

Neqativ və Pozitiv Azadlıq Anlayışları

written by İlkin Hüseynli İlkin Hüseynli

İstər siyasi fəlsəfədə, istərsə də siyasi ritorikada yəqin ki, ən çox istifadə edilən anlayışlardan biri *azadlıq*dir. Cəmiyyətdə bu anlayışla bağlı çoxsaylı fikirlərlə rastlaşırıq ki, onları təhlil etdikdə bir çoxlarının ardıcıl olmadığını, bəzən isə bir-biri ilə ziddiyyət təşkil etdiyini görürük. Fəlsəfədə istifadə edilən əksər terminlər kimi, *azadlıq* da danışığ dilindən götürülüb və bu terminin adi dildən bizə tanış olmasının müsbət tərəfi budur ki, gündəlik təcrübəmizdə bu sözü müxtəlif kontekstlərdə işlədərək təxmini də olsa, azadlıq deyəndə nəyi nəzərdə tutduğumuzu müəyyənləşdiririk. Digər tərəfdən, sözün danışığ dilindən bizə tanış olmasının mənfi tərəfi də var; belə ki, başqa dillərdə olduğu kimi, bizim də danışığ dilimiz sözlərin mənə çərçivələrini fəlsəfənin tələb etdiyi qədər dəqiqliklə müəyyənləşdirmir. Müxtəlif kontekstlərdə azadlıq sözünü bir-birinə uyuşmayan şəkildə, necə gəldi istifadə edirik və bu, həmin sözü fəlsəfi kontekstlərdə istifadə edəndə bizi çaşdırmağa bilər. Bu baxımdan azadlıq anlayışı ilə bağlı müasir siyasi fəlsəfədəki debat bizim fərd olaraq öz fikirlərimizi aydınlaşdırmağımıza yardımçı ola bilər.

Filosoflar arasında azadlıq anlayışının tərfi barədə müxtəlif fikirlər mövcuddur. Onlar bu anlayışın fərqli təriflərini qeyri-mükəmməl dəqiqliklə də olsa təsnif edərək müxtəlif fəlsəfi məktəblərin və ya ənənələrin özünəməxsus azadlıq anlayışlarını müəyyənləşdiriblər. Şərti olaraq *neqativçilər* adlandırdığım filosoflar azadlığı neqativ anlayış olaraq, yəni 'nədənsə / kimdənsə azad olmaq' kimi başa düşürlər. *Pozitivçilər* adlandırdığım filosoflar isə bunu pozitiv anlayış şəklində 'nəsə etməyə / nəyəsə müvəffəq olmağa azad olmaq' kimi təqdim edirlər. Əgər neqativçilər azadlığı ən azından prinsip etibarilə ölçüləbilən, artan və azalan, az və ya çox

miqdarda reallaşdırıla bilən *kəmiyyət əlamətinə* malik nəsnə kimi görürsə, pozitivçilərə görə *azad insan* müəyyən bacarıqlarından istifadə edə bilən birisinə deyilir və onlar azadlığın ölçülə bilən olmasına şübhə ilə yanaşırlar.

Azadlıq anlayışı üzərindən gedən ənənəvi debat neqativçilər və pozitivçilər arasında olub. Bu müzakirənin hələ də aktual olmasının səbəbi odur ki, hər iki məktəbin nümayəndələrinin irəli sürdükləri azadlıq anlayışı ağlabatandır, nəzəriyyə daxilində istifadəsi ardıcıldır və bizim azadlıq anlayışıyla bağlı olan intuisiyalarımıza uyğun gəlir. Məsələn, həm kənar şəxslərin müdaxiləsinə məruz qalmadan bir işlə məşğul olan adama, həm də məqsədinə nail olmaq üçün əlində kifayət qədər resursu (məsələn, pulu, iradəsi və ya biliyi) olan adama *azad* demək ağlabatandır. Hətta ilk baxışdan azadlığa 'istədiyini etmək' kimi tərif vermək belə ağlabatan görünür. Siyasi fəlsəfədə bir nəzəriyyənin daxili ardıcillığı qənaətbəxş deyil, nəzəriyyə həm də ağlabatmaz və absurd nəticələrdən yayınmağı bacarmalıdır; belə ki, gerek istənilən azadlıq nəzəriyyəsi daxili ardıcıl olmaqla yanaşı, bizim azadlıqla bağlı intuisiyalarımızla – azadlıqla bağlı nəzəriyyədən əvvəlki ideyalarımız və mühakimələrimizlə – heç olmasa əksər hallarda uzlaşa bilsin, çünki filosoflar azadlıq anlayışının nəzəriyyəsini qurmazdan əvvəl bizim həmin anlayışla bağlı intuitiv mühakimələrimizə və lingvistik intuisiyalarımıza müraciət edirlər (Carter 1999, 17).

Bu məqalədə mən azadlığı normativ yox, məhz konseptual (qeyri-normativ) olaraq analiz edib, müasir siyasi fəlsəfədə azadlıq anlayışı ətrafında adı çəkilən iki məktəbin nümayəndələri arasındakı debatı təsvir edəcəm. Azadlıq anlayışını siyasi fəlsəfənin predmeti kimi analiz etdiyimə görə müzakirə obyektim neqativ və pozitiv sosial-siyasi azadlıq nəzəriyyələri olacaq, yəni metafizik azadlıq anlayışlarından bəhs etməyəcəm. Onu da vurğulayım ki, burada azadlığın fərd və ya cəmiyyət üçün dəyəri, əhəmiyyəti, müsbət və mənfi tərəfləri, azadlıq cəmiyyətdə necə bölüşdürülməlidir, dövlət hansı növ qanunlar vasitəsilə onu qorumalıdır, 'sağçılar' və

'solçular' azadlıq anlayışını necə başa düşməlidir kimi məsələlər müzakirə edilməyəcək. Məqsəd azadlıq anlayışını aydınlaşdırmaq, onu konseptual təhlil etməkdir. Azadlığın normativ analizi insanın əxlaqi olaraq nəyə və ya nəyi etməyə azad olması ilə maraqlanırsa, konseptual analiz üçün əxlaqi mühakimələr yersizdir. Normativ azadlıq anlayışı insanın nəyi etməyə əxlaqi olaraq icazəsinin olduğunu, konseptual analiz isə azadlıq anlayışının nəyi ehtiva etdiyini araşdırır.

Sosial və siyasi müzakirələrdə bir çox hallarda tərəflərin həmfikir olmamasının və ya müzakirələrin tərəflər üçün müsbət nəticə hasil etməməsinin səbəbi onların bir-birini başa düşməməsi, azadlıq deyəndə fərqli şeyləri nəzərdə tutmaqlarından qaynaqlanır. Bu debatla tanışlığın oxucular üçün instrumental əhəmiyyəti bu ola bilər ki, onlar müxtəlif azadlıq anlayışları ilə tanış olduqdan sonra siyasi və ictimai müzakirələrdə özləri azadlıqdan danışanda əslində nə demək istədiklərini daha yaxşı dərk edib, fikirlərini səliqəli şəkildə ifadə edə, həm də başqalarının fikirlərindəki müvafiq uyğunsuzluqları görə biləcəklər. Əvvəlcə hər iki məktəbin əsas nümayəndələrinin arqumentlərini xülasə edəcəm. Sonra pozitiv azadlıq anlayışını neqativ azadlıq anlayışı nöqtəyi-nəzərindən tənqid edib, sonuncunu müdafiə etməyə çalışacağam.

Neqativ Azadlıq Anlayışı

Neqativ azadlıq nəzəriyyəçiləri azadlığı *müdaxiləsizlik* kimi başa düşüb, iddia edirlər ki, fərdin azadlığı o zaman məhdudlaşır ki, başqa birinin müdaxiləsi ucbatından onun hansısa hərəkəti icra etməsi fiziki olaraq qeyri-mümkün olur. Müdaxilə müxtəlif formalarda, məsələn, məcburetmə, təhdid, [\[1\]](#) gözlənilən reaksiya və ya manipulyasiya şəklində həyata keçirilə bilər (Carter 2008, 61). Başqa sözlə desək, A-nın azadlığı yalnız və yalnız o halda məhdudlaşır ki, B (burada B tək bir fərd və ya bir qrup insan ola bilər) [\[2\]](#) A-nın hansısa bir hərəkəti icra etməsini bilərəkdən və ya bilməyərəkdən, xoş və ya pis niyyətlə, birbaşa və ya dolay yolla qeyri-mümkün edir. Başqa sözlə ifadə etsək, insan yalnız və yalnız

başqasının müdaxiləsi nəticəsində *qeyri-azad* ola bilər.

Halbuki başqasının müdaxiləsi olmadığı hallarda da insanlar fiziki (cismani) və psixoloji problemlər, həmçinin təbiətdən gələn məhdudiyyətlər səbəbindən bir çox aktı [3] icra edə bilmirlər. Sosial və siyasi azadlıq anlayışının konseptual analizi üçün bu növ təbii və ya özümüzün çatışmazlıqları nəticəsində yaranan *azadlıqsızlıq* ilə başqasının müdaxiləsi nəticəsində yaranan *qeyri-azadlıqları* bir-birindən ayırmaq lazımdır. Çünki bu debatın iştirakçılarını maraqlandıran azadlıq anlayışı sosial və siyasi anlayışdır. Başqa sözlə, bu filosoflar insan münasibətləri nəticəsində azadlığın məhdudlaşdırılması ilə təbii və ya fərdin özünün əməlləri nəticəsində azadlığın məhdudlaşdırılmasını bir-birindən ayırırlar. [4] Bu səbəbdən də məqalədə başqasının törətdiyi məhdudiyyətlər nəticəsində yaranan vəziyyətə *qeyri-azadlıq*, təbii və ya öz çatışmazlıqlarımız nəticəsində yaranan vəziyyətə isə *azadlıqsızlıq* deyəcəyəm. Müvafiq olaraq, əgər A-nın azadlığı başqa insanın müdaxiləsi nəticəsində məhdudlaşarsa, deməli A *qeyri-azaddır*; lakin əgər A-nın azadlığı təbii və ya öz çatışmazlığı nəticəsində məhdudlaşarsa, onda A *azad deyildir*. İngilisdilli ədəbiyyatda birinci vəziyyətə *unfreedom* və ya *unfree*, ikinci vəziyyətə isə *lack of freedom* və ya *not free* deyilir. Azərbaycan dilində *unfree* və *not free* sözlərinin qarşılığını aydın şəkildə ifadə edə bilmək üçün yuxarıdakı terminləri işlətməyi məqsədəuyğun hesab edirəm. Təbii və ya öz çatışmazlıqlarımız nəticəsində yaranan vəziyyətdə biz hansısa aktı bacarıqsızlığımızdan, qabiliyyətsizliyimizdən dolayı icra edə bilmirik. Məsələn, mən sürətli qaça bilmirəm, çünki astma xəstəsiyəm və astma xəstəsi olmağım mənim öz təbiətimlə bağlıdır, daha dəqiq desək, immun sistemimin anadangəlmə zəif olmasından qaynaqlanır. (Məsələnə qəlizləşdirməmək məqsədilə gəlin zəif immun sisteminin təbii olaraq baş verdiyini güman edək. Növbəti abzasda bu məsələni ətraflı izah edəcəm.) Lakin azadlığın olmadığı belə vəziyyəti *bacarıqsızlıq* və ya *qabiliyyətsizlik* şəklində adlandırmaq özündə mənfi emotiv mənə daşıdığından, mümkün qədər neytral

emotiv mənalı söz seçmək istədim. Beləliklə, gündəlik danışığda biz *qeyri-azad* və *azad deyil* ifadələrini sinonim kimi işlədiriksə, mən burada onları fərqli mənalarda işlədirəm. Başqasının müdaxiləsi nəticəsində yaranan məhdudiyyətlər zamanı fərd *qeyri-azaddır*, təbiətin və fərdin özünün çatışmazlığının gətirdiyi məhdudiyyətlər zamanı isə o, *azad deyildir*.

Aktın başqası tərəfindən fiziki olaraq icrasının qeyri-mümkün edilməsi məsələsi neqativ azadlıq anlayışını başa düşmək üçün olduqca vacibdir. Bəzən iddia edilir ki, fərdin azad, yoxsa qeyri-azad olduğunu müəyyənləşdirmək üçün aktın icra edilə bilinməməsinin *yerinə* baxmaq lazımdır: aktın icrası üçün lazım olan bacarığın mövcud olmama səbəbi fərdin öz daxilindən gəlir, yoxsa xaricindən? Beləliklə, bu iddiaya əsasən, azadlıq və qeyri-azadlıq arasında təsnifat yuxarıdakı daxili/xarici dixotomiyası əsasında aparılır. Belə düşünən nəzəriyyəçilərə görə, əgər fərdin hansısa aktı icra edə bilməməsi onun öz daxili çatışmazlıqlarından qaynaqlanırsa, onda fərd qeyri-azad sayılmaz. Məsələn, yuxarıdakı astma misalında mənim sürətli qaça bilməməyim öz daxili çatışmazlığımdan qaynaqlanır deyə daxili/xarici dixotomiyasını təsdiqləyən nəzəriyyəçilərə görə astma olmağımın səbəbindən asılı olmayaraq, mən qeyri-azad sayılmıram. Həmin misalda argument xatirinə güman etdim ki, mənim astma olmağım öz təbiətimlə bağlıdır, yəni öz immun sistemimin anadangəlmə zəif olmasından qaynaqlanır və onu da əlavə etdim ki, immun sistemimin zəif olması təbii olaraq baş verib.

