

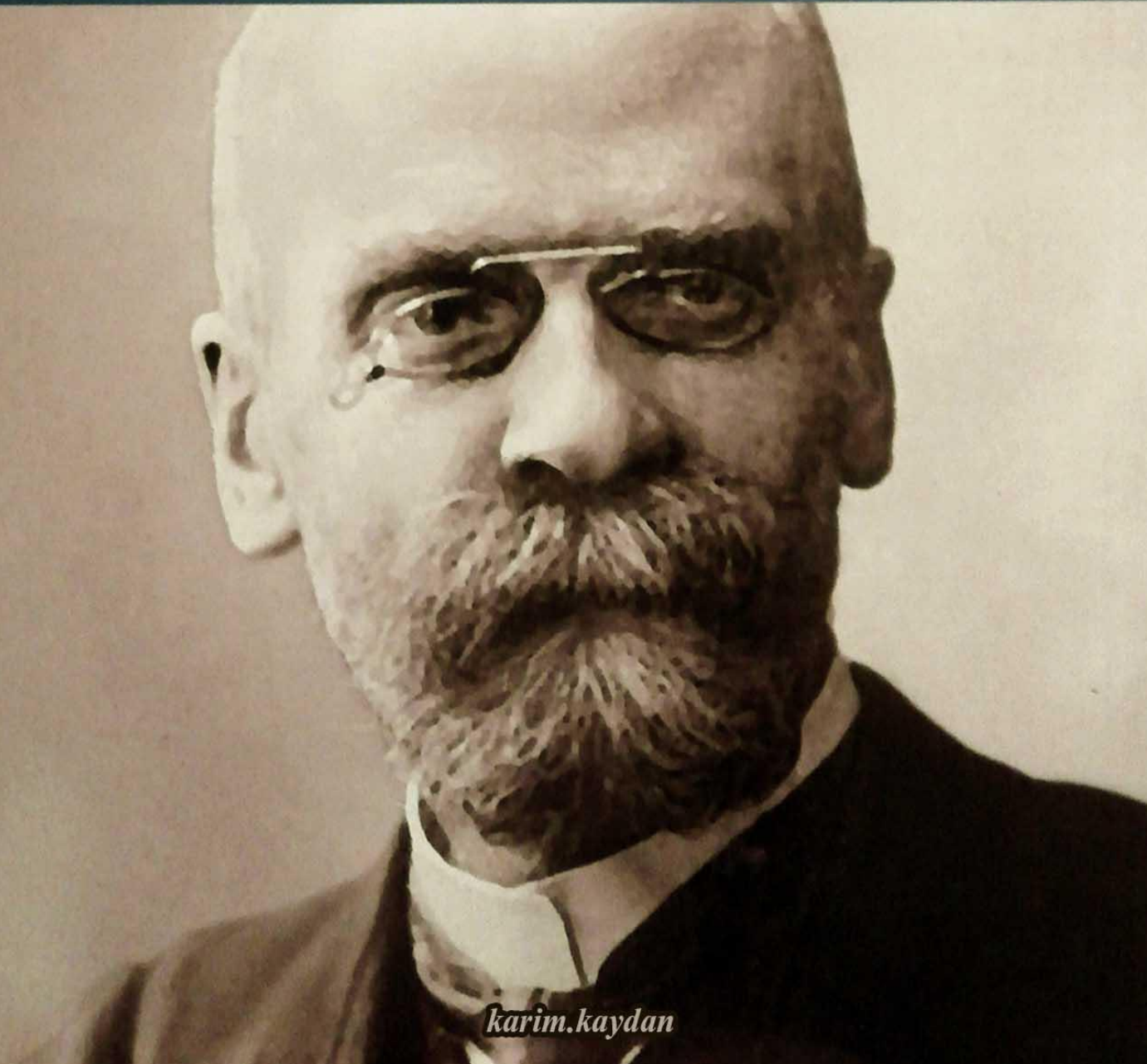


امیل دورکم

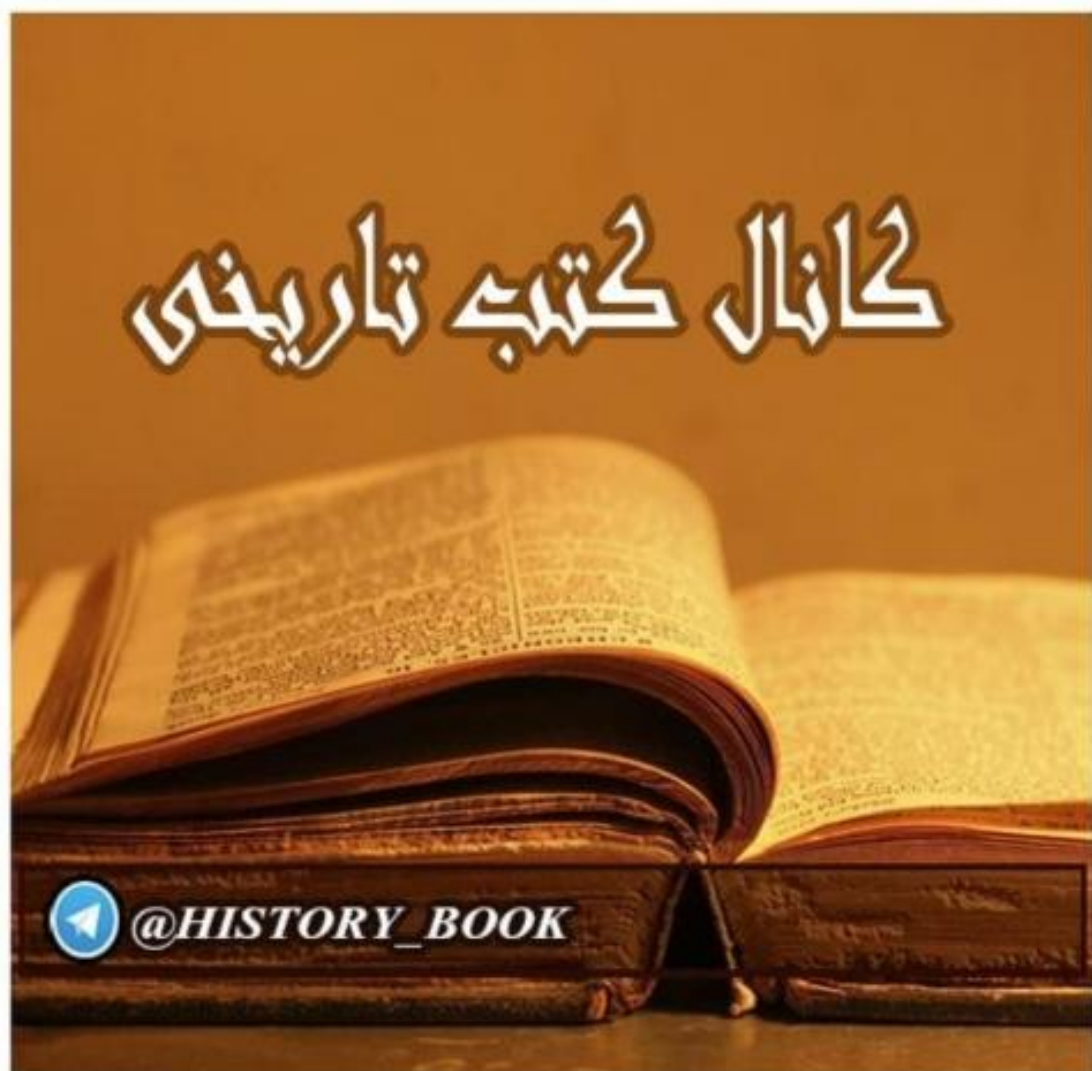
درس‌های جامعه‌شناسی

■ ■ فیزیک اخلاقیات و حقوق ■ ■

ترجمه سید جمال‌الدین موسوی



خانہ کتب تاریخی



 @HISTORY_BOOK

https://telegram.me/history_book

- سرشناسه: دورکم، داوید امیل، ۱۸۵۸ - ۱۹۱۷ م.
Durkheim, David Emile
- عنوان و نام پدیدآور: درس‌های جامعه‌شناسی: فیزیک اخلاقیات و حقوق (بوردو، ۱۹۰۰-۱۸۹۰) / امیل دورکم؛ ترجمه سیدجمال‌الدین موسوی.
 مشخصات نشر: تهران، نشر نی، ۱۳۹۱.
 مشخصات ظاهری: ۳۲۶ ص.
 شابک: 978-964-185-262-9
- وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
 یادداشت: **Lecons de Sociologie: Physique des moeurs et du droit, 2 éd, 1969**
 عنوان اصلی: عنوان اصلی: **Lecons de Sociologie: Physique des moeurs et du droit, 2 éd, 1969**
- موضوع: جامعه‌شناسی؛ اخلاق اجتماعی؛ دولت
 شناسه افزوده: موسوی، سیدجمال‌الدین، ۱۳۳۱ - مترجم
 رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۱ د ۸۷ ف ۶۰۶ / ۲ HM
 رده‌بندی دیویی: ۳۰۱
 شماره کتابشناسی ملی: ۲۷۲۵۷۲۵

امیل دورگہ درس های جامعہ شناسی

■ ■ فیزیک اخلاقیات و حقوق ■ ■

(بوردو، ۱۹۰۰-۱۸۹۰)

ترجمہ سید جمال الدین موسوی



فهرست مطالب

۹	دیباچهٔ چاپ اول
۱۳	پیش‌گفتار
۴۷	درس اول: اخلاق حرفه‌ای
۶۳	درس دوم: اخلاق حرفه‌ای (دنباله)
۸۱	درس سوم: اخلاق حرفه‌ای (پایان)
۹۹	درس چهارم: اخلاق مدنی تعریف دولت
۱۱۷	درس پنجم: اخلاق مدنی (دنباله) روابط دولت و فرد
۱۲۹	درس ششم: اخلاق مدنی (دنباله) دولت و فرد. وطن
۱۴۳	درس هفتم: اخلاق مدنی (دنباله) شکل‌های دولت. دموکراسی
۱۵۵	درس هشتم: اخلاق مدنی (دنباله) شکل‌های دولت. دموکراسی
۱۷۱	درس نهم: اخلاق مدنی (پایان) شکل‌های دولت. دموکراسی
۱۸۵	درس دهم: تکالیف عمومی مستقل از هر گروه‌بندی اجتماعی آدم‌کشی
۱۹۹	درس یازدهم: قاعدهٔ منع تجاوز به مالکیت
۲۱۳	درس دوازدهم: حق مالکیت (دنباله)
۲۲۹	درس سیزدهم: حق مالکیت (دنباله)

۲۴۷	درس چهاردهم: حق مالکیت (دنباله)
۲۶۳	درس پانزدهم: حقوق قراردادی
۲۷۹	درس شانزدهم: اخلاق قراردادی (دنباله)
۲۹۵	درس هفدهم: حقوق قراردادی (پایان)
۳۱۱	درس هجدهم: اخلاق قراردادی (پایان)

دیباجهٔ چاپ اول

اثر حاضر، که دانشکدهٔ حقوق دانشگاه استانبول آن را منتشر کرده است، مجموعه‌ای از درس‌های منتشرنشدهٔ امیل دورکیم است.

بی‌شک خوانندگان از خود خواهند پرسید که چگونه این دانشکده توانسته است چنین امتیازی داشته باشد که این اثر منتشرنشدهٔ جامعه‌شناس بزرگ فرانسوی را به دنیای علم معرفی کند. این کنجکاوی کاملاً قابل فهم است. در این جا من می‌خواهم به این کنجکاوی در چند کلمه پاسخ بدهم.

در سال ۱۹۳۴ در پاریس تهیهٔ یک رسالهٔ دکترای حقوق دربارهٔ اندیشهٔ دولت از نظر پیشگامان مکتب جامعه‌شناسی فرانسه را آغاز کرده بودم. در همان زمان به نظرم رسید که پیش از هر چیز شناخت دقیق فکر امیل دورکیم، مؤسس این مکتب، دربارهٔ مسئلهٔ دولت ضرورت دارد.

از آن جا که این جامعه‌شناس این مسئله را موضوع یک مطالعهٔ ویژه قرار نداده بود و، در آثار منتشرشده‌اش تا آن زمان، به طرح سؤالاتی چند پیرامون آن اکتفا کرده بود، به این فکر رسیدم که ممکن است بتوان شرح مناسب و تفصیلی آن را در آثار منتشرنشده‌اش یافت، البته اگر چنین توضیحاتی وجود داشته باشد. با امید موفقیت /به قوم‌نگار شهیر مارسل موس^۱، خواهرزاده/ برادرزادهٔ امیل دورکیم، مراجعه کردم.

۱. Marcel Mause (۱۹۵۰-۱۸۷۲).

او مرا با صمیمیت کامل پذیرفت و علاقه فراوانش را به ترکیه که در سال ۱۹۰۸ از آن بازدید کرده بود ابراز داشت و شماری دست‌نویس زیر عنوان فیزیک اخلاقیات و حقوق به من نشان داد. او گفت: «این‌ها درس‌هایی بوده که امیل دورکیم بین سال‌های ۱۹۰۰-۱۸۹۰ در بوردو^۱ تدریس کرده و در سوربن^۲، ابتدا در سال ۱۹۰۴ و سپس در سال ۱۹۱۲، تکرار کرده و چند سالی پیش از مرگش در کنفرانس‌هایی پی گرفته است.» مارسل موس، که در سپردن آن‌ها به من درنگ نکرد، که من با خوشحالی آن را به یاد می‌آورم، به درخواست من یک نسخه ماشین‌نویسی شده از بخشی از دست‌نویس‌ها که به‌طور خاص مورد علاقه من بود به من تحویل داد. به همین مناسبت مایلم مراتب سپاس و احترام خود را به یاد دانشمندی که چنین یاری ارزشمندی به من کرد ابراز دارم.

مارسل موس، به هنگام گفت‌وگوهای مان، مرا از قصد خود مبنی بر انتشار این دست‌نوشته‌ها در سالنامه جامعه‌شناسی که خود عضو هیئت نویسندگانش بود آگاه کرد. اما، در سال ۱۹۳۷، در نشریه *ماوراءالطبیعه و اخلاق*، او فقط بخش اول آن‌ها را شامل سه درس درباره اخلاق حرفه‌ای منتشر کرد. او در توضیحی در مقدمه‌اش می‌نویسد که انجام این کار طبق رهنمودهای مکتوب امیل دورکیم، چند ماهی پیش از مرگش در سال ۱۹۱۷ صورت گرفته است که شماری از دست‌نوشته‌هایش را به نشانه دوستی‌اش پیش از هر کس دیگر با زاویه لئون^۳ بنیانگذار نشریه *ماوراءالطبیعه و اخلاق* به او اختصاص داده است. مارسل موس در آن توضیح اعلام کرد که درس‌های اخلاق مدنی را که دنباله این سه درس بوده در آینده منتشر خواهد کرد.

در ۱۹۴۷، برگردان ترکی شش درس اخلاق مدنی را که در اختیار داشتم، در نشریه دانشکده حقوق استانبول منتشر کردم. اما، هرچند که جایی با آن برخورد نکرده بودم، می‌خواستم پیشاپیش با اطمینان بدانم که آیا برنامه انتشار آن به‌وسیله مارسل موس انجام گرفته است یا نه. بنابراین در نوشته‌ای از او خواستم که مرا از این موضوع آگاه کند. چون پاسخی دریافت نکردم، به کمک اطلاعات دریافتی از م. س.

۱. Bordeaux، شهری در جنوب غرب فرانسه. -م.

2. Sorbonne

۳. Xavier Léon، (۱۸۶۸-۱۹۳۵)، فیلسوف و تاریخ‌فلسفه‌دان فرانسوی. -م.

برگوا، مشاور فرهنگی سفارت فرانسه در ترکیه، از خانم ژاک هالفن^۱ دختر امیل دوریکم کمک خواستم. خانم ژاک هالفن محبت کرده مرا مطلع کردند که مارسل موس به شدت از رنج‌هایی که شخصاً در دوران اشغال تحمل کرده متأثر است و در وضعیتی نیست که بتواند کم‌ترین اطلاعاتی به دست دهد. او بعداً مرا آگاه کرد که دست‌نوشته‌های مورد نظر، که توانسته به کمک کپی‌ای که من برایش فرستادم شناسایی کند و تمام آثار و مدارک موجود در کتابخانه مارسل موس در موزه انسان‌شناسی وجود دارد. او تصریح کرد که این دست‌نوشته‌ها، علاوه بر سه درس اخلاق حرفه‌ای منتشر شده، پانزده درس اخلاق مدنی را نیز دربردارد که هنوز در فرانسه منتشر نشده است.

چند ماه بعد، امکان تضمین انتشار مجموعه این درس‌ها با نظارت دانشکده حقوق استانبول را مدنظر قرار دادم. در مشورت با خانم ژاک هالفن ایشان موافقت کامل خود را با این طرح ابراز داشتند.

در این وضعیت بود که دست‌نوشته‌ها به دست آمدند، که به شهادت مارسل موس در نشریه *ماوراءالطبیعه و اخلاق*، تنها متون مکتوبی‌اند که به‌طور قطع از نوامبر ۱۸۹۸ تا ژوئن ۱۹۰۰ جمع‌آوری، و اینک در این اثر منتشر شده‌اند. همچنین به کمک همین وضعیت بود که موفقیت ابتکاری که من به آن دل بسته بودم تضمین شد. بنابراین در ابتدا من باید در این‌جا سپاس عمیق دانشکده حقوق استانبول و نیز شخص خودم را از خانم ژاک هالفن به‌خاطر این‌که صمیمانه به ما اجازه انتشار این اثر منتشر نشده پدر نامدارشان را دادند، ابراز دارم. همچنین باید از همکار بسیار برجسته‌ام آقای ژرژ داوی^۲ رئیس دانشکده به‌خاطر پذیرفتن وظیفه سنگین به‌سرانجام‌رساندن دست‌نوشته‌ها و نوشتن پیش‌گفتار تشکر فراوان بنمایم. هیچ‌کس اعتباری بیش‌تر از جامعه‌شناس ممتاز آقای ژرژ داوی ندارد که به‌عنوان شاگرد و دوست امیل دوریکم چنین یاری ارزشمندی به ما کند. همچنین علاقه دارم سپاس بسیار ویژه‌ام را از آقای شارل کروزا^۳، استاد در دانشکده‌مان، و نیز آقای روبی کورال^۴، docent در همان دانشکده، به‌خاطر همکاری در تصحیح نمونه‌های چاپی و

1. M. C. Bergeaud

2. Jacques Halphen

3. Georges Davy

4. Charles Crozat

5. Robi Koral

نظارت کامل بر چاپ این اثر ابراز دارم.

انتشار این اثر در ترکیه پس از مرگ نویسنده آن، جامعه‌شناس بزرگ فرانسه، به هیچ‌رو اتفاقی نیست، بلکه می‌توان گفت بیش‌تر در اثر نوعی جبر فرهنگی است. زیرا در ترکیه، جامعه‌شناسی امیل دورکیم، در کنار جامعه‌شناسی لو پللی^۱، گابریل تارد^۲، اسپیناس^۳ و دیگران، تنها جامعه‌شناسی‌ای است که حق Cite را به دست آورد، به‌ویژه از زمان کارهای زیا گوکالپ^۴، جامعه‌شناس بسیار مشهور ترک. در واقع، کسانی که در این جا مانند خود من از مکتب امیل دورکیم کم‌وبیش تأثیر پذیرفته‌اند بسیارند. پس شگفت‌آور نیست که، اگر اجازه داشته باشم بگویم، ترکیه خود را در میراث این جامعه‌شناس دارای حقوقی می‌داند. از این رو ترکیه از انتشار این اثر به‌حق با خشنودی استقبال خواهد کرد، و البته ارزش دقیق این کار بی‌سابقه را در تاریخش تأیید خواهد کرد که می‌بیند با نظارت و مراقبت یکی از مؤسسات علمی‌اش، اثر منتشرنشده یکی از دانشمندان اروپایی پرآوازه و اعتبار جهانی در کشورش منتشر می‌شود.

دانشکده حقوق دانشگاه استانبول نیز از طرف خود دقیقاً مفتخر است که در استحکام‌بخشیدن به پیوندهای سنتی فرهنگی و دوستانه موجود میان ترکیه و فرانسه مشارکت کرده است. افتخار این دانشکده در یاری‌رساندن به غنی‌کردن میراث علمی مشترک از راه تضمین انتشار اثری با این درجه از اهمیت و سرانجام برگزاری بزرگداشت یادبود امیل دورکیم که برعهده این دانشکده بود کم‌تر از افتخار پیشین نیست.

من به سهم خود از این‌که با فروتنی آغازگر تحقق این اثر بودم و بدین‌سان هم‌زمان به کشورم و درخشش علوم فرانسه که خیلی به آن مدیونم، خدمت کردم، عمیقاً خوشبختم. استانبول، ۱۵ مه ۱۹۵۰.

حسین نیل کوبالی^۵

رئیس دانشکده حقوق استانبول

۱. Feredric Le Play (۱۸۸۲-۱۸۰۶)، مهندس و اقتصاددان فرانسوی. -م.

2. Gabriel Tarde

۳. Alfred Victor Espinas (۱۹۲۲-۱۸۴۴)، فیلسوف فرانسوی. او نظریه کنش انسان را

مطرح کرد. -م.

4. Ziya Gökalp

5. Hüseyin Nail Kubali

پیش‌گفتار

برای آسان‌کردن درک این دوره درس‌های منتشرنشده دورکیم، و برای فهمیدن مراد مؤلف از فیزیک اخلاقیات^۱، [و این‌که] چرا در مطالعه اخلاق، برای تبیین اخلاقیات و، به‌طورکلی تر در جامعه‌شناسی، برای تعریف و مشاهده امرهای واقع^۲، اولویت قائل است، مایلیم در این‌جا به اختصار روشن کنیم که درون‌مایه^۳‌های اصلی نظریه^۴ و تعالیم اساسی روش بنیانگذار نامدار جامعه‌شناسی فرانسه کدام‌اند.

نخست دو درون‌مایه دارای اهمیتی یکسان به‌نظر می‌رسند که باید به‌طور متوالی، هم برای پی‌بردن به این‌که در کجا مغایرت دارند از هم تفکیک‌شان کرد و هم برای فهمیدن این‌که چگونه هماهنگ می‌شوند و به جامعه‌شناسی مبنای حرکت و سمت و سوی پیشرفت‌ش را می‌بخشند، به هم ارتباط‌شان داد: یکی درون‌مایه علم و دیگری درون‌مایه جامعه، اولی به آن‌چه مکانیک و کمی است باز می‌گردد و، دومی به آن‌چه ویژگی‌ها و کیفی است.

هر کس رساله این جامعه‌شناس را که در سال ۱۸۹۵ در کتاب کوچکی با عنوان قواعد روش جامعه‌شناختی^۵ منتشر شد بگشاید و طبیعتاً در ابتدای فصل اول با این

1. physique des moers

2. faits

3. thème

4. doctrine

5. *Les règles de la methode sociologique*

عنوان برخوردار کند: «امر اجتماعی چیست؟» و نیز طبیعتاً در وهله اول، بی‌هیچ تعجبی تعریف امر اجتماعی، که موضوع مطالعات جدید است، و مانند نطفه آغازین چون [امری] خاص و غیرقابل تجزیه به عناصر ساده‌تر بیان شده است را ببیند، هرگز نخواهد توانست آن را به‌عنوان اولین درون‌مایه اجتماعی یا اجتماعی بودن^۱ در نظر نگیرد. آیا امری که دقیقاً از جنبه اجتماعی در نظر گرفته شده، در واقع چیزی نیست که حتی پاسخگوی نام جامعه‌شناسی باشد و در همان حال موضوع آن را دربرداشته باشد؟ با این همه اگر، بدون نادیده گرفتن این اهمیت «اجتماعی»، ما در وهله اول درون‌مایه علمی آن را بیان کردیم، برای آن است که درون‌مایه علمی هدف اولیه نظریه را آشکار و ویژگی روش را مشخص می‌کند.

ابتدا هدف: و به‌طور کامل‌تر بگوییم هدف و موقعیت (علت). به‌راستی، هیچ‌کدام از آن دو، جدید نیستند. برعکس، هر دو آن‌ها مؤلف ما را به یک تبار فلسفی هم در گذشته نزدیک، اوگوست کنت^۲ و سن سیمون^۳، و هم در گذشته دور، افلاطون^۴ پیوند می‌دهد. افلاطون که فلسفه‌اش از سیاست و سیاست‌اش از اخلاق جدا نمی‌شد، افلاطون که برای او این دو عنوان دولت و عدالت مترادف بودند، آرزو داشت که شهر^۵ را از بی‌نظمی و افراط‌کاری به وسیله خردمندانه‌ترین قانون اساسی^۶ نجات دهد؛ و درک او از آن فقط مبتنی بر علم بود - و نه مبتنی بر افکار ساده -، مبتنی بر علمی که بدون شک برای او علم امرهای واقع، چنان‌که [بعدها] جامعه‌شناسی اثباتی قرن نوزدهم شد نبود بلکه علم نظریه‌ها آن‌طور که او درک می‌کرد بود. از دید او علم، تنها علم واقعی و تنها وسیله رستگاری برای انسان و برای شهر چیزی کم‌تر از آن [علم نظریه‌ها] نبود. در [دوران] نزدیک‌تر به ما به علت بحران سیاسی و اخلاقی مشابهی که این بار به سبب انقلاب فرانسه رخ داده بود و به سبب لزوم بازسازی آنچه که در اثر انقلاب رد و نفی شده بود، اوگوست کنت راز تجدید سازمان روانی و اخلاقی بشریت را در علم، آن هم علم اثباتی می‌جست. و این همان خوشبختی به وسیله علم است که دورکم با شدت و شیفتگی پس از

1. socialité

2. Auguste Comte

3. Saint Simon

4. Platon

5. cité

6. constitution

از هم‌گسیختگی‌ها و سستی‌های پیاپی اذهان و نهادها در فرانسه با فروپاشی و شکست ۷۰، و درحالی‌که نوع دیگری از لرزه‌های شدید در اثر پیشرفت صنعتی ایجاد شده بود، در جست‌وجوی آن بود. تغییر چیزها بازسازی انسان‌ها را می‌طلبد. تنها علم باید عهده‌دار برانگیختن، هدایت‌کردن و اجرای این بازسازی‌های مورد نیاز باشد؛ و چون بحران از جامعه‌هاست، علمی که آن بحران را برطرف می‌کند باید علم جامعه‌ها باشد: این همان اعتقادی است که جامعه‌شناسی دورکیمی از آن پدیدار می‌شود و از آن هواداری می‌کند، این همان ایمان مطلق به علم است که سیاست افلاطون و اثبات‌گرایی اوگوست کنت از آن زاده شدند.

