

چالش‌های آزادی در کاوش‌های میل و فینبرگ

شیرزاد پیک حرفه^۱

چکیده

جوئل فینبرگ (۲۰۰۴-۱۹۲۶) فیلسوفی پیش‌رو در فلسفه اخلاق، حقوق و سیاست معاصر است. او شیوه نگاه مردم را به بسیاری از مسایل دگرگون کرد و نظام قضایی آمریکا، در نیم قرن اخیر، بیش و پیش از هر نظریه‌ای، تحت تأثیر نظریه او درباره «چهارچوب‌های اخلاقی قوانین جزایی» است. او پروژه‌ای را به انجام رساند که جی. اس. میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶)، با طرح «اصل آزادی»، آغازگر آن بود. فینبرگ، با پیروی از میل، بر این باور بود که فلسفه سیاست با یک پیش‌فرض هنجاری برای پاس‌داری از «آزادی فردی» آغاز می‌شود. او بسیاری از اصول «محدودکننده آزادی» را «نامعقول» و «ناروا» می‌دانست. فینبرگ، با ژرف‌کاوی، مفاهیمی مانند «آزار»، «رنجش» و «بزرگ‌تری کردن» را تحلیل و از آزادی‌گرایی دفاع کرد. آزادی‌گرایی فینبرگ، برخلاف «اجتماع‌گرایان» و «ساختارگرایان»ی مانند مک‌ایتتایر و سندل، که سترونی و بی‌روحي آزادی‌گرایی را نقد می‌کنند، نظریه‌ای شاداب است که برپایه ارزش‌های مشترک یک جامعه و فرهنگ سیاسی مشخص، با ساختار تاریخی معینی، بنا نهاده شده است. این

❖ تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۲/۵

۱. استادیار فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، shirzad.peik@gmail.com

مقاله، پس از معرفی اندیشه فینبرگ و تأثیر منحصر به فرد او، می‌کوشد شباهت‌ها و تفاوت‌های نگرش او و جی. اس. میل را درباره «آزادی» تبیین کند؛ اصول «محدودکننده آزادی» را از نظر این دو فیلسوف تحلیل کند؛ و پاسخ‌های این دو فیلسوف را به پرسش‌های بنیادین و کاربردی درباره «آزادی» با هم مقایسه کند.

واژگان کلیدی: آزادی، میل، فینبرگ، بزرگ‌تری کردن، اخلاق‌گرایی.

۱. مقدمه

«جامعه» برای سلب «آزادی» شهروندان و «دخالت» در «حریم شخصی» و «حوزه خصوصی» آنها غالباً به اصول گوناگونی متوسل می‌شود. «نظام قضایی» نیز برای تدوین «قوانین جزایی»، «جرم‌انگاری» و «مجازات» به اصول کم‌وبیش مشابهی متوسل می‌شود. اصول «محدودکننده آزادی» و «مشروعیت‌بخش به اجبار» گاهی چنان گسترده‌اند که برطبق آنها «آزادی کسب و کار»، «آزادی انتخاب شیوه دل‌خواه زندگی»، «آزادی اندیشه»، «آزادی بیان اندیشه»، «آزادی تشکیل انجمن‌های مردم‌نهاد»، «آزادی احزاب»، «آزادی گردهمایی و اعتراض مسالمت‌آمیز» و «آزادی»های دیگری از این دست، با توسل به تضاد «آزادی» با «خیر»هایی مانند «امنیت» و «نظم عمومی» یا «باور»ها، «ایدئولوژی»ها، «عرف»، «آیین»ها، «مناسک»، «آداب و رسوم»، «علائق» و «سلیق» «اکثریت» یا حتی «اقلیت»ی در جامعه، یا مطلقاً «جرم» محسوب می‌شوند و «کیفر» در پی دارند یا منوط به «اخذ مجوز» می‌شوند. از این رو، برای سنجش «روایی» یا «ناروایی» «اخلاقی» «دخالت جامعه» و «قوانین جزایی»، تعیین یک ملاک «عاقلاًنه» و «معقول» برای «میزان تحدید آزادی» و دست‌یابی به یک نقطه «بهینه» باید استدلال‌هایی را که این اصول بر پایه آنها شکل گرفته‌اند سنجید. جوئل فینبرگ، فیلسوف برجسته اخلاق، حقوق و سیاست همه این اصول را، یک‌به‌یک، برمی‌شمرد و با این «نظریه بنیادی مادر» که «اصل بر آزادی است» استدلال‌های زیربنایی بسیاری از آنها را «نادرست» می‌داند. برای به دست آوردن درک درستی از نظریه فینبرگ، نخست، باید چرایی «اصل بر آزادی است» را دریافت و پس از آن باید سراغ «نظام جزایی» برآمده از این اصل رفت و این نکته را واکاوی کرد که آیا این اصل به گستره گسترده‌ای از گونه‌های گوناگون «سلب آزادی»، «اجبار و مجازات»، «لزوم اخذ مجوز»، «حذف و ممیزی» و موارد دیگری از این دست می‌انجامد. مثلاً، آیا در یک «نظام جزایی» که اصل را بر «آزادی» می‌داند می‌توان «آزادی»هایی را که در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» آمده‌اند، مانند «آزادی بیان اندیشه» و «آزادی اعتراض مسالمت‌آمیز» را از شهروندان «سلب» یا منوط به «اخذ مجوز» کرد یا

اینکه شهروندان در همه این امور «آزاد» هستند و صرف تدوین قانونی برای لزوم «اخذ مجوز» با اصل قرار دادن «آزادی» مغایر است؟ به عبارت دیگر، آیا شهروندان اولاً و بالذات آزادند مگر آنکه خلافتش ثابت شود یا اینکه اولاً و بالذات آزاد نیستند مگر آنکه خلاف آن ثابت شود؟ این تلاش برای تغییر «قوانین جزایی»، کاستن از «جرم‌انگاری» کارها و اعطای «آزادی حد‌آکثری» به شهروندان با جان استوارت میل آغاز شد. تلاش میل برای گستراندن گستره «آزادی» شهروندان یک قرن پس از رساله درباره آزادی او، در گزارش معروف وُلْفِنْدِن در انگلستان، به ثمر نشست. در این گزارش پیش نهاد شد امور مرضی‌الطرفین از سیاهه جرم‌ها خارج شوند. این گزارش نقطه عطفی در قوانین جزایی انگلستان و روح حاکم بر آن بود که کار قانون حمایت افراد در برابر «آزار دیگران» است؛ نه «آزار خودشان». هربرت هارت، در پاسخش به حمله لُرد دُولین به گزارش وُلْفِنْدِن، نگرش این گزارش را به «قانون جزا» کاملاً «میلی» دانست و گفت اصول میل هنوز، در نقد قانون، بسیار سرزنده‌اند. میل آغازگر راهی بود که فینبرگ آرمان کلی و انتزاعی آن را جزئی و انضمامی کرد و «محدودیت‌های اخلاقی قوانین جزایی» را، چونان یک نقشه راه، برای هر «قانون جزا»ی «عقلانی» و «معقول» ترسیم کرد.

۲. اهمیت فینبرگ^۱

جوئل فینبرگ (۱۹۲۶-۲۰۰۴)، استاد پیشین فلسفه حقوق دانشگاه آرژننا، را می‌توان مایه‌ورترین نظریه‌پرداز فلسفه حقوق، به‌ویژه درباره «اصل بر آزادی است»، دانست. او

۱. به دلیل آشنایی جهان فارسی‌زبان با جی. ایس. میل، برای پرهیز از اطناب ممل، در این قسمت فقط جوئل فینبرگ را معرفی می‌کنم. فینبرگ را بزرگ‌ترین فیلسوف اخلاق، حقوق و سیاست در چند دهه اخیر دانسته‌اند. نظریه فینبرگ قوانین جزایی ایالات متحده را زیرورو کرد و به همین دلیل او را مؤثرترین فیلسوف نیم‌قرن اخیر بر قوانین جزایی آمریکا می‌دانند. با این همه، فینبرگ به طرز بسیار باورنکردنی هنوز در جهان فارسی‌زبان ناشناخته است. امیدوارم این مقاله مقدمه‌ساز پژوهش‌های سودمندی درباره اندیشه‌های مؤثر و بسیار کاربردی او شود.

نماد بارز تأثیر سترگ فلسفه بر زندگی روزمره ماست. نظام قضایی ایالات متحد، در نیم‌قرن اخیر، بیش و پیش از هر اندیشمندی تحت تأثیر نظریه فینبرگ درباره «آزار» و «آزادی» است. مجموعه چهارجلدی او با نام *مرزهای اخلاقی قانون جزایی* اثری بی‌مانند درباره «روایی» و «ناروایی» «اخلاقی» اصول «محدودکننده آزادی» یا «مشروعیت بخش به اجبار» است. چهار جلد این مجموعه به ترتیب عبارت‌اند از: *آزردن دیگران* (Feinberg, 1984)، *رنجاندن دیگران* (idem, 1985)، *آزردن خود* (idem, 1986) و *خطای بی‌آزار* (idem, 1988). پرسش اصلی این مجموعه آن است که «دولت حق دارد چه کارهایی را جرم بداند؟».

فینبرگ، در پاسخ به این پرسش، دست کم به ده اصل گوناگون اشاره می‌کند که در طول تاریخ دولت‌ها و نیز جوامع، آن‌ها را برای جرم دانستن رفتارها به کار گرفته‌اند. او با واکاوی این اصول بسیاری از آن‌ها را نامعقول می‌داند. فینبرگ، در جلد نخست، «اصل آزار» را، که جی. اس. میل تنها اصل محدودکننده آزادی می‌داند، بررسی می‌کند. مهم‌ترین اصول دیگری که وی در جلدهای بعدی بررسی می‌کند عبارت‌اند از *اصل رنجش*: «آیا جلوگیری از آسیب یا رنجش (نه آزار) دیگران لازم است؟»؛ *بزرگ‌تری کردن قانونی*: «آیا جلوگیری از آزار فاعل به دست خودش لازم است؟» و *اخلاق‌گرایی قانونی*: «آیا جلوگیری از کار منافی اخلاق، فارغ از اینکه کسی را بیازارد یا نه، لازم است؟». فینبرگ «اصل آزار» و در برخی موارد نیز «اصل رنجش» را «دلایل اخلاقی معتبری برای «ناروا» و «جرم» دانستن و در نتیجه دخالت دولت و مجازات فاعل می‌داند و «بزرگ‌تری کردن» و «اخلاق‌گرایی» را «دلایل اخلاقی نامعتبر»ی برای «ناروا» دانستن یک کار می‌داند و آن‌ها را رد می‌کند.

