

لیبرالیسم

مقدمه

دلمشغولی فرد لیبرال به جنبه‌هایی از آزادی است که صرفاً، در دوران مدرن و پس از رنسانس و اصلاح دینی اهمیت یافته‌اند. البته چنین نیست که اندیشه آزادی نزد فرد لیبرال بی ارتباط با اندیشه‌های قدیمی تر آن باشد، چون برآمدن اندیشه آزادی لیبرالی در غرب، گسستی جدی از گذشته نبود. علل برآمدن این اندیشه، همان قدر که فکری و فرهنگی هستند، همان قدر نیز علل اجتماعی و اقتصادی دارند. یک اندیشه - یا در این مورد خانواده‌ای از اندیشه‌ها - اجداد ایدئولوژیکی و نیز شرایط اجتماعی خودشان را دارند که برای تولد آن ضروری و مناسب هستند.

اندیشه (یا اندیشه‌های) لیبرالی آزادی در بخشی از دنیا سر برآورد که سخت متأثر از فلسفه یونانی، درک و برداشت‌های رومی از قانون، و مذهبی بود که بر نزدیکی روابط انسان با خدا صحه می‌گذاشت.

این را که خارج از غرب تا چه حدودی فلسفه‌هایی از نوع فلسفه یونانی (که می‌خواست اندیشه‌های انسان درباره خودش، فرایندهای تفکرش، و ورزش‌های اجتماعی‌اش را بشکافد و تعریف کند)، یا درک‌ها و برداشت‌هایی از قانون شبیه درک‌ها و برداشت‌های رومی، یا مذهبی جداً خصوصی و شخصی مثل مسیحیت وجود داشت، ما نمی‌دانیم؛ اما نمی‌توان منکر شد که این چیزها - اگر صحبت را فعلاً به چیزهای ایدئولوژیکی محدود کنیم - تأثیر عمیقی در چگونگی تفکر ما در غرب درباره آزادی داشت. این شیوه‌های تفکر درباره آزادی در میان ما مشترک است و این شیوه‌ها لیبرالی هستند - چنان‌که بعداً نشان خواهیم داد - هرچند امروزه افراد بسیاری هستند که به همین شیوه‌ها می‌اندیشند اما، نمی‌خواهند خودشان را لیبرال بنامند. رواج اندیشه‌های لیبرالی آزادی، بیش از آمادگی افراد برای قبول این واقعیت است که اندیشه‌هایشان درباره آزادی، لیبرالی است؛ که

البته این بدان معنا نیست که منکران لیبرالیسم، اندیشه‌هایی ندارند که با اندیشه‌های آنان درباره آزادی همخوانی نداشته باشد.

اندیشه لیبرالی آزادی، اگرچه در جامعه‌ای سر برآورد که سخت متأثر از فلسفه یونانی، قانونی رومی و مسیحیت بود، اما این اندیشه در یونان یا روم باستان، یا در کشورهای مسیحی پیش از دوره اصلاح دینی، یافت نمی‌شود. بی‌تردید، فرد لیبرالِ راسخ (کسی که پیامدهای ایمان لیبرالی‌اش را می‌فهمد) به بسیاری از چیزهایی که یونانیان و رومیان باستان، یا مسیحیان نخستین ارزش زیادی می‌دادند، بها می‌دهد، و آنها را مغتنم می‌شمارد؛ مثلاً چیزهایی از قبیل: خودشناسی و چیرگی بر خود، یا استفاده بی‌طرفانه از قانون، یا صداقت و درستکاری مقامات، یا صداقت و صمیمیت در ایمان و اعتقاد. او به این چیزها بها می‌دهد، چون ربط وثیقی با آن آزادی دارند که برای او، گرانبهاست. درعین این که این چیزها برای آزادی لیبرالی، صرف نظر ناکردنی هستند، اما چیزی متفاوت و متمایز از خود آن آزادی اند.

اندیشه مدرن یا لیبرالی آزادی، همراه با نسبت دادن حقوقی به فرد مطلق در برابر افراد دارای اقتدار بر وی سر برآورد. منظور ما از فرد مطلق، فردی است که جدا از هرگونه نقشی که دارد، در نظر گرفته می‌شود. حق کشیش در برابر مقامات اجرایی مدنی، حقی بود که در قرون وسطا بر آن تأکید می‌شد، چنین حقی به دلیل منصب و مقام او بود. تأکید بر حقوق زیردستان در برابر زبردستان نیز در یک نظام سلسله مراتبی بر همین نحو است، مگر آن که بر حقوق آنان صرفاً بر این اساس که انسان هستند تأکید شود؛ بی‌هیچ ارجاع و اشاره‌ای به خدمت یا وظیفه‌ای که از آنان طلب می‌شود. اما حقوقی که مراعات آنها آزادی می‌بخشد، آن هم آزادی از نوعی که فرد لیبرال در نظر دارد، حقوقی عام، همه‌شمول و مهم هستند. برای داشتن این حقوق، صرف انسان بودن یا بالاخص برخورداری از توانایی‌های انسانی کفایت می‌کند، این جوهر آزادی ادعایی لیبرال‌ها برای انسان است؛ هرچند این ادعا به محض طرح شدن به طرُق مختلف مقید و مشروط می‌شود. گفته می‌شود که از این حقوق نباید به نحوی استفاده کرد که موجب زیان به دیگران شود، یا در عمل هرکسی نمی‌تواند از این حقوق استفاده کند، یا استفاده عام از این حقوق، دستاوردی تدریجی است. این قید و شرط‌ها و محدودیت‌های دیگر را بعداً بررسی خواهیم کرد، هم در بستر زمانی آنها و هم به صورت عامتر.

فیلسوفان سیاسی، هم در توضیح این حقوق و نیز درباره حدودی که باید برای این حقوق گذاشته شود، اختلاف نظر داشته‌اند. با این همه، همه آنها

تأحدودی اندیشه‌ای لیبرالی از آزادی دارند، اگر که برای انسان بنا به انسان بودنش، این حق را در محدوده‌ای تنگ‌تر یا وسیع‌تری قائل شوند تا بتواند زندگی‌اش را آنگونه‌ای که دلش می‌خواهد و به نظرش خوب می‌آید، سامان دهد. این بدان معنا نیست، هرکس که چنین ادعایی داشته باشد باید لیبرال خوانده شود یا خود را لیبرال بداند و یا بنامد. چون ممکن است کسی چنین ادعایی بکند و بعد آن را مقید به قیدهایی کند که عملاً در این حق، چیز زیادی برجای نماند. مثلاً در این باب اختلاف عقیده زیادی هست که آیا هگل را به عنوان نمونه می‌توان لیبرال دانست؟ اما حتی اگر ما هگل را لیبرال ندانیم، نمی‌توانیم منکر این شویم که او، صرفاً براساس توانایی انسان برای استدلال و تعیین مقصد و هدف خویش، حقوق و امتیازاتی قائل می‌شد که افرادی مثل ارسطو، آکویناس و ماکیاولی هرگز قائل بدانها نبودند. اندیشه مدرن لیبرالی آزادی در فلسفه سیاسی هگل شاخص است، و اهمیتی ندارد که این گله و شکایت چقدر پایه و اساس دارد که فلسفه او برای آزادی خطرناک است. در واقع در فلسفه او این اندیشه اهمیت بیشتری از مثلاً فلسفه مونتسکیو دارد، اگرچه مونتسکیو شایستگی بیشتری برای عنوان لیبرال دارد.

همیشه این متفکران لیبرال‌تر نیستند که بیشترین سهم را، در توضیح، توجیه یا پالایش درک و برداشت لیبرالی از آزادی دارند. لاک، کانت و میل سخنان بسیاری درباره آزادی گفته‌اند، و حق آنها برای لیبرال نامیده شدن به ندرت ممکن است مورد ایراد و اعتراض قرار گیرد؛ اما با این همه، سخنان آنان درباره آزادی و شرایط روان‌شناختی و اجتماعی آن، به هیچ روی تیزبینانه‌تر و اصیل‌تر از سخنان روسو در این باب نیست، آن هم روسویی که لیبرال نامیدنش عجیب و گمراه‌کننده است. نویسنده‌ای که حرف‌های برانگیزاننده و حتی عمیق درباره آزادی دارد، ممکن است با دو لحن سخن بگوید، لحن لیبرالی و لحن غیرلیبرالی.

فردگرایی، در معنای دلبستگی و توجه به شرایط و کیفیت زندگی فرد، بسیار دیرینه‌تر از لیبرالیسم است. افلاطون درک و برداشت ساخته و پرداخته‌ای از زندگی خوب برای کسانی که توانایی‌اش را دارند داشت، و او این زندگی را در خود و برای خود ارج می‌نهاد و نه به عنوان وسیله‌ای برای ثبات سیاسی یا هماهنگی اجتماعی؛ ارسطو هم چنین می‌کرد. اگرچه اغلب گفته می‌شود که فیلسوف سیاسی، فرد را "قربانی" دولت یا جامعه می‌کند، اما حتی افلاطون یا روسو در وهله اول، اهمیت را به نظم اجتماعی یا سیاسی نمی‌دادند و هرگز کیفیت زندگی فردی را در مرتبه ثانوی نمی‌نشانند.

متفکران سیاسی مسیحی در این معنا اغلب فردگراتر از افلاطون یا ارسطو

بودند، بی آن که جداً لیبرال باشند. متفکران سیاسی مسیحی، اهمیت زیادی به نظم اجتماعی یا سیاسی نمی دادند، مگر تا آن حد که این نظم بر زندگی فردی تأثیرگذار بود. دلبستگی اصلی آنان رابطه فرد با خدا بود. اگر فردگرایی از سویی به معنای اهمیت زیاد دادن به چگونگی زیستن فرد، احساسات، نیات، توانایی‌ها و رفاه او باشد، و از دیگر سو، به نظم اجتماعی و سیاسی، جز در موارد تأثیرگذار بر زندگی فرد اهمیت ندهد، آنگاه باید گفت که برخی از پرشورترین فردگرایان، اصلاً لیبرال نیستند. فرد لیبرال بی تردید همیشه در معنایی که گفته شد فردگراست، اما لزوماً نه بیش از شخصی که اندیشه آزادی را در می‌کند یا اصلاً این اندیشه به گوشش هم نخورده است.

در دورهٔ رنسانس، بسیاری از نویسندگان، از جمله ماکیاولی، انسان منگی به نفسی را که می‌دانست چه می‌خواهد و قاطعانه و هوشمندانه در راه رسیدن به آنچه می‌خواست تلاش می‌کرد، می‌ستودند. آنها حتی در مواردی که چنین شخصی نمی‌گذاشت اخلاق متداول یا ترس از افکار و عقاید عمومی، او را از تعقیب هدفش باز دارد می‌ستودند. آنها به همان اندازهٔ جان استیوارت میل اتکا به نفس و استقلال رأی را می‌ستودند، هرچند ستایش ایشان با بیانی متفاوت و با آرزومندی بیشتر، برای متحیر کردن بود. شخصی که در تعقیب خواسته‌هایش - به ویژه زمانی که خواسته‌اش اثبات کنندهٔ "ارزش" او نزد خود و دیگران است، به محذورات اخلاقی اعتنایی نمی‌کند و جرأت انجام کارهایی را دارد که دیگران جرأت‌اش را ندارند، در جوامعی ستوده شده است که بسی بیش از ایتالیای دورهٔ رنسانس از نظر فرهنگی از جوامع ما دور بوده‌اند. چنین شخصی به هنگام موفقیت یا نزدیک شدن به موفقیت، در شرایطی چشمگیر یا برانگیزاننده، چونان قهرمانی ستوده می‌شد. قهرمان، آزاد است یا دست کم، آزادتر از آدم‌های معمولی است؛ و کیش قهرمان پرستی در بسیاری از جوامع معمول بوده است، جوامعی که در آنها آزادی، آنگونه که لیبرال‌ها بدان می‌اندیشند، اصلاً محلی از اعراب نداشته است.

علل تاریخی

اندیشهٔ لیبرالی آزادی اندک اندک با برآمدن دولت مدرن و پذیرش تدریجی تنوع مذهبی، در بخشی از جهان پدید آمد که کلیسا نهادی منحصر به فرد بود و ایمان شخصی اهمیت ویژه‌ای داشت.

۱. دولت مدرن: دولت مدرن هم بسیار متمرکز و هم بسیار جمعیت است، به نحوی که هیچ اجتماع و جامعهٔ سیاسی پیش از آن چنین نبوده است. اقتدار دولت

مدرن گسترده و فراگیر است. دولت مدرن شامل میلیون‌ها آدم می‌شود. البته بسیاری از امپراتوری‌های کهن هم شامل میلیون‌ها نفر می‌شدند، اما اینها بوروکراسی‌های تحمیل شده بر تعداد زیادی از جماعات کوچک بودند که تا حد زیادی از خودمختاری برخوردار بودند، حال آن که دولت مدرن بر زندگی همه شهروندانش تسلط و کنترل دارد.

امپراتوری‌های کهن عمدتاً سازمان‌های مالیات جمع‌کن و نظامی بودند، هرچند کارهای عمومی مهمی را هم نظیر ساختن جاده و تأمین آب بر عهده داشتند و نیز به مسائل قضایی میان اشخاص، از جمعیت‌های مختلف یا صاحب موقعیت‌های خاص، می‌پرداختند. این جمعیت‌های محلی خودگردان بودند، حتی در جایی که اقتدار حاکم برتر، مطلق دانسته می‌شد. مانند امپراتوری عثمانی. بنابراین، در این امپراتوری‌ها، اقتدار برتر اگرچه گسترده بود، اما فراگیر نبود؛ چون اکثر مردم در اکثر اوقات مستقیماً تحت تأثیر آن نبودند، حال آن که اقتدار دولت مدرن گسترده و فراگیر است.

در دولت - شهرها، در یونان، ایتالیا و جاهای دیگر، اقتدار برتر، اگرچه فراگیر بود، اما گسترده نبود؛ و اغلب اقلیتی قابل اعتنا از اشخاصی که تابع آن بودند، در تصمیم‌گیری درباره نحوه اعمال این اقتدار یا این که چه کسی باید این اقتدار را اعمال کند، شرکت می‌جستند. اقتدار برتر به اشخاصی که این اقتدار بر آنان اعمال می‌شد "نزدیک" بود.

در مورد دولت مدرن اغلب گفته می‌شود که اقتدارش "دور" است. این می‌تواند بسته به تعبیری که از آن می‌کنیم درست یا نادرست باشد. صاحبان اقتدار برتر، شخصاً برای اکثریت وسیع شهروندان شناخته شده نیستند، یا فقط تا حدی که به عنوان چهره‌های دولتی مورد تبلیغ قرار می‌گیرند، شناخته شده هستند؛ و از این بابت و تا این حد، از آنها دور هستند. اما مقامات دولتی همه جا حضور دارند و شهروندان بیش از هر زمان دیگر در گذشته ناچارند با آنها سرو کار داشته باشند. اگرچه شهروندان به ندرت کسانی را که تصمیمات مهم آنان می‌کنند ملاقات می‌کنند، اما تصاویر آنان را در همه جا می‌بینند و حرف‌های آنان را مکرراً می‌خوانند و یا می‌شنوند. "دولت" به هر صورت همیشه نزد آنان حاضر و ناظر است.

دولت، حتی زمانی که فدرال است، سازمانی سخت در هم تافته و بافته است که در آن، حقوق و وظایف هر کسی به روشنی تعریف شده است. همچنین دولت به سرعت تغییر می‌کند. دولت برای آن که بتواند آنچه را که از آن انتظار می‌رود

برآورده سازد، باید بسیار تطابق باشد و باید قواعد ساخته و پرداخته و دقیقی برای هدایت مسئولانش داشته باشد. دولت نمی تواند تطابق پذیر باشد مگر آن که روش ها، قدرت ها و تکالیف درون آن به دقت تعریف شده باشند.

در دولت مدرن، حقوق و تکالیف شهروند صرف، یعنی کسی که هیچ اقتدار عمومی ندارد، نیز به دقت تعریف شده است. شهروند عادی نقش های اجتماعی گوناگونی دارد؛ و حقوق و تکالیف او در این نقش ها، در مقام شوهر یا پدر، در مقام کارفرما یا کارگر اجیر، در مقام شخصی با کسب و کار یا حرفه معین، نه تنها بنا به آداب و عادات، بلکه اساساً بنا به قانون و مقررات و بنا به قرارداد تعریف شده است. هم خود شهروند عادی و هم دیگران، او را به چشم حامل حقوق و تکالیفی می بینند که باید روشن و مشخص باشد و درعین حال این حقوق و تکالیف در معرض تغییرند؛ چون او متعلق به جامعه ای در حال تغییر است و بنابراین نقش او هم در این جامعه تغییر می کند. جدا از حقوق و وظایفی که مربوط به شغل یا نقش خاص هر شهروند است، شهروندان حقوق و وظایف دیگری هم دارند که در آنها با همه شهروندان دیگر، یا با همجنسان و همبالان خود شریک اند؛ یا حقوق و تکالیفی دارند که صرفاً مربوط به این است که در حوزه اختیار دولتی خاص ساکن هستند.

شهروند عادی در دولت مدرن، معمولاً از نظر اجتماعی و جغرافیایی تحرک بیشتری از اجدادش دارد؛ او می تواند وارد حرفه یا کسب و کاری متفاوت از حرفه و کسب و کار پدرش شود، حتی ممکن است حرفه و کسب و کارش را عوض کند، و حتی به احتمال زیاد تغییر مکان بدهد و محل اقامتش را عوض کند. برخی از حقوق و تکالیف او با تغییر شغل یا محل اقامت تغییر می کند، حال آن که بقیه حقوق و تکالیف به قوت خود باقی می ماند. حق انتخاب شغل و تغییر آن، و حق نقل مکان، بستگی به هیچ مقام و موقع یا نقش خاص ندارد؛ اینها حقوقی هستند که هر شهروند در آنها با همه، یا دست کم عده زیادی، در دولت خویش شریک است. بنابراین، حتی در اقتدارگرترین یا "غیرلیبرالی ترین" دولت های مدرن، مردان و زنان حقوق و وظایف گوناگونی دارند که در آنها با همه، یا اکثر مردم، شریک هستند. این حقوق و وظایف، برخلاف حقوق و وظایف محدودتر، با توسل به آداب و عادات یا ضرورت های خاص یک شغل، نقش اجتماعی یا موقعیت محلی توجیه نمی شوند.

افزایش تحرک اجتماعی و جغرافیایی از نظر تاریخی با دو تحول همراه بوده است: برآمدن دولت مدرن، ساختاری بسیار متمرکز از اقتدار که به تابعان این اقتدار، هم نزدیک و هم دور است، دیگر برآمدن نظام حقوقی ساخته و پرداخته ای

که در آن حقوق و تکالیف شهروندان صرف، یا انسان‌ها به طور کلی، چنان از حقوق و تکالیف مربوط به شغل یا نقش خاص متمایز شده است که در تاریخ سابقه نداشته است.

اقتدار دولت مدرن "غیرشخصی" است، به این معنا، اشخاصی که این اقتدار را اعمال می‌کنند، به اشخاصی که تابع این اقتدار هستند به چشم افراد منحصر به فرد نمی‌نگرند، بلکه آنها را در این یا آن مقوله می‌بینند. بنابراین، این اقتدار نه تنها از اقتدار والدین بر فرزندان متفاوت است، بلکه با اقتدار سران یا رهبران در جوامع کوچک وابسته به آداب و عادات هم فرق می‌کند. علاوه بر این، هرچا که این اقتدار هست، بر اعمال اقتدار در جماعات و جمعیت‌های کوچکتر در درون اجتماع بزرگتر تأثیر می‌گذارد، حتی با آن که در آن جماعات و جمعیت‌های کوچکتر پیوندهای شخصی هنوز هم نزدیک هستند. این امر تا حدودی، ولی فقط تا حدودی، به این دلیل عملی می‌شود که فرد برای خارج شدن از جماعات و جمعیت‌های کوچکتری که بدانها تعلق دارد آزادتر است؛ مثلاً، آزادانه‌تر می‌تواند خانه پدری‌اش را ترک گوید.

اگرچه اقتدار دولت می‌تواند به دلیل غیرشخصی بودن سرکوبگرانه‌تر باشد، اما در عین حال این غیرشخصی بودن چنان که خواهیم دید، یکی از شرایط آزادی بدان گونه‌ای که لیبرال‌ها می‌فهمند، شرطی لازم و ضروری که البته به هیچ روی شرط کافی نیست، با فرد چنان رفتار می‌شود که توصیف خاصی را شامل می‌شود؛ فرد "مقوله‌بندی" می‌شود. بنابراین آنچه لازم است فرد انجام دهد تا مدعاهایش قابل قبول باشد، فقط این است که نشان دهد شامل آن توصیف خاص می‌شود. کیفیت رابطه میان صاحب اقتدار و افراد تابع این اقتدار، اصلاً مثل رابطه این دو در جوامع و جماعات خصوصی و مقید به آداب و سنن نیست؛ این نوع اقتدار جدید هم مجالی برای انواع تازه‌ای از آزادی‌ها فراهم می‌آورد، و هم مجالی برای انواع تازه‌ای از سرکوبگری و ستم.

در مورد دولت مدرن، چه لیبرالی (مثل بریتانیا در دوره گلدستون)، چه اقتدارگرا (مثل آلمان دوره بیسمارک)، گفته می‌شود که این دولت، دولت قانون* است: اجتماعی سیاسی که در آن، قدرت هر کسی که اقتدار عمومی و دولتی دارد دقیقاً تعریف شده است و شهروند علایج حقوقی برای رفع سوءاستفاده از قدرت دارد. امروزه دیگر پس از برآمدن دولت‌های کمونیستی و فاشیستی، که نمی‌توان

منکر "مدرن" بودن آنها شد، چنین چیزی در مورد دولت مدرن گفته نمی‌شود. آلمان نازی و شوروی کمونیستی "دولت قانون" نبودند.

با این همه، در دولت مدرن، اگر آن را با نظام‌های قدیمی‌تر مقایسه کنیم، همواره قواعد ساخته و پرداخته‌ای هست که حقوق و تکالیف نه فقط شهروندان عادی، بلکه حقوق و تکالیف صاحبان اقتدار عمومی و دولتی را هم تعریف و معین می‌کند. اگرچه شهروند عادی اغلب چاره‌ای برای رفع سوءاستفاده از قدرت راهکاری ندارد، اما مقامات پایین‌تر، خیلی سفت و سخت‌تر، در برابر مقامات بالاتر مسئول هستند. همچنین تمایز جدی‌تر و دقیق‌تری میان حقوق و وظایف مربوط به شغل یا نقش اجتماعی خاص و حقوق وظایف عام‌تر وجود دارد. دست کم شهروند تشجیع می‌شود که به خودش به چشم شهروند بنگرد. حتی با آن که او چاره‌ای برای رفع سوءاستفاده از قدرت ندارد، به طور رسمی به چنین چیزی اذعان نمی‌شود. ادعای رسمی همواره این است که حقوق شهروندان کاملاً تعریف شده‌اند و به خوبی از این حقوق محافظت می‌شود. دولت مدرن مدعی است که مشروطه و قانونی است؛ چنان سازمان یافته است که اقتدار دولتی طبق قواعد معین اعمال می‌شود، و شهروندان چاره‌های مؤثری برای رفع سوءاستفاده از این اقتدار دارند. این بخشی از اسطوره دولت مدرن است که، "مشروطه" است، درست همان طور که بخشی از اسطوره آن هم این است که "دموکراتیک" است. تردیدی نیست که در برخی از دولت‌های مدرن، احترام به قواعد مشروطه و "حاکمیت قانون" به عنوان تعصباتی "بورژوازی" طرد می‌شوند. اما این طرد همیشه دوپهلوی و مبهم است: چون خود این دولت‌ها هم، مدعی‌اند که مشروطه و قانونی هستند. حاکمان آنها انقلابی‌هایی هستند که قدرت را به صورت غیرقانونی در دست گرفته‌اند و این قدرت را با شیوه‌هایی متفاوت از پیشینیان حفظ می‌کنند، شیوه‌هایی که شامل انکار حقوقی اتباعشان می‌شود که قبلاً از آن برخوردار بوده‌اند، یا حتی کیش انقلابی خود این انقلابیون، مدافع و طالب این حقوق بوده است. آنها برای مشروع جلوه دادن قدرت خود و در عین حال رسیدن به اهداف دیگرشان، همیشه قانون اساسی درست می‌کنند و حقوقی را برای شهروندان اعلام می‌کنند که اغلب هم نمی‌توانند به این حقوق احترام بگذارند. اینان در محافل خودشان می‌دانند که معنای واقعی این قانون اساسی و این حقوق، چیست: پوششی تظاهرآمیز برای واقعیت‌های قدرت. اما در خارج از این محافل، اینان از این قانون و حقوق به گونه‌ای دیگر و با احترام سخن می‌گویند و منکر این می‌شوند که اینها فقط پوشش‌هایی تظاهرآمیز هستند. این احترام معمولاً تا حدودی اصیل

است؛ زیرا آنان می خواهند چیزها بدان گونه باشد که آنها می گویند، و حتی خودشان را هم فریب می دهند و به خود می قبولانند که واقعیت، به ظاهر امر نزدیکتر از آنی است که در واقع امر هست.