ما خواهیم گفت که چگونه این علم جامعه‌ها درعین‌حال، و تا چه اندازه، علم انسان است، و چگونه شناخت انسان، که به‌راستی از آغاز همواره کانون توجه فلسفه بوده، به ارتقا یافتن به سطح عینیت همراه با علوم انسانی گرایش دارد، مانند علوم به معنی خاص. اما این عینیت به علم جامعه‌ها، یا جامعه‌شناسی *stricto sensu* داده می‌شود. وانگهی دورکیم تعمیم آن به همه جنبه‌های انسان را، شاید بدون دلیل واقعی، رد می‌کند، مگر یکی از آن‌ها را که پیشنهاد می‌کنیم جنبه اجتماعی‌اش بنامیم. به‌علاوه این جنبه اجتماعی فقط بخشی از انسان است، اما، از نگاه مؤلف ما، غیر از فرد تنها همان جنبه است که درخور تبیین علمی است.

از چه رو در عمل هم مانند قصد و نیت اولیه تقدم اصلی با درون‌مایه علم است. اما باز برای آن‌که بتوان جامعه را به‌طور علمی بررسی کرد جامعه باید به علم واقعی تمام‌عیار ببخشد، یک داده که موضوع خاص علوم اجتماعی باشد. و این جاست که اهمیت یکسان و استوار درون‌مایه «اجتماعی» که در اولین فصل [کتاب] قواعد^۱ برای نشان‌دادن ویژگی این موضوع تعریف شده، آشکار می‌شود، که در بالا به آن اشاره کردیم. این «اجتماعی» با چند نشانه شناخته می‌شود: در بیرون با همان [نشانه‌ای] که نمایان می‌شود و با اجباری که بر فرد اعمال می‌کند شناخته می‌شود؛ اما ماهیت حقیقی آن در پس این نشانه‌ها و در این واقعیت اصلی نهفته

۱. در این پیش‌گفتار همه‌جا منظور از قواعد کتاب قواعد روش جامعه‌شناختی اثر امیل دورکیم است. م.

است که به خودی خود لازم است گروه تشکیل شود، به ویژه تشکیل گروه انسانی. ما در واقع توانستیم جوامع حیوانی را توصیف کنیم، اما به رغم مشابهت‌های انکارنشدنی، موفق نشدیم راز جوامع انسانی را در آن‌ها بیابیم. بنابراین برای خلاص شدن از زیست‌شناسی که برای جامعه‌شناسی یک پایه یگانه فراهم می‌کند، فقط مقایسه وجود دارد و نه دلیل. دورکیم باور داشت که تنها جوامع انسان‌ها به معنای واقعی کلمه وجود دارند که در عین حال هم ویژگی اجتماعی‌ای که وی خیلی به آن وفادار بود را تأیید می‌کند و هم در وهله اول از علم جوامع یک علم انسانی به وجود می‌آورد: جامعه یک رویداد انسانی است. پس واقعیت اساسی گروه را باید در نظام و مرتبه انسانی جست. این جاست که ویژگی بلافصل وحدت‌بخش، ساختاری و معنی‌دار پدیده گروه و در نتیجه ویژگی اول‌بودنش را درمی‌یابیم به طوری که امکان ندارد به هیچ چیز ابتدایی‌تر یا بنیانی‌تر از خودش بازگردد. اما اگر واقعیت گروه بعد از وجود فرد نیست، در واقع قبل از وجود فرد هم نیست، زیرا نه افراد بدون آن [گروه] وجود دارند، نه آن [گروه] بدون افراد. یک جامعه خالی کم‌تر از یک فرد کاملاً تنها و بیگانه از هر جامعه‌ای خیالی نیست. افراد باید چون اعضای یک موجود زنده^۱ در نظر گرفته شوند. به همین ترتیب آن‌ها از همه وجود خود نظم، موقعیت و بالاخره وجودشان که باید دارای شرایط بودن در گروه باشد را به دست آورند. انسانیت انسان قابل تصور نیست مگر در اجتماع انسانی و دست‌کم به یک معنی از طریق آن.

تصدیق واقعیت خاص اجتماعی، کل اجتماع را با اجزایش پیوند می‌دهد، اما به هیچ‌رو آن را از این اجزاء متمایز نمی‌کند، آن‌طور که توصیف‌های از بیرون و تحمیلی توانسته‌اند بیاوراند که اغلب خواسته‌اند آن‌ها را بیش از نشانه‌هایی ساده در نظر بگیرند. می‌دانیم که دورکیم در پیش‌گفتار چاپ دوم کتاب قواعد و چندین مناسبت دیگر، از این‌که در این مورد به طرح اثبات‌گرایی‌اش پشت کرده و پندار ساده‌ای را خلق کرده دفاع کرده است. و هنگامی که اجتماع شکل وجدان جمعی به خود بگیرد، فقط همان وجدان‌های مشترک و ساختارهایی که مبنای اشتراک

وجدان‌ها قرار گرفته‌اند، پشتوانهٔ آن [وجدان جمعی] قرار خواهند گرفت.

نیازی به مقالهٔ مشهور دربارهٔ نمودهای فردی و نمودهای جمعی نیست تا بی‌پیریم که اگر تحلیل امر اجتماعی گاه ناگزیر از ابراز تأکید بر واقعیت خاص اجتماعی است، با این همه هر مؤلفهٔ روانی را نادیده نمی‌گیرد.

کتاب تقسیم‌کار (چاپ دوم، ص ۱۱۰) می‌پذیرد که امرهای اجتماعی برآمده‌ای خودبنیاد^۱ از امرهای روانی‌اند و [این فرایند] بی‌شبهت به آنچه در وجدان‌های فردی تولید می‌شود نیست که عناصر اولیه (احساسات^۲، واکنش‌های غیرارادی^۳، هرایز^۴) که در ابتدا ایجاد شده‌اند را به تدریج تغییر شکل می‌دهد. جای دیگر در همان کتاب (ص ۶۷) دربارهٔ وجدان جمعی که جنایت چون تعرضی به وجود پاکش توهین می‌کند و [آن وجدان] انتقام می‌طلبد، فقط به این تحلیل روان‌شناختی برمی‌خوریم: «این نمود (نیرویی که به‌طور کم‌وبیش مبهم بیرون و بالاتر از خود احساس می‌کنیم) مطمئناً واهی و خیالی است. در وجود ما و فقط در وجود ماست که احساسات توهین‌شده یافت می‌شود. اما این توهم لازم است. چون این احساسات به علت منشأ جمعی‌شان، عمومیت‌شان، استمرارشان در طول زمان، شدت ذاتی‌شان، قدرتی استثنایی دارند، این احساسات به‌طور کامل از بقیهٔ وجدان ما که وضعیتی بسیار ضعیف‌تر دارند منفک می‌شوند (تأکید از ماست). این احساسات بر ما تسلط دارند. می‌شود گفت که این احساسات چیزی فوق انسانی در بردارند؛ و در همین حال ما را به موضوعاتی که بیرون از زندگی دنیوی ما هستند وابسته می‌کنند. پس این احساسات در ما همچون بازتاب نیرویی خارجی و برتر از نیروی ما نمایان می‌شوند. بدین‌قرار ما ناگزیریم آن‌ها را از خود بیرون بریزیم، آن‌ها را بیرون [از خود] به آنچه که به آن‌ها ارتباط دارد برگردانیم.» مؤلف حتی تا آن‌جا پیش می‌رود که دربارهٔ ازخودبیگانگی جزئی شخصیت، از سراب گریزناپذیر سخن می‌گوید. پس از آن نتیجهٔ تحلیل او از جنبهٔ روان‌شناختی به جنبهٔ جامعه‌شناختی باز می‌گردد: «او می‌نویسد، در مورد بقیه، در واقع اشتباه فقط جزئی است. چون این احساسات

1. sui generis

2. sensations

3. réflex

4. instincts

جمعی هستند نه در ما بلکه در جامعه است که نمایان می‌شوند.» دربارهٔ وجدان جمعی که بدین‌سان تشکیل شده او باز می‌گوید (همان، ص ۴۶): «بی‌شک یک عضو واحد بنیان وجدان جمعی نیست. بنا بر تعریف وجدان جمعی در تمام پهنهٔ جامعه انتشار دارد. اما خصوصیات ویژه‌اش کم‌تر از خصوصیات یک واقعیت متمایز نیست. در واقع، از شرایط خاصی که افراد در آن قرار دارند مستقل است: افراد می‌گذرند و آن باقی می‌ماند... پس وجدان جمعی کاملاً چیزی غیر از وجدان‌های خاص است، هرچند که فقط در افراد تحقق پیدا می‌کند. وجدان جمعی نمونهٔ روانی جامعه است، نمونه‌ای که خصوصیات خود، شرایط وجود خود، شیوهٔ رشد خود را دارد، کاملاً مانند نمونه‌های فردی، هرچند به طرزی دیگر.» می‌بینیم که ظاهراً از تعریف پدیدهٔ اجتماعی که چیزی ناب از آن به‌دست آید دوریم، زیرا برعکس در این جا می‌بینیم که تعریف دورکمی [پدیدهٔ اجتماعی] آغاز یک روان‌شناسی اجتماعی واقعی است که ما هم در پیش‌گفتار مهم تجدید چاپ قواعد هم در مقاله‌ای که در بالا دربارهٔ نمودهای جمعی نقل کردیم با آن برخورد می‌کنیم.

پس همان نوع واقعیت است که انطباق آن با آنچه امر اجتماعی یا وجدان جمعی نامیده می‌شود تناسب دارد: امر فراگیر بودن گروه، بازتاب صدای آن در وجدان‌ها، که اما فقط در وجدان‌های گروهی شنیده می‌شود، حضور پیوستهٔ کل در درون هر یک از اجزاء که فقط با روشنی بخشیدن^۱ به راه تعالی^۲ می‌رود، و از این رو احساس کمابیش آگاهانه‌ای که هر جزء از حضور در مجموعهٔ مشترک دارد، از طریق مشارکت با تمام وجود خود و با ترک عادت به انفعالی که فقط ممکن است برای همیشه تکرار شود، در نقشی خاص که حس وحدت برتر کل را به‌دست می‌آورد.

اما اگر اجتماع این واقعیت که شرح آن گذشت را به‌طور کامل دربردارد و زیست‌شناسی و روان‌شناسی نمی‌توانند با تجزیهٔ وحدت پیچیده‌اش آن را از اجتماع بگیرند، پس اگر جامعه‌شناسی بی‌موضوع نباشد، همین‌طور هم – اگر می‌خواهد علم باشد – نباید عاری از عینیت باشد. و این بازگشتن به درون‌مایهٔ علم است که گفتیم از درون‌مایهٔ اجتماعی جدانشدنی است و جامعه‌شناسی هم برای آن‌که دقیقاً علم باشد،

1. projection

2. transcendence

این حکم را تحمیل می‌کند: پدیده‌های اجتماعی همچون اشیاء [چیزها]^۱. درباره این کلمه شیء باز ابهامی در میان است که باید از آن اجتناب کرد. موضوع این نیست که پدیده اجتماعی را چیزی جز یک داده مادی نبینیم - که دورکم همواره در برابر چنین ماتریالیسمی مقاومت می‌کرد -، بلکه موضوع فقط این است که آن را همچون یک داده واقعی در نظر بگیریم، داده‌ای مانند یک چیز همان‌طور که با آن برخورد می‌کنیم، و به هیچ‌رو آن را چنان تصور نکنیم و نسازیم که می‌پنداریم ممکن است باشد یا مایلیم باشد. آنچه گفته شد، درباره این که داده باید همچون یک شیء در نظر گرفته شود، این پیش‌داوری را نمی‌کند که داده فقط شیء مادی است و نیز به هیچ‌رو منافاتی ندارد با این که داده هم همزمان ایده، باور، احساس، عادت، رفتار باشد که کم‌تر از ماده واقعیت‌های موجود و مؤثر نیستند و بنابراین به‌طور عینی قابل مشاهده‌اند.

وقتی، درباره «اجتماع»، ویژگی بیرونی و ظاهری آن را که به‌عنوان نشانه تلقی می‌شود. مطرح می‌کنیم، دقیقاً می‌خواهیم بر همین قابل مشاهده بودن تأکید کنیم. و این همچنین برای آن است که پیشنهاد دورکم در مورد امکان مشاهده عینی در بررسی اجتماع فراموش نشود یا به خطر نیفتد، بررسی‌ای که ابتدا دست‌کم از طریق بیرونی‌ترین جنبه آن، شاید نماد یک وجدان درونی بدون قابلیت دسترسی مستقیم، انجام می‌گیرد، این واقعیتی است که به هر رو از مشاهده پنهان نمی‌ماند. این واقعیت مبتنی بر یک رفتار است، واقعیتی جمعی است و بنابراین مشتمل بر نمودهای مکرر و وسیع - در نتیجه مناسب برای قیاس و آمار. همین واقعیت یک نهاد است که این بار به شکل سیاسی یا قوانین یا مناسک و آیین‌ها متبلور شده، یعنی به چیزهایی که به سادگی قابل مشاهده‌اند تغییر یافته است. این کاری است که دورکم در کتاب تقسیم کار اجتماعی‌اش می‌کند، آن‌جا که با روشی کاملاً مشابه روش روان‌شناسی رفتار می‌کوشد که از طریق نمودهای قابل مشاهده‌اش - مانند مصوبات حقوق کیفری^۲ یا جزایی^۳ - و از طریق رفتارهایی که آن روش برمی‌انگیزد - مانند اتحاد یا همکاری - به همبستگی اجتماعی و شکل‌های مختلف آن دست یابد. این کاری

1. choses

2. répressif

3. restititif

است که باز دورکیم در یکی دیگر از آثارش می‌کند، آن‌جا که، به کمک آن‌چه آمار از میزان متغیر خودکشی یا قتل نشان می‌دهد، می‌خواهد دل‌بستگی به زندگی، احترام به شخص، یا نیاز به ادغام [شدن در جامعه] را که در زمانی خاص، جامعه‌ای خاص یا طبقه‌ای خاص حاکم است را بسنجد.

این نقطه عزیمت برای آن‌که رشته سخن را به خود مؤلف بسپاریم بسیار مهم است: «او می‌گوید برای آن‌که نظم امرهای واقع در علم محقق شود، مشاهده آن‌ها با دقت، توصیف آن‌ها، طبقه‌بندی آن‌ها کفایت نمی‌کند، بلکه بسیار مشکل‌تر این است که باید مطابق گفته دکارت جنبه علمی آن‌ها را یافت، یعنی در آن‌ها عاملی عینی کشف کرد که دارای تعریف و تعیین^۱ دقیق و، در صورت امکان، [قابل] اندازه‌گیری باشد. ما کوشیدیم که همه علوم از این شرایط بهره ببرند. به‌ویژه خواهیم دید که چگونه همبستگی اجتماعی را از راه نظام قواعد حقوقی مطالعه کردیم، چگونه، در تحقیق علت‌ها، از تن دادن به داوری‌های شخصی و ارزیابی‌های ذهنی دوری گزیدیم، تا به امرهای واقع موجود در ساختار اجتماعی نسبتاً عمیق دست یابیم تا بتواند موضوع درک و فهم و، در نتیجه، علم باشد» (تقسیم کار اجتماعی، پیش‌گفتار، XLII).

و باز در چند صفحه بعد با صراحت بیشتر می‌خوانیم: «همبستگی اجتماعی پدیده‌ای کاملاً اخلاقی است که، به‌خودی‌خود، تناسبی با مشاهده دقیق و به‌ویژه اندازه‌گیری ندارد. برای آن‌که این طبقه‌بندی به اندازه این مقایسه انجام شود، پس باید امر درونی را که از دید ما پنهان می‌ماند با یک امر بیرونی که نماد آن باشد جایگزین کرد و اولی را از راه دومی مطالعه کرد. این نماد قابل دید، حقوق است. در واقع، جایی که همبستگی اجتماعی وجود دارد، به‌رغم خصلت غیرمادی‌اش، در موضع قدرت محض باقی نمی‌ماند، بلکه حضورش را به‌وسیله امرهای محسوس بروز می‌دهد. هرچه اعضای یک جامعه همبسته‌تر باشند، روابط گوناگون‌شان را با هم، چه با یکدیگر، چه به‌طور گروهی، بیش‌تر تقویت می‌کنند؛ زیرا اگر برخوردشان با هم نادر بود، به یکدیگر وابستگی نداشتند مگر به‌طور متناوب و ضعیف. از سوی دیگر، تعداد این روابط الزاماً با تعداد قواعد حقوقی که آن‌ها را تعیین می‌کند متناسب

است. در واقع هر جا که زندگی اجتماعی پایدار وجود دارد ناگزیر به سمت و سوی شکل معین به خود گرفتن و سازمان‌یافتن گرایش دارد؛ و حقوق چیزی نیست مگر همین سازمان‌یافتن در وضعی که استواری و دقت بیش‌تری دارد. زندگی عمومی جامعه نمی‌تواند در جایی گسترش یابد بی‌آن‌که زندگی حقوقی نیز همان‌جا به‌طور هم‌زمان و در همان رابطه گسترش یابد. بنابراین می‌توانیم مطمئن باشیم که بازتاب همه‌انواع اساسی همبستگی اجتماعی در حقوق یافت می‌شود» (تقسیم‌کار اجتماعی، صص ۲۸-۲۹).

سرانجام این نتیجه‌گیری از کجاست: «روش ما بنابراین کاملاً ترسیم شده است. چون حقوق شکل‌های اصلی همبستگی اجتماعی را بازتولید می‌کند، ما فقط باید انواع مختلف حقوق را طبقه‌بندی کنیم سپس بینیم انواع همبستگی اجتماعی که با آن‌ها منطبق‌اند کدام‌اند. از هم‌اکنون ممکن است که علت یکی از آن‌ها که این همبستگی خاص را نمادین می‌کند تقسیم‌کار باشد. برای برآورد سهم آن، کافی است که تعداد قواعد حقوقی مربوط به آن را با حجم کل حقوق مقایسه کنیم» (همان، صص ۳۲).

می‌بینیم موضوع این است که برای دست‌یافتن به عینیت، باید فکرکردن انتزاعی در مورد چیزها را با واقعیت، که الزام تجربه و تاریخ برای شناخت آن‌هاست، جایگزین کنیم. بدین‌قرار فقط جامعه‌شناسی از بنا شدن در خلأ اجتناب خواهد کرد و موشکافانه همه‌رابطه‌های واقعی که مطالعه فیزیک اخلاقیات بر او آشکار می‌کند را پی می‌گیرد: مانند روابط میان اخلاق حرفه‌ای و تحول اقتصادی، میان اخلاق مدنی و ساختار دولت، میان اخلاق قراردادی و ساختار حقوقی-اجتماعی^۱ در این دوره درس‌ها با تغییرپذیری‌اش [در فیزیک اخلاقیات]. مانند، جای دیگر در دوره درس‌هایی که هنوز منتشر نشده، پیوندهایی که احساسات و تکالیف خانوادگی را به شکل‌های متفاوت خانواده و این شکل‌ها را به ساختارهای مختلف جامعه پیوند می‌دهد. خلاصه، همبستگی، ارزش خاص شخص، وضعیت [اجتماعی]، طبقات، مالکیت، قرارداد، مبادله، اتحادیه صنفی، خانواده، مسئولیت، و مانند آن‌ها، پدیده‌های مشخصی هستند که مادی یا غیرمادی بودن‌شان اهمیتی ندارد، اما با

ماهیت ویژه‌شان به ما عرضه می‌شوند که باید آن [ماهیت] را چنان‌که هست با پیچیدگی متغیرش که چه‌بسا به غلط با ظاهری ساده پوشانده شده است بپذیریم. نه آن‌که با بناهای [ذهنی] دلخواهانه به‌سادگی و با شبیه‌سازی‌های فریبنده از آن‌ها چشم‌پوشیم که با توضیحات ناگهانی یا پیشینی یا غریزی یا از روی احتیاج آن را باور می‌کنند - استمرار پندارها در مورد طبیعت انسانی، ارجاع به طبیعت که به‌نظر می‌رسد ما را از [فکرکردن] دلخواهانه حفظ می‌کند برای رساندن ما به عینیت واقعی کفایت نمی‌کند. زیرا اگرچه طبیعت شکل می‌دهد، تاریخ تغییر شکل می‌دهد. مشاهده ارزشی ندارد مگر با دید نسبی و به نحوی که امر مورد مشاهده در شرایط وجودی خود قرار بگیرد. بی‌شک مشاهده مانند طبیعت سازگاری‌ها و ناسازگاری‌هایی دربردارد که تعادل^۱ و کارکرد^۲ [مشاهده] به آن‌ها بستگی دارد. اما این تعادل خود فقط یک مرحله از آینده است، و اقتباس از کارکرد ناگهان به‌دست نمی‌آید و تنها با توضیح سطحی اوضاع موجود هم قابل داوری نیست. مراحل زمانی عمقی آن را آماده می‌کند. واقعیت مشخص اجتماعی نباید ساخته شود، بلکه باید چون یک شیء مشاهده شود و بنابراین باید به‌طور همزمان در تجربه و تاریخ مشاهده شود. فقط طرز کارکرد^۳ در زمان حال محض مشاهده می‌شود.

اما طرز کارکرد نه کارکرد است، و نه کارکرد طبیعت. این سه عامل متمایزند، و هر سه باید چون داده‌هایی در [بستر] زمان مشاهده شوند و تکرار می‌کنیم این بار بدون ابهام احتمالی، باید «مانند اشیاء مورد بررسی قرار گیرند».

این همان چیزی است که درون‌مایه علم می‌طلبد که گفتیم روش جامعه‌شناسی آن را ایجاب می‌کند. اما درون‌مایه اجتماعی که وجود خود را مطرح می‌کند هم الزامات خود را دارد. باقی می‌ماند دانستن این‌که آیا این الزامات می‌توانند با الزامات علم سازگار باشند و چگونه.

الزامات علم که مانع عبور از حد و مرزهای ذاتی^۴ [علم] می‌شوند به همین وسیله به مفهوم «هنجار»^۵ هم، جدا از مفهوم «آسیب‌شناختی»^۶، برتری می‌دهند و از

1. équilibre

2. fonction

3. fonctionnement

4. immanence

5. «normal»

6. pathologique

همین تمایز به‌عنوان معیاری شایسته برای ارزیابی واقعیت مورد مشاهده استفاده می‌کنند. می‌بینیم که حتی مفهوم امر واقع یا نمونهٔ هنجار جایگزین مفهوم آرمان^۱ یا لازم‌الوجود^۲ و درخور تنظیم رفتار ما می‌شود به‌جای آن‌که به شرح قابلیت‌های آن بسنده کند. در چنین چشم‌اندازی، یک پدیده وقتی به‌عنوان پدیده‌ای هنجار معرفی می‌شود که در جامعه‌ای معین در ابتدا به قدر کافی در انظار عمومی بروز کند و در آن جامعه نمونه‌ای معمول بشود، اما به‌ویژه، و به‌طور عمیق‌تر، وقتی که با ساختار جامعه‌ای که ناگهان در بطن آن پدید می‌آید، ارتباطی دقیق برقرار کند. این چیزی بیش از عمومیت است که فقط یک علامت است، تناسب و همانندی است که حالت هنجاری ایجاد می‌کند. بنا بر این تعریف، این حالت هنجاری با خود سلامتی می‌آورد، که همانند سرمایه‌ای برای جامعه است، و بنابراین برای جهت‌دادن به کوشش‌هایش برای سازگاری اختصاص می‌یابد. اگر امکان دارد که یک رفتار پایدار، یعنی رفتاری که یکسان باقی می‌ماند، بتواند با وجود اصلاح ساختاری که معمولاً از آن متأثر بوده عمومیت خود را در مدتی معین حفظ کند پس چرا نتوانیم متوجه شویم که عمومیت می‌تواند علامتی گمراه‌کننده باشد. و همین‌طور می‌توانیم مشاهده کنیم که پی‌بردن به تناسب دقیق میان یک رفتار با ساختار مربوط به آن بسیار مشکل است، همان‌طور که از مثال‌های ارائه‌شدهٔ مؤلف در فصل مربوط به تمایز هنجار و آسیب‌شناختی هم برمی‌آید که به‌نظر می‌رسد پاره‌ای از آن‌ها نسبتاً دلخواهانه است. وانگهی، این مشکل به دلیل این واقعیت تشدید می‌شود که هر نوع هنجار تنها به یک جامعهٔ معین تعلق دارد، و نه عموم جامعهٔ بشری، و بر این پایه مستلزم طبقه‌بندی جوامع است که در طرح اولیهٔ پیشنهادی آن در کتاب قواعد اشتباه وجود دارد زیرا در ساماندهی^۳ قطعاً زیاده‌روی کرده است و، چون به‌طور همزمان خصلت مکانیکی و پیشینی دارد، مخالف دیدگاه نسبی است که با این همه بر اساس آن، اصل همخوانی که ناچار امکان به‌کاربردن آن [دیدگاه نسبی] را می‌دهد، آن را ناگزیر به پذیرش خود می‌کند.