جودی اس. کراوس، استاد حقوق و فلسفه دانشکده حقوق دانشگاه ویرجینیا که دانشجوی فینبرگ هم بود، لب‌لباب و جان کلام این مجموعه چهارجلدی را این گونه بازگو می‌کند:

«فینبرگ، با پیروی از جان استوارت میل، بر این باور بود که فلسفه سیاست با یک

پیش‌فرض هنجاری برای پاسداری از آزادی فردی آغاز می‌شود. بنابراین، وظیفه توجیه اجبار سیاسی بر دوش اصولی است که به اصطلاح اصول محدودکننده آزادی نامیده می‌شوند. این اصول وضعیت‌هایی را ترسیم می‌کنند که در آن‌ها این پیش‌فرض [مبنتی بر آزادی فردی] کنار گذاشته و [اقدام‌های] دولت در اعمال فشار موجه می‌شوند. هر جلد از *مرزهای اخلاقی قانون جزایی* شامل تحلیل مسووطی از یکی از آن چهار اصلی است که می‌توانند اعمال مجازات را توجیه کنند. پروفیسور فینبرگ، در هر یک از این چهار جلد ... توجیه‌های [کلی و اصلی] دولت‌ها را در اعمال محدودیت علیه آزادی [یک به یک برمی‌شمرد و] «سست و بی‌پایه» می‌داند (Lehmann-Haup, 2004).

کراوس در ادامه می‌گوید «او [یعنی فینبرگ] طرز فکر مردم را تغییر داد» (ibid). جوئل گلمن و آلن بیوکینن نیز، در سال ۱۹۹۴، در دیباچه مجموعه مقالاتی از نام‌بردارترین فیلسوفان حقوق و سیاست که به افتخار جوئل فینبرگ ویراستند و به زور طبع آراستند، بالاترین اعتبار ممکن را به او اعطا کردند و او را اثرگذارترین فیلسوف حقوق، فیلسوف سیاست و فیلسوف اجتماع چند دهه اخیر جهان انگلیسی‌زبان نامیدند: «اثر جوئل فینبرگ، از چندین دهه پیش تا کنون، کماکان مؤثرترین اثر در فلسفه حقوق، سیاست و اجتماع جهان انگلیسی‌زبان است» (Coleman & Buchanan, 1994). فینبرگ، برخلاف بسیاری از فیلسوفان برج عاج نشین^۱ که بی‌توجه به واقعیت‌های ملموس جامعه، از پشت میز کار خود زمین را به آسمان می‌دوزند و نسخه‌های انتزاعی می‌پیچند، با واکاوی ژرف جامعه و توانایی‌ها و محدودیت‌های آدمی، قوانین جزایی کشورش را زیور و کرد. گلمن و بیوکینن، مانند برخی دیگر از شارحان فینبرگ، بیش و پیش از ویژگی‌های دیگر آرای او، بر «کاربرد» و «ملموس» بودن آن‌ها تأکید می‌کنند: «تفسیری بسیار کاربردی و ملموس از نگرش آزادی‌گرا، که برخاسته از

کردو کارهای هر روزی مردم و فرهنگ یک جامعه خاص است؛ نه برداشتی انتزاعی و بی توجه به تاریخ از فاعل اخلاقی» (Coleman & Buchanan, 1994, vii).
کلمن، که استاد دانشکده حقوق دانشگاه یل است و دانشجوی فینبرگ بود، درباره اندیشه وی می گوید:

«فینبرگ از این نگرش دفاع می کند که قدرت دولت تنها به شرطی می تواند علیه آزادی افراد به کار گرفته شود که کارهایشان دیگران را بیازارد و نه مثلاً هنگامی که کارهایشان فقط باعث رنجش یک اکثریت قدرتمند شود یا از لحاظ اخلاقی برای آنها مهووع باشد» (Lehmann-Haup, 2004).

تامس نیگل، استاد دانشکده حقوق دانشگاه نیورک، نیز مرزهای اخلاقی قانون جزایی را «یکی از برجسته ترین آثار در زمینه فلسفه حقوق» نامیده است (Lehmann-Haup, 2004).

۳. بزرگ ترین تهدید برای «آزادی» چیست؟

جی. ایس. میل (۱۸۷۳-۱۸۰۶) و جوئل فینبرگ (۲۰۰۴-۱۹۲۶)، هر دو از فیلسوفان «آزادی گرا»ی اخلاق، حقوق و سیاست اند. فینبرگ کاری را تمام کرد که میل آغازگر آن بود. میل در پی یافتن یک نقطه بهینه برای «آزادی» فرد بود که کمترین اصطکاک را با «آزادی» دیگری داشته باشد و بیشترین فایده را برای جامعه. او، برای دستیابی به این هدف، سراغ واکاوی «سرشت و محدودیت های قدرتی» رفت که از نظر او «جامعه به طور مشروع حق دارد بر فرد اعمال نماید» (Mill, [1859] 1998, p. 3). میل «جامعه» را بزرگ ترین تهدید برای «آزادی» فرد می دانست. با این حال، او بر این باور بود که با وجود اهمیت این موضوع و اذعان اندیشمندان به آن، تا کنون هیچ کار درخوری در این زمینه انجام نشده است و با گفتن اینکه «هرچه باید انجام شود زین پس است»، خود را آغازگر راهی می دانست که فینبرگ، با نوشتن محدودیت های اخلاقی قوانین جزایی،

آرمان کلی و انتزاعی آن را جزئی و انضمامی کرد و قوانین ملموسی را برایش تدوین نمود.

از نظر میل، جامعه فقط در یک صورت از لحاظ اخلاقی مجاز است گریبان فرد را بگیرد، در امور شخصی او دخالت کند، او را از انجام دادن کار^۱ی باز دارد یا به دلیل انجام دادن آن کار او را مجازات کند، و آن هنگامی است که فرد، شخص/اشخاص دیگری را «آزار»^۲ داده باشد. این یعنی حتی اگر کاری، به باور جامعه، «احمقانه»، «منحرف» یا «نادرست» باشد، تا زمانی که باعث «آزار» کسی نشود، نباید فاعل را از انجام دادن آن بازداشت.

اصل آزار^۳ میل، وقتی بر این باوریم که کردن یا نکردن کاری به زیان یا سود خود فاعل است، نیز ما را از دخالت در آن باز می‌دارد. محدود کردن آزادی فرد به صرف ناهمگونی پندار، گفتار یا کردار او با اکثریت افراد جامعه یا عرف و عادت‌ها و آداب و رسوم، «زورگویی اکثریت»^۴ یا «زورگویی عرف»^۵ نام گرفت و محدود کردن آزادی‌اش به دلیل نفع خود او «بزرگ‌تری کردن» یا «پدرسالاری»^۶. از نظر میل، «زورگویی اکثریت»، «زورگویی عرف و عادت‌ها و آداب و رسوم» و «بزرگ‌تری کردن»، که از قضا هر سه معلول «جامعه‌اند نه نظام سیاسی»، بیش و پیش از هر چیز دیگری، تیشه به ریشه «آزادی» فرد می‌زند.

۱. در متون فارسی، در حوزه فلسفه اخلاق، برای واژه انگلیسی action و مترادف‌های آن معمولاً یکی از این معادل‌ها را برمی‌گزینند: «فعل»، «عمل» یا «کنش». با وجود این، من واژه «کار» را راساترین، آسان‌فهم‌ترین و ملموس‌ترین معادل برای این واژه می‌دانم. یکی از جافتهاده‌ترین کاربردهای واژه «کار» دقیقاً با action انگلیسی یکی است. مثلاً به این جمله‌ها توجه کنید: «این چه کاری بود که تو کردی؟»، «چه کسی این کار را کرد؟»، «من که کاری نکردم». امکان به کارگیری فعل «کار» - یعنی «کردن» - و صرف آن نیز یکی دیگر از مزیت‌های به کارگیری «کار»، در مقایسه با معادل‌های دیگر، است.

2. harm

3. harm principle

4. tyranny of the majority

5. despotism of the custom

6. paternalism

تُکویل، اندیشمند فرانسویِ هم‌روزگار میل که بر وی تأثیر گذاشت، نیز چنین نظری داشت. او در سنجش خود از جمهوری دُمکراتیک در آمریکا، با اینکه از ویژگی‌های ممتاز آن بسیار شگفت‌زده شده بود، با تیزبینی دربارهٔ وجود یک نکتهٔ منفی بسیار مهم در آن هشدار می‌داد: «زورگویی اکثریت». «استبدادهای فردی در روزگار تُکویل امتحان خود را پس داده بودند و کسی مدافع آنها نبود». هدف اصلی او این بود که «خطر برآمدن خودکامگی اکثریت را نیز به آفتاب بیفکند تا مایهٔ فریب مردم نشود» (محمودی، ۱۳۹۳، ص. ۱۹۴-۱۹۳). او «زورگویی اکثریت» را «بزرگ‌ترین آفت دموکراسی» و کارآمدی جمهوری دموکراتیک را در گرو یافتن چاره‌ای برای این مشکل بزرگ می‌دانست. تُکویل بر این باور بود که حتی مجازات‌های بی‌رحمانهٔ پادشاهان مستبد، از نظر میزان سرکوب عقاید نامعمول، به گرد فشار اجتماعی برآمده از آرای عرف و اکثریت نمی‌رسد. فشار اجتماع «نویسنده را نمی‌سوزاند؛ اما او را همواره در معرض بدگویی و آزار و اذیت [اجتماعی] قرار می‌دهد» (Tocqueville, [1835], p. 273-274). از نظر تُکویل، «هیچ اصلی نفرت‌آورتر و نامشروع‌تر از آن نیست که قبول کنیم اکثریت در یک ملت به سبب حاکمیتی که دارد، حق دارد هر آنچه را بخواهد انجام دهد» (تُکویل، [۱۳۴۷]، ۱۳۸۳، ص. ۳۴۷). او سخت به تمرکز قدرت حساس بود و بیش و پیش از آنکه این دغدغه را داشته باشد که قدرت باید در دستان یک جمهوری دموکراتیک برآمده از آرای مردم باشد یا یک حاکم مطلق، به «شیوهٔ حکمرانی» و اِعمال قدرت می‌اندیشید: «برای لیبرالی از سنخ تُکویل، قدرت -خواه قدرت فردی، خواه قدرت مردم- همواره بلایی است و مهم‌ترین مسئلهٔ سیاسی آن است که بیشتر به شیوهٔ کنترل و محدود کردن قدرت بیندیشیم تا اینکه چه کسانی قدرت را در دست دارند» (بویینو، ۱۳۷۶، ص. ۶۸). این در حالی است که از نظر فینبرگ «مجازات‌های قانونی» از «مجازات‌های اجتماعی» مخرب‌ترند و افزون بر آن، زمینهٔ مناسبی برای «مجازات‌های اجتماعی» فراهم می‌کنند: «قوانین کیفری می‌توانند نف

تشدید بر آتش فشارهای اجتماعی پیاوردند و افزون بر آن محدودیت‌های نیرومندی را به وجود آوردند» (Feinberg, 1984, p. 4).