اما پشت این ظاهر، ساختاری از قدرت سر بر می آورد که نمی تواند مبتنی بر آداب و رسوم باشد بلکه باید مطابق قواعد مشخص و به دلخواه وضع شده عمل کند - علتش هم دقیقاً این است که این ساختار قدرت، متمرکز، گسترده و فراگیر است، و باید بتواند با نیازها و مقاصد در حال تغییر تطابق پیدا کند. اگر چنین نبود، این قدرت مؤثر نمی افتاد؛ در واقع این قدرت نمی توانست در خدمت کنترل میلیون ها نفر به شیوه های مختلفی باشد که حاکمان آنها می خواهند به این شیوه ها آنها را کنترل کنند تا بتوانند به مقاصد متنوع و متغیر خود دست یابند. همچنین اگر حقوق و تکالیف این خیل عظیم مردم به روشنی تعریف و معین نمی شد، امکان کنترل مؤثر این جماعت وجود نمی داشت. اگر قرار است فعالیت های میلیون ها نفر به سمت رسیدن به هدف های بزرگ و تازه هدایت شود، اگر قرار است جامعه دگرگون شود، بایستی نظامی ساخته و پرداخته از قواعد برای هدایت کسانی که حکومت می کنند و کسانی که بر آنان حکومت می شود وجود داشته باشد، و بایستی روش هایی برای تغییر قواعد تثبیت شود. بایستی نوعی نظم مؤثر سیاسی و حقوقی وجود داشته باشد، اگرچه همراه آن نظمی هم هست که غیر مؤثر است و فقط برای نمایش تدارک دیده شده است - چه بیانگر خواست ها و آرزوهای اصیل باشد، چه در خدمت حفظ ظواهری باشد که منتفعین از این ظواهر خیلی آنها را جدی نمی گیرند.

بی تردید، انقلابی هایی که کنترل دولت را به دست می گیرند بعضاً به مقاصدشان نمی رسند؛ آنها جامعه را گونه ای که پیش تر می خواستند دگرگون نمی کنند، و در واقع، پشت صورت ظاهر، نظم سیاسی و حقوقی مؤثری نیست. با این حال، اگر آنها هم واقعاً دلشان بخواهد جامعه را دگرگون کنند، نمی توانند به مقصود و اهداف خود نائل آیند مگر این که چنین نظمی را مستقر سازند.

اندیشه دولت مدرن، اندیشه ساختار گسترده و ساخته و پرداخته ای از اقتدار است که به دقت تعریف شده و سازمان یافته است، و عامدانه برای تطابق با نیازهای متغیر تغییر داده می شود، و همراه با آن، این نیاز سر بر می آورد که حقوق و تکالیف فرد هرچه دقیقتر تعریف شود، و حقوق و تکالیف خاص و مربوط به موقعیت شخص از تکالیف و حقوق عام تر متمایز شود. این نحوه تفکر درباره اقتدار عمومی و حقوق خصوصی در همه جوامعی که در آنها دولت مدرن

سر برآورده است مشترک است، و فرقی نمی‌کند که دولت در این جوامع لیبرالی باشد یا اقتدارگرا. در همه این جوامع، فرد به حقوق گرانبهایی دست می‌یابد که پیشتر نداشت، یا اگر هم داشت اندک و جزئی بود؛ حقوقی که مربوط به هیچ شغل، مقام و موقعیت، یا نقش خاصی نیست: مانند حق انتخاب شغل، یا حق انتخاب همسر، یا حق انتخاب محل زندگی. زنان به حقوقی دست می‌یابند که پیشتر مختص مردان بود؛ و افراد بالغ از هر دو جنس از استقلال بیشتری برخوردار می‌شوند، و تصمیماتی برای خود می‌گیرند که پیشتر والدین یا بزرگترهای خانواده قبیلہ یا جامعه محلی برایشان می‌گرفتند. این بریدن رشته‌های پیوند قدیمی، این کسب حقوق تازه، در اقتصادی که نیازمند تحرک اجتماعی بیشتر است ناگزیر است. هر جا که این حقوق به دست آمد، چه در جامعه لیبرالی چه در جامعه اقتدارگرا، کسب این حقوق را باید نوعی رهایی تلقی کرد.

دولت مدرن همچنین ادعا دارد که دموکراتیک است. البته در آغاز چنین نبود، اگر که آغاز دولت مدرن را به قرن‌های شانزدهم و هفدهم برگردانیم. دولت مدرن، در ایام آغازینش، یا پادشاهی بود یا اولیکارشی. اما در آن دوره تمرکز دولت بسیار کمتر از دوره‌های متأخر بود، و اقتدار آن هم این فراگیری را نداشت. همزمان با افزایش اقتدار، و همزمان با کاهش خودمختاری محلی یا بقای آن صرفاً در محدوده‌ای که قدرت مرکزی معین می‌کرد، و همزمان با قرار گرفتن هرچه بیشتر فرد زیر کنترل این اقتدار، میل افراد به کنترل قدرت بیشتر و بیشتر شد. این میل ابتدا در میان ثروتمندان پیدا شد، اما به مرور به سایر طبقات هم سرایت پیدا کرد. در بریتانیا قدرت پادشاه و پارلمان همزمان افزایش یافت، آن هم بسیار پیش از آن که پارلمان دموکراتیک شود. در فرانسه، زمانی که معادل پارلمان بریتانیایی احیا شد و در طی انقلاب اصلاحاتی در آن به عمل آمد، قوه مقننه‌ای که با رأی مردم انتخاب شد، توسط گروهی از رادیکال‌های افراطی از قدرت افتاد و ناتوان شد. چند نسل پس از آن، تنها مجالس قانونگذاری‌ای که به سرعت از قدرت نمی‌افتادند، مجالسی بودند که با حق رأی بسیار محدود انتخاب می‌شدند. در فرانسه، پیش از جمهوری سوم، دموکراسی‌ای وجود نداشت که بیش از دو یا سه سال بپاید. با این حال، دموکراسی مدت‌ها پیش از آن که برقرار شود، به نظر امری ناگزیر می‌آمد؛ و حتی در نظر آنانی که امیدی به برقراری دموکراسی نداشتند، یا آنانی که می‌گفتند دموکراسی اصیل ناممکن است، میل و تمناي آن و اعتقاد به آن ظاهراً ریشه در شرایطی اجتماعی داشت که همراه با دولت مدرن پدیدار شده بود. جامعه مدرن پنا به سرشتش دموکراتیک است؛ جامعه مدرن حتی در جایی که دموکراسی نمی‌تواند

واقعیت داشته باشد، نیازمند توهم دموکراسی است.

فلسفه سیاسی در غرب از زمانی که دولت مدرن سربرآورد و مدت ها پیش از آن که این دولت دموکراتیک شود، نوعی "سوگیری" به سمت دموکراسی داشت. اعتقاد بر این بوده است که مشروعیت حکومت از رضایت حکومت شونده‌گان نشأت می‌گیرد، و از این رضایت طوری سخن گفته شده است که گویی این رضایت نه صرفاً در اطاعت یا پذیرش آداب و سنن، بلکه در یک عمل خاص، یعنی در قرارداد اجتماعی، نهفته است. بی‌تردید، این نظر با ربط دادن این قرارداد به گذشته‌ای اسطوره‌ای آغاز شد؛ و با این حال، قرارداد ایفا کننده توافق دلبخواهی است. این مطلب در فلسفه سیاسی جان لاک کاملاً مشهود است، آنجا که می‌گوید: هر شخصی باید شخصاً رضایت بدهد، زیرا رضایت اجداد او نمی‌تواند او را مقید سازد. البته لاک دموکرات نبود، و تصریحات اولیه خود را چنان مقید و مشروط می‌کرد که نتوان از آنها نتیجه‌ای دموکراتیک گرفت. اما او از حقوقی سخن می‌گفت که انسان‌ها به صرف انسان بودن دارند، و می‌گفت حکومت‌ها مکلفند از این حقوق حفاظت کنند و اتباع حق دارند زمانی که حکومت از عهده این وظیفه‌اش برنیامد در برابرش مقاومت کنند یا سرنگونش کنند. استدلال و گفته‌های او نتایج دموکراتیک دارد، هرچند نه خود او، این نتایج را گرفت و نه هیچ یک از معاصرانش.

مارکسیست‌ها و دیگران، در توضیح این که چگونه متفکری چون لاک این حرف‌ها را زده است، می‌گویند که طبقه‌ای در حال برخاستن، اگرچه در اقلیت است، به هنگام مبارزه برای تفوق بر طبقه دیگر، سعی می‌کند با استفاده از گفته‌ها و استدلال‌هایی که برای عموم مردم جاذبه دارد، کسب محبوبیت کند. افراد این طبقه سعی می‌کنند منافع طبقه خود را چنان بنمایانند که گویی منافع همگان است. این چیزی بود که در قرن هفدهم رخ داد، زمانی که بورژوازی در حال برخاستن با تفوق اشرافیت، به خصوص در انگلستان، به مبارزه برخاست. حقوقی که در واقع، با توجه به شرایط اجتماعی آن زمان، فقط به ثروتمندان و تحصیل‌کردگان تعلق می‌گرفت، برای همه مردم طلبیده شد، یا برای بخشی از آنان که بنا به فرض نمایندگان مردم بودند.

این استدلال مارکسیستی شبیه استدلال دیگری است که شاید حرف‌های بیشتری باید درباره آن زد. طبق این استدلال دوم، نوع تازه‌ای از اقتصاد و نظم اجتماعی ایجاد می‌کرد که بر حقوق مشترک میان همگان یا افراد ذکور بالغ، تأکید شود، آن هم بی‌اعتنا به مقام و موقعیت، شغل یا ثروت. اگرچه این اقتصاد و نظم اجتماعی جدید به نابرابری‌های عظیم در مقام و موقعیت، ثروت و تحصیلات میدان

می داد، اما حقوقی بودند که اگر قرار بود این اقتصاد و نظم اجتماعی به درستی کار کند، می بایست میان همگان مشترک باشد. این حقوق در همه جوامعی که تجارت و صنعت به سرعت رشد می کنند و تحرک اجتماعی روبه فزونی دارند، مورد تأکید قرار می گیرند؛ جایی که نیاز هست افراد کمتر تحصیل کرده پاسواد شوند، و جایی که بقای انضباط اجتماعی شکل دولت مدرن را به خود می گیرد.

۲. آزادی وجدان: در قرون وسطا در اروپا، دو اندیشه به شکلی گسترده پذیرفته شده بود؛ این که رستگاری یا یکی شدن با خدا پس از مرگ، فقط بستگی به این ندارد که زندگی خوب و سالمی داشته باشیم، بلکه موکول به داشتن عقاید معینی درباره خدا و رابطه او با انسان است؛ و این که کلیسایی هست، جماعتی از مؤمنان، که منحصرأ از طرف خدا مجوز تعلیم این عقاید (و اداره آیین های مقدس) را که لازمه رستگاری است دارند. برای اکثر مردم در اروپای قرون وسطا، این دو اندیشه معنا و اهمیت چندانی نداشت، چون اکثر مردم بی سواد بودند و این اندیشه ها را درک نمی کردند. بی تردید، برای اکثر مردم در همه جای دنیا، دین و مذهب بیشتر مسئله مراسم و آیین است تا آموزه. اما این اندیشه ها برای کسانی که در قدرت بودند، چه روحانی و چه غیرروحانی، اهمیت زیادی داشتند.

در دوره اصلاح دینی، اندیشه اول - این که رستگاری به داشتن عقایدی معین بستگی دارد - مورد اعتراض قرار نگرفت و مبارزه ای علیه آن صورت داده نشد، و اندیشه دوم هم فقط تا حدودی به جدل گرفته شد. لوتر، اقتدار و مرجعیت پاپ و سایر مهران کلیسایی را که با او مخالفت می کردند رد کرد و منکر شد. لوتر می گفت، هر مسیحی باید متون مقدسی را که حاوی حقایق لازم برای رستگاری هستند، خودش برای خودش تفسیر کند. اما در آخر کار معلوم شد که او، رغبتی ندارد که بپذیرد مسیحیان قسم خورده ای که تفسیرشان از متون مقدس با تفسیر خود او تفاوت فاحش داشت، حق دارند عقایدشان را تبلیغ و ترویج کنند. البته این مطلب جای بحث دارد که او، صرفاً به این دلیل می خواست آنان را به سکوت بکشاند که آموزه هایشان را برای نظم اجتماعی خطرناک می دانست و نه به این دلیل که تفسیر آنان از متون مقدس غلط و نادرست بود. اما لوتری های بعدی دقیقاً به این دلیل خواستار به سکوت کشاندن برخی از مخالفانشان بودند که آموزه هایشان را غلط و نادرست می دانستند، نه این که آنها را خطرناک تلقی کنند. کالونیست ها هم همین طور بودند. علاوه براین، اندیشه یک کلیسای حقیقی با اقتدار و مرجعیت منحصر به فرد برای تعلیم ایمان لازم برای رستگاری تا مدت های مدید همچنان برای پروتستان ها جاذبه گسترده ای داشت، هر چند عقاید

آنان در این مورد که مؤمنان چگونه باید سازمان داده شوند، بعضاً پایین اندیشه شان سازگاری نداشت. بدین ترتیب بود که در اندک مدتی، در بخش های بزرگی از اروپای غربی، جمعیت های سازمان یافته مسیحی متعددی پدیدار شدند که هر یک، اگر نه مدعی در اختیار داشتن انحصاری حقیقت، دست کم مدعی موقعیت ممتازتری در اعلان حقیقت و تصمیم گیری در این مورد بودند که کدام عقاید نادرست را نباید تحمل کرد و روا دانست. اکثر این جمعیت ها ناروادار بودند، گرچه بعضی کمتر از بعضی دیگر؛ آنهایی که روادارتر بودند بیشتر به این دلیل بود که خودشان بیشتر مورد آزار و تعقیب بودند تا آن که توانایی تعقیب و آزار دیگران را داشته باشند.

به هر صورت، با گذشت زمان، اعتقاد به رواداری و تساهل و تسامح قویتر شد. در پی اعتقاد رشد یابنده به این که رواداری و تساهل و تسامح به مصلحت است، اعتقاد دیگری هم پیدا شد، و آن این که رواداری عادلانه است. با این همه، رواداری و تساهل و تسامح تا همین اواخر عمدتاً ناشی از مصلحت اندیشی بود. حکومت ها بنا به تجربه دریافتند که اگر تلاش کنند به زور وحدت اعتقاد مذهبی را در جامعه تثبیت کنند، بیش از آن که به تنوع و تکثر میدان بدهند، موجب بی نظمی و اختلال خواهند شد. رهبران مذهبی هم دریافتند که اگر در مواردی که قوی تر هستند، دست از تعقیب و آزار بردارند و در مقابل، در مواردی که ضعیف تر هستند مورد تعقیب و آزار قرار نگیرند، شمار مؤمنان به مذهب آنان فزونی خواهد یافت.

دوران طولانی کشمکش های مذهبی که با انکار دستگاه پاپی توسط لوتر آغاز شد، دو تأثیر پایدار داشت: اولاً موجب قوت گرفتن و گسترش هرچه بیشتر این اعتقاد شد که "ایمان" مهم است، و این مسئله افراد را نسبت به مشارکت در تبلیغ و ترویج و دفاع از اعتقاداتی که عمیقاً برایشان مهم بود حساس تر کرد. این اعتقادات در آغاز عمدتاً مذهبی بودند، اما اندک اندک و به مرور زمان فراتر از صرف اعتقادات مذهبی رفتند، یا اصلاً جنبه مذهبی شان را از دست دادند. اعتقاد نسبت به این که انسان ها چگونه باید زندگی کنند و اجتماع چگونه باید سازمان یابد، مدت های مدید با اعتقاد به خدا و غرض خدا از خلقت انسان همراه و توأم بود. در عین به سستی گراییدن همراهی و توأمی این دو نوع اعتقاد و حتی قطع کامل ارتباط میان این دو نوع اعتقاد برای عده ای (شکاکان و ملحدان)، اعتقادات درباره انسان، اخلاقیات، و جامعه هنوز چیزی از "تقدس" خاص اعتقادات مذهبی راداشت. این اندیشه همچنان پابرجا بود که، مهمترین چیز در مورد یک انسان ایمان او و اعتقادات عمیق اوست. چون این چیزهاست که سودهای او و شیوه

زندگی او را شکل می‌دهد یا توجیه می‌کند.

این اندیشه را که ایمان مهم است، می‌توان هم برای توجیه تعقیب و آزار و تلقین عقیده به کار گرفت و هم برای توجیه رواداری و تساهل و تسامح و آزادی بیان. در آغاز، این اندیشه بسیار بیشتر برای مقصود نخست به کار گرفته می‌شد تا برای مقصود دوم، و در روزگار ما، هنوز برای هر دو منظور و مقصود به طور گسترده‌ای به کار گرفته می‌شود. در غرب، امروزه این اندیشه اغلب برای منظور و مقصود دوم به کار گرفته می‌شود. با این همه، اگرچه استفاده از این اندیشه برای این منظور و مقصود دوم، یعنی منظور و مقصود "لیبرالی"، دیرتر از استفاده از این اندیشه برای منظور و مقصود نخست شروع شد، اما هیچ حرکت پیوسته و یکنواختی برای فاصله گرفتن از منظور و مقصود اول و رفتن به سمت منظور و مقصود دوم وجود نداشته است.

البته رواداری و تساهل و تسامح آزادی بیان به هیچ روی بالاخص مدرن نیستند، و قدمت‌شان به همان اندازه آزار و تعقیب و تلقین عقیده است. این رواداری و این آزادی به مقدار زیاد در برخی زمان‌ها و در برخی مکان‌ها در دنیای باستان وجود داشته است. اما در عصر مدرن و در غرب، یعنی در بخشی از جهان که تعقیب و آزار و تلقین عقیده برای مدت‌های مدید باحدت و شدت و خشونت و به تمام و کمال دنبال می‌شد، و کشمکش‌های تلخی میان ایمان‌های رقیب وجود داشت، این رواداری و این آزادی بیان گمراهی شدیدی شمرده می‌شد. این بدان معنا نیست که بخواهیم بگوییم همیشه به دنبال دوره‌های تعقیب و آزار و تلقین عقیده، دوره‌هایی از رواداری و آزادی بیان می‌آمده است؛ فقط منظور این است که در بخشی از جهان که اهمیت خاصی به ایمان داده می‌شد، پس از دوره‌ای طولانی از کشمکش میان کلیساها و فرقه‌های تعقیب و آزارکننده و تبلیغ‌گر، که منجر به تفوق کامل هیچ یک هم نشد، رواداری و آزادی بیان بسیار بیش از هر زمان و هر جای دیگر محترم و مغتنم شمرده شد. رواداری و آزادی بیان صرفاً مراعات نمی‌شد، چنان که پیشتر در جاهای دیگر و زمان‌های دیگر بود، بلکه به عنوان اصولی پیش نهاده می‌شدند که می‌بایست تا نهایت حد مقدور مراعات و اعمال شود.

در غرب، تا قرن هجدهم، تعقیب و آزارکنندگان و طرفداران رواداری دلمشغولی‌شان عمدتاً اعتقادات مذهبی بود، و از آن زمان به بعد توجه فرد را بیشتر معطوف آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی کرده‌اند. یا بهتر است بگوییم، اعتقاداتی که امروزه مورد توجه آنهاست، نسبت به قبل، کمتر مذهبی و نیز کمتر اخلاقی و اجتماعی است؛ زیرا آن دسته از اعتقادات مذهبی که موجب تعقیب و آزار می‌شد

تقریباً همیشه ربط و پیوند نزدیکی با آموزه های اجتماعی و اخلاقی داشت. و نیز، بر همین وجه، از قرن هجدهم، انگیزه شکل دادن به اجتماعاتی برای حفظ و تبلیغ اعتقادات و ورزش های مذهبی رواج یافته، تبدیل به نوعی آمادگی برای شکل دهی به اجتماعاتی در جهت اشاعه و حفظ هرگونه اعتقاد یا ورزشی شد که برای قائلان به آنها اهمیت داشت. حق گردهمایی برای چنین مقاصدی، به عنوان یکی از ارزشمندترین حقوق به طور گسترده ای مورد شناسایی و تأکید قرار گرفته است.

در غرب، این کلیسا بود و نه دولت که مسئولیت دفاع و نیز آموزش ایمان حقیقی را به عهده داشت و قاضی غیردینی، کمک کار مجازات اشخاصی بود که کشیشان محکوم شان می کردند. برای همین، این اندیشه در غرب بیش از سایر قلمروهای مسیحیت پذیرفته شده بود که، مسائل مربوط به ایمان فراتر از حد قضاوت دولت است و وظیفه دولت این است که نگذارد افراد به هم صدمه بزنند؛ نه این که ضامن ایمان حقیقی آنان باشد. دفاع کلیسا از خود در برابر دولت، حتی در مواردی که این دفاع، دفاع از آزادی مذهبی نبود، به هر صورت حداقل ظاهراً دفاع از ایمان در برابر دولت یا قدرت دنیوی، یعنی دفاع در برابر قدرت و نیروی سازمان یافته بود. چون عامل اجبار، دولت یا قدرت دنیوی بود نه کلیسا، حتی زمانی که این قدرت در دفاع از کلیسا عمل می کرد و در خدمت اهداف آن بود. برای همین در غرب، دو کارکرد اجتماعی مهم، یعنی اجبار سازمان یافته و تلقین عقیده سازمان یافته، از دیرباز جدا از هم بودند یا پیش از هر جای دیگر از هم جدا بودند.

اندیشه ها و استدلال ها در باره آزادی از دوران اصلاح دینی به بعد

۱. استدلال به نفع آزادی مذهبی

اغلب گفته می شود که اندیشه مدرن آزادی نخست در دوره اصلاح دینی به وجود آمد یا دست کم، ابهت و اهمیت پیدا کرد. نخستین قهرمان اندیشه مدرن آزادی که تأثیر خود را بر جهان گذاشت لوتر بود که بر "روحانیت همه معتقدان و مؤمنان" تأکید کرد و گفت "خدا می خواهد در وجدان ما تنها باشد، و می خواهد فقط کلام او در ما قالب باشد."

یقیناً در برخی از گفته های لوتر این اصل به صورت تلویحی هست که مؤمن از باب اعتقادات مذهبی اش فقط در برابر خداوند مسئول است. مدت ها پیش از لوتر، سقراط احساس اضطرار و اجباری درونی کرده بود که آنچه را که به نظرش حقیقت می آمد، تعلیم کند و زمانی هم که متهم شده بود که جوانان را به فساد و

تباهی می‌کشاند، سخت به اعتقاد خود پایبند مانده بود. اما او مدعی این حق برای هر کسی نشده بود که، اگر همان احساس او را داشت، باید مثل او عمل کند. به هر صورت متهم‌کنندگان سقراط، دغدغه‌شان این نبود که تعلیم خطا را منع کنند، این هم نبود که اعتقادات حقیقی "ضروری برای رستگاری" را حفظ کنند، بلکه دغدغه‌شان این بود که احترام ظاهری برای عقاید و منش‌های مرسوم را حفظ کنند. همان قدر که سقراط خود را شهید راه آزادی وجدان نمی‌دانست، آنها هم خود را قهرمانان ایمان حقیقی نمی‌دانستند؛ و مدت‌ها پیش از نهضت اصلاح دینی، مسیحیانی بودند که می‌گفتند مؤمن باید اجازه داشته باشد بدون مداخله و ممانعت صاحب منصبان دنیوی، کلام خدا را دنبال کند، و برخی کشیشان برخی دیگر را به ارتداد محکوم می‌کردند (حتی پایین رتبه‌ها بالا دستی‌های خودشان را). رد و انکار اقتدار و مرجعیت کلیسا در مسائل مربوط به ایمان با اصلاح دینی آغاز نشد. با این همه، آموزه لوتر، که همه مؤمنان روحانی هستند، آموزه‌ای تازه و پرابهت و هولناک بود. اگرچه ردی از این آموزه پیش از لوتر هم وجود داشت، اما این روایت لوتر از این آموزه بود که قلمرو مسیحیت را در غرب به هیجان آورد و پر آشوب کرد.

این مطلب جای بحث دارد که آیا لوتر واقعاً خیلی سفت و سخت به آموزه‌اش چسبیده بود یا نه، و آیا واقعاً عواقب و پیامدهای آموزه‌اش را به تمامی درک می‌کرد یا نه. در عمل، او بعضاً منکر حق انتشار عقایدی مذهبی می‌شد که با عقاید او بسیار متفاوت بودند، و اصلاً یقینی وجود ندارد که او این کار را فقط برای این می‌کرد که به نظرش این عقاید برای نظم اجتماعی خطرناک بودند و نه به این دلیل که به نظرش این عقاید غلط و کفرآمیز بودند. به هر صورت، آموزه روحانی بودن همه مؤمنان، آموزه‌ای دو پهلو و مبهم است. این آموزه این پرسش را پیش می‌آورد: چه کسی را باید مؤمن به حساب آورد؟ آیا هر کسی که می‌گوید کتاب مقدس کلام خداست، مؤمن است و فرقی نمی‌کند که از این کلام چه تفسیری به دست می‌دهد؟ در این صورت، شخصی ممکن است مسیحی باشد هرچند تفاوت عقاید او با عقاید سایر مسیحیان بیش از تفاوت عقیده‌اش با آیین محمد [ص] باشد. و اگر تفسیرهای اهانت‌آمیز یا یاره، ناخالص و غیرصادقانه دانسته و محکوم شوند، و با این حساب فرد مؤمن به این تفاسیر که خواستار به رسمیت شناخته شدن و تحصیل شدن است طرد شود، آنگاه آنهایی که او را طرد می‌کنند در واقع نمی‌گویند که فرد در قبال همکیشان خود هم نسبت به عقایدش باید پاسخگو باشد و نه صرفاً پاسخگوی خدا؛ لوتر هرگز این سؤال را به این نحو ننید و مطرح نکرد؛

او صرفاً این مسئله را مسلم می‌دانست که تفسیر مؤمنان از کتاب مقدس مقید به حد و حدودی است. در عمل، او متساهل‌تر و روادارتر از آراسموس یا بسیاری از نویسندگان بزرگ آن عصر نبود که هرگز رابطه‌شان را با کلیسای قدیمی نگسستند.