1. idéal

2. devoir-être

3. systématisation

سرانجام چه کسی جرئت خواهد کرد تصدیق کند که ساختاری که مرجع داوری ما در مورد هنجار است، چنان است که باید باشد؟ البته درست در فلان جامعه کاملاً خاص، در زمان و مکان خاص، نظام باورها و رفتارها، ذهنیت و نهادهایی که معمولاً باید در آن جا پدید آیند و جا بیفتند هم به همان صورت حتی الزاماً به جبر وجود دارند. پس آیا توسل جستن به ساختار جز یک پاسخ ممکن دارد؟ - چون موضوع درست در مورد سازگاری است - چرا سازگاری صورت‌های مختلف نداشته باشد؟ و شاید این صورت‌های مختلف، به عنوان جزء کوچک‌تر، مطابق با امیال یا انتخاب کم‌وبیش آگاهانه عوامل انسانی باشد، که با این همه همواره به صورت جمعی یا فردی عمل می‌کند. همان‌طور که پیش می‌آید که مکان جغرافیایی شهر را در جایی به انسان تحمیل می‌کند، همان‌طور هم پیش می‌آید که در جای دیگر برعکس، انسان شهر را به مکان تحمیل می‌کند.

ارجاع به تنها هنجار تعریف‌شده به هر رو چنان‌که گفته شد ما را همراه با دورکم در محدوده‌های سخت تجربه نگه می‌دارد، [البته] به استثنای هر فراخوان به تعالی، و پیوند علی که به اصطلاح به‌طور مکانیکی برقرار کند، در نتیجه رابطه با هر ساختار اجتماعی از درون مایه الزامی علم که بیان کردیم برمی‌آید و بدین سان به نظر می‌رسد که جامعه‌شناسی را، با توسعه تحت این نشانه، به یک علم‌گرایی ناب باز می‌گرداند. با این همه این هیچ چیز نیست. علاوه بر این که دورکم در عبور از این اولین طرز فکری که تمایز میان آرمان-واقعیت با تمایز میان هنجار-آسیب‌شناختی را یکی می‌داند درنگ نخواهد کرد، این تمایز اخیر با ما همراه است و همچنین به طرز عجیبی علم‌گرایی را محدود می‌کند. کافی است گفته شود که، برخلاف تفسیرهای نوع سازوکاری^۱ و علم‌گرا، تفسیر نوع پیشنهادی در این جا که تقلیل به عناصر ساده و این ادعاست که همواره برای درک عالی باید از پست آغاز کرد را نفی می‌کند.

موضوع جامعه‌شناسی در طبیعت است و نه خارج از آن و باید علمی مانند علم طبیعت باشد، اما با این تفاوت که، بدون خدشه به علم بودن آن، از ویژگی خاص موضوع اجتماعی‌اش که همزمان بی‌کم‌وکاست موضوع انسانی هم هست، هیچ چیز

کاسته نشود، زیرا پدیده‌های اجتماعی که جامعه‌شناسی به آن‌ها می‌پردازد پدیده‌های جوامع انسانی هستند و به‌زعم مؤلف ما، خصلت اجتماعی انسان او را انسانی می‌کند. و این البته حقیقتی است که جامعه‌شناسی می‌تواند به دلخواه از انسان آغاز کند تا در تحلیل ماهیتش حضور جامعه را بازیابد، یا از مطالعه جامعه آغاز کند که الزاماً به انسان خواهد رسید. «انسان-در-جامعه» یا «جامعه-در-انسان»: این هر دو صورت‌بندی مساوی‌اند و، اگر حقیقت دارد که انسان الزاماً یک بُعد اجتماعی دارد و جامعه الزاماً مانند انسان یک ترکیب انسانی دارد، هر دو صورت‌بندی می‌توانند برای تعریف جامعه‌شناسی به کار آیند.

بدین‌قرار شدت علم‌گرایی این تمایز میان هنجار و ناهنجار تعدیل می‌شود که این نوع تعریف انحصاری شناخت عینی و همچنین تعیین اهداف عمل و ابزارهای آن از درون‌مایه جهت‌دهنده علم به‌دست می‌آید. و باز هرچه مؤلف بعداً آرمان را از هنجار ناب و ساده‌تر متمایز می‌کند شدت و سنگینی قیدوبندهای علم‌گرایانه کم‌تر خواهد شد. در این وضعیت، ماهیت و کنش وجدان جمعی، که پیش از پیش چون یک وجدان به حساب می‌آید، از بند ساختارهای ریخت‌شناختی که از آن پدید آمده بود رها خواهد شد: این وجدان به‌شدت مقید، برای به‌عهده‌گرفتن وظیفه برتر در نقش پیش از پیش ناب‌کانون آرمانی خود، اوج خواهد گرفت و تقریباً فراگیر خواهد شد.

بنابراین روش اجباری ثابتی وجود ندارد: انسان نمی‌گذارد نه در ماشینی‌شدن و نه در مادی‌گرایی از بین برود. اما انسان به لطف بُعد اجتماعی‌اش و به سود وجدان نجات نمی‌یابد مگر به بهای فردی. در این‌جا باز جبر مطلق روش‌شناختی درون‌مایه علم آشکار می‌شود و، زیر فشار آن، انحصار تفسیر بر مبنای علل صرفاً اجتماعی مورد قبول قرار می‌گیرد، و قرینه انحصار پیش‌گفته هم به مفهوم «هنجار» نسبت داده می‌شود.

درواقع این ویژگی و، باید گفت، محدودیت جامعه‌شناسی دورکمی است که وقتی بُعد اجتماعی انسان پذیرفته شد، غیر آن را برای تعریف انسانیت نمی‌خواهد بپذیرد، به اصطلاح به این دلیل که تنها بُعد اجتماعی به‌طور عینی قابل درک است. از این‌جا نتیجه می‌شود که این خاصه اجتماعی که به‌مثابه درون‌مایه اصلی در کنار درون‌مایه علم پذیرفته شده، به یک معنی برتری آن را محدود می‌کند و به معنایی دیگر از نو آن را تقویت می‌کند، چرا که به آن [خاصه اجتماعی] یک حق و تو در برابر

هر خودجوشی فردی ناب که ذهنیت اصلی آن هر تعین عینی را انکار می‌کند می‌دهد. بدین‌قرار مؤلف گمان می‌کند که باید فرد قربانی اجتماع شود تا اجتماع امکان بیابد که انسانیت را در برابر علم نجات دهد.

قربانی‌ای که با وجود این، مانند قربانی [حضرت] ابراهیم [ع]، بدون کوشش، دودلی و تسلیم انجام نمی‌شود. می‌توانیم بر اساس جایگاه و نقشی که به فردیت داده شده داوری کنیم که در آن‌گاه‌گاه و به تدریج کم‌تر گرایشی بازدارنده می‌بینیم - در کنار ارادهٔ تحدید (برای آن‌که نگوییم نفی) و بی‌گمان رایج‌ترین و آشکارترین ارادهٔ مورد تصدیق. از این‌جاست که، در کنار دعوت قطعی به تعطیل دورکمیسیم و اجتماع محوری انحصاری و شدیدش، بازگشت به دورکمیسیم، البته کمی ضد خودش، هم ممکن است، با وجود این اما بیش‌تر تداوم آن [مطرح است] تا انکار آن. سعی کنیم اندکی از نزدیک‌تر به آن بنگریم.

اولاً نمی‌خواهیم نکوهش‌هایی که در قواعد روش جامعه‌شناختی فراوان دیده می‌شود را انکار کنیم، زیرا چنین امری در یک منشور اساسی دربارهٔ روش عینی و بنابراین به‌شدت علمی طبیعی است. در آن کتاب که اعلام می‌شود «هرگاه یک پدیدهٔ اجتماعی مستقیماً به وسیلهٔ یک پدیدهٔ روانی توضیح داده شود می‌توان مطمئن بود که آن توضیح غلط است»، حتی اگر بپذیرد که نمی‌توان انسان و استعدادهايش را نادیده گرفت، طبیعتاً به آن‌جا کشیده می‌شود که قبول و تأکید کند که «فرد غیر از ماده‌ای نامتعین نمی‌تواند باشد که عامل اجتماعی به آن تعین و تحول می‌بخشد». به همین لحاظ، از نظر جامعه‌شناس سختگیر و دقیق ما، در ابتدا تأثیر غریزهٔ فرد تا مرحلهٔ اجتماعی شدن^۱ مردود خواهد بود و زندگی اجتماعی به‌عنوان عامل مؤثر به حساب خواهد آمد.

بسی شک فردیت انسانی نه نافرمان و سرکش است و نه بیش‌تر به‌طور خودبه‌خودی آمادهٔ زندگی در جامعه، بلکه فردیت بشری جز ماده‌ای نامتعین و شکل‌پذیر نیست، او بیش از ماده‌ای ارسطویی^۲ نیست که به‌خودی‌خود از عمل کردن ناتوان است، زیرا به‌نظر می‌رسد چنان‌کارپذیر است که فاقد هر اصل متعین است: و

در این جا هم، مانند نظر ارسطو، علم مرتبط با آن وجود ندارد مگر علم کلی^۱، که مراد هلم نوع اجتماعی، یا چنان‌که پیش از این بیان کردیم، علم بُعد اجتماعی فرد است. در واقع نباید هیچ ابهامی در مورد معنای کلی وجود داشته باشد. زیرا اگر کلی را دیگر به معنای نوعی^۲ در نظر نگیریم، چنان‌که پیش از این در قیاس با ارسطو چنین کردیم، بلکه به معنای «نامعینی»^۳ بگیریم، کلی به این معنی درست برعکس به سبب هم‌معنایی با نامتعینی^۴ برای توصیف و نفی یا کنار گذاشتن فردیت به کار خواهد رفت. کتاب قواعد روش جامعه‌شناختی در واقع تنها این نکته را تصریح می‌کند که، اگر ویژگی‌های کلی طبیعت انسان «به کار تهیه و تدارکی که حاصل آن زندگی اجتماعی است» وارد شوند، سهم آن دخالت‌ها «انحصاراً شامل وضعیت خیلی کلی، با زمینه‌های مبهم و بنابراین شکل‌پذیر است که، اگر عوامل دیگر دخالت نکنند، به خودی خود نمی‌توانند شکل‌های معین و پیچیده که پدیده‌های اجتماعی را مشخص می‌کنند به خود بگیرند».

در نظر داشته باشید که این عوامل دیگر عوامل اجتماعی هستند، زیرا همچنان‌که او تکرار می‌کند، توضیح و توجیه آن با فرد تنها می‌تواند موجب فراموش شدن ویژگی اجتماعی شود. از این رو است که پس او ما را سرانجام به اندیشیدن دربارهٔ به اصطلاح امیال روان‌شناختی فردی فرامی‌خواند که بی‌وقفه برای توضیح هر چیز به آن استناد می‌شود: این است که «بعید است که آن امیال ذاتی طبیعت انسان باشند یا در بعضی شرایط اجتماعی کاملاً غایب باشند، یا از جامعه‌ای به جامعه دیگر چنان گوناگون‌اند که آن‌چه با حذف همهٔ این تفاوت‌ها باقی می‌ماند به چیزی مبهم و اجمالی فروکاسته می‌شود که فقط به‌مثابه اصل و ریشهٔ روان‌شناختی می‌تواند شمرده شود که عرصه‌ای است بی‌پایان برای اموری که باید توضیح داده شوند».

با این همه، به نظر نویسندهٔ ما، در پدیده‌های روانی فردی و مستعد برای ایجاد اثرات اجتماعی، یک نتیجهٔ نزدیک‌تر و دقیق‌تر می‌تواند مورد قبول واقع شود، و آن هنگامی است که آن پدیده‌های روانی چنان پیوستگی شدیدی به پدیده‌های

1. général

2. générique

3. «indéterminé»

4. indétermination

اجتماعی داشته باشند که کنش هر دو آن‌ها الزاماً به هم آمیخته باشند. وضع کارمندی که حیثیت و نیز کارایی‌اش، از نیروی اجتماعی‌ای که مظهر آن است فراهم شده این‌گونه است، همچنین وضع دولتمرد یا نابغه‌ای است که تنها موافقت شده که «از احساسات جمعی که آن‌ها مظهرش هستند اقتداری به دست آورند که آن هم یک نیروی اجتماعی است و آن‌ها می‌توانند آن را تا اندازه‌ای معین در خدمت نظرات شخصی قرار دهند». و با وجود این، چون گویا این امتیاز ناچیز باز خیلی بیش از اندازه بوده، دورکیم می‌خواهد به طرز کمی غیرمنتظره اضافه کند: «اما این وضعیت‌ها ناشی از حوادث فردی هستند و در نتیجه نمی‌توانند آثار اساسی از جنس اجتماعی که فقط موضوع علم است به بار آورند» (قواعد، چاپ دوم، ص ۳، شماره ۱). و برای پایان دادن به هرگونه امید واهی که بتواند فردگرایی را برانگیزد، بر این نکته که پیش‌تر هم چندان امیدوارکننده نبود، با این نتیجه‌گیری که باز کم‌تر امیدوارکننده است، صحه می‌گذارد: «برای جامعه‌شناس محدودیت اصل پیش‌گفته اهمیت چندانی ندارد.» و می‌بینیم که چگونه باز هرگونه هوس تعدیل انحصار شدید تفسیر صرفاً اجتماعی با وتو کردن به کمک همان سانسور روش‌شناختی، با سرسختی علیه هرگونه بازگشت گرایش‌های ذهنی، پس رانده می‌شود.

فرد نمی‌تواند، به‌عنوان مکمل، تار و پود این تفسیر را از هم بگسلد تا خود را به‌عنوان علیت خاص [تحولات اجتماعی] در آن جای دهد. بی‌شک سببیت او کنار گذاشته نخواهد شد. اما این تنها می‌تواند به‌روشنی او را به چارچوب کلی تفسیری که به کمک عوامل اجتماعی و الزامات ساختاری بازسازی شده ضمیمه کند، و نه هرگز تأثیر خلاقانه‌اش را. این است نقش محدود آزادی عمل ما که آموزش اخلاق را، در همان مسیر سخت انعطاف‌ناپذیر، تعریف خواهد کرد: ثبت و ضبط هشیارانه و سنجیده، اما نه قانونگذاری: «جای پرسش نیست که سببیت انسانی را نمی‌توان مانند قوانین جهان فیزیکی انگاشت. جهان فیزیکی قوانین خود را از ما نمی‌گیرد... این ما نیستیم که نقشه طبیعت را کشیده‌ایم: ما آن را به وسیله علم بازمی‌شناسیم؛ ما درباره آن بازمی‌اندیشیم و پی می‌بریم که چرا آن همان است که هست. از این لحظه، به همان اندازه که مطمئن می‌شویم که آن همان است که باید باشد، یعنی آن چیزی است که طبیعت اشیاء ایجاب می‌کند، می‌توانیم به آن گردن نهیم نه از آن رو که

به سادگی به لحاظ مادی به آن مجبوریم، بلکه چون تشخیص می‌دهیم که آن خوب است.» و از این قیاس‌کردن با اختیار پیوستن رواقی‌وار به نظم کیهانی، زیرا این قیاس هگلانی است، نویسنده ما نتیجه می‌گیرد: «در نظام اخلاقی، برای همان آزادی عمل جا وجود دارد و برای هیچ چیز دیگر جایی وجود ندارد» (آموزش اخلاق، صص ۱۳۲-۱۳۰). اما باید تا انتهای تحلیل دورکمی از آزادی عمل عقل آن‌طور که او تعریف می‌کند پیش برویم تا دریابیم که تحلیل او هیچ نقش خاصی برای فرد به‌عنوان فرد قائل نیست. این چیزی است که از گفتارهای فراوانی نتیجه می‌شود که از مکاتبات مشهورش دربارهٔ تعریف امر اخلاقی به‌راحتی قابل‌گردآوری است (بازنویسی شده در جامعه‌شناسی و فلسفه، ص ۹۵): «در آن‌جا می‌خوانیم که در حاکمیت اخلاق مانند سایر حاکمیت‌های طبیعت، عقل فرد به‌عنوان عقل فرد برتری‌ای ندارد. آن‌جا هم مانند جاهای دیگر، تنها عقلی که به‌سبب آن می‌توانید به‌طور مشروع خواهان حق دخالت در حقیقت اخلاقی تاریخی و ایستادن در برابر آن به‌منظور اصلاح باشید، نه عقل من است و نه عقل شما، بلکه این عقل غیرشخصی است که حقیقتاً جز در علم محقق نمی‌شود... نتیجهٔ این دخالت علم جایگزین‌کردن یک آرمان فردی به‌جای آرمان جمعی امروز نیست، بلکه جایگزین‌کردن یک آرمان باز هم جمعی است که بیانگر نه یک شخصیت خاص، بلکه بیانگر جمعی است فراگیرتر.»

می‌بینیم که موضع‌گیری از این واضح‌تر و قاطع‌تر نمی‌تواند باشد. و برای آن‌که در خطر اشتباه قرار نگیریم، نویسنده، حقیقتاً با گفتن حرف آخر، باز می‌افزاید: «آیا خواهند گفت که جامعه به این بالاترین آگاهی از خود دست نمی‌یابد مگر حقیقتاً در یک روح فردی و به‌وسیلهٔ آن؟ به‌هیچ‌رو [چنین نیست]، زیرا جامعه به این بالاترین آگاهی از خود دست نمی‌یابد مگر به‌وسیلهٔ علم؛ و علم چیز فردی نیست، بلکه چیزی است اجتماعی، در اصل غیرشخصی.» و سرانجام: «اگر فکر کنیم که عقل در حالت فطری در خودش دارای یک آرمان اخلاقی است که همان آرمان اخلاقی حقیقی باشد و بتواند و باید رود روی آرمان اخلاقی‌ای که جامعه در هر لحظهٔ تاریخ دنبال می‌کند قرار بگیرد، من می‌گویم که این پیشین‌باوری^۱ (فطری بودن آرمان

اخلاقی) تصدیقی دلبخواهانه است که همهٔ امور آن را نفی می‌کنند.»

چنین محکومیتِ درواقع خیلی صریح و خیلی قاطع هر ابتکار حقیقتاً فردی که بیان کردیم و این محدودیت در استقلال عقل، که بیش‌تر رواقی است تا کانتی، وقتی در نقش خودش بازشناخته و قبول شود، با وجود این آیا به سبب صراحت‌شان، از ابهام و ابهام شدید مصون هستند؟ نمی‌توانیم چنین بیندیشیم. بی‌شک واقعیت آشکارتری که در وهلهٔ اول وجود دارد شباهتی است میان آن‌چه که در این جا «عقل انسانی غیرشخصی که در حقیقت فقط در علم محقق می‌شود» خوانده می‌شود و علم که «در اصل نه چیز فردی بلکه چیز اجتماعی، غیرشخصی» است، شباهتی که یقیناً به ما می‌فهماند که عقل و علم محصول آن غیرشخصی و در نتیجه عینی نیستند، مگر به سبب این‌که جمعی، چیز اجتماعی هستند. آیا پیش از این اِسرتیه^۱، در کتابش دربارهٔ شکل‌های ابتدایی تبیین، دقیقاً این درهم‌آمیختن جمعی و غیرشخصی را در مورد علم و در مورد عقل برملا نکرده بود؟ او می‌نوشت: «فکر غیرشخصی فکری است که به نوبت نه از آن فرد خاصی است و نه فکر عینی یا واقعی است در تضاد با فکر ذهنی. از این جا یک معادلهٔ سه‌جانبه به دست می‌آید که می‌تواند تمام این نظام [فکری] را دربرگیرد: فکر غیرشخصی فکر واقعی است، اما فکر جمعی هم هست. پس فکر جمعی به خوبی فکر واقعی را خلق کرده است. درواقع، آن‌چه خود را در غیرشخصی بودن فکر واقعی بروز می‌دهد، شخصی بودن کامل است که هیچ چیز کم‌تر از پیروزی فرد بر ذهنیت خاص خود را نشان نمی‌دهد. پس این ذهنیت پیش از هر چیز دقیقاً آمیزه‌ای از نمودهای جمعی است. خلاصه، غیرشخصی بودن نهفته در واقعیت مستلزم آن است که کسی که آن را با شناخت کامل از علت کشف کرده یا بازگو کرده است بالاترین رشد شخصیت و کامل‌ترین آزادی را نسبت به شیوه‌های جمعی فکر کردن داشته باشد... برای این‌که موضوع، یعنی غیرشخصی، جا باز کند.»

انتقاد درست و دقیقی است. زیرا اگر غیرشخصی بودن که درواقع نشانه و معیار عینیت است نقش خاص خود را در علم دارد، این نقش کشف تبیین آن نیست بلکه تضمین دقت آن از راه موافقت جمعی است که مورد قبول جماعت دانشمندان قرار

گرفته یا نگرفته است. اما کشف تبیین متعلق به این یا آن دانشمند است - با وجود این اختراعات و خلاقیت‌های همزمان امر رایجی نیستند. پس نمی‌توانیم به این بهانه فریبنده که عینیت ضمانت جمعی دارد، دانشمند را به نفع جامعه از علم کنار بگذاریم. به علاوه اگر در واقع علم جمعی و غیرشخصی است، باز بیش‌تر به وسیله موافقت جمعی و به وسیله انباشت کشفیات فردی عرضه شده برای بررسی جمعی و مشترک است که کشف فردی را ضمانت می‌کند. حق با دورکم است که می‌نویسد که هلم البته مسئله یک فرد نیست. اما مسئله چند نفر بودن علم مستلزم آن نیست که هیر فردی باشد و بنابراین مسئله اجتماعی برای مقابله با فرد باشد. سرانجام آخرین دلیل که بنا بر آن طلب کردن یا به عهده گرفتن نقش یک عقل صرفاً فردی باز می‌گردد به این که از این عقل نوعی عنصر بنیادین^۱ ایجاد شود که کل تبیین یا آرمان پیشنهادی را با هم در خودش داشته باشد که می‌بیند انتقاد دلبخواهانه‌ای که به آن تهدید می‌کرد خیلی ساده بر ضد خودش بر می‌گردد. آیا باشلارد^۲ به قدر کافی نشان نداده که تمام علم در عقل ایجاد نمی‌شود و فعالیت عقلانی بدون تماس و تبادل نظر دائم یا تجربه بارور نمی‌شود؟ تبادل نظری که به وسیله یک فرد بنا نهاده شده نه در تقابل با جمع است بلکه از کسانی که آن را تکرار خواهند کرد انتظار دارد آن را بررسی یا اصلاح کنند. چرا وقتی دقیقاً بررسی مطابق قاعده است خطر ذهنیت در عقل فردی را پیش می‌کشیم و به عقل جمعی، به عنوان به اصطلاح تنها عقل علمی برتری می‌دهیم، چنان‌که گویی این عقل جمعی خودش کاملاً از انحرافات ذهنی مصون بوده، و چنان‌که گویی عقل فردی وقتی خلق می‌کند یا کشف می‌کند، مثل بیش‌تر اوقات، اما الزاماً مشکوک به ذهنیت خودسرانه است؟

آن چه باقی می‌ماند انعطاف‌ناپذیری گرایشی است که گرایش دیگری را به دنبال می‌آورد. بدین سان اولین انعطاف‌ناپذیری روش‌شناختی که با اولین درون‌مایه علم ما [انعطاف‌ناپذیری‌اش] محکم‌تر شده به نظر ما، با محکوم کردن غایت‌گرایی^۳ و روح‌گرایی^۴، سبب انحصار معیار عادی بودن شده که در نتیجه از انعطاف‌ناپذیری اول

1. monade
3. finalisme

2. Bashlard
4. psychisme

یک انعطاف‌ناپذیری دوم را به وجود آورده که عبارت است از انحصار تبیین به وسیلهٔ علل صرفاً اجتماعی و کنارگذاشتن هرگونه علت فردی. و در این جاست که اینک یک انعطاف‌ناپذیری سوم، که به نوبهٔ خود از دومی بیرون آمده، برای تبیین تاریخی، مشابه تبیین فردی، اعتباری قائل نیست یا دست‌کم چنین به نظر می‌رسد. در این جا یک لغزش عجیب‌تر مشاهده می‌شود که وانگهی همیشگی نیست و از سوی دیگر خطر یک افراط منطقی را نشان می‌دهد. این همان چیزی است که تحلیل این محیط درونی، که تنها زمینه‌ای است که می‌تواند به وسیلهٔ امرهای اجتماعی تبیین شود، را معلوم می‌کند، می‌بینیم که چنین نیز شده است.

درواقع طبق این تعریف، این محیط درونی، به استثنای هر عامل فردی، باید فقط شامل عوامل ریخت‌شناختی ساختاری شود، به همان نحو که عوامل یادشده به زمین وابسته‌اند یا بخش‌های تشکیل‌دهندهٔ جامعه میان آن‌ها گروه‌بندی شده‌اند. خلاصه، آنچه در این جا در تبیین فرایندهای اجتماعی، در جامعهٔ مورد نظر دخیل است، شرایط موجود زندگی و نیروهای محرک کارآمد در حال حاضر هستند، یعنی به نظر مؤلف ما حجم و تراکم جمعیت، که باید همواره در هر لحظه، تأثیر جوامع همسایه را به آن اضافه کرد. به علاوه، این علیت‌ها باید از سطوح مختلف مورد مشاهده قرار بگیرند، از آن رو که تمام آن‌ها که درون جامعهٔ مورد نظر وجود دارند، از خانوادگی و غیر آن باید تنها یک محیط اجتماعی [واحد] در نظر گرفته شوند.