فینبرگ، با وجود پذیرش «اصل آزار» میل، به درستی بر ابهام موجود در آن تأکید کرد. از نظر فینبرگ، «اصل آزار» میل «آن قدر مبهم است که اصلاً به هیچ دردی نمی‌خورد» (Feinberg, 1984, p. 12). به همین دلیل، او گستره پژوهشش را از میل کوچک‌تر کرد تا بر دقت آن بیفزاید:

«این کتاب کوششی است برای یافتن پاسخی کلی و البته پیچیده به این پرسش که دولت حق دارد چه کارهایی را جرم بدانند؟ موضوع این پژوهش، با وجود اینکه گسترده است، کماکان از دغدغه مشهور جان استوارت میل در درباره آزادی [که به گفته خود میل] درباره "سرشت و محدودیت‌های قدرتی است که جامعه به طور مشروع حق دارد بر فرد اعمال نماید" (Mill, [1859] 1998, p. 3) کوچک‌تر است» (Feinberg, 1984, p. 3).

فینبرگ می‌کوشد قوانین جزایی را، که از سوی حکومت بر افراد اعمال می‌شود، براساس «اصل آزار» - و در پاره‌ای از موارد «اصل رنجش» - بپیراید تا آن‌ها را از آرایش به بی‌پایگی برهاند.

مخاطب پژوهش فینبرگ نه «جامعه» است و نه «دادگاه». او سودای «تصحیح قوانین» را در سر می‌پروراند و در نتیجه روی سخنش با قانون‌گذار است: «مخاطب استدلال [های من] یک قانون‌گذار آرمانی است، نه یک دادگاه عالی آرمانی» (Feinberg, 1984, p. 5). هدف او آن است که براساس خروجی پژوهشش «قانون اساسی» ای نوشته شود که «ملاک‌های» او را درباره «مشروعیت اخلاقی» به «ماده‌های قانون اساسی» «تبدیل کند» و آن «قانون اساسی»، که کاملاً بر پایه ملاک‌های مشروعیت اخلاقی تدوین شده است، این نکته را آشکارا بیان کند و بر آن پای بفشارد که «مجلس نباید قوانینی را که چنین و چنان ویژگی‌هایی را دارند [یعنی پا را از «اصل آزار» و در

پارهای از موارد «اصل رنجش» فراتر می‌نهند [تدوین و تصویب نماید] (Feinberg, 1984, p. 6).

فینبرگ بر «یکسانی» «اخلاق» با «حقوق» تأکید می‌کند و می‌کوشد، با به‌کارگیری «اصل آزار»، قوانینی را که مغایر با اخلاق‌اند بپیراید و اصول اخلاقی‌ای را که قانونی نشده‌اند، به قانون تبدیل کند.

«اصل آزار» فصل مشترک میل و فینبرگ است و هر دو فیلسوف می‌خواهند با به‌کارگیری آن «مشروعیت اعمال قدرت» را تعیین کنند (Feinberg, 1984, p. 3). تفاوت پژوهش فینبرگ با پژوهش میل آن است که فینبرگ فقط به اعمال قدرت بر افراد از سوی «دولت» می‌پردازد و کاری به اعمال قدرت بر افراد از سوی «جامعه»، از طریق «زورگویی اکثریت»، «زورگویی عرف و عادت‌ها و آداب‌ورسوم» و «بزرگ‌تری کردن»، ندارد؛ اما میل، بیش و پیش از «زورگویی سیاسی»، نگران «زورگویی اجتماعی» است و بیش و پیش از تحدید و تهدید «آزادی» شهروندان از سوی «دولت»، نگران تحدید و تهدید آن از سوی «جامعه» است. از نظر میل، «اجبار فراقانونی از به‌کارگیری مجازات‌های قانونی گسترده‌تر و پنهان‌تر است» (Ten, 1980, p. 2). میل، در اثبات این ادعا، می‌گوید زورگویی اجتماعی «راه فرار کمتری باقی می‌گذارد، بیشتر در جزئیات زندگی آدمی رسوخ می‌کند و عمق جاننش را به بردگی می‌کشد» (Mill, [1859] 1998, p. 7).

۴. چرا «اصل بر آزادی است»؟

فینبرگ در نظامی که ارائه می‌کند اصل را بر «آزادی» می‌گذارد؛ مگر آنکه خلافش ثابت شود: «اصل باید بر آزادی باشد؛ هر اجباری که آزادی را محدود می‌کند همواره مستلزم توجیه مناسبی است» (Feinberg, 1984, p. 9). ما در تدوین و تصویب قوانین می‌توانیم یکی از این دو حالت را پیش‌فرض قرار دهیم: الف. همه انسان‌ها آزادند، مگر آنکه خلافش ثابت شود. ب. هیچ انسانی آزاد نیست، مگر آنکه خلافش ثابت شود. فینبرگ، همانند بیشتر فیلسوفان «آزادی‌گرا»ی اخلاق، حقوق و سیاست، شق نخست را



می‌پذیرد. استدلالی که او در اثبات این مدعا اقامه می‌کند دقیقاً همانند استدلال میل است:

«کافی است این نکته را در نظر بگیریم که شخصی که از آزادی محروم شده است فقدان آزادی را یک نابخورداری شخصی بسیار بزرگ می‌داند و اگر خود را جای او بگذاریم، ما نیز خودبه‌خود چنین برآوردی خواهیم داشت. همچنین فقدان آزادی هم در فرد و هم در جامعه باعث از بین رفتن انعطاف‌پذیری و پیدایش شکنندگی بیشتر در برابر موقعیت‌های احتمالی پیش‌بینی‌نشده می‌شود. کوتاه سخن اینکه شهروندان آزاد بخت بیشتری دارند که بسیار توانمند باشند و با به‌کارگیری مداوم توانایی‌هایشان در انتخاب، تصمیم‌گیری و پذیرش مسئولیت، به اشخاص خلاقی بدل شوند» (Feinberg, 1984, p. 9).

این دقیقاً همان پیش‌فرض مورد نظر جی. اس. میل است. میل هم اصل را بر «آزادی» می‌داند و فقط و فقط یک اصل را در تحدید آن موجه می‌داند: «اصل آزار». به باور میل، «فایده» در جامع‌ترین معنایش عبارت است از «توسعه فردیت» و لذات مرتبط با آن^۱. آزادی به این دلیل باید قدر دانسته و بر صدر نشاندن شود که منطقاً شرط «رشد فردیت» است. از نظر میل، انسان‌هایی که هماهنگی و سازگاری با آداب و رسوم را، نه از آن رو که خود به طور مستقل قبولش دارند، بلکه کورکورانه و بدون فکر یا به‌اجبار برمی‌گزینند، نمی‌توانند از کسانی که آزادانه انتخاب می‌کنند خوشحال‌تر باشند. همان‌طور که آندرسن می‌گوید، «میل پیگیرانه می‌خواهد بداند چه چیزی موجبات رشد بیشتر نوع انسان را فراهم می‌آورد؛ و به نظر او این فردیت است که چنین می‌کند و نه هم‌مانندی و هم‌رنگی» (آندرسن، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۶).

۱. پیش‌فرض آرای میل درباره رابطه علی میان «آزادی» و «فردیت» با «خیر»، «لذت» و «خوشحالی»، این است که آدمیزاد بیش و پیش از دیگران «خیر» خود را تشخیص می‌دهد. این باور پس از فروید به شدت محل تردید قرار گرفت. این نکته می‌تواند موضوع یک پژوهش مستقل باشد.

میل «آزادی» و «گوناگونی شیوه‌های زندگی» را دو شرط ضروری برای پرورش «فردیت» می‌داند. «آزادی» به این دلیل ضروری است که بخشی از «فردیت» شامل «انتخاب کردن» برای خود است. «گوناگونی شیوه‌های زندگی» به این دلیل ضروری است که اصالت انتخاب فرد تا حد زیادی به وجود گستره‌ای گسترده از شیوه‌های گوناگون زندگی و مقایسه آن‌ها با هم و انتخاب از میان آن‌ها بستگی دارد. آدمی می‌تواند بدون اینکه از نزدیک باورهای جانشین و شیوه‌های دیگر زندگی را ببیند، آن‌ها را تصور و نقادانه نفی کند و شیوه رایج زندگی جامعه خود را برگزیند؛ اما اگر فرصت دانستن تجارب مختلف در زندگی یا شنیدن و خواندن نگرش‌هایی را که آن گزینه‌های جانشین را معرفی می‌کنند نداشته باشد، این امکان برایش بسیار کاهش می‌یابد. گوناگونی موقعیت‌ها دامنه گزینه‌های جانشین را می‌گستراند. نبودن آزادی فضایی را به وجود می‌آورد که در آن مردم می‌ترسند از باورهایی که در برابر باورهای متصلبانه جامعه‌اند پیروی کنند. در عوض، آن‌ها باورهایشان را به گونه‌ای می‌تراشند که با باورهای متصلبانه موجود سازگار شوند. در چنین فضایی، هیچ باور تازه‌ای مطرح نمی‌شود که با باورهای رایج جامعه در تقابل باشد.

اما منظور میل از «انسان» در اینجا «فرد» است یا «جامعه»؟ به عبارت دیگر، آنچه ما باید به دنبالش باشیم و در راهش بکوشیم رسیدن به انسان‌های فرداً بهتر، فقط برای خودشان، است یا رسیدن به چنین انسان‌هایی برای پیدایش جامعه‌ای بهتر؟ گویا هدف نهایی میل پیدایش جامعه‌ای بهتر است. «میل می‌گوید به جامعه بهتر فقط در صورتی می‌توان رسید که افراد تشکیل‌دهنده جامعه حداکثر استفاده را از توانایی‌های منحصر به فردشان بکنند» (آندرسن، ۱۳۸۵، ص. ۱۵۷).^۱ برطبق این تفسیر، میل

۱. «در اینجا توجه کنید به تضاد میان میل جمع‌گرا و نتیجه فردگرا. در نظر نیچه، هدف زندگی باید رسیدن به افراد برتر باشد» (آندرسن، ۱۳۸۵، ص. ۱۷۳، پ.ن. ۳۳).