İndi gəlin misalı bir qədər dəyişdirək və güman edək ki, mən uşaq olanda kimsə məni bir neçə gün nəmişli otaqda saxlayıb deyə məndə astma xəstəliyi yaranıb. Yəni astma olmağım öz təqsirimizin nəticəsində deyil. Belə olan halda daxili/xarici dixotomiyasını təsdiq edən nəzəriyyəçilər mənim qeyri-azadlığımı müəyyən edə bilmirlər. Onlar hesab edirlər ki, astma olmağımın səbəbkarının mən, yaxud başqaları olmasından asılı olmayaraq, mənim sürətli qaça bilməməyim qeyri-azadlıq sayılmaz. Lakin neqativ azadlıq nəzəriyyəsinə əsasən azadlıq

və qeyri-azadlığın müəyyənləşdirilməsi üçün əsas olan şey aktın icra edilə bilməməsinin hansı *yerdən* – fərdin daxilindən, yoxsa xaricindən qaynaqlandığı yox, hansı *səbəbdən* qaynaqlandığıdır. Əgər aktın icra edilə bilməməsində səbəb fərdin özüdürsə, onda onun vəziyyəti azadlıqsızlıq vəziyyətidir; əgər aktın icra edilə bilməməsində səbəb başqa insan və ya insanlardırsa, onda fərdin vəziyyəti qeyri-azadlıq vəziyyətidir. Məsələn, əgər A B-ni maşınla vurub, sonuncunun ayaqlarını qırdığına görə B yeriyə bilməsə, B-nin yeriyə bilməməsinin *yeri* daxili çatışmazlığı olsa belə, *səbəbi* A-dır. Buna görə də B-nin yeriyə bilməməsi qeyri-azadlıq vəziyyətidir.

Təsvir edilmiş sonuncu misalda oxucu düşünə bilər ki, nəqliyyat qəzasında təqsir B-də olubsa (məsələn, B piyadalar üçün nəzərdə tutulmamış yerdə, yaxud da qırmızı işıqda yolu keçib), onda B-nin yeriyə bilməməsi qeyri-azadlıq deyil, çünki təqsir B-nin özündədir. Yuxarıdakı hər iki astma misalında mən ‘təqsir’ və ‘səbəbkər’ sözlərindən istifadə etdim, çünki həmin sözlərlə bu nəzəriyyəni daha yaxşı izah etmək olur. İndi isə nəzəriyyənin izahı üçün analitik dəqiqliyi artırmaq lazımdır. Azadlıq və qeyri-azadlığın müəyyənləşdirilməsində tələb edilən mühüm şey səbəb-nəticə əlaqəsinin müəyyənləşdirilməsidir. Nəqliyyat qəzasında *hüquqi* və ya *əxlaqi* baxımdan təqsirin kimdə olmasının B-nin qeyri-azad olması faktına aidiyyəti yoxdur. B qeyri-azaddır, çünki o, A-nın onu maşınla vurməsi *nəticəsində* yeriyə bilmir. B-nin yeriyə bilməməsinin səbəbkəri A-dır. A-nın hüquqi və ya əxlaqi baxımdan məsuliyyət daşıyıb-daşımamasının B-nin qeyri-azad olmasına aidiyyəti yoxdur (Oppenheim 1995; 2004; Carter 2015, 282-284; cf. Dworkin 2004).

Bu çaşqınlığın bir səbəbi danışığ dilində bizim ‘təqsir,’ ‘məsuliyyət,’ və ‘səbəbkər’ kimi sözlərdən sinonim olaraq istifadə etməyimizdirsə, digər səbəbi də həm adi insanların, həm də filosofların azadlıqdan bəhs edərkən *normativ* və *qeyri-normativ* azadlıq anlayışlarını qeyri-ardıcıl istifadə etmələridir. Məsələn, mətnin, yaxud da nitqin bir hissəsində

‘azadlıq’ deyəndə qeyri-normativ azadlığı nəzərdə tuturlarsa, sonrakı cümlələrdə ‘azadlıq’ deyəndə normativ azadlığa istinad edirlər və bu keçidi oxucu üçün aydınlaşdırmırlar (misal üçün bax, Skinner 1990, 125). Bu iki anlayışa bəzən müvafiq şəkildə *əxlaqiləşdirilmiş* və *əxlaqiləşdirilməmiş* azadlıqlar da deyirlər. Lakin mən birinci növ təsnifata üstünlük verirəm. Azadlıq anlayışına normativ, yoxsa konseptual yanaşmağımızdan asılı olaraq onu *normativ*, yaxud *qeyri-normativ* formada başa düşə bilərik. Bu məqalədə müdafiə edilən qeyri-normativ azadlığın tərifini aşağıdakı kimi vermək olar: *Fərd o zaman azaddır ki, o, X aktını icra etməyə qadirdir və həmin aktı icra etməkdə onun qarşısını heç kəs almır*. Normativ azadlıq anlayışının tərfi isə bu cürdür: *Fərd o zaman azaddır ki, o, X aktını icra etməyə qadirdir və onun həmin aktı icra etməsinin qarşısını heç kəs haqsız yerə almır*.^[5] Gəlin normativ və qeyri-normativ azadlıq anlayışları arasındakı fərqi aşağıdakı hipotetik situasiyalar (HS) əsasında nəzər salaq:

HS1: Arzu həftəsonu istirahət etmək məqsədilə meşəyə tək getməyə qərar verir. Meşədə onun yolunu Pərvin adında bir quldur kəsib, Arzunun başına silah dayayır və deyir: “Ya pulun, ya canın.” Arzu üzərindəki bütün pulunu və qiymətli əşyalarını Pərvinə verməsə, sonuncu onu öldürəcək. Sağ qalmaq üçün Arzu pulunu və qiymətli əşyalarını Pərvinə verib, yoluna davam edir.

HS2: Rəhim millətçilərdən ibarət gənclər qrupunun üzvüdür və mütəmadi olaraq bu qrupun təşkil etdiyi tədbirlərə gedir. Lakin Rəhimin atasının bu qrupdan xoşu gəlmir deyə oğlundan tələb edir ki, millətçilərə qoşulmasın. Bir səhər mayın 28-də Rəhim evdən çıxmağa hazırlaşanda atası qapının qarşısını kəsib deyir: “Evdən çıxsan, bir də gəlmə, çünki bu qapıdan çıxdığın andan etibarən artıq mənim sənə kimi oğlum yoxdur”. Atasının tələbini rədd edə bilməyən Rəhim evdə qalmağa qərar verir.

HS3: Rəşad sosial şəbəkələrin birində yazmaq istəyir ki, namuslu qadın əri ona xəyanət etsə də, gərək ailəsini

dağıtmamaq üçün ərini bağışlasın və onun xəyanətini ictimailəşdirməsin. Amma Rəşad bilir ki, bu fikrini ifadə etsə, bir qrup sosial aktivist “qadın və kişi bərabərliyini qəbul etmirsənsə, gedib İŞİD-ə qoşula bilərsən” deyərək Rəşadı ələ salacaq, söyəcək, təhqir edəcək. Gələ biləcək tənqidlərdən və təhqirlərdən çəkinən Rəşad öz fikirlərini yazmamağa qərar verir.

Yuxarıdakı hipotetik situasiyalarda Arzu, Rəhim və Rəşad özlərinə xoş olmasa da, həmin aktları icra edərkən azad idilər. Həmin aktların icrası baxımından onların azadlığı məhdudlaşdırılmamışdı. Həm ölmək əvəzinə sağ qalmaq seçən Arzu, həm atası ilə əlaqələrinin kəsilməməsi üçün millətçilərə qoşulmamağı seçən Rəhim, həm də məsxərəyə qoyulmaqdan və ya təhqir edilməkdən çəkinib öz fikirlərini ictimailəşdirməməyi seçən Rəşad bu qərarları verdikləri zaman azad idilər. İntuitiv olaraq bu nəticə bizə qeyri-adi görünə bilər, yuxarıda neqativ azadlığın tərifindən bu nəticə çıxır. Çünki nə Arzu, nə Rəhim, nə də Rəşadın hansısa bir aktı, məsələn onların özlərinə xoş gələn aktları (müvafiq olaraq Pərvinə pul verməmək, gedib millətçilərə qoşulmaq və fikirlərini ictimailəşdirmək) icra etmələri kənar şəxs və ya şəxslər tərəfindən fiziki olaraq qeyri-mümkün edilməyib. Onların hər üçünün qarşısında seçim var: Arzu pul vermək əvəzinə ölməyi, [\[6\]](#) Rəhim millətçilərə qoşulmamaq əvəzinə atası ilə bütün əlaqəsini kəsməyi, Rəşad isə tənqid və ya təhqirlərdən yayınmaq əvəzinə öz fikirlərini ifadə etməyi seçə bilərlər. Onların bu seçimi etməsini heç kim fiziki olaraq qeyri-mümkün etmir. Nə qədər az ehtimal versək də, Arzu ölümü, Rəhim millətçilərə qoşulmağı, Rəşad da öz fikirlərini yazmağı seçə bilərdi. Neqativ azadlıq nəzəriyyəsinə görə yaxşı və ya pis, xoşagələn və ya xoşagəlməz olmasından asılı olmayaraq A-nın ən azı iki akt arasında seçim etmək imkanı varsa (bu seçimin icrasını kənar bir şəxs və ya şəxslər fiziki olaraq qeyri-mümkün etmirsə), deməli A həmin seçimi etməkdə azaddır.

Əksinə, əgər yuxarıdakı üç hipotetik situasiyada biz Arzu, Rəhim və Rəşadın həmin aktların icrası baxımından azad

olmadığını (onların qarşısındakı seçimlərin sözün əsl mənasında seçim olmadığını düşünərək) deyiriksə, deməli bizim nəzərdə tutduğumuz azadlıq anlayışı *normativ* azadlıq anlayışıdır. Bu ona görə belədir ki, biz Arzunun 'ölümü seçməyini', Rəhimin 'atasının sözünü yerə salmağını' və Rəşadın 'məsxərəyə qoyulmağa və ya təhqir olunmağa göz yummasını, razı olmasını və ya buna məhəl qoymamasını' əxlaqi olaraq düzgün hesab etmədiyimizə görə bu seçimlərin əsl seçim olmadığını fikirləşirik. Düşünürük ki, insan heç vaxt həyatı, atası (ailəsi) və ya ləyaqəti ilə sınağa çəkilməməlidir. Əlavə olaraq biz hesab edirik ki, Pərvinin Arzudan silah gücü ilə pul alması əxlaqsızlıqdır, Rəhimin atasının tələbi olduqca sərt və qeyri-adekvatdır, Rəşada istiqamətlənə biləcək potensial tənqidlər və ya təhqirlər isə doğru deyil. Ən əsası isə bizim bu üç nəfərin qarşısındakı seçimləri xoşagəlməz olduğundan əsl seçim kimi görməməyimiz və onların hipotetik situasiyalarda təsvir edilmiş aktlarını azad aktlar adlandırmamağımız o deməkdir ki, biz Arzu, Rəhim və Rəşadın *məcbur edildiyini* fikirləşməyə meylliyik. Əgər Pərvin Arzunu, atası Rəhimi və sosial aktivistlər də Rəşadı *təhdid* edirsə, burada hansı azadlıqdan, hansı seçimdən danışmaq olar axı? Güman edirəm ki, oxucuların çoxu Arzu, Rəhim və Rəşadın təhdid edildiyini fikirləşir. Lakin gəlin bu məsələyə 'təhdid nədir?' sualına cavab verdikdən sonra qayıdaq.

Təhdidi qarşı tərəfin davranışını zorakılıq və ya məcburetmə ilə dəyişdirməyə yönəlmiş akt kimi qələmə versək, onda təhdid ilə təklif arasındakı fərqi görə bilməyəcəyik. Çünki həm təhdid, həm də təklif qarşı tərəfin davranışını dəyişdirməyə yönəlir və hər iki halda təhdid və ya təklifin ünvanlandığı fərd özünə istiqamətlənmiş bu mesajı zorakılıq kimi qiymətləndirə bilər. Bunu yaxşı anlamaq üçün gəlin HS1-i bir qədər dəyişdirək. HS1 misalında Arzu meşədə gəzərkən quldur olmayan, kolleksiyaçı Pərvin ona yaxınlaşıb təklif edir ki, Arzu öz qolbağını yüz min manata Pərvinə satsın. Məsələni bir qədər qəlizləşdirmək üçün təsəvvür edək ki, HS1*-dəki Arzunun ürək əməliyyatına görə bu pula ehtiyacı var, Pərvinin almaq*

istədiyi qolbağını Arzuya mərhum atası hədiyyə verib və Arzu üçün həmin qolbağının çox böyük mənəvi əhəmiyyəti var. Ürək əməliyyatı olmadığı halda bir neçə aylıq ömrü qalan Arzu demək olar 'rədd edilməsi mümkün olmayan' bu təklifi zorakılıq və ya məcburetmə kimi qiymətləndirir və böyük mənəvi əhəmiyyəti olan bu qolbağını yüz min manata Pərvinə satır.

İndi başqa bir misala baxaq. HS1**-də Arzu meşədə gəzərkən Pərvin əlində silah ilə Arzudan tələb edir ki, qolbağını ona versin. Əks təqdirdə, Pərvin Arzunu öldürəcəyini deyir. Həm HS1*, həm də HS1** misalında Pərvin Arzunun fikrini dəyişdirmək istəyir. (Pərvin istəyir ki, Arzu qolbağını ona versin.) Lakin biz HS1*-də Pərvinin aktını təklif, HS1**-də isə təhdid kimi qiymətləndiririk. Çünki təhdid ilə təklif arasındakı fərq odur ki: (a) birincidə tərəflərdən biri (Pərvin) digərinin (Arzunun) iradəsini öz iradəsinə tabe edir və ya qərarın verilməsində aparıcı qüvvə Arzunun yox, Pərvinin iradəsi olur; (b) təhdid edilən şəxs təhdid edilməzdən əvvəlki vəziyyətlə təhdiddən sonrakı (və ya təhdid əsasında hansısa aktı icra etdikdən sonrakı) vəziyyəti müqayisə edərkən əvvəlki vəziyyəti üstün tutur. Təhdiddən fərqli olaraq, təklifdə isə: (a) qərarın verilməsində təklif edən tərəfin (Pərvinin) iradəsi təklif edilən tərəfin (Arzunun) iradəsini özünə tabe etmir; (b) təklifi alan şəxs təklifdən sonrakı vəziyyəti təklifdən əvvəlki vəziyyətdən üstün tutur (bax, Nozick 1997).