مؤلف ما خاطر نشان می‌کند که این مفهوم محیط اجتماعی به‌عنوان عامل تعیین‌کنندهٔ تحول جمعی، بالاترین اهمیت را دارد. زیرا، اگر آن را نپذیریم جامعه‌شناسی نمی‌تواند هیچ رابطهٔ علی‌ای برقرار کند. درواقع «چنان‌چه این ترتیب علل کنار گذاشته شود، شرایط متفاوتی که بتواند پدیده‌های اجتماعی را به هم ربط دهد وجود ندارد». و می‌بینیم که چگونه وقتی این چنین بر تقارن، که فقط علیت به آن وابسته است، تأکید می‌شود توالی و تبیین تاریخی کنار زده می‌شود، و چگونه انحصاری که دورِ کم آن را *circumfusa* می‌نامد، دست‌کم در کتاب قواعد، به سلب صلاحیت از *praeteria* منتهی می‌شود. اما چرا اولین کسی که در تحقیقات خود این محکومیت را در نظر نمی‌گیرد مؤلف است؟ ما از یک افراط در منطقی سخن گفتیم که یک انعطاف‌ناپذیری را به انعطاف‌ناپذیری دیگر متصل می‌کند. باید یک نوع هراس

از فلسفه تاریخ را نیز اضافه کرد، از آن رو که مشاهده کرده است که چنین فلسفه‌ای اوگوست کنت را گمراه کرده است، وی را ناگزیر می‌کند که تاریخ به معنای واقعی را همراه با فلسفه تاریخ حذف کند. باید اثر کامل دورکیم را نشناخت تا این اظهار را بی‌گم‌وکاست پذیرفت (قواعد، چاپ دوم، صص ۱۱۷-۱۱۶) که تفسیر اخیر ما آن را نشان می‌دهد: «به‌خوبی می‌فهمیم که پیشرفت‌های محقق‌شده در یک عصر مشخص پیشرفت‌های جدید [تر] را ممکن می‌کند. اما آن‌ها چه چیز را از پیش تعیین می‌کنند؟ در این جا باید پذیرفت که یک گرایش درونی بی‌وقفه بشریت را به فراتر رفتن از دستاوردهای کسب‌شده ترغیب می‌کند... و موضوع جامعه‌شناسی باز یافتن نظمی است که این گرایش طبق آن توسعه یافته است. اما بدون بازگشت به مشکلاتی که چنین فرضیه‌ای در پی دارد، به هر رو قانونی که این پیشرفت را نشان می‌دهد هیچ هلیتی نمی‌تواند داشته باشد.» چه منظور از آن قانون مصنوعی^۱ تحول اسپنسر^۲ باشد یا قانون سه‌مرحله‌ای کنت. اما در سطور پیش رو، پس از کنار گذاشتن «نیروی محرکه‌ای که از حرکت تصور می‌کنیم»، چه لغزشی سبب می‌شود که دورکیم بتواند این اصل را بی‌ملاحظه اظهار کند: «وضعیت پیشین نتیجه را به بار نمی‌آورد، بلکه روابط میان آن‌ها صرفاً تاریخی است.» پس میان هزار مثال ممکن دیگر درباره بحران اقتصادی ۱۹۲۹ چه باید اندیشید؟ آیا باید فکر کرد که لازمه مشاهده شرایط همان زمان چشم‌بستن بر شرایط پیشین است؟ گویی که ضرورت همبستگی سطحی (افقی) شرایط زندگی در حال حاضر می‌بایست خود را از همبستگی عمیقی (عمودی) که آن‌ها را به توازن پیشین پیوند می‌دهد جدا کند، گویی کارکرد در تکوین آن اثری نداشته است.

اگر چنین است، تمام آن بخش از اثر که ما دنبال می‌کنیم به [خواننده] می‌یاوراند که نمی‌توان در تاریخ به دنبال عللی بود بی‌آن‌که پذیرفت تمام آن علل تحت یک قانون واحد انعطاف‌ناپذیر که مسبب همه آن‌هاست به هم متصل‌اند: «[در اثر او

1. pseudo-loi

۲. Herbert Spencer (۱۸۲۰-۱۹۳۰)، فیلسوف و جامعه‌شناس انگلیسی. نظریه تحول مشخصه تمام آثار اوست. گذار از همگونی به ناهمگونی (چندگونی)، مبین تحول از فرد به جامعه و تحول از جوامع به اصطلاح «بدوی» به جوامع پیش از پیش سازمان‌یافته است. -م.

چنین] می‌خوانیم که، اگر عوامل اصلی تحولات اجتماعی همه - (اما چه کسی می‌گوید: همه!) - در گذشته بودند، هر مردمی جز ادامه‌دادن گذشته کاری نمی‌توانستند بکنند، و جوامع مختلف فردیت‌شان را از دست می‌دادند تا [جوامع] فقط لحظات مختلف تنها یک پیشرفت واحد بشوند. - آیا جز این است که این کاملاً برخلاف تنوع تاریخی شرایط زندگی است که دقیقاً به فردیت مورد نظر بستگی دارد؟ تاریخ همه چیز نیست، به این معنی نیست که تاریخ هیچ نیست. به علاوه ما از خود دوریم می‌خواهیم که این نکته را در دوریم اصلاح کند. در واقع در اولین سطرهای اولین درس دوره درس‌های منتشرنشده که اینک چاپ می‌شود چه می‌خوانیم؟

این [را می‌خوانیم]: «موضوع فیزیک اخلاقیات و حقوق مطالعه امور اخلاقی و قضایی است. این امور شامل قواعد رفتارهای مجاز هستند. مسئله‌ای که در علم مطرح می‌شود تحقیق درباره این است که: ۱. این قواعد به لحاظ تاریخی چگونه به وجود آمده‌اند، یعنی عللی که موجب پیدایی آن‌ها بوده‌اند کدام هستند و هدف‌های مفیدی که تحقق می‌بخشند چه هستند. ۲. چگونگی کارکرد این قواعد در جامعه، یعنی شیوه‌ای که افراد در اجرای آن‌ها در پیش می‌گیرند. - اما هرچند که آن‌ها از هم متمایز باشند هر دو نوع مسئله به گونه‌ای تنگاتنگ به هم پیوسته‌اند. عللی که منجر به برقراری این قاعده شده‌اند، و عللی که موجب حاکمیت آن بر وجدان‌های تقریباً بسیار می‌شوند، بی‌آن‌که عیناً یکسان باشند، ماهیتاً برای نظارت و توضیح متقابل خودشان استقرار یافته‌اند.

چه اتفاق افتاد تا معلوم شود که می‌توانیم روش ابطال یا دست‌کم تصحیح دوریم را از خود دوریم بخواهیم؟ که او بی‌شک قربانی انعطاف‌ناپذیری سازش‌ناپذیر استدلالی است که بیش‌تر نگران طرد نظریاتی است که رد می‌کرد تا پی‌گرفتن واقعیتی که می‌خواست توضیح بدهد. به آن‌چه که ما پیش از این زنجیره‌ای از انعطاف‌ناپذیری‌ها نامیدیم باید اضافه کنیم که مجموعه‌ای از همگونی‌ها و تضادهای جدلی خیلی سریع این زنجیره را دوگانه می‌کند: تضاد عین و ذهن، که شکل دیگری

از همان تضاد سازوکارگرایی^۱ و غایت‌گرایی است، یا تضاد علم و عرفان. نتیجه این‌که باز حذف فردی‌گویی فقط می‌تواند با ذهنیت محض اشتباه شود و مخالف هرگونه قطعیت باشد. سپس از آن‌جا طبیعتاً، در این یگانه محیط اجتماعی برتر، مخالفت با فرد که این‌گونه درک و حذف شده نتیجه می‌شود. - سپس تشابه محیط^۲ با حال و هوا^۳، بعد حال و هوا با تقارن (همزمانی)^۴ و تقارن با وضع موجود^۵، سرانجام مخالفت با این وضع موجود برای رسیدن به حذف گذشته تقریباً به وسیلهٔ ایهام و اشاره، نه به شکل توالی خیلی طبیعی مکمل تقارن، بلکه به شکل یک تمامیت به اصطلاح جهت داده‌شده به وسیلهٔ یک قانون واحد. و این‌جاست که می‌بینیم چگونه سرانجام توسل به تاریخ، برای کمک به تبیین، به دلایلی که ارزشی ندارند مگر علیه فلسفهٔ تاریخ، محکوم می‌شود، [به نحوی که] کمابیش جرئت می‌کنیم بگوییم این یک جنبش مربوط به خلق و خوست که منطبق را به خشم می‌آورد، البته نه آن‌چنان‌که نتواند، باز به گرمی، تکرار شود. آیا در واقع این بیان با یک ذهن بسیار متضاد همراه نیست: «علت تعیین‌کنندهٔ یک امر اجتماعی باید میان امرهای اجتماعی پیشین (تأکید از ماست) جست‌وجو شود، و نه میان حالات وجدان فردی»؟ (قواعد، چاپ دوم، ص ۱۰۹).

با بهره‌مندی از این اصل، که توازن لازم را میان تفسیر بر مبنای محیط و کارکرد و تفسیر بر مبنای تاریخ برقرار می‌کند، هیچ چیز مانع پذیرفتن این تعلیم روش دقیقاً جامعه‌شناختی نمی‌شود: «مناسب‌بودن و مناسب‌نبودن نهادها شکل نمی‌گیرد مگر در ارتباط با یک محیط معین» و چون محیط‌ها متنوع‌اند «در نمونه‌های نوعی که به‌طور کیفی از یکدیگر متمایزند تنوعی هست که همه به‌طور یکسان در سرشت محیط‌های اجتماعی قرار دارند» (قواعد، چاپ دوم، ص ص ۱۱۸-۱۱۹)، با وجود این، با نگاهی به غایت که البته مؤلف ما رد می‌کند، اما در این‌جا ضروری به نظر می‌رسد.

با این همه پنهان نمی‌کنیم که دورکیم را از آن رو نقد کرده‌ایم که از تحلیل روشمند انواع مختلف محیط‌ها و اخلاقیات و ساخت، در نتیجه از نوع‌شناسی دقیقاً تجربی

1. mécanisme

2. milieu

3. ambiance

4. concomitance

5. présent

گروه‌ها و رابطه‌ی نهادهای‌شان با ساختارهای خاص‌شان زود دست کشیده است، برای آن‌که خود را متافیزیسین جامعه‌شناسی کند. او از - علامت بدون ابهام - صیغه جمع جامعه‌ها و تصورهای جمعی به صیغه مفرد جامعه و وجدان جمعی گذر کرد. البته، چنان‌که در جای دیگر نوشته‌ام و اندکی پس از این نیز فرصت خواهم کرد آن را تکرار کنم، شکی نیست که وجدان جمعی اندک‌اندک در موقعیت بزرگی قرار گرفته و چنان شخصیت گرفته که به عبارتی می‌توان گفت چنان اعتلایی یافته که نقش بیش از پیش بارز و واقعی کانون آرمانی را به عهده بگیرد. همچنین شکی نیست که دورکیم جامعه‌شناسی را بیش از یک علم درباره‌ی جوامع دیده است، او فکر می‌کرد که جامعه‌شناسی در فلسفه تکمیل می‌شود، فلسفه‌ای که درعین حال به طرز اثباتی بنیان نهاده شده است. اما اگر او توانسته است خیلی به وجدان جمعی امید داشته باشد، جامعه را بسیار متعالی کند و حتی الوهیت ببخشد، این بلندپروازی‌ها، شاید این توهم‌ها که او را با کنت مکتب‌ساز همانند می‌کرد که گاه موجب پنهان ماندن یا نشناختن غیر او شده است، هرگز به خودی خود موجب کوچک شمردن یا رها کردن مطالعه بسیار دقیق جوامع و نهادها در کثرت واقعی شکل‌هاشان و در انحاء مختلف وجودشان، و در کارکرد و طرز کارشان از طرف او نشده است. او بی‌وقفه اعلام می‌کرد که اخلاقی که می‌خواهد به طرزی محکم و پایدار بنا نهد مستلزم بررسی‌های متعدد پیشین درباره‌ی گروه‌های مختلف، و زندگی و نقش همه‌ی انواع این گروه‌ها است که در بطن جوامع می‌توانند وجود داشته باشند و شرایط را برای روحیه و اصول اخلاقی افراد در آن جوامع ایجاد کنند.

درس‌های حاضر درباره‌ی فیزیک اخلاقیات برای تعیین کردن رفتارهای اخلاقی مطابق با نمونه‌های نوعی فراوان جوامع یا نهادهای متناسب با آن‌ها، دقیقاً از این گوناگونی که طبیعت ایجاد کرده و تاریخ توسعه داده است سرچشمه می‌گیرند و آن‌ها را مورد توجه قرار می‌دهند.

از دوره‌ی درس‌ها درباره‌ی اخلاق حرفه‌ای، پی خواهیم برد که آن درس‌ها به لحاظ روش همان اندازه جالب توجه‌اند که به لحاظ نظریه.

به لحاظ روش، می‌بینیم که تحلیل نقش گروه‌بندی حرفه‌ای کنار گذاشته نشده، بلکه برعکس، در کنار مطالعه محیط در شرایط موجود حیات‌اش (circumfusa) یعنی همان

پیش‌گفتار مورد انتظار در تاریخ (praeterita) و قوم‌نگاری در نظر گرفته شده است. ما به‌بینیم که این جا آمار، کارکرد را نشان می‌دهد. سرانجام، به‌ویژه شاید، دغدغه مؤلف را ای استخراج درس‌هایی از تجربه و تاریخ برای ساماندهی وضع موجود، احساس می‌کنیم. اخلاق حرفه‌ای بدین‌سان با همان طبیعت گروه‌بندی اجتماعی - صنف - پیوند دارد که در بطن آن رفتار افراد را تنظیم می‌کند.

بنابراین مسئله تحقیق‌کردن دربارهٔ این است که اصناف برای هماهنگ‌بودن با شرایط موجود زندگی باید چگونه باشند. «مؤلف ما پاسخ می‌دهد که روشن است مسئله احیای دوبارهٔ اصناف چنان‌که در گذشته بودند نیست. اگر آن‌ها از بین رفته‌اند، به‌سبب آن است که آن‌گونه که بودند دیگر نمی‌توانستند زنده بمانند. اما چه شکل‌هایی باید به خود بگیرند؟ مسئله به‌هیچ‌رو آسان نیست. برای حل مسئله به شهروان تقریباً روشمند و عینی باید تعیین کنیم که نظام صنفی در گذشته چگونه متحول شده است، چه شرایطی این تحول را در گذشته تعیین کرده‌اند. حال می‌توان پیشاپیش با اندکی اطمینان داوری کرد که با توجه به شرایط موجود جوامع ما، چه باید بشود.

نهادهای پایدار و نهادهای ناپایدار - اصناف یا دیگر نهادها - را پس باید از هم بازه‌نماییم، به‌نظر می‌رسد نهادهای پایدار متناسب با نقش پایدارشان، به‌مثابه سازندهٔ کل ساختار اجتماعی هستند، نهادهای ناپایدار به شکل‌های اقتباس‌شده‌اند، که تغییر زمان و محیط تحمیل می‌کند. بی‌فایده نیست که، به‌منظور یک ارزیابی و داوری دقیق، یادآوری کنیم که همهٔ نوشته‌های دورکم دربارهٔ این موضوع نسبت به تجربیات مختلف معاصر صنف‌گرایی و صنف‌گرایی نوین خیلی تقدم دارند. وانگهی این تجربیات، به‌سبب ناهنجاری‌ای که می‌توانست در میل‌شان به انحصارطلبی وجود داشته باشد، و برای میل‌شان به وابسته‌کردن به خود و از شکل‌انداختن صنف‌گرایی، به‌هیچ‌رو نشان نداده‌اند که نقش خاص صنف‌گرایی می‌تواند نابود شود. وجود گروه‌بندی‌های کوچک‌تر و تخصصی‌تر همواره در هر جامعهٔ سیاسی برای حراست از منافع‌شان عادی و لازم به‌نظر می‌رسد تا مقررات حرفه‌ای و اخلاقی آن‌ها را تحمیل کند، چه حکومت مرکزی نمی‌تواند بر آن‌ها نظارت کند مگر خیلی از بالا یا بدون داشتن هرگونه صلاحیت لازم. در این باره آیا زیر [فشار] این همه

شکل‌های [مختلف] شاهد تکه‌تکه شدن حقوق عمومی بودن و واگذاردن بخشی از قدرت آن، حتی وقتی که باید حاکمیت عالی خود را حفظ کند، معنی‌دار نیست.

اگر از منظر روش به منظر نظریه گذر کنیم، همچنان‌که اخیراً به طرزی نامحسوس چنین کردیم، دوره‌ی درس‌های مورد بحث به‌طور عمده این را به ما نشان می‌دهد. در این درس‌ها به دو دلیل زندگی اقتصادی اهمیت پیدا می‌کند: در آن‌جا تصویر این تقسیم‌کار که مؤلف، بسیار بیش از یک پدیده اقتصادی، آن را یک پدیده دقیقاً اجتماعی می‌بیند را در همه بخش‌ها مشاهده می‌کنیم که پیامد ضروری علل اجتماعی است (گوناگونی حجم و فشردگی گروه‌بندی‌ها). از سوی دیگر مشاهده می‌کنیم که در این درس‌ها با وجود این‌که تقسیم‌کار پیوسته پیشرفت دارد اما با انسجام و تدوین مقررات که به‌طور طبیعی به آن بستگی دارد همراه نشده است. بدین‌قرار گروه‌بندی حرفه‌ای همچون یک عامل ضروری برای همبستگی به‌نظر می‌رسد اما موفق نشده است تمام وجود خود را که برای انجام نقش ویژه‌اش لازم است وقف کند. و سرانجام در این‌جا به یکی از درون‌مایه‌های فلسفی اصلی مؤلف می‌رسیم: فرد که هرچه هست فقط همان است که در جامعه و به‌وسیله جامعه است، اگر می‌خواهد از آناژنی ویرانگر رهایی یابد، ضرورت دارد که از هیچ‌یک از مجموعه‌ها، گروه‌ها یا زیرگروه‌های اجتماعی گوناگون که می‌توانند از او پشتیبانی کنند، محروم نباشد. هم‌زمان با دست‌یافتن به این درون‌مایه اصلی، فکر اصلی کتاب درباره خودکشی و درس‌هایی درباره احترام به شخص را بازمی‌یابیم. سازماندهی کنید و با سازماندهی اخلاقی خواهید کرد. در این‌جا دورکم دوباره به اوگوست کنت بازمی‌گردد که [مطلب را] با او آغاز کردیم، هرچند که او را بیش از یک‌بار به‌شدت مورد انتقاد قرار داده است. اما از نظر دورکم توسعه سازمان‌های حرفه‌ای به‌طور هم‌زمان کاربردهای مستقیم سیاسی در عرصه ملی و بین‌المللی هم داشت. این کاربردها به سهم خود به پیش‌بینی‌های شگفت و نیز بی‌شک به برخی توهمات مجال بروز می‌داد. اما تکرار کنیم که این دوره درس‌ها امروز دیگر آن چیزی که نیم‌قرن پیش بودند نخواهند بود. بنابراین اگر نگره‌داشتن اولی‌ها [کاربردها] درست است سرزنش کردن او برای دومی‌ها [پیش‌بینی‌ها] چندان منصفانه نیست.

به هر رو، چاپ دوم تقسیم‌کار اجتماعی که بیش‌ترین اهمیت را به درس‌های

ده‌گیری که در این کتاب گردآوری شده داده است، دارای پیش‌گفتار مهمی است که می‌دانیم دقیقاً به گروه‌بندی‌های حرفه‌ای اختصاص دارد. بدون این‌که بیهوده ادعا کنیم که آن درس‌ها را تلخیص کرده‌ایم و بدین وسیله تمایل نشان‌دادن به معاف‌بودن از خواندن آن‌ها، اهمیت این درس‌ها را که بیش‌ترین آن‌ها به اخلاق مدنی به‌منظور استقرار آن و به تحلیل ماهیت جامعه سیاسی و دولت اختصاص داده شده، خاطر نشان می‌کنیم. با این درس‌ها ما به رساترین و نامنتظره‌ترین بخش کتاب می‌رسیم. تعجبی ندارد که می‌بینیم در کتاب دولت پیش از هر چیز، و گویا موقتاً، به مفهوم قدرت ربط داده شده که از گروه و آماده‌سازی حقوقی آن تشکیل شده است. اما چون دولت سازمان عالی جامعه سیاسی است، نخست بحث بر سر تعریف آن است. شک داریم که مؤلف آن را بر مبنای جامعه خانوادگی تعریف نکرده باشد، او از توجه به منشأ خانواده امتناع می‌کند. نه بیش‌تر از تطابق آن با وابستگی شدیدش به زمین، یا حتی به علت توجه به اهمیت عددی جمعیت‌شان، زیرا جوامع چادر نشین وجود دارند. بلکه به سبب این واقعیت که جامعه سیاسی گروه‌های دومین را با ماهیت‌های مختلف در خود می‌گنجاند. اگر حقیقت دارد که گروه‌ها تشکیل‌دهنده جامعه سیاسی هستند بدون این‌که جامعه سیاسی هرگز بتواند به نوبه خود گروه دومین بشود، سودشان برای جامعه سیاسی بیش از زیان‌شان است. جوامع سیاسی تنها می‌توانند در بطن فدرالیسم همراه با جنبه نخستین اصلی‌شان، جنبه‌ای دومین که بازتاب بخش هم‌پیمان خودشان هست را بروز دهند، یعنی فارغ از حاکمیت. خارج از این، اگر درست بفهمم، جامعه را وقتی سیاسی می‌خوانند که - برای آن‌که به زبان هیردوریکمی سخن بگوییم - در سیمای یک حاکم فراگیر نمایان شود. بی‌شک علیه این تعریف، که به خوبی فکر مؤلف را منعکس می‌کند، اما در همان حال تناقضش را نیز آشکار می‌کند، جامعه چندگانه (یا قطاعی)^۱ ساده معروف را مطرح خواهند کرد که فصل خطرناک کتاب قواعد که ما پیش از این به آن نظر افکنیدیم ادعا می‌کند که سرچشمه هر ترکیب سیاسی و اساس طبقه‌بندی گونه‌های مختلف جوامع است. اما به جاست یادآوری شود که این موضوع به‌ویژه به‌عنوان فرضیه مطرح شده که به‌نظر

می‌رسد در این به اصطلاح جامعه سیاسی ساده نظر ما را به مشاهده نوعی محدودیت جلب می‌کند به معنایی که برگسون^۱ «ادراک ناب»^۲ آش را چون محدودیتی خدشه‌ناپذیر که در آن آگاهی^۳ و مادیت^۴ به هم می‌پیوندند مطرح می‌کند. در این جا نیز ما برای تعریف ماهیت جامعه سیاسی از گردآورنده [مردم] آغاز می‌کنیم که همچون دیفرانسیل سینوایسیسم^۵ سیاسی است. با این همه این مقایسه باید این قید را در نظر داشته باشد که بخش‌های گردهم‌آمده غیرسیاسی و گردآوری‌کننده سیاسی ناگهانی به طور متوالی پدید نمی‌آیند بلکه به طور همزمان پدید می‌آیند.

بنابراین همان‌طور که می‌توان گمان داشت، دولت نهاد چنین گروه پیچیده‌ای است، اما خود از نهادهای دومین اجرایی برخوردار است، البته نه از نوع قوه مجریه‌ای که بدو^۶ و اساساً می‌توان از آن انتظار داشت. در واقع این قوه مجریه حتی نهاد به معنای دقیقاً حقوقی نیست، بلکه بیش‌تر گروه کارشناسان و مشاوران جمعی، آن‌طور که امروزه می‌گوییم، را نشان می‌دهد، که وظیفه خاص آن، با روان‌شناسی و استقلال مربوط به آن، بنا بر صورت‌بندی مؤلف ما، عبارت است از «آماده کردن برخی هیئت نمایندگی‌ها که با جمع [یا اجتماع] برابر است»، و البته همچنین اداره کردن منافع مشترک اجتماع به نام و به جای آن. بنابراین دولت به طور مستقیم مشورت‌دهنده و تصمیم‌گیرنده است، و تنها به طور غیرمستقیم، و به واسطه وکالتی که برای مدیریتش به او داده شده، مجری خواهد بود. آیا این نوعی هدایتگری^۶ فراگیر فکر و رفتار را در پی خواهد داشت که اندک نفراتی بسیار کم‌شمار متشکل از جمع کوچک خودخوانده^۷ به نام دولت – زیرا یکی از آن‌ها است – به جای همه فکر و اراده خواهد کرد؟ پاسخ نه است، [البته] اگر، چنان‌که مؤلف می‌اندیشد، این حقیقت داشته باشد که حقوق ذاتی

۱. Henry Bergson (۱۸۵۹-۱۹۴۱)، فیلسوف فرانسوی که پس از پایان تحصیلات خود در دانشسرای عالی فرانسه به تدریس فلسفه پرداخت، در سال ۱۹۱۸ عضو آکادمی فرانسه شد و در سال ۱۹۲۸ به دریافت جایزه نوبل نائل گردید. از آثار او ماده و حافظه، تکامل اخلاق و دو منبع اخلاق و دین را می‌توان نام برد. -م.

2. «perception pure»

3. conscience

4. matérialité

5. synoecisme

6. dirigisme

7. sui generis

فرد، که گویا مایل نیست با این لویاتان^۱ کوچک مخالفت کند، ذاتی نیست، بلکه برعکس (ledit) دولت آن را به (audit) فرد اعطا می‌کند و دقیقاً به اندازه پیشرفت طبیعی (بلدگی اجتماعی، که از ناهماهنگی به سوی خودمختاری می‌رود، سیمای مشخص و نمایز فرد را در بستر اجتماعی به صورتی دقیق‌تر ترسیم می‌کند. در این زمان، این فرد استعداد فرماندهی خود را از عادتش به فرمانبرداری رها می‌کند و خود را به‌عنوان فرد و حاکم می‌شناساند و برای این جامعه که در آغاز الگوی او بود الگو می‌شود.

