

ظهور اندیشه آزادی و پیوندان

با اقتصاد سیاسی

(بخش دوم)

نوشتۀ: دکتر موسى غنى نژاد از دانشگاه صنعت نفت

انقلاب و آزادی

انقلاب فرانسه مسأله‌ای را طرح کرد که علاً در «انقلاب با شکوه» انگلستان طرح نشده بود، و آن تأسیس نهادهای سیاسی بر مبنای اصل حاکمیت مردم یا حاکمیت ملی بود. آنچه در انقلاب انگلستان اتفاق افتاد عبارت بود از محدود کردن قدرت مطلق (سلطنت) توسط تحکیم قدرت دیگری (مجلس نمایندگان) در مقابل آن. با «انقلاب باشکوه»، مطلق بودن حاکمیت سلطنت از بین رفت، اما خود نهاد سلطنت همچنان باقی ماند. از این‌رو، حاکمیت مطلق دیگری (حاکمیت مطلق مردم فرض) جایگزین حاکمیت مطلق سلطنت نشد، بلکه قدرت سیاسی بین دو نهاد سنتی، یعنی سلطنت و مجلس نمایندگان، به طور تقریباً متوازن، تقسیم گردید. از سوی دیگر، آنچه در انقلاب انگلستان طرح نگردید مسأله منشاء حقانیت (Legitimite) حکومت به خصوص سلطنت بود. منشاء حقانیت سلطنت در واقع بسیار مهم و نامعین است. این نهاد، برخلاف پارلمان، ریشه در اراده آکاها نه مردم ندارد بلکه سنت و آداب و رسوم فرهنگ ملی آن را توجیه می‌کند. طبق نظریه حق طبیعی «لاک»، سلطنت از آن رو که نهاد انتخابی نیست، قاعداً هیچگونه حقانیتی نمی‌تواند داشته باشد. علت اینکه فلسفه انگلیسی مسأله حاکمیت مطلق را، چنانکه قبل از اشاره کردیم، مسکوت می‌گذارد در همین جاست: عقل معقول وی اجازه نمی‌دهد که به برچیده شدن کامل سلطنت صحّه گذارد و با این کار قدرت یکانه و مطلق دیگری تأسیس شود. تجریبه «کرمول» بهوضوح نشان داده بود که هرگونه افراط و مطلق خواهی منجر به تعطیل آزادی‌های ملی گردد. اما به هر حال، از لحاظ تئوریک، طبق فلسفه حق طبیعی، قدرت سیاسی تنها یک منشاء حقانیت دارد و آن رأی اکثریت مردم است. برای اجتناب از این مشکل، «منتسکیو» نیز مهانند «لاک» و حتی بیش از وی، مسأله منشاء حقانیت حاکمیت سیاسی را به سکوت برگزار می‌کند و بیشتر به چگونگی عملکرد نهادهای سیاسی برای برقراری آزادیهای مدنی پردازد.

انقلاب فرانسه، برخلاف انقلاب با شکوه انگلستان، با نفی عملی حقانیت هرگونه حاکمیتی غیر از مردم، اندیشه سیاسی «لاک» با حرکت از حق طبیعی انسان، حکومت را به تبع این حق و برای حفظ و حراست آن تعریف تمام مطرح می‌سازد. اینجا، خلاصه ناشی از محو سلطنت مطلقه با حاکمیت

مطلق ملی بر می‌شود و در عمل هیچ گونه تعديل و توازن قوای صورت نمی‌گیرد. این بار انقلابیون با اثکاء به مطلق بودن حقانیت خود و به نام حفظ آزادی‌های مردم، دست به سرکوب و کشtar همین مردم می‌زنند و آزادیهای را بیش از پیش از بین می‌برند. نامحدود بودن قدرت راه را برای هرگونه زیاده‌روی و زیان‌کاری باز می‌کند. به این ترتیب، انقلابی که پیام اور آزادی بود، با چنگ زدن به حاکمیت مطلق، تعديل به جlad آزادی می‌شود. اینجاست که می‌توان به بصیرت «منتسکیو» و قدرت تحلیلی وی پی برد. او معتقد بود قدرتی را که نتوان محدود کرد به سوء استفاده از قدرت می‌پردازد. فیلسوف فرانسوی، به استعاره از قدرت به عنوان «شئی» یاد می‌کرد، به این معنی که قدرت، وجود و عملکردی مستقل از منشاء و نیز صاحبان خود دارد، یعنی معتقد بود که سوء استفاده از قدرت ربطی به منشاء حقانیت آن و نیز چگونگی نیت صاحبان قدرت ندارد، بلکه این سوء استفاده، خود ذاتی قدرت مطلق است. انقلاب فرانسه درستی این تحلیل را به بهترین وجه نشان داد: حقانیت قدرت انقلابی (حاکمیت مردم) و نیت نیک انقلابیون برای ایجاد آزادی و برابری را نمی‌توان مورد تردید قرارداد، اما نتیجه ای که از به کارگیری قدرت نامحدود (حاکمیت مطلق مردم) حاصل شد عبارت بود از محو آزادی و سرکوب مردم. واضح است که ما در اینجا در مورد انقلاب فرانسه بطور کلی داوری نمی‌کنیم؛ آنچه مورد بحث ماست عبارتست از رابطه قدرت و آزادی. انقلاب فرانسه از جهات بسیار مختلفی جامعه فرانسه را دیگر گون کرد و ارزش‌های نوی را جایگزین ارزش‌های کهن ساخت. بحث در این مورد از موضوع نوشته حاضر خارج است.

اندیشه حاکم بر انقلاب فرانسه که به نحو بارزی در «اعلامیه حقوق بشر و شهر ون» ۱۷۸۹ معکوس شده، به طور کلی از دو منع عده الهام گرفته بود: فلسفه حق طبیعی «لاک» از یک سو، و نقادی و تفسیر خاص این فلسفه توسط «زان زاکروس» از سوی دیگر.^{۳۷} مضمون «اعلامیه» ۱۷۸۹ و نیز خود وقایع انقلاب فرانسه به خوبی نشان دهنده تضاد بین این دو منع الهام است. ما از فلسفه سیاسی «لاک» قبلاً به اختصار یاد کرده‌ایم؛ حال جای آن دارد که اجمالاً به نقادی این فلسفه توسط «رونوس» پهرداییم تا مسأله تضادی که به آن اشاره شد تا حدودی روشن گردد. اندیشه سیاسی «لاک» با حرکت از حق طبیعی انسان، حکومت را به تبع این حق و برای حفظ و حراست آن تعریف

این ادعا را باور کردند، با این کار خود دست به تأسیس جامعهٔ مدنی زد.^{۳۹} پیدایش مالکیت باعث بوجود آمدن دارا و ندار و در نتیجهٔ نابرابری انسانها شد. تضمین مالکیت نیاز به تأسیس حکومت و نظم قانونی دارد، لذا به دنبال مالکیت، حکومت اقتدار قانون ایجاد گردید. ولی عملکرد نابرابری‌ها طوری است که اقتدار قانونی را به سوی حکومت استبدادی سوق می‌دهد. فیلسوف فرانسوی تأکید دارد که اگر سیر نابرابری‌ها را از مرحلهٔ آغازین آن در نظر بگیریم، می‌بینیم در مرحلهٔ اول مالکیت موجب پیدایش دارا و ندار شده است؛ این وضع در مرحلهٔ دوم (تأسیس حکومت) وضع قوی و ضعیف را به وجود آورده است. وضع اخیر در نهایت به وضع ارباب و بنده منجر می‌گردد، که در واقع آخرین حد نابرابری است.^{۴۰} سیر نابرابری‌ها، پس از تأسیس مالکیت، درجهٔ است که انسان آزاد را تبدیل به بنده می‌کند. «روسو» از بنی رفتن آزادی و پیدایش وضع بندگی را تنها ناشی از قدرت فیزیکی و مادی نمی‌داند و در این مورد توضیح فوق العاده جالبی می‌دهد: «قوی ترین کس هیچگاه آنقدر قوی نیست که برای همیشه ارباب بماند، مگر اینکه قدرت خود را تبدیل به حق، و اطاعت را تبدیل به تکلیف کند».^{۴۱}

