

ظهور اندیشه آزادی و پیوند آن با اقتصاد سیاسی

(بخش دوم)

□□ نوشته: دکتر موسی غنی نژاد از دانشگاه صنعت نفت

انقلاب و آزادی

انقلاب فرانسه مسأله‌ای را طرح کرد که عملاً در «انقلاب با شکوه» انگلستان مطرح نشده بود، و آن تأسیس نهادهای سیاسی بر مبنای اصل حاکمیت مطلق 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 این رو، حاکمیت مطلق دیگری (حاکمیت مطلق مردم فرضاً) 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 منشأ حقانیت (Legitimé) حکومت به خصوص سلطنت بود. منشأ حقانیت سلطنت در واقع بسیار مبهم و نامعین است. این نهاد، برخلاف پارلمان، ریشه در اراده آگاهانه 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، قاعدتاً هیچگونه حقانیتی نمی‌تواند داشته باشد. علت اینکه فیلسوف انگلیسی مسأله حاکمیت و به خصوص حاکمیت مطلق را، چنانکه قبلاً نیز اشاره کردیم، مسکوت می‌گذارد در همین جاست: عقل معقول وی اجازه نمی‌دهد که به برچیده شدن کامل سلطنت صحه گذارد و با این کار قدرت یگانه و مطلق دیگری تأسیس شود. تجربه «کریمول» به وضوح نشان داده بود که هرگونه افراط و مطلق خواهی منجر به تعطیل آزادی‌ها می‌گردد. اما به هر حال، از لحاظ تئوریک، طبق فلسفه حق طبیعی، قدرت سیاسی تنها يك منشأ حقانیت دارد و آن رأی اکثریت مردم است. برای اجتناب از این مشکل، «منتسکیو» نیز همانند «لاک» و حتی پیش از وی، مسأله منشأ حقانیت حاکمیت سیاسی را به سکوت برگزار می‌کند و بیشتر به چگونگی عملکرد نهادهای سیاسی برای برقراری آزادیهای مدنی می‌پردازد.

انقلاب فرانسه، برخلاف انقلاب با شکوه انگلستان، با نفی عملی حقانیت هرگونه حاکمیتی غیر از مردم، اندیشه حاکمیت مطلق را با شدت تمام مطرح می‌سازد. اینجا، خلاء ناشی از محو سلطنت مطلقه با حاکمیت

مطلق ملی برمی‌شود و در عمل هیچ گونه تعدیل و توازن قوا صورت نمی‌گیرد. این بار انقلابیون با اتکاء به مطلق بودن حقانیت خود و به نام حفظ آزادی‌های مردم، دست به سرکوب و کشتار همین مردم می‌زنند و آزادیها را بیش از پیش از بین می‌برند. نامحدود بودن قدرت راه را برای هرگونه زیاده‌روی و زیان کاری باز می‌کند. به این ترتیب، انقلابی که پیام‌آور آزادی بود، با چنگ زدن به حاکمیت مطلق، تبدیل به جلاذ 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 «شیء» یاد می‌کرد، به این معنی که قدرت، وجود و عملکردی مستقل از منشأ و نیز صاحبان خود دارد، یعنی معتقد بود که سوء استفاده از قدرت ربطی به منشأ 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 قرار داد، اما نتیجه‌ای 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 دگرگون 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 شهروند» ۱۷۸۹ منعکس شده، به طور کلی از دو منبع عمده الهام گرفته بود: فلسفه حق طبیعی «لاک» از یک سو، و نقادی و تفسیر خاص این فلسفه توسط «ژان ژاک روسو» از سوی دیگر. ۳۷ مضامین «اعلامیه» ۱۷۸۹ و نیز خود وقایع انقلاب فرانسه به خوبی نشان دهنده تضاد بین این دو منبع الهام است. ما از فلسفه سیاسی «لاک» قبلاً به اختصار یاد کرده‌ایم؛ حال جای آن دارد که اجمالاً به نقادی این فلسفه توسط «روسو» بپردازیم 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