با این همه نباید گمان ببریم که دورکم تا این نقطه خودمختاری فردی، که ما می‌خواهیم به کرسی بنشانیم، ما را همراهی می‌کند. در دوره درس‌های حاضر این پیمان بسیار صریح و دقیق را که به اندازه کافی تأثیرگذار است خواهیم خواند: همزمان که جامعه طبیعت فردی را تغذیه و بارور می‌کند، آن را به‌طور اجتناب‌ناپذیری تابع خود می‌کند. دقیقاً چون گروه بر اجزایش یک نیروی اخلاقی برتر اعمال می‌کند، گروه الزاماً تمایل دارد اجزایش را تابع خود کند. فوراً اضافه کنیم که خوشبختانه و تقریباً همزمان به ما گفته شده است: وقتی جامعه وسعت می‌یابد فشردگی آن از هم می‌گسلد. در این هنگام جامعه سیاسی نگرهبان و سرپرست می‌شود چرا که فشردگی آن کم‌تر فرد را به‌طور مستقیم دربرمی‌گیرد تا گروه‌های دومین را که باید از یک‌سو میان آن‌ها توازن و تعادل برقرار کند و از سوی دیگر، هم وظیفه دارد و هم به نفع اوست که در برابر آن‌ها از افراد دفاع کند. اگر این افراد، با فشار بیش‌تر و در نتیجه فشرده‌تر گروه‌های کوچک تهدید شوند و به اسارت آن‌ها درآیند، این گروه‌ها با به‌بردگی کشیدن آن‌ها زورمند شده، به طرز خطرناکی قدرت سیاسی «دولت-فراگیر»^۲ را در معرض تهدید به بازگرداندن فتودالیسم خشمگین‌شان قرار خواهند داد. [وقتی] ضعیفان در برابر چنین اربابانی [قرار بگیرند]، جامعه سیاسی خودبه‌خود نابود خواهد شد. تحرک و آزادی فرد ثمره غریزه بقایش است. در این جا یک وزنه تعادل خودکار که منتسکیو یادآوری می‌کند وجود دارد که می‌دانیم دورکم رساله لاتین خود را به آن اختصاص داده است.

گفتن این‌که ما در برابر یک راز دولتی قرار نداریم، و اگر دولت، همان‌گونه که

1. Leviathan

2. «Etat-englobant»

مؤلف پیش‌بینی می‌کند، همواره ناگزیر به گسترش اختیاراتش است، از این رو است که زندگی اجتماعی نمی‌تواند پیچیده و متنوع شود بی‌آنکه مقررات و قوانین‌اش را توسعه دهد، اما مقرراتی که، به همان دلایلی که در روابط دولت با زیرگروه‌هایش تحلیل کردیم، خیلی بیش از آنکه مانع فرد شود از او حمایت کند. مؤلف ما بیش از یک‌بار این را تکرار می‌کند: اساس حقوق فرد مفهوم فرد آن‌چنان‌که وجود دارد نیست، بلکه طرز تلقی جامعه از آن است، ارزیابی‌ای که جامعه از آن دارد است، و با توجه به ارزیابی همواره بالاتر [از فرد] خیلی بعید است که در دولت تهدیدی برای فرد وجود داشته باشد که برعکس دولت وظیفه‌اش را «فراخواندن تدریجی فرد به وجود اخلاقی» تشخیص می‌دهد، و در میان باورهای مذهبی یا اخلاقی که به نظر او تضعیف می‌شوند، برعکس آیین برخاسته از شخص انسان را مطرح می‌کند.

این ترقی شخص، که از تقسیم‌نشده‌گی (یکپارچگی) جماعات بدوی برای شناساندن و افتخارات تدریجی خود ظهور می‌کند، همان فکر اصلی است که محور درس‌های ویژه مالکیت و قرارداد است. اینک به آسانی می‌توان از آن یک فکر عاجل ساخت. مالکیت در ابتدا چگونه زاده می‌شود. دیانت^۱ پراکنده در اشیاء که آن‌ها را در اصل از هر خصوصیت غیردینی منفک می‌کرد، به وسیله آیین‌های دینی معین، چه آیین آستانه^۲ درب منزل^۱، چه آیین گرداگرد مزرعه^۳، کمربندی از تقدس در آن‌ها ایجاد می‌کند که محدوده^۴ چنین فضایی را در برابر هر تجاوز بیگانه‌ای محافظت می‌کند. تنها کسانی می‌توانستند به آن‌جاها نفوذ کنند که پیوستگی آیینی به آن‌ها حق قانونی ارتباط با قدرت‌های نادیدنی زمین را می‌داد. سپس دیانت از اشیای تابوشده گذر کرده و به اشخاصی می‌رسد که به طرز اسرارآمیزی حق قانونی یافته‌اند، این اشخاص خودشان بودند که به نوبه خود، موقعیت و انحصاریتی می‌یافتند که می‌توانستند به اشیایی که اعلام می‌کردند مال‌شان است این دیانت را ببخشند که به مالکیت آن‌ها مصونیت می‌بخشید. گذار از مالکیت جمعی به مالکیت فردی از همین‌جا صورت می‌گیرد، که فقط از روزی پابرجا می‌شود که فرد قادر می‌شود اعتبار شخص خود را،

1. religiosité

۲ و ۳. توضیح در مورد این آیین‌ها در درس‌های مربوط به مالکیت در متن کتاب آمده است. -م.

با نمایش تجسم گروهش، نیاکانش، دیانتش و قدرتش، تحمیل کند. در این زمان، حقوق خصوصی الگوی خود را در حقوق عمومی می‌جوید، حال آن‌که امروزه برعکس حقوق عمومی الگوهای فراوانی را می‌تواند از حقوق خصوصی و رفتار ملت‌ها را از حقوق اشخاص، استخراج کند!

در باره قرارداد، تحقیقات در رشته‌ها و سلسله نسل‌های مشابه انجام گرفته است. ما به ما بفهمانند که با چه مصائبی و به بهای چه مشکلات فوق‌العاده و پرهزینه‌ای یک نتیجه می‌تواند حاصل شود حال آن‌که برحسب ظاهر [حصول چنین نتیجه‌ای] همچون تعهد متقابل آزادانه دو فرد از طریق اظهار ایجاب و قبول خواسته‌شان ساده است. و این‌ها حتی اشخاص منفرد نیستند، بلکه گروه‌های تمام و کمال هستند، که این اقدامات پیش‌قراردادی پیچیده و پرهزینه، همچون عملیات جنگی یا پیمان صلحی پردردسر، در برابر همگی آن‌ها قرار دارد. برای آن‌که فقط افراد مطابق نیازهای خاص‌شان در آن دخالت داشته باشند تا شیء یا عهدی که مبادله می‌کنند یکباره آن‌ها را مالک یا متعهد کند، باید یک رشته ساده‌سازی‌ها، که مانند تغییر عادت هریزی به آهستگی به دست می‌آید، صورت بگیرد و به‌ویژه، برای استفاده از این ساده‌سازی، باید این پیدایش فردگرایی شخص نقش داشته باشد، [همان] فکر منسجمی که پیش از این به آن رسیدیم و به لطف آن، باید سرانجام این شخص توانایی آن را به دست آورد که خودبه‌خود و با توانایی به عهد خود در قرارداد وفا کند.

سرانجام از این طرح کلی چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟ آیا در زمینه‌هایی که توسعه‌های نظریه دورکم را دنبال می‌کردیم، نمی‌دیدیم که به ستایش از شخص انسان منتهی می‌شوند که نهایتاً موضوع یک کیش واقعی می‌شود؟ در عوض، آیا با تحلیل روش و درون‌مایه‌های غالب که به آن جهت می‌دادند، پی نبردیم که این روش، که بی‌شک مقید است که اجازه ندهد هیچ چیز از ویژگی «اجتماعی» و بیش‌تر از آن از ویژگی «انسانی» - اجتماعی و انسانی هر دو در نظر او یکی است - فراموش نشود با وجود این بیش‌ترین تلاش مداوم خود را به کار می‌برد تا از هرگونه تجاوز فرد به‌عنوان فرد، چه در مقام عامل ابتکار عمل، چه در مقام عامل تبیین، جلوگیری کند؟ خطر ورود فرد در آن نظام این نبود که او با خود یک ذهنیت پیش‌بینی‌ناپذیر و هوس‌آلود، و تمایلات تیره غیرعاقلانه یا رازآلود وارد می‌کند، بدون آن‌که از ابداع

[نظری] محض سخنی به میان آورد، که تسلسل را می‌گسلد و تسلیم تبیین نمی‌شود. که همگی چیزهایی می‌رند، به نظر می‌رسید که در عین حال بدون ازدست‌دادن هدفش می‌باید به هر قیمتی علم نوین را به‌طور عینی به‌دست آورد.

با این وضع رها شدن از این تناقض آشکار و خروج از بن‌بست چگونه ممکن است بی‌آن‌که [مسئله] این انسان، که به‌موقع این‌چنین از بُعد اجتماعی‌اش قابل تعریف و تعیین است، حل شود، با وجود این اما آیا گمان می‌شد که [مسئله انسان] با کنارگذاشتن فرد که ناگزیر به نفع علم قربانی شده [حل می‌شود]؟ آیا اکتفا کردن به توجه صرف به بُعد اجتماعی، طوری که روش پیشنهاد می‌کند، برای آن‌که به نظریه اجازه داده شود که شخص را تشویق کند، چنان‌که اخیراً دیدیم، کفایت می‌کند؟ - بله، اما و الزاماً به شرط آن‌که این شخص جز بازتاب جامعه و به‌عبارتی زاده اول جامعه نباشد، و این‌که جامعه با همه لطف‌ها و مهربانی‌هایش به‌قدر کافی او را از نعمت و موهبت برخوردار کرده باشد تا به او امکان درخشیدن و بروز شادی و خشنودی در چهره‌اش را بدهد و به‌عنوان شخص مورد احترام قرار بگیرد. آن‌طور که ما پیش از این زمینه‌یابی کردیم، چرا باید این جامعه پشتیبان را از سطح متوسط روانی و اخلاقی و نبوغ توده افراد خیلی بالاتر برد؟

آن‌چه در خودکشی (ص ص ۳۶۰-۳۵۹) می‌خوانیم را می‌دانیم. «یک اشتباه اساسی، که بارها مرتکب شده‌اند، این است که در یک جامعه نوع جمعی را با نوع افراد متوسط که جامعه ترکیبی از همین‌هاست خلط کنیم. انسان متوسط اصول اخلاقی^۱ بسیار سطح پایینی دارد. فقط اصلی‌ترین ضرب‌المثل‌های اخلاقی اندکی به‌زور در او حک شده‌اند، و هنوز هم آن صراحت و تحکمی که در نوع جمعی، یعنی در کل جامعه دارند، در او ندارند. این خلط که دقیقاً کتله^۲ مرتکب شده در تکوین اخلاق یک مشکل درک‌نکردنی ایجاد می‌کند. زیرا چون فرد عموماً این [اخلاق] سطح پایین را دارد، چگونه اگر [آن اخلاق] فقط خلق و خوی متوسط افراد را نشان می‌دهد، توانسته اخلاقی شکل بگیرد که از این مرحله گذر کند؟ بیش نمی‌تواند از کم

1. moralité

۲. Adolphe Quételet (۱۸۷۴-۱۷۹۶)، او نظریه احتمالات را در علم اخلاق و سیاست و انسان‌سنجی به‌کار برد. -م.

پهرون بیاید.» در برابر این کمبود حد وسط، اخلاق «مانند نظامی از وضعیت‌های جمعی» به ما معرفی شده. در آموزش اخلاق همین توضیح را می‌یابیم، اما باز برحسته‌تر به معنای ایده‌آلیستی آن (ص ۱۴۰): «هدف رفتار اخلاقی ما جامعه‌ای است که بی‌نهایت از سطح منافع فردی می‌گذرد. آنچه که ما باید خصوصاً دوست داشته باشیم، جسم آن [جامعه] نیست، بلکه روح آن است. و آنچه که ما روح جامعه می‌نامیم چیست غیر از مجموعه فکری‌هایی که فرد هرگز به تنهایی نمی‌تواند تصور کند، فکری‌هایی که از ذهنیت او فراترند، فکری‌هایی که فقط با رقابت افراد شریک زیاد شکل گرفته و زنده‌اند.» کتاب به کتاب جامعه عنوان‌های شریفی به دست می‌آورد. آنچه که در این مورد نقل مشهور دربارهٔ احکام ارزشی^۱ به ما نشان می‌دهد این است: «تا هنگامی که قانونگذار جامعه است، که باید به آن احترام بگذاریم، خالق و امانت‌دار همهٔ این نعمت‌های تمدن است که ما با تمام نیروی روحی مان بدان وابسته‌ایم.» و سرانجام نقطهٔ اوج همان متن: «این جامعه است که آن (فرد) را ترغیب می‌کند یا وادار می‌کند که خودش را برکشد... او [جامعه] نمی‌تواند بدون خلق آرمان به وجود بیاید.»

اگر دوباره از نقطهٔ اوج به نقطهٔ عزیمت فرود بیاییم، غیر از آنچه در این بررسی هست، که به دشواری هم قابل اعتراض است، نمی‌توانیم چیزی مشاهده کنیم: همان واقعیت اجتماع افراد در جامعه، با تمام ساختارسازی‌ها^۲ و، در مقابل، تمام تعامل‌های ذهنی و رفتارهای متقابلی که الزاماً ایجاد می‌کند، یکباره یک نظام کامل از نمایندگان، نمادها، مبادله‌ها و تعهدهای خارجی را در انزوای فرد پدید می‌آورد. با وجود چنین پشتیبانی نیرومندی، چرا جامعه وضعیتی کم‌تر از یک وجدان جمعی به خود بگیرد حال آن‌که مؤلف ما، درحالی‌که باز همان بدگمانی علمی دربارهٔ هر ذهنیت فردی را دارد؟ این‌گونه منشأ آرمان و بنیان هر قاعده‌ای را به‌طور طبیعی در آن قرار داده است. آیا خصلت جمعی این وجدان را در چارچوب مورد نظر نگه نمی‌دارد، و خصلت ترکیبی آن قدرت خلاق مورد جست‌وجو را، با ویژگی لازم، تضمین نمی‌کند؟ اگر آری، اجتماعی کردن همانا انسانی کردن است، بدون اشتباه کردن دربارهٔ علم.

اما اگر تمام بشر قطعاً در وجدان جمعی جای نمی‌گرفت؟ بلکه برعکس اگر

ناگهان بخشی از این بشر فقط در جایگاهی فردی ظهور می‌کرد سپس فرد که البته در بستر اجتماعی شکل گرفته که شاید در واقع فقط همان‌جا می‌تواند زاده شود، اما جایی که هیچ چیز او را باز نمی‌دارد از این‌که به نوبه خود فضیلت هم‌نگری^۱، خلاقیت، معنی و تعهد را به دست آورد؟ در این صورت شاید چنین فردی، که این‌گونه خود ارتقا یافته، دیگر به عنوان شخص به نماینده‌ای نابغه بودن دلخوش نباشد جایی که نتواند تصویر درستی از خود ببیند. شاید ارزیابی او این باشد که، با بازتاب تغییر صورت گرفته در پرتو روشنایی، و به محض آن‌که شعاع نور - همچنین هم‌نگری - یک وجدان فردی واقعی او را فرا بگیرد، این وجدان متعلق به او باید منشأ، نه منشأ منحصر به فرد، بلکه یکی از دو منشأ شدن انسان نامیده شود، و او هم با همان عنوان جامعه بخواند در نظام تبیین جامعه‌شناختی داخل شود، حال اگر واقعیت این است در برابر فردی که این‌گونه شناخته شده حق داریم بگوییم که به فرد نیز می‌توان علم داشت.

علم قابل درک است زیرا قابل تبیین است و غیر قابل درک است وقتی که ناتوان از تبیین است. در واقع ادراک نمی‌تواند در مقابله با تبیین پیروز شود مگر آن‌که تبیین صرفاً و به سادگی با مشاهده اشتباه شود. حال آن‌که، تبیین برعکس، با فرضیه‌ای که برای آن [مشاهده] طرح می‌کند و با معنایی به نوبه خود قابل درک که به او تحمیل می‌کند، متفاوت از مشاهده است. و اگر، با توجه به محدودیت‌های قابل فهم علیت در برابر هویت قطعاً پایداری کنند، و [از آن] رسوبی، به اشکال مختلف کاهش‌ناپذیری یا غیر قابل برگشت شدن، باقی بماند، در آن صورت چه کسی می‌تواند فکر کند که در برابر این رسوب احتمالی یک درک که واقعاً بهتر است گفته شود که خود تبیین است به هر صورت حق سخن گفتن دارد، «روشن‌بینی - فعال» که می‌خواهیم جایگزین تبیین کنیم؟ برعکس این تبیین است که چون تحلیل را تقریباً تا نهایت انجام می‌دهد می‌تواند به درستی از اصلیت فرد سخن بگوید و بدون ترس و بدون سرزنش آن را به عنوان علت تعیین کند. تبیین و درک نه مخالف یکدیگرند و نه پشت به یکدیگر. آن‌ها با هم خواهند آمد و لزوماً خواهشانی دوست یکدیگر.

ژرژ داوی

درس اول

اخلاق حرفه‌ای^۱

موضوع فیزیک اخلاقیات^۲ و حقوق مطالعه امور اخلاقی و قضایی^۳ است. این امور شامل قواعد^۴ رفتار^۵ مجاز^۶ است. مسئله‌ای که برای این علم مطرح است تحقیق درباره این است که:

۱. این قواعد به لحاظ تاریخی چگونه به وجود آمده‌اند، یعنی عللی که موجب پیدایی آنها بوده‌اند کدام‌اند و هدف‌های مفیدی که تحقق می‌بخشند، چیستند.

۲. چگونگی کارکرد این قواعد در جامعه، یعنی شیوه اجرای آنها در جامعه به وسیله افراد چیستند.

نکته دیگری که در واقع باید از خود پرسیم این است که مفهوم کنونی مالکیت در ذهن ما چگونه شکل گرفته و در نتیجه، بزه^۷ بودن دزدی در شرایطی که قانون مقرر کرده، از کجا آمده است. موضوع دیگر تعیین این

1. moral professionnelle

2. moeurs

3. juridiques

4. règles

5. conduite

۶. sanctionnée، مصوب، دارای ضمانت اجرا.

7. crime

است که چه شرایطی موجب می‌شوند که قانون حمایت از حق مالکیت کم‌وبیش خوب رعایت شود، یعنی چطور می‌شود که در جوامع، دزد کم‌وبیش وجود دارد. اما هرچند این دو نوع مسئله از هم متمایزند، نمی‌توان آن‌ها را در تحقیق از هم جدا کرد، زیرا به گونه‌ای تنگاتنگ به هم پیوسته‌اند. عللی که منجر به برقراری این قاعده می‌شود و عللی که موجب حاکمیت آن بر وجدان‌های تقریباً پُرشمار می‌شود، بی‌آن‌که یکسان باشند، ماهیتاً عبارت‌اند از کنترل متقابل و توضیح متقابل. بنابراین مسئله پیدایی و طرز عمل [آن قاعده] به نظم تحقیق مربوط است. به همین دلیل است که ابزارهای روشی که در فیزیک اخلاقیات و حقوق به کار گرفته می‌شوند، دو نوع‌اند: از یک سو تاریخ و قوم‌نگاری^۱ مقایسه‌ای که ما را برای شناخت منشأ شکل‌گیری قانون یاری می‌دهند و عناصر سازنده ناپیوسته را که به تدریج به هم می‌پیوندند، به ما نشان می‌دهند. در مرحله دوم، آمار مقایسه‌ای به ما امکان می‌دهد که میزان اختیار و اجازه نسبی‌ای را که این قاعده به وجدان‌های فردی بخشیده است، بسنجیم و عللی که با تغییرات‌شان این اختیار نیز تغییر می‌کند، کشف کنیم. البته ما در حال حاضر در موقعیتی نیستیم که هر مسئله اخلاقی را از هر دو دیدگاه مورد بحث قرار دهیم، زیرا در غالب موارد اطلاعات آماری لازم را در اختیار نداریم. ولی مهم است که یادآوری کنیم یک علم کامل باید هر دو مسئله را مطرح کند.

با مشخص شدن موضوع تحقیق بدین ترتیب، تقسیمات علم هم معین می‌شوند. امور اخلاقی و قضایی - که از این پس آن‌ها را به اختصار امور اخلاقی می‌نامیم - شامل قواعد رفتاری مجاز خواهند بود، بنابراین امر مجاز مشخصه عمومی همه این نوع امور است. در میان امور انسانی هیچ واقعیت دیگری چنین ویژگی‌ای را نشان نمی‌دهد. زیرا بنا بر تعریفی که به دست دادیم کیفر نه هر نتیجه‌ای است که عمل آدمی خودبه‌خود به بار بیاورد، مثل وقتی که

با استعمال نابه‌جا و افراطی کلمه، می‌گویند کیفر پُرخوری بیماری است، یا «مر تنبلی» داوطلبِ آزمون ناکامی در امتحان است. درست است که کیفر «جه عمل» است، اما نتیجه‌ای که پیامد خود عمل نیست، بلکه پیامد مطابقت را هدم مطابقت آن با قواعد رفتاری از پیش مقرر است. دزدی مجازات می‌شود و این مجازات یک کیفر است. اما این کیفر به این دلیل نیست که دزدی عبارت است از فلان و بهمان عمل مادی؛ واکنش سرکوبگرانه‌ای که حق مالکیت را تثبیت می‌کند، به‌تمامی از آن‌رو لازم است که دزدی، یعنی سوء قصد علیه مالکیت دیگری، ممنوع است. دزدی فقط به این دلیل مجازات دارد که منع قانونی دارد. جامعه‌ای را فرض کنیم که از مالکیت، تصویری متفاوت با تصور ما داشته باشد، و اعمال بسیاری که امروزه دزدی به‌شمار می‌روند و لذا مجازات دارند، این خصلت خود را از دست بدهند و دیگر مجازات نشوند. پس کیفر جزء طبیعت ذاتی عمل محسوب نمی‌شود، زیرا می‌تواند از میان برود، حال آن‌که عمل همان عمل است. کیفر بستگی تام به رابطه عمل با قاعده‌ای دارد که آن را مجاز یا ممنوع می‌شمارد. و به همین دلیل است که تمام قواعد حقوق و اخلاق بر اساس آن تعریف می‌شوند.

بدین‌قرار، از آن‌جا که کیفر عنصر اصلی هر نوع قاعده اخلاقی است، طبیعتاً باید اولین موضوع تحقیق ما باشد. به همین دلیل اولین بخش این درس‌ها به نظریه‌ای درباره کیفرها اختصاص داده شده است. ما انواع کیفرها را از هم تمیز داده‌ایم: جزائی، اخلاقی، مدنی - و به جست‌وجوی منشأ مشترک‌شان و چگونگی متفاوت‌شدن‌شان با عزیمت از این منشأ مشترک پرداختیم. این مطالعه کیفرها مستقل از هرگونه توجه نسبت به خود قواعد انجام گرفته است. اما پس از انتزاع ویژگی مشترک آن‌ها، باید به خود قواعد می‌پرداختیم. این همان بخش اصلی و مرکزی علم است.

حال می‌پردازیم به خود قواعد که بر دو گونه‌اند. برخی از آن‌ها در مورد همه مردمان بی‌استثنا به‌کار می‌روند. این قواعد را چه در مورد هر یک از خودمان در نظر بگیریم و چه در مورد دیگران، به‌طور کلی مربوط به انسان

می‌شوند. تمام قواعدی که ما را وادار به درپیش‌گرفتن شیوه‌ای از احترام‌گذاشتن به انسانیت یا رشد آن، چه بین خودمان و چه نزد هم‌نوعان مان می‌کند، به یک اندازه برای هر انسانی بدون استثنا معتبر است. این قواعد اخلاقی جهان‌شمول به دو دسته تقسیم می‌شوند: قواعدی که به روابط هر یک از ما با خودمان مربوط‌اند، یعنی شامل قواعد موسوم به اخلاق فردی می‌شوند و قواعدی که، فارغ از هر گروه‌بندی خاص، به روابط ما با دیگر انسان‌ها مربوط می‌شوند. هر دو دسته قواعد ما را ملزم به انجام تکالیفی می‌کنند که تنها ناشی از ویژگی ما به‌عنوان انسان یا ویژگی انسان‌هایی است که ما با آنان رابطه داریم. بنابراین، از دید یک وجدان اخلاقی واحد، آن تکالیف نمی‌توانند از شخصی به شخص دیگر فرق کنند. ما دسته اول این قواعد را مطالعه کرده‌ایم و مطالعه دسته دوم‌شان آخرین بخش درس را تشکیل می‌دهد. وانگهی نباید چندان تعجب کرد که این دو بخش از اخلاق، که از جهاتی پیوندی چنین نزدیک با هم دارند، از این نظر در مطالعه ما جدا هستند و در دو قطب علم قرار گرفته‌اند. این طبقه‌بندی بی‌دلیل نیست. درواقع، کار قواعد اخلاق فردی این است که در وجدان فرد پایه‌های اصلی و عمومی همه اخلاق را بنا نهند، بقیه بر روی این پایه‌ها قرار می‌گیرند. برعکس، قواعدی که تکالیف انسان‌ها را، فقط از آن جهت که انسان‌اند، نسبت به هم تعیین می‌کند، نقطه اوج علم اخلاق است، این بالاترین نکته و چکیده بقیه است. بنابراین نظم تحقیق ساختگی نیست، بلکه کاملاً منطبق بر نظم چیزهاست.