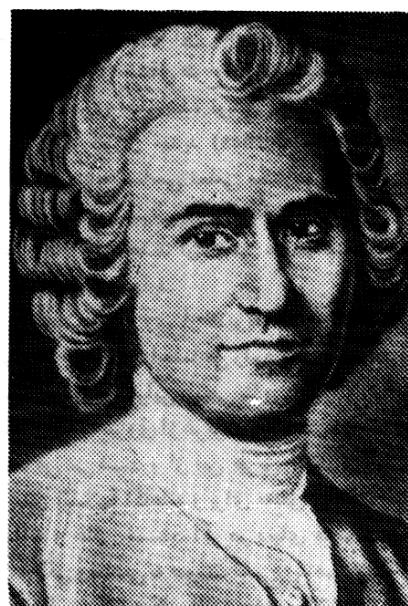
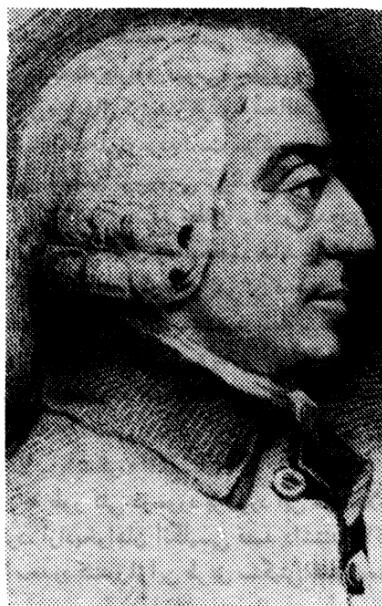
از نظر وی، نکتهٔ مهم این است که قدرت فیزیکی ایجاد حق یا تکلیف نمی‌کند: تسلیم شدن در برابر زور عملی است ناشی از ضرورت و نه ناشی از اراده؛ چنین عملی در نهایت یک تدبیر محتاطانه است که نباید با تکلیف اشتباه شود. اگر زور پشتوانه اطاعت باشد دیگر سخن از حق و تکلیف بیهوده است چرا که به محض از بین رفتن زور، اطاعت نیز از بین خواهد رفت. حق و تکلیف از عمل ارادی انسانها نشأت می‌گیرد و در چارچوب نیروی صرف فیزیکی قابل توضیح نیست. «روسو» می‌گوید چون هیچ انسانی به طور طبیعی دارای هیچ قدرتی نسبت به همنوع خود نیست و چون زور ایجاد حق نمی‌کند، بنابراین تنها قدرتی حقانیت دارد که متنکی به قرارداد بین انسانها باشد.^{۴۲} به این ترتیب، دولت (قدرت سیاسی) و تمامی نهادهای اجتماعی، که حقوق و تکالیف افراد جامعه را معین می‌کنند، باید ناشی از قرارداد یا حداقل قبول و رضایت ارادی افراد تلقی شوند. در واقع انسانها برای حفظ حیات خود و برای فائق آمدن بر مشکلات موجود در وضع طبیعی، که در آن به طور جدا از هم و فردی می‌زیسته‌اند، مجبور می‌شوند گرد هم آمده و به صورت جمعی زندگی کنند. فیلسوف فرانسوی هدف از گرد همانی انسانها و تشكیل جامعه را حفظ حیات، آزادیها و اموال افراد تشكیل دهنده جامعه می‌داند. به نظر می‌رسد که وی در مورد هدف تشكیل جامعه با «لاک» هم عقیده است، ولی اگر استدلال متفکر فرانسوی را دنبال کنیم می‌بینیم که بین او و فیلسوف انگلیسی اختلاف نظر و حتی تضاد بسیار اساسی وجود دارد. این اختلاف یا تضاد بینشتر به چگونگی و جایگاه حقوق فردی در جامعه مربوط می‌شود. «روسو» برخلاف «لاک» معتقد است که با تشكیل جامعه، جدایی کامل حقوق فردی صورت می‌گیرد، یعنی کلیه حقوق فرد تمام و کمال به جمع انتقال می‌یابد. او تأکید دارد که با قرارداد اجتماعی، همه حقوق و آزادیهای فردی تابع اراده عمومی می‌گردد و فرد به صورت عضوی از یک بدن یا کل غیر قابل تقسیم درمی‌آید. این خود قرارداد است که کل سیاست (جامعه) را به وجود می‌آورده تک تک افراد جامعه.^{۴۳} «روسو» به تقلید از یونان قدیم، اعضای این کل جمعی را «شهر وند»، و جامعهٔ تشكیل شده با قرارداد اجتماعی را «شهر» به معنی یونانی کلمه می‌نامد. او می‌نویسد: «معنى واقعی این کلمه (شهر) نزد متجلدین تقریباً به طور کامل از بین رفته است و اغلب اینها شهر Ville [به معنی محل سکونت افراد] را با شهر ^{cité}[به معنی یونانی آن، دولت - شهر] و بورژوا را با شهر وند اشتباه می‌گیرند. آنها نمی‌دانند که Ville از خانه‌ها تشكیل یافته و ^é بازار شهر وندان... هیچ نویسندهٔ فرانسوی، تا جایی که من می‌دانم، معنی واقعی کلمه (شهر وند) را نفهمیده است».^{۴۴} منظور نویسندهٔ «قرارداد اجتماعی» از این سطور، نقادی اندیشهٔ فیلسوفان متعدد آزادیخواه از «لاک» و «مندویل» گرفته با «منتسکیو» است، چرا که این فیلسوفان هر یک به نوعی انسان را موجودی «اقتصادی» تعریف می‌کنند و

می‌کند. جدایی بین حکومت و جامعه، یا به عبارت دیگر، بین دولت و جامعه مدنی یکی از اصول اولیهٔ فلسفهٔ سیاسی آزادی است. همچنانکه «توماس پین» متفکر و شخصیت سیاسی معاصر انقلاب آمریکا و فرانسه می‌گفت: «[ضرورت] جامعه ناشی از نیازهای ماست در حالی که [ضرورت] حکومت ریشه در عیوب ما دارد... جامعه یک امر خیر است، در حالی که حکومت چیزی نیست مگر شر ناشی از ضرورت... [حکومت] همانند پوشش، نشانهٔ معصومیت از دست رفته است.»^{۴۵} همچنان که بارها اشاره کردیم، آزادی سیاسی به معنی جدید کلمه، بر مبنای بدینی و عدم اعتماد نسبت به حکومت و حکومت کنندگان ایجاد شده است. از این‌رو، متفکرین آزادیخواه همیشه بر جدایی بین جامعهٔ مدنی و دولت تأکید می‌کنند و معتقدند که جامعه آزاد تنها در صورتی امکان‌پذیر است که اقتدار دولت در آن به حداقل ممکن کاهش یافته باشد. «منتسکیو» راه چارهٔ عملی را توانیز قوا و خشنی کردن قدرت سیاسی می‌داند، چرا که با این تدبیر جامعه از حاکمیت مطلق مصون می‌ماند و شهر وندان فارغ از تسلط و کنترل دولت می‌تواند آزادانه به سامان دادن حقوق طبیعی خود بپردازند. از نظر «لاک»، «منتسکیو» و کلاً تمامی فیلسوفان آزادی، مالکیت ادامه حق طبیعی اولیهٔ (حق حفظ حیات) تلقی می‌شود و از این لحاظ مقدس و خدشنه ناپذیر است. انسان برای حفظ حیات و تأمین خوشبختی فردی خود کار و فعالیت می‌کند و از این طریق، ناگزیر به تأسیس و توسعهٔ مالکیت خصوصی می‌پردازد. به طوری که ملاحظه می‌کنیم، فلسفهٔ آزادی عمدتاً بر مبنای اصالت فرد و حقوق فطری فرد ایجاد شده است و از این‌رو محدودیتی برای چنین حقوقی نمی‌شandas. دولت به عنوان ارادهٔ مجموع افراد نمی‌تواند معارض حقوق فردی بشود.

«زان ژاک روسو» همین تصور جدید از انسان و جامعه را که مبتنی بر اصالت فردی و نفع شخصی است مورد انتقاد شدید قرار داده و می‌گوید انسان جدید (moderne) موجود بدینختی است چرا که برخلاف طبیعت اولیه‌اش وجودی به دو بخش تقسیم شده و یگانگی اش از بین رفته است: از یک طرف به دنبال نفع شخصی خود ناچار در تضاد با افراد دیگر است و آنها را چون رقیب و در نهایت دشمن می‌بیند، از طرف دیگر مجبور است در کنارشان با صلح و آرامش زندگی کند و خود را با آنان عضوی از یک کل (جامعه) واحد بداند. بدینختی انسان جدید ریشه در دو گانگی وجودی دارد: انسان به عنوان عضوی از جامعه در تضاد با نفس خود به عنوان فرد مجزا است، بنابراین در تعارض با منافع سایر افراد جامعه قرار دارد. این دو گانگی و ستیز با نفس ناشی از دو گانگی موجود در بطن جامعه جدید (société moderne) است.

برخلاف یونان قدیم (جامعهٔ آرمانی «زان ژاک روسو»)، در جامعهٔ جدید وحدت بین دولت و افراد جامعه، بین ارادهٔ عمومی و ارادهٔ فردی وجود ندارد. زندگی فردی در حوزهٔ جامعهٔ مدنی جاری است. در این حوزه، انسان موجودی است «مالک» که در پی اندوختن مال و افزودن به مالکیت خود است و خوشبختی را در توهّم برتری در ثروت و مسابقهٔ پایان مال اندوزی می‌بیند. ارادهٔ جمعی (دولت) در این جوامع وظیفه‌ای جز تضیین صلح و آرامش و حفظ و حراست جامعهٔ مدنی شناسد، یعنی وظیفه‌ی پاسداری از نتایج حاصل از سودجوئی و خودپرستی افراد است. در نتیجهٔ چنین وضعی است که نابرابری‌های اجتماعی توسعه می‌یابد و افراد جامعه روز به روز خود را نسبت به یکدیگر بیگانه‌تر احساس می‌کنند. انسان در چنین جوامعی موجود از خود بیگانه‌ای است که با تقسیم هویت خود (فرد و جامعه) تبدیل به موجود بدینختی شده است. «روسو» می‌گوید چنین وضعی «طبیعی» نیست، و اصولاً هیچ نظم اجتماعی ناشی از طبیعت نیست بلکه همه از ارادهٔ انسانها نشأت می‌گیرد.