می‌کند. جدائی بین حکومت و جامعه، یا به عبارت دیگر، بین دولت و جامعه مدنی یکی از اصول اولیه فلسفه سیاسی آزادی است. همچنانکه «توماس پین» متفکر و شخصیت سیاسی معاصر انقلاب آمریکا و فرانسه می‌گفت: «[ضرورت] جامعه ناشی از نیازهای ماست درحالی که [ضرورت] حکومت ریشه در عیوب ما دارد... جامعه يك امر خیر است، درحالی که حکومت چیزی نیست مگر شر ناشی از ضرورت... [حکومت] همانند پوشش، نشانه معصومیت از دست رفته است.»^{۳۸} همچنان که بارها اشاره کردیم، آزادی سیاسی به معنی جدید کلمه، بر مبنای بدبینی و عدم اعتماد نسبت به حکومت و حکومت‌کنندگان ایجاد شده است. از این رو، متفکرین آزادیخواه همیشه بر جدائی بین جامعه 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 چاره عملی را توازن قوا و خنثی کردن قدرت سیاسی می‌داند، چرا که با این تدبیر جامعه از حاکمیت مطلق مصون می‌ماند و شهروندان فارغ از تسلط و کنترل دولت می‌توانند آزادانه به سامان دادن حقوق طبیعی خود بپردازند. از نظر «لاک»، «منتسکیو» و کلا تمامی فیلسوفان آزادی، مالکیت ادامه حق طبیعی اولیه (حق حفظ حیات) تلقی می‌شود و از این لحاظ مقدس و خدشه‌ناپذیر است. انسان برای حفظ حیات و تأمین خوشبختی فردی خود کار و فعالیت می‌کند و از این طریق، ناگزیر به تأسیس و توسعه مالکیت خصوصی می‌پردازد. به طوری که ملاحظه می‌کنیم، فلسفه آزادی عمدتاً بر مبنای اصالت فرد و حقوق فطری فرد ایجاد شده است و از این رو محدودیتی برای چنین حقوقی نمی‌شناسد. دولت به عنوان اراده مجموع افراد نمی‌تواند معترض حقوق فردی بشود.

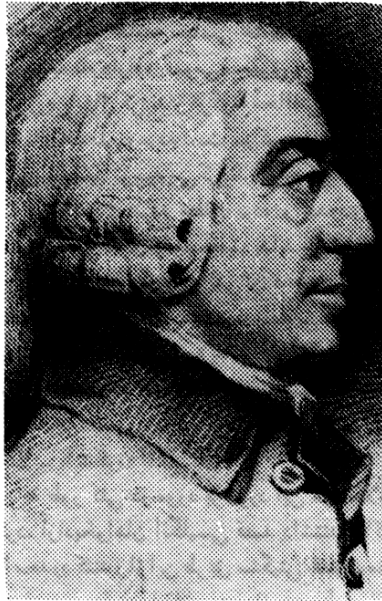
«ژان ژاک روسو» همین تصور جدید از انسان و جامعه را که مبتنی بر اصالت فردی و نفع شخصی است مورد انتقاد شدید قرار داده و می‌گوید انسان جدید (moderne) موجود بدبختی است چرا که برخلاف طبیعت اولیه‌اش وجود وی به دو بخش تقسیم شده و یگانگی‌اش از بین رفته است: از یک طرف به دنبال نفع شخصی خود ناچار در تضاد با افراد 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. بدبختی انسان جدید ریشه در دوگانگی وجود وی دارد: انسان به عنوان عضوی از جامعه در تضاد با نفس خود به عنوان فرد مجزاست، بنابراین در تعارض با منافع سایر افراد جامعه قرار دارد. این دوگانگی و ستیز با نفس ناشی از دوگانگی موجود در بطن جامعه جدید (société moderne) است.