«جمع‌گرا»یی است که برای رسیدن به هدف جمع‌گرایانه‌اش از «سیاست‌های فردگرایانه» دفاع می‌کند:

«به نظر می‌رسد موضع میل این است که سیاست‌های فردگرایانه در درازمدت منجر به جامعه‌ای بهتر خواهد شد. هدف چیزی است که برای بشریت بهتر است، نه چیزی که برای فرد بهتر است؛ اما سیاست‌های فردگرایانه بهترین راه رسیدن به این هدف هستند. اگر این تفسیر درست باشد، آن‌گاه می‌توان گفت که میل جمع‌گراست و تناقضی در گفته‌هایش نیست. میل جمع‌گرایی است که برای رسیدن به هدف جمع‌گرایانه‌اش از سیاست‌های فردگرایانه دفاع می‌کند» (آندرسن، ۱۳۸۵، ص. ۱۴۵-۱۴۴).

۴. آیا «آزادی» خیر برتر است؟

«ناتوانی» در انجام دادن یک کار لزوماً به معنای «نابرخورداری از آزادی» اجرای آن نیست. مثلاً من نمی‌توانم ارمنی حرف بزنم، قهرمان دو بشوم یا شعر بسرایم. با وجود این، نمی‌توان گفت که من فاقد «آزادی» اجرای این کارها هستم. «آزادی» به معنای فقدان برخی از «محدودیت‌هاست، نه هر محدودیتی: آزادی به معنای فقدان هر نوع محدودیت یا هر نوع چیزی که می‌تواند مرا از انجام کاری باز دارد نیست؛ بلکه به معنای فقدان محدودیت‌های خاصی است؛ محدودیت‌هایی که به وسیله قوانین یا دستورهای اعمال و تحمیل می‌شوند» (Feinberg, 1984, p. 8).

از سوی دیگر، «آزادی»، هم در «نظریه ارزش» فایده‌گرایان کلاسیک مانند بنتم و میل که «یگانه‌گرا» هستند و حلقه پایانی زنجیره «خیر»ها را «لذت» می‌دانند -نه «آزادی»- و هم در نظریه ارزش «چندگانه‌گرا»یانی چون فینبرگ، همچون خال حکم نیست که به سادگی بتواند هر «خیر» دیگری را ببرد. البته جایگاه «آزادی» و «فردیت» برخاسته از آن در اندیشه میل اندکی با اندیشه بنتم متفاوت است. بنتم، به معنای دقیق کلمه، «یگانه‌گرا»یی است که فقط «لذت» را بر صدر می‌نشاند و قدر می‌نهد؛ اما میل، از آنجا که فقدان «فردیت» را ضرورتاً باعث فقدان حصول «لذت» می‌داند، نسبت به بنتم وزن

بیشتری برای آن در نظر می‌گیرد. «میل، برخلاف بنتم، "فردیت" را یکی از "مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده" "خیر همگانی" می‌داند» (Riley, 1998, p. 27). همان‌طور که گری می‌گوید، «آنچه هم در رسالهٔ دربارهٔ آزادی و هم در فایده‌گرایی آشکارا به چشم می‌آید، این اعتقاد میل است که صورت‌هایی از خوشحالی که بیش از همه مشخصاً انسانی هستند، به دست نمی‌آیند مگر در بستر و پس‌زمینه‌ای از خودآینی و امنیت» (گری، ۱۳۷۹، ص. ۱۳۵).

منظور گری از «صورت‌هایی از خوشبختی که بیش از همه مشخصاً انسانی هستند»، تمایز «ارسطویی» میل میان «لذات فراتر» و «لذات فروتر» و بر صدر نشانیدن و قدر نهادن «لذات فراتر» است. این تصور شبیه خال حکمی از آزادی جا را برای «خیر»های دیگر، مانند «لذت»، «آسایش»، «آرامش» و مقومات آنها مانند «امنیت»، تنگ می‌کند. به همین دلیل، محافظه‌کاران بر این باورند که میل «آسایش» و «آرامش» را به پای «آزادی» ذبح کرده است. اولویت «امنیت»، «لذت»، «آسایش» و «آرامش» بر «آزادی» و ویژگی «فایده‌گرایی بنتم و آستین» است و به نظر می‌رسد میل چندان دل‌بسته آن نیست (گری، ۱۳۷۹، ص. ۲۲۰).

در اینجا می‌توان پرسید آیا «مطلوبیت ذاتی آزادی و فردیت» برای میل، با «فایده‌گرایی لذت‌گرایانه»^۱ او ناسازگار نیست؟ در روزگار ما بسیاری از فیلسوفان اخلاق، حقوق و سیاست برای دفاع از آزادی، آن را از حقوق مسلم و غیرقابل‌نقض آدمیان می‌دانند: ما حق داریم آزاد باشیم؛ همین و لاغیر. میل این نگرش را بر نمی‌تافت. دلیلش هم آشکار است: او «فایده‌گرا» بود. او در مقام دفاع از «اصل آزار» می‌گوید «اصل آزار» بیشتر «به درد جامعه می‌خورد» و جامعه‌ای که در آن «اصل آزار» مراعات می‌شود، جامعه «خوشحال‌تری» است. بسیاری از فیلسوفان بر این باورند که «فایده‌گرایی» میل با این سخن او که «اصل آزار» مطلقاً فصل‌الخطاب اعمال هرگونه قدرتی است قابل‌جمع نیست. میل، که خود از احتمال پیدایش ناسازگاری میان این دو امر در ذهن

1. hedonistic utilitarianism

مخاطبش آگاه بود، می‌گوید منظورش از «فایده»، «فایده» ای است که «در کلی‌ترین معنایش برپایه منافع پایدار آدمی، به‌عنوان موجودی پیشرو، پی‌ریزی شده است» (Mill, 1998, p. 14 [1859]).

گروهی از شارحان میل، مانند جیمز بوگن و دتیل فرل، که در این زمینه با او هم‌رأی‌اند و سازگاری «اصل آزار» را با «فایده‌گرایی» می‌پذیرند، در توضیح این سازگاری، می‌گویند ادعای میل درباره مطلوبیت ذاتی «آزادی» و «فردیت» کاملاً با «فایده‌گرایی» او، که «خوشحالی» را تنها چیزی می‌داند که ذاتاً مطلوب است، سازگار است. بوگن و فرل در مقاله «آزادی و خوشحالی، در دفاع میل از آزادی» (Bogen and Farrell, 1978)، می‌گویند منظور میل از خوشحالی فقط یک «حالت ذهنی» نیست، بلکه مهم‌تر از آن مجموعه‌ای از همه چیزهایی است که ذاتاً مطلوب هستند. میل وقتی «لذت» یا «خوشحالی» را یک «حالت ذهنی» می‌داند، آن را تنها یکی از چیزهایی می‌داند که ذاتاً «مطلوب» هستند. او بسیاری از چیزهای دیگر را که «حالت‌های ذهنی» نیستند نیز ذاتاً «مطلوب» می‌داند. پول، سلامتی و فضیلت نیز در اندیشه میل، به‌خودی‌خود، «مطلوب» هستند.

از نظر فینبرگ هم «آزادی» تنها وسیله لازم برای یک زندگی «خوب» و «خوش» نیست و «خیر»‌های گران‌سنگ دیگری چون «سلامتی»، «استعداد»، «دانایی»، «دوستی» و مانند آن برای پیدایش چنین زندگی‌ای لازم هستند:

«آزادی خیر بسیار بالارزشی است و شاید بتوان آن را مقدمه ضروری یک زندگی خوش دانست؛ اما به‌هیچ‌وجه تنها خیر مهم نیست و بنابراین به‌تنهایی نمی‌تواند کافی باشد. ثروتمندان و فقیران هر دو در خرید کادیلاک آزادند. تفاوت اینجاست که ثروتمندان از دو نوع خیر (آزادی و پول) برخوردارند، اما فقیران فقط از آزادی برخوردارند [و پول ندارند]. بنابراین، آزادی بدون پول همان‌قدر در داشتن خودرو بی‌فایده است که پول بدون آزادی. همین نکته در حوزه‌های دیگر زندگی نیز صادق است؛ آزادی بدون استعداد، دانش، دوستی یا سلامتی» (Feinberg, 1984, p. 8-9).

۵. در تقابل «آزادی» دو فرد، «حق» با کیست؟

«آزادی» مفهومی «دوسویه» است: در بسیاری از موارد، آزادی عمل یک فرد آشکارا در مقابل آزادی عمل فرد دیگر است. برای روشن کردن منظورم از «نظریه بازی»^۱ کمک می‌گیرم. نظریه بازی نظریه‌ای ریاضی است درباره وضعیت‌هایی که در آن دو یا چند بازیگر امکان تصمیم‌گیری‌های متفاوت یا اتخاذ راهکارهای متفاوتی را دارند و نتیجه کار به جمع این راهکارها بستگی دارد.^۲ بنا بر این نظریه، بازی‌ها به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند: بازی‌هایی که در آن‌ها فقط تضاد منافع وجود دارد، بازی‌هایی که در آن‌ها فقط هماهنگی و سود مشترک میان طرفین وجود دارد و بازی‌هایی که در آن‌ها هم تضاد منافع وجود دارد و هم هماهنگی و سود مشترک میان طرفین (Lewis, 1969, p. 24). بازی‌های گونه نخست نمونه خوبی برای نشان دادن «سرشت دوسویه مفهوم آزادی» هستند. اگر در تعامل شما با دیگری تنها روشی که به نفع شماست دقیقاً تنها روشی باشد که به ضرر دیگری است، بازی شما از نوع نخست خواهد بود. در چنین مواردی، آزادی عمل شما دقیقاً در مقابل آزادی طرف مقابل شماست.

اتفاقاً گستره گسترده‌ای از بازی‌های ما با دیگران از همین جنس هستند. اما آیا «اصل بر آزادی است» می‌تواند مشکل این «تقابل» را حل کند؟ پیشنهاد اصطلاح «اصل بر آزادی است» در چنین بازی‌هایی چیست؟ برطبق «اصل بر آزادی است»، هم شما آزادید آنچه را می‌خواهید انجام دهید و هم طرف مقابل شما. حال اگر آنچه شما «می‌خواهید» بکنید دقیقاً همان چیزی باشد که طرف مقابل شما «نمی‌خواهد» بکنید و برعکس، تکلیف چیست؟ آیا «اصل بر آزادی» است به این معناست که شما آزادید آنچه را می‌خواهید بکنید و در نتیجه کار شما «روا» است یا به این معناست که طرف

1. game theory

۲. منظور از بازی موقعیتی است که در آن دو یا چند فرد می‌کوشند با واکنش‌های تاکتیکی مختلف به کنش‌های افراد دیگر، بهترین نتیجه ممکن را برای خود به دست آورند.