شاید عالی‌ترین مدافعه از رواداری و تساهل و تسامح در قرن شانزدهم کتاب "دربارۀ بدعتگذاران یا کسان تحت پیگرد" کاستلیون باشد که در ۱۵۵۴ به چاپ رسید. اعتقاد، برای آن که مورد پذیرش خداوند قرارگیرد، باید صمیمانه باشد، و اگر به زور باشد نمی‌تواند اینچنین باشد. خداوند عادل است، بنابراین، باور به اعتقادات نامعینی را که مدت‌های مدید در میان مسیحیان مورد بحث و جدل بوده است، شرط رستگاری قرار نمی‌دهد. فقط اعتقاداتی که همیشه مورد پذیرش مسیحیان بوده است، می‌تواند برای رستگاری ضروری باشد؛ اعتقاد به چیزی جز این، به معنای شک کردن در نیکی و رحمانیت خداوند است. مجازات افراد به دلیل جسارت ابراز عقایدشان یعنی پذیرش مخاطره مجازات افراد صادق و صمیمی و بی مجازات گذاشتن افراد ریاکار. خطاب استدلال‌های کاستلیون به کالون بود که، چند ماهی پیشتر، حکم به سوزاندن سر و تئوس به دلیل ارتداد و بدعتگذاری داده بود. کاستلیون خواستار رواداری و تساهل و تسامحی گسترده نبود؛ او فقط همه اقدامات افراطی علیه بدعتگذاران را محکوم می‌کرد. دلمشغولی و دلبستگی اصلی او کیفیت ایمان و وضعیت و شرایط روحی - روانی فرد معتقد و مؤمن بود. با این حال او مبلغ و طرفدار آزادی کامل وجدان نبود؛ او این را چون اصلی پیش نمی‌نهاد که هر کس می‌تواند هر اعتقاد مذهبی که می‌خواهد داشته باشد و آن را نشر دهد و خدا را هر طور که خودش می‌پسندد بپرستد، به شرطی که اعتقادش را به گونه‌ای ترویج نکند و یا دست به کارهایی نزنند که صلح و برخورداری ایمن از حقوق را به خطر اندازد.

این اصل تا پایان قرن هفدهم هرگز به این شکل و صورت واضح و آشکار و با این قوت بیان نشد. سال‌ها بحث و جدل و تجارب طولانی و دردناک لازم بود تا مردم به دو درس و عبرت و پند برسند: این که آرامش و امنیت کشور بستگی به این ندارد که همه آحاد مردم اعتقادات مذهبی یکسان یا دست کم مشابه داشته باشند؛ دیگر این که تعقیب و پیگرد و آزار به احتمال قریب به یقین نمی‌تواند موجد وحدت اعتقادات باشد، اگرچه می‌تواند افراد دگرآیین و دگراندیش را به سکوت بکشاند.

درس و عبرت نخستین، آنهایی را که این درس و عبرت را می‌پذیرند آماده می‌کند که آزادی وجدان را بر مبنایی سیاسی بپذیرند؛ بگذار مردم هر عقیده مذهبی

را که می‌پسندند داشته باشند و نشر دهند، چون تلاش برای تحمیل وحدت و همسانی مذهبی، صلح را بیش از تنوع و گوناگونی مذهبی به خطر می‌اندازد. درس و عبرت دوم، آنان را آماده می‌کند که آزادی وجدان را بر مبنایی مذهبی و اخلاقی بپذیرند: بگذار افراد هر عقیده مذهبی را که می‌خواهند داشته باشند و نشر دهند. چون منع آنان از چنین کاری ضامن این نخواهد بود که آنان از صمیم قلب عقاید کسانی را که احکام‌شان را بر آنان تحمیل می‌کنند، بپذیرند.

موضوع آزادی وجدان را اسپینوزا، لاک و پل، پالودند و به اصول اساسی‌اش تحویل کردند. اسپینوزا در فصل بیستم "رساله کلامی-سیاسی" (۱۶۷۰) بر حق انسان برای استدلال و تفکر آزادانه در هر باب تأکید کرد و گفت که حاکم و فرمانفرما، اگر به اتباعش دستور دهد که چه چیزی را درست بدانند و بپذیرند و چه چیزی را نادرست بدانند و رد کنند، به این حق تجاوز کرده است. پل در تفسیری فلسفی بر این سخنان عیسی مسیح: "مانع ورودشان شوید" (۱۶۸۶) این استدلال را پیش نهاد که اجبار در مسائل عقیدتی منجر به تشویق دورویی می‌شود و جامعه را با ویران کردن و تخریب ایمان خالصی که جامعه بدان بستگی دارد، به فساد می‌کشاند. افراد این کار را هنگامی که تعقیب و پیگرد و آزار سخت و شدید است محکوم می‌کنند و وقتی نرم و ملایم است تأیید می‌کنند که کاری عبث و بیهوده است. چون ایمان امر مهمی است، بدعتگذاری، اگر جرم باشد، جرمی سنگین است و باید سخت مجازات شود؛ و اگر جرم نیست اصلاً نباید مجازاتی داشته باشد. وجدانی که به خطا می‌رود شایسته همان احترام است که وجدان به حقیقت رسیده، حتی باید کافران و خدانشناسان را تحمل کرد؛ و اگر کاتولیک‌ها چنین نمی‌کنند، به دلیل ایمان‌شان نیست فقط به این دلیل است که رواداری و تساهل و تسامح ندارند. زیرا این آموزه که بدعتگذاران باید مورد تعقیب و پیگرد قرار گیرند، آموزه‌ای مذهبی نیست بلکه آموزه‌ای سیاسی است؛ و این زیانبار است چون ناپسامانی به بار می‌آورد و مخرب اخلاقیات نیک است.

"نامه‌ای در باب تساهل و تسامح" (۱۶۸۹) جان لاک، کوتاهتر از تفسیر بل و عامه فهم‌تر از استدلال اسپینوزا در رساله و کمتر از آن انتزاعی است، و دفاعیه‌ای کلاسیک در مورد آزادی وجدان به شمار می‌آید. اگرچه نوشته لاک هم مثل تفسیر پل اندیشه‌های تازه‌ای را در میان نمی‌نهد، اما روشن و واضح و نیرومند است. این نوشته که در پایان یک دوره طولانی از جنگ‌های مذهبی و تعقیب و پیگردها نوشته شده است، مستحکم‌ترین استدلال‌ها را به نفع آزادی مذهبی یکجا در مجموعه‌ای منسجم و متقاعدکننده گرد آورده است. این نوشته

کلام آخر است. بهترین کلام آخر برای عصرش در مورد نوعی آزادی که انسان‌ها با زحمت و رنج بسیار و آهسته‌آهسته شناخته بودند و حال بدان ارج می‌نهادند. طبق نظر لاک، کار و وظیفه درست و بجای حکومت مدنی، حفاظت، حمایت و ارتقا و ترویج علائق و منافع افراد است. اگرچه هر کسی حق دارد بکوشد تا دیگران را مجاب کند که به عقایدی روی آورند که به نظر او عقاید صحیح و درست و مهمی هستند، اما هیچ کس حق ندارد برای نیل به این هدف به زور متوسل شود. حاکم مدنی هیچ اقتدار و مرجعیتی از خدا یا انسان نگرفته است که از کسی بخواهد که به ایمانی مقرر شود یا از اقرار به ایمانی سرباز بزند، آن هم به این دلیل که این ایمان صحیح یا غلط است و مناسب رستگاری است یا بالعکس. این وظیفه حاکم مدنی نیست که با اتباعش به جر و بحث و نزاع بپردازد یا آنان را مجاب کند که به مذهب خاصی روی آورند. حتی اگر او بتواند آنان را به زور وادارد که به آن مذهب بگروند، از این طریق روح آنان را نجات نخواهد داد؛ چون رستگاری بستگی به پیروی آزادانه از چیزی دارد که عین حقیقت است. کلیسا هم چیزی بیش از اجتماع افرادی نیست که گرد هم می‌آیند تا خدا را به آن گونه‌ای بپرستند که فکر می‌کنند مورد رضای اوست، و هیچ کلیسایی حق ندارد مدعی داشتن اقتدار یا مرجعیت از جانب خداوند باشد و خود را تنها مرجع تعلیم دهنده ایمان حقیقی معرفی کند. کلیسا هم مثل هر اجتماع اختیاری و داوطلبانه دیگر، می‌تواند قواعدی برای اعضای‌اش وضع کند، می‌تواند آنها را از چیزهایی برحذر دارد و به چیزهای دیگری تشویق و ترغیب کند یا آنان را به دلیل سرپیچی از قواعد اخراج کند. اما کلیسا نمی‌تواند آنها را از حقوق مدنی‌شان یا هر حق دیگری جز حقوق کسب شده ناشی از پیوستن به آن کلیسا محروم کند، و نیز نمی‌تواند از قدرت مدنی برای این کار یاری بخواهد. هیچ اعتقادی را نمی‌توان صرفاً به این دلیل که بدعتگذارانه است سرکوب کرد، و جلوی هیچ عملی را به صرف این که نوعی توهین به خداست، نمی‌توان گرفت. بی‌تردید توهین به خدا گناه است، اما مجازات گناه به دست بشر نیست. هیچ بشری شایسته مجازات به دست بشر دیگری نیست، مگر آن که به فردی آزار و صدمه رسانده باشد، مگر آن که به حقوق فردی تجاوز کرده باشد. لاک در این نامه که گاه به نظر می‌رسد که به حرف‌هایی نزدیک می‌شود که بعدها جان استیوارت میل بیان کرد: مردم فقط در قبال اعمال صدمه زنده‌شان در برابر فرمانروایان مدنی مسئول‌اند و نه در قبال اعمال غیراخلاقی‌شان. با این حال، لاک این حرف را به این صراحت نمی‌زند، و حتی به وضوح چنین مطلبی را القا نمی‌کند.

آنچه لاک می‌گوید، این است که اعتقادات باید روا داشته شوند و تحمل شوند

“مگر آن که خلاف [مصلحت] جامعه انسانی” یا خلاف قول و اخلاقی “ضروری برای حفظ جامعه مدنی” باشند. این حرف خیلی روشن و واضح نیست. چه چیزی را باید “خلاف [مصلحت] جامعه انسانی” یا “ضروری برای حفظ جامعه مدنی” به حساب آورد؟ از زمانی که لاک آن نامه را نوشت، تلاش های بسیاری برای پاسخ به این سؤال ها و سؤال های مشابه صورت گرفته است. لاک معتقد بود که حقوقی هست که همه انسان ها آن حقوق را دارند، و شاید بتوانیم این عقیده را هم به لاک نسبت دهیم که هر چیزی را که مانع تحقق و استفاده از این حقوق شود، می توان خلاف [مصلحت] جامعه انسانی دانست؛ خواه این ممانعت به شکل مستقیم باشد یا از طریق منحل کردن نهادی که استفاده از این حقوق وابسته بدان است. پس آنچه مستقیماً می تواند خلاف [مصلحت] جامعه انسانی باشد اعمال هستند نه اعتقادات. اما اعمال، ملهم از اعتقادات هستند؛ آیا می توان افراد را به دلیل بیان یا نشر اعتقاداتی که الهام بخش اعمال صدمه زننده هستند مجازات کرد؟ یا مبارزه با این اعتقادات به کمک استدلال و کاستن از قدرت جاذبه آنها از طریق آموزش، کافی است؟

لاک از قواعد اخلاقی ضروری برای حفظ جامعه سخن می گوید. می توان چنین انگاشت که حفظ قول و قرارها و پایبند ماندن به آنها چنین قاعده ای است. اما همه جوامع میان قول و قرارهای قابل تنفیذ (قراردادها) و قول و قرارهای غیرقابل تنفیذ تمیز قائل می شوند. همچنین پایبند ماندن به قول و قرارهای غیرقابل تنفیذ به هیچ روی ضرورتی کمتر از آن قول و قرارهای دیگر برای حفظ جامعه مدنی ندارد. در تمامی جوامع قواعدی هست که “احکام اخلاقی” حامی شان هستند و ضرورت شان برای حفظ نظم اجتماعی کمتر از قواعدی نیست که شکستن آنها، تعدی قابل مجازاتی است. اگر شکننده این قواعد را نباید مجازات کرد، آیا باید گفت این بدان معناست که لزومی به حفظ و پایبندی به این قواعد، یا دست کم در همه شرایط، نیست؟

نامه لاک پایان یک مرحله در بحث وجدلی طولانی در مورد آزادی بیان و اجتماعات است، و فصل تازه ای را در این باب می گشاید. این نامه با زبانی ساده و قانع کننده مقداری از اصول مهم را پیش می نهد، اما چندان در این مسیر پیش نمی رود که بگوید چگونه باید این اصول را اعمال کرد.

۲. حقوق بشر و حکومت با رضایت

آموزه قرارداد اجتماعی که آموزه ای رایج میان نظریه پردازان اواخر قرن شانزدهم و قرن هفدهم بود و دامنه اش به قرن هجدهم نیز کشیده شد، نخست

برای دفاع از ادعاهای و خواسته‌های اقلیت‌های مذهبی، یا کلیساها و فرقه‌هایی که دغدغه حفظ استقلال‌شان را از قدرت مدنی داشتند، مورد استفاده قرار گرفت. هوگنوت‌ها و ژزویت‌ها، هر دو، از آموزه‌های قرارداد اجتماعی برای این مقصود استفاده کردند. اما این آموزه پیامدهای ضمنی مساوات طلبانه و اختیارگرانه‌ای دارد که در نهایت معلوم شد این پیامدها اهمیتی بیش از استفاده نخستین از این آموزه دارند. چون این آموزه، فرد واجد حقوق و دارای نیازهای مشخص را مقدم بر تشکیل حکومت در نظر می‌آورد، حکومتی که وظیفه‌ی درستش حفظ این حقوق و برآوردن آن نیازهاست. حالت طبیعی، آنگونه که نظریه پردازان قرارداد اجتماعی به تصور درمی‌آورند، اگرچه پیش اجتماعی نیست - چون انسان طبیعی هم در خانواده زندگی می‌کند، قدرت تکلم دارد، از ابزارها استفاده می‌کند، زمین را کشت می‌کند - اما وضع و حالتی است که در آن برابری کلی و خاصی وجود دارد. نابرابری‌های بزرگ فقط زمانی به وجود می‌آیند که حکومت سر بر می‌آورد؛ و با این همه آن قواعد اجتماعی تا حکومت تأسیس شده بخواهد تنفیذشان کند، به نفع همه است.

این پیامدهای ضمنی اندیشه‌ی قرارداد اجتماعی را نخستین بار هابز به روشنی ترسیم و مشخص کرد. او اگر چه لیبرال نبود، اما "فردگرا" بود، بدین معنی که فلسفه‌ی سیاسی خویش را براساس مدعاهای و نیازهایی که او به همگان نسبت می‌داد بنا نهاده بود و برای اثبات فایده و مشروعیت حکومت هم به همین‌ها توسل می‌جست. دست کم از این بابت و در این معنا، او آشکارا فردگراتر از نظریه پردازان قرارداد اجتماعی هوگنوت یا ژزویت بود، هرچند که او، برخلاف آنها، می‌گفت که فقط حاکمی با اقتدار نامحدود می‌تواند امنیت و نیاز اتباعش را برآورده سازد.

هابز و لاک، هر دو، بنا به مفروضات‌شان و بنا به شیوه‌ی استدلال‌شان فردگرا بودند؛ هر دوی آنها برای رسیدن به نتایج سیاسی مورد نظرشان از این فرض آغاز می‌کردند که همه انسان‌ها حقوقی و نیازهایی دارند اما نتیجه‌گیری‌های لاک، برخلاف هابز و آشکارا بیش از هر متفکر دیگری، لیبرالی بودند. درست همان گونه که نامه درباب تساهل و تسامح استدلال‌های متعددی در دفاع از آزادی مذهبی را ساده می‌کند و کنار هم می‌نشانند، و بدین ترتیب بر قوت و قدرت آنها می‌افزاید، رساله‌ی دوم در مورد حکومت مدنی (۱۶۹۰) او هم استدلال‌های متعددی را در دفاع از حکومت محدود کنار هم می‌نشانند و بدین ترتیب بر قوت و قدرت و وضوح آنها می‌افزاید. حکومت برای حفاظت از زندگی، آزادی و دارایی‌های

اتباعش تشکیل می‌شود، و تکلیف اتباع برای متابعت از حکومت فقط تا زمانی است که حکومت از آنان به درستی حفاظت و حمایت کند و از قدرتش سوءاستفاده نکند؛ و اتباع می‌توانند دست به اقداماتی برای تضمین این مسئله بزنند که این حمایت و حفاظت را حکومت تأمین کند و بر سوءاستفاده حکومت از قدرت نقطه پایان بپنهند.

این اصل، اصل مهمی است اما نیازمند این است که شرایطش معین شود. پیش از آن که به این کار بپردازیم، بایستی سؤال‌های متعددی را مطرح کنیم و به آنها پاسخ بدهیم. ممکن است افراد مختلف در این مورد که آیا حفاظت و حمایت کافی از حقوق پایه‌ای آنها به عمل می‌آید یا نه، نظرهای مختلفی داشته باشند. اگرچنین باشد، داوری میان آنها به عهده چه کسی خواهد بود؟ و باز، تعدی به حقوق ممکن است به دست اشخاص صورت گیرد یا به دست حکومت و عاملان آن. در مورد نخست، تبعه‌ای که دست به دامن حکومت می‌شود تا از او حمایت کند یا جبران مافات کند، ممکن است ببیند حکومت این کار را به یکی از دو دلیل زیر یا هر دو دلیل انجام نمی‌دهد: اولاً چون قدرت انجام کاری را که او می‌خواهد ندارد، ثانیاً به دلیل این که به نظر حکومت تعدی‌ای به حقوقی صورت نگرفته است. این تصمیم و نتیجه‌گیری دوم را آن تبعه ممکن است مورد تردید قرار دهد، زیرا ممکن است اعتقادی به بیطرفی شخص یا هیأتی که چنین تصمیمی را گرفته است نداشته باشد، یا ممکن است معتقد باشد که این تصمیم به خصوص غلط و نادرست است. چنین شخصی در صورتی که نظرش این باشد که تصمیم گرفته شده غلط است اما اشخاصی که این تصمیم را گرفته‌اند بیطرف هستند و رویه رسیدگی منصفانه بوده است، بیشتر حاضر است قن به این تصمیم بدهد و آن را "بپذیرد" تا، زمانی که معتقد باشد آن اشخاص جانبدار و رویه رسیدگی نامنصافانه بوده است. طبق نظر لاک، قدرت سیاسی مشروعیت ندارد مگر آن که اعمال‌کنندگان این قدرت با رضایت اتباع اعمال قدرت کنند، اتباعی که می‌توانند دست به اقداماتی برای جلوگیری از سوءاستفاده از قدرت بزنند. متأسفانه لاک توضیح نمی‌دهد که چگونه می‌توانیم بدانیم که حاکمان رضایت اتباع را با خود دارند یا نه، یا چگونه می‌توانیم به این نتیجه برسیم که سوءاستفاده‌ای از قدرت در کار بوده است یا نه. اگر این را اتباع باید معین کنند و درباره‌اش تصمیم بگیرند، چگونه می‌توانیم بدانیم اتباع چنین کرده‌اند یا نه؟

لاک حق مقاومت را تنها ضمانت، در برابر سرکوبگری حکومت یا سهل‌انگاری آن در حفاظت حقوق اساسی شهروندان نمی‌داند. او خواستار جدایی قدرت اجرایی از قوه مقننه، البته قوه مقننه‌ای که تا حدودی انتخابی بود.

اما او حرف چندانی در زمینه توزیع اقتدار در درون حکومت یا شیوه های تضمین این که حکومت ها در برابر اتباع شان مسئول باشند نداشت. اما او با تردید سه سؤال بسیار مهم برای لیبرال ها را مطرح کرد (هرچند خود تلاش زیادی برای جواب دادن به این سؤال ها به خرج نداد): اقتدار چگونه باید توزیع شود و اعمال اقتدار چگونه باید سامان یابد تا حفاظت بهتری از حقوق اساسی به عمل آید؟ چه تمهیدی باید اندیشید تا اقتدار به نحوی اعمال شود که برای تابعان این اقتدار قابل قبول باشد؟ چه زمانی اتباع حق دارند به روش های غیرقانونی متوسل شوند تا در برابر حاکمان مقاومت کنند یا خودشان را از شر آنها خلاص کنند؟

مونتسکیو برای پاسخ دادن به سؤال اول از این سه سؤال گام های بلندتری از لاک برداشت. او برخلاف لاک توضیح داد که چرا جدا کردن قوه قضائیه از قوای اجرایی و مقننه به مصلحت است. او همچنین در کتاب دوازدهم روح القوانین (۱۷۵۰) به بحث تفصیلی در مورد "قوانین شکل دهنده آزادی سیاسی مربوط به اتباع" پرداخت. اینها قوانین و اعمالی هستند که ضامن این می شوند که هیچ کس جز برای نقض و شکستن قانون مجازات نشود، متهمین منصفانه محاکمه شوند، و شهروندان به نحوی مؤثر بر حقوق خود چه در برابر سایر شهروندان و چه در برابر مقامات دولتی پای بفشارند.

مونتسکیو به سؤال دوم سرسری می پردازد. از نظر او مسلم است که نحوه اعمال عادی و سنتی اقتدار برای تابعان آنها قابل قبول است، چون معتقدند این اقتدار برای حفظ حقوق آنها و برآورده کردن نیازهای شان اعمال می شود. در این مورد هیوم و برک هم با او هم رأی بودند. نه مونتسکیو، و نه برک و نه هیوم چندان اعتنایی به این واقعیت نمی کنند که اندیشه مردم درباره نیازهایشان و درباره حقوق شان تغییر می کند. اینان این سؤال را پیش نمی کشند که چه تمهیدی باید اندیشید تا اشکال حکومت بتواند از طرق قانونی و صلح آمیز تغییر کند تا ضامن این باشد که حاکمان بیشتر و بهتر بتوانند تقاضاهای متغیر اتباعشان را برآورده کنند و به این تقاضاها توجه نشان دهند.

با این همه، مونتسکیو به هنگام پرداختن به سؤال دوم جوابی خاص تر از جواب لاک به آن سه سؤال می دهد. گرچه مونتسکیو هم گمان می کرد که بهتر است بخشی از قوه مقننه انتخابی باشد، اما او حق رأی برای اشخاصی قائل نبود که "در چنان وضع فلاکت باری هستند که نمی توان گفت اراده ای از خود دارند". او منکر این بود که گمارندگان باید دستورات و احکام خاصی به نمایندگانشان بدهند. و سرانجام، او معتقد بود که حکومت محدود و نیمه انتخابی که تنها حکومتی است که

می‌توان به آن اعتماد کرد که با وسواس حقوق را محترم بشمارد، برای بسیاری از مردمان مناسب نیست. البته به احتمال زیاد اگر از لاک هم عقیده‌اش را در این موارد می‌پرسیدند، در هر سه مورد با مونتسکیو موافقت می‌کرد. با این حال، آنجا که لاک خاموش است، مونتسکیو نظرش را آشکارا بیان می‌کند. اگرچه لاک بیش از مونتسکیو دموکرات نبود، اما این آموزه که دموکراسی برای آزادی خطرناک است از عقاید مونتسکیوست و نه لاک، و نیز این آموزه که آزادی باید محدود و منحصر به عده خاصی باشد. مونتسکیو حرف‌های بیشتری از لاک داشت که در مورد شرایط اجتماعی و دیگر شرایط رقابت سیاسی بگوید، و بنابراین آشکارتر غیردموکراتیک بود. دموکراسی مدت‌ها بود که بر این مبنا مورد حمله قرار داشت که به احتمال قوی در حق ثروتمندان و ممتازان بی‌عدالتی خواهد کرد. مونتسکیو هم بر همین مبنا به دموکراسی اعتراض داشت، اما در عین حال در نوشته‌های او شروع مغشوش و مغلوط ایراد و اعتراضی تازه را هم می‌توان دید و آن این است که دموکراسی آزادی را از بین می‌برد.

در مورد سؤال سوم یعنی این که چه زمانی اتباع حق دارند به روش‌های غیرقانونی متوسل شوند تا در برابر حاکمان مقاومت کنند یا خودشان را از شر آنها خلاص کنند؟ مونتسکیو حرفی برای گفتن ندارد. در این مورد که لاک با جسارت سخن می‌گوید، مونتسکیو خاموش است.

تازه در نیمه دوم قرن هجدهم بود که نویسندگان سیاسی شروع به سخن گفتن از سه حقی کردند که از آن زمان به بعد موضوع دائمی بحث و جدل شد: حق رأی دادن در انتخابات آزاد، حق برپایی اجتماعات برای پیشبرد اهداف و اعتقادات مشترک از همه نوع، و آزادی مطبوعات. در قرن هفدهم عقاید و باورهای فوق‌العاده مهم، همه مذهبی بودند و بنابراین بحث‌ها حول محور حق داشتن و نشر عقاید مذهبی و حق برپایی اجتماعات برای اهداف مذهبی دور می‌زد. در قرن هجدهم عقاید و باورهای دیگر و برپایی اجتماعات برای اهداف دیگر نیز به همان اندازه مهم تلقی شدند.

در قرن هجدهم، پیش از انقلاب فرانسه و پیش از نخستین مراحل نبرد در مبارزه‌ای طولانی برای اصلاحات پارلمانی در انگلستان، دلبستگی به آزادی مطبوعات بیش از دلبستگی به آزادی اجتماعات و حق رأی دادن بود. این آزادی‌ای بود که ولتر و دیگر فیلسوفان زمان او بیش از بقیه آزادی‌ها به آن اهمیت می‌دادند. طبقات تحصیلکرده‌ای که اینان در کتاب‌های‌شان مورد خطاب قرار می‌دادند، خیلی راحت می‌توانستند برای دستیابی به اکثر اهدافی که برایشان مهم بود گرد هم آیند،

اما هنوز نیاموخته بودند اجتماعاتی برای وارد آوردن فشار به حکومت تشکیل دهند. آزادی تشکیل اجتماعات برای مقاصد جز مقاصد مذهبی در بریتانیا بیشتر از سایر کشورها، مثلاً فرانسه، اهمیت داشت؛ یعنی جایی که از قبل نوعی مجمع قانونگذاری ملی انتخابی وجود داشت؛ اگرچه حتی در بریتانیا هم این اجتماعات به شکل گسترده بر پا نشدند، مگر زمانی که تقاضا برای گسترش حق رأی فزونی گرفت.