برخلاف یونان قدیم (جامعه آرمانی «ژان ژاک روسو»)، در جامعه جدید وحدت بین دولت و افراد جامعه، بین اراده عمومی و اراده فردی وجود ندارد. زندگی فردی در حوزه جامعه 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 توهم برتری در ثروت و مسابقه بی‌پایان مال‌اندوزی می‌بیند. اراده جمعی (دولت) در این جوامع وظیفه‌ای جز تضمین صلح و آرامش و حفظ و حراست جامعه مدنی برای خود نمی‌شناسد، یعنی وظیفه وی پاسداری از نتایج حاصل از سودجویی و خودپرستی افراد است. در نتیجه 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 بدبختی شده است. «روسو» می‌گوید چنین وضعی «طبیعی» نیست، و اصولاً هیچ نظم اجتماعی ناشی از طبیعت نیست بلکه همه از اراده انسانها نشأت می‌گیرد.

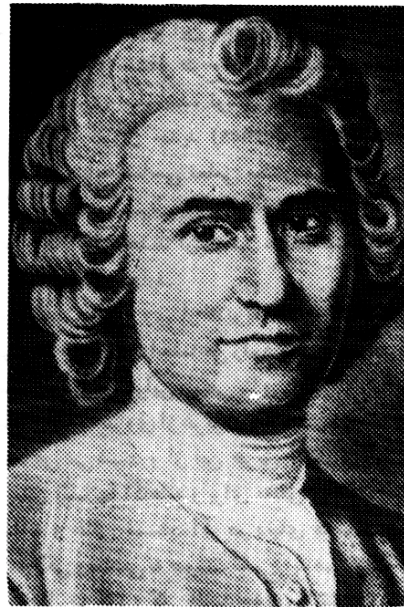
«روسو» مالکیت خصوصی را منشاء جامعه مدنی می‌داند و معتقد است که نابرابری‌ها و تبعیض‌های موجود در جامعه از همین مالکیت ریشه گرفته و اشکال مختلفی پیدا کرده است. او می‌گوید اولین کسی که با محصور کردن یک قطعه زمین اعلام نمود «این از آن من است»، و افراد ساده لوحی را یافت که

این ادعا را باور کردند، با این کار خود دست به تأسیس جامعه مدنی زد.^{۳۹} پیدایش مالکیت باعث بوجود آمدن دارا و ندار و در نتیجه نابرابری انسانها شد. تضمین مالکیت نیاز به تأسیس حکومت و نظم قانونی دارد، لذا به دنبال مالکیت، حکومت اقتدار قانونی 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 مرحله آغازین آن در نظر بگیریم، می‌بینیم در مرحله اول مالکیت موجب پیدایش دارا و ندار شده است؛ این وضع در مرحله 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، در جهتی است که انسان آزاد را تبدیل به بنده می‌کند. «روسو» از بین رفتن آزادی و پیدایش وضع بندگی را تنها ناشی از قدرت فیزیکی و مادی نمی‌داند و در این مورد توضیح فوق‌العاده جالبی می‌دهد: «قوی‌ترین 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}

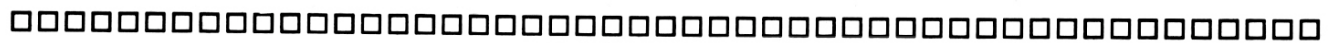
از نظر وی، نکته مهم این است که قدرت فیزیکی ایجاد حق یا تکلیف نمی‌کند: تسلیم شدن در برابر زور عملی است ناشی از ضرورت و نه ناشی از اراده؛ چنین عملی در نهایت یک تدبیر محتاطانه است که نباید با تکلیف اشتباه شود. اگر زور پشتوانه اطاعت باشد دیگر سخن گفتن از حق و تکلیف بی‌بهره است چرا که به محض از بین رفتن زور، 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 حقیقتاً دارد که متکی 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 می‌زیستند، مجبور می‌شوند گرد هم آمده و به صورت جمعی زندگی کنند. فیلسوف فرانسوی هدف از گردهم‌آمی انسانها و تشکیل جامعه را حفظ حیات، آزادیها و اموال افراد تشکیل دهنده جامعه می‌داند. به نظر می‌رسد که وی در مورد هدف تشکیل 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 بیشتر به چگونگی و جایگاه حقوق فردی در جامعه مربوط می‌شود. «روسو» برخلاف «لاک» معتقد است که با تشکیل جامعه، جدائی 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 سیاسی (جامعه) را به وجود می‌آورد نه تک‌تک افراد جامعه.^{۴۳} «روسو» به تقلید از یونان قدیم، اعضای این کل جمعی را «شهروند»، و جامعه تشکیل شده با قرارداد اجتماعی را «شهر» به معنی یونانی کلمه می‌نامد. او می‌نویسد: «معنی واقعی این کلمه (شهر) نزد متجددین 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 شهروند اشتباه می‌گیرند. آنها نمی‌دانند که Ville از خانه‌ها تشکیل یافته و cité از شهروندان... هیچ نویسنده فرانسوی، تا جایی که من می‌دانم، معنی واقعی کلمه (شهروند) را نفهمیده است.»^{۴۴} منظور نویسنده «قرارداد اجتماعی» از این سطور، نقادانه اندیشه فیلسوفان متجدد آزادیخواه از «لاک» و «مندویل» گرفته یا «منتسکیو» است، چرا که این فیلسوفان هر یک به نوعی انسان را موجودی «اقتصادی» تعریف می‌کنند و