HS1-də də Arzunun seçimində Pərvinin iradəsi aparıcı rol oynayır və Arzu Pərvinin irəli sürdüyü tələbdən əvvəlki vəziyyəti sonrakı vəziyyətdən üstün tutur. Yəni Pərvinin aktı təklif yox, təhdiddir. HS2-də isə məsələ qəlizləşir. Arqument xatirinə hesab edək ki, Rəhim yetkin insandır və yaşadığı ev də rəsmi olaraq atasınındır. Yəni atası Rəhimə deyir "ya get millətçilərə qoşul və mənimlə əlaqəni kəsib *evimi* tərk et, ya da *mənim* evimdə qal və mənimlə övlad-valideyn münasibətlərini qoruyub saxla." İndi Rəhimin evdə qalmaq qərarının verilməsində özünün, yoxsa atasının iradəsi aparıcı rol oynadı? Və Rəhim atasının yuxarıdakı cümləni işlətdiyi vaxtdan əvvəlki vəziyyəti üstün tutur, yoxsa sonrakı vəziyyəti? (Bəlkə

də Rəhim sonrakı vəziyyəti üstün tutur, çünki fikirləşir ki, sevdiyi bir qrupdan – millətçilərdən imtina etməklə atasını nə qədər sevdiyini atasına göstərə bildi və buna görə də sonrakı vəziyyət onun gözündə daha yaxşıdır; beləcə, atası ilə arasındakı münasibət daha da möhkəmləndi. Amma təbii ki, bu dediyim olmaya da bilər və ola bilsin Rəhim elə əvvəlki vəziyyəti üstün tutur.) Qısası, bu iki suala nə cür cavab verməyimizdən asılı olmayaraq bizim bir aktı təklif və ya təhdid kimi təsnif etməyimizə əxlaqi fikirlərimiz də təsir edir. Əgər bizim çıxış nöqtəmiz ‘ata gərək övladı yetkin belə olsa, ondan imtina edib övladını evdən qovmasın’ fikridirsə, onda Rəhimin atasının aktını təhdid kimi görəcəyik; yox, əgər bizim çıxış nöqtəmiz ‘Rəhim yetkin insandır və atasının onu öz evində saxlamaq və ya Rəhim ilə münasibətini qorumaq kimi bir öhdəliyi yoxdur’ fikridirsə, onda Rəhimin atasının aktını təklif kimi görəcəyik.

HS3 üzərində də oxşar analiz aparsaq görərik ki, sosial aktivistlərin implisit (üstüörtülü) şəkildə ‘seksist nəse yazsan, səni ələ salıb təhqir edəcəyik’ mesajını ötürməsinə təhdid kimi o zaman başa düşürük ki, insanların məsxərəyə qoyulmasını və təhqir edilməsini ifadə azadlığı kimi görməyə. Əgər bunları ifadə azadlığı kimi görsək, onda sosial aktivistlərin mesajını təhdid kimi görməyəcəyik. Onu da qeyd edim ki, hansısa bir mesajı təhdid və ya təklif kimi görməyimizin həmin aktlara haqq qazandırmağımıza aidiyyəti yoxdur. Ola bilər, biz bir aktı təhdid kimi götürür, amma həmin təhdidi legitim – əxlaqi cəhətdən doğru sayırıq. Yaxud da ola bilər, bir aktı təklif kimi görürük, amma həmin təklifi əxlaqi cəhətdən yanlış hesab edirik. Məsələn, bir kişinin evli qadına pul müqabilində seks təklif etməsi Azərbaycan cəmiyyətində əksəriyyətin gözündə əxlaqsız bir təklifdir; həmin kişiye üçüncü bir şəxsin ‘həmin qadına seks təklif etsən, səni döyəcəm’ təhdidi isə əxlaqi cəhətdən doğrudur. (Mən şəxsən bu fikirləri bölüşmürəm və bunları yazmaqda da məqsədim onu göstərməkdir ki, müxtəlif əxlaq nəzəriyyələrinə görə bəzən bəzi təhdidlər düzgündür, bəzi təkliflər isə

yanlışıdır.)

Qıssası, həm orijinal, həm də dəyişdirilmiş hipotetik situasiyalarda təsvir edilmiş üç nəfərin aktlarını *qeyri-azad* kimi qiymətləndirsək, onda biz azadlığı *normativ* azadlıq kimi başa düşəcəyik. Belə bir *normativ* azadlıq anlayışının problemi budur ki, hansısa siyasi nəzəriyyə çərçivəsi daxilində həmin anlayış zəruri və ya faydalı olsa da, o, bizim azadlığı bir anlayış olaraq başa düşməyimizə problem yarada bilər. Azadlıq anlayışını analiz edərkən hansı aktların əxlaqi cəhətdən düzgün, hansılarının isə yanlış olduğu ilə bağlı fikirlərimizi bir kənara qoymalıyıq (Cohen 1979, 11-13; 1995 35-37; Carter 1999, 69-74; 2015; Kramer 2003, 60-65). 'Arzu ölüm ilə pul arasında seçim etməkdə azad idi' fikrini təsdiqləməklə biz mütləq şəkildə quldurun – Pərvinin etdiklərinə haqq qazandırmırıq. Arzunun pul verməyi seçməkdə azad olması mütləq o demək deyil ki, bu seçim Arzu üçün xoşagələn idi və ya Pərvinin etdikləri doğru idi. Əxlaqi cəhətdən nəyi etmək olar, nəyi etmək olmaz (nəyə icazə var, nəyə icazə yoxdur) kimi məsələlərin Arzunun azad olub-olmamasına aidiyyəti yoxdur. Neqativ nəzəriyyəçilər azadlığı müdaxiləsizlik kimi başa düşürlər və yuxarıdakı misalda Arzunun həm ölümü, həm də pul verməyi seçməsi fiziki olaraq mümkün olduğuna görə, Arzu bu aktı icra etməkdə azaddır. Məqalənin geri qalan hissəsində neqativ azadlıqdan bəhs edilərkən *qeyri-normativ* azadlıq nəzərdə tutulacaq.

Yuxarıda iddia etdim ki, neqativ azadlıq anlayışına görə Arzu, Rəhim və Rəşad həmin aktları icra edərkən azad idilər. İnanıram, diqqətli oxucular fərqi varıblar ki, bu üç nəfərin azadlığını təsvir edərkən hər dəfə "həmin aktları icra edərkən" və ya "həmin aktların icrası baxımından" onların azad olduğunu yazırdım. Bəs HS1, HS2 və HS3 misallarında müvafiq olaraq Arzu, Rəhim və Rəşadın azadlığı ümumiyyətlə, məhdudlaşdırılmadı mı? Neqativ azadlıq anlayışına görə biz bu suala müsbət cavab verməliyik. Belə ki, hər üç şəxsin *ümumi azadlığı* başqasının aktı nəticəsində məhdudlaşdı, yəni hər üç şəxs həmin aktı icra edərkən azad olsalar da, ümumən

götürdükdə onların azadlığı məhdudlaşdırıldı. Azadlıq həm *xüsusi* (tək), həm də *ümumi* ola bilər. Bu abzas qədər hipotetik situasiyalardakı şəxslərin azadlığından bəhs edərkən onların xüsusi azadlıqlarını nəzərdə tuturdum və buna görə də hər dəfə onların müəyyən bir aktı icra edərkən azad olduqlarını vurğulayırdım. A X aktını icra edə bilirsə (öz istəyi və ya başqasının məcbur etməsi nəticəsində), deməli, A X aktını icra etmək baxımından azaddır, yəni A-nın X aktını icra etmək baxımından xüsusi azadlığı var (Cohen 1979, 9). Məsələn, HS1-də Arzu öldürülmək əvəzinə pulunu Pərvinə verərkən – həmin aktı icra edərkən (xüsusi azadlıq baxımından) azad idi. Amma Pərvinin onun yolunu kəsib silah gücünə pul tələb etməsi Arzunun ümumi azadlığını kəskin şəkildə məhdudlaşdırdı. Çünki Pərvinin Arzunun yolu kəsdiyi anı v2, Arzu ilə Pərvinin qarşılaşmaya qədərki anını isə v1 kimi işarələyərək fərqləndirsək, görərik ki, v1-də Arzu həm sağ qala, həm də pulunu özündə saxlaya bilərdi, v2-də isə Arzu bu ikisini *eyni zamanda* həyata keçirə bilmir (bax, Kramer 2008; Carter 2008, 67). Pərvin Arzudan tələb edir ki, ya sağ qalmasın, ya da pulunu özündə saxlamasın. Buna görə də deyirik ki, v2 vəziyyətində Arzunun *ümumi azadlığı* kəskin şəkildə məhdudlaşdırıldı, yaxud azaldı.

Digər misallara da nəzər salsaq, oxşar vəziyyəti müşahidə edə bilərik. HS2-də Rəhimin atası tələbini oğluna bildirdiyi anı v2, əvvəlki anı isə v1 kimi işarələsək, görərik ki, v1-də Rəhim həm millətçilərə qoşula bilər, həm də atasının evində yaşayıb, atası ilə münasibətini saxlaya bilərdi. v2-də isə o, seçim qarşısında qalır və yuxarıdakı iki aktı *eyni zamanda* həyata keçirə bilmir deyə Rəhimin ümumi azadlığı kəskin olmasa da, ciddi dərəcədə məhdudlaşır. Oxşar şəkildə Rəşadın da ümumi azadlığı daha zəif formada məhdudlaşır, çünki o, *eyni zamanda* həm öz fikrini ifadə edə, həm də tənqidlərdən və ya təhqirlərdən yayına bilmir.

Xüsusi və ümumi azadlığın birinci fərqi ondadır ki, ümumi azadlıqdan bəhs edərkən biz dərəcələndirmədən istifadə etməli oluruq. Məsələn, HS1-də Arzunun ümumi azadlığı kəskin şəkildə

məhdudlaşdırıldısa, HS2-də Rəhimin azadlığı ciddi şəkildə, HS3-də isə Rəşadın azadlığı cüzi şəkildə məhdudlaşdırıldı. Xüsusi azadlıqlarda isə biz dərəcələndirmə aparmadan (lakin əksərən gələcəklə bağlı olduqda proqnoz verərək) deyə bilərik ki, A X aktını icra edərkən ya azad idi, ya da qeyri-azad idi. Xüsusi azadlıqlarda bu iki qütbün ortası olmur: A X aktını icra edərkən 'bir az azad idi' və ya 'demək olar qeyri-azad idi' deyə bilmərik, çünki xüsusi azadlıqlar dərəcələnmir; fərdin hansısa aktı icra etmək baxımından xüsusi azadlığı ya var, ya da yoxdur (Carter 1999, 228; Kramer 2003, 169-171). Xüsusi azadlıqlardan danışarkən əksər hallarda özümüz fərqiində olmasaq da proqnoz veririk. Təsəvvür edin, Vəfa kafedə oturub və qərar verir ki, durub qəhvə alsın. Biz əgər Vəfanın qəhvə almaq baxımından azad olduğunu desək, onda güman edirik ki, Vəfa masadan qalxıb piştaxtaya yaxınlaşaraq qəhvə *ala bilər* və bu müddət ərzində heç kəs onun qarşısını almayacaq. Burada *ala bilər* ifadəsi proqnozdur, çünki bu ifadə özlüyündə Vəfanın qəhvə almaq qabiliyyətinin olması faktından çıxış edir, lakin eyni zamanda da güman edir ki, Vəfa gələcəkdə (məsələn, bir dəqiqə sonra) yerindən qalxaraq qəhvə *ala* biləcək. Əvvəlcə xüsusi azadlığın fərdə aid edilməsinin zamanla bağlı münasibətinə belə tərif vermək olar: əgər (yaxın və ya uzaq) gələcəkdəki bir vaxtında A X aktını icra etmək baxımından *hazırda* azaddırsa, deməli, aktın icra ediləcəyi vaxtı ilə hazırkı vaxt arasında A-nın imkanları daxilində *ən azı* bir yol var ki, A həmin yola əməl edərək vaxtında X-ı icra etməyi bacarsın və heç kəs A-ya müdaxilə etməsin. Beləliklə, əgər A-nın gələcəkdə X aktını icra etməsi üçün indidən həmin aktın icrasına qədərki zaman dilimində A-nın əməl edə biləcəyi *ən azı* bir yol varsa, onda deyə bilərik ki, A X aktını icra etmək baxımından hazırda azaddır. Ola bilər ki, A başqa yol seçsin və gələcəkdə X aktını icra edə bilməsin.

Yuxarıdakı misala qayıdaq: güman edək Vəfanın vəziyyəti ilə bağlı bizim əlimizdə bütün zəruri məlumatlar var (məsələn, bilirik ki, bu kafedə pulu olan hər kəsə qəhvə satırlar və Vəfanın pulu var). Vəfanın qəhvə almaq istədiyi vaxtı *v1*, onun

piştaxtaya yaxınlaşıb qəhvə aldığı, yeni aktı icra etdiyi vaxtı v5 kimi işarələsək, deyə bilərik ki, v1-də Vəfanın imkanları daxilində v5-də qəhvə almaq üçün ən azı bir yol mövcud olduğundan, Vəfa v5-də qəhvə almaq üçün hazırda, yeni v1 anında azaddır. Şərti olaraq Vəfanın masadan qalxıb qəhvə almaq üçün növbəyə durmasını v2, öz növbəsi çatanda satıcıdan qəhvə istəməsini v3, pulqabısını çıxardıb ödəniş etdiyi vaxtı isə v4 kimi işarələyə bilərik. Hazırda, yeni v1-də Vəfanın ən azı bir yolu var ki, v5-də qəhvə alsın. Lakin o, başqa bir yol seçsə, məsələn, kafenin qaydalarına əməl etməyib v2-də növbə gözləməsə və digər müştəriləri itələyib birbaşa piştaxtaya yaxınlaşsa, kafenin işçiləri ona xidmət göstərməkdən imtina edib kafedən kənarlaşdırırlar. Biz proqnoz verərək Vəfanın v5-də qəhvə almaq üçün v1-də azad olduğunu deyəndə Vəfanın v1 ilə v5 aralığında alternativ yollardan istifadə edə biləcəyini nəzərə ala bilərik; hətta Vəfanın səbirsiz biri olduğunu, əvvəllər də növbədə gözləməkdən imtina etdiyini bilsək və hazırda növbənin uzunluğuna görə hər an qəzəblənə biləcəyini müşahidə edə bilsək belə, yenə də deməliyik ki, Vəfa v5-də qəhvə almaq baxımından azaddır, çünki həmin ana qədər onun qəhvə almaq üçün imkanları daxilində ən az bir yol var (bax, Cohen 1979, 21; Kramer 2003, 76-87).