«روسو» مالکیت خصوصی را منشاء جامعهٔ مدنی می‌داند و معتقد است که نابرابری‌ها و بیعدالتی‌های موجود در جامعه از همین مالکیت ریشه گرفته و اشکال مختلفی پیدا کرده است. اومی گوید اولین کسی که با محصور کردن یک قطمه زمین اعلام نمود «این از آن من است»، و افراد ساده لوحی را یافت که



تکلیف جامعه و حکومت را وسیله‌ای درجهت تحقق اهداف «انسان اقتصادی» توضیح می‌دهند. انسان نزد اینها بورژوا یا تاجری است که در راه منافع خصوصی خود تلاش می‌کند و با این کار بدون اینکه خود بخواهد نفع عمومی (خبر کل جامعه) را برآورده می‌سازد. فیلسوفان آزادیخواه، از «لاک» و «مندویل» تا «هیوم» و «آدم اسمیت»، همه به یگانگی طبیعی منافع خصوصی و اجتماعی (فردي و جمعي) معتقدند.^{۲۵} این اصل در واقع یکی از پایه‌های فلسفه سیاسی متجلدین را تشکیل می‌دهد. از نظر اینها آزادی اقتصادی شرط اولیه و لازم برای ازادی سیاسی و نیز رفاه فردی و اجتماعی است. «مندویل» با «افسانه زیبورهای عسل» و «اسمیت» با استعاره «دست نامرئی» در واقع یکانگی خودبخودی منافع فردی و اجتماعی را در یک جامعه آزاد نشان می‌دهند. «روسو» درست در جهت رد چنین تصویری از انسان و جامعه تلاش می‌کند و مفهوم شهروند را در مقابل بورژوا، یا آنچه بعداً «اسمیت» «آن را انسان اقتصادی» می‌نامد، قرار می‌دهد. او اصل یکانگی طبیعی منافع خصوصی و اجتماعی را باور ندارد و می‌گوید کوشش‌های خودخواهانه و سودجویانه خصوصی انسان بورژوا نه تنها هیچ همسوی با مناجع جامعه ندارد بلکه درست در تضاد با آن است. از نظر فیلسوفان آزادیخواه انگلیسی نفع عمومی (جامعه) عبارتست از مجموعه منافع خصوصی افراد که از طریق عملکرد نظام بازار آزاد، مبادله و تجارت، تحقق می‌یابد. اینجا فرد است که برای (نفع) خود و در نهایت کل جامعه تصمیم می‌گیرد. درحالی که برای فیلسوفان فرانسوی، فرد با قرارداد اجتماعی تمام حقوق خود را به جامعه تفویض می‌کند و از این رو تصمیم نهانی با جامعه یا «اراده عمومی» (دولت) است. «شهروند» از نفع خصوصی خود چشم می‌پوشد و در جهت نفع جامعه یا اهداف «اراده عمومی» عمل می‌کند و لذا هیچ قرباتی با انسان بورژوا ندارد. طرح سیاسی فیلسوفان آزادیخواه ایجاد وضعی است که در آن آزادی‌های فردی و رفاه مادی انسانها برآورده شود، درحالی که برای «روسو» ارزش‌های فراز از وجود فردی همچون وطن پرستی، از خودگذشتگی و غیره اهمیت دارد. جدانی جامعه مدنی و دولت از نظر فیلسوفان آزادیخواه یکی از شرایط ضروری ایجاد آزادی است. آنان معتقدند که در رابطه بین این دو بخش جامعه، نفوذ دولت هرچه کمتر و محدودتر باشد و سمعت آزادیها به همان اندازه گسترشده تر خواهد بود. «روسو» با چنین دیدگاهی از ریشه مخالف است و می‌گوید جدایی جامعه مدنی و دولت به معنی فقدان آزادی است. او حاکیست

را غیر قابل تقسیم، مطلق و از آن مردم می‌داند: «همچنان که طبیعت به هر انسانی نسبت به اعضای بدنش قدرت مطلق داده است، قرارداد اجتماعی نیز به بدن سیاسی قدرت مطلق نسبت به تمامی اعضایش می‌دهد، و همین قدرت است که تحت رهبری اراده عمومی، همچنان که گفتم، نام حاکیت به خود می‌گیرد».«^{۲۶} برای متفکر فرانسوی، حاکیت از آن مردم، و به عنوان اراده عمومی غیر قابل تقسیم و غیر قابل تفویض است. او جوامع جدید را که در آن حاکیت از طریق نمایندگان مردم اعمال می‌شود، جوامعی آزاد نمی‌شمارد و بر این عقیده است که در این گونه جوامع حاکیت مردم واقعاً اعمال نمی‌شود و در نتیجه مردم از همترین آزادیها و الاترین وظایف شهر وندی که اعمال حاکیت است، محروم‌می‌شوند. «از لحظه‌ای که ملت (people) برای خود نماینده انتخاب می‌کند دیگر ملت آزادی نیست، دیگر [ملت] نیست».«^{۲۷} «روسو» به حکومت مستقیم مردم یعنی دموکراسی به معنی واقعی کلمه (دموکراسی مستقیم) معتقد است و تنها چنین حکومتی را بر حق و آزاد می‌داند. دولت - شهرهای یونان قدیم نمونه‌های مشخصی از اعمال دموکراسی مستقیم بوده اند چرا که در آنها تصمیم‌های سیاسی به اتفاق خود شهر وندان گرفته می‌شود، نه توسط نمایندگانشان، و اصلاح نظام نمایندگی وجود نداشت. همچنانکه قبل از اشاره کردیم، در چنین جامعه‌ای برخلاف جوامع جدید، فاصله‌ای بین حکومت کنندگان و حکومت شوندگان وجود نداشت و شهر وندان همراه دولت کل یکپارچه‌ای را تشکیل می‌دادند که «روسو» از آن به عنوان بدن سیاسی یاد می‌کند. شهر وندان، اعضای این بدن سیاسی واحد هستند و فرد و نفع خصوصی در چنین جامعه‌ای نقشی ندارد. اراده شهر وند در اراده عمومی تجلی می‌یابد و جدایی ورقابتی بین شهر وندان نیست؛ همه برای سعادت و تعالی شهر (جامعه) تلاش می‌کنند و در بی هدف دیگری نیستند.

فیلسوف فرانسوی با برتر شمردن نفع جامعه و نفع فردی، از هدف اولیه‌ای که برای تشکیل جامعه عنوان کرده بود دور می‌افتد. اگر همچنان که «روسو» خود اذعان دارد،^{۲۸} قصد انسانها از گردهمانی در یک جامعه تأمین جان و مال و آزادیهای طبیعی باشد، در این صورت، با ایجاد حاکیت مطلق اراده عمومی، عمل نقض عرض می‌شود یعنی حقوق و آزادیهای فردی در نهایت قربانی «مصلحت عمومی» می‌گردد. «پیرمنان» می‌نویسد، انقلاب فرانسه در جریان خود آهنگ اندیشه روسوار دنبال نمود؛ در سال ۱۷۸۹ هدف انقلاب حمایت مقتضی از امنیت و مالکیت افراد بود؛ در سال ۱۷۹۳ انقلاب

منسجم توضیح می‌دهد. با این کتاب، «اقتصاد سیاسی» به عنوان یک رشته علمی (discipline) مستقل طرح می‌شود. فیلسوف اسکاتلندی با کتاب خود کوشش‌های فکری آغاز شده توسط متفکران آزادیخواه را، برای توضیح انسان و جامعه دوران جدید (temps modernes) به انجام می‌رساند. اقتصاد سیاسی پایه اساسی تمامی مکتب‌های آزادی را تشکیل می‌دهد به طوری که اگر دقت کنیم می‌بینیم که بعض همی از بحث بین طرفداران این مکتب‌ها و مخالفان جدید آن، یعنی سوسيالیستها، به مسائل اقتصادی و نظام تولید اختصاص دارد.