در جایی که دلبستگی به آزادی منحصر و محدود به محافل آریستوکراتیک و روشنفکری است، پس از آزادی شخصی و آزادی مالکیت، مهمترین آزادی، معمولاً آزادی بحث و گفت‌وگو و آزادی مطبوعات به حساب می‌آید. آزادی اجتماعات و حق رأی زمانی به نظر مهم می‌آید که رهبرانی پیدا می‌شوند که یا پیروان زیادی دارند یا می‌خواهند پیروان زیادی داشته باشند. چنین رهبرانی می‌خواهند مردم یا بخش بزرگی از مردم را "سیاسی" کنند و آنها را به فعالیت‌های سیاسی و به انجمن‌های سازمان یافته بکشانند و تقاضاهایی را مطرح کنند و این تقاضاها را در برابر حکومت قرار دهند. حتی آدم "گوشه‌گیری" مثل جرمی بنتام هم زمانی فرارسید که اهمیت زیادی برای آزادی اجتماعات و گسترش حق رأی قائل شد، چون به تجربه دریافت که هیچ حکومتی نصایح او را نخواهد پذیرفت مگر آن‌که در پشت آن فشار مردمی وجود داشته باشد.

آزادی اجتماعات می‌تواند حتی در جایی که دموکراسی نیست و دموکراسی، خواهان زیادی هم ندارد بسیار مهم تلقی شود. مثلاً لیبرال‌های فرانسوی، در دوران "بازگشت سلطنت" و "پادشاهی ژوئیه"، آزادی اجتماعات را مهم می‌پنداشتند، اگرچه اکثر آنان فقط خواستار حق رأیی محدود بودند، درست مثل بریتانیا در نیمه نخست قرن نوزدهم که فایده‌گرایان و سایر اصلاح‌طلبان، فقط خواستار گسترشی بسیار محدود در حق رأی مردم بودند. آزادی اجتماعات بیش از هر جای دیگر، در جاهایی مهم تلقی می‌شود که رأی دهندگانی هستند که باید برای مقاصد و اهداف سیاسی، آنها را به حرکت درآورد، و حق رأی هم جایی از همه جا مهمتر است که امیدی به خلق یا گسترش چنین رأی دهندگانی وجود دارد.

دوران وحشت ژاکوبینی و استبداد مردمی بناپارت، در میان لیبرال‌های فرانسوی نوعی از لیبرالیسم را به وجود آورد که خصم دموکراسی بود. لاک و مونتسکیو را باید لیبرال‌های ماقبل وجود لفظ لیبرال به حساب آورد، چون تازه در دوره‌های بعد بود که قهرمانان آموزه‌هایی شبیه آموزه‌های آنان لیبرال خوانده شدند؛ اما آنان نه دموکرات بودند و نه دشمنان آشکار و علنی دموکراسی. آنها هرگز نگفتند

که برقراری دموکراسی آزادی‌هایی را که آنها بیش از همه گرامی می‌داشتند از میان خواهد برد، و آن ترسی را هم که مثلاً، بنژامن کونستان (Bengamin Constan) از دموکراسی داشت نداشتند. (رجوع کنید به دو اثر مهم کونستان: درباره روح چیرگی... [۱۸۱۴] و اصول سیاسی قابل اعمال بر همه حکومت‌ها [۱۸۱۵]).

البته آدموند برک، دشمن آشفتی‌ناپذیر دموکراسی بود که این دشمنی خود را با تلخی بسیار سال‌ها پیش از دوران وحشت ژاکوبینی اعلام کرد. او، به شیوه خاص خودش، قهرمان آزادی بود. دلبستگی او به آزادی واقعاً اصیل بود، اگرچه این دلبستگی با دلبستگی بنژامن کونستان، فرق داشت. کونستان در توضیح آزادی‌هایی که به نظر او آزادی‌های اساسی هستند، به نهادها و روش‌هایی اشاره می‌کند که باید جامعه عمل به خود ببوشند. او که خاطره روبسپیر و بناپارت، هر دو، کاملاً در ذهنش زنده بود، از عوام قریبان رادیکال و دیکتاتورهای مردمی نفرت داشت و آنها را استثمارگر و منحرف‌کننده اصولی می‌دانست که خود اعلام می‌داشتند. به گمان او، حاکمان به آزادی احترام نخواهند گذاشت، مگر آن‌که فقط در برابر کسانی از اتباعشان مسئول باشند که به آزادی اهمیت می‌دهند و می‌دانند چگونه باید از آن محافظت کرد، و اینان کسانی جز فرهیختگان و تحصیلکردگان و طبقات دارا نیستند. کوشش برای مسئول کردن حاکمان در برابر کل مردم سبب می‌شود قدرت و نفوذ به دست رهبران غیرمسئولی بیفتد که آزادی‌هایی را که تظاهر به حفظ‌شان می‌کنند از بین می‌برند و همراه با آن، نوع تازه‌ای از حاکمیت مطلق پدید می‌آید که بسیار مداخله‌گرا تر و سرکوبگرتر از حاکمیت پادشاهان معزول است.

لیبرالیسم ضد دموکراتیک، به خصوص در قاره اروپا، به شکل حملاتی به آموزه‌های روسو درآمد، حملاتی که با سوءتعبیر و تفسیر آنچه محکوم می‌کردند همراه بود. روسو فرمانفرمایی مردم را اعلام می‌کرد، اما آنچه از این فرمانفرمایی در ذهن داشت، مجالس نمایندگی نبودند که مردم با حق رأی عمومی انتخاب کرده باشند، بلکه با همادها یا جمعیت‌های سیاسی کوچکی برای همه مردان (و نه زنان) بزرگسال بود که گرد هم آیند و قانون بگذارند و تصمیمات مهم سیاسی بگیرند. برای حفظ مجلس مردمی در برابر فشار گروه‌هایی که به دنبال منافع خودشان بودند، که مضر به حال منافع دیگران بود، روسو می‌گفت که این گروه‌ها نباید برای اهداف سیاسی سازمان داده شوند. اما این دو آموزه او - یعنی این که مردم فرمانفرما هستند و نباید تشکل‌های سازمان‌یافته‌ای برای تنفیذ تصمیمات‌شان وجود داشته باشند - وقتی که بعدها در کشوری به وسعت فرانسه اعمال شد، یعنی

کشوری که در آن به علت وسعت و گستردگی جمعیت، مردم نمی‌توانستند مستقیماً اعمال نظر بکنند، بلکه می‌بایست نمایندگان انتخاب کنند، پیامدهایی پیدا کرد که روسو حتی در خواب هم نمی‌دید. این که نظر روسو را چنین بیان کنیم که آنچه مردم در مجلس فرمانفرما تصمیم می‌گیرند نبایستی پیشاپیش از طرف گروه‌های کوچکتر معین شده باشد یا به مبارزه طلبیده شود؛ اگرچه ممکن است در خود مجلس با آن مخالفت شود یا تغییر داده شود، یک چیز است؛ و این که مانند برخی از مریدان او، بگوییم که چنین ادعایی در مورد مجلس نمایندگی به انتخاب مردم هم صادق است، چیزی به کلی متفاوت است.

روسو، که هم ستایندگان و هم منتقدانش، او را بد فهمیده‌اند و سخنانش را بد تفسیر کرده‌اند، بیش از همه منبع نقل قول برای رادیکال‌ها در حمله به مخالفان لیبرال‌شان شده است. در نظر رادیکال‌ها، احترام به اشکال مشروطه قانونی و حقوق فرد که این همه نزد لیبرال‌ها ارج و قرب دارد، فقط مانعی در راه اصلاحاتی است که به شکل عاجل برای منافع تنگدستان ضرورت دارد. تنگدستان و ضعفاً اجتماعی، اگر قرار است قدرت بیابند، نیازمند همبستگی هستند؛ آنها باید خودشان را سازمان دهند و به سازمان‌هایی که تشکیل می‌دهند وفادار بمانند. این همبستگی، یا پیدایش آن، درجایی که به حقوق اقلیت‌ها و شورشی‌ها تنها احترام گذاشته می‌شود، با مشکل روبه‌رو می‌شود.

دموکراسی بر این دو مبنا مورد حمله قرار گرفته است که اولاً، بر این مبنا حق مالکیت افراد مرقه را به خطر می‌اندازد، و ثانیاً بر این مبنا که آزادی‌هایی را که همه افراد باید داشته باشند تهدید می‌کند. اغلب، حمله‌کنندگان به هردو مبنا، دموکراسی را مورد حمله قرار داده‌اند بی‌آن که متوجه باشند، این دو مبنا باهم متفاوتند و سابقه یکی به ارسطو می‌رسد و دیگری مدرن است. وقتی که ما به این تفاوت توجه می‌کنیم، بلافاصله مجبور می‌شویم از خودمان سؤالاتی را بپرسیم که لاک و مونتسکیو هرگز از خود نپرسیدند: تا چه حد حق مالکیت (که در عمل بیشتر به نفع ثروتمندان است تا تنگدستان) باید محدود شود تا هرکسی بتواند از حقوق و فرصت‌های معینی بهره‌مند شود، حقوق و فرصت‌هایی که شأن و اهمیت‌شان را از آزادی می‌گیرند؟ کوشش برای تضمین برخورداری همه افراد از این حقوق و فرصت‌ها تا چه حد ماهیت و سرشت آنها را تغییر می‌دهد؟ و سرانجام، تا چه حد کوشش برای آزادکردن همه خودشکن است و آنچه را که با یک دست می‌دهد با دست دیگر پس می‌گیرد؟ این سه سؤال، که در قرن هجدهم یا اصلاً مطرح نشدند، یا بسیار بندرت مطرح شدند، سؤالات مطرح در سطح وسیع

در قرون نوزدهم و بیستم بوده‌اند. می‌توان دید که چگونه به محض بررسی انتقادی نفرت از دموکراسی متفکران جداً لیبرالی مثل کونستان، این سؤالات مطرح می‌شوند.

این سؤالات بسیار به ندرت با قوت و قدرت و واقع‌بینانه مورد بحث قرار گرفته‌اند. برای همین است که بحث میان لیبرال‌ها که از رشد قدرت دولت و سایر سازمان‌های بزرگ می‌ترسند، و نیز بحث میان مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌های دیگری که به "لیبرالیسم بورژوازی" حمله می‌برند و درعین حال مدعی هستند که "رهاکنندگان" استثمارشدگان و طبقات ستمدیده هستند، این همه سطحی و پراز ابهام و دوپهلویی است. چنان که بعداً خواهیم دید، لیبرال‌ها و مارکسیست‌ها اندیشه‌هایی درباره آزادی دارند که مشابهت‌شان بسیار بیش از آنی است که در سطح و ظاهر به نظر می‌آید، هرچند جدال لفظی میان آنها بسیار تند و تلخ است.

در همان قرن هجدهم، انگاره قرارداد اجتماعی، غیرتاریخی و غیرضروری دانسته شد و طرد گشت؛ نخست هیوم و بعد بنتام، گفتند که اگر ما می‌خواهیم نشان دهیم که انسان‌ها منافعی دارند، و بنابراین مدعاها یا حقوقی دارند که حکومت باید آنها را تأمین یا حفظ کند، نیازی نیست که نوعی شکل‌گیری دلبخواهی حکومت را مفروض بگیریم تا به این مقصود برسیم. بنتام و هیوم، حتی اندیشه‌های قانون طبیعی و حقوق طبیعی را هم که مدتها مورد استفاده بود رد کردند. اگر قواعدی هست، حقوقی هست، تکالیفی هست که در همه جا میان همه مشترک است، فقط از آن روست که خواسته‌ها و شرایط آدمیان از جهات بسیار مهم در همه جا تقریباً یکی است؛ پس در همه جا تجربه به آدمیان می‌آموزد که قواعدی هست که نفع همه در رعایت همگانی آنهاست، ادعاهایی هست که همه دارند و وظایفی که هیچ‌کس از آنها مستثنی نیست.

اما منتقدان اولیه قانون طبیعی و قرارداد اجتماعی، بسیار بیش از آنچه خود فکر می‌کردند به نویسندگان مورد انتقادشان نزدیک بودند. آنها هم این امر را مسلم می‌گرفتند که منافع و خواست‌های مشترکی میان همه انسان‌ها در همه جای جهان وجود دارد که انسان‌ها حتی در غیاب و فقدان حکومت هم آنها را دارند، و حفظ آنها وظیفه درست و مناسب حکومت است. در نظر آنها نیز اقتدار سیاسی برای این شکل می‌گیرد که این خواسته‌ها، ادعاها و تکالیف را که مقدم بر حکومت و اقتدار سیاسی است، تنفیذ کند، مقدم به این معنی که این خواسته‌ها، ادعاها و تکالیف را می‌توان بدون ارجاع به شرایط اجتماعی خلق شده توسط حکومت یا

پیش آمده همزمان با خلق حکومت تعریف کرد.

عملاً، نظریه پردازان قرارداد اجتماعی هم مثل منتقدان اولیه شان، شرایط انسان را پیش از ظهور حکومت مدنی غیراجتماعی نمی دانستند - گرچه اغلب می گویند تصور آنها چنین بوده است - تفاوت آنها با منتقدان شان در این نبود که حالت طبیعی را حالتی غیر اجتماعی می دانستند (چون آنها هم قبول داشتند که انسان ها در حالت طبیعی در خانواده ها می زیستند)، بلکه تفاوتشان در این بود که آنها تمایز شدیدتری میان وضع انسان پیش از برپایی حکومت و پس از آن می دیدند. همچنین آنها برخلاف هیوم، به منشأ اجتماعی قواعد و حقوقی که فکر می کردند میان انسان ها مشترک است، اشاره ای نمی کردند. با این همه، هیوم و بنتام هم مثل آنها نه فقط نهادهای سیاسی بلکه نهادهای اجتماعی را هم شکل گرفته برای پاسخگویی به نیازهای آگاهانه ای می دانستند که بدون ارجاع به این نهادها هم قابل تعریف بودند.

هیوم، اگرچه می گفت قواعد مشترک میان انسان ها در همه جا برخاسته از تجربه ای اجتماعی است که در همه جا از برخی جهات همانند است، اما علاقه چندان به تأثیرات نهادهای اجتماعی بر نیازها و اندیشه های انسانها نشان نمی داد. اگر به او گفته می شد که نیازهای مشخصاً انسانی، یعنی نیازهای غیرمشترک میان انسان ها و حیوانات، اساساً اجتماعی هستند و خارج از بستر اجتماع معنایی ندارند، حتماً با این نظر موافقت می کرد. اما این اندیشه، اگرچه با گزارش او از منشأ عدالت سازگار بود، در هیچ یک از نظریه های سیاسی و اجتماعی او نیامده است و تأثیری هم بر آنها نگذاشته است.

۳. انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است

این اندیشه که انسان ذاتاً موجودی اجتماعی است، نه فقط به این دلیل که توانایی ها و نیازهای خاص انسانی اش در تبادل و تعامل اجتماعی پروراند می شود، بلکه همچنین به این دلیل که به کار گرفتن این توانایی ها و ارضای این نیازها، شامل تبادل و تعامل اجتماعی می شود، اندیشه ای نبود که فیلسوفان و نظریه پردازان سیاسی اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم ابداع کرده باشند. این اندیشه بسیار قدیمی تر است، چون مطالب نسبتاً زیادی در این مورد در نوشته های ارسطو و متفکران بعدی متأثر از ارسطو می توان یافت. اما در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم بود که این اندیشه تأثیر عمیقی بر اندیشه آزادی به ارث رسیده از اصلاح دینی و نظریه پردازان قرارداد اجتماعی، یعنی اندیشه مدرن

آزادی گذاشت.

روسو در کتاب "گفتاری درباره منشأ نابرابری میان انسان‌ها" (۱۷۵۴) حالتی طبیعی را توصیف می‌کند که برخلاف توصیف متفکران پیشین مؤکداً حالتی غیر اجتماعی است. در این توصیف، انسان، سوای توانایی‌های بالقوه‌ای که دارد و خاص نوع بشر است، شبیه بقیه حیوانات است. انسان به مهارت‌ها و نیازهای انسانی مشخصاً زمانی می‌رسد که از حالت طبیعی بیرون می‌آید و راه زندگی دائمی با بقیه انسان‌ها را در پیش می‌گیرد. در این زمان است که نیازهای حیوانی او به نیازهای دقیقاً اجتماعی دگرگون می‌شوند و همین نیازهای اجتماعی اوست که نهادهای اجتماعی و حکومت مدنی کمک می‌کنند که کم یا بیش برآورده شود. روسو، در یک اثر دیگر، امیل (۱۷۶۲) فرایند تعلیم و تربیتی را توصیف می‌کند که از کودک یک موجود عقلانی و اخلاقی می‌سازد، کودکی که پیش از آن نه موجودی عقلانی است و نه موجودی اخلاقی، و بدین ترتیب در او نیازهایی به وجود می‌آورد که نیازهایی اجتماعی هستند. امیل فقط در مقام موجودی که چنین نیازهایی دارد، یعنی خواسته‌هایی از دیگران دارد و خواسته‌های دیگران از خودش را هم به رسمیت می‌شناسد، می‌تواند بفهمد که آزاد بودن به چه معناست. انسان که توانایی تعقل و اراده کردن و خواستن در او همزمان با فراگیری زیستن با دیگران رشد می‌کند، نه می‌تواند خارج از جامعه آزاد باشد و نه می‌تواند در درون جامعه مستقل باشد. انسان، برای آن که آزاد باشد، باید عاقل باشد و بتواند دست به انتخاب‌های دلخواهی بزند. او باید توانایی‌هایی داشته باشد که آنها را فقط در جامعه می‌تواند کسب کند؛ و انسان، برای آن که مستقل باشد و بتواند بی دیگران سر کند، باید آن نیازهایی را نداشته باشد که در نتیجه کسب این توانایی‌ها در او پدید می‌آیند؛ او بایستی غیراجتماعی باشد.

روسو، همچنین اندیشه انسان "فاسد و منحط شده" در جامعه را وارد نظریه اجتماعی کرد. اکنون، جامعه فقط متشکل از انسان‌ها و شیوه‌های رفتاری آنان است؛ جامعه هم یک نظام رفتار انسانی است و هم حاصل آنچه انسان‌ها انجام داده‌اند. آن محیط اجتماعی که انسان‌ها را "فاسد و منحط" می‌کند، نمی‌توانست آن باشد که هست، مگر این که انسان‌ها انگیزه کافی برای رفتاری که بروز می‌دهند داشته باشند. این مطلب را روسو، دست کم تلویحاً، می‌پذیرد، اما با این همه مدعی می‌شود که محیط اجتماعی می‌تواند رفتار افراد را عقیم بگذارد، می‌تواند آنان را به سمت عمل به شیوه‌هایی سوق دهد که مضر به حال خودشان و دیگران باشد. خواسته‌ها و آرزوهای دور و درازی که انسان‌ها در جامعه پیدا می‌کنند، ممکن

است ارضاناشدنی باشند، یا با هم سازگاری نداشته باشند، یا چنان باشند که وسایل ارضای آنها فراهم نباشد. اما هرچه موانع پیش روی فرد در راه دستیابی به خواسته‌ها و آرزوهایش بیشتر غیرطبیعی و اجتماعی و ساخته بشر باشند، او کمتر احساس آزادی می‌کند.

پس آرمان روسو، شرایطی است که در آن هر خواسته‌ای که اجتماع در افراد ایجاد می‌کند، کاملاً ارضا شود. ما به دو شیوه کاملاً متفاوت می‌توانیم به سمت این شرایط برویم: یا از طریق ارشاد و تعلیم و تربیت و انضباطی که چنان دقیق و محاسبه شده است که تضمین می‌کند فرد خواسته‌هایی نداشته باشد که به سادگی ارضا می‌شوند، یا از طریق آموزش دادن فرد به نحوی که بتواند به اندیشه‌های خود درباره‌ی این که چگونه باید زندگی کند شکل بدهد و به حق دیگران هم که می‌خواهند این کار را بکنند احترام بگذارد. به نظر می‌رسد که روسو گاه به این طریق و گاه به آن طریق میل می‌کند. هدف آن نوع آموزش خصوصی که در امیل توصیف می‌شود بار آوردن مردی است با قوه‌ی داورى مستقل، و آگاه از تکالیف خویش نسبت به دیگران؛ حال آن که آن طرح آموزش عمومی که روسو در "ملاحظاتى در باب حکومت لهستان"، به لهستانی‌ها پیشنهاد می‌کند، هدفش بار آوردن شهروندان سرسپرده‌ای است که احساسات و افکار یکسان و مشابهی دارند. بنابراین، اگرچه این نوعی اندیشه‌ی آزادی مهم برای لیبرال‌ها بود که روسو برای نخستین بار با قوت و قدرت بیانش کرد، اما مشکل می‌توان گفت که خود روسو متفکری لیبرال بود.

این آزادی، همان آزادی است که روسو در "قرارداد اجتماعی" (۱۷۶۲) آن را "آزادی اخلاقی" می‌نامد و می‌گوید که این آزادی، انسان را حقیقتاً ارباب و سرور خویشتن می‌کند، زیرا این آزادی همانا، اطاعت از قانونی است که او برای خود تجویز کرده است. این آزادی اخلاقی در قرارداد اجتماعی به حکومت مردمی پیوند داده می‌شود. شهروندان خود قوانین‌شان را وضع می‌کنند، و چون هر یک از آنان می‌تواند آنگونه‌ای که به نظرش درست می‌آید، رأی بدهد بی آن که فریب داده شود یا تحت فشار قرار بگیرد که طور دیگری رأی بدهد، پس او سهمی مساوی با دیگران در برساختن قواعدی دارد که همگان باید از آن اطاعت کنند و بنابراین، آزادانه و به دلخواه تن به این اطاعت می‌دهد. در امیل، آنچه اساساً همین اندیشه‌ی آزادی است، اهمیتی گسترده‌تر اما کمتر سیاسی دارد. امیل خودش را بی چون و چرا نمی‌پذیرد؛ او بنا بر تجربه یاد می‌گیرد که این اصول هم به نفع او و هم به نفع دیگر افراد هستند، پس آنها را به عنوان قواعد رفتاری خود اختیار می‌کند. اگر او این کار

را نمی‌کرد، نه می‌توانست با دیگران با آسودگی زندگی کند و نه می‌توانست اهداف پایداری از آن خود داشته باشد که، با هوش و ذکاوت و امید به موفقیت دنبالشان کند. آزادی اخلاقی در واقع پاسخ روسو به این پرسش است: چگونه انسان می‌تواند آزاد باشد و در عین حال تابع قواعد اجتماعی؟

کانت هم اندیشه‌ی مشابهی درباره‌ی آزادی داشت، مثلاً آنجا که در "اصول بنیادین متافیزیک اخلاق" می‌گوید «اراده‌ی آزاد و اراده‌ی تابع قوانین اخلاقی در واقع یکی و عین هم هستند». اما کانت، تمایز دقیق‌تری از روسو، میان اخلاقی بودن و قانونی بودن قائل می‌شود. کارحکومت بر ساختن و تنفیذ قوانین به نفع عموم است؛ مشغله‌ی حکومت این است که افراد قانون را مراعات کنند و نه آن‌که با انگیزه‌ی درست این کار را بکنند. اگر افراد از سر ترس از مجازات، قانون را مراعات کنند آزادانه قانون را مراعات نکرده‌اند، مثل وقتی که از سر احساس وظیفه قانون را مراعات می‌کنند. بنابراین، در نظر کانت، آزادی مشتمل بر اطاعت از قوانین خودخواسته متعلق به حوزه‌ای است که حکومت مستقیماً با آن سر و کاری ندارد. البته کانت منکر این نیست که نظم قانونی‌ای که دولت حفظ می‌کند یکی از شرایط دست یافتن به اراده و خواستی اخلاقی است؛ همچنین او نمی‌گوید که هر نظم سیاسی و قانونی به اندازه‌ی هر نظم سیاسی و قانونی دیگر، برای آزادی اخلاقی مفید و مناسب است. با این همه او، برخلاف روسو در قرارداد اجتماعی، پیوند نزدیکی میان آزادی اخلاقی و حکومت مردمی نمی‌بیند.

آنچه در این تلقی از آزادی اخلاقی مستقر است، این است که آزاد بودن صرفاً شامل داشتن تمناها و عدم ممانعت از ارضای آنها نیست بلکه شامل چیزی بیشتر از این می‌شود، یعنی آزاد بودن شامل داشتن اراده و داشتن توانایی برای اخذ تصمیم هم می‌شود. فقط موجودی عقلانی، که وضعیت‌هایی را که برای عمل پیش رو دارد ارزیابی می‌کند، دارای این توانایی است؛ و فقط موجودی عقلانی، می‌تواند اخلاقی باشد، و می‌تواند قواعد رفتاری را برای خود و همه‌ی دیگر موجودات عقلانی الزام‌آور ببیند. آزادبودن و اخلاقی بودن هر دو لازمه‌ی شان عقلانی بودن است. اما نه روسو و نه کانت هیچ‌یک، روشن نمی‌کنند که چرا آزاد بودن و تابع قوانین اخلاقی بودن یکسان و عین هم هستند. چرا فردی که می‌تواند تصمیم بگیرد و یا می‌تواند اهدافی برای خودش معین کند و آنها را به انجام برساند آزاد تلقی می‌شود؟ چرا اگر قرار است او را آزاد بدانیم باید حتماً مقید به اخلاق باشد؟

کانت ظاهراً به این سؤال پاسخی نمی‌دهد. در واقع او حتی به اندازه‌ی روسو

هم در مسیر پاسخگویی به این سؤال پیش نمی‌رود؛ زیرا، اگرچه توضیحات او در این مورد که چه چیزهایی در کار تصمیم‌گیری و اخلاقی عمل کردن دخیل هستند، کامل‌تر و بهتر از توضیحات روسوست، اما او به جای آن که ربط میان اخلاقی بودن و آزاد بودن را توضیح دهد، فقط بر آن تأکید می‌کند.

از این جنبه‌آخر، تکمیل و اصلاح‌کننده سخنان روسو، کانت نیست بلکه هگل است. توضیح هگل کاملاً قانع‌کننده نیست، و نه فقط از آن رو که آمیخته با متافیزیکی است که عده‌قلیلی می‌توانند آن را بفهمند، چه رسد به این که آن را بپذیرند؛ اما به هر حال توضیح او ابتکاری و هوشمندانه است.