● آدام اسمیت



● ژان راولز



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 گفتیم، نام حاکمیت به خود می‌گیرد.»^{۲۶} برای متفکر فرانسوی، حاکمیت از آن مردم، و به عنوان اراده عمومی غیر قابل تقسیم و غیر قابل تفویض است. او جوامع جدید را که در آن حاکمیت از طریق نمایندگان مردم اعمال می‌شود، جوامع آزادی نمی‌شمارد و بر این عقیده است که در این گونه جوامع حاکمیت مردم واقعا اعمال نمی‌شود و در نتیجه مردم از مهمترین آزادیها و والاترین وظیفه شهروندی که اعمال حاکمیت است، محرومند. «از لحظه‌ای که ملتی (peuple) 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 بوده‌اند چرا که در آنها تصمیم‌های سیاسی به اتفاق خود شهروندان گرفته می‌شود، نه توسط نمایندگانشان، و اصلا نظام نمایندگی وجود نداشت. همچنانکه قبلاً نیز اشاره کردیم، در چنین جامعه‌ای برخلاف جوامع جدید، فاصله‌ای بین حکومت کنندگان و حکومت شوندگان وجود نداشت و شهروندان همراه دولت کل یکپارچه‌ای را تشکیل می‌دادند که «روسو» از آن به عنوان بدن سیاسی یاد می‌کند. شهروندان، اعضای این بدن سیاسی واحد هستند و فرد و نفع خصوصی در چنین جامعه‌ای نقشی ندارد. اراده شهروند در اراده عمومی تجلی می‌یابد و جدایی و رقابتی بین شهروندان نیست؛ همه برای سعادت و تعالی شهر (جامعه) تلاش می‌کنند و در پی هدف دیگری نیستند.

فیلسوف فرانسوی با برتر شمردن نفع جامعه و نفی 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 گردهمایی در یک جامعه تأمین جان و مال و آزادیهای طبیعی باشد، در این صورت، با ایجاد حاکمیت مطلق اراده عمومی، عملاً نقض عرض می‌شود یعنی حقوق و آزادیهای فردی در نهایت قربانی «مصلحت عمومی» می‌گردد. «پیرمندان» می‌نویسد، انقلاب فرانسه در جریان خود آهنگ اندیشه روسو را دنبال نمود؛ در سال ۱۷۸۹ هدف انقلاب حمایت مقتضی از امنیت و مالکیت افراد بود؛ در سال ۱۷۹۳ انقلاب