İndi gəlin bir qədər mürəkkəb məsələyə nəzər salaq. Təsəvvür edin Gəncədən Bakıya oxumağa gəlmiş iki tələbə oğlan Elmlər Akademiyası tərəfdə kirayə ev axtarırlar. Universitetə yaxın bir binada müvafiq qiymətə ev tapsalar da, evi görməyə gələndə qapıya "Ev Yalnız Qızlara Kirayə Verilir" yazısı ilə qarşılaşırlar. Lakin bu iki oğlan tələbənin elə inandırma qabiliyyətləri var ki, onlar həmin bacarıqlarından istifadə edərək ev sahibini evi onlara kirayə verməyə inandıra bilirlər. Belə bir vəziyyətdə neqativ azadlıq nəzəriyyəsi deyir ki, həmin iki tələbə oğlan bu evi kirayə götürməkdə azaddır, baxmayaraq ki, onların evi tuta bilməsi ev sahibinin qərarından asılıdır. Əvvəlki abzasda təsvir edilmiş misal və bu misal arasında mahiyyət etibarilə bir fərq yoxdur. Çünki bu iki oğlan kimi, Vəfa da v5-də qəhvə ala bilmək üçün qismən də

olsa, başqalarından asılıdır. Belə ki, Vəfa hazırda, yəni v1 vaxtında v5-də qəhvə almağa azaddır deyəndə bir çox məsələni də güman edirik. Məsələn, biz şərti olaraq bunu qəbul edirik ki, o, v2-də növbəyə duranda heç kim onu döyməyəcək, v3-də satıcıdan qəhvə istəyəndə satıcı onun üstünə qışqırıb qovmayacaq, v4-də Vəfa bank kartını çıxardıb ödəniş etmək istəyəndə onun bank kartı işləyəcək və ya kafenin aparatında problem çıxmayacaq, v5-də satıcı qəhvəni Vəfaya gətirəndə yolda stəkanı əlindən salıb sındırmayacaq və s. Bütün bunlar onu göstərir ki, v1-də Vəfa v5-də qəhvə içmək üçün azad olsa da – yəni o, həmin aktın icrası üçün zəruri yolu seçsə belə, v5-də qəhvəni alıb-almaması təkcə Vəfanın özündən asılı deyil.

Bu iki misal arasında mahiyyət etibarilə (yəni azadlığın mahiyyəti etibarilə) fərq olmasa da, onların hər birinin baş vermə ehtimalı fərqlidir. Vəfanın v5-də qəhvə almaq baxımından azad olmaq ehtimalı iki tələbə oğlanın həmin evi kirayələmək ehtimalından dəfələrlə yüksəkdir (bax Kramer 2003, 79). Həm kənar müşahidəçi, həm də Vəfa özü əsaslı şəkildə güman edə bilər ki, Vəfa çox güman v5-də qəhvə ala biləcək. Lakin eyni ehtimalı ikinci misala şamil etmək olmaz. Beləliklə, xüsusi azadlıqlar barədə gələcəklə bağlı proqnoz verəndə biz dərəcələndirmə apara bilmərik, lakin ehtimal edə bilərik. (Demək olar bütün hallarda, ehtimal etməli oluruq.) A v vaxtında X hərəkətini icra etməyə *çox güman / böyük ehtimalla / kiçik ehtimalla* azad olacaq demək olsa da, A V vaxtında X hərəkətini icra etməyə *qismən / bir az / xeyli* azad olacaq demək olmaz.

Xüsusi və ümumi azadlığın ikinci fərqi budur ki, A-nın xüsusi azadlığının olub-olmadığını müəyyənləşdirərkən qətiyyən qiymətləndirmə aparmırıq. Həmin xüsusi azadlığın bizim, cəmiyyət və ya A-nın özü üçün nə dərəcədə əhəmiyyətli olmasının A-nın həmin aktı icra edərkən azad, yaxud qeyri-azad olmasına aidiyyəti yoxdur. Halbuki ümumi azadlığın hansı dərəcədə məhdudlaşdırıldığını müəyyən edərkən biz qismən də olsa, qiymətləndirmə aparmalıyıq (Kramer 2003, 425-443; cf. Carter 1999, 119-130).[\[7\]](#) Məsələn, əsaslı şəkildə güman etmək

olar ki, HS1-də Arzunun ümumi azadlığı kəskin formada məhdudlaşdırılır, çünki həyatı ilə pulu arasında seçim etmək məcburiyyətində qalan bir adam üçün yaşamağı seçməməyin olduqca çətin olduğunu demək mümkündür. Hesab etsək ki, demək olar hər kəs yaşamağa can atır, onda deyə bilərik ki, Arzunun qarşısındakı seçim olduqca çətinidir. Lakin eyni dərəcədə çətinliyi HS2-də Rəhim barəsində yəqin ki, demək olmaz. Çünki Rəhimin qarşısındakı seçim Arzunun qarşısındakı seçim qədər ağır deyil. Buna görə də Rəhimin vəziyyətini qiymətləndirərək onun ümumi azadlığının kəskin yox, ciddi şəkildə məhdudlaşdırıldığını deyə bilərik. İndi gəlin vəziyyəti qəlizləşdirmək üçün təsəvvür edək ki, Rəhim həm atasına, həm də üzvü olduğu millətçilər qrupuna dəhşətli dərəcədə bağlıdır. Atası ilə qrup arasında seçim etmək Rəhim üçün təsəvvüredilməz dərəcədə qəlizdir. Rəhim hesab edir ki, bu ikisindən biri olmasa, həyatın mənası qalmır. Buna görə də belə bir seçim qarşısında qalan Rəhim atasının tələbindən sonra pəncərədən özünü ataraq intihar edir. Belə vəziyyətdə deyə bilərik ki, atasının tələbi Rəhimin azadlığını kəskin şəkildə məhdudlaşdırdı. Əgər Rəhimin vəziyyəti və düşüncələri barədə bizim məlumatımız olsaydı, onda biz də Rəhimin ümumi azadlığının kəskin şəkildə məhdudlaşdırıldığı qənaətinə gələ bilərdik. Qısası, xüsusi azadlıqdan fərqli olaraq, ümumi azadlıq dərəcəli şəkildə məhdudlaşdırılır və həmin məhdudluq dərəcəsinin nə qədər ağır olduğunu müəyyənləşdirərkən mütləq qiymətləndirmə aparmalı oluruq.

İnsanlar arasında belə bir yanlış təsəvvür var ki, azadlıq insanın istədiyi hər şeyi etməsidir.[\[8\]](#) Deyirlər 'nə istəyirəmsə, onu da edirəm. Deməli, azadam.' Azadlıqla bağlı bu fikri Tomas Hobs da bölüşüb yazırdı: "İnsanın azadlığı ondan ibarətdir ki, o, iradəsi, istəyi və ya meylinə uyğun hərəkət etməkdə məhdudlaşdırılmır" (Hobbes, *Leviathan*, I, 21, 2). Oxşar yanaşmanı Con Stüart Milldə də görmək mümkündür. O yazırdı ki, qəza vəziyyətində olan körpüdən kimsə keçməyə çalışırsa və körpünün vəziyyəti ilə bağlı onu məlumatlandırmağa vaxt yoxdursa, dövlət məmuru və ya istənilən

biri həmin adamın azadlığına müdaxilə etmədən onun körpüdən keçməsinin qarşısını ala bilər, “çünki azadlıq insanın istədiyini etməsindən ibarətdir” (Mill 2009, 163-164). Fərd istədiyi bir şeyi başqasının müdaxiləsi səbəbindən icra edə bilməyəndə o, həqiqətən də qeyri-azad olur və həmçinin, onun ümumi azadlığı məhdudlaşır. Əgər mən bir restorana getmək istəyirəm və kimsə məni içəri buraxmırsa, mən həmin aktı icra etməkdə qeyri-azadam və ümumi azadlığım məhdudlaşır. Lakin azadlığı fərdin istəyi ilə əlaqələndirmək heç də bütün qeyri-azadlıq hallarını qeydə ala bilmir. Məsələn, yuxarıdakı istəyə bağlı tərifi nəzərə ala bilmir ki, öz qabiliyyətim və bacarıqlarım daxilində, istəyib-istəməməyimdən asılı olmayaraq, hər hansısa aktı icra etməyimin qarşısı başqaları tərəfindən alınırırsa, onda yenə də mən qeyri-azad oluram və ümumi azadlığım da məhdudlaşır.

Ümumi azadlığın məhdudlaşdırılması ifadəsi bizə özü-özlüyündə pis bir şey kimi gəlir, elə hesab edirik ki, ümumi azadlıq nə qədər çox olsa, o qədər yaxşıdır. Halbuki belə olmaya da bilər, çünki ümumi azadlığın tərkibindəki çoxsaylı xüsusi azadlıqların hər birinin nə qədər əhəmiyyətli olması məsələsini hər bir fərd özü üçün müəyyən edir. Dindar biri üçün alkoqollu içkilərin qadağan edilməsi əhəmiyyətsiz ola bilər, rəsm çəkməyi sevən biri üçün isə məsələn, müəyyən boyaları istehsal edən firmanın artıq həmin boyaları istehsal etməməsi olduqca əhəmiyyətli ola bilər. LSD (dietilmaid lizergin turşusu) ilə yanaşı, qəsdən adam öldürmək də qadağandır və bu qadağa ilə hər bir fərdin ümumi azadlığı məhdudlaşır, çünki heç kəsin həm qəsdən adam öldürmək, həm də eyni zamanda həbs edilməmək azadlığı yoxdur. Lakin demək olar heç kəs qəsdən adam öldürmə qadağası nəticəsində özünün ümumi azadlığının məhdudlaşdırılmasını mənfi bir hadisə kimi qiymətləndirmir.

Həmçinin, fərdin istəyinə bağlı azadlıq tərifi qəbul etmək ona görə düzgün deyil ki, bu tərifi qəbul etdiyimiz zaman absurd nəticələri də qəbul etmək məcburiyyətində qalıırıq. Əgər azadlıq fərdin istədiyini etməsinin başqaları tərəfindən

məhdudlaşdırılmaması olsaydı, onda fərd yeni bacarıqlar qazananda və ya onun qarşısında yeni fürsətlər açılanda, ümumi azadlığı artmazdı. Məsələn, təsəvvür edin, Neftçi PFK-nın bir oyunçusu komandasına o qədər bağlıdır ki, karyerasının sonuna qədər Neftçi PFK-da oynamaq istəyir. Yaxşı oyunçu olduğundan növbəti sezonda ona dünyanın ən yaxşı futbol klublarından transfer təklifləri gəlir. Belə bir vəziyyətdə həmin oyunçunun ümumi azadlığı artır, çünki transfer təklifləri nəticəsində onun qarşısında yeni fürsətlər yaranır. Həmin oyunçunun Neftçidə qalıb-qalmaması ilə bağlı istəyi isə onun ümumi azadlığının artması faktını dəyişdirmir. Belə ki, oyunçu Neftçidə qalmağı seçsə belə onun ümumi azadlığı transfer təklifləri nəticəsində artdı, çünki yararlanmaq istəməsə də, bu transfer təklifləri onun üçün yeni fürsətlər açdı. Yaxud da, əgər qeyri-azadlıq fərdin istədiklərini başqalarının müdaxiləsi ucbatından həyata keçirə bilməməsi olsaydı, onda məhbus öz istəklərini azaldaraq qeyri-azadlığını da azalda bilərdi. Məhbus niyə qeyri-azaddır? Çünki onun fəaliyyət imkanları, başqası – dövlət məmurları tərəfindən məhdudlaşdırıldığı üçün çölə çıxma bilmir və istədiyi çox aktı icra edə bilmir. Amma əgər məhbus hansısa bir yolla öz istəklərini azaltsa, yəni daha çölə çıxmaq istəməsə və istəklərini həbsxanada edə biləcəyi aktlarla məhdudlaşdırsa, onda biz 'bu məhbus qeyri-azaddır' deyə bilmərik. Həmin məhbus nə istəyirsə, onu da edə bilir. Deməli, o artıq azaddır. Bu nəticə isə absurddur (Kramer 2003, 34; həmçinin bax Day 1970, 197).

Başqa bir misala baxaq. Azərbaycanda LSD narkotik maddəsindən istifadə etmək qanunla qadağandır. Təsəvvür edək, Azərbaycan Respublikası vətəndaşı olan Turanın heç bir narkotik maddəyə həvəsi yoxdur və LSD istifadə etmək istəmir. Yuxarıdakı azadlığı zəruri olaraq istəyə bağlayan tərifə görə Turan LSD-dən istifadə etməkdə qeyri-azad olmur və onun ümumi azadlığı da məhdudlaşdırılmır, halbuki fakt budur ki, Turan LSD istifadə etsə, həbs ediləcək; yəni onun LSD istifadə edib həbs edilməmək azadlığı yoxdur – beləliklə, Turan qeyri-azaddır və

ümumi azadlığı məhdudlaşdırılıb. Turanın aktı icra etmək baxımından qeyri-azadlığı və ümumi azadlığının məhdudlaşdırılması faktı onun LSD istifadə etmək istəyindən və ya LSD istifadə edib, həbs olunmamaq istəyindən asılı deyil. Ümumiyyətlə, Turan üçün insanın LSD istifadə etmək azadlığı (LSD istifadəsinin leqallaşdırılması və ya ən azından dekriminallaşdırılması) əhəmiyyətsiz, hətta pis bir şey ola bilər; Turan bu azadlığı müsbət və ya mənfi qiymətləndirə bilər. Fakt isə budur ki, Azərbaycanda LSD-nin qadağan edilməsi Turanı həmin aktı icra etməkdə qeyri-azad edir və onun ümumi azadlığı məhdudlaşdırılır. Məsələn, avtoritar idarəçilik altında yaşayan insanlar öz istəklərini azaltmaqla – vətəndaş kimi öz konstitusion hüquqlarının istifadəsindən və təmin edilməsindən imtina etməklə – öz azadlıqlarını artırma bilməzlər. Siyasi hüquqlarından istifadə edə bilməyən biri 'mən onsuz da siyasətə qarışmaq istəmirəm' deməklə nə azadlığını artırır, nə də qeyri-azadlığını azaldır. Qısası, biz istəklərimizi azaltmaqla azadlığımızı artırma bilmərik və azadlıq ilə qeyri-azadlığın mövcudluğu fərdin istəyinə bağlı deyil (Day 1970, 190-191; Feinberg 1973, 5; Cohen 1979, 9; Crocker 1980, 43-47; Steiner 1994, 11; Kristjansson 1996, 37-38; Berlin 2002, 31; Carter və Kramer 2008, 89).