توضیحات هگل، حرف‌های روسو را تکمیل و اصلاح می‌کند؛ چون او با تفصیل و قدرت بیشتر هم در "پدیدارشناسی روح" (۱۸۰۷) و هم در "فلسفه حق" (۱۸۲۱) توضیح می‌دهد که چه چیزی باعث می‌شود که انسان ذاتاً اجتماعی باشد. اندیشه‌های انسان درباره‌خودش، اهداف و مقاصدی که سوائ صرفاً امیالش دارد، بستگی تام به آن نظام اجتماعی دارد که فرد بدان تعلق دارد. توانایی انسان برای تعقل، برای معین کردن اهداف برای خودش و از آن رو اتخاذ تصمیم، در فرایند کسب میراثی فرهنگی پرورانده می‌شود، فرایندی که شامل رسیدن به این نتیجه است که باید معیارهایی داشته باشد و قواعدی را بپذیرد. بنابراین عقلانی شدن، هدفمند شدن، و اخلاقی شدن (نه به معنای نیک و پرهیزگار شدن، بلکه به معنای توانایی برای اعلام خواسته‌ها و شناسایی تکالیف) همگی بخشی از یک مسیر رشد و تحول واحد هستند. فرد در مقام موجودی اجتماعی باجایگاهی در میان یک اجتماع و در مقام مشارکت‌جو در زندگی اخلاقی (بنا به تعبیر هگل) است که اهدافی برای خود معین می‌کند و تصمیماتی می‌گیرد که فقط در بستر روابط اجتماعی تعریف شده بنا بر حقوق و تکالیف، معنا پیدا می‌کنند و بدین ترتیب فرد و اهداف و تصمیماتش را همانی می‌کند که هستند.

انسان فقط در مقام موجودی که نیازها و اهدافش اساساً و ذاتاً اجتماعی هستند تصویری از آزادی به دست می‌آورد و به آن ارجح می‌نهد. تردیدی نیست که ما می‌توانیم در مورد موجودی که عقلانی و اجتماعی نیست، و فقط امیالی دارد و اهدافی ندارد، بهر سیم که آیا موانعی بر سر راه رسیدن به آنچه می‌خواهد وجود دارد یا نه، آیا آزاد است یا نه. اما این، آن آزادی‌ای نیست که انسان‌ها حاضرند در راهش جان بدهند، یا از جان برای حفظ و گسترشش مایه بگذارند. آنچه برای انسان‌ها عمیقاً مهم است، این است که بتواند توانایی‌های معینی را به عمل درآورند و حقوق و فرصت‌های معینی داشته باشند، و موانعی که مورد نفرت آنهاست و این

موانع را محدودکننده آزادی می‌دانند، موانعی هستند که این توانایی‌ها را عقیم می‌گذارند، افراد را از رسیدن به حقوق‌شان باز می‌دارند، و فرصت‌ها را از آنها دریغ می‌کنند. برای جامعه عمل پوشاندن به این توانایی‌ها و این حقوق، و برای استفاده از این فرصت‌ها، انسان‌ها نیاز به نوعی تسلط برخوردارند که حاصل تعلیم و تربیتی است که ضرورتاً شامل نظم و انضباطی اجتماعی یا بیرونی می‌شود. انسان فقط در مقام موجودی تحت انضباط اجتماعی و قادر به تسلط بر خویشتن، یا به عبارتی در مقام موجودی اخلاقی است که آرزومند و خواستار آزادی است.

آن قواعد اجتماعی که انسان می‌آموزد که بپذیرد، نسبت به مقاصد و هدف‌های او وسیله‌ای در خدمت هدف نیستند، زیرا مقاصد و اهداف انسان جدا از آن نظم اجتماعی که او به آن تعلق دارد، یعنی جدا از روابط اجتماعی او یا دیگران معنایی ندارد؛ و این روابط اجتماعی روابطی اخلاقی هستند، زیرا تعلق یافتن به اجتماعی همراه با دیگران به معنای داشتن خواسته‌هایی از آنان و پذیرفتن تکالیفی در قبال آنان است.

انسان‌ها، آنگونه‌ای که هگل آنان را می‌بیند، هم موجوداتی پیش‌رونده و هم اخلاقی هستند؛ آنها توانایی‌های خود را همراه با خلق نهادهای‌شان می‌پروراندند؛ "سوپرکتیو" و "ابژکتیو"، اعتقادات، خواسته‌ها، و استعدادهای آنها از یک سو، و عادات و رسوم آنها از سوی دیگر، صرفاً جنبه‌های مختلفی از یک کل هستند و با هم تغییر می‌کنند. اما با این همه، کشاکش‌ها و "تضادهایی" به شکل ناگزیر میان این دو جنبه از زندگی انسان پیش می‌آید و پیشرفت، شامل بروز این کشاکش‌ها و تضادها و غلبه بر آنهاست. این پیشرفت همان رشد عقل و خرد است، فهم عمیق‌تر انسان‌ها از خودشان و جهان‌شان، و به خصوص آن بخش از جهان که نظام فعالیت‌های خود آنان است، یعنی جهان اجتماعی و جهان فرهنگی؛ فهم عمیق‌تر و تسلط کامل‌تر بر آنچه می‌فهمند. این رشد عقل و خرد، رشد آزادی نیز هست: رشد توانایی برای شکل دادن به اهداف سازگار و واقع‌بینانه و حذف موانع موجود بر سر راه این اهداف.

دولت، با تصویری که هگل از آن دارد، هم حاصل و هم شرط این فهم عمیق‌تر و تسلط کامل‌تر است. هرچه میزان قواعد اجتماعی که قوه قانونگذاری یا دیوان‌های عدالت حرفه‌ای می‌گذارند یا اعلام می‌کنند بیشتر باشد، حقوق مردم محفوظ‌تر و تکالیف آنان مشخص‌تر خواهد بود و قدرت آنان نیز برای تطبیق دادن نهادهای خود با نیازها و آرمان‌های‌شان بیشتر خواهد شد. دولت همان نظم

اجتماعی در عقلانی‌ترین سیمای آن است؛ زیرا از طریق قوانین و سیاست‌های دولت است که انسان‌ها به آشکارترین و مؤثرترین وجه آرزوهای خود را درمورد فرد و اجتماع، هر دو، بیان می‌کنند.

گفته شده است که هگل از دولت بت ساخته است. این اتهام کلاً ناعادلانه و بی‌وجه نیست، اما در عین حال گمراه‌کننده است. او هرگز اطاعت بی‌چون و چرا از قوانین یا حکومت را وعظ و تبلیغ نمی‌کرد. همچنین از شرح و گزارش او از دولت، برنمی‌آید که هرگونه مقاومت در برابر اقتدار تثبیت شده یا نقد آن نادرست است. اما سمت و سوی استدلال او قویاً علیه معارضین با اقتدار است، چون او هیچ‌جا شرایطی را معین و تعریف نمی‌کند که در آن شرایط، به عقیده او، مقاومت موجه باشد. تصور او در این کار، همراه با زبان پرطمطراق و تقریباً تملق‌آمیزی که در سخن گفتن از دولت به کار می‌برد، گویای این است که چرا او به متفکری غیر لیبرال شهره شده است.

با این همه، او نیرومندتر و متکبرانانه‌تر از هر متفکر پیش از خود، چهار تزی را پیش می‌نهد که از آن زمان تاکنون بسیار مورد توجه لیبرال‌ها بوده است: (۱) انسان فقط در مقام موجودی که در تعامل و تبادل اجتماعی تعلیم و تربیت یافته است و اهداف و آرمان‌هایی دارد که خارج از بستر اجتماعی بی‌معنا هستند، حقوق و فرصت‌هایی را به تصور در می‌آورد و گرامی می‌دارد که با نام آزادی به آنها شأن و ارج می‌دهد. (۲) برای صورتبندی این حقوق و فرصت‌ها مسیری طولانی از تحول و تکامل اجتماعی پیموده شده و پژوهش‌های بسیار در مورد شرایط اجتماعی و سیاسی آنها صورت گرفته است. (۳) این صورتبندی و این پژوهش‌ها ربط دقیقی به ظهور و برآمدن دولت مدرن دارند. (۴) حفظ و برقرار نگاه داشتن مؤثر این حقوق و فرصت‌ها مستلزم نظامی حقوقی، از آن نوعی است که ما به هنگام صحبت از دولت در ذهن داریم.

لیبرالی که این تزه‌ها را می‌پذیرد، نیازی ندارد موافقت کند که پیشرفتی ضروری به سوی نظامی حقوقی هست که حافظ آزادی است. مثلاً، او می‌تواند تزه چهارم را بپذیرد و با این حال، استدلال کند که دولت اغلب در گذشته و تازه بیش از آن در آینده، نوعی شکل گرفته و می‌گیرد که آزادی را محدود می‌کند یا از بسط آزادی‌ها جلوگیری می‌کند. دولت هم می‌تواند شرط آزادی و هم مانع جدی و رشد‌یابنده‌ای در برابر آن باشد.

لیبرال‌ها، اغلب بدین‌غره‌اند که به دولت مظلونند. "بهای آزادی مشیاری دائمی است"؛ و لیبرال‌ها در برابر آنانی که در جایگاهی هستند که می‌توانند آزادی

را تهدید کنند و عمدتاً کسانی هستند که مقامی دولتی دارند یا وابسته گروه‌های سازمان یافته‌ای هستند که مقام‌های دولتی را تحت تسلط دارند یا می‌خواهند تحت تسلط داشته باشند، هشیارند یا دست کم ادعا می‌کنند که هشیارند. آنچه لیبرال‌ها بدان مظنونند، اندیشه دولت نیست بلکه دولتی است که عملاً وجود دارد، یا حزب یا گروهی که بر دولت مسلط است یا می‌خواهد مسلط شود.

قوانین و نهادهای حکومت ممکن است آنگونه‌ای نباشند که لیبرال‌ها دل‌شان می‌خواهد و برای همین، لیبرال‌ها خواهان تغییر آنها می‌شوند؛ باین همه برای حفظ آزادی چشم لیبرال‌ها به همین نهادها و قوانین است که آن طوری باشند که باید باشند و البته به همین اندازه چشم به انرژی و استقلال ذهنی شهروندان منفرد دارند. یک فرد هگلی ممکن است بگوید که دلبستگی اشخاصی چون ویلهلم فون هومبولت یا جان استیوارت میل به فرد فقط در جامعه‌ای قابل‌تصور است که در آن دولت مدرن مستقر شده باشد. هومبولت و میل می‌گویند، دولت نباید به حوزه افراد تجاوز کند. اما این سخن پوچ است، مگر آن‌که این حوزه تعریف شده باشد، و این کار ممکن نیست مگر با استفاده از مفاهیم حقوقی و اخلاقی که در دولت مدرن سر برآورده‌اند یا دقت پیدا کرده‌اند، حال یا در دادگاه‌های حقوقی و ادارات دولتی یا در بحث‌های مربوط به وظیفه صحیح این دستگاه‌ها. از "حوزه خصوصی" هم نمی‌توان درست حفاظت کرد مگر به کمک دولت؛ زیرا فرد می‌تواند استمداد حقوقی و قانونی بطلبد، یعنی در برابر کسانی که به حوزه خصوصی وی تعدی و تجاوز می‌کنند به دولت متوسل شود. اما این توسل فقط در صورتی مؤثر می‌افتد که حمایتی قانونی و حقوقی از حقوق، به دقت تعریف شده وجود داشته باشد.

هومبولت و میل، و نیز توکویل، هراس‌شان از حکومت پاتریالیستی کمتر از هراس‌شان از سرکوبگری حکومت نبود. اگر دولت، حتی با نیت خیر، زیاده از حد مراقب شهروندان باشد، اعتماد به نفس و اتکای به خویشتن و استقلال قضاوت و داوری و توانایی شهروندان را برای تعریف مسائل و مشکلات خویش و جستجوی راه حلی برای آنها تضعیف می‌کند. آزادی در واقع مدرسه آزادی است؛ با آزادی، فرد یاد می‌گیرد که به حقوق اساسی خود ارج نهد و مسئولانه عمل کند و این درحالی است که تا جایی که ممکن است به حال خود واگذاشته شود که طبق میل خود، حال یا به تنهایی یا در اجتماع آزاد با دیگران، عمل کند.

این هراس از پاتریالیسم را در تمایز با سرکوبگری و ستم به ندرت در نوشته‌های قرن هجدهم می‌توان یافت. همان‌گونه که می‌توان انتظار داشت، این هراس در دوره‌ای پیش آمد که اصلاحات اجتماعی مطرح شد؛ و اگر در قرن

بسیستم این هراس کمتر از قرن نوزدهم است، علتش این است که لیبرال‌ها به این باور رسیده‌اند که کارهای بسیار بیشتری از آنچه هومبولت و میل و توکویل، تصور می‌کردند باید برای فرد انجام شود تا فرد قادر شود از حقوق و فرصت‌های خود استفاده کند. لیبرال‌ها به همان اندازه همیشه مراقب و هشیار و به دولت مظنونند، اما دیگر کمتر دل‌نگران جلوگیری از تلاش‌های دولت هستند که مبادا بیش از آنچه لازم است و باید انجام دهد تا اتباع به گونه‌ای مؤثر از آزادی بهره‌مند باشند، انجام دهد.

در قرن نوزدهم هراس از پاتریالیسم دولت اغلب با باور به "پیشبرد خویش" همراه بود. در قرون وسطی، و در واقع تا مدتها بعد از آن نیز، نوع دیگری از پاتریالیسم به وفور وجود داشت. فرد متعلق به اجتماعی تحت حاکمیت آداب و سنن بود، و "ریش سفیدهای" آن اجتماع این آداب و سنن را برای فرد تفسیر می‌کردند. مسیر زندگی فرد، از بسیاری جنبه‌ها، برای او ترسیم می‌شد؛ دامنه استقلال قضاوت و داوری فرد بسیار محدود بود. او زندگی حرفه‌ای‌اش را انتخاب نمی‌کرد، چون به نظامی اجتماعی تعلق داشت که در آن جایگاهش به دقت معین شده بود و چنان بارآورده می‌شود که به درستی این جایگاه را اشغال کند. به او آموزش داده می‌شد، نه برای این که توانایی‌هایش را به‌روراند یا بیشترین بهره را از استعدادهایش بگیرد، بلکه برای آن که جایگاهی را اشغال کند که به دنیا آمده بود تا آن جایگاه را اشغال کند.

چنان که دیدیم، فروپاشی اجتماع مقید به آداب و سنن و افزایش تحرک اجتماعی که همراه با آن پدید آمد، تأثیری رهایی‌بخش داشت. در این شرایط فرد تشویق شد که بیشتر به خود متکی باشد، خود را در موقعیتی ببیند که می‌تواند جایگاهی برای خودش در جامعه دست و پا کند، و خود را صاحب حق و حقوق بداند و نه بسته هیچ نقش یا جایگاه اجتماعی از پیش معین شده، اما در عین حال همین‌ها باعث شد که فرد، در جایی که خود را ضعیف‌تر از دیگران می‌دید، برای دریافت کمک و حفظ خودش تشویق شود که نگاهش به دولت باشد. او از قید و بندهای کهن رست، ولی در عین حال نوعی احساس ناامنی و ضعف کرد، و در نتیجه آمادگی پیدا کرد که خواستار حمایت و حفاظت قویترین قدرت، یعنی دولت شود.

توکویل، با توجه زیادی به این آمادگی و برخی پیامدهای آن می‌پردازد که به نظرش بد هستند. او از نوعی مساوات طلبی دموکراتیک سخن به میان می‌آورد که به نظرش برای آزادی خطرناک است. او شاید بیش از هر نویسنده دیگر عصر خود، تقابلی میان برابری و آزادی برقراری کند که از برخی جهات روشن‌کننده اما از

برخی جهات نیز گمراه کننده است. او می گوید، وقتی که دولت نیرومندتری شود، شور و شوق برای برابری نیز فزونی می گیرد و این به بهای از دست رفتن آزادی تمام می شود. او می گوید، در نظم کهن پیش از انقلاب فرانسه، نابرابری بیشتر بود، اما دولت ضعیف تر بود و آزادی بیشتری وجود داشت. ما می توانیم با این حرف او موافقت کنیم که دولت ضعیف تر بود و طبقات نابرابرتر بود، اما این حرف او را نپذیریم که آزادی بیشتری وجود داشت. اشراف امتیازات بیشتری داشتند و از برخی جهات آزادتر بودند، اما همین اشراف از پرداختن به مشاغل و فعالیت هایی که ممکن بود در حالتی دیگر برایشان جذابیت هایی داشته باشد بنا به تعصبات و پیشداوری های طبقه شان محروم بودند. بورژواها و دهقانان آزادی کمتری داشتند. در واقع، حتی در فرانسه، حرکتی که انجام شد، حرکتی از آزادی آریستوکراتیک به سمت برابری دموکراتیک نبود؛ بلکه حرکتی بود از نظمی اجتماعی که در آن طبقات ممتاز آزادی زیادی، بنا به تعبیر لیبرال ها، نداشتند، به سمت نظمی اجتماعی که در آن نابرابری های ناشی از تبار، اهمیت اش کمتر و نابرابری های ناشی از ثروت اهمیت اش بیشتر بود، و افراد محروم از امتیازات در نظم پیشین اینک حقوقی محفوظ تر و فرصت هایی بیشتر داشتند.

در قرن نوزدهم متفکران سیاسی و اجتماعی، اعم از لیبرال ها و دیگران، بسیار بیشتر از قرن هجدهم از "پرورش توانایی های بالقوه انسان"، "پیشبرد خویش"، "خودمختاری اخلاقی"، و "تحقق بخشیدن به خویشتن" سخن می گفتند. در قرن بیستم همچنان از این چیزها سخن گفته می شود اما با آگاهی بیشتر نسبت به این که این اصطلاحات و تعبیرات معنای خیلی روشن و معینی ندارند. اگر راجع به نحوه استفاده از این تعبیرات بخواهیم صحبت کنیم، خواهیم دید که این تعبیرات عین هم نیستند اما ربط نزدیکی به هم دارند.

خوب، پس پرورش توانایی های بالقوه انسان به چه معناست؟ آیا به معنای کسب آمادگی یا مهارت هایی خاص انسان است، هرچه که باشند؟ قاعدتاً نه، چون پرورش توانایی های بالقوه انسان مطلوب فرض می شود، حال آن که بسیاری از چیزهایی که خاص انسان است زیانبار یا بیهوده اند. پس چه کسی باید تصمیم بگیرد کدام آمادگی ها و مهارت ها ارزش کسب شدن را دارند؟ شخصی که آنها را کسب می کند یا شخصی که تعلیم و آموزش می دهد؟

"پیشبرد خویش" چه نوع آموزشی است و چه نوع تعلیمی نباید در آن دخیل باشد؟ مربی حیوانات به حیوانات تعلیم می دهد و با این کار "توانایی های بالقوه آنها را می پروراند"؛ او کاری بیش از برانگیختن پاسخ و واکنش در آنان انجام

می‌دهد؛ او کاری می‌کند که وقتی بعداً رهایشان کرد، آمادگی‌ها و مهارت‌هایی دارند که پیشتر نداشتند. مربی، حیوانات را تهدید نمی‌کند و به آنان آزار نمی‌رساند، بلکه فقط تشویق‌شان می‌کند و پاداششان می‌دهد، پس تعلیم او تعلیم اجباری و توأم با زور نیست، آنچه این حیوانات پس از تعلیم دیدن انجام می‌دهند، می‌تواند همان قدر آزادانه باشد که وقتی بنا بر غریزه‌شان عمل می‌کردند یا به ابتکار خود برای ارضای تمایلات‌شان انجام می‌دادند، بی‌آن‌که تشویقی از جانب مربی باشد. تعلیم دادن به کودکان خردسال در زمانی که آمادگی‌ها و مهارت‌هایی کسب می‌کنند که برای دیگران یا برای خودشان مفید است، از برخی جهات شبیه تعلیم دادن به حیوانات است. اما علی‌الاصول این نوع از تعلیم دادن همان چیزی نیست که منظور متفکران از "پیشبرد خویش" است، اگرچه هیچ چیز اجباری و توأم با زور در آن نیست.

آیا می‌توان این را "تحقق بخشیدن بر خویش" نامید؟ اگر اصلاً بتوان چنین نامی به آن داد، فقط در مورد کودکان خردسال است و آن هم فقط تا حدی که آنها بر اثر این تعلیم توانایی‌هایی را کسب می‌کنند که خاص انسان است. آنها یاد می‌گیرند از کلمات استفاده کنند، دست به انتخاب بزنند، در مورد خودشان و دیگران داوری کنند، و بر خود تسلط داشته باشند. آنها توانایی‌هایی را کسب می‌کنند که ما هنگام صحبت از عقل و خرد و اراده مدنظر داریم. تعلیم و تربیت اولیه آنان، اگرچه "پیشبرد خویشتن" نیست، آنها را در مسیر کسب شناختن خویشتن و تسلط بر خویشتن قرار می‌دهد؛ و شاید به همین دلیل است که بعضاً از آن به عنوان مرحله‌ای از تحقق بخشیدن به خویش یاد می‌شود.

"تحقق بخشیدن به خویش" اصطلاحی مبهم است. اگر چگونگی کاربرد این اصطلاح را مورد بررسی قرار دهیم، می‌بینیم که این اصطلاح همیشه هم القاکننده این مطلب نیست که شخص آرمانی برای خود در نظر می‌گیرد و درک و برداشتی از آن نوع شخصی پیدا می‌کند که دلش می‌خواهد آن‌طور باشد، یا درک و برداشتی از نحوه زندگی مطلوبش پیدا می‌کند، و بعد سعی می‌کند به آنها برسد. زیرا آنهایی که این اصطلاح را به کار می‌گیرند اغلب چنان صحبت می‌کنند که گویی فرد به فهم خویشتن نائل می‌شود و در فرایند تحقق بخشیدن به خویش چنین آدم‌هایی را برای خود در نظر می‌گیرد. فرد در جریان رشد شناختن از خویشتن بارها آرمان‌هایی در نظر می‌گیرد، بعد از آنها دست می‌شوید و آرمان‌های دیگری را جایگزین آنها می‌کند؛ اهداف و آرزوهای فرد تغییر می‌کنند. وقتی که جوان یا نوجوان است این آرمان‌ها خیلی روشن نیستند یا غیرواقع‌بینانه یا سست و لرزان

هستند؛ هر چه سنّ فرد بالاتر می رود اغلب، و البته نه همیشه، این آرمان‌ها واقع بینانه تر و مستحکم تر می شوند. اما به نظر می رسد که چنین چیزی نشانه‌ای کافی برای این نیست که "فرد خود را متحقق کرده است" یا به تحقق بخشیدن به خویش نزدیکتر شده است. چون ممکن است در راه خود ثابت قدم شده باشد یا بلندپروازی و جاه طلبی اش از میان رفته باشد. انگاره تحقق بخشیدن به خویش انگاره‌ای فرار و مبهم و گنگ است.

آیا تحقق بخشیدن به خویش، دست کم در آن مرحله‌ای که این کار شامل معین کردن آرمان‌هایی برای خود و تلاش برای رسیدن به آن آرمان‌هاست، متضمن پیشبرد خویش است؟ اگر شخصی آرزوهای پست و آرمان‌های حقیر یا شرورانه داشته باشد، و تلاش کند به آنها برسد، آیا به خویشتن تحقق می بخشد؟ ظاهراً جواب باید منفی باشد. تحقق بخشیدن به خویش، زمانی که شامل دنبال کردن یک آرمان است، ظاهراً در نظر اکثر و بلکه تمامی نویسندگانی که این اصطلاح را به کار می برند به معنای پیشبرد و اصلاح خویشتن است. اما چگونه باید معین کنیم که شخصی خودش را اصلاح می کند و به پیش می برد یا نه؟ اگر ناپلئون قصد می کرد شهردار خیبر یک شهر کوچک در گرس شود، آیا در این صورت او بیشتر از آن که امپراتور فرانسه شود خود را پیش می برد و متحقق می کرد؟ اگر شخصی برای آن که خود را متحقق سازد و پیش برد، باید آرزوهای ستودنی و ارزشمند (اگرچه نه حتی پرهیزکارانه) داشته باشد، چه کسی باید بگوید که او چنین آرزوهایی دارد یا نه؟ و اگر باید به شخص تعلیم داده شود یا به نحوی متقاعد شود که چنین آرزوهایی داشته باشد، این تعلیم و این متقاعدساختن باید چه شکلی داشته باشد که به آن پیشبرد خویشتن بگویم و نه اصلاح و پیشبرد شخص به دست افراد بهتر از خودش؟ جان استوارت میل و شاید تی. ایچ. گرین نیز، تا حدودی در مسیر پاسخگویی به این سؤالات پیش رفته‌اند اما نه خیلی زیاد. و خودمختاری اخلاقی چیست؟ روانشناسان و کسانی که درباره تعلیم و تربیت نوشته‌اند، به ما می گویند که ما اکثر آرمان‌هایی را که سخت بدانها دل می بندیم، در زمانی به دست می آوریم که هنوز قادر به ارزیابی انتقادی آنها نیستیم. آرزوها و سودهای دیرپاتر و واقع بینانه تر ما ممکن است بعدها در ما پا بگیرد، اما تا حد زیادی آنچه به این آرزوها و سودها شکل می دهد، آرمان‌هایی هستند که ما حتی پیش از آن که قادر به تعریف کردنشان باشیم، داشته‌ایم. بر همین وجه آمادگی کمتر یا بیشتر ما برای راست گفتن یا وفادار بودن به دوستان و همکاران، یا کمک به بخت برگشتگان، یا گذشت و اغماض از صدمات، یا اهمیت دادن

به احساسات دیگران در زمانی در ما شکل می‌گیرد که هنوز به سنی نرسیده ایم که بتوانیم دلایل له و علیه براساس هر یک از این اصول را بررسی کنیم. اگر خودمختاری اخلاقی به معنای پذیرش اصول حاکم بر رفتار ما بر مبنای عقلانی است، در این صورت عده بسیار قلیلی از نظر اخلاقی خودمختارند یا هیچ‌کس نیست. اما اگر خودمختاری عقلانی، صرفاً توانایی به کار بستن چنین اصولی با اعتقاد و هوشمندانه است، پس افراد بسیاری هستند که از نظر اخلاقی خودمختارند، هر چند عده‌ای بیشتر و عده‌ای کمتر. در واقع، اگر خودمختاری اخلاقی این است، پس هرکسی که اخلاقی است، ضرورتاً تا حدودی، خودمختاری اخلاقی دارد. چون اخلاقی بودن شامل توانایی برای اعمال و به کار بستن چنین اصولی با درجه‌ای از اعتقاد و هوشمندی است.