تشکیل جامعه و حکومت را وسیله‌ای در جهت 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 (خیر کل جامعه) را برآورده می‌سازد. فیلسوفان آزادیخواه، از «لاک» و «مندویل» تا «هیوم» و «آدام اسمیت»، همه به یگانگی طبیعی منافع خصوصی و اجتماعی (فردی و جمعی) معتقدند.^{۲۵} این اصل در واقع یکی از پایه‌های فلسفه سیاسی متجددین را تشکیل می‌دهد. از نظر اینها آزادی اقتصادی شرط اولیه و لازم برای آزادی سیاسی و نیز رفاه فردی و اجتماعی است. «مندویل» با «افسانه زنبورهای عسل» و «اسمیت» با استعاره «دست نامرئی» در واقع یگانگی 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 یگانگی طبیعی منافع خصوصی و اجتماعی را باور ندارد و می‌گوید کوشش‌های خودخواهانه و سودجویانه خصوصی انسان بورژوا نه تنها هیچ همسوئی با منافع 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 نهائی 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 قربانی 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 فراتر از وجود فردی همچون وطن پرستی، از خودگذشتگی و غیره اهمیت دارد.

جدائی 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 وسعت آزادیها به همان اندازه گسترده تر خواهد بود. «روسو» با چنین دیدگاهی از ریشه مخالف است و می‌گوید جدایی جامعه مدنی و دولت به معنی فقدان آزادی است. او حاکمیت

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 پایه‌اساسی تمامی مکتب‌های آزادی را تشکیل می‌دهد به طوری که اگر دقت کنیم می‌بینیم که بخش مهمی از بحث بین طرفداران این مکتب‌ها و مخالفان جدید آن، یعنی سوسیالیست‌ها، به مسایل اقتصادی و نظام تولید اختصاص دارد.

آدام اسمیت به پیروی از «دیوید هیوم»، فیلسوف هم عصر و دوست نزدیکش، نظریه قرارداد اجتماعی را رد کرده و همانند او فلسفه سیاسی خود را بر اساس نوعی فردگرایی طبیعی بنا نمی‌نهد.^{۵۱} 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 نفعان خود سود می‌رسانند. گرچه آمدن انسان‌ها آگاهانه و برای تحقق نیت‌های خیرخواهانه یا فضایل بشر دوستانه 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 «آدام اسمیت»، یکپارچگی جامعه از طریق سیستم مبادله فراهم می‌آید و به صورت ساحت مبادله یا بازار به معنی عام آن تجلی می‌کند. اصل پیوند دهنده جامعه جدید؛ نفع شخصی، به وسیله سیستم بازار، است یعنی یکپارچگی 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 معطوف به اراده انسانها و قراردادی بین شان نیست. از این رو، نزد وی جامعه مدنی مستقل از امر سیاسی (حکومت) و مقدم بر آن است. این جا دیگر سیاست اصل بنیانگذار جامعه (قرارداد اجتماعی) نیست بلکه این اقتصاد (سیستم نیازها و بازار) است که جامعه مدنی را به وجود می‌آورد. «آدام 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 نباید تابع سیاست نمود بلکه برعکس سیاست را باید براساس 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 (حکومت) امری است تصنعی و نقشی جز حفاظت 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.