اما بین این دو نقطه نهایی، تکالیفی با ماهیتی متفاوت وجود دارند که نه از خصلت کلی انسانی ما، بلکه از کیفیت ویژه‌ای ناشی می‌شوند که همه انسان‌ها بروز نمی‌دهند. ارسطو می‌گفت که اخلاق بسته به عاملان مختلف آن، تا حدودی فرق می‌کند. او می‌گفت که اخلاق مرد مانند اخلاق زن نیست، اخلاق بزرگسال و بالغ مانند اخلاق کودک نیست، اخلاق برده مانند اخلاق ارباب نیست و مانند آن‌ها. این نظر درستی است که امروزه چنان عمومیت یافته که ارسطو هم نمی‌توانست تصور کند. درواقع بیشتر تر تکالیف ما چنین

ویژگی‌ای دارند. تا این‌جا مواردی بود که ما در سال گذشته توانستیم مطالعه کنیم، یعنی مواردی که در مجموع شامل حقوق و اخلاق خانوادگی می‌شود. این‌جا در واقع ما تفاوت جنسیت و سن و میزان نزدیکی و دوری خانوادگی را می‌بینیم و تمام این تفاوت‌ها بر روابط اخلاقی تأثیر می‌گذارند. تکالیفی که ما از این پس مطالعه می‌کنیم، یعنی تکالیف مدنی یا تکالیف انسان در برابر دولت نیز چنین است. زیرا همهٔ مردمان به یک دولت وابستگی ندارند، از این رو تکالیفی متفاوت و گاه متضاد دارند. حتی بی‌آن‌که از تضادهایی^۱ که بدین‌سان به وجود می‌آیند سخن بگوییم، الزامات مدنی برحسب دولت‌ها تفاوت دارند و همهٔ دولت‌ها ماهیتی یکسان ندارند. تکالیف شهروندان در یک حکومت اشرافی^۲ همانند تکالیف‌شان در یک حکومت مردم‌سالاری^۳ نیست و در یک حکومت مردم‌سالاری همانند یک حکومت پادشاهی^۴ نیست. با این همه، تکالیف خانوادگی و تکالیف مدنی عمومیت بسیار بیشتری دارند. زیرا اساساً همهٔ مردم به خانواده‌ای تعلق دارند و خانواده‌ای نیز تشکیل می‌دهند. هر کس پدر یا مادر یا عمو و یا... است و گرچه همهٔ مردم در یک زمان همسن نیستند و بنابراین در خانواده هم تکالیفی یکسان ندارند، اما این تفاوت‌ها به درازا نمی‌کشند و هرچند این تکالیف مختلف را همه به‌طور هم‌زمان انجام نمی‌دهند، اما هر یک به‌طور متوالی آن‌ها را انجام می‌دهند. پس دست‌کم معمولاً تکالیفی نیست که کسی بدان نپرداخته باشد. فقط تفاوت‌های ناشی از جنسیت پایدارند که تا حد تفاوت‌های جزئی تقلیل می‌یابند. به همین ترتیب گرچه اخلاق مدنی برحسب دولت‌ها متفاوت است، با این همه همهٔ مردم به یک دولت وابسته‌اند و به همین دلیل ویژگی‌های اصلی تکالیف‌شان در همه‌جا مشابه است (تکالیف وفاداری و از خودگذشتگی). کسی نیست که شهروند نباشد. اما نوعی از قواعد هستند

1. antagonisme

2. aristocratie

3. démocratie

4. monarchie

که تفاوت‌های‌شان خیلی مشخص‌ترند: قواعدی که مجموع‌شان اخلاق حرفه‌ای را تشکیل می‌دهند. تکالیفی در مقام استاد داریم که مانند تکالیف بازرگان نیستند، صنعتگر تکالیفش با سرباز کاملاً فرق دارد و سرباز با روحانی و مانند آن‌ها. در این باره می‌توان گفت که به اندازهٔ حِرَف متفاوت، اخلاق‌های متفاوت داریم و چون اصولاً هر فرد جز یک حرفه ندارد، نتیجه می‌گیریم که این اخلاق‌های متفاوت به گروه‌هایی از افراد کاملاً متفاوت اختصاص دارد. این تفاوت‌ها ممکن است حتی به مغایرت هم برسد. چنین نیست که این اخلاق‌ها فقط از هم متمایز باشند بلکه گاه تضاد واقعی میان آن‌ها وجود دارد. تکلیف دانشمند آن است که ذهن^۱ نقادش را رشد دهد و فهم^۲ خود را زیر فرمان هیچ قدرتی جز عقل درنیآورد؛ او باید بکوشد که روحی آزاد داشته باشد. روحانی و نظامی در پاره‌ای موارد تکالیفی متضاد دارند. اطاعت کورکورانه ممکن است برای ایشان، تا حدودی، لازم باشد. گاه پزشک تکلیف دارد دروغ بگوید یا حقیقتی را که می‌داند نگوید، کسانی که حِرَف دیگری دارند، تکلیفی برخلاف این دارند. پس این‌جا در بطن هر جامعه کثرتی از اخلاق‌ها را می‌یابیم که به‌طور موازی عمل می‌کنند. همین بخش از علم اخلاق است که بررسی خواهیم کرد. بدین‌سان جایگاهی که ما برای این بخش در دنبالهٔ این مطلب معلوم می‌کنیم با ویژگی‌هایی که برای آن بازشناختیم، کاملاً منطبق است. شاید بتوان این‌طور گفت که این ویژگی اخلاقی که در اخلاق فردی وجود ندارد، در اخلاق خانوادگی بروز می‌کند، در اخلاق حرفه‌ای به اوج خود می‌رسد، با اخلاق مدنی افول می‌کند و با اخلاقی که روابط انسان‌ها را به‌منزلهٔ انسان تنظیم می‌کند، دوباره ناپدید می‌شود. پس در این مورد، اخلاق حرفه‌ای میان اخلاق خانوادگی که از آن صحبت کردیم و اخلاق مدنی که در آینده از آن صحبت خواهیم کرد، قرار می‌گیرد. از همین رو چند کلمه‌ای از آن سخن می‌گوییم.

1. esprit

2. entendement

اما نمی‌توانیم جز به اختصار از آن صحبت کنیم، زیرا معلوم است که اخلاق خاص هر حرفه را ممکن نیست بتوانیم توضیح بدهیم که این خود کاری بس بزرگ است. ما جز ملاحظاتی چند بر مهم‌ترین سؤالاتی که درباره این موضوع می‌تواند مطرح باشد، نمی‌توانیم داشته باشیم و آن‌ها را به دو بخش برمی‌گردانیم:

۱. ویژگی عمومی اخلاق حرفه‌ای نسبت به دیگر عرصه‌های علم اخلاق^۱ چیست؟

۲. شرایط عمومی لازم برای برقراری و کارکرد^۲ عادی هر اخلاق حرفه‌ای چیست؟

وجه ممیز این اخلاق که آن را از بخش‌های دیگر علم اخلاق جدا می‌کند، نوعی بی‌اعتنایی است که وجدان عمومی^۳ نسبت بدان دارد. هیچ قاعده اخلاقی‌ای نیست که تخطی از آن، دست‌کم به‌طور کلی، تا این اندازه نادیده گرفته شود. اشتباهاتی که فقط به کارهای حرفه مربوط می‌شوند، بیرون از قلمرو خاص حرفه، جز سرزنشی نیم‌بند در پی ندارند. این اشتباهات خطاهای قابل بخشش تلقی می‌شوند. تنبیه انضباطی مثلاً یک کارمند توسط بالادستانش یا دادگاه‌های ویژه هرگز حیثیت محکوم^۴ علیه را خیلی شدید لکه‌دار نمی‌کند، البته مشروط بر این‌که عمل وی در همان حال توهین به اخلاق عمومی نباشد. با یک مأمور وصول مالیات که مرتکب بی‌نزاکتی شود، مثل هر بی‌نزاکت دیگری رفتار می‌شود، اما حسابداری که مقررات یک حسابداری بسیار دقیق را نادیده بگیرد یا کارمندی که در انجام وظایفش اهتمام کافی نداشته باشد، عموماً مجرم شناخته نمی‌شود، حال آن‌که با او در محیط کارش چون مجرم رفتار می‌شود. احترام‌نگذاشتن به امضای خود در محیط‌های صنعتی و بازرگانی باعث سرافکنندگی و تقریباً بالاترین حد

1. éthique

2. fonctionnement

3. conscience publique

سرافکنندگی است. ولی در محیط‌های دیگر، آن را کاملاً به چشم دیگری می‌نگرند. ما به بی‌حرمتی به یک ورشکسته که فقط یک ورشکسته است، فکر نمی‌کنیم. وانگهی این ویژگی اخلاق حرفه‌ای به سهولت قابل توضیح است. اخلاق حرفه‌ای دقیقاً از آن رو که بین همه اعضای جامعه مشترک نیست، نمی‌تواند چندان مورد توجه وجدان عمومی قرار بگیرد، به عبارت دیگر، چون کمی خارج از وجدان عمومی قرار دارد. دقیقاً چون این اخلاق حرفه‌ای تنظیم‌کننده و وظایفی است که همه مردم برعهده نمی‌گیرند، همه مردم نمی‌توانند احساس کنند که این وظایف چه هستند و چه باید باشند و روابط خاص افرادی که آن‌ها را برعهده دارند، چه باید باشند. افکار عمومی نسبت به همه قواعد کم‌وبیش بی‌اعتناست و این قواعد دست‌کم به طور جزئی خارج از حیطه عمل بی‌واسطه افکار عمومی قرار دارند. به همین دلیل است که این نوع خطاها احساسات عمومی را چندان جریحه‌دار نمی‌کند و فقط اگر خطاهای سهمگینی باشند، قابلیت انعکاس عمومی را پیدا می‌کنند.

آن‌چه گفته شد خود نشان‌دهنده شرط اساسی‌ای است که بدون آن اخلاق حرفه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. یک اخلاق همواره دست‌آورد یک گروه است و به عمل در نمی‌آید مگر در صورتی که این گروه از آن پاسداری کند. این اخلاق قواعدی دارد که به افراد فرمان می‌دهد، ملزم‌شان می‌کند که این‌طور یا آن‌طور عمل کنند، مرزهایی در برابر تمایلات و هوس‌های‌شان به آنان تحمیل می‌کند و بیرون‌رفتن از این مرزها را برای‌شان ممنوع می‌کند. زیرا جز یک قدرت اخلاقی و در نتیجه مشترک که برتر از فرد باشد و بتواند به‌طور مشروع برایش قانون وضع کند، وجود ندارد، قدرتی که همانا قدرت جمعی است. تا آن‌جا که فرد به خودش واگذار شود و در حدی که از هر جبر اجتماعی آزاد باشد، از هر جبر اخلاقی نیز آزاد است. اخلاق حرفه‌ای نمی‌تواند از این شرط که برای هر اخلاقی جاری است، مستثنا باشد. چون جامعه در مجموع نسبت به اخلاق حرفه‌ای بی‌اعتناست، باید در جامعه گروه‌های خاصی باشند که آن را پایه‌گذاری کنند و مراقب باشند که رعایت

شود. این گروه‌ها فقط گروه‌هایی اند که توسط مجمع افراد یک حرفه، یا گروه‌های حرفه‌ای تشکیل می‌شوند. لذا درحالی‌که تنها شالوده^۱ و تنها شکل اخلاق عمومی توده جامعه است، تشکل‌های اخلاق حرفه‌ای به تعداد حرف فراوانی دارند، و هر یک از این تشکل‌ها نسبت به بقیه و نسبت به کل جامعه از استقلال نسبی برخوردارند. زیرا تنها آن‌ها برای تنظیم و تدوین روابط پیشنهاد شده صلاحیت دارند. و بدین‌سان خصلت^۲ ویژه این اخلاق با وضوحی بیش از آنچه در پیش گفته شد، آشکار می‌شود: این‌که این اخلاق مستلزم تمرکززدایی واقعی از زندگی اخلاقی است. درحالی‌که عقیده‌ای که پایه اخلاق مشترک است در تمام جامعه منتشر شده است، بی‌آن‌که واقعاً بتوان گفت در جایی بیش از جای دیگر حضور دارد، اخلاق هر حرفه‌ای مکانی محدود دارد. بدین‌سان کانون‌های متمایز و با این حال همبسته حیات اخلاقی شکل می‌گیرد که تفاوت کارکردی^۳ آن با نوعی گوناگونی اخلاقی منطبق است.

از این قضیه بی‌درنگ قضیه دیگری حاصل می‌شود. از آن‌جا که هر اخلاق حرفه‌ای دستاورد همان گروه حرفه‌ای است، پس آن اخلاق همان خواهد بود که آن گروه است. به‌طور کلی، در شرایط مساوی، هرچه گروه انسجام بیشتری داشته باشد، قواعد اخلاقی خاص آن متعددتر و حاکمیت‌شان بر وجدان‌ها بیشتر است. زیرا هرچه گروه منسجم‌تر باشد، ارتباط نزدیک‌تر و بیشتری بین افراد برقرار خواهد بود، حال هرچه این ارتباطات بیشتر و صمیمانه‌تر باشد، افکار و احساسات بیشتری مبادله می‌شوند، دیدگاه‌های مشترک درباره مسائل بیشتری گسترش می‌یابند، دقیقاً برای این‌که مسائل مشترک بیشتری بین‌شان وجود دارند. برعکس، جمعیتی پراکنده را در سرزمینی وسیع تصور کنید که بخش‌های مختلف آن نتوانند به راحتی با هم

1. substratum

2. caractère

3. fonctionnelle

ارتباط برقرار کنند، هر یک در خلوت خود زندگی کنند، و افکار مشترک شکل نگیرد، مگر در موارد نادری که گردهمایی دشوار این بخش‌های پراکنده لازم باشد. در همان حال، وقتی گروه قوی باشد، اقتدارش با انضباط اخلاقی‌ای که برقرار می‌کند، ارتباط دارد و در نتیجه به همان اندازه رعایت می‌شود. برعکس، جامعه‌ای سست و بی‌ثبات که به راحتی می‌توان از نظارت و حاکمیتش گریخت و همواره حضورش احساس نشود، نمی‌تواند احکامی را که مقرر می‌کند، جاری کند، مگر با تسلطی بسیار ضعیف. در نتیجه، می‌توانیم بگوییم که هرچه گروه‌های حرفه‌ای استحکام و سازماندهی بهتری داشته باشند، اخلاق حرفه‌ای‌شان هم رشد یافته‌تر و کارکردشان پیشرفته‌تر خواهد بود.

تعدادی از این جِرَف به قدر کفایت، به این شرط عمل می‌کنند. این به‌ویژه در مورد جِرَفی صادق است که کم‌وبیش به دولت وابسته‌اند. یعنی جِرَفی که ویژگی همگانی، نظامی، آموزشی، قضایی، اداری و مانند آن‌ها دارند. هر یک از این گروه‌های کاری صنف^۱ مشخصی را تشکیل می‌دهند که اتحاد و مقررات ویژه خود را دارند و سازمان‌های ویژه‌ای مسئول وادار کردن افراد به رعایت آن‌ها هستند. این سازمان‌ها گاه کارمندان معینی هستند که متصدی نظارت بر اعمال زیردستان‌شان‌اند (بازرس، مدیر، مافوق در سلسله‌مراتب)، گاه دادگاه‌های واقعی که از طریق انتخابات و یا به‌نحو دیگری برگزیده شده‌اند و مسئول جلوگیری از تخلفات شدید از تکالیف حرفه‌ای‌اند (شوراهای عالی قضایی، بازپرسی عمومی، شوراهای انضباطی از هر نوع). غیر از این‌ها، حرفه‌ای هست که به اندازه جِرَف پیشین عمومی نیست و با این همه تا اندازه‌ای سازمانی همانند آن‌ها دارد که همانا حرفه و کلاست. کانون [وکلای] که به خاطر استفاده از اصطلاح متداول آن را به کار می‌بریم، در واقع یک اتحادیه

1. corps

صنفي^۱ سازمان یافته است که مجمع‌های^۲ منظمی دارد و یک شورای منتخب که عهده‌دار مرعی داشتن قواعد سنتی مشترک بین گروه است. در تمام این موارد، همبستگی و انسجامی که به وسیله خود سازمان تضمین می‌شود، آشکار است. لذا در همه جا شاهد انضباطی هستیم که تمام جزئیات فعالیت حرفه‌ای را تنظیم می‌کند و در صورت لزوم به رعایت کردن آن وادار می‌کند. اما نوعی از حرفه‌ها هستند که به هیچ نحو به این شرایط رضایت نمی‌دهند. و این مهم‌ترین نکته‌ای است که مطالعه حاضر درباره اخلاق حرفه‌ای باید بدان پردازد. و آن‌ها همان شغل‌های اقتصادی اعم از صنعتی و بازرگانی‌اند. بی‌گمان افرادی که هم حرفه‌اند به دلیل همین واقعیت که یک اشتغال همانند دارند، با هم در ارتباط‌اند. حتی رقابت‌های شان هم آنان را با هم مرتبط می‌کند. اما این ارتباطات هیچ قاعده‌ای ندارند و بستگی به حوادث و پیشامدها دارند و به شدت فردی‌اند. فلان صنعتگر با صنعتگر دیگری ارتباط می‌یابد، اما صنف صنعتگران همان صنعت که در زمانی مشخص با هم اجتماع می‌کنند، این نیست. به طریق اولی، در رأس همه اعضای این حرفه، صنفي که حافظ وحدت و امانت‌دار سنت‌ها و اعمال مشترک آنان باشد و در صورت لزوم ایشان را وادار به رعایت‌شان کند، وجود ندارد. تشکیلاتی از این دست وجود ندارد، چرا که چنین تشکیلاتی چیزی جز نمود حیات مشترک گروه نمی‌تواند باشد و گروه حیات مشترک ندارد، یا دست‌کم به طور دائم ندارد. فقط به طور استثنایی می‌بینیم که کل یک گروه از این نوع کارگران در مجمعی گرد می‌آیند تا مسائلی را که فایده عمومی دارند، طرح کنند. این مجمع‌ها چندان دوام نمی‌آورند و حیات‌شان بیش از همان اوضاع خاصی که موجب به وجود آمدن آن‌ها شده است، ادامه نمی‌یابد و در نتیجه حیات جمعی که با این مجمع‌ها به وجود آمده، با خود آن‌ها از میان می‌رود.

مهم‌ترین نتیجه این بی‌سازمانیِ حرف اقتصادی این است که در تمام این

1. corporation

2. assemblées

بخش از زندگی اجتماعی، اخلاق حرفه‌ای وجود ندارد. یا دست‌کم آن‌چه وجود دارد آن‌قدر ابتدایی است که حداکثر شاید بتوان قسمی از آن و نویدی را برای آینده در نظر گرفت. چون الزاماً تماس‌هایی بین افراد وجود دارد، افکار مشترکی هم به وجود می‌آیند، در نتیجه احکام رفتاری چندی البته با قدری ابهام و حاکمیت ضعیف به میان می‌آیند. اگر ما می‌کوشیدیم با زبانی تقریباً مشروح نظارت جاری را درباره روابطی که باید کارمند با رئیس، کارگر با کارفرما، صنعتگران رقیب با یکدیگر و با جامعه داشته باشند معین کنیم، چه دستورعمل‌های مبهم و نامشخصی به دست می‌آوردیم! چند کلی‌گویی نامفهوم درباره وفاداری و از خودگذشتگی‌ای که کارمند و کارگر باید نسبت به کارفرمای‌شان داشته باشند و این‌که کارفرما باید از برتری اقتصادی‌اش با اعتدال استفاده کند و نیز نکوهش هر رقابتی که آشکارا غیر عادلانه باشد، این تقریباً تمام چیزهایی است که وجدان اخلاقی حیرت‌انگیز در بردارند. احکامی چنین مبهم و دور از واقعیت‌ها نمی‌توانند تأثیر خیلی زیادی بر رفتار داشته باشند. وانگهی هیچ‌جا تشکلی مسئول مرعی داشتن آن‌ها نیست. این احکام هیچ ضمانت اجرایی ندارند مگر استفاده از افکار رایج، و چون افراد در روابط معمول‌شان به این افکار پایبند نیستند و به همین دلیل، چون امکان نظارت کافی بر اعمال فردی ندارند، استحکام و اقتداری هم ندارند. نتیجه این می‌شود که اخلاق حرفه‌ای وزن بسیار ناچیزی در وجدان‌ها دارد و به اموری چنان اندک تقلیل می‌یابد که گویی اصلاً وجود ندارد. بنابراین، امروزه کل قلمرو فعالیت‌های جمعی از دایره اخلاق بیرون است و تقریباً به طور کامل فاقد تأثیر تعدیل‌کننده تکلیف است.

آیا این وضعیت عادی است؟ مکاتب^۱ بزرگی آن را تأیید می‌کنند. نخست اقتصادگرایی^۲ که بنا بر آن کارکرد توافق‌های اقتصادی خود تنظیم می‌شود و

خودبه‌خود^۱ به تعادل^۲ می‌رسد، بی‌آنکه لازم یا حتی ممکن باشد که آن را تابع قدرت تعدیل‌کننده‌ای^۳ قرار دهیم. این نیز به یک معنی همان است که در بطن بیشتر تر آموزه‌های سوسیالیستی است. در واقع، سوسیالیسم مانند اقتصادگرایی می‌پذیرد که حیات اقتصادی قابلیت آن را دارد که خود سامان بیابد و به‌طور منظم و هماهنگ کار کند، بی‌آنکه هیچ حاکمیت اخلاقی‌ای بر آن گمارده شود، البته مشروط بر این‌که حق مالکیت تغییر کند و انحصار امور از دست افراد و خانواده‌ها به‌در آید و به جامعه سپرده شود. در این صورت، دولت کاری جز نگهداری آماری دقیق از ثروت‌هایی که دوره به دوره تولید می‌شود و تقسیم آن بین جامعه بر اساس دستورعمل مصوب ندارد. پس نظریه‌های مختلف تنها کاری که می‌کنند این است که امری غیرعادی و بیمارگونه را لباس حقوقی می‌پوشانند. حقیقت این است که هم‌اکنون، حیات اقتصادی چنین خصوصیتی دارد، اما غیرممکن است آن را حفظ کند، حتی به بهای تغییری عمیق در سازمان مالکیت. امکان ندارد یک کار اجتماعی بدون انضباط اخلاقی وجود داشته باشد. زیرا در غیر این صورت، چیزی جز امیال^۴ افراد در میان نخواهد بود و چون این امیال به‌طور طبیعی نامحدود و سیری‌ناپذیرند^۵، اگر چیزی آن‌ها را به نظم درنیاورد، آن‌ها نمی‌توانند خودشان به نظم درآیند.

و بحرانی که جامعه‌های اروپایی از آن رنج می‌برند، دقیقاً از همین جا ناشی می‌شود. حیات اقتصادی که از دو قرن پیش بدین سو چنان رشدی کرده که هرگز به خود ندیده بود، از کاری درجه دوم و بی‌ارزش که به طبقات پایین واگذار می‌شد، به کاری در ردیف اول گذار کرده است. در مقابل می‌بینیم که مشاغل نظامی، اداری و مذهبی بیش از پیش به عقب رانده می‌شوند. فقط

1. automatiquement

2. équilibre

3. modérateur

4. appétits

5. insatiable

کارهای علمی در موقعیتی هستند که با آن رقابت می‌کنند و تازه علم هم چندان اعتباری^۱ از نظر جامعه‌های امروزی ندارد، مگر آن‌که بتواند در خدمت عمل^۲، یعنی تا حدود زیادی در خدمت حِرَف اقتصادی باشد. ما از جامعه‌های اساساً صنعتی توانستیم سخن بگوییم، البته نه بی هیچ دلیلی. این شکل از فعالیت که می‌رود چنین جایگاهی در کل جامعه به دست آورد نمی‌تواند از هر مقررات اخلاقی ویژه‌ای رها باشد، مگر این‌که به یک هرج و مرج^۳ واقعی منجر شود. نیروهایی که این‌گونه رها می‌شوند، دیگر نمی‌دانند توسعه عادی‌شان چیست، زیرا هیچ چیز به ایشان خاطر نشان نمی‌کند که کجا باید متوقف شوند و در نتیجه در حرکاتی مخالف، با یکدیگر برخورد می‌کنند و در پی تجاوز و تعدی به یکدیگر و تضعیف و پس‌زدن متقابل برمی‌آیند. بی شک قوی‌ترین‌ها به خوبی موفق می‌شوند ضعیف‌ترین‌ها را از پا درآورند، یا دست‌کم آنان را فرمانبردار کنند. اما چون این فرمانبری هیچ نیست، مگر وضعیتی که در آن اصلاً اخلاق جایی ندارد، پس جز به اجبار پذیرفته نمی‌شود و همواره [فرمانبردار] به امید روز انتقام است. عهدنامه‌های صلح که بدین‌سان امضا می‌شوند، چیزی جز عهدنامه‌های موقتی نیستند، صلح‌های موقتی که اذهان را آرام نمی‌کنند. این کشمکش‌ها^۴ که بی‌وقفه بین عوامل مختلف سازمان اقتصادی به وجود می‌آیند، از همین جا سرچشمه می‌گیرند. این‌که ما این رقابت هرج و مرج‌آمیز^۵ را همچون آرمانی در نظر می‌گیریم که باید به آن دل ببندیم و حتی کامل‌تر از امروز تحقق ببخشیم، اشتباه گرفتن بیماری با سلامت است. و از سوی دیگر، برای بیرون رفتن از این وضع کافی نیست که یک‌بار برای همیشه اساس حیات اقتصادی تغییر کند، زیرا این‌که به نحوی آن را روبه‌راه کنیم و سامان تازه‌ای به

1. prestige

2. pratique

3. anarchie

4. conflits

5. anarchique

آن بدهیم آن را عوض نمی‌کند و ماهیتش را تغییر نمی‌دهد. حیات اقتصادی ماهیتاً نمی‌تواند خودبسنده باشد. اسباب و علل کاملاً مادی و سازوکاری^۱ گور، هر قدر توانا باشد، نمی‌تواند خودبه‌خود میان آدمیان نظم و صلح برقرار کند. این کار اخلاق است.