مقابل شما آزاد است از شما بخواهد آنچه را می‌خواهید نکنید و در نتیجه کار شما «ناروا» است؟

آبشخور این پرسش‌ها «سرشت دوسویه مفهوم آزادی» است. به همین دلیل، «اصل بر آزادی است»، اگر با اصل یا اصول دیگری ترکیب نشود، توان پاسخگویی به این پرسش‌ها را ندارد. اجازه دهید با کمک یک مثال «سرشت دوسویه مفهوم آزادی» را بهتر نشان دهم. فرض کنید تقاضای کار کسی در یک «شرکت خصوصی» به دلیل سر باز زدن وی از پذیرش شروط آن شرکت، رد شود. آیا آن فرد می‌تواند بگوید «الزام» آن شرکت بر پذیرش آن شرایط مخالف «اصل بر آزادی است» است و از این رو تصمیم آن شرکت، از لحاظ اخلاقی، نارواست؟ به این قضیه می‌توان از منظری دیگر نیز نگریست و آن اینکه آن شرکت هم می‌تواند، دقیقاً بنا بر همین «اصل بر آزادی است»، بگوید من حق دارم کارمندانم را بنا بر ویژگی‌هایی که خودم مشخص کرده‌ام برگزینم. هر دو طرف به «اصل بر آزادی است» استناد می‌کنند و برای برون‌رفت از این بحران گویا چاره‌ای جز توسل به یک «اصل بُرنده» وجود ندارد.

برای درک بهتر «سرشت دوسویه مفهوم آزادی» از یک دوراهی ملموس، که این روزها بارها در فضای مجازی با آن روبه‌رو می‌شویم، استفاده می‌کنم. فرض کنید کسی با بررسی امکان‌های چند آپلیکیشنی که در گوشی هوشمندش نصب کرده است، تصمیم می‌گیرد برای هدفی خاص در یکی از آن‌ها یک گروه مجازی راه بیندازد. اعضای گروه از مزایا و معایب گروه‌هایی که در آن آپلیکیشن ایجاد می‌شود و نیز از گستره اختیارات مدیران گروه آگاه هستند و مثلاً می‌دانند در این آپلیکیشن امکان حذف پیام‌ها و/یا اعضا برای مدیران گروه فراهم است. افزون بر این، مدیران گروه نیز برای حفظ ویژگی تخصصی گروه و کارکرد آن در تسهیم و تقسیم دانش، خود نیز قوانین و مقررات خاصی را وضع و اعضا را نیز از آن آگاه کرده‌اند. حال فرض کنید مدیران گروه تصمیم گرفته‌اند یکی از اعضا را حذف کنند. در اینجا هم «اصل بر آزادی است»، بدون وجود یک «اصل بُرنده»، کار را با مشکل مواجه می‌کند. فرد حذف‌شده با توسل

به این اصل می‌تواند بگوید حذفش خلاف آزادی است و مدیران گروه هم می‌توانند با توجه به همین اصل بگویند که آزادند چنین کاری را انجام دهند.

اجازه دهید مثال دیگری را طرح کنم. فرض کنید مدیرمسئول روزنامه‌ای با یک خط فکری خاص از مدیرمسئول و سردبیر روزنامه دیگری که خط فکری‌اش کاملاً در مقابل اوست، بخواهد فلان یادداشت را در ستون فردای خود یا فلان عکس را به‌عنوان عکس صفحه نخست یا فلان تیتر را به‌عنوان تیتر نخست برگزیند. آیا سر باز زدن مدیرمسئول آن روزنامه از پذیرش این درخواست به معنای زیر پا گذاشتن «آزادی بیان» است؟ با چه اصل بُرنده‌ای می‌توان مشکل دوسویه بودن «اصل بر آزادی است» را حل کرد؟

۶. «مالکیت»

راه‌حل پیشنهادی فیلسوفان آزادی‌گرا برای مثال‌های بالا یک چیز است: «مالکیت». لب لباب و جان کلام «اصل آزادی» اندیشمندان و فیلسوفان آزادی‌گرا، از مدیسن و همیلتن و جی، در مقالات فدرالیست و قانون اساسی گرفته تا میل و تِکوئیل و تارلز و هارت و تِن و فینبرگ، آن است که آدمیزاد مالک تام و تمام بدن، ذهن و داشته‌هایش است و هیچ‌کس حق ندارد با نام آزادی به مایملک افراد دست‌درازی کند. با ارائه این «اصل بُرنده» مشکل «دوسویه بودن مفهوم آزادی» و به بن‌بست کشیده شدن «اصل بر آزادی است» قابل حل است. آدمی نسبت به داشته‌های خویش آزاد است، نه داشته‌های دیگران. در تقابل «داشته» یک فرد و «خواسته» فرد دیگر، این «داشته» است که بر صدر می‌نشیند و قدر می‌بیند. اینکه آدمی با «داشته» خود چه می‌کند به دیگران ربطی ندارد و این امر دغدغه اصلی میل برای نوشتن درباره آزادی بود.

میل، در فصل مربوط به عدالت در فایده‌گرایی نیز، به همین نکته اشاره می‌کند: «به باور من، حق داشتن عبارت است از داشتن چیزی که جامعه باید در مالکیت من بر آن از



من دفاع کند» (Mill, [1863] 2001, p. 52). او «اصل آزار» را چونان یک «راهکار اجرایی»^۱ برای تحقق این «حق» مهم مطرح می‌کند. آیزایا برلین نیز بر این سواز آزادی، یعنی «آزادی بر داشته» و «آزادی پیگیری خیر خود» پای می‌فشارد و از قول میل می‌گوید «تنها چیزی که شایسته نام آزادی است عبارت است از پیگیری خیر خود از طریقی که خود می‌پسندیم». او سپس می‌پرسد «اگر چنین باشد، آیا اصلاً می‌توان توجیهی برای اجبار آورد؟» و پاسخ میل را به این پرسش مثبت می‌داند:

«میل هیچ شکی نداشت که می‌توان. از آنجا که عدالت [از ما] می‌خواهد به هر فرد، کمینه‌ای از آزادی بدهیم، هیچ کس حق ندارد کسی را از این حق محروم کند و اگر لازم باشد باید او را به‌زور محدود کرد. بنابراین تمام کارکرد قانون عبارت است از جلوگیری از ایجاد ناسازگاری میان آزادی افراد. دولت به همان چیزی فروکاسته می‌شود که لسل، با پوزخند، کارکرد یک نگهبان شب یا پلیس راهنمایی‌وراندگی می‌نامید» (Berlin, 1969, p. 173-4).

از علل روان‌شناختی قضیه، مانند حسادت و بخل و کینه، که بگذریم، دیگران غالباً یا به این دلیل مقابل این «آزادی مالکیت» فرد می‌ایستند که به قول خودشان، جلو آزار جسمی، روانی یا اقتصادی او را به خودش بگیرند (بزرگ‌تری کردن قانونی)، یا او را از ورطه هبوط نجات دهند (اخلاق‌گرایی قانونی)، یا جلو آزار اخلاقی-نه جسمی، روانی یا اقتصادی- او را به خودش بگیرند (بزرگ‌تری کردن قانونی اخلاق‌گرایانه)، یا جلو کاری را بگیرند که آزار هیچ کسی را در پی ندارد؛ اما آن‌ها نادرست می‌دانندش (اخلاق‌گرایی قانونی)، یا او را ملزم کنند بخشی از «داشته»‌هایش را به زخم «خواسته»‌های دیگران بزند (سودرسانی به دیگران)، یا او را ملزم به کمک کردن به خود

کنند (بزرگ‌تری کردن قانونی برای سودرسانی به خود فرد)، یا او را وادارند که خود به کمال برسد یا دیگران را به کمال برساند (کمال‌گرایی)^۱.

میل مصداق‌های این موارد را در دربارهٔ آزادی، مکرر برمی‌شمرد و «مالکیت بر داشته» را همچون آس حکمی می‌داند که همهٔ این موارد را درو می‌کند. فینبرگ بیش از یک قرن پس از او، همهٔ این موارد را، با دقتی ستودنی، برمی‌شمرد و رد می‌کند. با این توضیح، می‌توان «اصل بر آزادی است» را تلاشی دانست برای روپوش انداختن از چیزهایی که «آزادی» نیستند و همیشه در طول تاریخ، با نام «آزادی»، تیشه به ریشهٔ آن زده‌اند. لنکستر به‌زیبایی می‌گوید «برداشت میل از انسان آن‌چنان خوش‌بینانه نیست که موجب شود وی آزادی کامل را برای آدمیان قایل گردد» (لنکستر، ۱۳۷۶، ص. ۱۳۱۲). آنارشیزم از دل فلسفه‌هایی درمی‌آید که به سرشت آدمی بسیار خوش‌بین‌اند؛ نه فلسفهٔ میل و فینبرگ.

این نعل باژگونه زدن و قلب حقیقت و ماهیت قضیه با شدت بیشتری در «کارهای مربوط به دیگران» نیز رخ می‌دهد. وقتی دیگران در کارهایی که فقط مربوط به خود ما هستند می‌توانند این‌گونه تیشه به ریشهٔ «آزادی» ما بزنند، در کارهایی که مربوط به آن-هاست، به طریق اولی، می‌توانند چنین کنند. اگر روپوش حمله به «آزادی»، در «کارهای مربوط به خود»، خود نام «آزادی» بود، این روپوش در «کارهای مربوط به دیگران»، «آزار» نام دارد: دیگران، هر جا پندار، گفتار یا کرداری را خوش نمی‌دارند، آن را «آزار» به خود تلقی می‌کنند و «ناروا» می‌دانند.

راه‌حل میل و فینبرگ برای مشکل نخست «مالکیت»، «خودآیینی» و «آزادی بر داشته‌ها» بود. راه‌حل آنها برای این مشکل چیست؟ به هر روی در «کارهای مربوط به دیگران» نمی‌توان هر آنچه خواست کرد؛ اما مرز «روایی» و «ناروایی» در اینجا کجاست؟ این همان جایی است که نظریهٔ میل (نه در تعیین مصداق که) در تبیین مفهوم

۱. همهٔ این موارد برگرفته از نظریهٔ فینبرگ است و او، با دقتی ستودنی، همهٔ آنها را یک‌به‌یک برمی‌شمرد. این موارد در بخش بعدی این مقاله بررسی می‌شود.

و ارائه ملاکی شسته و رفته، آن گونه که باید و شاید، عمل نمی کند. همان طور که راجر کریسپ، مفسر بزرگ میل، می گوید: «اشاره به این نکته مهم است که میل نمی گوید آزار دیگران یا آسیب رساندن به منافعی، برای توجیه مداخله کافی است. او چنین چیزی را فقط شرط لازم توجیه می داند» (Crisp, 1997, p. 178):

«آسیب یا احتمال آسیب به منافع دیگران، به هیچ وجه به تنهایی، دخالت جامعه را توجیه نمی کند. ... در بسیاری از موارد، فرد برای رسیدن به یک هدف مشروع، به ناچار، و در نتیجه به نحو مشروعی، باعث ایجاد درد در دیگران می شود یا آن ها را از چیزی محروم می کند» (Mill, [1859] 1998, p. 111).