تحقق بخشیدن به خویش تا جایی که منظور از آن دنبال کردن آرزوها و سوداهاست که نیازمند به کار بستن توانایی‌های نادر و بسیار ستوده است، با خودمختاری اخلاقی سازگاری چندانی ندارد. ناپلئون، میدان بس تنگتری برای به کار بستن توانایی‌های نادر خود می‌داشت اگر که خودمختاری اخلاقی اش بیشتر بود. در مورد او می‌گویند که اراده‌ای قوی داشت؛ اما، اگرچه هرکسی که درجات بالایی از خودمختاری اخلاقی دارد اراده‌ای قوی هم دارد، ولی عکس این مطلب صادق نیست.

ما به ابهامات و گنگی‌های اصطلاحاتی نظیر "تحقق بخشیدن به خویش"، "پیشبرد خویش" و "خودمختاری اخلاقی" با این منظور اشاره نکرده ایم که آنها را بی‌اهمیت جلوه دهیم. این اصطلاحات برای اشاره و ارجاع به جنبه‌هایی از تجربه بشری به کار گرفته می‌شوند که بسیار مهم هستند، و اگر ما آنها را بی‌اهمیت بدانیم و کنار بگذاریم، نخواهیم توانست متوجه این جنبه‌ها بشویم. و به هر صورت این اصطلاحات ربط وثیقی به موضوع مورد بحث ما یعنی لیبرالیسم دارند؛ اینها بخش مهمی از نخایر اندیشه‌های لیبرالی هستند. این اصطلاحات و مفاهیم نه تنها مورد توجه و عنایت لیبرال‌های خودخوانده، بلکه مورد توجه و عنایت سوسیالیست‌ها و آنارشویست‌هایی هم هستند که به "لیبرالیسم" حمله می‌کنند، آن را قدیمی و منسوخ می‌دانند، یا حتی به آن لقب "ایدئولوژی بورژوایی" می‌دهند.

لیبرال‌ها، سوسیالیست‌ها و آنارشویست‌ها، ظاهراً همگی سه اصل را قبول دارند: این که فرد باید چنان آموزش ببیند و چنان در جامعه جای داده شود که بتواند برای خودش آرزوها و آرمان‌هایی داشته باشد که دنبال کردن آنها او را

ارضا می‌کند؛ این‌که ارزش آرزوها و آرمان‌های فرد تا حدودی بستگی به این دارد که دنبال کردن آنها برای جامعه مفید باشد و تا حدودی به این که دنبال کردن آنها موجب ارضای خود فرد می‌شود و تا حدودی به این که دنبال کردن آنها توانایی‌هایی را به میدان می‌آورد که ستودنی است؛ و این که فرد باید مشتاقانه پذیرای قواعد رفتاری‌ای باشد که می‌تواند بر مبنای عقلانی از آنها دفاع کند و می‌تواند با اعتقاد و هوشمندانه براساس آنها عمل کند. این سه اصل، اگرچه سوسیالیست‌ها و آنارشویست‌ها (و حتی برخی محافظه‌کاران) آنها را قبول دارند اما به هر حال به درستی اصول لیبرالی خوانده شده‌اند. این اصول پیوند خیلی نزدیکی و آشکارتری با آزادی دارند تا با کنترل اجتماعی تولید یا الغای حکومت یا حفظ نهادهای مستقر؛ و نویسندگانی که بیش از همه کوشیده‌اند این اصول را توضیح دهند و توجیه کنند - مثلاً هومبولت، میل، و تی. ایچ. گرین - نزد همگان به متفکران لیبرال مشهورند.

این سه اصل همه آنچه را که از "تحقق بخشیدن به خویش"، "پیشبرد خویش"، و "خودمختاری اخلاقی" مراد می‌شود پوشش نمی‌دهند، اما میان کسانی که از این چیزها با لحن مثبت سخن می‌گویند مشترکند و در ضمن این، سه اصل نسبتاً روشن و بی‌ابهام‌اند. تردیدی نیست که با مطرح کردن این سه اصل، مثل همه اصول بسیار فراخ دامن، سؤالاتی پیش می‌آید که وقتی به دقت به این اصول نگاه می‌کنیم پاسخ دادن به آنها دشوار می‌شود. مثلاً، فقط اصل اول را در نظر بگیرید. به محض این که به بررسی نقادانه آن می‌پردازیم با دو سؤال مواجه می‌شویم که پاسخ دادن به هیچ یک آسان نیست: با چه معیاری می‌توان گفت که شخصی آرزوها و آرمان‌های خاص خود را شکل داده و در ذهن پرورانده است؟ و چگونه می‌توان گفت دنبال کردن آنها او را ارضا می‌کند؟ پیش نهادن اصولی به این فراخ دامنی فقط یک آغاز است، اگرچه مهم است که نقطه شروع و آغاز درست باشد، تا به هنگام بررسی اصول با دقت زیاد سؤالاتی مطرح شود که قابل پاسخگویی باشد و به مسائلی ربط پیدا کند که برای افرادی که مسئله شان آزادی است جداً مهم باشد؛ یا شاید بهتر است بگوییم که پیش نهادن این اصول فراخ دامن نه آغاز است و نه پایان. چون ما دائماً اصولمان را در پرتو پاسخ‌هایی که به پرسش‌هایی می‌دهیم که این اصول برایمان پیش می‌آورند از نو صورتبندی می‌کنیم.

اکثر حقوقی را که لیبرال‌ها در غرب برایشان اهمیت زیادی قائل هستند، می‌توان با رجوع به این اصول توجیه کرد و عملاً هم آنها چنین می‌کنند. مثلاً حق

برخورداری از آموزشی که شما را قادر سازد فرصت‌هایی را که جامعه به اعضایش عرضه می‌کند (اشتغال و شیوه زندگی) به درستی ارزیابی کنید؛ حق انتخاب شغل دلخواه به شرط داشتن مهارت‌های لازم؛ حق برخورداری از آموزش خاص لازم برای کسب این مهارت‌ها، به شرطی که بتوانید از این آموزش‌ها بهره‌ای را ببرید؛ حق انتخاب شریک زندگی در ازدواج، حق استخدام با حقوق مکفی؛ حق برخورداری از حداقل استاندارد زندگی، چه شاغل باشید و چه نباشید؛ حق داشتن حریم خصوصی، به خصوص در خانه خود؛ حق بیان و نشر عقاید؛ حق تشکیل انجمن‌ها و اجتماعات یا پیوستن به آنها برای هر منظور و مقصود جذاب برای شما، که البته تعرضی به حقوق دیگران نداشته باشد؛ حق محاکمه شدن بنا بر اتهامات انتسابی و حق حل و فصل منازعات در دادگاه‌هایی که تحت فشار سیاسی نیستند؛ حق شرکت در انتخابات آزاد برای انتخاب افراد سیاستگذار، دست کم در بالاترین سطح، در جوامع و اجتماعاتی که بدانها تعلق دارید. این حقوق به هیچ روی تنها حقوقی نیستند که لیبرال‌ها برایشان اهمیت قائلند، اما جای تردید است که حقی باشد که بیش از این حقوق برایشان مهم باشد. این صورتبندی‌ها از این حقوق خلاصه و فشرده هستند و نیازمند آنند که مقید و مشروط شوند، اما برای مقصود فعلی ما که صرفاً مشخص کردن کلی انواع حقوقی است که لیبرال‌ها بدانها دلبستگی خاصی دارند، کفایت می‌کند.

از حقوقی که برشمردیم، چهار حق آخر در وهله نخست سیاسی هستند، اگرچه منحصر و محدود به حوزه سیاسی نیستند. بسیاری عقاید که برای اشخاص مهم‌اند و بسیاری از اجتماعات و انجمن‌ها که برای اعضای‌شان اهمیت دارند، سیاسی نیستند. با این همه این حقوق را می‌توان حقوق سیاسی نامید، چون بیشترین اهمیت را در حوزه سیاسی دارند. آن هفت حق دیگر را، در تقابل با این چهار حق آخری، می‌توان حقوق اجتماعی نامید، اگرچه این حقوق هم در حوزه سیاسی تأثیرگذارند، چون برخورداری و استفاده از این حقوق تا حدودی مشخص‌کننده اهداف و شیوه‌های حکومت است، یعنی این که چه کسانی در مقام دولتی قرار می‌گیرند و از چه شیوه‌هایی قدرت سیاسی به دست می‌آید و مورد استفاده قرار می‌گیرد.

کشورهایی که در آنها مردم از حقوق اجتماعی گسترده‌ای برخوردارند، کشورهای لیبرال خوانده نمی‌شوند اگرچه، در آنها حقوق سیاسی از مردم دریغ شود، حتی اگر این حقوق بسیار بیشتر در حوزه سیاسی باشند تا خارج از آن. خود چنین کشورهایی هم ادعای لیبرال بودن ندارند، چون واژه "لیبرال" برخلاف

واژه "دموکراتیک" در این کشورها اغلب بار منفی دارد و در مقام ناسزا از آن استفاده می‌شود. دست کم در محافل حکومتی و در میان حامیان حکومت که چنین است. از سوی دیگر، لیبرال‌ها منکر این هستند که چنین کشورهایی دموکراتیک‌اند، دقیقاً به این دلیل که در آنها مردم از حقوق سیاسی برخوردار نیستند. لیبرال‌ها ممکن است فقط بگویند که اگر مردم در این کشورها از حقوق اجتماعی گسترده‌ای برخوردارند از جهات مهمی بیشتر آزادند، اما نمی‌پذیرند که بر این اساس این کشورها لیبرال یا دموکراتیک خوانده شوند. لیبرال‌ها، منکر چنین چیزی می‌شوند، نه به این دلیل که به حقوق سیاسی اهمیت می‌دهند و به حقوق اجتماعی بی‌اعتنایند، بلکه به این دلیل که لیبرال‌ها معتقدند در جایی که حقوق سیاسی وجود نداشته باشد، حقوق اجتماعی امنیت کمتری دارند و محدودتر و مقیدترند.

اکثر کشورها امروز مدعی‌اند که دموکراتیک هستند، و تعداد کمتری مدعی‌اند که هم دموکراتیک و هم لیبرال هستند. در کشورهایی که ادعای نخست را دارند، اما ادعای دوم را ندارند، مردم واقعاً از حقوق سیاسی بهره‌مند نیستند، یا حقوق سیاسی آنها بسیار اندک و متزلزل است. پس چگونه این کشورها (یا رهبران‌شان) ادعای دموکراتیک بودن دارند؟ آیا به هنگام این ادعا، می‌خواهند منکر این شوند که آن چهار حق سیاسی برای دموکراسی اساسی و ذاتی هستند؟ یا می‌خواهند بگویند که مردم‌شان واقعاً از این حقوق برخوردارند؟ چنان که خواهیم دید آنها مثل بادنما در معرض بادهای متغیر می‌چرخند و در عین حال جسور و گستاخ‌اند.

۴. حمله رادیکال‌ها به لیبرالیسم

چنان که دیدیم پس از انقلاب فرانسه، لیبرال‌هایی بودند که فکر می‌کردند دموکراسی برای آزادی خطرناک است. هراس آنان از دموکراسی آنها را در چشم رادیکال‌ها مژگون جلوه می‌داد و برای همین، رادیکال‌ها به آنها حمله می‌کردند. رادیکال‌ها به آزادی حمله نمی‌کردند، بلکه حمله‌شان متوجه لیبرالیسم بود که آن را به دل بستگی به امتیازات مرفهین در لباس دل بستگی به آزادی تعبیر می‌کردند.

جر و بحث و نزاع میان رادیکال‌ها و لیبرال‌ها جدی و اصیل بوده است، اگرچه منجر به دوپهلوی سخن گفتن و خودفریبی شده است. این نزاع نخستین بار در فرانسه بود که در جلوی صحنه سیاست قرار گرفت، به خصوص در طول پادشاهی ژوئیه و جمهوری دوم. لیبرال‌ها خواهان حقوق سیاسی و فراتر از همه حق رأی دادن در انتخابات آزادی بودند که منحصر به کسانی باشد که توانایی به

کارگیری مسئولانه حقوق سیاسی را داشته باشند و در نظر آنان، این اشخاص کسانی جز تحصیل کرده‌ها و مرفهین نبودند. اگر لیبرال‌ها در عمل به حقوق سیاسی بیش از حقوق اجتماعی اهمیت می‌دادند، دلیلش این نبود که فکر می‌کردند حقوق سیاسی به خودی خود مهم‌ترند بلکه به این دلیل بود که اعتقاد داشتند دست کم در کشورهای غربی، حقوق سیاسی بیشتر در معرض مخاطره‌اند و امنیت کمتری دارند؛ و واقعاً هم برای تحصیل کرده‌ها و مرفهین چنین بود؛ آنان از حقوق اجتماعی ایمن‌تری نسبت به حقوق سیاسی برخوردار بودند. استدلال لیبرال‌های آن زمان را می‌توان در این یک جمله خلاصه کرد: «اگر مهم‌ترین حقوق سیاسی، یعنی حق رأی دادن، منحصر و محدود به افرادی شود که توانایی استفاده مسئولانه از این حقوق را دارند، مردم در کل از حقوق ایمن‌تری برخوردار خواهند بود؛ بنابراین دادن حق رأی از میان تمام حقوق، مهم‌ترین حقی است که باید با احتیاط تمام گسترش داده شود و آن هم توأم با گسترش آموزش و رقابت سیاسی.»

رادیکال‌ها پاسخ می‌دادند که برخورداری تنگدستان و تحصیل‌ناکرده‌ها از حقوق اجتماعی شان بسیار متزلزل است، و از برخی حقوق اجتماعی به کلی محروم‌اند، و دلیلش هم دقیقاً این است که از حقوق سیاسی برخوردار نیستند. آنها هم مثل لیبرال‌ها حق رأی را فوری‌ترین و مهم‌ترین مسئله می‌دانستند: سایر حقوق سیاسی بدون حق رأی، سود چندانی نداشت. در آغاز بسیاری از رادیکال‌ها فکر می‌کردند کافی است تنگدستان حق رأی داشته باشند و فرزندان‌شان به هزینه دولت بتوانند تحصیل کنند. آنها امیدوار بودند این امر آنها را قادر خواهد ساخت که از همه حقوق‌شان به شکلی مؤثر بهره بگیرند. بعدها فکر آنها عوض شد و دائماً تقاضای افزون‌تری را از جانب تنگدستان مطرح کردند و خواستار خدمات هرچه بیشتر برای کسانی شدند که خود از عهده پرداخت هزینه این خدمات بر نمی‌آمدند؛ و برای پوشش دادن هزینه این خدمات، آنان خواستار مالیات گرفتن هرچه بیشتر از مرفهین شدند. همچنین برای حفاظت افراد ناتوان از نظر اقتصادی، از عوارض بحران‌ها و رکودهای اقتصادی، آنان فشار می‌آوردند که اقتصاد تحت کنترل بیشتری باشد حال یا به دست دولت، یا به دست اجتماعات سیاسی کوچکتر و یا به دست انجمن‌های تولیدکنندگان.

لیبرال‌ها، چه لیبرال‌های خودخوانده چه کسانی که سوسیالیست‌ها و "چپ‌ها" به آنها لیبرال می‌گفتند، در طول زمان تغییر کرده‌اند. آنها ابتدا حق رأی برای همه مردان و بعد حق رأی همگانی را پذیرفتند؛ تمهید گسترده‌تر "خدمات اجتماعی" به هزینه عمومی را قبول کردند؛ و کنترل بیشتر بر اقتصاد را نیز

به همچنین. آنچه ارزش تمیز گذاشتن میان لیبرال ها و رادیکال ها را دارد، تمایز میان گرایش ها و نگرش سهل تر و نه تمیز میان آموزه ها. هم لیبرال ها و هم رادیکال ها حقوق سیاسی و اجتماعی ای را که پیشتر ذکر کردیم می پذیرند، دست کم در این معنا که قبول دارند همه انسان ها اگر شرایط اجازه دهد باید از آنها برخوردار باشند، و باز هر دو، آن سه اصل لیبرالی را که برای توجیه این حقوق به کار می رود قبول دارند. بنابراین، هر دو در معنای گسترده اش لیبرال هستند. با این حال تفاوتی میان آنها هست که ارزش توجه دارد: لیبرال ها بیش از رادیکال ها نگرانند که کوشش برای گسترش سریع حقوق، این حقوق را از حیز انتفاع ساقط نکند یا اصلاً آنها را از بین نبرد؛ حال آن که رادیکال ها بیشتر دلبسته گسترش سریع این حقوق هستند.

ما در اینجا فقط تمیزی میان دو گرایش و نگرش به شکل انتزاعی قائل شده ایم. البته کسانی هستند که خودشان را لیبرال می نامند (و حتی دیگران هم آنها را لیبرال می خوانند) و در عین حال بیش از هر چیز امتیازات یک اقلیت برایشان مهم است، درست همان طور که کسانی هستند که خودشان را رادیکال (یا حتی سوسیالیست و کمونیست) می نامند و در عین حال بیش از هر چیز در درست گرفتن قدرت و اعمال این قدرت بر اتباع مطیع برایشان مهم است. چنین کسانی گاه کلبی مسلک هستند، گاه خودفریب، و گاه هردو.

بنابراین، اگرچه هیچ چیز غیرلیبرالی در رادیکالیسم نیست - در میل به گسترش هرچه بیشتر و هرچه سریع تر حقوق سیاسی و اجتماعی که منجر به برقراری آزادی ای می شود که صحبت اش را می کردیم - اما آسان می توان دید که چگونه رادیکال ها، در مقام قهرمانان لفظی و عملی سختکوش تنگدستان، در نظر لیبرال ها غیرلیبرال می نمایند. البته همیشه هم، چنین نیست که رادیکال ها فقط در ظاهر غیرلیبرال بنمایند، چون برخی رادیکال ها ممکن است واقعاً غیرلیبرال باشند. یعنی ممکن است به تبلیغ سیاست هایی که استقرار آزادی در جامعه را به تأخیر می اندازد بی آن که چنین قصدی داشته باشند اکتفا نکنند؛ آنها ممکن است واقعاً بخواهند مردم را از آزادی هایی که دارند محروم کنند.

مثلاً، رادیکال ها ممکن است بخواهند برخی از افراد را از حقوق سیاسی ای که داشته اند محروم کنند، درحالی که تظاهر می کنند که این حقوق را به همه می دهند؛ آنها ممکن است حق رأی را گسترش دهند اما در عین حال انتخابات آزاد را لغو کنند؛ یا ممکن است خودشان انجمن ها و اجتماعاتی درست کنند و مردم را تشویق کنند که به این انجمن ها و اجتماعات بپیوندند ولی آزادی اجتماعات را از بین

ببرند و اجتماعات آزاد را سرکوب کنند. آنها ممکن است نسبت به نیات خود متوهم باشند یا نباشند. آنها حتی ممکن است خود اذعان کنند که برخی آزادی‌ها را سرکوب می‌کنند و آنها را از اقلیتی سلب می‌کنند که با استفاده از این آزادی‌ها، مانع اصلاحات لازم فوری می‌شوند. این اقلیت باید برای زمانی از برخی از آزادی‌ها محروم شود تا در آینده همگان بتوانند با وفور بسیار، بیشتر از همه آزادی‌ها بهره‌مند شوند. یا ممکن است چنان که در بیشتر موارد اتفاق می‌افتد، آنها منکر این شوند که می‌خواهند حتی برای زمان محدودی کسی را از حقی که جزو آزادی‌هاست محروم کنند، اما در عین حال روش‌ها و مسیری را تبلیغ کنند که منجر به چنین محرومیتی می‌شود. اگرچه آنها حاضر نیستند بپذیرند که چنین نتیجه‌ای از سیاست‌های آنها به بار می‌آید، اما سیاست‌هایشان عملاً غیرلیبرالی است، چون وقتی به اجرا گذاشته می‌شوند آزادی‌های برخی افراد محدود می‌شود، بی‌آن‌که آزادی‌های دیگران گسترش یابد.

همان‌گونه که تاریخ معاصر نشان می‌دهد، نوعی «دوپهلوگویی چپ» وجود دارد که مشکل بتوان از آن پرهیز کرد. قهرمانان تنگدستان و بی‌سوادان، اگر می‌خواهند برای آنها همان چیزهایی را به ارمغان آورند که امید آنان است نیازمند پشتیبانی آنها هستند؛ آنها می‌گویند هدف‌شان «رهاکردن مردم» است به نحوی که ضامن برخورداری آنها از آزادی‌های اساسی (یعنی همان حقوق سیاسی و اجتماعی که صحبت‌شان را می‌کردیم) باشد. اما آنان مشکل می‌توانند آن حمایت مردمی را که لازم دارند به دست آورند، مگر آن‌که، دست‌کم در میان مردم، وانمود کنند که مردم منافعی را که برایشان در نظر گرفته‌اند می‌فهمند و می‌خواهند. آنها مشکل می‌توانند به تنگدستان و بی‌سوادان بگویند: «ما را در تلاش‌هایمان برای به دست آوردن امتیازاتی برای شما یاری کنید که خودتان آن امتیازات را درک نمی‌کنید یا درک اندکی از آنها دارید، و ما نخواهیم توانست برای مدت‌ها بعداز به دست گرفتن قدرت به کمک شما به شما اجازه استفاده از این امتیازات را بدهیم.» پس دوپهلوگویی می‌کنند، هم برای حفظ وفاداری پیروان‌شان به خود و هم برای مطمئن کردن خودشان که نیات خوبی دارند.

هرچه کشوری عقب‌مانده‌تر باشد، شرایط اجتماعی و فرهنگی آن کمتر اجازه به کار بستن مؤثر این حقوق را می‌دهد، و در نتیجه وسوسه دوپهلوگویی بیشتر می‌شود، وسوسه این‌که علناً اعلام کنند که مردم از این حقوق برخوردارند، حال آن‌که سیاست‌هایی را در پیش می‌گیرند که فقط در صورتی معنا دارند که فرض بر این باشد که مردم هنوز این حقوق را درک نمی‌کنند و نمی‌توانند از این

حقوق استفاده کنند. این دوپهلوگویی را حملات اغلب موجه به ریاکاری لیبرال‌های مرقه‌آسانتر می‌کند، لیبرال‌هایی که تظاهر می‌کنند آزادی در کل برایشان مهم است، حال آن‌که در واقع فقط نگران امتیازات خودشان هستند. حمله‌کنندگان به این لیبرال‌ها می‌گویند، حقوق ارزشمند نزد این لیبرال‌ها اغلب در شکل فعلی‌شان به عنوان بهانه‌ای برای جلوگیری از اصلاحات اساسی و فوری به نفع تنگدستان مورد استفاده‌ی ثروتمندان قرار گرفته است. پس این حقوق، در شکل فعلی‌شان، به عنوان حقوق "وهمی" یا "بورژوایی" طرد می‌شوند. اینها حقوق مناسب برای جامعه‌ای هستند که در آن نابرابری‌های زیادی در ثروت هست، و ثروتمندان به نحو بسیار مؤثرتری نسبت به تنگدستان از این حقوق استفاده می‌کنند، اگرچه بر روی کاغذ همه طبقات به یکسان از این حقوق برخوردارند. رادیکال‌هایی که به لیبرالیسم بورژوایی حمله می‌کنند، در اصل و اساس حتی حقوق سیاسی مورد تأکید لیبرال‌ها را رد نمی‌کنند. آنها منکر این نیستند که حکومت‌ها باید در برابر مردم مسئول باشند، یا مردم باید آزاد باشند که اجتماعات و انجمن‌های خود را برای تعقیب اهداف دلخواه‌شان تشکیل دهند، یا باید اجازه داشته باشند عقایدشان را آزادانه بیان کنند. به عکس، آنها می‌گویند این حقوق در شکل "بورژوایی" یا "لیبرالی" خود، برای مردم در کل فایده‌ای ندارند و فقط ثروتمندان از آنها بهره‌مند می‌شوند. متأسفانه آنها روشن نمی‌کنند که چگونه این اشکال بورژوایی متفاوت از سایر اشکال‌اند، اشکالی که به عقیده‌ی آنها اصیل‌تر و مردمی‌تر هستند.

این که تنگدستان، اگرچه این حقوق را "بر روی کاغذ" دارند اما نمی‌توانند به نحو مؤثری از آنها استفاده کنند، اگر که ثروتمندان همچنان ثروت و مزایایی را که این حقوق برایشان به ارمغان می‌آورد، داشته باشند، می‌تواند درست باشد یا درست نباشد؛ یا ممکن است به میزان‌های مختلفی در شرایط مختلف درست باشد. اما چه درست و چه نادرست، معلوم نیست چرا وقتی نابرابری‌های کلان در ثروت از میان برداشته شد، این حقوق بایستی شکل بسیار متفاوت از آنچه اکنون دارند به خود بگیرند؛ اگر که قرار است همه بخش‌های جامعه از این حقوق به شکل مؤثر بهره‌مند باشند. به خصوص، این استدلال که حقوق سیاسی، اگر که قرار است همه مردم واقعاً از آنها برخوردار باشند، نمی‌تواند همان شکلی را داشته باشد که زمانی که فایده‌چندانی جز برای ثروتمندان ندارد، قانع‌کننده نیست. اگر استدلال صرفاً این بود که برای تضمین برخورداری عده‌کثیری به نحو مؤثر از این حقوق، نیازمند نهادهای سیاسی و قانونی متفاوتی از آن نهادهایی هستیم که برای تضمین برخورداری عده‌قلیلی از این حقوق لازم است، دست کم در نظر اول پذیرفتنی‌تر

می نمود؛ اگرچه باز قانع کننده نمی بود، مگر آن که روشن شود تفاوت ها چه خواهند بود و دلایل این تفاوت ها چیست. اما اصلاً استدلالی که می شود این نیست.