«انسان اقتصادی» اسمیت، همانند «انسان مالک» لاک، برای حفظ حیات خود، یعنی حق طبیعی اولیه، کار می‌کند و در نتیجه آن مالک محصول ناشی از کار خود می‌گردد. اینجا نیز چون مالکیت از کار به وجود می‌آید، لذا ادامه یا شکلی از حق طبیعی تلقی می‌شود و بدین لحاظ مقدس و خدشه‌ناپذیر به شمار می‌آید. 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 بفراتر نهد و در امور اقتصادی دخالت کند. چنین دخالتی در نهایت به نفی 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 برافراشت.^{۴۹} انقلابیون به نام «اراده عمومی» حقوق و آزادیهای فردی را با برقراری حکومت «ترور» پایمال کردند و هرگونه مخالفتی 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 عمده «انقلاب با شکوه» انگلستان (۱۶۸۸) و انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) را می‌توان به طور کلی در مورد برخورد این دو انقلاب با مسأله 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 می‌شمرند^{۵۰} و با انتقاد از آن در پی تأسیس حکومت «معتدل» بودند و آزادی را تنها در سایه همین «اعتدال» میسر 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، تفکیر حکومت از جامعه مدنی و تحدید آن یکی از شرایط ضروری تحقق آزادیها و حقوق فردی است. برای فیلسوفان آزادی نظیر «لاک»، انسان ذاتاً موجودی است غیر سیاسی و غیر اجتماعی. برخلاف آنچه «ارسطو» تصور می‌کرد، اگر انسان‌ها گرد هم می‌آیند و تشکیل جامعه می‌دهند نه برحسب 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 صرف‌نظر کنند و آنرا به جامعه واگذارند. واضح است که در چنین وضعی رابطه معکوس بین میزان اقتدار حکومتی و حقوق و آزادیهای فردی وجود دارد. حکومت به خودی خود به علت اینکه آزادیها را محدود می‌کند شر است، ولی شری است اجتناب‌ناپذیر، چون نبودن آن وضع بدتری (وضع جنگ) را پدید می‌آورد. بنابراین، مطلوب‌ترین جامعه آن است که قدرت دولتی در آن به حد اقل ممکن، در حد ضرورت، محدود شده باشد. رفاه فردی و اجتماعی در سایه فعالیت‌های اقتصادی آزادانه افراد تأمین می‌گردد. متفکران آزادیخواه بر جدائی 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 تصویری از فرد و جامعه است که اندیشه جدیدی در فلسفه سیاسی به نام «اقتصاد سیاسی» به وجود می‌آید. «آدام اسمیت» در کتاب معروف و بسیار مهم خود «تحقیق در ماهیت و علل ثروت ملل» (۱۷۷۶)، اصول اساسی اندیشه جدید را به طور

اقتصاددان معروف و معاصر سوئدی می نویسد، «این نظریه [حق طبیعی جان لاک] نقطه آغازی بود هم برای تئوری ارزش - کار و هم دکترین آزادی اقتصادی.»^{۶۴} او در کتاب خود تأثیر افکار «لاک» را بر اقتصاد سیاسی «دیوید ریکاردو»، از طریق دوست نزدیک و هم فکری «جیمز میل» مورد تأکید قرار می دهد.^{۶۵} شخصیت مهم دیگری که نقش اساسی در تشکیل اقتصاد سیاسی و بخصوص افکار «آدام اسمیت» داشته، «دیوید هیوم» 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 کلا اقتصاد سیاسی کلاسیک می توان پی برد.^{۶۶}

با وجود مواردی که ذکر شد، می توان 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 اشاره هایی گذرا اکتفا نموده اند. همانطور که پیش از این یادآور شدیم، این ارتباط اگر به صورت یک پیوند یکپارچه نشان داده شود، می تواند توضیح نظر مهمی درباره چگونگی ظهور و توسعه تمدن صنعتی غربی و علل پیشرفتهای مادی جوامع مدرن، فراهم آورد. در پایان، بر این نکته باید تأکید کنیم که بیانیتهای حقوق بشر که پایه اساسی تفکر سیاسی و قوانین اساسی کشورهای صنعتی پیشرفته را تشکیل می دهد، همگی عمیقاً متأثر از اندیشه های «لاک» و نظریه حقوق طبیعی وی می باشد. اولین نکته مهمی که درباره این بیانیتهای مورد تأکید قرار دارد اینست که حقوق بشر طی این بیانیتهای، باز شناخته و اعلام می شود بطوری که هیچ مرجع یا نهاد اجتماعی نمی تواند مدعی تأسیس این حقوق بشود. به عبارت دیگر، حقوق بشر ماهیتاً متفاوت از حقوق موضوعه است و از این روست که صفت «طبیعی» به آنها اطلاق می شود. در مقدمه «بیانیتهای حقوق بشر و شهروند» فرانسه (۱۷۸۹) آمده است، «مجمع ملی، حقوق بشر و شهروند را... باز شناخته و اعلام می دارد.»^{۶۷} بند دوم همین اعلامیه تصریح می کند، «هدف تمامی مجامع سیاسی حفظ حقوق طبیعی و ناگسستنی انسان است. این حقوق عبارت است از آزادی، مالکیت، امنیت و مقاومت در برابر ستم.»^{۶۸} بند دوازدهم اعلامیه می گوید، «تضمین حقوق بشر و شهروند مستلزم قدرت عمومی [سیاسی] است: بنابراین چنین قدرتی برای نفع همگان، و نه به نفع خصوصی آنان که قدرت بدانها تفویض شده، تأسیس می گردد.»^{۶۹} همین مضامین صراحتاً در «اعلامیه استقلال ایالات متحده» نیز وجود دارد: «واقعتهای زیر فی نفسه برای ما بدیهی است: تمامی انسانها برابر آفریده شده اند، آفریدگار به آنها حقوق ناگسستنی اعطا کرده است که حق زندگی، آزادی و جستجوی خوشبختی از جمله این حقوق است. حکومتها برای تضمین این حقوق تأسیس می شوند، و قدرت بر حق آنها از رضایت حکومت شوندگان نشأت می گیرد.»^{۷۰} بطوری که مشاهده می کنیم، مضمون اصلی اسناد حقوق بشر دال بر اولویت دادن حقوق طبیعی، که طبق تعبیر «لاک» و «اسمیت» حوزه فعالیت فردی و اقتصادی است، بر امر سیاسی یا دولت است. حقوق طبیعی ذاتی و فطری انسان است و از هیچ قرارداد یا نهاد مصنوع حاصل نشده است. تشکیل حکومت به منظور تضمین این حقوق صورت می گیرد. حکومت را انسانها به اراده خود تأسیس می کنند و این وسیله ایست برای تحقق هدفی والا تر از اراده آنان، یعنی حقوق طبیعی که از سوی آفریدگار یا طبیعت به آنها اعطا شده است. حکومتها را می توان مورد سوال، انتقاد و نیز تغییر قرارداد، اما حقوق طبیعی غیر قابل تفکیک از انسان و غیر قابل تغییر است.