میل در مواضع متعدد درباره آزادی، با طرح مثال های فراوان، نشان می دهد فقط پاره ای از کارهایی که موجب آزار دیگران می شود نارواست؛ اما ملاک چندان دقیقی ارائه نمی کند. البته می توان این ملاک را از سخنان میل برداشت کرد که از میان کارهایی که موجب آزار دیگران می شود، فقط کارهایی نارواست و دخالت در آن ها رواست که منعشان باعث «بیشینه سازی فایده» می شود. با وجود این، این ملاک نیز بسیار کلی است و به نظر می رسد «اصل آزار» میل آن چنان که باید و شاید واضح و متمایز نیست. افزون بر این، میل، به جز «اصل آزار»، اصول دیگر «محدودکننده آزادی» و «مشروعیت بخش به اجبار» را چندان نمی کاود. در بخش بعد، نخست، از میان این اصول، «اصل آزار» تبیین و تحلیل می شود و سپس با استفاده از نظریه فینبرگ، اصول دیگر «محدودکننده آزادی» و «مشروعیت بخش به اجبار» (که میل چندان به آن ها پرداخته است) واکاوی می شود.

۷. آیا «آزادی» مطلق است؟

۷-۱. اصول مشروع محدودکننده «آزادی»

میل «اصل آزار» را تنها اصل «محدودکننده آزادی» یا «مشروعیت بخش به اجبار» می داند. بنا بر «اصل آزار»، کارها یا «آزارنده» اند یا «رنجاننده» یا نه آزارنده اند و نه

رنجاننده. دو گروه دوم، یعنی «کارهای رنجاننده» (مانند باوری که در مقابل باور فرد دیگری است و او را می‌رنجاند) و «کارهایی که نه آزارنده‌اند و نه رنجاننده» (مانند حمام کردن در خانه خود)، «روا» هستند. گروه نخست، یعنی «کارهای آزارنده»، خود، بر دو گونه‌اند. «کارهای آزارنده» ای که «روا» هستند (مانند پیروزی در یک آزمون) و «کارهای آزارنده» ای که «ناروا» هستند (مانند تجاوز). از میان کارهای آزارنده، «کار آزارنده ای که جامعه حق دخالت در آن را دارد کاری است که قواعد اخلاق رایج^۱ را زیر پا می‌نهد» (Crisp, 1997, p. 181). در زیر، این تقسیم‌بندی را به روشنی و با تفصیل می‌توان دید.

کارها

۱. آزارنده

۱.۴. **ناروا.** این کارها بر دیگران «مستقیماً» اثر می‌نهند و به همین دلیل موضع «دخالت جامعه» هستند. افزون بر این، از آنجا که دخالت در آنها موجب ارتقای خوشحالی همگانی می‌شود، «اخلاق رایج» منعشان می‌کند. مثال: قتل، تجاوز، نیرنگ.

۱.۴. **روا.** این کارها بر دیگران «مستقیماً» اثر می‌نهند و به همین دلیل موضع «دخالت جامعه» هستند. با وجود این، از آنجا که دخالت در آنها موجب ارتقای خوشحالی همگانی نمی‌شود، «اخلاق رایج» منعشان نمی‌کند. مثال: پیروزی در مزایده.

۲. **رنجاننده.** این کارها بر دیگران «مستقیماً» اثر نمی‌نهند و تأثیرشان «غیرمستقیم» و «از طریق فاعل» است. کارهای رنجاننده ممکن است باعث «ناخشنودی»

۱. میل بر این باور است که «اخلاق رایج» بر پایه‌ی محاسبه‌ی سرانگشتی «بیشترین خیر/فایده برای بیشترین افراد» بنا شده است. بنابراین، «ناروایی کاری براساس اخلاق رایج» به این معناست که انجام دادن آن از «خیر/فایده‌ی بیشینه» می‌کاهد.

دیگران شوند، اما «آزارنده» نیستند. این کارها در قلمرو کارهای «مربوط به خود» هستند و به همین دلیل موضع «دخال‌ت جامعه» نیستند و «اخلاق رایج» منعشان نمی‌کند. مثال: گفتارهای جنسیت‌گرا و نژادگرا.

۳. نه آزارنده و نه رنجاننده. این کارها در قلمرو کارهای «مربوط به خود» هستند و بر دیگران اثری نمی‌نهند. به همین دلیل، موضع «دخال‌ت جامعه» نیستند و «اخلاق رایج» منعشان نمی‌کند.^۱

«اصل آزار» شرط «لازم» دخالت در کارهای فرد است، نه شرط «کافی». به عبارت دیگر، برای ممنوع کردن یک کار، آن کار حتماً باید باعث «آزار» کسی شده باشد؛ اما صرف اینکه کاری کسی را آزرده است برای ناروا دانستن و ممنوع کردن آن کافی نیست. بنابراین، فقط «پاره‌ای» از کارهایی که باعث «آزار» دیگران می‌شوند «ناروا» هستند، نه همه آن‌ها. اما کدام دسته از کارهایی را که باعث «آزار» دیگران می‌شوند می‌توان «ناروا» دانست و ممنوع کرد؟ اینجا دقیقاً همان جایی است که پای «اصل فایده» به میان می‌آید:

«جامعه فقط باید جلو کارهای آزارنده‌ای را بگیرد که منع آن‌ها به نفعش است. بنابراین، ممکن است برخی از کارها آزارنده اما در عین حال روا باشد. مثلاً رقابت اقتصادی ممکن است باعث شود برخی از افراد سرمایه خود را از دست بدهند یا حتی ورشکسته شوند. واضح است که این امر برای آن‌ها آزار شمرده می‌شود؛ اما فقط هنگامی حق داریم آن کار را محکوم کنیم که این ورشکستگی یا از دست دادن مال در نتیجه کلاهبرداری و تقلب رخ داده باشد و در غیر این صورت مجاز به ممنوع کردن آن نیستیم؛ زیرا مجاز دانستن رقابت اقتصادی، در مقایسه با منع آن، سرانجام رفاه بیشتری را برای جامعه به ارمغان می‌آورد. در نتیجه، جامعه فقط

۱. راجر کریسپ، در راهنمای فلسفی راتلج برای میل در فایده‌گرایی (Crisp, 1997, p. 183)، این مفاهیم را، به‌طور گنگ و مبهمی، مطرح می‌کند. من، با الهام از کریسپ، کوشیدم این مفاهیم را، به‌طور منظم و در قالب دو تقسیم‌بندی اجمالی و تفصیلی، مطرح کنم تا در کشان برای خواننده آسان شود.

باید جلو کارهایی را بگیرد که اولاً باعث آزار کسی می‌شوند و ثانیاً دخالت در آن‌ها به‌سود جامعه است» (Lacewing, 2010, p. 1-2).

به این ترتیب در فلسفه اخلاق، حقوق و سیاست میل، سرانجام این «اخلاق فایده‌گرایانه» است که رأی نهایی را صادر می‌کند. اگر کاری دیگران را بیازارد، اما دخالت در آن به بیشینه‌سازی فایده همگانی منجر نشود، ناروا نیست و ما حق دخالت در آن را نداریم. جامعه فقط حق دخالت در کارهایی را دارد که ناروا هستند؛ یعنی اولاً دیگران را می‌آزارند و ثانیاً دخالت در آن‌ها و منعشان باعث بیشینه شدن فایده همگانی می‌شود. بنابراین، نسبت کار «آزارنده» با کار «ناروا» «عموم و خصوص مطلق» است: هر کاری که «ناروا» است حتماً باید «آزارنده» باشد، اما هر کار «آزارنده» ای لزوماً «ناروا» نیست^۱. پس ممکن است کاری «آزارنده» باشد اما «ناروا» نباشد؛ اما آیا برعکس آن نیز ممکن است؟ یعنی آیا ممکن است کاری «ناروا» باشد اما «آزارنده» نباشد؟

پاسخ میل به این پرسش منفی است؛ زیرا تنها ملاک برای ناروا دانستن یک کار «اصل فایده» است و وقتی کاری آزار کسی را در پی ندارد، درد/رنجی پدید نمی‌آورد که از فایده بیشینه بکاهد. با وجود این، اگر اخلاق را به معنای غالباً سنتی آن در نظر بگیریم، نه تنها پاسخ این پرسش مثبت است، بلکه اصلاً اخلاق اولاً و بالذات درباره همین امور است. در چهارچوب این معنای سنتی از اخلاق، غالباً وقتی گفته می‌شود کسی از لحاظ اخلاقی مشکل دارد، منظور همین اموری است که آزار کسی را در پی

۱. میل برای ناروا دانستن یک کار دو آزمایش بر روی آن انجام می‌دهد: نخست اینکه «آیا آن کار دیگران را مستقیماً می‌آزارد؟» و سپس، اگر پاسخ آری بود، «آیا منع آن کار بر فایده اجتماعی می‌افزاید؟». اگر پاسخ هر دو پرسش مثبت بود، میل آن کار را ناروا می‌داند؛ اما اگر پاسخ پرسش نخست مثبت و پاسخ پرسش دوم منفی بود، میل دیگر حتی از «آزار نامیدن» آن کار نیز ابا دارد. به عبارت دیگر، میل «آزار»هایی را که منعشان بر «فایده اجتماعی» نمی‌افزاید دیگر نه «آزار» «می‌داند» و نه حتی «آزار» «می‌نامد». این تناقضی است که در بخش پایانی این پژوهش به تفصیل درباره آن سخن خواهیم گفت.

ندارد؛ یعنی کارهایی که باعث «آزار» کسی نمی‌شود، اما باز هم ناروا و غیراخلاقی دانسته می‌شود و جامعه حق دخالت در آن‌ها را دارد.

اخلاق فضیلت‌گرا یکی از شاخه‌های اصلی این اخلاق سنتی است. در بسیاری از اخلاق‌های فضیلت‌گرا، که بیش و پیش از کنش فاعل، سراغ منش، شخصیت و خیم-وخوی او می‌روند، با «شروع»ی روبه‌رویم که فقط «مربوط به خود» فاعل هستند. از این میان می‌توان به ویژگی‌های شخصیتی‌ای مانند عجول بودن، خودشیفتگی و ضعف اراده اشاره کرد. پاره‌ای از اخلاق‌گرایان سنت‌گرا بر این باورند که این ویژگی‌های شخصیتی، با وجود آنکه فقط خودِ فاعل را می‌آزارند، شروع اخلاقی‌ای هستند که باید صاحبانشان را برای داشتنتشان مجازات کرد (Lacewing, 2010, p. 2).