همه رادیکال ها (با تعریفی که در بالا از آنها داده شد) مبتلابه این نوع دوپهلوگویی نیستند. اما مارکسیست ها بدان مبتلا بوده اند و هستند؛ و نیز البته سوسیالیست های دیگر مکاتب. همچنین این نوع دوپهلوگویی "چپ" منحصر به سوسیالیست ها نیست، چون رد آن را می توان دست کم تا ژاکوبینسم دهه ۱۷۹۰ گرفت.

اما نوعی دوپهلوگویی "راست" هم هست. در اشکال اولیه اش، این دوپهلوگویی "راست" خام تر و شاید شایع تر از اکنون بود. اما هنوز هم دوام و بقایی دارد. این نوع دوپهلوگویان وقتی که می گویند همه انسان ها از جهات اساسی برابرند، اگرچه از برخی جهات دیگر عده ای بر عده ای دیگر برتری دارند، متوجه نمی شوند (یا نمی پذیرند) که آن جهات دیگر در نهایت و عمق خود صرفاً برخی از همان جهات اساسی هستند که با کلمات دیگری بیان می شوند؛ این نوع از دوپهلوگویی سابقه اش به مونتسکیو و لاک و شاید حتی پیشتر می رسد.

مونتسکیو، در *روح القوانین* (کتاب یازدهم، فصل ۶) با در ذهن داشتن شکل انگلیسی حکومت، از اشخاصی سخن می گوید که نباید حق رأی داشته باشند، چون "در چنان وضع حقارت باری هستند که نمی توان گفت اراده ای از خود دارند." با این حال، در بخش های دیگری از همین کتاب، او این مسئله را مسلم می گیرد که همه انسان ها (شاید به استثنای کودکان و عقب ماندگان ذهنی) قانوناً مسئول اعمال خویش هستند. اگر کسی در "وضع حقارت بار" قانون را نقض کند یا قراردادی ببندد، مونتسکیو مسئولیت او را بر این مبنا که "اراده ای از خود ندارد" کمتر نمی داند؛ او نمی گوید که چون فهم او از شرایطی که در آن عمل می کند اندک است نباید او را مسئول عملش دانست، یا دست کم کمتر از آنی مسئول دانست که این "وضع حقارت بار" را نداشت. در واقع در اینجا فرض می شود که وقتی این شخص تعرضی انجام می دهد یا قراردادی می بندد، آن قدر درک از قانون و شرایط قانونی دارد که صاحب اراده ای از خود تلقی شود، اما وقتی نوبت به انتخاب قانونگذاران می رسد، او دیگر باید خاموش بماند چون حالا فرض این است که او اراده ای از خود ندارد - یعنی آن قدر فهم و درک از قانون ندارد که بتواند داوروری درستی در این مورد بکند که چه کسی باید در وضع و اعلام قوانین مشارکت داشته باشد.

حال، ممکن است به درستی گفته شود که معیار صلاحیت قانونی و صلاحیت سیاسی یکی نیست، پس نمی‌توانیم بگوییم که هرکس که درک کافی برای پاسخگویی در دادگاه در مورد شکستن قانون یا نقض قرارداد دارد باید درک کافی برای استفاده عقلانی از حق رأی هم داشته باشد، اما مونتسکیو هرگز به خودش زحمت این را نمی‌دهد که صلاحیت قانونی را از صلاحیت سیاسی متمایز کند، و هرگز توضیح نمی‌دهد که چرا اشخاصی که در "وضع حقارت باری" هستند (یعنی مثلاً تنگدستان و تحصیل‌ناکرده‌ها) باید قانوناً دارای صلاحیت و از نظر سیاسی فاقد صلاحیت دانسته شوند. حتی اگر اتفاقاً صلاحیت سیاسی در میان مردم کمتر از صلاحیت قانونی باشد، به هیچ روی معلوم نیست که این نوع صلاحیت با یک نسبت معین در میان تنگدستان و تحصیل‌ناکرده‌ها کمتر از بقیه افراد باشد. و تازه اگر هم چنین باشد، آیا نباید گفت که این امر فراتر از همه چیز مربوط به این است که آنان نتوانسته‌اند از حقوق سیاسی خود که از آنان دریغ شده است، با این استدلال که صلاحیت سیاسی ندارند، استفاده کنند؟ آیا انسان صلاحیت سیاسی را با استفاده از حقوق سیاسی نیست که به دست می‌آورد، و نه با رفتن به مدرسه یا داشتن معلم خصوصی؟ و آیا این مسئله در دوره مونتسکیو به خصوص صدق بیشتری نداشت، یعنی در دوره‌ای که تعلیمات رسمی عمدتاً کلاسیک و ادبی بود؟

حقیقت این است که معیار صلاحیت قانونی (یا مسئولیت قانونی) بسیار مورد بحث قرار گرفته است، حال آن که در مورد صلاحیت سیاسی به ندرت سخن گفته شده است. صلاحیت سیاسی شامل انواع گوناگونی از توانایی‌ها و مهارت‌ها می‌شود، هرچند برای مقصود فعلی ما کافی است که چهار نوع توانایی و مهارت را مشخص و از هم متمایز کنیم: "داوری سیاسی"، یا داشتن داوری مناسب در مورد این که کدام سیاست‌ها احتمالاً ما را به هدف یا اهداف مطلوب می‌رسانند؛ "درک سیاسی"، یا داشتن تشخیص سیاسی در مورد این که چه کسانی قدرت داوری سیاسی دارند و می‌توان به آنان اعتماد کرد که از این قدرت خود مسئولانه استفاده می‌کنند؛ "مهارت سیاسی"، یا دانستن این که چگونه از روش‌های جاافتاده و تثبیت شده برای رسیدن به تصمیمات مورد نظر استفاده کرد؛ و "قدرت سیاسی"، یا داشتن توانایی و داشتن افراد دارای قدرت داوری سیاسی یا مهارت سیاسی برای استفاده از آن به همان نحوی که خواست شماست.

داوری سیاسی و مهارت سیاسی، صلاحیت‌ها و شایستگی‌هایی هستند که بیش از همه از طریق فعال بودن در امر سیاست به دست می‌آیند. یعنی از مشارکت

جستن در حکومت یا مشاهده آن از نزدیک. مرفه بودن و تحصیلات خوب داشتن، این دآوری و این مهارت را به شخص نمی‌دهد و فقط تا حدودی امر مشارکت در حکومت و مشاهده آن از نزدیک را برایش آسانتر می‌کند. درک سیاسی و قدرت سیاسی هم عمدتاً در نتیجه استفاده از حقوق سیاسی حاصل می‌شود که آن فقط زمانی منحصر به افراد مرفه و تحصیل کرده می‌شود که فقط آنها این حقوق را داشته باشند. با برقرار شدن دموکراسی، کسب صلاحیت سیاسی، در هر چهار نوع، دیگر حاصل شکل آموزش یا شیوه زندگی خاص هیچ طبقه‌ای نیست؛ این صلاحیت را یا حرفه‌ای‌ها به دست می‌آورند، که کارشان حکومت‌داری و سیاست یا بحث و پژوهش درباره آنهاست، یا از طریق استفاده از حقوق سیاسی به دست می‌آید. هرچه شراکت در این حقوق گسترده‌تر باشد، توزیع آن نوع صلاحیت‌ها که با استفاده از این حقوق حاصل می‌شود در میان همه طبقات یکنواخت‌تر خواهد بود، و آن صلاحیت‌های حرفه‌ای هم بیشتر در خدمت همه طبقات قرار خواهد گرفت. چون آنچه در مورد فعالان سیاسی اهمیت بیشتری دارد، نه منشأ اجتماعی آنان است و نه موقعیت و مقام فعلی‌شان، بلکه این است که تا چه اندازه خدمات آنان در جهت بخش‌های مختلف اجتماع است. آنچه در مورد "حرفه‌ای‌ها" گفتیم، عیناً در مورد سیاستمداران تمام وقت هم صادق است. تا همین چند وقت پیش، پزشکان اکثراً از خانواده‌های مرفه بودند و خدمات‌شان هم عمدتاً منحصر به همین خانواده‌ها بود. امروز اما، پزشکان دیگر به اندازه سابق از میان خانواده‌های مرفه نیستند؛ اما آنچه مهم‌تر است این است که خدمات آنان به شکل گسترده‌تری در اختیار تنگدستان قرار می‌گیرد.

اما حرف‌هایی که گفتیم بدین معنی نیست که صلاحیت سیاسی اصطلاحی توخالی است و نباید هیچ فرد بالغی را از حقوق سیاسی به دلیل نداشتن صلاحیت سیاسی محروم کرد. منظور ما فقط این بود که افرادی که از این اصطلاح یا اندیشه، با همین نام یا نام دیگری، استفاده می‌کنند اغلب نمی‌دانند این اندیشه‌ها یا اصطلاحات مربوط به چه چیزی هستند. از یک سو، آنها می‌گویند که همه طبقات یا همه نژادها یا دو جنس از جهات معینی برابرند (و اغلب می‌گویند از "جهات اساسی" تا اعتبار بیشتری به حرف‌شان ببخشند) ولی از سوی دیگر، آشکارا یا به طور ضمنی، مدعی برتری برخی طبقات یا برخی نژادها، یا یک جنس بر جنس دیگر می‌شوند، بی آن‌که توجه کنند که آن جهاتی که مدعی برتری یکی بر دیگری می‌شوند، کلاً یا جزئاً با برخی جهاتی که اساسی می‌خوانند یکی هستند.

البته کسانی هم هستند که حاضر نیستند بپذیرند که هرکسی باید تا حد

مقدور از حقوقی که بحث‌شان را می‌کردیم برخوردار باشد. اما مورد آنها با مورد دوپهلوکویی که بیشتر نکرش کردیم فرق دارد، اگرچه ممکن است استدلال آنان به دلایل دیگر معیوب باشد. "دوپهلوکویان" به هر صورت در معنای متوسّس لیبیرال هستند؛ آنها با این اصل موافقت دارند که هرکسی باید این حقوق را داشته باشد. دوپهلوکویی آنان در این است که بدون توجّه یا دست‌کم بدون اذعان، مواضعی اتخاذ می‌کنند که با این اصل ناسازگار است. در جناح چپ، آنها نهادهای لازم برای حفظ این حقوق یا برخی از این حقوق را دوز و کلک بورژوازی می‌خوانند؛ در جناح راست، آنها صلاحیت سیاسی را شرط لازم برای برخورداری افراد از برخی از این حقوق می‌دانند، حال آن‌که در واقع داشتن این حقوق خود شرط لازم کسب صلاحیت سیاسی یا داشتن توانایی برای خواستار شدن خدمات لازم از صاحبان صلاحیت سیاسی است.

آزادی، برابری، و دولت

میل به تأمین حقوق محرومان که امری اساسی برای آزادی تلقی می‌شود، انگیزه‌ای قوی در پشت اصلاحاتی بوده است که قدرت دولت آن را تا حد بسیار زیادی افزایش داده است. این قدرت به زیان برخورداران و صاحبان امتیاز ویژه افزایش یافته است، به این معنای ساده که آنان را از قدرتی که سابقاً داشتند محروم کرده است. اما معلوم نیست که این کاهش قدرت آنان عملاً آزادی آنان را هم کمتر کرده باشد، دست‌کم نه در صورتی که تعبیر ما از آزادی همان تعبیری باشد که لیبیرال‌ها از آن دارند. وقتی که حق رأی در انتخابات آزاد منحصر به مرفّهین بود، هر رأی، وزنی بسیار بیش از آن داشت که حق رأی به همگان گسترش داده شد. بدین ترتیب نفوذ سیاسی ثروتمندان کمتر شد، اما حق رأی مثل همیشه محفوظ بود. به همین ترتیب، وقتی که فقط مرفّهین می‌توانستند عقایدشان را نشر دهند یا اجتماعات و انجمن‌هایی برای فشار آوردن به حکومت تشکیل دهند، نفوذ سیاسی آنها بیش از وقتی بود که تنگدستان هم این امکانات و حقوق را به دست آوردند؛ اما حقوق ثروتمندان برای نشر عقاید یا تشکیل انجمن‌ها و اجتماعات برای مقاصد سیاسی با برقراری دموکراسی از میان نمی‌رود و محدود نمی‌شود.

حتی از برخی جنبه‌ها برابری بیشتر باعث می‌شود حقوق مرفّهین هم بیشتر شود، از این نظر که تعصبات پیشین را از میان می‌برد، تعصباتی که مانع از آن می‌شد که به آنچه قانوناً استحقاقش را داشتند برسند، مثلاً حق انتخاب همسر یا حق انتخاب شکل آنان گسترده‌تر می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که اصلاحات،

که یکی از علل مهم در میان سایر علل، برای افزایش بسیار زیاد قدرت دولت بوده است، از برخی جنبه‌ها و جهات آزادی همه طبقات را بیشتر کرده است، اگرچه این افزایش آزادی برای تنگدستان محسوس‌تر و بیشتر از ثروتمندان بوده است.

با این همه، ثروتمندان از قدرت‌هایی که برایشان اهمیت داشت محروم شده‌اند، و این محرومیت به نظرشان از دست رفتن آزادی می‌آید. اما این که این از دست رفتن آزادی، در چشم آنان، با منافع و مزایایی که دموکراسی برای آنها (و برای دیگران) به ارمغان می‌آورد جبران می‌شود یا نه، مسئله‌ای است مربوط به سلیقه و اصول آنها و اصلاحات بر این سلیقه و اصول هم تأثیر گذاشته است. شاید به نظر آنها فرصت‌های فراهم‌شده برایشان در جامعه‌ای اصلاح شده ارزنده‌تر از قدرتی باشد که ثروتمندان پیش از اصلاحات داشتند. این که به نظرشان چنین بیاید یا به عکس، عمدتاً بستگی به این دارد که اصلاحات چگونه انجام گرفته باشد. هرچه این اصلاحات با آرامش و صلح بیشتری صورت گرفته باشد، "قدرت از دست دادگان" سریع‌تر با آن کنار می‌آیند.

البته نیازی به گفتن ندارد که در نظر لیبرال‌ها، اصلاحاتی که هدفشان این است که همه انسان‌ها فارغ از ثروت و مقام اجتماعی‌شان، بتوانند از حقوقی برخوردار شوند که به آنها آزادی می‌بخشد، بیشتر به نفع نابرخورداران است تا برخورداران و افراد طبقات ممتاز؛ چون در نظر آنان بهره‌ای که برخورداران از این اصلاحات می‌برند فراتر از همه، این است که بهتر بتوانند از این حقوق استفاده کنند. آنها هم شاید پیش از اصلاحات آزادی کمتری داشتند (کمتر از آنی که می‌بایست می‌داشتند)، اما به هر صورت بسیار آزادتر از نابرخورداران از امتیازات اجتماعی بودند.

اما برخورداران در امتیازات اجتماعی و حتی نابرخورداران همیشه از منظر لیبرالی به تغییرات اجتماعی و جامعه نگاه نمی‌کنند. برخورداران از امتیازات اجتماعی اغلب دلبستگی زیادی به حقوقی دارند که اصلاحات آنها را تهدید می‌کند، به خصوص حق مالکیت و دلبستگی‌شان به آزادی‌هایی که قرار است اصلاحات گسترش‌شان دهد، کمتر است. آنها ممکن است اصلاً بخواهند از برخی از این آزادی‌ها دست بشویند - مثلاً حق رأی‌دادن در انتخابات آزاد، یا آزادی بیان و اجتماعات - تا این که اصلاحاتی را بپذیرند که حق مالکیت آنها را تهدید و درآمدشان را کمتر می‌کند. نابرخورداران از امتیازات اجتماعی هم اغلب مشتاق‌اند که از حقوق سیاسی به خاطر حقوق دیگر صرف‌نظر کنند و با همان آزادی بسیار کمتر، کمتر از آنی که لیبرال‌ها برای همه انسان‌ها می‌خواهند، بسازند.

تردید نیست که حقوق ارزشمند در نظر لیبرال‌ها اهمیت بسیار کمتری می‌داشت، اگر که کسی جز روشنفکران در قید این حقوق نبود. قدرت جاذبه این حقوق بستگی به مفیدبودن آنها برای گروه‌های اجتماعی بزرگ یا قدرتمند دارد. اگر ما در چشم انداز وسیعی که در اینجا اتخاذ کرده‌ایم این حقوق را مورد بررسی قرار دهیم، می‌بینیم چگونه این حقوق در جوامع به‌خصوصی برقرار می‌شوند و نوعاً مخصوص این جوامع اند. با این حال، جاذبه آنها در همین جوامع هم برای همه یکسان نیست؛ و هر گروهی حاضر است برخی از این حقوق را فدا کند تا حقوق دیگری را حفظ یا کسب کند یا امتیازات دیگری بگیرد. هر گروه بزرگ اجتماعی در یک جامعه از این نوع، هم می‌تواند لیبرال و هم برای آزادی خطرناک باشد.

هرچه این گروه‌ها، که برخی از حقوق و آزادی‌های اساسی برایشان جاذبه ویژه‌ای دارد، سازماندهی مؤثرتری برای تعریف و پیشبرد خواسته‌هایشان داشته باشند، همان قدر بیشتر هریک از آنها به خواسته‌های دیگران هم توجه نشان خواهد داد. گروه‌ها یاد می‌گیرند که خواسته‌های همدیگر را بفهمند و به آنها احترام بگذارند. در واقع به همین ترتیب بوده است که در برخی کشورهای غربی نوعی توافق گسترده در مورد حقوقی که "آزادی‌های اساسی" تلقی می‌شوند صورت گرفته است، اگرچه در عمل هریک از این حقوق معنا و اهمیت بیشتری برای یک گروه نسبت به گروه‌های دیگر دارد. اکثر رهبران سیاسی، اکثر سخنگویان معتبر گروه‌های مهم، این حقوق را به رسمیت می‌شناسند؛ و این به رسمیت شناختن سبب می‌شود هر گروهی برای دادن امتیاز به دیگر گروه‌ها آمادگی بیشتری داشته باشد، به‌خصوص زمانی که دادن این امتیازات بر این اساس توجیه می‌شود که سبب گسترش این حقوق می‌شود. اما این احترام به خواسته‌های دیگران، این آمادگی برای دادن امتیاز، همیشه محدود است، برای همین همیشه مقاومت زیادی در برابر اصلاحاتی صورت می‌گیرد که آزادی را گسترش می‌دهند؛ حتی جامعه‌ای که فخر می‌فرشد که لیبرال است تا حدودی غیرلیبرالی است. اکثر گروه‌های درون این جوامع بعضاً حاضرند آزادی خودشان را در قبال امتیازات دیگر فدا کنند، یا در برابر اصلاحاتی که آزادی‌های دیگران را بیشتر می‌کند. در جوامع لیبرالی، زمانی که آزادی فدا می‌شود، اغلب به نام آزادی این کار صورت می‌گیرد.

اصلاحاتی که با هدف گسترش آزادی صورت گرفته‌اند، دو تأثیر و نتیجه داشته‌اند که اغلب برای آزادی خطرناک تلقی می‌شوند: افزایش قدرت دولت و، حدت یافتن رقابت. این اصلاحات تنها عامل و مسبب این نتیجه‌ها نبوده‌اند، اما

جزو مهمترین عوامل بوده‌اند. برخی نویسندگان که دل‌نگران آزادی هستند، مثلاً آر. ایچ. تاوونی، نویسنده کتاب‌های "جامعه فزونخواه" و "برابری"، در هر دو کتاب، این حالت رقابتی را مورد انتقاد قرار داده و آن را منشأ اضطراب و خودمحوری، و نیز موجب انصراف افراد از تصاحب مشاغلی دانسته است که بیشتر برانزده آنها بوده است و در نتیجه افرادی به این مشاغل رسیده‌اند که ثروت، قدرت یا مقام داشته‌اند.

اضطراب، خودمحوری و پرداختن به کارهای نابرازنده، خودشان به خودی خود آزادی را کم نمی‌کنند؛ دست‌کم آن آزادی را که شامل برخورداری از حقوق سیاسی و اجتماعی است که مورد بحث ما بوده‌اند. زیرا حالت رقابتی که این چیزها را به وجود می‌آورد، خود نتیجه برخورداری زیاد از این حقوق است. اما، چنان‌که پیشتر دیدیم، این حقوق را اغلب با توسل به انگاره‌هایی نظیر "تحقق بخشیدن به خویش"، "پیشبرد خویش" و "خودمختاری اخلاقی" توجیه می‌کنند. و این توجیه مختص لیبرال‌های خودخوانده نیست بلکه شامل سوسیالیست‌ها و آنارشویست‌ها هم می‌شود. جوهر این انگاره‌ها، یا جوهر بخش‌هایی از این انگاره‌ها را که آسان‌تر فهمیده می‌شوند، ما سعی کردیم در سه اصل لیبرالی صورت‌بندی کنیم که نخستین آنها بر این تأکید دارد که، فرد باید چنان تعلیم ببیند و در چنان موقعیت اجتماعی قرار گیرد که بتواند آرزوها و آرمان‌های خود را به‌روراند، آرزوها و آرمان‌هایی که تعقیب آنها ارضایش می‌کنند. حال نتایج رقابت "افراطی" اگرچه ممکن است مانع از برخورداری افراد از حقوق یا آزادی‌های "اساسی" نشود، اما می‌تواند مانع تحقق اصلی شود که برای توجیه این حقوق و آزادی‌ها به کار گرفته می‌شود. بنابراین، لیبرال‌ها، اگرچه دلبستگی‌شان به آزادی است، باید این حمله به پیامدهای نامطلوب رقابت افراطی را به حساب آورند؛ لیبرال‌ها نمی‌توانند این حمله را نادیده بگیرند و از نظر خود، آن را نامربوط بدانند، بر این اساس که این مسئله اصلاً ربطی به آزادی ندارد. لیبرال‌ها باید این مسئله را در نظر بگیرند، و اگر آن را موجه یافتند، بایستی قبول کنند که حقوق اساسی، اگرچه برای به دست آوردن آزادی ضروری است اما کافی نیست.

برآمدن دولت با نابرابری‌هایی در قدرت همراه بوده است که سابقه نداشته است، و این برآمدن دولت تا حد بسیار زیادی معلول اصلاحاتی بوده است که هدفش بسط و گسترش آزادی بوده است. پس ما در اینجا با چیزی پارادوکس مانند روبه‌رو هستیم: هرچه ما بیشتر بخواهیم مطمئن شویم که همه افراد برابرند (یعنی همه از حقوق "اساسی" برخوردارند) نابرابری میان آنها بیشتر خواهد شد. شاید

بتوانیم این پارادوکس را با خاطر نشان کردن این نکته حل کنیم که جنبه های برابری و جنبه های نابرابری آنها متفاوت است. آنها از این جهت برابرند که حقوق معینی دارند، اما از این جهت نابرابرند که برخی قدرتی بیش از سایرین دارند؛ و نابرابری در قدرت برای تضمین این که همه عملاً از این حقوق معین برخوردار باشند، لازم است. اما این راه حل برای این پارادوکس، اگرچه در شکل انتزاعی اش بی ایراد است، اما عملاً قانع کننده نیست. نابرابری های بسیار زیاد در قدرت شاید برای این لازم باشد که مطمئن شویم همه از حقوق اساسی برخوردارند، اما نمی توانیم فرض را بر این بگذاریم که هر جا به این حقوق اهمیت داده شود و پی گرفته شود، نابرابری های برخاسته از پیگیری آنها در واقع این حقوق را برای همه تأمین می کند، و هر جا که شرایط اجتماعی تقاضای این حقوق را به وجود آورد، حتماً این حقوق تأمین می شوند. "جوینده یا بنده است" قول و نویدی الهی نیست که در این حوزه به ما داده شده باشد. همچنین صحت ندارد که انسان ها هرگز مسائل و مشکلاتی برای خود پیش نمی آورند که از عهده حلش برنمایند.

توکویل می گفت، همراه با رشد برابری و رشد شور و شوق برای برابری، قدرت دولت هم رشد می کند. در این تأکید و تصریح او، هیچ پارادوکسی وجود ندارد، چون دولت را در یک طرف و شهروندان منفرد را در طرف دیگر و مقابل آن قرار می دهد. البته افراد قدرتمندتر از اقتدار دولتی و عمومی بیش از کسانی بهره می برند که تابع اقتدار آنان هستند، اما قدرت آنها به واسطه مقام شان در دولت به آنها رسیده است. منظور توکویل این نبود که واقعاً هر جا دولت قوی است کلاً نابرابری کمتر است؛ به عکس، منظور او این بود که هر جا دولت قوی است، نابرابری میان شهروندان منفرد کمتر است. اما او اشتباه می کرد، حتی اگر منظورش همین بود که ما گفتیم. گواهی های اندکی، حتی در غرب، در این زمینه هست که با رشد قدرت دولت، نابرابری میان شهروندان منفرد کمتر شده است؛ به عکس، گواهی ها حاکی از آن است که خصلت نابرابری عوض شده است و انواع جدیدی از نابرابری جایگزین نابرابری های قدیمی شده است. با این همه، در روزگار توکویل طبیعی بود که افراد بیشتر از زوال شکل های قدیمی نابرابری خرسند باشند و کمتر نگران برآمدن نابرابری های تازه باشند، چون شکل های قدیمی نابرابری همان چیزی بود که اصلاح طلبان می خواستند از شر آنها خلاص شوند، چون آنها را مانع پیشرفت می دانستند. حال آن که شکل های تازه نابرابری، دست کم تا حدودی، نتیجه اصلاحات خود آنان بود.