به نظر می رسد چنین تلقی از امر اقتصادی و سیاسی یکی از مهمترین عوامل پیشرفت اقتصادی خارق العاده جوامع صنعتی است. در جوامع قدیمی و سنتی، سیاست سیطره بر اقتصاد داشت، فعالیتهای اقتصادی فردی بود و مبادله و تجارت مذموم تلقی می شد و حکومت با کنترل و سرکوب آنها مدعی حفظ انسجام مطلوب و متعالی جامعه بود. درحالی که تلقی جدید

جنبه های زندگی مدنی انسان، از جمله فعالیتهای اقتصادی، تابع امر حکومتی و سیاسی می گردد. امر سیاسی به عنوان جلوه اجتماعی و دنیوی امر دینی بر وجه اقتصادی زندگی انسانی تقدم و برتری پیدا می کند، یعنی اقتصاد به عنوان امر ثانوی تابع سیاست به مثابه اصل اولیه می گردد. درحالی که از دیدگاه فیلسوفان آزادی، همانند «لاک»، قضیه کاملاً برعکس 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 تکلیفی را که خداوند برعهده اش نهاده - تکلیف زندگی کردن - انجام می دهد. 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 می کند؛ اما، حکومت نهادی است مصنوعی که توسط انسانها تأسیس می شود و از این جهت حقانیت آن نیازمند رضایت افراد است. حکومت به منظور حمایت از زندگی و مالکیت افراد بنیان نهاده می شود، لذا باید تابع مقتضیات فعالیت اقتصادی باشد، نه تعیین کننده آن.^{۷۱}

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

نظری و عملی آن

اثر اندیشه های «جان لاک» بر تفکر سیاسی دنیای مدرن، بخصوص نقش تعیین کننده آن در مضامین اساسی اعلامیه های حقوق بشر، بر صاحب نظران پوشیده نیست و بسیاری از متفکران و مورخان اندیشه سیاسی جنبه های گوناگون این تأثیر را کم و بیش نشان داده اند. اما آنچه مورد 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 یگانه ای در نظریه حق طبیعی «لاک» داشته باشد، می توان به طور منطقی نتیجه گرفت که نظام فکری و نیز عملی سیاسی و اقتصادی جوامع جدید براساس واحدی قوام گرفته است. از این رو شاید بتوان گفت که رمز پیشرفت مادی خارق العاده این جوامع در همین نکته نهفته است: اقتصاد و سیاست آنها دو شاخه از یک ریشه است و بدین لحاظ در یک جهت و هماهنگ با هم رشد کرده، و برخلاف جوامع دوران قدیم هیچ یک مانع رشد دیگری نشده است.