میل، بنا بر اصول فایده‌گرایانه‌اش، بر این باور است که چون این امور دیگران را نمی‌آزارند، نباید آن‌ها را ناروا دانست و منع کرد؛ هرچند می‌توان شخصاً آن‌ها را «احمقانه»، «منحرف» یا «نادرست» دانست. جرمی بنتم در این زمینه یک گام از میل هم پیش‌تر می‌رود. او نیز همانند میل اصلاح‌طلب است و می‌خواهد جامعه را از رفتارهای سرکوب‌گر و مداخله‌گرا بپیراید. همان‌طور که دراپور می‌گوید، «او احساس می‌کرد مردم، غالباً، به برخی از اعمال واکنش‌هایی -مانند لذت یا تنفر- نشان می‌دهند که به‌هیچ‌وجه، از لحاظ اخلاقی، مهم نیستند» (Driver, 2012, p. 14-15). بنتم تنفرها و چنَدش‌های رایج در جامعه آن روز انگلستان را یک‌به‌یک برمی‌شمرد و می‌گوید تنفر یا چنَدش از کاری که خودمان، به دلایل مختلف، از آن بدمان می‌آید (اما دیگران از آن لذت می‌برند)، دلیلی کافی برای غیرقانونی کردن آن نیست:

«موقعیت‌هایی که باعث پیدایش چنین تنفری شده‌اند باید واکاوی شوند. ... یکی از آن موقعیت‌ها تنفر جسمی [یا همان چنَدش] است. ... این کار برای کسی که به انجام دادن آن فکر می‌کند [و حتی فکر کردن به آن برایش چنَدش‌آور و حال‌به‌هم‌زن است]، زشت‌ترین و مشمئزکننده‌ترین کار است؛ نه برای کسی که آن کار را انجام می‌دهد؛ زیرا او واقعاً از انجام دادن آن کار لذت می‌برد. اگر چنین است، گناه او چیست؟» (Bentham, [1785] 1978, p. 94)

تحمیل یک «امر نامطلوب» روان‌شناختی» یا «زیبایی‌شناختی» به دیگران، به احتمال زیاد، سر از «ناروایی» اخلاقی» آن در خواهد آورد و جدی گرفتن «ناروایی» اخلاقی» نیز، دیر یا زود، به «ناروایی» حقوقی» و «جرم دانستن» و «منع» و «پیگیری قضایی» و «مجازات» منجر خواهد شد:

«بنتم سپس می‌گوید مردم مایل‌اند تنفر جسمی‌شان را دست‌آویزی کنند برای تبدیل به تنفر اخلاقی [یعنی هرکاری را که برایشان چنَدیش‌آور و حال‌به‌هم‌زن است، از لحاظ اخلاقی، بد و ناروا بدانند] و در نتیجه اشتیاق برای مجازات افرادی که [کارها و رفتارهای آن‌ها] با مذاقشان سازگار نیست. بنتم، به دلایل مختلف، این کار را نامعقول می‌داند. یکی از آن دلایل این است که مجازات کسی برای انجام دادن کاری که با مذاقمان سازگار نیست، یا براساس تعصب، از مجازات‌های لگام‌گسیخته و بی‌دروپیکری سر درمی‌آورد که [دیگر] "هرگز نمی‌توان نقطه پایانی برای آن در نظر گرفت"» (Driver, 2012, p. 15).

اما آیا می‌توان از شدت این «آزارهای ذهنی» کاست؟ آیا می‌توان کاری کرد کسی که دچار «تنفر» یا «چنَدیش» شده است، با وجود پیدایش این «حالت ناخوشایند»، کماکان آن کار را «تحمل» کند یا حتی «روا» بداند؟^۱ از این هم بالاتر، آیا می‌توان کاری کرد که شخص اصلاً دچار «تنفر» یا «چنَدیش» هم نشود؟ پاسخ بنتم به این پرسش‌ها تقریباً مثبت است:

«تعصب مورد بحث را می‌توان با نشان دادن «بی‌پایه و اساس بودن» آن بررسی کرد. این کار باعث کاهش تنفر نسبت به عمل مورد نظر می‌شود. این نکته

۱. «تحمل کردن» با «رواداری» متفاوت است. «تحمل کردن» یک کار دست‌کم دو مؤلفه ضروری دارد. ما کاری را «تحمل» می‌کنیم که اولاً «ناروا» می‌دانیم و ثانیاً، با وجود «ناروا» دانستن آن، در آن «دخالت» نمی‌کنیم. این در حالی است که وقتی کاری را «روا» می‌دانیم، انجام دادن آن از نظر ما «نادرست» نیست. «تحمل» هنگامی به «رواداری» تبدیل می‌شود که نظام اخلاقی شخص دگرگون شود؛ یعنی ملاک شخص برای «ناروایی» کارها تغییر کند.

به روشنی خوش بینی بنتم را نشان می‌دهد. از نظر بنتم، اگر بتوان به روشنی نشان داد که یک درد براساس باورهای نادرست ایجاد شده است، می‌توان آن را تغییر، یا دست کم "تسکین و کاهش" داد» (Driver, 2012, p. 15).

۷-۲. اصول نامشروع محدودکننده «آزادی»

تا اینجا بیشتر به «وجه ایجابی» نظریه میل پرداختیم و «اصل آزار» او، به عنوان تنها اصل «محدودکننده آزادی» یا «مشروعیت بخش به اجبار»، را تحلیل کردیم. میل، در درباره آزادی، افزون بر «وجه ایجابی» نظریه‌اش، به «وجه سلبی» آن نیز اشاره می‌کند و به این موضوع می‌پردازد که چه اصولی، برای «تحدید آزادی» و «اعمال اجبار»، دارای مشروعیت لازم «نیستند»؛ هر چند که این بخش از رساله‌اش، هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی، در حد «بخش ایجابی» آن نیست. «بزرگ تری کردی» و «اخلاق گرایی» دو اصل اصلی‌ای هستند که میل در «بخش سلبی» نظریه‌اش به آن‌ها اشاره می‌کند و مصداق‌های گوناگون آن‌ها را در روزگارش برمی‌شمرد. این دقیقاً همان جایی است که پژوهش فینبرگ کاری را که میل آغاز کرده بود به خوبی به انجام می‌رساند. فینبرگ، با اشاره به اینکه میل فقط و فقط «اصل آزار» را برای دخالت جامعه یا دولت در کارهای شهروندان مشروع و هر اصل دیگری را نامشروع می‌داند، سراغ آن اصول می‌رود و با برشمردن آن اصول، «وجه سلبی» نظریه میل را به خوبی توضیح می‌دهد:

«ما تا اینجا، با وجود تردیدهای گوناگون، این نگرش را پذیرفتیم که مباحث مربوط به جلوگیری از آزار، همواره دلایل معتبری در حمایت از اجبار [دولت بر شهروندان] هستند. نگرش میل در این زمینه یک گام جلوتر می‌نهد و می‌گوید فقط اصل آزار دلیل معتبری است و هیچ اصل دیگری، به جز اصل آزار، نمی‌تواند دخالت جامعه یا دولت را در کارهای شهروندان توجیه کند. این نگرش میل را هنگامی می‌توان ارزیابی کرد که دلایل اصول دیگری را که نامزد مشروعیت بخشی به اجبار هستند بررسی کنیم (Feinberg, 1984, p. 12).

فینبرگ می پرسد «چه چیزهایی می توانند آزادی را بُرند؟» و آن ها را «اصول محدودکننده آزادی» یا «اصول مشروعیت بخش به اجبار» می نامد (Feinberg, 1984, p. 9). او در تعریف این اصول می گوید: «اصل محدودکننده آزادی اصلی است که بیان می کند گونه خاصی از ملاحظات، همواره دلیل اخلاقاً مرتبطی^۱ در حمایت از قانون کیفری است؛ حتی اگر دلایل دیگر در برخی از موارد آن را بُرند» (خمیدگی حروف در متن اصلی نیست) (Feinberg, 1984, p. 9-10). فینبرگ، با بررسی همه دلایلی که تا کنون در تحدید آزادی مطرح شده است، به ده دلیل اشاره می کند. با بررسی این دلایل می توان به روشنی دریافت که میل، با تأکید بر «اصل آزادی»، از پذیرش چه اصول دیگری سر باز می زند. فینبرگ، با دقتی ستودنی، همه اصولی را که در طول تاریخ برای تحدید آزادی و مشروعیت بخشی به اجبار مطرح شده است، به شرح زیر برمی شمرد:

۱. اصل آزار: حمایت از یک قانون کیفری که احتمالاً در جلوگیری (حذف، کاهش) از آزار اشخاصی به غیر از خود فاعل مؤثر است، همواره دلیل خوبی است و احتمالاً هیچ وسیله دیگری وجود ندارد که، با ایجاد کمترین هزینه برای ارزش های دیگر، به اندازه این اصل مؤثر باشد.
۲. اصل رنجش^۲: حمایت از یک منع جزایی که برای جلوگیری از رنجش شدید^۳ اشخاصی به غیر از خود فاعل ضروری است و اگر به صورت قانون درآید احتمالاً وسیله مؤثری برای دست یابی به این هدف خواهد بود، همواره دلیل خوبی است.

1. a morally relevant reason

2. Offense Principle

۳. رفتار جنسی به صورت علنی در انظار و اماکن عمومی، تن فروشی، نشان دادن اندام های جنسی به صورت علنی در انظار و اماکن عمومی، پخش یا فروش عکس، نقاشی، مجله، فیلم و مانند آن که تحریک کننده و شهوت انگیز باشد، کارها و چیزهایی که احساسات ملی یا مذهبی را جریحه دار می کنند و توهین های نژادی و قومیتی (Feinberg, 1984, p. 13) مصداق های «رنجش شدید» هستند که اصل رنجش دخالت جامعه یا دولت را در آن ها «روا» می داند.