در غرب، در دو قرن گذشته، و در خارج از غرب نیز به طور روزافزون با

گسترش نفوذ غرب در جهان، دو نگرش مختلف به دولت مدرن شکل گرفته است. حتی تمایل به دولت مدرن به نام آزادی بیشتر و بیشتر شده است، و فعالیت‌های رو به رشد و قدرت فزاینده دولت بیشتر از همه جا در دموکراسی‌های لیبرالی به عنوان تهدیدی برای آزادی مورد حمله قرار گرفته است. این دو نگرش آشکارا متضاد به دولت مدرن را می‌توان اغلب حتی در شخص واحدی مشاهده کرد. تردیدی نیست که اتخاذ یک نگرش در یک بستر خاص و نگرش دیگر در بستری دیگر به معنای نقیض‌گویی نیست، چون مداخله دولت در برخی حوزه‌ها ممکن است به گسترش آزادی‌ها بیانجامد و در برخی حوزه‌های دیگر آزادی‌ها را محدود کند. به هر صورت، در عمل، اغتشاش فکری و حتی نقیض‌گویی در این زمینه کم نیست، چه در میان کسانی که یکی از نگرش‌ها را اختیار می‌کنند و چه در میانی کسانی که در این زمینه به بحث می‌پردازند.

سوءظن به دولت قدرتمند و متمرکز در غرب در میان همه طبقات از زمان برآمدن دولت همیشه قوی بوده است. اگرچه ثروتمندان به دولت به چشم مدافع نهادهای حافظ ثروت و امتیازات خودشان نگاه می‌کرده‌اند، اما در عین حال دولت را تهدیدی هم برای خود و امتیازات‌شان به حساب می‌آورده‌اند؛ و تنگدستان هم اگرچه چشم فایده بردن از دولت را داشته‌اند، اما در عین حال دولت را ابزار دست ثروتمندان یا متفق آنان نیز می‌دانسته‌اند. این سوءظن‌ها و امیدها همگی، تا حدودی، درست بوده‌اند و بی‌پایه و اساس نبوده‌اند. اما برای لیبرال‌ها سه سؤال در مورد رابطه دولت و آزادی وجود دارد که بسیار مهم است: تا چه حد حفظ و تأمین آزادی‌های اساسی برای همگان نیازمند کنترل اعمال افراد به وسیله قدرت و اقتدار دولتی است؟ تا چه حد این کنترل، برای آن که مؤثر باشد، باید در نواحی بزرگ با جمعیت‌های انبوه متمرکز باشد؟ چگونه می‌توان تمهیدی دید که نابرابری‌های بسیار زیاد قدرت که از کنترل متمرکز و چندجانبه فعالیت‌های تعداد کثیری از افراد جدایی‌ناپذیر است، موجب محدود شدن آزادی‌هایی نشود که منظور از اعمال کنترل حفظ آنهاست؟ اما این سؤال‌ها، اگرچه برای هرکسی که به آزادی اهمیت می‌دهد مهم هستند، به ندرت مطرح می‌شوند، و تلاش‌های صورت گرفته برای پاسخ دادن به آنها اندک شمار بوده است.

در دوران اولیه ظهور سوسیالیسم، اکثر سوسیالیست‌ها، که علاوه بر اصلاح طلب بودن انقلابی هم بوده‌اند، از تجمع زیاد قدرت که بر جوامع بزرگ اعمال شود، بیزار بودند. پیش از آن که سوسیالیستی در کار و پیش از آن که اصلاً واژه سوسیالیسم کاربردی پیدا کرده باشد، فیلسوفانی بودند که مالکیت اشتراکی

زمین و سایر منابع، کنترل عمومی تولید و توزیع و حکومت اقتدارگرا در مقیاس بزرگ را تبلیغ می‌کردند. اما سوسیالیست‌های دوران اولیه صنعتی اکثرشان در معنای متوسط کلمه لیبرال بودند؛ چون، اگرچه آنها خود را لیبرال نمی‌خواندند؛ و گاهی کسانی را که آنها را لیبرال می‌خواندند به دیده تحقیر می‌نگریستند، اما خواستار این بودند که هرکسی صاحب چیزی باشد که در دیده لیبرال‌ها همان آزادی‌های اساسی بود. همه آنها این را نمی‌خواستند، و برخی بسیار کمتر از دیگران خواهان چنین چیزی بودند؛ اما با این همه در میان این سوسیالیست‌ها حتی آنها که از همه کمتر لیبرال بودند، یعنی مریدان سن سیمون، با آن‌که خواهان سلسله مراتب و کنترل متمرکز اعتبارات بودند و اندیشه اقتداری را که بایستی با انتخابات عمومی به دست آید به مسخره می‌گرفتند، در عین حال چشم به راه این بودند که سرانجام نیروی سازمان یافته برای حفظ انضباط اجتماعی از میان برود.

بسیاری از سوسیالیست‌های اولیه دولت را نادیده می‌گرفتند یا توجه بسیار کمی به آن داشتند. آنها در تصور جماعات و یا همادهای کوچک خودگردانی بودند که اعضایش رفاه مادی داشته باشند، بتوانند به کارهایی بپردازند که برایشان جاذبه دارد، بتوانند آنگونه که دل‌شان می‌خواهد ازدواج کنند، بتوانند اذهانشان را پرورش دهند و تحصیل کنند و به کارهای مطابق ذوق‌شان بپردازند. در اجتماعات یا باهمادهای آنان، آن سه اصل لیبرالی که صحبت‌اش را کردیم متحقق می‌شد. و اگرچه این سوسیالیست‌های اولیه مثل لیبرال‌ها دلبسته تعریف حقوق فرد نبودند، اما علتش فقط این بود که اجتماعات یا باهمادهایی که آنها به تصور درمی‌آوردند آن قدر کوچک بودند که اعضای آنها نیاز به تعریف دقیق حقوق قانونی برای حفظ آزادی نداشتند. مثلاً، شارل فوریه، که اجتماع یا باهماد آرمانی‌اش، فالانکس^۲، متشکل از فقط ۱۶۰۰ نفر بود، نیازی نمی‌دید به شیوه بنژامن کونستان، به بحث درباره رویه‌های قضایی و سیاسی لازم برای حفظ حقوق اساسی هرکس در کشوری به وسعت فرانسه بپردازد. البته بی‌تردید درک و برداشت کونستان و فوریه از آزادی متفاوت بود؛ با این همه، هر دو، در معنای موسع کلمه لیبرال بودند.

بی‌اعتنایی بسیاری از سوسیالیست‌های اولیه به دولت، بدین معنا بود که آنها توجه زیادی به دو سؤال اساسی مطرح برای لیبرال‌ها نداشتند: شهروندان، اگر که قرار است آزاد باشند، کدام حقوق قانونی را باید داشته باشند، و چگونه حاکمان جوامع بزرگ را می‌توان در برابر اتباع مسئول کرد؟ اما از این مطلب نباید

نتیجه بگیریم که سوسیالیست‌های اولیه اهمیت زیادی به آزادی یا به این اصل نمی‌دادند که اقتدار باید یا در دست همه تابعان این اقتدار یا اشخاصی باشد که در قبال این اتباع مسئول‌اند. اما در عین حال، زمانی که بی‌اعتنایی به دولت تبدیل به خصومت با دولت می‌شد، اغلب با نگاه تحقیرآمیزی به حقوق قانونی که آن همه برای لیبرال‌ها اهمیت داشت، همراه می‌شد. سوسیالیستی که دولت را "ارگان طبقه حاکم" یا "ابزار سرکوب طبقاتی" می‌داند و منکر این است که حق رأی برای همه می‌تواند خصلت اساسی دولت را عوض کند، بایستی بگوید حقوق و رویه‌های حقوقی بنا بر فرض لازم برای حفظ آزادی در درون دولت و مسئول ساختن حکومت در برابر اتباع فقط توهم و فریب‌اند.

خصومت سوسیالیست‌ها و آنارشویست‌ها با دولت از دو اعتقاد نشأت می‌گیرد که گرچه باهم متفاوت‌اند، اما اغلب خلط می‌شوند: اول این که دولت ابزار سکوت بعضی طبقات به دست بعضی طبقات دیگر است، و دوم این که هر ساختار بسیار متمرکز اقتدار با آزادی فردی و دموکراسی اصیل منافات دارد. اگرچه این اعتقادات باهم متفاوت‌اند و پیامدهای متفاوتی هم دارند، اما از هر دو، یک نتیجه گرفته می‌شود: این که دولت، به صورتی که الان داریم، بایستی ملغی و منحل شود تا بتوان به آزادی یا اقتدار مردمی یا نمایندگان واقعی مردم رسید.

همه سوسیالیست‌ها، آنارشویست یا نزدیک به آنارشویست‌ها نبوده‌اند؛ بسیاری از سوسیالیست‌ها اعتقاد داشته‌اند که در جوامع پیشرفته تجاری و صنعتی، ساختار وسیع و متمرکز اقتدار، که آن را دولت می‌نامیم، اجتناب‌ناپذیر است. دولت ممکن است سرکوبگر باشد و می‌تواند مورد استفاده برخی گروه‌ها برای استثمار بقیه قرار گیرد؛ اما در عین حال می‌تواند برای بسط و گسترش آزادی هم مورد استفاده قرار گیرد. دولت می‌تواند سرکوبگر یا رهایی‌بخش باشد، و مسئله این است که تا حد ممکن ضمانت‌هایی فراهم آوریم که دولت رهایی‌بخش باشد و نه سرکوبگر.

سوسیالیست‌ها اغلب در عمل میان محکوم شمردن دولت در مقام نهادهای سرکوبگر و توسل به آن برای بسط آزادی در نوسان بوده‌اند. سوءظن به دولت و اعتقاد و ایمان به آن، جزو عقاید سوسیالیستی بوده است و هنوز هم هست، همچنان که جزو عقاید لیبرالی هم بوده است و هنوز هم هست. و این چیز غیرمنتظره‌ای نیست و در آینده هم باید انتظارش را داشت، چون از پنجاه سال پیش، اکثر سوسیالیست‌ها - به استثنای مریدان سن سیمون و برخی فرقه‌های

دیگر - به آزادی اعتقاد داشته‌اند، آن هم آزادی به همان شکلی که لیبرال‌ها به تصویر درمی‌آوردند. سوسیالیست‌ها نهادهای سیاسی و اجتماعی مستقر را عمدتاً بر این مبنا محکوم کرده‌اند که این نهادها آزادی را از فرد دریغ می‌دارند، به‌خصوص اگر فرد متعلق به طبقات تنگدست‌تر باشد. سوسیالیست‌ها هم با همان شور و حرارت از آنچه ما سه اصل لیبرالی خواندیم یا از اندیشه‌های مشابه به این سه اصل دفاع کرده‌اند و آنها را پذیرفته‌اند؛ و اگر آنها بیش از لیبرال‌ها به حقوق اجتماعی در تمایز با حقوق سیاسی توجه نشان داده‌اند، دلیلش سوءظن بیشتر آنها به دولت بورژوایی بوده است و این‌که آنها به استقرار اجتماعات یا با همادهای کوچک خودگردان یا اجتماعات کوچک تولیدکنندگان حساس‌تر بوده‌اند.

پیش از انقلاب بلشویکی، مارکسیست‌ها هم دلبستگی‌شان به آزادی‌های اساسی فرد کمتر از سایر سوسیالیست‌ها نبود، اگرچه مثل آنارشویست‌ها، آنها هم نگاه تحقیرآمیزی به "لیبرالیسم بورژوایی" داشتند. از انقلاب بلشویکی به بعد، سرسپردگی مارکسیست‌ها به آزادی (جز آنهایی که در تقابل با مسکو، سوسیال‌دموکرات شدند) به سرعت رو به افول نهاد. آنها اصول لیبرالی را رد نمی‌کنند، و نمی‌گویند هم که اهمیت زیادی ندارد که فرد از حقوق و فرصت‌هایی بهره‌مند باشد که هم لیبرال‌ها و هم سوسیالیست‌ها، مدت‌ها پیش از آن‌که مارکسیست‌ها در جایی قدرت را به دست گرفته باشند، خواستار آنها برای فرد بودند. به عکس، آنها لاف این را می‌زنند که بیش از هرکس دیگر در جهت رهایی نوع بشر کار می‌کنند. در کشورهایی که مارکسیست‌ها حاکم‌اند، آزادی سیاسی را لغو کرده‌اند یا نتوانسته‌اند آن را برقرار سازند؛ اما آنها خودشان یا منکرچنین چیزی می‌شوند، یا اعمال‌شان را با گفتن این‌که "ضدانقلابی‌ها" یا "دشمنان خلق" از این آزادی سوءاستفاده می‌کنند تا نگذارند آنها اصلاحات لازم برای تثبیت شرایط اجتماعی لازم برای آزادی هر فرد را پیش ببرند، توجیه می‌کنند. آنها می‌گویند (یا چنین القا می‌کنند، چون معمولاً خیلی سرراست صحبت نمی‌کنند) فعلاً ناچارند بدون این آزادی‌ها سرکنند تا در نهایت آزادی به نحو کامل‌تری به دست آید.

مارکسیست‌ها زمانی که در هیچ کجا زمام امور جامعه را در دست نداشتند، می‌توانستند دست به نوعی حمله به "لیبرالیسم بورژوایی" بزنند که خود هنوز دربرابر چنان حمله‌ای در امان بودند. وقتی از آنها مبارزه جویانه پرسیده می‌شد که توضیح دهند چه نوع نهادهایی را آنها جایگزین نهادهایی خواهند کرد که به عنوان فریب بورژوایی محکوم می‌کنند، می‌توانستند بگویند که این مسئله بعد از انقلاب حل خواهد شد. اما حال که کنترل دو کشور از بزرگترین کشورهای دنیا و

چندین کشور کوچک تر را در دست دارند*، بیشتر در معرض انتقادند. یا دست کم ممکن بود در معرض انتقاد باشند، اگر که هر جا کنترل را در دست داشتند صدای انتقاد را خاموش نمی کردند، و در جایی که کنترل را در دست نداشتند در برابر انتقادهای خود را به کری نمی زدند.

آنها اذعان دارند که کشورهایایی که در آنها حاکم‌اند دموکراسی لیبرالی نیستند، اما به هر صورت مدعی اند که این کشورها دموکراسی هستند، چون حاکمان آنها از حمایت اکثریت مردم، یعنی کارگران یدی، برخوردارند. آنها حتی مدعی اند که در برابر کارگران مسئول‌اند، و تنها به این دلیل حق مالکیت دارند که از اعتماد کارگران برخوردارند. مشکل می توان باور کرد که آنان خود این ادعای آخرشان را جدی می گیرند. زیرا، اگر چنین بود، می توانستند ضمانتی فراهم آورند که طبقاتی که مدعی سخنگویی شان هستند هر زمان که خواستند بتوانند آنها را طرد کنند و از حکومت برانند. رهبرانی که تدابیری اندیشیده‌اند که "پیروان" آنها نتوانند خود را از شر آنها خلاص کنند یا بی اعتمادی خودشان را به آنان ابراز دارند، نمی توان گفت که وقتی ادعای سخنگویی این "پیروان" را دارند صادقانه سخن می گویند. با این همه، صادق یا غیرصادق، آنها در حرف با صدای بلند و دوپهلوی از آزادی‌های سیاسی ای سخن می گویند که در عمل آنها را طرد می کنند. آنها منکر این هستند که انتخابات آنها آزاد نیست و با این همه، اذعان دارند که نمی گذارند "دشمنان خلق" خودشان را کاندیدا کنند؛ آنها می گویند که مردم یا دست کم کارگران، آزادند که برای پیشبرد علائق و منافع‌شان اجتماع کنند و آرزوها و خواسته‌های خود را بیان کنند، اما در عین حال لاف از خفه کردن صدای "دشمنان" می زنند. آنها جامعه را به "خلق" و "دشمنان خلق" تقسیم می کنند، و منکر این می شوند که مردم را از آزادی‌های اساسی محروم کرده‌اند، ولی قبول می کنند که شرایط اجتماعی باقی مانده از قبل تا حدی این آزادی‌ها را کاهش می دهد؛ و می گویند که دشمنان خلق، از آزادی فقط به این دلیل محروم‌اند که از این آزادی، برای مانع تراشی در راه بزرگ‌رهای استفاده می کنند.

این افکار و این تصریحات هر دو سفسطه آمیزند؛ چون این حاکمان (یا حزب حاکم) هستند که معین می کنند چه کسانی دشمنان خلق‌اند. این "دشمنان" کسانی هستند که در کار "رهای بخشی" آنان اخلاص می کنند و در نتیجه "خلق" یا "مردم" کسانی هستند که اصلاً با آنان مخالفتی ندارند. به عبارت دیگر، آزادی موافقت با

* مقاله پیش از فروریختن دیوار برلین و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی نگاشته شده است.

حاکمان، یا دست کم آزادی عدم مخالفت با حاکمان، دربارهٔ مساوی که از نظر حاکمان مهم است وجود دارد.

امروزه، تقریباً در همه جا، رهبران سیاسی مدعی اند که دلبستهٔ آزادی، دلبستهٔ آزادی‌های "اساسی" فرد (با آن تعریف موسعی که ما از آن دادیم) هستند. هیچ کس آزادی را در این معنا و تعریف رد نمی‌کند، درست همان طور که تقریباً هیچ کس دموکراسی را در این معنا رد نمی‌کند که حکومت (یا دستگاه مدیریتی، زمانی که نمی‌خواهند لفظ حکومت را به کار ببرند) در دست مردم یا اشخاص مسئول در برابر مردم است. دشمنان لیبرالیسم نمی‌گویند که آزادی یعنی تسلیم شدن مشتاقانه به خواسته‌های صاحبان اقتدار، و نیز نمی‌گویند که دموکراسی حکومتی برای مردم است و نه به دست مردم. آنان از دولت بُت نمی‌سازند. به عکس، آنها می‌گویند که بیش از لیبرال‌ها دلبستهٔ آزادی فردند، و تصمیمات مؤثر در سرنوشت مردم را یا خود مردم باید بگیرند یا اشخاص پاسخگو در برابر مردم. آنها روی دست لیبرالیسم بلند می‌شوند؛ آنها می‌گویند آزادی بیشتر و دموکراسی اصیل‌تری به مردم خواهند داد. البته وقتی که زمانش فرا برسد. آنها منکر این هستند که حقوق و رویه‌های جاری در غرب واقعاً حافظ آزادی‌های اساسی برای همه است. لیبرال غربی، آنگونه که آنان نگاهش می‌کنند، یا خود را قریب می‌دهد که چیزی کاذب را باور کند، یا تظاهر می‌کند که به چنین چیزی معتقد است. نهادهای مقدس برای لیبرال غربی صرفاً بخش‌هایی از نظمی اجتماعی هستند که در آن فقط یک اقلیت می‌تواند آزادی زیادی داشته باشد یا بر حکومت تأثیر بگذارد. لیبرالی که واقعاً دلبستهٔ آزادی است، دلیل کافی دارد که متأسف باشد که بسیاری از حملات به دموکراسی‌های غربی از جایی نشأت می‌گیرند که واقعاً مایه تأسف می‌تواند باشد. چون حمله‌کنندگان اغلب، کمونیست‌ها یا همدلان با کمونیسم هستند و حملات آنها، اگر در سطح روشنفکری مورد قضاوت قرار گیرد، واقعاً ضعیف هستند. حملات کمونیست‌هایی که در کشورهای کمونیستی زندگی می‌کنند اغلب فحاشانه، جاهلانه یا خام است؛ این حملات قاعدتاً برای مصرف داخلی است و نه برای آن که در خارج جدی گرفته شوند. زمانی که حمله‌کنندگان، کمونیست‌ها یا سمپات‌هایی هستند که در غرب زندگی می‌کنند، حملات مایهٔ بیشتری دارد و از نظر فکری هولناک‌تر و پرهیبت‌تر است. اگر قرار باشد میزان سرزندگی و قوت و قدرت نظریه‌ای را با کیفیت تفکر پیروانش اندازه بگیریم، باید بگوییم که مارکسیسم امروزه در غرب بیش از سایر نقاط دنیا زنده است. اما حتی در غرب، کیفیت زیادی ندارد (البته ما از مارکسیست‌های پر و پا قرص و

قسم خورده صحبت می‌کنیم نه از نظریه‌هایی که عمیقاً از مارکس تأثیر پذیرفته‌اند یا از ارزیابی‌های آموزه‌های مارکس توسط ستایش‌گرانش). مارکسیست غربی اغلب ابتکار و خلاقیت خود را در دفاع از آنچه به نام مارکس در خارج از غرب انجام می‌شود هدر می‌دهد و حرام می‌کند. نه این‌که آنچه او از آن دفاع می‌کند به کلی غیرقابل دفاع باشد، اما اکثر کارهایی که مورد دفاع قرار می‌گیرد، واقعاً مشکل می‌توان با مارکسیسم سازگار کرد؛ اگر که منظور از مارکسیسم تعالیم خود مارکس و ادامه آنها به نحوی سازگار با تعالیم خود او باشد. مارکسیست غربی یا احترام بیش از اندازه‌ای برای روایت‌های خام مارکسیسم دارد که در خارج از غرب تولید می‌شود، یا بیش از اندازه بی‌میل است که علناً آنها را رد کند تا بتواند آموزه‌های اعتقادی خودش را نقادانه محک بزند و چنان از نو آرایش‌شان دهد که روشن‌تر و مرتبط‌تر و معنادارتر شوند. هرچند مارکسیست‌ها از مارکسیسم به عنوان نظریه‌ای سخن می‌گویند که همیشه در حال رشد و تحول است و با آنچه تجربه، تاریخ و پژوهش‌های اجتماعی به ما می‌آموزد خود را وفق می‌دهد، اما مدعیات آنها در این مورد درست و صادق نیست. بلی، تردیدی نیست که مارکسیسم بسیار تغییر کرده است، و دیگر همان چیزی نیست که عیناً از قلم مارکس تراوش کرد؛ اما تغییرات آن عمدتاً در جهت تطبیق آن با نیازهای رهبران سیاسی بوده است. در عالم فکر و روشنفکری، مارکسیسم فقیرتر از گذشته است، و هیچ‌جا فقیرتر از کشورهای نیست که در آنها مارکسیسم ایدئولوژی حزب حاکم است. در عالم فکر و روشنفکری، این کیش اجتماعی و سیاسی که هنوز هم رقیب بزرگ و اصلی لیبرالیسم غربی است، ابزاری گُند و نابراست.

البته احزاب "مارکسیست" در کشورهایی که حاکم‌اند بسیار قدرتمندند، و در سایر کشورها هم قدرت قابل توجهی دارند. از نظر سیاسی، این احزاب هولناک و پرهیبت‌اند. استدلال‌های آنها در بسیاری از بخش‌های جهان برای مردم یا به همان اندازه استدلال‌های لیبرال‌ها یا در برخی موارد بسیار بیشتر از آنها جاذبه دارند. در کار جنگ ایدئولوژیکی، آنها به همان اندازه رقیب‌شان زبردست‌اند، اما این نوع جنگ با استدلال عقلانی فرق دارد. در جبهه ایدئولوژیکی، دموکراسی لیبرال هنوز معارضاتی دارد که منابع‌شان را غنی و غنی‌تر می‌کنند، اما در جبهه فکری دموکراسی لیبرال چنین معارضاتی ندارد.

این مایه تأسف است. چون در کشورهای غربی نارضایتی و سرخوردگی کم نیست. همچنین این احساس شایع هم وجود دارد که دموکراسی لیبرال از آرمان‌هایش بسیار دورافتاده است. انتقادات کم نیست، و به اندازه همیشه فرصت

برای هر و بال دادن به نارضایتی‌ها هست. اما نقدها اغلب کورکورانه و غیرواقع‌بینانه هستند. بسیاری از نواقص و معایبی که به آنها اشاره می‌شود، واقعاً وجود دارند، اما پژوهشی صورت نمی‌گیرد تا منشأ این نواقص و معایب و چگونگی غلبه بر آنها روشن شود. در آرمانی که همه بدان اذعان دارند، آزادی و دموکراسی، با قدرت و قوت تجزیه و تحلیل نمی‌شوند، و کوشش‌ها برای کشف این‌که چگونه این آرمان‌ها به طور کامل در جوامع صنعتی بزرگ می‌توانند محقق شوند، اندک است. بحث‌های بسیاری در میان حقوق‌دانان و دانشجویان رشته حقوق درباره حقوق قانونی و رویه‌های قانونی صورت می‌گیرد، و شرح و گزارش‌های مفصلی درباره این‌که چگونه نهادها و نظام‌های آن نهادها کار می‌کنند وجود دارد.

این شرح و گزارش‌ها، کاری بیش از صرفاً توصیف نحوه رفتار مردم می‌کنند؛ این شرح و گزارش‌ها به بررسی قواعد حاکم بر رفتار مردم نیز می‌پردازند و اصلاحاتی را پیش می‌نهند. نظریه پردازان تجویزی هم به همان اندازه نظریه پردازان توضیحی واقف است. اما قواعد و ورزش‌هایی که مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرند، عمدتاً مربوط به نهادهای خاص هستند؛ مثلاً مربوط به قواعد رویه‌ای در مجالس قانونگذاری، قواعد گواهی و شهادت در دادگاه‌های قضایی، یا قواعد انتخاباتی. در این سطح است که نظریه‌های هنجارین دقیق، ظریف و واقع‌بینانه است. اما وقتی با رفتار می‌گذاریم، وقتی که نظریه‌پردازان در جهت تعریف حقوق و فرصت‌هایی است که هر کسی باید داشته باشد، یا این‌که دموکراسی اساساً چیست، و می‌خواهند توضیح دهند کدام قواعد و ورزش‌های اجتماعی و کدام نهادها برای تحقق آنها مورد نیازند، نظریه‌ها سست‌تر، خام‌تر و بی‌ارتباط‌تر به جهان واقعی می‌شوند.

در سطح نظریه سیاسی یا فلسفه، در تمایز با سیاست و تبلیغات، آنچه مورد نیاز است، دفاع از دموکراسی لیبرال در برابر حملات کسانی نیست که به دموکراسی لیبرال باور ندارند، چون حملات آنها هرگز نامناسب‌تر و بی‌مورد‌تر از اکنون نبوده است؛ به عکس، آنچه مورد نیاز است نقد دموکراسی‌های غربی در پرتو آرمان‌های خود آنهاست.