ادام اسمیت به پیروی از «دیوید هیوم»، فیلسوف هم عصر و دوست نزدیکش، نظریه قرارداد اجتماعی را در کرده و همانند او فلسفه سیاسی خود را بر اساس نوعی فردگاری طبیعی بنام نهد.⁵¹ انسانها نه با قصد قبلی و از روی عقل، بلکه به پیروی از غریزه و نفع فردی موجب گسترش مبادله و تقسیم کار اجتماعی می‌شوند و از این طریق به هم نواعن خود سود می‌رسانند. گردهم آمدن انسانها آگاهانه و برای تحقق نیت‌های خیرخواهانه یا فضایل پسردوسانه و عالی نیست. اگر در دنیای قدیم سنت‌های قومی و ملی و فضایل اخلاقی و مذهبی به صورت نسوج به هم پیوسته اجزای متفاوت جامعه را به هم وصل می‌کرد و کل یک پارچه‌ای را تشکیل می‌داد، در دنیای جدید «ادام اسمیت»، یکهارچگی جامعه از طریق سیستم مبادله فراهم می‌آید و به صورت ساخت مبادله یا بازار به معنی عام آن تجلی می‌کند. اصل پیوند دهنده جامعه جدید: نفع شخصی، به وسیله سیستم بازار، است یعنی یکهارچگی جمع (جامعه یا ملت) از طبیعت فردی انسان نشأت می‌گیرد نه از عقل و اراده وی. جامعه سیستم بهم پیوسته‌ای از نیازهای متقابل افراد به یکدیگر است؛ برآوردن شدن این نیازها در چارچوب عملکرد نظام مبادله‌ای (بازار) و تقسیم کار، منتهی به رفاه فردی و اجتماعی می‌گردد. از دیدگاه فیلسوف و اقتصاددان اسکاتلندی، جامعه پدیده‌ای است طبیعی که تشکیل آن معروف به اراده انسانها و قراردادی بین شان نیست. از این‌رو، نزدیک جامعه مدنی مستقل از امر سیاسی (حكومة) و مقدم بر آن است. این جا دیگر سیاست اصل بینانگذار جامعه (قرارداد اجتماعی) نیست بلکه این اقتصاد (سیستم نیازها و بازار) است که جامعه مدنی را به وجود می‌آورد. «ادام اسمیت» با انتقاد شدید از اندیشه سیاسی رایج آن روز، که امر اقتصادی را تابع امر حکومتی (سیاسی) می‌دانست، یعنی تفکر مرکانتیلیستی، «اقتصاد سیاسی» را جایگزین «سیاست اقتصادی» کرد.

از دیدگاه وی، اقتصاد را نیاید تابع سیاست نمود بلکه بر عکس سیاست را باید بر اساس مصالح اقتصادی شکل داد. اقتصاد منشاء طبیعی دارد و اگر به حال خود گذاشته شود به خودی خود منافع فردی و اجتماعی را فراهم می‌آورد؛ درحالی که سیاست (حكومة) امری است تصنیعی و نقشی جز حقایق از جامعه مدنی (سیستم طبیعی بازار) در برابر تهدید خارجی و داخلی ندارد. بدین ترتیب، می‌توان علت محکوم کردن هرگونه دخالت دولتی در امور اقتصادی را فهمید: جامعه مدنی به عنوان سیستم بازار طبق قوانین طبیعی خاص خود عمل می‌کند که حاصل آن یگانگی طبیعی منافع فردی و جمعی است. هرگونه دخالتی از بیرون در این سیستم موجب اختلال در عملکرد طبیعی آن می‌شود به طوری که یگانگی منافع فردی و جمعی از بین می‌رود و اقتصاد دچار انحطاط می‌گردد.

«اسنان اقتصادی» اسمیت، همانند «اسنان مالک» لاک، برای حفظ حیات خود، یعنی حق طبیعی اویله، کار می‌کند و در نتیجه آن مالک مخصوص ناشی از کار خود می‌گردد. اینجا نیز چون مالکیت از کار به وجود می‌آید، لذا ادامه یا شکلی از حق طبیعی تلقی می‌شود و بین لحاظ مقدس و خدشه ناپذیر به شمار می‌اید. تجاوز به مالکیت به معنی تجاوز به آزادی و حقوق فردی است. دولت، به منزله پاسدار همین حقوق و آزادی، نباید از حدود وظایف خود پاگرفتر نهد و در امور اقتصادی دخالت کند. چنین دخالتی درنهایت به نفع حقوق و آزادیهای فردی منجر می‌شود. «اسمیت» اندیشه جدائی جامعه مدنی و دولت را، که فیلسوفان آزادی طرح کرده بودند، به حد نهایی خود

برای دستیابی به وحدت مطلق جامعه سیاسی جدید در برابر این امنیت قد برآفرانست.⁵² انقلابیون به نام «اراده عمومی» حقوق و آزادیهای فردی را با برقراری حکومت «ترور» پایمال کردن و هرگونه مخالفت را با حکومت خود به بهانه اینکه مخالف با اراده ملی و مردم است سرکوب نمودند. آنها اقدامات افراطی خود را با این اندیشه توجیه می‌کردند که حکومت انقلابی همان حکومت مردم است و حاکمیت مردم مطلق بوده و حدودی نمی‌شناسد. بنابراین، حکومت انقلابی هر کاری را مصلحت بداند می‌تواند انجام دهد و حقایق وی با هیچ اقدامی و به هیچ وجه نمی‌تواند مورد تردید قرار گیرد. انقلابیون فرانسه تناقضی در این امر نمی‌دیدند که انقلابی که به منظور حفظ و تحکیم آزادیها صورت گرفته، خود تبدیل به عامل سرکوب و محو آنها بشود، چرا که چنین اقدامی را به «اراده عمومی» و «خواست آزادانه مردم» تعبیر می‌کردند.

تفاوت عمدۀ «انقلاب با شکوه» انگلستان (۱۶۸۸) و انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) را می‌توان به طور کلی در مورد برخورد این دو انقلاب با مسئله حاکمیت خلاصه کرد. آزادیخواهان انگلیسی قصد داشتند حاکمیت مطلق را با ایجاد توازن قوا محدود کنند و از این طریق سنگینی قدرت مطلق سیاسی را از دوش آزادیهای فردی بردارند. انقلابیون فرانسوی طرح وسیع تری در سر داشتند و می‌خواستند با نفی کامل حاکمیت مطلق «ناحق»، حاکمیت مطلق «برحقی» را جایگزین آن کنند. آزادیخواهان انگلیسی قدرت مطلق را بر خلاف سنت قومی و دینی خود می‌شمرند⁵³ و با انتقاد از آن در بی تأسیس حکومت «معتل» بودند و آزادی را تنها در سایه همین «اعتدال» می‌سیر می‌دانستند؛ درحالی که انقلابیون فرانسوی در نظر داشتند تمامی سنت‌های سیاسی و قومی فرانسوی را از میان بردارند و جامعه سیاسی نوی را پی‌ریزند؛ تنها سنت سیاسی مورد احترام آنان، دموکراسی مستقیم یونان و روم قدیم بود.

دولت و جامعه مدنی

همچنان که قبلاً نیز یادآوری کردیم، تفکیک حکومت از جامعه مدنی و تحدید آن یکی از شرایط ضروری تحقق آزادیها و حقوق فردی است. برای فیلسوفان آزادی نظری «لاک»، انسان ذاتاً موجودی است غیر سیاسی و غیر اجتماعی. برخلاف آنچه «ارسطو» تصور می‌کرد، اگر انسانها گردهم می‌آیند و تشکیل جامعه می‌دهند نه بر حسب فطرت اجتماعی شان بلکه به علت ضرورت ناشی از حفظ حیات فردی و دوری جستن از «وضع جنگ». است. تشکیل جامعه و حکومت برای حفظ حقوق و آزادیهای فردی صورت می‌گیرد، اما می‌دانیم که دامنه این حقوق و آزادیها در جامعه نسبت به وضع طبیعی محدودتر است چرا که افراد برای برقراری زندگی جمعی و حکومت مجبورند از بخشی از حقوق و آزادیهایشان صرف نظر کنند و آنرا به جامعه واگذارند. واضح است که در چنین وضعی رابطه معمکوس بین میزان اقتدار حکومتی و حقوق و آزادیهای فردی وجود دارد. حکومت به علت خودی خود به علت اینکه آزادیها را محدود می‌کند شر است، ولی شری است اجتناب ناپذیر، چون نبودن آن وضع بدتری (وضع جنگ) را بدید می‌آورد. بنابراین، مطلوب ترین جامعه آن است که قدرت دولتی در آن به حداقل ممکن، در حد ضرورت، محدود شده باشد. رفاه فردی و اجتماعی در سایه فعالیتهای اقتصادی، آزادانه افراد تأمین می‌گردد. متفکران آزادیخواه بر جدایی دو ساحت سیاسی (زندگی اجتماعی) و اقتصادی (فعالیتهای فردی) تأکید می‌کنند و معتقدند که هر چه دخالت دولت در امور اقتصادی کمتر باشد به همان اندازه آزادیها و رفاه مادی مردم بیشتر تضمین می‌گردد. بر مبنای چنین تصور از فرد و جامعه است که اندیشه جدیدی در فلسفه سیاسی به نام «اقتصاد سیاسی» به وجود می‌آید. «ادام اسمیت» در کتاب معروف و بسیار مهم خود «تحقیق در ماهیت و علل ثروت ملل» (۱۷۷۶)، اصول اساسی اندیشه جدید را به طور