۳. بزرگ‌تری کردن قانونی^۱: حمایت از منعی که احتمالاً برای جلوگیری از آزار (جسمی، روانی یا اقتصادی) خودِ فاعل ضروری است،^۲ همواره دلیل خوبی است.
۴. اخلاق‌گرایی قانونی (به معنای محدود معمولی کلمه)^۳: منع کردن رفتار بر این اساس که ذاتاً غیراخلاقی است، می‌تواند اخلاقاً مشروع باشد؛ حتی اگر آن رفتار نه باعث آزار یا رنجش خودِ فاعل شود و نه باعث آزار یا رنجش دیگران.^۴
۵. بزرگ‌تری کردن قانونی اخلاق‌گرایانه (وقتی بزرگ‌تری کردن و اخلاق‌گرایی، از طریق مفهوم پرسش‌برانگیز «آزار اخلاقی» با هم هم‌پوشان می‌شوند)^۵: حمایت از منعی که احتمالاً برای جلوگیری از آزار اخلاقی (در مقابل آزار جسمی، روانی یا اقتصادی) خودِ فاعل ضروری است، همواره دلیل خوبی است (آزار اخلاقی، «آزار شخصیت، منش، خیم و خُلق و خوی فرد» است و باعث می‌شود او «آدم بدتری شود». این آزار، در مقابل آزار به بدن، روان، یا جیب فرد است).
۶. اخلاق‌گرایی قانونی^۶ (به معنای وسیع کلمه): منع شهروندان از انجام کارهای خاصی که نه باعث آزار کسی می‌شود و نه باعث رنجش کسی، بر این اساس که

1. Legal Paternalism

۲. آسیب زدن به خود، خودکشی، آسان‌میری، مستی، حمل و استعمال مواد مخدر روان‌گردان، گونه‌های گوناگون قمار و شرط‌بندی و محدودیت‌هایی که برای حفاظت از افراد وضع شده است، مانند کلاه قرمز بر سر نهادن شکارچیان، کلاه ایمنی پوشیدن موتورسواران و کمربند ایمنی بستن خودروسواران (Feinberg, 1984, p. 13)، از جمله کارهایی‌اند که بزرگ‌تری کردن قانونی دخالت جامعه یا دولت را در آن‌ها «روا» می‌داند.

3. Legal Moralism

۴. رفتارهای جنسی منحرف-هم‌جنس‌گرایانه یا رابطه جنسی خارج از ازدواج و رفتارهای جنسی غیرطبیعی^۷ ای که به‌ویژه از نظر قانون‌گذار زشت و کربه‌اند، حتی اگر در مکانی خصوصی و دور از انظار عمومی افرادی آنها را انجام دهند که به سن قانونی رسیده‌اند و رضایت کامل دارند-زنا، چندهمسری و کارگری جنسی، حتی اگر با رضایت و احتیاط کامل در مکان‌های خاصی انجام شود که پوشیده‌اند و باعث رنجش مردم نمی‌شود، و نمایش زنده سکس یا مسابقه خونین گلاادیاتورها، با رضایت کامل در برابر دیدگان تماشاچیان^۸ که آن‌ها نیز رضایت کامل دارند (Feinberg, 1984, p. 13)، از جمله کارهایی‌اند که اخلاق‌گرایی قانونی دخالت جامعه یا دولت را در آن‌ها «روا» می‌داند.

5. Moralistic Legal Paternalism

6. Legal Moralism

- آن کارها باعث پدید آمدن گونه‌های دیگری از شر می‌شود یا در پیدایش آن شرها مؤثر است، می‌تواند برای دولت اخلاقاً مشروع باشد.
۷. اصل سودرسانی به دیگران^۱: حمایت از معنی که احتمالاً در پیدایش یک سود، نه برای خود فردی که منع شده است بلکه برای دیگران، ضروری است، همواره دلیل اخلاقاً مرتبیطی است.
۸. بزرگ‌تری کردن قانونی برای سودرسانی به خود فرد^۲: حمایت از یک منع جزایی که احتمالاً برای سود رساندن به همان فردی که منع شده است ضروری است، دلیل اخلاقاً مرتبیطی است.
۹. کمال‌گرایی (نظریه‌های سود اخلاقی)^۳: حمایت از معنی که احتمالاً برای ارتقا (تعالی، کمال) ی --- ضروری است همواره دلیل خوبی است.
- الف.** همه شهروندان یا شهروندان خاصی، به غیر از شخصی که آزادی‌اش محدود شده است (اصل سودرسانی به دیگران اخلاق‌گرایانه^۴)، یا
- ب.** همان شخصی که آزادی‌اش محدود شده است (بزرگ‌تری کردن قانونی سودرساننده اخلاق‌گرایانه^۵) (Feinberg, 1984, p. 26-27).

۸. نتیجه‌گیری

میل و فینبرگ، هر دو، بر «اصل بر آزادی است» تأکید می‌کنند. به همین دلیل، هر دو فیلسوف می‌کوشند، تا آنجا که «ممکن» و «مطلوب» است، از شمار اصول ده‌گانه «محدودکننده آزادی» بکاهند و به کمترین تعداد «ممکن» و «مطلوب» بسنده کنند. میل فقط اصل نخست را واجد مشروعیت اخلاقی می‌داند و از پذیرش اصول دیگر سر باز می‌زند. فینبرگ نیز، مانند میل، بر «اصل آزار» تأکید می‌کند؛ هر چند در مواردی «اصل

1. Benefit-to-Others Principle
2. Benefit-Conferring Legal Paternalism
3. Perfectionism (Moral Benefit Theories)
4. Moralistic Benefit-to-Others Principle
5. Moralistic Benefit-Conferring Legal Paternalism

رنجش» را نیز دلیل مناسبی برای تحدید آزادی می‌داند. لبّ لباب و جان کلام اندیشه هر دو فیلسوف را در «فلسفه اخلاق»، «فلسفه حقوق» و «فلسفه سیاست» می‌توان به این صورت بیان کرد که «اصل بر آزادی است»، مگر خلاف آن ثابت شود و «اصل آزار» -و (از نظر فینبرگ) در پاره‌ای از موارد «اصل رنجش»- دلیل «لازم» و «کافی» برای اثبات خلاف آن است.

با وجود این، فینبرگ با دقتی ستودنی گونه‌های گوناگون اصولی را که میل آن‌ها را نامعقول می‌دانست، به‌ویژه گونه‌های گوناگون «بزرگ‌تری کردن» و «اخلاق‌گرایی» را برمی‌شمرد و «وجه سلبی» اندیشه میل را به گونه‌ای واضح و متمایز بیان می‌کند و با این کار پروژه میل را به‌خوبی به انجام می‌رساند.

این مقاله آزادی‌گرایی فلسفی را چونان محور مختصاتی به تصویر کشید که آغاز آن درباره آزادی جی. ای. اس. میل است و پایان کنونی آن محدودیت‌های اخلاقی قانون جزایی جوئل فینبرگ. همچنین کوشید با بررسی نظریه فینبرگ، کاستی‌های نظریه میل را جبران کند و اصول نامعقول «محدودکننده آزادی» و «مشروعیت‌بخش به اجبار» را از نظر آن دو، به‌طور ملموس و انضمامی، بیان کند. فینبرگ فیلسوف بسیار پرمایه و اثرگذاری است که به‌گونه‌ای باورنکردنی در جهان فارسی‌زبان ناشناخته است و این مقاله می‌تواند سرآغاز پژوهش‌های درخوری درباره نظریه‌های او در فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق باشد.

افزون بر این، این مقاله، با طرح چند پرسش بنیادین و کاربردی درباره «آزادی» و بررسی پاسخ این دو فیلسوف به آن‌ها، کوشید به‌طور ضمنی «باورهای نادرست، جاافتاده و خسارت‌خیز رایج» درباره «آزادی» را -به‌ویژه در میان «نخبگان جهان فارسی‌زبان»- اصلاح کند. این باورها عبارت‌اند از:

۱. «توجه صرف به زورگویی سیاسی و بی‌توجهی به زورگویی اجتماعی»
۲. «برتری مطلق آزادی بر خیرهای دیگر»
۳. «نادیده گرفتن سرشت دوسویه آزادی»

۴. «تفسیر مالکیت‌ستیزانه از آزادی»

۵. «مطلق‌انگاری آزادی».

علاوه بر این بررسی فلسفی، علل شکل‌گیری، خاستگاه و پایگاه اجتماعی و میزان خسارت‌زایی هر یک از این باورها نیز می‌تواند موضوع پژوهش‌های تاریخی و جامعه‌شناختی مستقلی باشد.

منابع

- آندرسن. اس. ال. (۱۳۸۵). *فلسفه جان استیوارت میل*، ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- بویینو، ن. (۱۳۷۶). *لیبرالیزم و دمکراسی*، ترجمه بابک گلستان. تهران: نشر چشمه.
- تُکویل، ای. ([۱۳۴۷] ۱۳۸۳). *تحلیل دمکراسی در آمریکا*، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- گری، ج. (۱۳۷۹). *فلسفه سیاسی جان استوارت میل*، ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.
- لنکستر، ل. و. (۱۳۷۶). *خداوندان اندیشه سیاسی*، ترجمه علی رامین. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- محمودی، س. ع. (۱۳۹۳). *خرد سیاسی: جستارهایی در آزادی، اخلاق و دمکراسی*. تهران: نشر نگاه معاصر.
- Bentham, J. ([1785] 1978). "Offenses against Oneself," in Louis Crompton (ed.). *Journal of Homosexuality* 4(1): 91-107.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Bogen, J. & Farrell, D.M. (1978). "Freedom and Happiness in Mill's Defence of Liberty," *Philosophical Quarterly*, 28 (113): 325-38.

- Coleman, J.L. & Buchanan A. (1994). "Preface," in Jules L. Coleman and Allen Buchanan (eds.). *In Harm's Way: Essays in Honor of Joel Feinberg*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crisp, R.S. (1997). *Mill on Utilitarianism*. London: Routledge.
- Driver, J. (2012). *Consequentialism*. London: Routledge.
- Feinberg, J. (1984). *Harm to Others*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1985). *Offense to Others*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1986). *Harm to Self*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. (1988). *Harmless Wrongdoing*. Oxford: Oxford University Press.
- Lacewing, M. (2010). "Mill's Harm Principle," in Michael Lacewing (ed.). *Philosophy for A2*. London: Routledge. (Open Document, URL = <http://www.routledgetextbooks.com/textbooks/9781138793934/unit4.php/>, accessed 02.22.2016)
- Lehmann-Haupt, C. (2004). "Joel Feinberg, 77, Influential Philosopher," *The New York Times*.
- Lewis, D. (1969). *Convention*. Cambridge: Harvard University Press.

- Mill, J.S. ([1859] 1998). *On Liberty*. Pennsylvania: Pennsylvania State University. (Open Document, URL = <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/jsmill/liberty.pdf/>, accessed 02.22.2016).
- _____ ([1863] 2001). *Utilitarianism*. Ontario: Batoche Books Limited.
- Riley, J. (1998). *Mill on Liberty*. London: Routledge.
- Ten, C.L. (1980). *Mill on Liberty*. Oxford: Clarendon University Press. (Open Document, URL = <http://www.victorianweb.org/philosophy/mill/ten/>, accessed 02.22.2016).
- Tocqueville, A. ([1835] 1945). *Democracy in America* (Vol. 1), Henry Reeve (trans.), Phillips Bradley (ed.). New York: Vintage Books.