از دیدگاهی دیگر نیز، این ویژگی غیراخلاقی حیات اقتصادی خطر عمومی دیگری دربردارد. امروزه کارکردهای این بخش قسمت بزرگی از نیروهای ملت را جذب می‌کند. افراد بی‌شماری در محیط صنعتی و بازرگانی زندگی می‌کنند که چون در این محیط‌ها از اخلاق جز نشانه‌های ضعیفی وجود ندارد، در نتیجه بیشتر عمرشان عاری از هر عمل اخلاقی می‌گذرد. چطور ممکن است چنین وضعیتی سرچشمه تباهی اخلاقی نباشد؟ برای این‌که احساس تکلیف قویاً در وجود ما حضور پیدا کند، باید اوضاع و احوالی که در آن زندگی می‌کنیم، نیز آن را پیوسته در ما بیدار نگه دارد. باید پیرامون ما گروهی باشند که بی‌وقفه آن را به ما یادآوری کنند و آن‌جا که می‌خواهیم چشم و گوش‌مان را به روی آن‌ها ببندیم، بسی بیشتر یادآوری کنند. هر رفتاری قوام و استحکام پیدا نمی‌کند، مگر با تکرار و عمل. اگر ما مدت زیادی از روز را در زندگی بی‌اخلاقی^۲ به سر بریم، چطور ممکن است انگیزه‌های اخلاقی در ما سست نشود؟ ما به‌طور طبیعی مایل نیستیم خود را به زحمت بپردازیم و خود را ملزم کنیم، اگر ما در هر لحظه به اعمال این الزام بر خود دهنوت نشویم، الزامی که بدون آن اخلاقی وجود ندارد، چطور به آن عادت خواهیم کرد؟ اگر در اشتغالات‌مان که تقریباً تمام وقت ما را پُر می‌کند، قاعده‌ای جز منفعت خود را دنبال نکنیم، چگونه میل گذشت از منافع، فراموش کردن خود و از خودگذشتگی را پیدا کنیم. از این روست که لجام‌گسیختگی و طغیان منافع اقتصادی با سقوط اخلاق عمومی همراه شده است. این است که [بسیاری] در مقام صنعتگر، بازرگان، کارگر، کارمند

حرفه خود را انجام می‌دهند، [اما] هیچ چیز بالاتر از خودخواهی‌شان نیست، آنان مطیع هیچ انضباط اخلاقی نیستند، و در نتیجه، به هیچ انضباطی از این نوع تن نمی‌دهند.^۱

بنابراین، اهمیتی فوق‌العاده دارد که حیات اقتصادی قاعده‌مند^۲ و اخلاقی^۳ شود، تا کشمکش‌هایی که آرامش آن را برهم می‌زنند، پایان‌گیرند، و سرانجام افراد از زندگی در خلأ اخلاقی که اخلاق فردی‌شان را هم تضعیف می‌کند، دست بکشند. زیرا در نظم کارهای اجتماعی، لازم است که اخلاق حرفه‌ای شکل بگیرد، اخلاقی ملموس‌تر^۴، نزدیک‌تر به واقعیت‌ها و گسترده‌تر از آنچه امروز وجود دارد. باید قواعدی وجود داشته باشد که به هر یک از همکاران حقوق و تکالیف‌شان را بگوید، البته نه به گونه‌ای کلی و مبهم، بلکه دقیق و جزء به جزء و با در نظر گرفتن عمده‌ترین شرایطی که معمولاً بیش‌تر پیش می‌آید. تمام این روابط نمی‌توانند در این حالت تعادل همواره بی‌ثبات باقی بمانند. یک اخلاق فی‌البداهه به وجود نمی‌آید، بلکه دستاورد همان گروهی است که در آن اجرا می‌شود. وقتی آن اخلاق نقص دارد، از آن روست که این گروه همبستگی کافی ندارد و به منزله گروه حضور کافی ندارد و حالت بدوی^۵ اخلاقش فقط بیانگر حالت ازهم‌پاشیدگی^۶ آن است. در نتیجه درمان واقعی این است که در نظم اقتصادی، به گروه‌های جِرفِ قوام و ثباتی که ندارند، داده شود. در حالی که امروزه اتحادیه صنفی چیزی نیست جز تجمع افراد بدون روابط پایدار، باید صنفی مشخص و سازمان‌یافته ساخته یا بازسازی بشود. اما هر استنباطی از این نوع با پیش‌داوری‌هایی تاریخی برخورد می‌کند که باز آن را بسیار غیرمردمی می‌کند و در نتیجه لازم است آن پیش‌داوری‌ها را از بین ببریم.

۱. این کلمه «تن‌ندادن» قرائتی احتمالی است.

۲. این کلمه «قاعده‌مند شود» فقط قرائتی احتمالی است.

3. se moralise

4. concrète

5. rudimentaire

6. désagregation

درس دوم

اخلاق حرفه‌ای (دنباله)

هیچ شکلی از فعالیت اجتماعی نیست که بتواند انضباط اخلاقی خاص خود را نادیده بگیرد. در واقع هر گروه اجتماعی، چه وسیع باشد چه محدود، یک کل است که از اجزایی تشکیل شده و عنصر نهایی که تکثیرش این کل را تشکیل می‌دهد، فرد است. بنابراین برای این‌که چنین گروهی بتواند موجودیت خود را حفظ کند، هر جزء نباید جوری عمل کند که گویی تنهاست، یعنی انگار که خود او کل است، بلکه برعکس باید به گونه‌ای رفتار کند که کل بتواند به حیات خود ادامه دهد. اما شرایط وجود کل مثل جزء نیست، به این دلیل ساده که این‌ها دو چیز متفاوت‌اند. منافع فرد همانند منافع گروهی که بدان تعلق دارد نیست و حتی اغلب بین این دو تضادی واقعی وجود دارد. فرد درک مبهمی از منافع اجتماعی‌ای که باید در نظر بگیرد دارد، و حتی گاهی اصلاً آن را درک نمی‌کند، زیرا نسبت به فرد خارجی است، زیرا منافع چیزی غیر از او است. فرد احساس همواره حاضر از آن منافع ندارد، مثل احساسی که او نسبت به هر چه مربوط به او و بدان علاقه‌مند است، دارد. پس باید سازمانی باشد که آن‌ها را به وی یادآوری کند و او را به رعایت آن‌ها وادارد، و این سازمان جز یک انضباط اخلاقی نمی‌تواند باشد. زیرا هر انضباطی از این نوع مجموعه‌ای از قواعد است که به فرد حکم می‌کند که چه

باید بکند تا به منافع عمومی تجاوز نکند، و جامعه‌ای را که بخشی از آن است مختل و نابسامان^۱ نکند. اگر او خود را به دست طبیعتش بسپارد، دلیلی ندارد که خود را برخلاف و علیه همگان رشد و توسعه ندهد یا دست‌کم در این جهت تلاش نکند، بی آن‌که به سبب مشکلات و اختلالاتی که ممکن است در اطراف خود به وجود بیاورد دغدغه‌خاطری به خود راه دهد. این انضباط است که جلوی او را می‌گیرد، مرزهایی برایش ترسیم می‌کند و به او می‌گوید که روابطش با همکارانش چگونه باید باشد، تجاوزهای نامشروع از کجا شروع می‌شوند و تعهداتی که برای حفظ جامعه برعهده او است کدام است و چون کار این انضباط این است که اهدافی را که متعلق به او نیستند، و فراتر از او و نسبت به او خارجی‌اند، در معرض دید او قرار دهد، بنابراین به واقع تا حدودی این انضباط برای او چیزی خارجی به نظر می‌آید که بر او مسلط است. تصورات عامیانه که از دستورات اساسی علم اخلاق قانونی آسمانی می‌سازند، همین تعالی اخلاق را بیان می‌کنند. و هرچه گروه اجتماعی گسترده‌تر باشد، این مقررات ضروری‌تر است. زیرا وقتی گروه کوچک باشد، جدایی بین فرد و جامعه کم‌تر است، کل به سختی از جزء متمایز می‌شود و در نتیجه منافع کل به طور مستقیم برای همه قابل درک است و همین‌طور پیوندهایی که آنان را به منافع یکدیگر ارتباط می‌دهند. اما به همان اندازه که جامعه گسترش پیدا می‌کند، تفاوت‌ها نمایان‌تر می‌شوند. فرد دیگر نمی‌تواند جز بخش کوچکی از افق اجتماعی^۲ را دربرگیرد، بنابراین اگر قواعد او را ملزم نکنند که چه باید بکند تا عملش منطبق با اهداف جمعی باشد، این عمل ناگزیر ضد جامعه^۳ می‌شود.

به همین دلیل، ممکن نیست که هر فعالیت حرفه‌ای اخلاق خود را نداشته باشد. و در واقع، دیدیم که بسیاری از حرف این نیاز را برآورده می‌کنند. فقط

1. désorganiser

2. horizon social

3. antisocial

کارهای اقتصادی مستثنا هستند. نه این‌که در کارهای حتی اقتصادی هم برخی اصول و مبادی اخلاق حرفه‌ای یافت نشوند، بلکه آن‌قدر رشدشان ناچیز و مجازات‌شان ضعیف است که انگار اصلاً وجود ندارند. حقیقت این است که این هرج و مرج اخلاقی به منزله حق حیات اقتصادی مطالبه می‌شود. گفتیم که حیات اقتصادی برای داشتن روال عادی نیازی به قاعده‌مند شدن نداشت. اما چنین امتیازی از کجا برایش به وجود آمده است؟ چگونه این کارکرد اجتماعی می‌تواند از شرایط اصلی هر سازمان اجتماعی شانه خالی کند. بی‌شک اگر همه اقتصادگرایی کلاسیک توانسته در این مورد اشتباه کند، بدین دلیل است که کارکردهای اقتصادی را چنان مورد بررسی قرار می‌داد که گویی هدف آن کارکردها در خودشان است، بی‌آن‌که پرسیده شود چه پیامدهایی می‌توانند در کل نظام اجتماعی داشته باشند. به نظر می‌رسد که از این دیدگاه، هدف اصلی و یگانه هر فعالیت صنعتی تولید است و ممکن است در مواردی تصور شود که برای افزایش تولید هیچ نیازی به وضع مقررات نیست، بلکه برعکس به جای آن‌که سعی کنیم که از ابتکارات فردی و خودخواهی‌های شخصی جلوگیری و آن‌ها را تعدیل کنیم، بهتر است که آن‌ها را متقابلاً تحریک کنیم و برانگیزیم. اما تولید همه چیز نیست و اگر صنعت نمی‌تواند مولد باشد، مگر به شرط حفظ وضعیت جنگی مزمن و نارضایتی دائمی بین تولیدکنندگان، شری ایجاد می‌کند که جبران‌ناپذیر است. حتی از دیدگاه صرفاً سودجویانه^۱، انباشتن ثروت چه فایده‌ای دارد اگر موفق به فرونشاندن امیال و آرزوهای اکثریت نشود، و برعکس فقط نابردباری‌ها را برانگیزد؟ به علاوه چنین چیزی به فراموشی سپردن این است که کارکردهای اقتصادی نه هدفی در خود، بلکه فقط وسیله‌ای برای یک هدف هستند؛ این یکی از نهادهای حیات اجتماعی است و حیات اجتماعی پیش از هر چیز یک جامعه هماهنگ^۲ از تلاش‌ها، و وحدت اذهان و اراده‌ها برای یک هدف واحد است. اگر جامعه برای انسان‌ها

1. utilitaire

2. communauté harmonique

اندکی صلح، صلح در قلب‌ها و صلح در تجارت متقابل‌شان، به ارمغان نیاورد، دلیل وجودی ندارد. پس اگر صنعت فقط با متزلزل کردن این صلح و برانگیختن جنگ، می‌تواند مولد باشد، به رنج و بدبختی‌اش نمی‌ارزد. به علاوه تنها از دیدگاه منافع اقتصادی هم افزایش تولید همه چیز نیست. نظم و ترتیب^۱ هم برای خود ارزشی دارد. فقط مهم نیست که خیلی چیزها تولید بشوند، بلکه مهم این است که آن‌ها به اندازه کافی و به‌طور منظم به دست کارگران برسند و شاهد آن نباشیم که دوران فلاکت^۲ و دوران وفور^۳ پی‌درپی بیایند. بنابراین نبود مقررات^۴ این نظم و ترتیب را ناممکن می‌سازد.

ارزش اقتصادگرایی^۵ اغلب در این است^۶ که قحطی‌های قدیم را از میان برمی‌دارد؛ در واقع از زمانی که کاهش عوارض گمرکی و سهولت ارتباطات به کشورها امکان می‌دهد که کمبود آذوقه‌شان را از کشورهای دیگر درخواست کنند، آن قحطی‌ها دیگر ناممکن شده است. اما بحران‌های صنعتی و بازرگانی جایگزین بحران‌های غذایی سابق شده‌اند که با توجه به اختلالات و ناآرامی‌هایی که به وجود می‌آورند، کم‌تر دهشتناک نیست. و هرچه جامعه‌ها ابعاد بزرگ‌تری پیدا می‌کنند، هرچه بازارها گسترده‌تر می‌شوند، فوریت تدوین مقرراتی که به این بی‌ثباتی پایان بدهد، اهمیت بیش‌تری می‌یابد. زیرا به دلایلی که در بالا بیان شد، هرچه کل از جزء فراتر رود، هرچه جامعه فراتر از فرد باشد، فرد کم‌تر می‌تواند به خودی‌خود ضروریات اجتماعی و منافع اجتماعی را که با این حال باید در نظر بگیرد، متوجه شود.

1. régularité

2. détresse

3. pléthore

4. régielementation

5. économisme

۶. این متن بسیار احتمالی است. دورکم پیش از این درباره اقتصادگرایی کلاسیک چنان سخن گفته بود که گویی به خودی‌خود کفایت می‌کند و هیچ نیازی به فرارفتن از آن نیست: در چنین برداشتی از اقتصادگرایی، اقتصادگرایی این شایستگی را دارد که انسان‌ها را از بحران‌های قحطی مصون بدارد. این ایده به استثنای عبارت «ارزش»، روشن و واضح است.

بنابراین، برای این‌که در نظم اقتصادی، اخلاق حرفه‌ای بتواند برقرار شود، باید گروه حرفه‌ای که تقریباً این عرصه حیات اجتماعی کاملاً فاقد آن است ایجاد یا احیا شود. زیرا فقط گروه حرفه‌ای است که می‌تواند مقررات ضروری را فراهم بیاورد. اما در این‌جا ما با یک پیش‌داوری تاریخی روبه‌رو می‌شویم. نام این گروه حرفه‌ای در تاریخ، اتحادیه صنفی است، و مشهور است که صنف همبسته رژیم سیاسی گذشته ما بوده، در نتیجه این هم نمی‌تواند ادامه حیات بدهد. به نظر می‌رسد که درخواست ایجاد یک سازمان صنفی برای صنعت و تجارت بازگشتی به عقب باشد، و به‌طور کلی، این‌گونه سیر قهقرایی را دقیقاً همچون پدیده‌های بیمار می‌دانند.

با این همه، واقعیتی اولیه وجود دارد که باید علیه این استدلال در نظر گرفت: اتحادیه‌های صنفی پیشینه بسیار طولانی دارند. اگر آن‌ها فقط در قرون وسطی بودند، ممکن بود فکر کنیم که در واقع، چون با نظام^۱ سیاسی آن عصر متولد شده‌اند، ناگزیر باید با آن هم ناپدید شوند. اما درحقیقت آن‌ها منشأیی بسیار قدیمی‌تر دارند. به محض این‌که حرفه‌ها به وجود آمدند، به محض این‌که صنعت دیگر فقط کشاورزی نبود، یعنی به محض این‌که شهر به وجود آمد، صنف پدیدار شد. در روم، بی‌گمان این امر به عصر پیش از تاریخ برمی‌گردد. روایتی که پلوتارک^۲ و پلین^۳ گزارش می‌کنند، تأسیس آن را به پادشاه نوما^۴ نسبت می‌دهد. «تحسین برانگیزترین مؤسسات این پادشاه تقسیم مردم برحسب حرفه‌شان است. شهر از دو ملت ترکیب شده بود، یا به عبارت دقیق‌تر به دو قسمت تقسیم شده بود. برای از میان برداشتن علت

1. système

۲. Plutarque (بین ۴۵ و ۵۰-۱۲۵ م.)، مورخ یونانی پیرو فلسفه افلاطون دارای تألیفاتی در شرح حال نامداران یونانی، رومی و ایرانی و نوشته‌های فلسفی که بیش‌تر درباره اخلاق است. -م.

۳. Pline، نویسنده یونانی قرن دوم میلادی که کتابی در نظام‌گیری نوشته است. -م.

۴. Pompilius Numa، دومین پادشاه افسانه‌ای روم. او با خود می‌اندیشید که یک پری به نام اژه‌ری (Egerie) به او الهام می‌کند و او زندگی مذهبی رومیان را سامان خواهد داد. -م.

بزرگ و اصلی تقسیم، او همه مردم را به چند صنف تقسیم کرد. تقسیم برحسب حرفه‌ها انجام گرفت که عبارت بودند از نوازندگان، زرگران، درودگران و غیره» (نوما، ۱۷). بی‌شک این افسانه‌ای بیش نیست، اما همین برای اثبات پیشینه طولانی این دسته از پیشه‌وران بس است. با این همه موجودیت آنان تحت نظام پادشاهی و تحت نظام جمهوری، آن قدر تاریک و مبهم است که ما به سختی درمی‌یابیم که در آن زمان سازمان آنان چه بوده است. اما در عصر سیسرون^۱ تعدادشان قابل توجه شده بود. «به نظر می‌رسد که همه طبقات کارگران علاقه داشتند که انجمن‌های حرفه‌ای به وجود آورند. اگر تفاوت‌های اقتصادی را در نظر بگیریم، در دوران امپراتوری، حاکمیت صنفی گسترشی پیدا کرده که شاید از آن زمان نتوانسته گسترش بیش‌تری پیدا کند» (والتزینگ^۲، I، ۵۷). به نظر می‌رسد لحظه‌ای فرامی‌رسد که همه دسته‌جات پُرشمار کارگران، که به لحاظ تقسیم کار خیلی گسترش پیدا کرده بودند، در مجمع‌هایی متشکل شدند. در مورد اشخاصی که از بازرگانی گذران می‌کردند، نیز چنین بود. در همین موقع مجمع‌ها ویژگی‌شان را تغییر می‌دهند. در ابتدا اینان فقط گروه‌های خصوصی بودند که دولت تنها از دور برای‌شان مقررات وضع می‌کرد؛ آن‌گاه به تشکیلات واقعی حیات اجتماعی بدل شده‌اند. این گروه‌ها بدون مجوز حکومت نمی‌توانند تشکیل شوند، و شغل‌های درواقع رسمی را برعهده دارند. مانند اتحادیه‌های صنفی مواد غذایی (قصابی، نانوايي و مانند آن‌ها) که مواد غذایی همگان را تأمین می‌کنند. حرفه‌های دیگر هم، هرچند با درجه‌ای کم‌تر همین طور بود. اعضای این اتحادیه‌های صنفی با داشتن چنین مسئولیت اجتماعی‌ای، در جریان مبادله خدماتی که ارائه می‌دادند، صاحب امتیازهایی می‌شدند که امپراتوران

۱. Marcus Tullius Cicéron (۱۰۶-۴۳ ق.م.)، سیاستمدار و سخنور نامدار رومی که به مقام کنسولی روم هم رسید. کتاب‌هایی در معانی و بیان و فلسفه و مسائل اجتماعی نوشته است. -م.

یکی پس از دیگری به آنان می‌دادند. کم‌کم ویژگی رسمی اتحادیه‌ها که در اصل چندان مهم نبود، برتری یافت و اتحادیه‌های صنفی چرخ‌دنده‌های حقیقی مدیریت شدند. اما در آن زمان با قرارگرفتن تحت سرپرستی [دولت]، چنان زیر بار تعهدات خُرد شدند که خواستار بازپس‌گرفتن استقلال خود شدند. دولت که قدرت مطلقه شده بود، حرفه و الزامات نظم عمومی را که لازمه آن حرفه بود، موروثی کرد و بدین ترتیب با اتحادیه‌ها مخالفت کرد. هیچ‌کس نمی‌توانست خود را از آن برهاند مگر با پیشنهادکردن کسی که جای او را بگیرد. تا پایان امپراتوری روم، اتحادیه‌های صنفی این چنین در انقیاد به سر می‌بردند.

به محض آن‌که امپراتوری از میان رفت، به جز نشانه‌هایی به سختی قابل دریافت در شهرهایی با منشأ رومی در گُل^۱ و ژرمانی^۲، چندان چیزی از حیات آن باقی نماند. وانگهی جنگ‌های داخلی گُل را ویران کرد و حملات خارجی بازرگانی و صنعت را نابود کرد. پیشه‌وران که اتحادیه‌های صنفی برای شان منشأ هزینه‌های بسیار سنگین شده بود و سودهای کافی برای جبران آن‌ها به دست نمی‌آوردند، از این اوضاع برای فرار از شهرها و پراکنده شدن در روستاها استفاده کردند. بدین سان، همان‌طور که در آینده در قرن هجدهم اتفاق افتاد، حیات صنفی، در قرن اول پس از میلاد، تقریباً به طور کامل از بین رفته بود. اگر در این هنگام یک نظریه پرداز از وضعیت آگاهی می‌داشت، شاید نتیجه می‌گرفت که اگر اتحادیه‌های صنفی نابود شدند، به این دلیل بود که دیگر وجودشان به خودی خود دلیل نداشت، البته با این فرض محال که یک زمانی دلیلی داشت؛ او ممکن بود هر اقدامی برای بازسازی شان را مانند اقدامی واپس‌گرا که محکوم به شکست است، بداند،

۱. Gaul، شامل سرزمین کنونی فرانسه و بلژیک و قسمتی از هلند و استان رنانی و لوکزامبورگ و نیمی از سوئیس. در دوران باستان پس از تحولات بسیار، سرانجام در قرن پنجم میلادی فرانک‌ها، بورگون‌ها و ویزیگت‌ها آن را تسخیر کردند..م.