بعضی از متفکران چون «روسو»، و اغلب سوسیالیستها به پیروی از این فلسفه فراستوی، آزادی را تنها در چارچوب یک دموکراسی واقعی می‌پنند. درحالی که از دیدگاه فلسفه‌فان آزادیخواه، دموکراسی و آزادی دو مفهوم متفاوت و در بعضی موارد احیاناً متضاد است. از نظر «هایک»، نقطه تلاقی آزادی و دموکراسی اینجاست که در نظام آزاد همه در برابر قانون برابرند، این برای خواه ناخواه به این درخواست دموکراتیک منجر می‌شود که همه به تساوی خواهان مشارکت در ایجاد قوانین باشند. اما سائل اساسی برای طرفداران آزادی عبارتست از محدود کردن قدرت جبری هر حکومتی، چه دموکراتیک چه غیر آن: درحالی که دموکراتیک تنها یک محدودیت برای حکومت قائلند و آن عقیده جاری اکثرب است. «هایک» می‌نویسد: «تفاوت این دو ارمن [آزادی و دموکراسی] وقوع وضوح آشکار می‌شود که مفهوم مخالف هر کدام را معین کنیم: مفهوم مخالف دموکراسی عبارتست از حکومت مقتدر [خودرأی]: مفهوم مخالف آزادی، حکومت توtalیت است. هیچ یک از این دو سیستم، ضرورتاً نافی مخالف دیگری نیست، یعنی دموکراسی می‌تواند دارای قوای توtalیت باشد، و [از سوی دیگر] حکومت مقتدری [خودرأی] را می‌توان تصور نمود که طبق اصول آزادی عمل می‌کند.^{۵۳} «ریمون آرون» در توضیح اندیشه «هایک» می‌گوید، برای دموکراتیک نخستین امر عاجل عبارتست از حکومت انسانها توسط خودشان، یا به عبارت دیگر حکومت اراده اکثرب. اگر آزادی را اطاعت از قانونی بدانیم که خود ایجاد کرده ایم، در این صورت آزادی برای دموکرات دگماتیک عبارت خواهد بود از اطاعت از رأی اکثرب، حال این رأی هرچه می‌خواهد باشد. «ریمون آرون» اضافه می‌کند: «من دموکرات دگماتیک نیستم و در این مورد با هایک هم عقیده ام: دموکراسی بیش از آنکه هدف باشد وسیله است، رزیم است که، به خصوص در دوران ما، بهترین امکان را برای حفظ آزادی (در رژیم های آزادیخواه اروپائی) فراهم می‌کند. با این حال باید اضافه کنم که پیوند این آزادی و دموکراسی تنگتر از آن است که فرمول وسیله - هدف القاء می‌کند. دموکراسی نتیجه منطقی فلسفه آزادی است. انتخابات، رقابت احزاب، مجالس تعیین‌گان در نهایت چیزی جز شیوه‌های انتخاب حکومت نیستند؛ این انتخاب هدفهای را که نمایندگان در پیش خواهند گرفت، معین نمی‌کند... بین آنها یکی که به برتری آزادی قایل اند و دیگران که برتری را از آن دموکراسی می‌دانند، اختلاف در اصول وجود دارد که خود اثر گسترده‌ای بر قضاوت [این دو دسته] در مورد نهادها و مسائل می‌گذارد.^{۵۴}

فلسفه‌فان طرفدار آزادی به دو دلیل عمدی، آزادی را والاترین آرمان‌ها دانسته و آن را فراستوی همه چیز قرار می‌دهند: اول دلیل اخلاقی است که از فلسفه اصالت فرد نشأت می‌گیرد، و دوم دلیل اقتصادی که مربوط است به کارآفری بروت نظام مبتنی بر آزادی. فلسفه سیاسی آزادی، از بد پیدا شی، همچنان که در مورد «لاک» ملاحظه کردیم، براساس اصالت فرد و حقوق و آزادیهای فردی بنا شد. هر فردی دارای حقوق فطری غیر قابل تفکیک، مقس و خدشه ناپذیر است که می‌توان آن را در حق حفظ حیات و تلاش آزادانه برای رسیدن به خوشبختی و رفاه خلاصه کرد. هیچ کس به هیچ بهانه‌ای مجاز نیست با تجمیل اراده خود به دیگری، وی را وادرار به ترک حقوق و آزادیهای فطريش کند. تشکیل جامعه سیاسی به این معنی نیست که حکومت به عنوان اراده عمومی، از حق فراتر از حقوق فردی اعضای تشکیل دهنده برخوردار است، بلکه بر عکس وظیفه حکومت پاسداری از حقوق و آزادیهای افراد است. اما طرفداران سرسخت دموکراسی طور دیگری استدلال می‌کنند. آنان معتقدند که در رابطه فرد و جمع، ارجحیت با دومنی است چرا که در این رابطه در واقع جامعه مجموعه افراد است منهای یک فرد. لذا اراده عمومی (حکومت) به عنوان اراده تمامی افراد (یا اکثرب آنان) بر حق فردی برتری دارد. با اندک تدقیق بی می‌بریم که این استدلال در تضاد با اندیشه اساسی فلسفه‌فان آزادی قرار دارد، به این معنی که در آن جای

می‌رساند و آزادی را عمدتاً در وجه اقتصادی آن تعریف می‌کند. او ضرورت حکومت را مورد تردید قرار نمی‌دهد ولی در عین حال دولت را چون تهدید بالقوه‌ای برای آزادی می‌بیند. جامعه ارمنی و آزاد برای او جامعه‌ایست که در آن اقتدار دولتی در امور اقتصادی به حداقل ممکن کاوش یافته است و جامعه‌مندی دور از هرگونه فشار و دخالت خارجی به صورت نظام آزاد طبیعی به زندگی خود ادامه می‌دهد. اصل جدایی جامعه‌مندی و دولت یکی از پایه‌های اساسی تفکر و نیز ساختار واقعی جوامع جدید مبتنی بر آزادی را تشکیل می‌دهد. وقتی «هایک»، فلسفه سیاسی و اقتصاددان معروف معاصر، سیاستهای مداخله‌گرانه دولت در امور اقتصادی را به گام نهادن در «طريق بردگي» تعبیر می‌کند.^{۵۵} در حقیقت منظورش تأکید بر استقلال حوزه اقتصادی از امر حکومتی به عنوان شرط ضروری آزادی است. آزادی را تنها در جوامع مبتنی بر «اقتصاد بازار» می‌توان سراغ گرفت؛ آنجا که نظام اقتصاد بازار جای خود را به «اقتصاد دولتی» یا «برنامه‌ای» می‌دهد، یعنی دولت با جمعی کردن مالکیت وسائل تولید، اقتصاد را تابع اراده سیاسی می‌نماید، دیگر آزادی وجود ندارد چرا که در چنین سازماندهی اجتماعی، تمامی افراد جامعه به صورت مستخدمین حکومت درمی‌آیند و در نتیجه تحت قیمهای، نظارت و کنترل جمعی قرار می‌گیرند. فقدان آزادی، نتیجه منطقی دولتی شدن زندگی اقتصادی یعنی در هم امیختن سیاست (حکومت) و اقتصاد (جامعه‌مندی) است. دولت با از بین بردن مالکیت خصوصی وسائل تولید مدعی می‌شود که دیگر نفع خصوصی نقشی در تصمیم‌گیری اقتصادی ندارد و سیاست اقتصادی دولت (اقتصاد برنامه‌ای) تأمین کننده منافع کل جامعه است. شرط موقفيت «برنامه اقتصادی» این است که تمامی افراد جامعه تابع اهداف آن باشند و هیچ گونه مخالفتی با آن صورت نگیرد. واضح است که در چنین شرایطی هرگونه انقاد از سیاست رسمی دولت به عنوان مخالفت با مصالح عمومی جامعه تلقی و به شدت سرکوب می‌شود. انقاد بی چون و چرا افراد یکی از شرایط لازم اقتصاد متمرکز برنامه‌ای است. از سوی دیگر، با توجه به اینکه دولت به عنوان «اراده عمومی» نمایندگی مردم و وظیفه دفاع از حقوق آنان را به عهده دارد، لذا از هرگونه رأی و عقیده خارج از حوزه دولتی، سلب حقانیت می‌شود. دگراندیشان اگر با اتهام خیانت به مردم و میهن روبرو نشوند، در نهایت به عنوان دیوانه روانه تیمارستانها می‌گردند. تحریبه تلغی جوامعی که با دولتی کردن کامل اقتصاد، جامعه‌مندی را زیر مهمیز قدرت سیاسی اورده و عمل استقلال آنرا از بین بردن، یادآور خطر بزرگ ادغام اقتصاد و سیاست است.

استقلال جامعه‌مندی، تزم مهی در برابر اقتدار مطلق قدرت سیاسی است و آزادیهای فردی را تضمین می‌کند. در چنین جامعه‌ای، دولت به علت اینکه نقش اقتصادی مهمی ندارد نمی‌تواند مدعی تأمین منافع و سعادت عموم مردم باشد، و در نتیجه نمی‌تواند افراد را به چنین بهانه‌هایی تحت انقاد کامل خود درآورد.

باید تأکید کنیم که جدایی جامعه‌مندی و دولت، یعنی آزادی اقتصادی در خارج از اقتدار و تصمیم‌گیری دولت، شرط ضروری آزادی به معنی عام با آزادی سیاسی در جوامع جدید است اما به تنهایی بهیچ وجه شرط کافی نیست. حاکمیت محدود، توازن قوا، حکومت قانون، دموکراسی انتخابی و غیره از دیگر شرایط برقراری آزادی است که قبلاً به اختصار به آنها اشاره کرده ایم.

آزادی و دموکراسی

اغلب اتفاق می‌افتد که دو مفهوم آزادی و دموکراسی یکی انگاشته شده و بدون توجه به معانی حقیقی کاملاً متفاوت‌شان، به جای هم استعمال می‌شوند.