مارکس که خود یکی از اولین و برجسته ترین مورخان اندیشه اقتصادی است، بر تأثیر «جان لاک» در اندیشه سیاسی و اقتصادی دنیای جدید، که مارکس آن را جامعه بورژوازی می نامد، تأکید می کند. او در کتاب «نظریه های اضافه ارزش»، «لاک» را مبلغ اندیشه های جامعه بورژوازی در خصوص درست و نادرست می داند و معتقد است که فلسفه «لاک» شالوده اندیشه های تمامی اقتصاددانان انگلیسی بعد از وی بوده است.^{۶۰} «هازباخ» نیز از اندیشمندانی است که ارتباط بین اندیشه های «جان لاک» و اقتصاد سیاسی کلاسیک، بخصوص افکار «آدام اسمیت»، را مورد توجه فراوان قرار داده است. او می نویسد، «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 پی گرفته و آن را پرورانده است تا آزادی اقتصادی را از آن نتیجه بگیرد.»^{۶۱} «بوهم باورک» اقتصاددان بزرگ اتریشی معتقد است که «آدام اسمیت»، «سیستم صنعتی» معروف خود را براساس اندیشه «لاک» مبنی بر اینکه کار منبع اصلی تمامی تولیدات است، بنا نهاده.^{۶۲} «الی هالوی» متفکر فرانسوی همین مضمون را در کتاب بسیار مهم خود «تشکیل رادیکالیسم فلسفی» بیان می کند.^{۶۳} «گونار میردال»

39. J.J. ROUSSEAU, «Discours sur L'origine 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, opcit., 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 naturel 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 آثار مهم دیگری نیز وجود دارد از جمله مقدمه «لیدن» به کتاب لاک «Essays on Notural Law» این کتاب برای بار اول در سال ۱۹۵۴ توسط «لیدن» چاپ و منتشر شد و شامل نوشته‌های اولیه لاک در مورد قانون طبیعت است.
- William LETTWIN, «The Origins of Scientific Economics; English Economic Thought 1660- 1776», Shenval Press, London, 1963, pp. 147-181.
60. Cf. Trencé Hutchison, «Before Adam Smith, The emergence of Political Economy 1662-1776», Basil Blackwell, 1991, pp. 70-73.
61. G. Hasbach, «Les fondements philosophiques de l'économie politique de Quesnay et de Smith», Revue d'Economie Politique, T. VII, 1893, pp. 761-762.
62. E. Böhm - Bawerk, «Histoire critique des théories de l'intérêt et du capital», Ed. Giard et Brière, Paris, 1903, t II, p. 7.
63. E. Halévy, «La Formation du radicalisme philosophique», Ed. Felix Alcan, Paris, 1901, T. 1. pp. 73-74.
64. G. Myrdal, «The political element in the development of Economic Theory», Harvard University Press, 1955, p. 71.
65. Idem, pp. 73, 109.
66. 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.
67. S. Rials, op. cit., p. 22.
68. Idem.
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 افق بی‌پایان فعالیتها و رقابت‌های صلح‌جویانه بین انسانها می‌گردد. مسابقه برای تولید بیشتر و رفاه روزافزون با داوری بیطرفانه دولت، که نظاره‌گر رعایت قوانین است، با شور و شوق بی‌سابقه‌ای جریان می‌یابد. قدرت سیاسی (دولت) ضامن صحت و سلامت مسابقه است؛ او خود قاعدتاً 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 تلاش و کوشش خود دلسرد می‌کند. رمز جوش و خروش مادی بی‌سابقه انسانها در جوامع صنعتی، شاید در همین نظم و هماهنگی جدید بین سیاست و اقتصاد نهفته است.



1. T.B. MACAULAY, «Histoire d'Angleterre», trd. Frs., Ed. Robert Laffont, Paris, 1989, tère 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.