Ümumiləşdirsək, neqativ azadlıq anlayışına görə, A X aktını icra etmək baxımından o zaman *azaddır* ki, (1) A X aktını icra etməyə qadirdir və (2) A-nın X aktını icra etməsinin qarşısını heç kəs almır. Əgər A-nın X aktını icra etməsinin qarşısını kimsə – məsələn, B – alırsa, onda B-nin əxlaqi və ya hüquqi baxımdan haqlı olub-olmamasından asılı olmayaraq A X aktını icra etmək baxımından *qeyri-azad* olur.

Pozitiv Azadlıq Anlayışı

Pozitiv azadlıq nəzəriyyəçiləri iddia edir ki, insanın qeyri-azadlığının tək-cə başqalarının müdaxiləsi nəticəsində yarandığını deməklə biz azadlıq anlayışını dolğun ifadə edə bilmərik. Onlara görə, insanın azadlığı kənar müdaxilə olmadığı hallarda da məhdudlaşa bilər. Bu sonuncu fikirlə

neqativçilər də razılaşırlar, lakin onlar kənar müdaxilə olmadığı halda azadlığın azalmasını *azadlıqsızlıq* hesab etdikləri halda, pozitivçilər bu vəziyyəti də *qeyri-azadlıq* kimi qiymətləndirirlər. Yəni əgər neqativçilər azadlığın olmadığı vəziyyətləri kənar müdaxilədən asılı olaraq *qeyri-azadlıq* və *azadlıqsızlıq* deyə ayırırlarsa, pozitivçilərdə belə bir təsnifat yoxdur. Həmçinin, pozitivçilər azadlığı ümumi və xüsusi azadlıqlar deyə iki yerə bölmürlər lakin onlar adətən 'azadlıq' dedikdə kontekstdən məlum olur ki, ümumi azadlığı nəzərdə tuturlar. Pozitivçilər hesab edirlər ki, insanın azadlığı (1) onun müəyyən məqsədlərə çatmasından, (2) müəyyən şeylərə nail olmasından, (3) müəyyən aktları icra etməsindən, (4) müəyyən dərəcədə fərdi muxtariyyət əldə etməsindən, (5) kollektiv şəkildə özünü idarə edə bilməsindən, (6) istək və dəyərlərini müəyyən prosedur əsasında formalaşdırmasından, ya da (7) öz potensialından maksimum yararlanmasından ibarətdir (Milne 1968, Gibbs 1976; Taylor 1979; Dworkin 1988; Christman 1991).

Bir pozitiv azadlıq nəzəriyyəçisi sadalananlardan birini və ya bir neçəsini seçib azadlıq anlayışının məhz onları ehtiva etdiyini iddia edə bilər. Məsələn, pozitiv azadlığı bəzi filosoflar *özünüidarə* [\[9\]](#) kimi başa düşüb, iddia edirlər ki, insan o zaman azaddır ki, öz hərəkətləri və istəkləri üzərində hökm sahibidir. Bu görüşə görə fərdin həqiqətən özünün (özü ilə) məşvərəti nəticəsində seçmədiyi hərəkət və istəklər həmin fərdi qeyri-azad edir. Bu məhdudiyyətlər daxili məhdudiyyətlərdir və beləliklə, pozitiv azadlığı müdafiə edən filosoflara görə, insan təkcə başqalarının müdaxiləsi nəticəsində yox, fərdin daxilindən gələn məhdudiyyətlər nəticəsində də qeyri-azad ola bilər. Yaxud azadlığın (3)-də qeyd edildiyi kimi, müəyyən aktların icrasından ibarət olduğunu düşünən bir nəzəriyyəçiyə görə, həm öz təqsirim nəticəsində astma olduğum üçün qaça bilməməyim, həm də başqası tərəfindən nəmişli otaqda saxlanıldığımıza görə qaça bilməməyim qeyri-azadlıqdır. Hər iki halda həm neqativçilər, həm də pozitivçilər mənim ümumi azadlığımın azaldığını deyirlər. Amma

(azadlığı trivalent anlayış kimi başa düşən) neqativçilər hesab edirlər ki, birinci halda ümumi azadlığımızdakı bu azalmanın səbəbi azadlıqsızlıq, ikinci haldakının səbəbi isə qeyri-azadlıqdır. Pozitivçilərə görə isə hər iki halda ümumi azadlığımızın azalma səbəbi qeyri-azadlıqdır.

Neqativ azadlığı müzakirə edərkən deyildi ki, fərdin qeyri-azad edilməsi üçün əhəmiyyətli olan şey qeyri-azadlığın fərdin daxilindən, yoxsa xaricindən qaynaqlandığı yox, bu qeyri-azadlığın *səbəbinin* fərdin özü, yoxsa başqa insan(lar) olmasıdır. Bu baxımdan da məsələn, A-nın ayaqları qırılıbsa və (1) buna səbəb özünün məsuliyyətsizliyi nəticəsində yıxılmasıdırsa, o, qeyri-azad deyil; (2) lakin səbəb A-nın başqası tərəfindən maşınla vurulmasıdırsa, onda A qeyri-azaddır. Halbuki hər iki halda da A-nın yeriə bilməməsi daxili məhdudiyyətdir – ayaqlar A-nın bədəninin bir hissəsidir və biz fərdin ‘özü’, yəni daxili ilə xarici arasındakı sərhəddi Joel Feinberqi izləyərək fərdin bədənini götürsək, onda həm (1), həm də (2)-də A-nın hərəkət edə bilməməsini daxili məhdudiyyət kimi qiymətləndirməli oluruq (Feinberg 1973, 12-13). Lakin Feinberqin təsnifatını qəbul etsəm, o zaman neqativ azadlıq nəzəriyyəsini izah etmək üçün istifadə etdiyim təsnifatdan indiki yarımbaşlıqda imtina etməli oluram; buna görə də Feinberqin təsnifatını qəbul etməyib, Yan Karter kimi *daxili* dedikdə fərdin inancları, xarakteri, istəkləri, meylləri, fobiyları, obsessiyları, cahilliyi – bir sözlə, “mental [əqli] fenomenlər” kimi təsvir edə biləcəyimiz xüsusiyyətləri nəzərdə tutacağam (Carter 1999, 149). Mətnin davamında sadəlik xətrinə belə daxili xüsusiyyətlərdən *xarakter cəhətləri* deyə bəhs edəcəyəm.

Pozitiv azadlıq nəzəriyyəsinə görə, fərdin hərəkət və istəklərini müəyyən edən xarakter cəhətlərinin bəziləri fərdin azadlığını məhdudlaşdırır. Belə ki, bu yanaşmaya görə, insanın xarakter cəhətləri iki yerə bölünür: (1) bəzi xarakterlər doğuşdan gəlir, bir növü fərdi *verilib* və ya fərdin tərbiyəsi ilə bağlı olaraq sosial münasibətlər nəticəsində fərd tərəfindən *qazanılıb*; (2) bəzi xarakter cəhətləri isə fərdin

özünə xasdır, çünki fərd onlara nail olmaq üçün *səy göstərib* (Milne 1968, 146 götürülüb Carter 1999, 149). Sonuncu növ xarakter cəhətlərini pozitivçilər *orijinal* xarakter cəhətləri adlandırırlar. Çünki baxmayaraq ki, onlar da qazanılmış xarakter cəhətləri hesab edilirlər, tərbiyə nəticəsində qazanılmış xarakter cəhətlərindən fərqli olaraq *səy* göstərilərək qazanılmış xarakter cəhətləri üzərində fərdin müstəqil şəkildə düşünmək imkanı olub. Beləliklə, pozitivçilər fərdin xarakter cəhətlərini orijinal olmayan və orijinal olan deyə iki yerə bölürlər və iddia edirlər ki, birincilər fərdin azadlığını məhdudlaşdırırlar. Həmçinin, bu yanaşmaya görə, əgər azadlığı məhdudlaşdıran xarakter cəhətləri sıradan çıxarılsa / məhv edilsə, onda fərdin orijinal xarakter cəhətlərinə zərər dəyməyəcək və fərd özünü *nəsə itirmiş kimi hiss etməyəcək* (11-ci iqtibasa baxın). Məsələn, təsəvvür edək ki, Fərhad xurafata inanan adamdır, çünki uşaq vaxtında belə böyüdülmüş və bu xarakter cəhəti – xurafata inanması – Fərhadın azadlığını məhdudlaşdırır. Əgər Fərhad psixoloji yardım alıb və ya dostları ilə məsləhətləşib, xurafata inanmaqdan əl çəksə, o, daxili qeyri-azadlığını aradan qaldıracaq, çünki xurafatlara inanmaqdan əl çəkməsi nəticəsində onun orijinal xarakter cəhətlərinə zərər dəyməyəcək. Orijinal olmayan xarakter cəhətlərinə sonuncu abzasda “mental [əqli] fenomenlər” kimi təsvir edilən xüsusiyyətləri daxil etmək olar.

Pozitiv azadlığa fərqli yanaşma Teylor tərəfindən irəli sürülür. O da azadlığı özünüidarə kimi başa düşüb, insanın yalnız kollektiv şəkildə özünü idarə edə bildiyi icmada azad ola biləcəyini vurğulasa da, əlavə edir ki, azadlıq mahiyyəti etibarilə *icra əsaslı* anlayışdır. Yəni azadlıq baxımından vacib olan şey fərdin X-ı icra etməyə imkanının olması yox, X-ı icra etməsidir. İnsan o zaman azaddır ki, o, özünün şəxsi (və eyni zamanda insani) məqsədlərinə çatmaq üçün bütün potensialından istifadə edir. Teylora görə, bütün neqativ azadlıq nəzəriyyələrində *imkan əsaslı* azadlıq anlayışından istifadə edilir, çünki onlar üçün fərdin hansısa X aktını icra

etməyə imkanının olması kifayət edir ki, həmin fərdi azad hesab etsinlər. Lakin Teylor vurğulayır ki, azadlıq üçün əsas olan həmin X aktının icra edilməsidir, çünki fərd öz həyatını müəyyən etdiyi və formalaşdırdığı dərəcədə azaddır (Taylor 1979, 213, 217). O davam edir ki, icra əsaslı azadlıq yanaşmasına görə, fərd gərək müxtəlif motivasiyalar arasında ayrı-seçkilik etsin, çünki bəzi şeylər digərlərindən daha əhəmiyyətli və bu əhəmiyyət kriteriyasına əsasən fərdin “*həqiqətən nə istədiyini*” və “*onun həqiqi iradəsinin*” nə olduğunu müəyyən etmək olar (Taylor 1979, 216 vurğu əlavə edilmişdir).[\[10\]](#)

Teylor yazır ki, insanlar üçün nəyin əhəmiyyətli olması haqqında bizim (Teylor “bizim” deyəndə konkret kimi nəzərdə tutduğunu yazmır, amma kontekstdən belə başa düşmək olar ki, o, bu sözlə insanların mütləq əksəriyyətini nəzərdə tutur) müəyyən fikirlərimiz, ideyalarımız, gümanlarımız möcvuddur. Məsələn, işıqfor insanın azadlığını məhdudlaşdıraraq, onun qırmızı işıqda gözləməsini tələb edir, lakin biz azadlığımızın bu şəkildə məhdudlaşdırılmasını əhəmiyyətsiz hesab edirik və fikirləşirik ki, təhlükəsizlik naminə qırmızı işıqda bir neçə saniyə gözləməyə dəyər: yəni təhlükəsizliyimiz üçün əhəmiyyətsiz bir azadlığımızı (qırmızı işıqda gözləmədən yoldan keçmək azadlığını) məhdudlaşdırmağa razıyıq. Lakin əgər bizim hansısa dini azadlığımız məhdudlaşdırılrsa, bunu ciddi qeyri-azadlıq kimi qiymətləndiririk. Çünki ibadət etmək azadlığı bizim üçün əhəmiyyətli və Teylorun sözləri ilə desək, “*hətta ateistlər də hesab edir ki, fərdin dini inancları olduqca vacibdir, çünki*” dindar insan həmin inanclar vasitəsi ilə özünün kimliyini müəyyən edir (Taylor 1979, 218).

Bəs əhəmiyyət kriteriyasının sərhədlərini necə müəyyən etmək olar? Hansısa məqsədlərin / hisslərin daha əhəmiyyətli olduğunu nəyin əsasında demək olar? İnsanın istəkləri iki dərəcəli olur: hansısa şeylərlə bağlı istəklər – yəni birinci dərəcəli istəklər və hansısa istəklərlə bağlı istəklər – yəni ikinci dərəcəli istəklər. İnsanlar bəzi istəklərini digərlərindən üstün tuturlar, onları ali və aşağı, yaxşı və

pis, əhəmiyyətli və əhəmiyyətsiz kimi qruplaşdırırlar. Bəzi istəklər isə insanlar (ən azından Teylor görə) üçün müqayisəli yox, tamamilə pisdır və biz bütün əhəmiyyətli hesab etdiyimiz istəkləri belə irrasional və ya uşaqyana istəklərə qurban verməmək istəyirik. Məsələn, mən istəyirəm ki, arıqlayım, amma hər gün də şirniyyat yeyim – bunların hər ikisi birinci dərəcəli istəklərdir. Arıqlamaq istəyimi şirniyyat yemək istəyimdən daha əhəmiyyətli hesab edirəm. Bu ikisi ilə yanaşı, həm də istəyirəm ki, şirniyyat yemək istəyim heç vaxt arıqlamaq istəyimin önünə keçməsin – bu da ikinci dərəcəli istəkdir.