اراده خداوندی. همانندی الهی در درون انسان است. آن را می‌توان (قانون خداوند)، یا (قانون الهی) یا حتی (قانون چاودانه) نامید.⁵⁵ منظور از قانون طبیعت اینست که خداوند انسان را فطرتاً طوری آفریده که با قدرت درآمده (عقل) خود درمی‌یابد که هر کاری مجاز نیست یعنی اراده آزاد وی دامنه محدودی دارد. عقل حکم می‌کند که همه انسانها از حقوق و آزادیهای طبیعی برخوردارند لذا هیچکس حق ندارد یکگران را از حقوق و آزادیهای بشان محروم کند. پس، عقل ارتکاب بعضی از اعمال رامعن می‌کند بی‌اینکه به هیچ قانون مدون (موضوعه) در این مورد نیاز داشته باشد. این همان قانون طبیعت یا قانون خداوندی است که بلاواسطه و از طریق آفرینش در فطرت انسان جای گرفته است. منشاء قانون طبیعت اراده انسان نیست بلکه این قانون منشاء فطری یا الهی دارد. انسان با عقل خود به درک آن نایل می‌شود، اما نقشی در تکوین آن ندارد. قوانین موضوعه زمانی اعتبار واقعی دارد که براساس این قانون اولیه بنا شده باشد و در هیچ مردمی آن را نقض نکند.

همچنان که قانون طبیعت (یا خداوند) اراده انسان را محدود می‌کند، قوانین موضوعه ناشی از اراده وی را نیز محدود می‌سازد. پس، تصریم‌گیریهای مجالس قانونگذاری، به اکثربت یا به اتفاق آراء، زمانی جنبه واقع‌قانونی به خود می‌گیرد که حدود خود را، در رابطه با قانون طبیعت، رعایت کرده باشد.

«الی هالوی» یکی دیگر از مفسران مهم فلسفه آزادی، تأکید می‌کند که فلسفه جدید آزادی، به خصوص مکتب انگلیسی آن، هیجگاه از سنت مسیحی نباید، بلکه همیشه پیوند بسیار نزدیکی با این سنت، به صورت «اصلاح شده آن» یعنی مذهب پروتستان، داشته است. او می‌نویسد، «بروتستانیسم آزادیخواه برای فرد این حق و تکلیف را قابل است که حقیقت را در درون خود جستجو کند و هر اصل جرمی (Dogme) را که به نام حقیقت، از خارج تحمل می‌شود رد کند. اما این آزادی که پروتستانیسم برای فرد درخواست می‌کند، بالاصله آن را بالازام رعایت (انجیل)، کتاب وحی شده، کتاب مقدس، محدود می‌نماید».⁵⁶

«موئیه» مورخ تعدد، نیز معتقد است که فلسفه اصالت فرد و نظریه حقوق طبیعی را می‌توان ملهم از تفسیر خاصی از مسیحیت دانست.⁵⁷ بروتستانها عقل فردی را قادر به درک تعالیم کتاب مقدس می‌دانند و از این ره نوع واسطه‌ای را بین انسان و خدا غیر موجه می‌شمارند. انسان با تکیه به عقل خود، که موهبتی الهی است، و با پیروی از تعالیم کتاب مقدس، دیگر نیازی به اقتدار پاپ و سلسه مراتب کلیسا ندارد. اقتدار مذهبی پاپ و دستگاه کلیسا (اسقف‌ها، کشیش‌ها و غیره) جای خود را به عقل بشری می‌دهند و هر فردی تبدیل به کشیش خود می‌گردد. برای «لاک»، قانون طبیعت همین حکم عقلانی است که انسانها با پیروی از آن در واقع از اراده الهی تبعیت می‌کنند.⁵⁸ «لاک» رساله اول کتاب معروف خود «رساله حکومت مدنی» را به رد نظریات شخصی به نام «فیلم» اختصاص داده و در آن فلسفه سیاسی کلیسا سنتی را، مبنی بر تعبیر پدرسالارانه از قدرت سیاسی، به باد انتقاد می‌گیرد، و با تفسیر دیگری از کتاب مقدس و اصول مسیحیت، نظریه ناپرا بری و ازادی طبیعی انسانها را مطرح می‌سازد. اگر «لاک» در رساله دوم کتاب خود به جای استفاده از زبان مذهبی مسیحیت، مفاهیم علمی و فلسفی رایج زمانه خود را به کار می‌گیرد، نه به خاطر رویگردانی از دین و اصول مسیحیت بلکه بر عکس برای کلیت دادن به آنها و تحکیم اقتدار واقعی شان است. همچنان که پروتستانیسم به اقتدار مذهبی کلیسا متعارض است، «لاک» و سایر فلسفه‌های آزادی نیز به اقتدار سیاسی کلیسا اعتراض دارند، اما هیچ یک از این دو اعتراض به معنی محکوم کردن اصول و تعالیم مسیحیت نیست. هدف این اعتراض‌ها و انتقادها، مادیت یافتن و عینی شدن اصولی است که در ریشه و ذات خود اخلاقی و ذهنی است و از این جهت صرفاً در وجود فردی امکان تجلی پیدا می‌کند. متفکران سنتی نظری «فیلم»، قدرت سیاسی را ناشی از قدرت الهی دانسته و اطاعت از حاکم را همانند اطاعت از خداوند، وظیفه دینی معرفی می‌کنند. نتیجه چنین طرز تفکری الزاماً اینست که تمامی

هدف و سیله عرض شده است: جمع برای حمایت از فرد به وجود می‌آید، حکومت برای حفاظت از افراد تشکیل می‌شود؛ اما یکباره که جامعه و حکومت به صورت کلی یکمایه درآمد، دولت به مثابه اراده عمومی مدعی اقتداری فراسوی حقوق و آزادیهای فردی می‌گردد. بدین ترتیب، سیاست منزلتی فراتر از حق (طبیعی) پیدا می‌کند، از این را خطر لغزیدن به دامن «تونالیتاریسم» روبروی سازد. در یک رژیم صراف‌جمهوراتیک، هیچ محدودیتی در برابر اراده عمومی (رأی اکثربت) وجود ندارد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که این رژیم برای خود حاکمیت مطلق قابل است و ان را ناشی از اراده مردم (یا اکثربت آنها) می‌شمارد. اما، همچنان که با راها در صفحات قبل تأکید شده، برای آزادی هیچ خطری بزرگتر از قدرت نامحدود نمی‌توان سراغ گرفت. این میل ناگزیر در قدرت نامحدود همیشه وجود دارد که با تمسک به حاکمیت مطلق خود، تمامی حقوق و آزادیهای فردی را، به نام دفاع از منافع جمعی، محو و کلیه افراد جامعه را به بردگان قدرت سیاسی تبدیل کند. علت مخالفت فلسفه‌ان آزادی با دموکراتیک در همین نکته نهفته است. برخلاف آنچه اغلب ممکن است تصور شود، انسان از دیدگاه فلاسفه آزادی، موجود کاملاً آزادی نیست. اینها، برخلاف «روسو» و طوفداران دموکراسی مطلق، انسان را به عنوان اراده آزاد تعریف نمی‌کنند بلکه به نوعی اخلاق طبیعی یا مذهبی معتقدند که اراده آزاد انسان را محدود می‌نماید؛ درحالی که مدافعان دموکراسی صرف، تنها اخلاقی سیاسی، یعنی پایین‌تدیل به رأی اکثربت، را محترم می‌شمارند ولذا هیچ محدودیتی برای اراده عمومی، یا رأی اکثربت قابل نیستند. قبلاً در مورد «لاک» اشاره کردیم که از دیدگاه وی، قانون طبیعت، حقوق و آزادیهای طبیعی انسان را محدود می‌کند. اینجا منظور از قانون طبیعی یک اصل اخلاقی است که عقل انسان بلاواسطه آن را درک می‌کند؛ مخصوص این اصل اخلاقی منع انسانها از تجاوز به حقوق طبیعی همنوعان خود است. تمامی قوانین موضوعه از این قانون طبیعی اساسی ریشه می‌گیرد و در نهایت ترجمان جنبه‌ها یا مصداقهای گوناگون قانون طبیعی است. قبول این اصل اخلاقی بدین معنی است که اراده فردی و به تبع آن اراده عمومی (حکومت) توسط قانون محدود می‌شود، قانونی که منع اولیه آن نه خود انسان، بلکه اقتداری بالاتر از اراده انسان یعنی اقتدار طبیعت، سنت یا مذهب است. اینجا منشاء حقیقت قانون، برخلاف رژیم دموکراسی، تنها رأی و حاکمیت مردم نیست؛ بلکه ریشه اولیه و اصل تشکیل دهنده آن در اصل اخلاقی قانون طبیعت نهفته است. طبق این اصل، انسان اراده مطلق حتی نسبت به وجود خود ندارد، یعنی فرضاً مجاز نیست طبق اراده خود تصریم به حیات یا مرگ بگیرد؛ خودکشی تجاوز به قانون طبیعت است زیرا اصل اخلاقی که در بالا به آن اشاره کردیم، طبق تعریف آن را محکوم می‌کند. محدود بودن اراده «آزاد» انسان، حتی اراده فردی، با حاکمیت مطلق در رژیم دموکراسی صرف در تضاد است. بنابراین، دموکراسی را نمی‌توان به عنوان مضمون یا هدف اصلی حکومت تلقی نمود. دموکراسی در بهترین حالت، شیوه حکومتی مناسبی است، اما به هیچ وجه آن را نایاب تبدیل به محتوی و هدف نهایی حکومت کرد. همچنان که «ریمون آرون» تأکید دارد، دموکراسی به مثابه شیوه حکومتی و نه هدف از حکومت، عمل مناسبتین روش حکومتی برای رژیم‌های آزادیخواه جدید است.

