگری است و ظلم و بی‌عدالتی نسبت به ما محسوب خواهد شد. درست است که معتادکردن یک نفر به مواد مخدر و یا (در صورت امکان) واداشتن او از طریق هیپنوتیزم به انجام کارهایی مخالف خواست و اراده خودش، به آزادی او لطمه می‌زند، ولی من گمان نمی‌کنم که برانگیختن افراد از طریق تبلیغ و سخنوریهای ماهرانه و موسیقی و لطایف الحیلی نظایر آن به انجام امری لطمه‌ای به آزادی آنان بزند. اما اگر کسی بخواهد که در عین حال تبلیغات مخالفین را نیز بشنود، مسامحت از این کار در واقع به آزادی او در انجام این کار لطمه خواهد زد.

اگر تعریف ما از آزادی، با توضیحاتی که دادیم، به عنوان نزدیک‌ترین تعریف به یک تعریف متفق علیه و کمابیش متوافق با کاربرد معمولی و متعارف این واژه، پذیرفته شود در آن صورت دو نکته روشن می‌شود:

۱. نخست اینکه علاوه بر آزادی چیزهای خوب دیگر و یا کلاً