İndi buradan belə nəticə çıxır ki, biz aşağı, yaxud da pis hesab etdiyimiz birinci və ya ikinci dərəcəli istəklərə uyğun hərəkət edib yuxarı, yaxud da yaxşı hesab etdiyimiz istəkləri qurban verəndə əhəmiyyət prinsipi pozulur və azadlığımız məhdudlaşır? Teylorun bu suala cavabı mənfidir, o yazır ki – yuxarıda da qeyd etdiyim kimi – əgər insan hansısa bir istəyi silinəndə, yaxud da ondan imtina edəndə *nəsə itirmiş kimi hiss edirsə*, onda biz onun azadlığının məhdudlaşdırıldığını deyə bilərik.[\[11\]](#) Lakin buradan elə nəticə çıxmır ki, insan həmişə ali hesab etdiyi istəklərin arxasınca getməli və aşağı hesab etdiyi istəklərin yoxa çıxmasını itki kimi görməməlidir. Teylorun öz misalından istifadə edək: mən evliyəm və hər şənbə günü dostlarımla bara gedib kart oynayıram. Bilirəm ki, bu vərdişimə görə arvadım məni boşamaq istəyə bilər və həm də başa düşürəm ki, evliliyim dostlarımla bara gedib kart oynamaqdan daha əhəmiyyətlidir. Burada mən azadlığın məhdudlaşdırılmasından yox, az və çox əhəmiyyətli iki istəyim arasındakı konfliktdən bəhs edə bilərəm. Çünki – bu fərq Teylor üçün vacibdir – hələ də hesab edirəm ki, az əhəmiyyətli kimi gördüyüm bara gedib kart oynamağı özümün ifadə tərzim kimi görürəm və əgər bu vərdişimdən imtina etsəm, öz şəxsiyyətimdən nəyinsə itdiyini, özümün dəyişdiyimi *hiss edəcəyəm* (Taylor 1979, 221). Amma məsələn, mənim kütlə qarşısında danışmağa fobiyam varsa və bu fobiya karyeramda irəli getməyimə əngəl yaradırsa, bu fobiya mənim azadlığımı

məhdudlaşdırır demək olar, çünki əgər həmin fobiya qalib gələ bilsəm heç nə itirmiş kimi hiss etməyəcəm, tam tərsinə, qarşımda yeni iş imkanları açılacaq. Qısası, azad insan özünün əhəmiyyətli məqsədlərini və istəklərini müəyyən edə bilməli, onun bu qabiliyyətinə əngəl yaradan irrasional və pis istəklərlə öhdəsindən gələ bilməli, həmçinin kənardan müdaxiləyə məruz qalmamalıdır (Taylor 1979, 228).

Pozitiv azadlığa prosedural nöqteyi-nəzərdən yanaşan Con Kristman iddia edir ki, fərdin xarakteri və dəyərləri özü tərəfindən formalaşmadığı halda həmin fərd qeyri-azaddır. Fərdin istəkləri daxili və ya xarici təzyiq nəticəsində yox, fərdin özü tərəfindən müəyyən qədər də olsa düşünülmüş şəkildə formalaşmalıdır. Başqa sözlə, *müəyyən* bir prosedur var ki, azad insanın istəkləri onun əsasında formalaşmalıdır. Kristman fikrini izah etmək üçün belə bir misal verir: təsəvvür edin bir qadın elə mühitdə böyüdülmüş ki, orada qadının rolu ərinin sözündən çıxmaq və əri onunla pis rəftar etsə belə ailəsini qoruyub saxlamaqdır. Lakin bu qadın başqa bir mühitə düşür – məsələn, liberal dəyərlərin dominant olduğu ölkəyə əri ilə birgə köçür. Bu ölkədə o, ərini boşaya bilər, amma onun istəkləri doğulub böyüdüüyü mühitdə formalaşdığı üçün indi əri onu döysə belə qadın ərini boşamaq istəmir. Qadının sadəcə olaraq belə bir *istəyi* yoxdur. Kristmana görə, bu qadının istəkləri və dəyərləri qadının kişi ilə bərabər tutulmadığı, alçaldıldığı bir mühitdə formalaşdığı üçün həmin qadın qeyri-azaddır (Christman 1991, 344-345). Xülasə etsək, azad insan öz istək və dəyərlərini muxtar şəkildə formalaşdırır. İnsan o zaman muxtardır ki, onun istəkləri və dəyərləri elə şəraitdə formalaşsın ki, o, onlar barədə düşünə bilib, onları mühakimə edə bilib və onlara müqavimət göstərə bilib.

Həmçinin, istəklər və dəyərlər haqqındakı bu düşünmə və onlara müqavimət göstərmək prosesinin özü fərdin düşünməsini məhdudlaşdıran başqa (psixoloji) faktorların nəticəsində formalaşmamalıdır. Son cümlədəki əlavə ona görə lazımdır ki, hansı istəkləri fərdin özünün seçdiyini müəyyənləşdirmək üçün

sonsuz olaraq geriye doğru analiz etmək məcburiyyətində qalmayaq. Belə ki, fərd gərək öz istəklərini “açıq zəhin” ilə formalaşdırsın – “dərmanların və ya emosional stresin”, yaxud da fərdin normal düşünmək qabiliyyətini zədələyən başqası tərəfindən məcburetmə və manipulyasiya kimi digər faktorların təsiri altında yox (Christman 1991, 346-347).[\[12\]](#)

Bəs fərd azad sayıla bilməsi üçün bütün istək və dəyərlərini rasional olaraq formalaşdırmalıdır? Bu prosesdə irrasionallıq heç bir rol oynaya bilməz? Kristmanın qəbul etdiyi rasionallıq anlayışı belədir: fərdin o aktları rasiona hesab edilir ki, onlar fərdin *daxili* inamları və istəkləri əsasında formalaşsın. Yəni həmin daxili inamların doğru olub-olmaması, reallığı əks etdirib-etdirməməsi Kristmanı maraqlandırmır, çünki o, fərdin inamlarının məzmununun gerçəkliyə uyğun gəlib-gəlməməsi ilə yox, onun formalaşma proseduru ilə maraqlanır (Christman 1991, 349 n. 11). Vacib olan budur ki, fərdin daxili inanc və istəkləri ardıcıldır, yəni daxili ziddiyyət təşkil etmir (Christman 1991, 350).

Pozitiv Azadlığın Tənqidi

Neqativ azadlıq nəzəriyyəçiləri pozitiv azadlıq anlayışını o əsasla rədd edirlər ki, sonuncu yanaşma azadlığın təbiəti ilə bağlı yanaşma deyil. Neqativ nəzəriyyəçilərə görə, pozitiv azadlıq nəzəriyyəçilərinin müdafiə etdiyi özünüidarə, muxtarlıq, öz potensialından maksimum istifadə etmə (özünüreallaşdırma) kimi dəyərlər azadlıq anlayışı tərəfindən ehtiva edilmir; onlar azadlıq anlayışını yox, başqa şeyləri – başqa dəyərləri izah edir. Bəlkə də özünüidarə ən azı azadlıq qədər dəyərlidir, lakin azadlıq anlayışının izahını onun vasitəsilə vermək düzgün deyil (bax, Kramer 2003, 94). Əksər, xüsusən də müasir neqativ azadlıq nəzəriyyəçiləri pozitiv azadlığı ona görə rədd etmir ki, o, daxili ziddiyyətli [\[13\]](#) və ya bizim linqvistik intuisiyalarımızla üst-üstə düşmür. Tam tərsinə, neqativ azadlıq nəzəriyyəçiləri iddia edirlər ki, pozitiv azadlıq daxilən ardıcıldır və gündəlik danışığ dili, dolayısı ilə bizim linqvistik intuisiyalarımız o qədər geniş

və çeşidlidir ki, hansısa azadlıq nəzəriyyəsini sırf lingvistik intuisiyalar əsasında müdafiə etmək mümkün deyil. Çünki bizim lingvistik intuisiyalarımız qarışıqdır, ardıcıl deyil və anlayışlar məntiqi ardıcillıq tələb etdiyindən, məhz lingvistik intuisiyalar əsasında azadlıq anlayışını qurmaq olmaz (Steiner 1994, 6-9). Beləliklə, neqativ azadlıq nəzəriyyəçilərinin “arqumentlərinin məhəkdaşı” lingvistik intuisiya və ardıcillıq yox, “analitik dəqiqlik və əhatəlilik”dir (Kramer 2003, 95).

Bəs, ‘pozitiv azadlıq nəzəriyyələri azadlıq fenomenini təsvir etmir’ nə deməkdir? İddia budur ki, *pozitiv azadlıq* deyilən anlayışları *özünüidarə* (7-ci iqtibasda deyildiyi kimi, bura daxildir *özünənəzarət, kollektiv qərarvermə, özünüinkişaf*), fərdi *muxtariyyət, siyasi iştirak* kimi söz və söz birləşmələri ilə ifadə etmək lazımsız və sünidir. Bu söz və söz birləşmələrinin ifadə etdiyi mənaları *azadlıq* sözü ilə eyniləşdirmək olmur, çünki həm onların sayı çoxdur (*azadlıq* anlayışını təsvir etmək üçün pozitiv nəzəriyyəçilər tərəfindən irəli sürülən söz və söz birləşmələrinin sayı çoxdur və *azadlıq* sözünü əvəzləyəcək bu söz və söz birləşmələri hamısı eyni şeyi ifadə etmir), həm də *azadlıq* sözündən istifadə edilməsə, o zaman həmin söz və söz birləşmələri daha dolğun şəkildə ifadə edilə bilər. Məsələn, *özünüinkişaf* anlayışının ifadə etdiyi mənaları “azadlıq” ilə ifadə etmək olmur. Fərdin özünü inkışaf etdirməsini dəyər hesab edən nəzəriyyəçi öz fikirlərini *azadlıq* əvəzinə, məhz *özünüinkişaf* sözündən istifadə etməklə daha yaxşı ifadə edə bilər. Qısası, bu paragrafın ikinci cümləsində sadalanan sözləri *azadlıq* ilə əvəz etdikdə, onların mənası əhəmiyyətli dərəcədə itir; beləcə, həmin söz və söz birləşmələri *azadlıq* sözünə reduksiya edilə bilmirlər (Kramer 2003, 96).

Pozitiv azadlığa müxtəlif yanaşmalar həm də azadlıq anlayışını ona görə doğru təsvir edə bilmir ki, onlar bəzi hallarda azadlığın məhdudlaşdırılmasını qeydə ala bilmirlər. Məsələn, azadlığı *özünüidarə* kimi başa düşsək, onda fərdin özünüidarəsinə xidmət edən məhdudiyyətləri qeyri-azadlıq hesab

etməyəcəyik – başqa sözlə, bizim azadlıq anlayışımız normativ anlayış olacaq. Bu baxımdan da əgər neqativ azadlıq nəzəriyyəçiləri 'ümumi azadlığı artırmaq üçün bəzi xüsusi azadlıqları qurban vermək / məhdudlaşdırmaq olar' deyirlərsə, pozitiv azadlıq nəzəriyyəçiləri 'X dəyərinə – *özünüidarə, fərdi muxtariyyət, siyasi iştirak* və s. – xidmət edən aktlar hansısa xüsusi azadlığı ümumiyyətlə məhdudlaşdırmır' fikrini qəbul etməli olurlar. Bu isə pozitiv azadlıq anlayışının problemidir: xüsusi azadlıqlar məhdudlaşsa da pozitiv azadlıq anlayışı bunu məhdudiyyət kimi görə bilmir.

Bəs, 'fərdin özünüidarəsinə xidmət edən məhdudiyyətlər' nə deməkdir? *Özünüidarə* kimi azadlıq anlayışının paradoksal olduğunu, bu anlayışa görə bəzən fərdin azadlığını artırmaq üçün onu istəmədiyi bir akta məcbur etməyin labüd olduğunu göstərmək üçün Karter Teylorun istifadə etdiyi hipotetik situasiyaya müraciət edib, sonuncunu onun öz nəzəriyyəsi əsasında tənqid edir. (Mən Teylorun misalını qismən dəyişdirirəm.) Bu misal ilə Teylor göstərməyə çalışır ki, bəzən fərdin xarakter cəhətləri – məsələn, içkiyə bağlılığı – onun azadlığını daxilən məhdudlaşdırır bilər. Təsəvvür edək ki, Məhəmməd olduqca tənbel adamdır, içkiyə olan bağlılığı onun üçün olduqca güclü daxili məhdudiyyət təşkil edir və asudə vaxtlarında onun məqalə yazmasının qarşısını alır. Məhəmmədin qarşısında asudə vaxtlarını keçirməsi üçün iki seçim var: ya evdə oturub içki içəcək, ya da məqalə yazacaq. Teylorun dəyər əsaslı azadlıq anlayışına görə bu iki seçimin Məhəmmədin azadlığını hansı dərəcədə artırması həmin seçimlərin əhəmiyyətindən asılı olaraq dəyişir. Güman edək ki, məqalə yazmaq içki içməkdən dəfələrlə daha əhəmiyyətlidir, məsələn, şərti olaraq götürsək, içki içmək azadlığı 1 vahid artırır, məqalə yazmaq 10 vahid artırır (çünki sonuncu seçim fərdin orijinal xarakter cəhətlərinə daha yaxşı xidmət edir). Sadələşdirmək üçün güman edək ki, Məhəmməd içkiyə olan güclü bağlılığına görə məqalə yazmaq variantını seçmək baxımından daxili olaraq tamamilə məhdudlaşdırılıb (Taylor 1979, 221).