قانون طبیعت و فکر دینی

تعدادی از مفسران بسیار معتبر اندیشه‌های «لاک» معتقدند که از نظر وی قانون طبیعت همان قانون الهی است و اخلاق طبیعی ریشه‌ای غیر از مذهب ندارد. «لناوشتراوس» می‌نویسد، «قانون طبیعت، نزد لاک، عبارتست از بیان

اقتصاددان معروف و معاصر سوئنی می‌نویسد، «این نظریه [حق طبیعی جان لاک] نقطه آغازی بود هم برای تئوری ارزش - کار و هم دکترین ازادی اقتصادی».^{۶۲} او در کتاب خود تأثیر افکار «لاک» را بر اقتصاد سیاسی «دیویدریکاردو»، از طریق دوست نزدیک و هم فکری «جیمز میل» مورد تأکید قرار می‌دهد.^{۶۳} شخصیت مهم دیگری که نقش اساسی در تشکیل اقتصاد سیاسی و بخصوص افکار «آدام اسمیت» داشته، «دیویدهیوم» فیلسوف معروف انگلیسی قرن هیجدهم و دوست نزدیک «آدام اسمیت» است. با توجه به اینکه اندیشه سیاسی و اقتصادی «هیوم» خود از جهاتی ادامه همان فلسفه سیاسی «جان لاک» است، لذا از این طریق نیز به تأثیر آرای «لاک» بر «اسمیت» و کلاً اقتصاد سیاسی کلاسیک می‌توان بی برد.^{۶۴}

با وجود مواردی که ذکر شد، می‌توان گفت، که هنوز مورخان اندیشه اقتصادی و سیاسی، ارتباط بین نظریه حق طبیعی «لاک» و اقتصاد سیاسی را به طور جدی و منسجم موضوع مورد مطالعه قرار نداده اند، بلکه همگی به اشاره‌هایی گذرا اکتفا نموده اند. همانطور که پیش از این یادآور شدیم، این ارتباط اگر به صورت یک پیوند یکپارچه نشان داده شود، می‌تواند توضیح نظر مهی درباره چگونگی ظهور و توسعه تمدن صنعتی غربی و علل پیشرفت‌های مانند جوامع مدرن، فراهم آورد. در پایان، بر این نکته باید تأکید کنیم که بیانیه‌های حقوق پسر که پایه اساسی تفکر سیاسی و قوانین اساسی کشورهای صنعتی پیشرفت‌های را تشکیل می‌دهد، همگی عیقاً متاثر از اندیشه‌های «لاک» و نظریه حقوق طبیعی وی می‌باشد. اولین نکته مهمی که درباره این بیانیه‌ها مورد تأکید قرار دارد اینست که حقوق پسر طی این بیانیه‌ها، باز شناخته و اعلام می‌شود بطوری که هیچ مرجع یا نهاد اجتماعی نمی‌تواند مدعی تأسیس این حقوق بشود. به عبارت دیگر، حقوق پسر ماهیتاً متفاوت از حقوق موضعی است و از این روست که صفت «طبیعی» به آنها اطلاق می‌شود. در مقدمه «بیانیه حقوق پسر و شهر و ند» (فرانسه ۱۷۸۹) امده است، «مجموع ملی، حقوق پسر و شهر و ند... بازشناخته و اعلام می‌دارد».^{۶۵} بند دوم همین اعلامیه تصویب می‌کند، «هدف تمامی مجتمع سیاسی حفظ حقوق طبیعی و ناگستینی انسان است. این حقوق عبارت است از ازادی، مالکیت، امنیت و مقاومت در برابر ستم».^{۶۶} بند دوازدهم اعلامیه می‌گوید، «تضمين حقوق پسر و شهر و ند مستلزم قدرت عمومی [سیاسی] است: بنابراین چنین قدرتی برای نفع همگان، و نه به نفع خصوصی اینان که قدرت پداناها نفویض شده، تأسیس می‌گردد».^{۶۷} همین مضماین صراحتاً در «اعلامیه استقلال ایالات متحده» نیز وجود دارد: «واقیتهاي زیر في نفسه برای ما بدینه است: تمامی انسانها برابر آفریده شده اند، آفریدگار به آنها حقوق ناگستینی اعطای کرده است که حق زندگی، آزادی و جستجوی خوشبختی از جمله این حقوق است. حکومتها برای تضمين این حقوق تأسیس می‌شوند، و قدرت برحق آنها از رضایت حکومت شودگان نشأت می‌گیرد».^{۶۸} بطوری که مشاهده می‌کنیم، مضمون اصلی اسناد حقوق پسر دال بر اولویت دادن حقوق طبیعی، که طبق تعبیر «لاک» و «اسمیت» حوزه فعالیت فردی و اقتصادی است، بر امر سیاسی یاد دولت است. حقوق طبیعی ذاتی و فطری انسان است و از هیچ قرارداد یا نهاد مصنوع حاصل نشده است. تشکیل حکومت به منظور تضمين این حقوق صورت می‌گیرد. حکومت را انسانها به اراده خود تأسیس می‌کند و این وسیله‌ایست برای تحقق هدفی والاتر از اراده آنان، یعنی حقوق طبیعی که از سوی آفریدگار یا طبیعت به آنها اعطای شده است. حکومتها را می‌توان مورد سوال، انتقاد و نیز تغییر قرارداد، اما حقوق طبیعی غیر قابل تفکیک از انسان و غیر قابل تغییر است.

به نظر می‌رسد چنین تلقی از امر اقتصادی و سیاسی یکی از مهمترین عوامل پیشرفت اقتصادی خارق‌العاده جوامع صنعتی است. در جوامع قدیمی و سنتی، سیاست سیطره بر اقتصاد داشت، فعالیتها اقتصادی فردی بود و مبادله و تجارت مذموم تلقی می‌شد و حکومت با کنترل و سرکوب آنها مدعی حفظ انسجام مطلوب و متعالی جامعه بود. در حالی که تلقی جدید

جنبه‌های زندگی مدنی انسان، از جمله فعالیتهاي اقتصادي، تابع امر حکومتی و سیاسی می‌گردد. امر سیاسی به عنوان جلوه اجتماعی و دنیوی امر دینی بر وجه اقتصادی زندگی انسانی تقدیم و برتری پیدا می‌کند، یعنی اقتصاد به عنوان امر ثانوی تابع سیاست به متابه اصل اویله می‌گردد. در حالی که از دیدگاه فیلسوفان ازادی، همانند «لاک»، قضیه کاملاً بر عکس است یعنی فعالیت اقتصادی مقدم بر امر سیاسی و برتر از آن است چرا که انسان با کار و تلاش فردی (فعالیت اقتصادی) ابتدایی ترین تکلیف را که خداوند بر عهده اش نهاده - تکلیف زندگی کردن - انجام می‌دهد. فعالیت اقتصادی از همان آغاز یعنی در وضع طبیعی که زندگی انسان هیچ شکل سیاسی به خود نگرفته، ضرورتاً و فطرتاً وجود دارد و مطابق با قانون طبیعت تحول پیدا می‌کند: اما، حکومت نهادی است مصنوعی که توسط انسانها تأسیس می‌شود و از این جهت حقایقی آن نیازمند رضایت افراد است. حکومت به منظور حمایت از زندگی و مالکیت افراد بنیان نهاده می‌شود، لذا باید تابع مقتضیات فعالیت اقتصادی باشد، نه تعیین کننده آن.^{۶۹}

نتیجه: اثر اندیشه «جان لاک» بر اقتصاد سیاسی و نتایج نظری و عملی آن

اثر اندیشه‌های «جان لاک» بر تفکر سیاسی دنیای مدرن، بخصوص نقش تعیین کننده آن در مضامین اساسی اعلامیه‌های حقوق پسر، بر صاحبنظران پوشیده نیست و بسیاری از متفکران و مورخان اندیشه سیاسی جنبه‌های گوناگون این تأثیر را کم و بیش نشان داده اند. اما آنچه موروث توجه و تأکید لازم واقع نشده، تأثیر «لاک» بر «اقتصاد سیاسی کلاسیک» و تبعات نظری و نتایج عملی آن است. در واقع اگر مبانی اندیشه سیاسی و اقتصادی دنیای جدید (تمدن صنعتی غرب) ریشه یکانه‌ای در نظریه حق طبیعی «لاک» داشته باشد، می‌توان به طور منطقی نتیجه گرفت که نظام فکری و نیز عملی سیاسی و اقتصادی جوامع جدید بر اساس واحدی قوام گرفته است. از این رو شاید بتوان گفت که رمز پیشرفت مادی خارق‌العاده این جوامع در همین نکته نهفته است: اقتصاد و سیاست آنها دو شاخه از یک ریشه است و بدین لحاظ دریک جهت و همانگ با هم رشد کرده، و برخلاف جوامع دوران قدیم هیچ یک مانع رشد دیگری نشده است.

مارکس که خود یکی از اولین و بر جسته ترین مورخان اندیشه اقتصادی است، بر تأثیر «جان لاک» در اندیشه سیاسی و اقتصادی دنیای جدید، که مارکس آن را جامعه بورژوازی می‌نامد، تأکید می‌کند. اور در کتاب «نظریه های اضافه ارزش»، «لاک» را مبلغ اندیشه‌های جامعه بورژوازی درخصوص درست و نادرست می‌داند و معتقد است که فلسفه «لاک» شالوده اندیشه‌های تمامی اقتصاددانان انگلیسی بعد از وی بوده است.^{۷۰} «هزاباخ» نیز از اندیشمندانی است که ارتباط بین اندیشه‌های «جان لاک» و اقتصاد سیاسی کلاسیک، بخصوص افکار «آدام اسمیت»، را مورد توجه فراوان قرار داده است. او می‌نویسد، «اسمیت درباره نظریه مالکیت خصوصی با لاک توافق کامل دارد. واضح است که مبانی حق طبیعی اقتصاد سیاسی وی [اسمیت] همان مبانی (دومین رساله درباره حکومت مدنی) [جان لاک] است. به احتمال زیاد او [آدام اسمیت] تحت تأثیر (نظریه آزادی طبیعی کار) (هاچسون)، نظریه آزادی طبیعی لاک را بی‌گرفته و ان را پرورانده است تا آزادی اقتصادی را از آن نتیجه بگیرد».^{۷۱} «بومه باورک» اقتصاددان بزرگ اتریشی معتقد است که «آدام اسمیت»، «سیستم صنعتی» معروف خود را بر اساس اندیشه «لاک» مبنی بر اینکه کار منبع اصلی تعامیل تولیدات است، بنا نهاده.^{۷۲} «إلى هالیوی» متفکر فرانسوی همین مضمون را در کتاب بسیار مهم خود «تشکیل رادیکالیسم فلسفی» بیان می‌کند.^{۷۳} «گونارمیرداد

39. J.J. ROUSSEAU, «Discours sur L'arigine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», (1745), Paris, Flammarion, 1971, p. 205.
40. Idem, p. 228.
41. ROUSSEAU, «Du contrat social», (1762), Paris, Flammarion, 1966, p. 44.
42. Idem, p. 45.
43. Idem., pp. 51-52.
44. Idem, note du chap. VI.
45. E. HALEVY, «La formation du radicalisme philosophique», Ed. Félix Alcan, Paris 1901, T. II, p. 220.
46. J.J. ROUSSEAU, «Du contrat social», op. cit, p. 68.
47. Idem, p. 136.
48. Idem., p. 51.
49. P. Manent, op. cit., p. 170.
50. «La grande charte (1215-1225)», cité par S. Rials, op.cit., pp. 477-479.
51. E. HALEVY, «La formation du radicalisme philosophique», T. II, pp. 219-220.
52. F.V. HAYEK, «The Road of Serfdom», (1944), trd. Frs., PUF, 1985.
53. Idem, p. 103.
54. Raymond ARON, «Essai sur les libertés», (1965), Pluriel, Paris, 1985, pp. 121-122.
55. Léo STRAUSS, «Droit maturel et histoire», trd. Frs., Flammarion, Paris, 1986, p. 181.
56. E. HALEVY, inventaires...», op. cit., pp. 9-10.
57. R. MOUNIER, «Histoire générale des civilisations», sous la direction de CROUZET, T. IV, p. 4.
58. LOCKE, op. cit., Book II, chap. II.
59. K. I. VAUGHN, «john LOCKE, Economist and Social Scientist», the Athlan Press, London, 1980, pp. 96-97.
59. در مورد قانون طبیعت و محتوی مذهبی آن نزد لاک اثار مهمند دیگری نیز وجود دارد از جمله مقدمه «لیدن» به کتاب لاک «Essays on Noturnal Law» «این کتاب برای بار اول در سال ۱۹۵۴ توسط «لیدن» چاپ و منتشر شد و شامل نوشته های اویله لاک در مورد قانون طبیعت است.
60. William LETTWIN, «The Origins of Scientific Economics; English Economic Thought 1660- 1776», Shenvale Press, London, 1963, pp. 147-181.
61. Cf. Trence Hutchison, «Before Adam Smith, The emergence of Political Economy 1662-1776», Basil Blackwell, 1991, pp. 70-73.
62. G. Hasbach, «Les fondements philosophiques de l'économie politique de Quesnay et de Smith», Revue d'Economie Politique, T. VII, 1893, pp. 761-762.
63. E. Böhm - Bawerk, «Histoire critique des théories de l'intérêt et du capital», Ed. Giard et Brière, Paris, 1903, t II, p. 7.
64. E. Halévy, «La Formation du radicalisme philosophique», Ed. Felix Alcan, Paris, 1901, T. 1. pp. 73-74.
65. G. Myrdal, «The political element in the development of Economic Theory», Harvard University Press, 1955, p. 71.
66. Idem, pp. 73, 109.
67. A. Schatz, «L'oeuvre économique de David Hume», Ed. Arthur Rousseau, Paris 1902, p. 232.
- Cf. D. Deleule, «Hume et la naissance du libéralisme économique», Ed. Aubier Montaigne, Paris, 1979, pp. 401-402.
68. S. Rials, op. cit., p. 22.
69. Idem. p. 25.
70. Idem. p. 492.

از منزلت انسان بطور کلی (حقوق بشر) و جایگاه او در جامعه (آزادی فعالیت‌های اقتصادی) باعث رها شدن انرژی مهار شده فردی برای جستجوی رفاه و آسایش، و بدین ترتیب گشوده شدن آفق بی‌بایان فعالیتها و رقابت‌های صلح‌جویانه بین انسانها می‌گردد. مسابقه برای تولید بیشتر و رفاه روزافزون با داوری بیطرفا نه دولت، که نظاره گر رعایت قوانین است، با شور و شوق بی‌سابقه‌ای جریان می‌یابد. قدرت سیاسی (دولت) ضامن صحت و سلامت مسابقه است؛ او خود قاعداً نباید وارد صحنه رقابت (عرصه اقتصادی) گردد، زیرا در این صورت بی‌طرفی را نقض کرده و نظم صحیح مسابقه را برهم می‌زند، و بازیگران را از نتیجه نلاش و کوشش خود دلسوز می‌کند. رمز جوش و خروش مادی بی‌سابقه انسانها در جوامع صنعتی، شاید در همین نظر و هماهنگی جدید بین سیاست و اقتصاد نهفته است.

زیرنویسها

1. T.B. MACAULAY, «Histoire d'Angleterre», trd. Frs., Ed. Robert Laffont, Paris, 1989, téte Partie, p. 29.
2. Idem, p. 28.
3. Elie HALEVY, «Inventaires, le crise sociale et les idéologies nationales», Librairie Félix Alcan, Paris, 1936, p.6.
4. J. LOCKE, «Two Treatises of Civil Government», (1690), Everyman's Library London, New York, 1966.
5. Op. cit, Book II, V, 25-51, pp. 129-140.
6. Idem, V, 27.
7. Idem, II, 6.
8. Idem, II, 41.
9. Idem, II, 46, 47.
10. Pierre MANENT, «Histoire intellectuelle du Libéralisme», Calman - Lévy, 1987, chap. IV.
11. Leo STRAUSS, «Natural Right and History», University of Chicago Press 1953, chap. V.
12. Locke, op. cit. II, 77.
13. Idem, II, 6.
14. Idem, II, 4.
15. Idem, II, 8.
16. Idem, II, 13, 21.
17. Idem, II, 91.
18. Idem, II, 94.
19. Idem, II, 95-96.
20. Raymond POLIN, «La politique morale de John Locke», PUF, Paris, 1960, p. 191.
21. Leo STRAUSS, op. cit., chap. V,B.
22. R. POLIN, op. cit, p. 192.
23. Idem, p. 199.
24. Locke, op. cit, II, 163.
25. Polin, op. cit, p. 211.
26. Idem.
27. Locke, op. cit, II, 8.
28. Idem, II, 22.
29. MACAULAY, op. cit, p.
30. MONTESQUIEU, «De l'esprit des lois», (1784), Flammarion, Paris, 1979, Livre XI, chap IV, p. 293.
31. P. MANENT, op cit, p. 123.
32. Idem, p. 129.
33. MONTESQUIEU, op. cit, Livre XIX, chap. XXVII.
34. P. MANENT, op. cit, p. 131.
35. MONTESQUIEU, op. cit. p. 478.
36. P. MANENT, op. cit., pp. 132-133.
37. S. RIALS. «La déclaration des droits de L'homme et du citoyen», Hachette, Pluriel, 1988, chap. II.
38. J. VINER, «The Journal of Law and Economics», octobre 1960. p. 50.