Beləliklə, hazırkı vəziyyətdə Məhəmməd: (a) hər iki variantı

seçməkdə azaddır; (b) təkcə məqalə yazmağı seçməkdə azaddır; (c) təkcə içki içməyi seçməkdə azaddır; (d) hər iki variantı seçməkdə qeyri-azaddır (seçimlərdən asılı olaraq Məhəmmədin azadlığı müvafiq olaraq 11, 10, 1 və 0 vahid artacaq). Təsvir edilmiş misala görə Məhəmməd təkcə (c) variantını seçə bilər, çünki xaricdən heç kim onu məhdudlaşdırmasa da, içkiyə o qədər bağlıdır ki, məqalə yazmaq variantını seçməkdən acizdir. Belə bir vəziyyətdə Məhəmmədin azadlığını necə artırmaq? Ən yüksək vahid, yəni 11 (a)-dadır, lakin Məhəmməd içkiyə o qədər düşkündür ki, onun içkiyə olan bağlılığını normal səviyyəyə endirmək qeyri-mümkündür. Qısası, bizim elə imkanımız yoxdur ki, Məhəmmədin vəziyyətini (c)-dən çıxardıb (a)-ya çevirək. İkinci ən yüksək vahid 10-dur və biz Məhəmmədin vəziyyətini (b) etmək üçün gerek onun içki içmək variantının qarşısını almalıyıq – xarici məhdudiyyətlə Məhəmmədin içki içmək azadlığını necəsə onun əlindən almaq lazımdır.[\[14\]](#) İçki içmək variantı yoxa çıxandan sonra Məhəmmədin əlində yeganə variant kimi məqalə yazmaq qalır. Qısası, biz nə etdik? Biz əhəmiyyətsiz xarici məhdudiyyətlə əhəmiyyətli daxili məhdudiyyəti (içki içmək düşkünlüyünü) aradan qaldırdıq və beləcə, Məhəmmədin azadlığını 1 yox, 10 vahid artırdıq. Paradoks budur ki, Məhəmmədin qarşısındakı variantlardan birini onun əlindən alıb, onu digər variantı seçməyə məcbur etməklə Məhəmmədin azadlığını artırdıq. Başqa sözlə, fərdin azadlığı xarici məhdudiyyət nəticəsində artdı. Fərdi məcbur edib onun azadlığını artırdıq (Carter 1999, 157-158).

Bəzən ola bilər ki, fərd öz maraqlarını müvəqqəti olaraq başa düşə bilmir, məsələn, hansısa bir məqsədə nail olmaq istəyir, amma ona çatmaq üçün yanlış yolu seçir. Belə anlarda kimsə deyə bilər ki, həmin fərdi biz gerek onun özünün yaxşılığı üçün nəyəsə məcbur edək və müəyyən müddət üçün də olsa, onun azadlığını məhdudlaşdıraq. Lakin pozitiv azadlıq bunu demir. Sonuncu anlayışa görə əgər bir şey fərdin 'əsl marağı'dırsa, onda həmin fərdin – məsələn, yuxarıdakı misaldakı Məhəmmədin – seçimlərini məhdudlaşdıranda biz əslində onu heç nəyə məcbur etmirik və onun azadlığını məhdudlaşdırmırıq (Berlin 2002,

180). Məhəmmədin əlindən içki içmək variantını almaqla, pozitiv azadlığa görə, Məhəmməd nə içki içməyə, yaxud da məqalə yazmağa *məcbur edilir*, nə də Məhəmmədin *azadlığı məhdudlaşdırılır*. Tam tərsinə, bütün bu müdaxilələr zamanı Məhəmməd azaddır və hətta onun azadlığı artır. Bu tənqidin məqsədi pozitiv azadlığın ziddiyyətli olduğunu və ya daxilən ardıcıl olmadığını iddia etmək deyil; əksər neqativ azadlıq nəzəriyyəçiləri hesab edir ki, pozitiv azadlıq da neqativ azadlıq kimi daxilən ardıcıldır, lakin sonuncu ilə müqayisədə birincinin (siyasətçilər və güc sahibləri tərəfindən) sui-istifadə edilməsi ehtimalı daha çoxdur (bax, Berlin 2002, 181; 2009 [1997]).

Pozitiv azadlıq nəzəriyyəsinə neqativçilər tərəfindən yönləndirilən tənqidlərdən biri də budur ki, birincilər azadlığı normativ olaraq başa düşdükləri üçün bu anlayışı düzgün təhlil edə bilmirlər. Həmçinin pozitivçilər bəzən də azadlığı yanlış olaraq fərdin indiki və ya gələcəkdəki istəyinə bağlayırlar. Azadlığı təhlil edərkən hər iki çatışmazlığı özündə cəmləşdirən pozitiv nəzəriyyəçilərə misal kimi Kristmanı göstərmək mümkündür. Belə ki, onun azadlıq anlayışı normativdir və hesab edir ki, fərdin azad olub-olmamasını onun hazırkı və ya gələcəkdə mümkün ola biləcək istəklərinə əsasən müəyyən etmək olar (Christman 1999, 352-353). Yəni Kristmanın azadlıq anlayışı həm normativdir, həm də istək əsaslıdır. (Neqativ azadlıqla bağlı olan yarımbaşlıqda normativ və istək əsaslı azadlıq anlayışının nəyə görə problemlili olduğunu qeyd edilib.)[\[15\]](#)

Nəticə

Məqalədə məqsədim azadlıq anlayışını konseptual olaraq təhlil edib onun təbiəti ilə bağlı siyasi fəlsəfədə pozitiv və neqativ azadlıq nəzəriyyəçiləri arasında gedən debatı təqdim etmək idi. Göstərməyə çalışdım ki, azadlığın təbiətini bu iki nəzəriyyə arasında ən yaxşı təsvir edən neqativçilərdir, çünki pozitivçilərin bu anlayışa tərif verərkən istifadə etdikləri söz və söz birləşmələri azadlığın təbiətini dolğun şəkildə

izah edə bilmir. Burada neqativçilərə əsasən müdafiə etdiyim azadlıq anlayışına görə fərd bir aktı icra etmək baxımından o zaman azaddır ki, (1) o, həmin aktı icra etməyə qadirdir və (2) aktın icra edilməsi baxımından heç kəs ona müdaxilə etmir. Belə ki, bir insanın hansısa aktı icra etmək baxımından azad olması üçün yuxarıdakı iki tələbin ödənilməsi həm zəruridir, həm də kifayətdir; fərdin istəyinin, həmin aktın hüquqi və ya əxlaqi baxımdan doğru olub-olmamasının bura aidiyyəti yoxdur.

Azadlıq istər siyasi fəlsəfədə, istərsə də siyasətdə olduqca əhəmiyyətli anlayış və dəyərdir; buna görə də onun ritorik gücü böyükdür. Yəqin az adam var ki, müdafiə etdiyi siyasi nəzəriyyədə azadlığı həmin nəzəriyyənin dəyərlər iyerarxiyasında yüksək, bəlkə də ən yüksək pilləyə qoyduğunu iddia etməsin. Bu tendensiyanı ən çox gündəlik siyasi müzakirələrdə müşahidə etmək olar. İqtisadi və sosial məsələlərdə sağ və ya solu təmsil edənlər 'əsl azadlığı' özlərinin müdafiə etdiyi nəzəriyyənin və ya ideologiyanın təqdim etdiyinə inanırlar. Bu məqalədə mən ideoloji müzakirələrdən kənar durmağa çalışdım, çünki məqalənin məqsədi azadlığın təbiətini araşdırmaq idi.

Azadlıq anlayışı ilə bağlı burada təqdim edilən debat 'hansı azadlıq nəzəriyyəsini qəbul etsək dövlət daha ədalətli olar' yaxud da 'hansı azadlıq nəzəriyyəsini qəbul etsək insanlar daha yaxşı yaşayar' kimi sualları cavablandırmaq məqsədi daşımır. Yəni məsələn, neqativ azadlıq nəzəriyyəsini qəbul etmək, azadlığın təbiətini ən yaxşı həmin yanaşmanın təsvir etdiyini fikirləşmək üçün liberal və ya sağçı olmağa ehtiyac yoxdur. Bu məqalədə əsərlərindən geniş istifadə etdiyim Hillel Stayner ideoloji baxımdan sol libertarian, Gerald Kohen kommunist, Yan Karter ilə Mətyu Kramer görünür, sağ liberaldırlar, lakin onların hər biri neqativ azadlıq nəzəriyyəçisidir. Yəqin ki, son yarım əsrin ən məşhur və nüfuzlu libertarian filosofu hesab edilən Robert Nozik isə azadlıq deyəndə bu məqalədə tənqid edilən normativ azadlıq anlayışını nəzərdə tutur. Qısası, qəbul edəcəyiniz azadlıq nəzəriyyəsi ilə sizin ideoloji baxışınız arasında mütləq əlaqə

yoxdur.

Bəs, hamımızın tanış olduğumuz bu anlayışın konseptual təhlili nəyə görə əhəmiyyətlidir? Bu suala belə cavab vermək olar ki, sosial və siyasi məsələlərin müzakirəsində tərəflər azadlıq sözündən mütəmadi olaraq istifadə edib bir-birlərini insanların azadlığını məhdudlaşdırmaqda, 'əsl azadlığı' qorumamaqda, yaxud da azadlıq ilə başqa bir şeyi səhv salmaqda ittiham edirlər. Müzakirə tərəflərinin xoşniyyətli olduqlarını güman etsək belə, qəbul etməliyik ki, onların irəli sürdükləri bu ittihamlar əksər hallarda sadəcə olaraq, bir-birlərini başa düşməmələrindən qaynaqlanır. Hər iki tərəf eyni dildə danışır, lakin hərəsi 'azadlıq' deyəndə bir şey nəzərdə tutur. Hətta bir çox hallarda müzakirə tərəfləri özləri belə müzakirənin müxtəlif hissələrində 'azadlıq' deyəndə fərqli şeyləri nəzərdə tuturlar. Bu anlaşılmazlıq və özlərinin də 'azadlıq' sözünü qeyri-ardıcıl istifadə etməkləri azadlığın təbiəti ilə bağlı tərəflərin məlumatsızlığından qaynaqlanır. Bu çatışmazlığı aradan qaldırmaq üçün isə gərək müzakirə tərəfləri azadlığın konseptual təhlili ilə tanış olsunlar. Bəs, biz məhz lingvistik intuisiyalarımıza əsaslanaraq nəyin azadlıq olduğunu deyə bilmərik? Təəssüf ki, yox. Çünki gündəlik danışığ dili olduqca çeşidlidir və bir sözdən çoxmənalı şəkildə istifadə edə bilirik. Buna görə də bizim lingvistik intuisiyalarımız qeyri-ardıcıldır. Anlayışlar isə məntiqi ardıcillıq tələb etdiyindən, təkə lingvistik intuisiyalar əsasında azadlıq anlayışını öyrənmək mümkün deyil.

Ədəbiyyat siyahısı

Berlin, Isaiah. *Isaiah Berlin Interview – Value Pluralism and Liberalism*. Accessed November 18, 2019 [1997]. <https://www.youtube.com/watch?v=clitbY0x42U>.

—. *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Edited by Henry Hardy. Oxford University Press, 2002.

Carter, Ian, and Matthew H. Kramer. "How Changes in One's

Preferences Can Affect One's Freedom (and How They Cannot): A Reply to Doüding and Van Hees." *Economics and Philosophy* 24, no. 01 (March 2008).

Carter, Ian. *A Measure of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

—. "How Are Power and Unfreedom Related?" In *Republicanism and Political Theory*, edited by Cecile Laborde and John Maynor, 58–82. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008.

—. "Value-Freeness and Value-Neutrality in the Analysis of Political Concepts." In *Oxford Studies in Political Philosophy, Volume 1*, edited by David Sobel, Peter Vallentyne, and Steven Wall, 279–306. Oxford Studies in Political Philosophy. Oxford, New York: Oxford University Press, 2015.

Christman, John. "Liberalism and Individual Positive Freedom." *Ethics* 101, no. 2 (1991): 343–59.

Cohen, G.A. "Capitalism, Freedom and the Proletariat." In *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, edited by Alan Ryan, 9–25. Oxford University Press, 1979.

—. *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge ; New York : Paris, France: Cambridge University Press, 1995.

Crocker, Lawrence. *Positive Liberty: An Essay in Normative Political Philosophy*. 1st ed. Melbourne International Philosophy Series 7. Springer Netherlands, 1980.

Day, J. P. "Threats, Offers, Law, Opinion and Liberty." *American Philosophical Quarterly* 14, no. 4 (1977): 257–72.

Dworkin, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge Studies in Philosophy. Cambridge University Press, 1988.

Dworkin, Ronald. "Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy." *Oxford Journal of Legal Studies* 24, no.

1 (March 1, 2004): 1–37.

Əhmədli, Cəmil. "Azadlıq və Tərəqqi." *İnam Plüralizm Mərkəzi*, 1999.

Feinberg, Joel. *Social Philosophy*. 1 edition. Englewood Cliffs, NJ: Pearson, 1973.

Gibbs, Benjamin. *Freedom and Liberation*. London : Chatto and Windus for Sussex University Press, 1976.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. UK ed. edition. Wordsworth Editions Ltd, 2014.

Kramer, Matthew H. "Liberty and Domination." In *Republicanism and Political Theory*, edited by Cecile Laborde and John Maynor, 31–57. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2008.

——. *The Quality of Freedom*. Oxford University Press, USA, 2003.

Kristjánsson, Kristjan. *Social Freedom: The Responsibility View*, 1996.

MacCallum, Gerald C. "Negative and Positive Freedom." *The Philosophical Review* 76, no. 3 (1967): 312–34.

Milne, A. J. M. *Freedom and Rights*. First Edition edition. London, New York: Humanities P, 1968.

Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1999.

——. "Coercion." In *Socratic Puzzles*, 15–44. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

Oppenheim, Felix E. "Social Freedom and Its Parameters." *Journal of Theoretical Politics* 7, no. 4 (October 1995): 403–20.

——. "Social Freedom: Definition, Measurability, Valuation."

Social Choice and Welfare 22, no. 1 (February 1, 2004): 175–85.

Skinner, Quentin. "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives." In *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy (Ideas in Context)*, edited by Richard Rorty, Jerome B. Schneewind, and Quentin Skinner, First Edition., 193–221, 1984.

———. "The Republican Ideal of Political Liberty." In *Machiavelli and Republicanism*, edited by Gisela Bock, Quentin Skinner, and Maurizio Viroli, 293–309. Ideas in Context. Cambridge University Press, 1990.

Steiner, Hillel. *An Essay on Rights*. Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 1994.

Taylor, Charles. "What's Wrong with Negative Liberty." In *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, edited by Alan Ryan, 175–93. Oxford University Press, 1979.

[1] Təhdidin ümumi azadlığı məhdudlaşdırması ilə bağlı neqativ azadlıq nəzəriyyəçiləri arasında fərqli fikirlər mövcuddur. Məsələn, Hillel Stayner düşünür ki, təhdid yalnız icra edilərsə, təhdid edilən tərəfin ümumi azadlığını məhdudlaşdırır; lakin Yan Karter fikirləşir ki, təhdidin icrasından əvvəl də təhdidin icrası ehtimalına müvafiq olaraq təhdid edilən tərəfin ümumi azadlığı məhdudlaşır. Mətyu Kramer isə təhdidin ümumi azadlığı nə zaman məhdudlaşdırmağa başlaması məsələsində qeyd edir ki, əgər A B-ni təhdid edirsə, bu zaman B-nin ümumi azadlığı nə A-nın B-ni *təhdid etdiyi an*, nə də B-nin *təhdid mesajını aldığı an* məhdudlaşır. B-nin ümumi azadlığı bu iki qeyd edilmiş anlardan daha əvvəl – A-nın B-nin hansısa aktları eyni zamanda icra etməsinin qarşısını almağa *meyilləndiyi an* məhdudlaşır (Steiner 1994, 29; Carter 1999, 228; Kramer 2003, 205-206). Təəssüf ki, bu məqalə ümumi giriş xarakteri daşıdığından neqativ azadlıq nəzəriyyəçiləri arasındakı fikir ayrılıqlarını müzakirə edə bilməyəcəm.

[2] Bəs A da bir qrup insan ola bilərmi? Bu məqalənin sərhədləri çərçivəsində bu suala agnostik yanaşmağı üstün tuturam. Kollektiv azadlıq və kollektiv qeyri-azadlığın fərdi azadlıq və fərdi qeyri-azadlıq ilə eyni, yoxsa fərqli fenomenlər kimi qəbul edilməsi ilə bağlı neqativ azadlıq nəzəriyyəçiləri arasındakı müzakirə üçün bax: Cohen 1979; cf. Carter 1999, 246-267, Kramer 2003, 224-240.

[3] Hansısa aktı icra etmədən və ya bədənlərini hərəkət etmədikləri vəziyyətlərdə belə insanlara *nəsə ola* və ya onlar *nəyəsə çevrilə bilər*lər, yaxud *hansısa prosesdən keçə bilər*lər (məsələn, qəzəblənərək müəyyən emosional prosesdən keçə bilər)lər). Lakin mürəkkəblikdən qaçmaq üçün bu məqalədə bundan sonra fərdin icra edə biləcəyi *aktlardan* bəhs edərkən eyni zamanda fərdin içində olduğu *vəziyyətləri* və fərdin hansısa bir *prosesdən* keçməsinə də nəzərdə tutsam da, onların hamısından *akt* deyərək bəhs edəcəyəm (bax: MacCallum 1967; Kramer 2003, 156-169; cf. Carter 1999, 15-17).

[4] Neqativ azadlıq nəzəriyyəsi daxilində hazırda gedən debatlardan biri budur ki, azadlığın ölçülməsində hansı növ təsnifatı qəbul etməliyik: bivalent (iki tərəfli) yoxsa trivalent (üç tərəfli). Bivalent azadlığa görə, fərd ya *azaddır*, ya da *qeyri-azaddır*. Trivalent azadlıq anlayışına görə isə fərd ya *azaddır*, ya *qeyri-azaddır*, ya da *azad deyil*. Birinci növ anlayışı Stayner və Karter, ikincini isə Kramer qəbul edir. Bu məqalədə Kramerini izləyərək mən də azadlığı trivalent anlayış kimi qəbul edirəm çünki belə olduqda oxucular həm mövcud debatla qismən də olsa tanış ola bilər.

[5] Nümunə üçün bax, Nozick 1999 [1974], 262.

[6] Arqument xatirinə güman edərkən ki, Pərvinin daxil olduğu quldurlar arasında (yaxud da Pərvinin özünün dini inancları arasında) elə bir qayda var ki, quldur yolda tutduğu insanlar qarşısında 'ya pulun, ya canın' seçimini qoyub əsir götürdüyü adamın seçiminə hörmət etməlidir. Yəni, əsir 'canım' deyib ölməyi seçsə, quldur əsiri öldürəndən sonra meyidin üstündən

pulu götürə bilməz. Və ya daha realist bir güman bu ola bilər ki, Arzunun pulu onun üzərində yox, Pərvinə bəlli olmayan bir yerdədir (məsələn, Arzu pulu kisələrə doldurub haradasa torpağa basdırıb) və Pərvin Arzudan 'ya pulun, ya canın' deməklə "ya pulunun yerini mənə de gedib götürüm, ya da səni burada öldürəcəm" deyir.

[7] Kramer fərdin ümumi azadlığının ölçülməsi nəticəsində əldə edilən azadlıq əmsalının qismən də olsa fərdin özünün müəyyən xüsusi azadlıqları hansı dərəcədə qiymətləndirməsindən asılı olduğunu iddi edir. Yəni, ümumi azadlığı ölçərkən, biz xüsusi azadlıqların müxtəlif dərəcədə qiymətləndirdiyini də nəzərə almalıyıq. Karter və Stayner isə bu fikirlə razı deyillər. Azadlığın ölçülməsində qiymətləndirmənin daxil edilməsi məsələsi həm neqativçilərin özləri arasında, həm də neqativçilərlə pozitivçilər arasında mübahisə mövzudur. Daha geniş məlumat təqdim edə bilmək üçün debata toxunmasam da, bu hissədə Kramerin müdafiə edib onun iddialarını qeyd edirəm.

[8] Bu məqaləni yazarkən oxuculara maraqlı olacağını düşündüyüm üçün azərbaycandilli filosofların azadlıqla bağlı yazılarını bir qədər araşdırdım. Və bir neçə nəfər mənə filosof Cəmil Əhmədlinin "Azadlıq və Tərəqqi" adlı bülletenini məsləhət gördü. Bülletenin əvvəlində Əhmədli qeyd edir ki, azadlıq anlayışının çoxsaylı tərfi mövcuddur və onların yeddisinə misal verir. Nümunə kimi verdiyi birinci tərif siyasi fəlsəfədə Tomas Hobsun da müdafiə etdiyi azadlıq anlayışının fərdin istəyi ilə əlaqələndirdiyi tərifə bənzəyir. Əhmədli heç kəsə istinad etmədən tərfi bu formada verir: "Azadlıq insanın bütün istədiklərini etməsidir". Bu tərif Hobsun tərifindən ona görə fərqlənir ki, burada azadlıq tək cə fərdin istəyi ilə əlaqələndirilmir, həmçinin şərt qoyulur ki, azadlıq yalnız və yalnız fərdin bütün istədiklərini reallaşdırdığı an mövcud ola bilər. Lakin bu fərqi nəzərə almasaq belə Əhmədlinin bu təriflərə verdiyi analizdə ciddi çatızmazlıq var. Belə ki, yeddinci tərif kimi o yazır: "Azadlıq insanın allah yolunda olması, ona qovuşmasıdır". Ardınca isə sitat şəklində verdiyim ilk və son təriflərə

istinadən yazır: “bu təriflərin qısa nəzərdən keçirilməsi göstərir ki, azadlıq insan davranışının heç bir qüvvə ilə müəyyənləşdirilmədiyi və məhdudlaşdırılmadığı *tam azadlıq* mənasından onun *büsbütün inkar edilməsinə* qədər şəxəli mənalandırılmışdır” (Əhmədli 1999, 3 vurğu əlavə edilmişdir). O, hesab edir ki, insanın bütün istədiklərini etməsi ilə allah yolunda olması əks qütblərdir: birinci insanın tam azadlıq vəziyyəti, ikinci isə həmin tam azadlığın vəziyyətinin tamamilə inkar edilməsini təsvir edir. Lakin Əhmədli mühüm bir məqamı nəzərdən qaçır ki, bu, belə olmaya da bilər. Ola bilər ki, “allah yolunda” olan insan allahın yolu ilə tanış olandan (məsələn, allahın tələblərinin qeyd edildiyi mətni oxuduqdan) sonra fərqi nə varsın ki, elə onun öz istəkləri ilə allahın tələbləri üst-üstə düşür. Yaxud da, allahın tələblərindən onun özünün çox xoşu gəlir və həmin tələblərə təkcə allah dediyi üçün yox, həm də özü istədiyi üçün uymağa başlayır. Hər iki halda da allahın tələbləri ilə fərdin istəkləri eynidir. Beləliklə, biz deyə bilərik ki, birinci tərif tam azadlıq halını, ikinci tərif isə tam azadlığın tamamilə inkarını təsvir edir.

[9] Bəzi nəzəriyyəçilər azadlığın *kollektiv qərarvermə* ilə fərdin öz həyatını idarə edə bilməsi, bəziləri fərdin öz *istək və arzularını idarə edə bilməsi*, bəziləri isə fərdin öz imkanlarından maksimum istifadə edərək özünün insani məqsədinə çatması, *özünü inkişaf etdirməsi* olduğunu deyir. Bunlara müvafiq olaraq *öz müqəddəratını təyinetmə*, *özünənəzarət* və *özünü inkişaf* kimi adlandırmaq olar. Lakin bu məqalədə sadəlik xətrinə bu üç yanaşmanın hamısı *özünü idarə* adlandırılacaq.

[10] Teylor neqativ azadlığa Tomas Hobs və Ceremi Bentama istinadən ‘insanın istədiyini etməsi’ kimi tərif verib, neqativ azadlıq nəzəriyyəçilərinin əslində istək əsaslı azadlığı qəbul etdiklərini iddia edir. Və o, müasir neqativ azadlıq nəzəriyyəçilərinin istək əsaslı azadlıq anlayışını rədd etməsini gözərdinə vurur. İstək əsaslı azadlıq anlayışı yuxarıdakı yarımbaşlıqda tənqid edildiyindən, Teylorun *icra* əsaslı azadlıq anlayışına fokuslanmaq xətrinə onun neqativ

azadlıqla bağlı irəli sürdüyü yanlış fikirləri müzakirə etməyəcəm.

[11] Daxili məhdudiyyətləri obyektiv olaraq müəyyən etmək mümkündürmü? Bu məqalənin çərçivəsində mən Teylorun nəzəriyyəsini daha dərinəndən araşdırma bilməyəcəm, lakin qısaca deyə bilərəm ki, Teylor yuxarıdakı suala dəqiqliklə cavab vermir. O yazır ki, daxili məhdudiyyətlərin müəyyənləşdirilməsində sonuncu qərar verən şəxs heç də həmişə fərd – subyektin özü deyil. Halbuki obyektiv olaraq daxili məhdudiyyətlərin necə müəyyənləşdirilməsi ilə bağlı dəqiq kriteriya ortaya qoymur. Mövzu ilə bağlı ətraflı müzakirə üçün Carter 1999, 150-152 və oradakı istinadlara baxın.

[12] Kristman güman edir ki, insan özünü nəşə etməyə motivasiya edən istək və dəyərlərdən xəbərdar ola bilər. Yəni hər hansısa bir X hərəkətini nəyə görə icra etdiyini insan özü-özünə izah edə bilər. Həmçinin, Kristman güman edir ki, onun yuxarıda qeyd edilən fərdi muxtarlıq modeli o insanlara şamil edilir ki, onlar “manipulyativ və muxtarlığı zədələyən” ətraf-mühitdə böyüməyiblər (Christman 1991, 347-348).

[13] Pozitiv azadlığın daxilindəki bütün yanaşmalar – azadlığı *özünənəzarət*, *özünüinkişaf*, *kollektiv qərarvermə* və ya *icra əsaslı anlayış* kimi başa düşmək, həmçinin *əhəmiyyət* kriteriyası və azadlığın *muxtarlıq* modeli – bir-birinə olduqca yaxındırlar və hamısının bölüşdüyü iki premis var. Onların birinci premisi budur ki, insanlar əxlaqi varlıqlardırlar və onların müəyyən insani məqsədləri var. İkinci premisə görə isə insanlar siyasi heyvandırlar və insanların məqsədləri mahiyyəti etibarilə sosial xarakterlidir. Məsələn, azadlıq ona görə *özünüidarədir* ki, insan olaraq bizim *yaxşı yaşamaq* üçün müəyyən məqsədlərimiz var və bu məqsədlərimiz sosial və siyasi xarakterlidir. Məqalənin müzakirə obyektini *eudaimonia* (*yaxşı* və ya *çiçəklənən həyat*) ətrafında gedən debat olmadığına görə, bu iki premisi müzakirə etməyəcəm. Lakin əgər bu iki premisi qəbul etsək, onda görürük ki, pozitiv azadlığın lehinə olan arqumentlər keçərlidir və onlarda daxili ziddiyyət yoxdur

(Skinner 1984, 195-197; 1990, 296-297).

[\[14\]](#) Arqument xatirinə güman edək ki, xarici müdaxilə ilə Məhəmmədin içki içmək azadlığı həm uzunmüddətli müalicə nəticəsində, həm də Məhəmmədin qarşısından içki şüşəsini götürmək nəticəsində məhdudlaşdırıla bilər. Əlavə olaraq onu da güman edək ki, asudə vaxtlarında Məhəmmədin içki içmək azadlığı onun əlindən alınsa, onda Məhəmməd dərhal məqalə yazmağa başlayır: onun asudə vaxtları üçün başqa məşğuliyyəti yoxdur.

[\[15\]](#) Karter Kristmanın azadlıq anlayışını o əsasla tənqid edir ki, bu normativ və istək əsaslı azadlıq anlayışına görə azadlığın yalnız xüsusi – spesifik – dəyəri var. Bax, Carter 1999, 155-156.