۲. Germanie، کشور آلمان امروز..م.

چرا که نمی‌توان حرکت تاریخ را متوقف کرد. این است که در پایان قرن اخیر، اقتصاددانان به این بهانه که اتحادیه‌های صنفی نظام قدیم دیگر در اندازه نقش‌شان نیستند، به خود اجازه می‌دهند آن اتحادیه‌ها را صرفاً بازماندگان گذشته بدانند، بدون پایه و اساسی در زمان حال، و مهم این بود که فقط آخرین اثرات‌شان از بین برود. و با وجود این، واقعیت‌ها باید بر چنین استدلالی آشکارا خط بطلان بکشند. در تمام جامعه‌های اروپایی، اتحادیه‌های صنفی پس از مدتی ناپدیدشدن، دوباره حضور نوینی پیدا کردند. حیات دوباره آن‌ها تا حدود قرن یازدهم و دوازدهم به درازا کشید. به‌گفته‌ی لواسور^۱، به‌نظر می‌رسد قرن یازدهم و دوازدهم زمان آغاز احساس نیاز پیشه‌وران به متحدشدن و تشکیل اولین انجمن‌های‌شان است. از ابتدای قرن سیزدهم، آن‌ها دوباره رونق می‌گیرند و توسعه می‌یابند تا روزی که باز انحطاط‌شان آغاز می‌شود. آیا این پیشینه و تداوم دلیل این نیست که آن‌ها به ویژگی‌های عارضی و حادثی خاص یک نظام سیاسی معین وابسته نیستند، بلکه علت‌های عام و اساسی دارند؟ اگر از ابتدای شهرنشینی تا اوج امپراتوری، از طلوع جوامع مسیحی تا انقلاب فرانسه، اتحادیه‌های صنفی لازم بودند، به احتمال نزدیک به یقین بدین دلیل بوده است که آن‌ها به بعضی نیازهای مداوم و اساسی پاسخ می‌دادند، و حتی آیا این واقعیت که اتحادیه‌های صنفی پس از یک‌بار ناپدیدشدن، خودشان به شکل جدیدی خود را بازسازی کردند، تمامی ارزش این استدلال را از بین نمی‌برد که می‌گوید ناپدیدشدن قهرآمیز اتحادیه‌های صنفی در پایان قرن اخیر دلیل بر این است که آن‌ها دیگر با شرایط نوین وجود اجتماعی هماهنگی ندارند؟ برعکس، نیازی که هم‌اکنون تمامی جامعه‌های بزرگ اروپایی به حیات دوباره اتحادیه‌های صنفی احساس می‌کنند، آیا نشان آن نیست که این ریشه‌کنی خود

1. Levasseur

پدیده‌ای بیمارگونه بوده و اصلاحات تورگو^۱ به اصلاحاتی در جهت مخالف یا متفاوت نیاز دارد؟

با این همه دلیلی وجود دارد که پیامدهای مفیدی را که چنین تجدید سازمانی ممکن است داشته باشد، به‌طور کلی شک برانگیز می‌کند. اگر قرار است این تجدید سازمان خدمتی کند، به‌ویژه به سبب نتایج اخلاقی آن است، این‌که هر صنفی باید کانون یک حیات اخلاقی یگانه بشود. بنابراین خاطراتی که از اتحادیه‌های صنفی داریم و حتی تأثیری که مبانی باقی مانده از آن‌ها در ما می‌گذارد، موجب نمی‌شود که فکر کنیم اتحادیه‌های صنفی مناسب چنین نقشی‌اند. به نظر ما اتحادیه‌های صنفی جز وظایف و کارهای سودآور را نمی‌توانند برعهده بگیرند و جز در خدمت منافع مادی حرفه‌ای نمی‌توانند قرار بگیرند، بازسازی آن‌ها فقط خودخواهی صنفی را جایگزین خودخواهی فردی کردن است. ما آن‌ها را برای خود چنین مجسم می‌کنیم که مانند آخرین دوره حضورشان، فقط با حسادت، به حفظ یا حتی رشد امتیازات و انحصارات‌شان مشغول‌اند. باری، به نظر نمی‌رسد که دلمشغولی‌هایی تا این اندازه کاملاً حرفه‌ای بتواند تأثیر خیلی مناسبی بر اخلاقیات^۲ صنف یا اعضایش داشته باشد. اما باید از تعمیم دادن آن‌چه ممکن است در بعضی از اتحادیه‌های صنفی در لحظه معینی از تاریخ‌شان حقیقت داشته، به کل نظام صنفی خودداری کرد. بسیار بعید است که این عیب با همه سازمان‌های صنفی ملازم باشد، اتحادیه‌های صنفی روم کاملاً از آن بری بودند. آن‌ها به دنبال هدف‌های سودآور نبودند مگر به‌طور بسیار فرعی. به گفته والتزینگ «بعید بود صنف‌های پیشه‌وران به‌روشنی قرون وسطی خصلتی حرفه‌ای داشته باشند، آن‌ها نه در شیوه‌های‌شان مقرراتی داشتند، نه آموزش اجباری

۱. Ann-Robert-Jacque Turgot (۱۷۲۷-۱۷۸۱)، وزیر اقتصاد در دوران لویی شانزدهم که هوادار آزادی تجارت و صنعت بود...م.

و نه انحصار؛ هدف‌شان گردآوری مبالغ لازم برای بهره‌برداری از یک صنعت نیز نبود» (I, 194). بی‌گمان مشارکت و همیاری به آنان نیروی بیش‌تری می‌داد تا نیازهای‌شان و در صورت اقتضا منافع مشترک‌شان را حفظ کنند. این یکی از نتایج سودمندی بود که مشارکت ایجاد می‌کرد، اما دلیل اصلی وجودش نبود. پس کارکردهای اساسی آن چه بود؟ در ابتدا صنف یک انجمن مذهبی بود. هر یک از آن‌ها خدای مخصوص خود و کیش^۱ مخصوص خود را داشتند که هرگاه امکانات فراهم بود، مراسم گرامی داشتش در معبدی مخصوص برپا می‌شد. همچنان‌که هر خانواده *Lar familiaris*^۲ خود را داشت، هر شهر *Genius publicus*^۳ خود و هر انجمن خدای نگهبانش *Genius collegii*^۴ را داشت. این کیش حرفه‌ای بدون مراسم عید و این عیدها نیز بدون قربانی و برگزاری عمومی جشن‌ها پیش نمی‌رفت. فقط برای گرامی داشت خدای اتحادیه صنفی نبود که همپیشگان گرد می‌آمدند، بلکه به مناسبت‌های دیگر هم گرد هم می‌آمدند. مثلاً به هنگام دریافت عیدی سال نو، «میل‌سازان و عاج‌کاران رومی در مکتب‌خانه‌های‌شان گرد می‌آمدند. آنان پنج دینار رومی، شیرینی جات، خرما و مانند آن‌ها، به هزینه صندوق دریافت می‌کردند». همچنین عیدهای داخلی *Cara cognatio* یا *Caresta* (خویشاوندان عزیز) را جشن می‌گرفتند، و به همین مناسبت، مانند اول ژانویه (?)، در خانواده به یکدیگر هدیه می‌دادند، که به هزینه مشترک در درون انجمن‌ها پخش می‌شد. از خود می‌پرسیم که آیا صنف یک صندوق اعانه داشت و آیا به‌طور مرتب به اعضای که نیازمند بودند کمک می‌کرد. دیدگاه‌ها در این مورد متفاوت است. اما آنچه از فایده و دامنه بحث مقداری می‌کاهد، این است که این پول و خوراکی‌ها که هنگام جشن‌ها توزیع می‌شد، این جشن‌های مشترک که

1. culte

۳. خدای عمومی.

۲. خداوندگار کانون خانواده.

۴. خدای جماعت.

(مشترکاً تکرار می‌شد؟) در هر حال جای اعانه را می‌گرفت و می‌توانست کمکی غیر مستقیم به‌شمار آید. به هر رو، بینوایان می‌دانستند که می‌توانند هر از چندی روی یک اعانه پنهان حساب کنند. در نتیجه این خصلت مذهبی، اتحادیه‌های صنفی رومی ویژگی مراسم تشییع جنازه را داشت. اعضای این اتحادیه که همچون خویشاوند^۱ در یک کیش واحد در طول عمر متحد شده بودند، می‌خواستند مانند ایشان، به هنگام واپسین خواب نیز با هم به خواب روند. تمام اتحادیه‌های صنفی که به قدر کافی برای این منظور ثروت داشتند، مکانی جمعی برای نگهداری خاکستر اجساد داشتند، که هر یک از اعضای‌شان حق دفن در آن را داشت. وقتی انجمن امکانات خرید مالکیت قبر را نداشت، دست‌کم تشییع جنازه‌های آبرومندانه‌ای را به هزینه صندوق مشترک برای اعضایش تضمین می‌کرد. اما عمومی‌ترین وضعیت همان اولی بود. یک کیش مشترک، ضیافت‌های مشترک، جشن‌های مشترک، گورستان مشترک، در این جا آیا ما شاهد ویژگی‌های شاخص سازمان داخلی رومیان نیستیم؟ به گفته والتزینگ «هر انجمن یک خانواده بزرگ بود. اشتراک حرفه و منافع جایگزین پیوندهای خونی می‌شد، و آیا همپیشگان مانند یک خانواده، کیش مشترک، خوراک مشترک و مقبره مشترک نداشتند؟ دیدیم که جشن‌های مذهبی یا مراسم تشییع جنازه مراسم خانواده‌ها بود؛ همپیشگان نیز مانند خانواده‌ها، جشن خویشاوندی عزیز و آیین مردگان را گرامی می‌داشتند» (I, 322). و در جای دیگر: «این خوراک‌های فراوان یاری بسیاری می‌کرد که انجمن به خانواده‌ای بزرگ تبدیل شود. هیچ کلمه‌ای بهتر [از خانواده بزرگ] ماهیت روابطی که همپیشگان را متحد می‌کرد نشان نمی‌دهد، و نشانه‌های زیادی ثابت می‌کنند که برادری سترگی در میان آنان حاکم بود. اعضا یکدیگر را به چشم برادر می‌نگریستند و گاهی بین خودشان یکدیگر را برادر صدا

می‌زدند» (330). اصطلاح معمول‌تر رفیق^۱ بود. اما این کلمه یک خویشاوندی معنوی را بیان می‌کند که یک برادریِ نزدیک را دربردارد. مرد و زن حامی انجمن بیش‌تر پدر و مادر نام می‌گرفتند. یکی از دلایل فداکاری همپیشگان نسبت به انجمن‌شان، بخشش‌ها و دهش‌هایی بود که نسبت به آن انجام می‌دادند. و همچنین ساختمان مقبره‌هایی که در آن‌ها نوشته شده بود Pius in collegio، یعنی او نسبت به انجمن خود مؤمن بود، همان‌طور که می‌گفتند و می‌نوشتند Pius in suos. این زندگی خانوادگی، به‌نظر بواسیه^۲، حتی هدف اصلی همه اتحادیه‌های صنفی روم بود. به‌گفته‌ی او «اما در اتحادیه‌های صنفی کارگران، قبل از هر چیز، آنان به‌خاطر لذت با هم زندگی کردن در آن شرکت می‌کردند، به‌خاطر این‌که با هم صمیمیتی به‌وجود بیاورند که محدودیتی کم‌تر از خانواده و وسعتی کم‌تر از شهر داشته باشد، برای گردآوردن دوستان به دور هم و بدین‌ترتیب زندگی را راحت‌تر و دلپذیرتر کردن.»

چون جامعه‌های مسیحی بر مبنای الگوی شهر ساخته نشده‌اند، اتحادیه‌های صنفی قرون وسطی دقیقاً به اتحادیه‌های صنفی رومی شباهت نداشتند، اما آن‌ها نیز برای اعضای‌شان محیط‌های اخلاقی می‌ساختند. به‌گفته‌ی لواسور، «اتحادیه صنفی با پیوندهای نزدیک، افراد یک حرفه را وحدت می‌بخشید. اتحادیه صنفی اغلب در قلمرو یک کشیش یا در یک کلیسای کوچک خصوصی تشکیل می‌شد و تحت حمایت یک قدیس قرار می‌گرفت که حامی کل جماعت می‌شد... در همین مکان (در کلیسای کوچک) بود که آنان جمع می‌شدند و با تشریفات فراوان در مراسم باشکوه عشاء ربانی حضور می‌یافتند و سپس اعضای جمعیت نیکوکاران همه با هم روز را با جشنی خوش به پایان می‌رساندند. از این زاویه، اتحادیه‌های صنفی قرون وسطی همانندی زیادی با اتحادیه‌های صنفی عصر رومی داشتند» (I, 1).

1. sodales

۲. Jean-Baptiste Boissier (۱۸۸۵-۱۸۰۶)، فرهنگ‌نویس فرانسوی. -م.

217-218). - «برای تأمین تمام مخارج، بودجه‌ای برای اتحادیه صنفی لازم بود. اتحادیه صنفی یک بودجه داشت... بخشی از موجودی... برای امور خیریه اختصاص داده شده بود... آشپزان (پاریس) یک سوم جریمه‌ها را اختصاص می‌دادند به حمایت از اشخاص فقیر و سالخورده حرفه‌شان که به علت کمبود کالا یا پیری از کار می‌افتادند... مدت زیادی بعد در قرن ۱۸، در حساب‌های زرگران، در سرفصل صدقه‌ها، یک وام بلاعوض ۲۰۰ لیره‌ای در وجه یک زرگر ورشکسته به چشم می‌خورد» (221). سپس قواعد بسیار دقیق برای هر حرفه تکالیف مربوط به کارفرمایان و کارگران و همچنین تکالیف بین کارفرمایان را تعیین می‌کنند. به محض این‌که کارگر استخدام می‌شد، نمی‌توانست خودسرانه تعهدش را فسخ کند. «قوانین کاملاً یکپارچه به خدمت‌گرفتن مستخدمی را که مدت (قراردادش) به پایان نرسیده ممنوع می‌کنند و اربابی را که پیشنهاد استخدام کند و مستخدمی را که قبول کند، با جریمه سنگینی تنبیه می‌کنند» (237). اما از طرف دیگر، مستخدم را هم نمی‌شد بی دلیل اخراج کرد. نزد اسلحه‌سازان، دلایل اخراج را باید ده مستخدم و چهار ارباب محافظ حرفه می‌پذیرفتند. قاعده برای هر حرفه تعیین می‌کرد که آیا شب‌کاری مجاز است یا نه. در صورت ممنوعیت، صراحتاً ممنوع بود که ارباب مستخدمینش را وادار به بیدار ماندن در شب کند. احکام دیگر به منظور تضمین درستکاری حرفه‌ای بود. همه‌گونه احتیاط و دوراندیشی به عمل آمده بود که تاجر یا پیشه‌ور را از فریب دادن خریدار یا نمایش کالایش برخلاف کیفیت واقعی بازدارد. «ممنوع بود که قصابان گوشت را باد کنند، پیه را با روغن خوک مخلوط کنند، گوشت سگ بفروشند و مانند آن‌ها؛ ممنوع بود که بافندگان با پشم تهیه شده توسط رباخواران، پارچه ببافند، زیرا ممکن بود این پشم فقط گروبی باشد که به عنوان ودیعه یک بدهی سپرده شده است. ممنوع بود... که چاقوسازان دسته‌های چاقو را با پوشش ابریشم یا مفتول برنجی یا قلع بسازند، زیرا داخل آن‌ها از چوب سفید بود و در نتیجه ممکن بود یک مشتری ناآگاه را فریب دهد»، و مانند آن‌ها. بی‌شک، لحظه‌ای

فرارسید (قرن هجدهم) که این مقررات بیش‌تر مشکل‌ساز شد تا سودمند، و هدف آن بیش‌تر حفظ امتیازات اربابان بود تا نظارت بر خوشنامی حرفه و شرافت و درستی اعضایش. اما مؤسسه‌ای وجود ندارد که در لحظه‌ای انحطاط نیابد، حال یا به این دلیل که نمی‌تواند خود را متناسب با شرایط جدید زندگی تغییر دهد، یا به این دلیل که در جهتی یک‌بعدی رشد می‌کند، به‌علاوه بعضی خصلت‌هایش که توانایی انجام خدماتی را که برعهده گرفته، از آن می‌گیرد. این می‌تواند انگیزه‌ای برای تلاش در جهت اصلاح آن باشد، نه برای آن‌که به همه اعلام شود هرگز فایده‌ای نداشته و حذف آن.

رویدادهای پیشین باز به‌روشنی نشان می‌دهند که گروه حرفه‌ای به‌هیچ‌رو برای به‌وجود آوردن محیط اخلاقی ناتوان نیست، چرا که در گذشته این ویژگی را داشته است. ما حتی می‌بینیم که نقش گروه حرفه‌ای در بخش عمده تاریخش همین بوده است. وانگهی این فقط موردی خاص از قانونی عمومی‌تر است. از لحظه‌ای که در بطن یک جامعه سیاسی، افرادی با افکار، منافع، احساسات و اشتغالاتی مشترک وجود داشته باشند که سایر مردم در آن‌ها سهیم نباشند، ناگزیر به‌واسطه این مشابهت‌های فراوان، آنان یکدیگر را ترغیب و جذب می‌کنند، یکدیگر را می‌جویند، با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند و متحد می‌شوند و بدین ترتیب به‌تدریج با هم گروهی منحصر به خود را تشکیل می‌دهند که در بطن جامعه کلی، دارای هیئت ظاهری مخصوص خود است. بنابراین وقتی گروه شکل گرفت، غیرممکن است که حیات اخلاقی خاص خود را که دارای نشانه شرایط ویژه‌ای است که به آن زندگی بخشیده، بروز ندهد. زیرا ناشدنی است که مردمانی با هم زندگی کنند و با هم دادوستد فراوانی داشته باشند، ولی احساس یک کل را که با وحدت خود ساخته‌اند، نداشته باشند، به این کل دلبستگی نداشته، دلمشغول آن نباشند و در رفتارهای‌شان آن را در نظر نگیرند. بدین‌قرار، این دلبستگی به چیزی فراتر از فرد، به منافع گروهی که فرد بدان تعلق دارد، همان منبع تمام فعالیت اخلاقی است. این احساس چه به‌صراحت بیان شود و چه در

عادی‌ترین و مهم‌ترین اوضاع زندگی جمعی به‌کار گرفته شود، به‌صورت دستورعمل‌هایی کم‌وبیش معین بیان می‌شود و به‌هررو مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی در حال ایجاد است.

همه این‌ها هنگامی که عواملی غیرعادی حرکت طبیعی چیزها را برهم نزنند، ضرورتاً روی می‌دهند. اما با این حال خوب است که این وضع برای فرد و جامعه به‌طور یکسان برقرار باشد. برای جامعه خوب است، تنها به این شرط که فعالیتی که بدین‌سان از قید رها شده، اجتماعی شود، یعنی قاعده‌مند شود. اگر این فعالیت کاملاً به دست افراد سپرده شود، چیزی جز هرج‌ومرج و ناتوانی در اثر برخوردها و کشمکش‌ها به بار نمی‌آورد و تحول جامعه به‌واسطه درگیری‌های داخلی بسیار، بدون خسارت و بدون رنج حاصل از درگیری‌های داخلی امکان‌پذیر نیست. با این همه، جامعه از منافع خاصی که باید قاعده‌مند کند و از تضادهایی که باید کاهش دهد تا بتواند خود یا به‌وسیله نیروهای دولتی این نقش تعدیل‌کننده را بازی کند، بسیار دور است. از این رو نفع خود جامعه در این است که بگذارد گروه‌های خاص در این راستا تشکیل شوند، گروه‌هایی که از عهده این وظیفه برمی‌آیند. جامعه حتی باید در فرصت‌های مناسب تشکیل این گروه‌ها را تسریع و تسهیل کند. فرد نیز مزایای قابل ملاحظه‌ای در سپردن خود در پناه سرپرستی آرامش‌بخش جمع می‌یابد. زیرا هرج‌ومرج به‌خودی‌خود برایش دردآور است. فرد نیز از این کشمکش‌های دائمی و برخوردهای بی‌وقفه‌ای که وقتی روابط بین افراد تحت هیچ ضابطه و قاعده‌ای نباشند، به‌وجود می‌آیند، در رنج است. زیرا برای انسان خوشایند نیست که در میان نزدیک‌ترین دوستانش این‌چنین آماده جنگ زندگی کند، و همواره در میان دشمنانش اردو بزند. این احساس دشمنی عمومی و تنش که این احساس پایداری در برابر آن را ضروری می‌سازد، این بی‌اعتمادی دائمی نسبت به یکدیگر، همه این‌ها دشوار و دردآور است، زیرا اگر ما مبارزه را دوست داریم، شادی‌های صلح را هم دوست داریم، و می‌توانیم بگوییم که این شادی‌ها به‌ویژه از آن‌رو

با ارزش‌ترند که انسان‌ها بیش‌تر و عمیق‌تر اجتماعی‌اند، یعنی متمدن‌اند - این دو کلمه معادل‌اند - از این رو جمع‌شدن افرادی که منافع مشترکی دارند، فقط برای حفظ این منافع نیست، فقط برای تضمین توسعه این منافع علیه جمعیت‌های رقیب هم نیست، بلکه برای خودتجمع نیز هست، برای لذت با هم بودن، برای لذت یکی‌شدن با چندین نفر، برای احساس گمگشتگی نکردن در میان رقیبان، برای لذت‌بردن از داشتن وحدت روحی، یعنی سرانجام، برای این‌که بتوان با هم حیات اخلاقی یکسانی را پیش برد.

زندگی خانوادگی هم جور دیگری شکل نگرفته است. به علت اعتباری که خانواده پیش ما دارد، به نظر می‌رسد که اگر خانواده هست، اگر باز هم خانواده کانون اخلاق، مکتب اخلاص، از خودگذشتگی و وحدت اخلاقی است، به یمن ویژگی‌های خاصی است که خانواده امتیاز آن را دارد و در جای دیگر یافت نمی‌شود. بعضی به این دل خوش کرده‌اند که خیال کنند در همخونی یک عامل فوق‌العاده نیرومند برای نزدیکی اخلاقی وجود دارد. ولی ما در سال گذشته دیدیم که همخونی به هیچ‌رو آن تأثیر فوق‌العاده‌ای که به آن نسبت می‌دهند، ندارد. مدت‌های بسیار مدید، غیرهمخونان در خانواده‌ها خیلی زیاد بودند: خویشاوندی به اصطلاح مصنوعی خیلی راحت منعقد می‌شد و همه آثار خویشاوندی طبیعی را داشت. پس خانواده صرفاً و اساساً یک گروه همخون نیست. خانواده گروهی از افراد است که در بطن جامعه سیاسی، اشتراک افکار، احساسات و منافع نزدیک‌تر آن‌ها را به یکدیگر نزدیک کرده است. بی‌گمان همخونی در به‌وجود آمدن این اشتراک شرکت داشته، اما فقط یکی از عوامل منتج به آن بوده است. نزدیکی مادی، اشتراک منافع اقتصادی، و اشتراک کیش و آیین در ایجاد آن عوامل بی‌اهمیت‌تر نبوده‌اند. با این همه می‌دانیم که خانواده چه نقش اخلاقی‌ای در تاریخ اخلاق داشته و چه حیات اخلاقی نیرومندی در بطن گروهی که بدین‌سان شکل گرفته، ایجاد شده است. حال چرا اخلاقی که گروه حرفه‌ای ایجاد می‌کند، به گونه‌ای دیگر باشد؟ البته با اطمینان می‌توانیم پیش‌بینی کنیم

که ممکن است از بعضی جنبه‌ها شدت و سختی کم‌تری داشته باشد، نه به این دلیل که عناصری که در آن دخیل‌اند کیفیت پایین‌تری دارند، بلکه از آن رو که تعداد عناصر کم‌تر خواهند بود. خانواده‌گروهی است که تمامی وجود آدمی را دربرمی‌گیرد، هیچ چیز از حیطه آن بیرون نمی‌ماند؟ همه چیز در آن بازتاب پیدا می‌کند. مینیاتوری است از جامعه سیاسی. گروه حرفه‌ای، برعکس، جز بخش معینی از وجود آدمی را به‌طور مستقیم دربرنمی‌گیرد، یعنی آنچه به حرفه مربوط است. البته هر اندازه کارها بیش‌تر تخصصی می‌شوند، و میدان هر فعالیت فردی بیش از پیش در مرزهای کاری که فرد به‌طور تخصصی برعهده دارد، محدود می‌شود، به همان اندازه هم جایگاه مهمی که حرفه در زندگی دارد، نباید از نظر دور بماند.

در نظام صنفی روم، این نزدیکی خانواده و گروه حرفه‌ای را واقعیت‌ها به‌طور مستقیم توجیه و تأیید می‌کنند. ما دیدیم که درواقع، نظام صنفی یک خانواده بزرگ بود که براساس الگوی جامعه خانوادگی شکل گرفته بود، ضیافت‌های مشترک، مهمانی‌های مشترک، جشن‌های مشترک، گورستان مشترک. و دقیقاً چون در این جا می‌توانیم نظام صنفی را در ابتدای تحول و تکاملش مشاهده کنیم، به‌طور دقیق‌تر درک می‌کنیم که در جاهای دیگر چگونه به‌خاطر اهداف اخلاقی تشکیل شده است. تا وقتی صنعت صرفاً کشاورزی بود، خانواده و گروه زراعتی‌ای که از خانواده‌های همجوار در روستا تشکیل شده بود، چارچوب طبیعی صنعت را فراهم می‌کرد. اصولاً تا هنگامی که مبادله توسعه کمی یافته باشد، زندگی کشاورز او را از محل سکونتش به بیرون نمی‌کشاند. او از آنچه تولید می‌کند، تغذیه می‌کند. خانواده درعین حال یک گروه حرفه‌ای است. اتحادیه صنفی کی پدیدار می‌شود؟ با حرفه‌ها. درواقع وقتی حرفه‌ها دیگر نتوانند خصلت‌های ویژه خانوادگی داشته باشند. برای زندگی کردن از قبل یک حرفه، باید مشتریانی داشت، پس باید آنچه پیشه‌وران همان حرفه انجام می‌دهند، در نظر داشت، با آنان مبارزه کرد و با آنان تفاهم و سازش کرد. شکل تازه‌ای از فعالیت

اجتماعی بدین‌سان شکل می‌گرفت که از چارچوب خانواده فراتر می‌رفت، بی‌آن‌که چارچوب خاصی داشته باشد، و برای آن‌که در حالت بی‌سازمانی باقی نماند، باید آن را ایجاد می‌کرد، باید گروهی از نوع جدید برای این هدف شکل می‌گرفت. اما شکل‌های اجتماعی تازه‌ای که تشکیل می‌شوند همواره شکل‌های قدیمی کم‌وبیش اصلاح‌شده و تا حدودی تغییر یافته‌اند. بنابراین خانواده نمونه‌ای بود که گروه‌بندی جدیدی که بدین‌سان تولد یافت، از آن الگوبرداری کرد، اما البته فقط می‌توانست از آن تقلید کند، بی‌آن‌که خطوط اصلی آن را به‌دقت بازسازی کند. بدین‌قرار اتحادیه‌ی صنفی نوپا نوعی خانواده بود که نشان می‌داد شکلی از فعالیت اجتماعی است که بیش از پیش از اقتدار خانواده می‌گریزد و این جدا شدن از مناسبات خانوادگی است.

من با تأکید بر این نزدیکی، نمی‌خواهم بگویم که اتحادیه‌های صنفی آینده باید یا می‌توانند^۱ این خصلت‌های خانوادگی را داشته باشند. روشن است که هرچه آن‌ها بیشتر توسعه یابند، بیش‌تر هم باید خصلت‌های اصلی‌شان را توسعه دهند و از گروه‌های پیشین که تا حدودی جانشین آن‌ها شده‌اند، بیش‌تر فاصله بگیرند. در گذشته در قرون وسطی، صنفی شدن فقط یادآور سازمان خانوادگی گذشته‌های بسیار دور بود؛ به‌طریق اولی، اتحادیه‌های صنفی که امروزه خیلی لازم‌اند، باید همان‌گونه باشند.

اما اینک این مسئله مطرح می‌شود که بدانیم این اتحادیه‌های صنفی چه باید باشند. پس از این‌که دیدیم به چه دلیل لازم‌اند، می‌خواهیم بفهمیم که چه شکلی باید به خود بگیرند تا نقش خود را در شرایط حاضر وجود اجتماعی ایفا کنند. هر اندازه هم که این مسئله مشکل باشد، ما می‌کوشیم چند کلمه‌ای درباره آن سخن بگوییم.

۱. «می‌توانند داشته باشند» = قرائت احتمالی.

درس سوم

اخلاق حرفه‌ای (پایان)

غیر از پیش‌داوری تاریخی‌ای که بار پیش از آن صحبت کردیم، دلیل دیگری که نظام صنفی را بی‌اعتبار ساخته، تنفیری است که به‌طور کلی فکر قاعده‌مند کردن اقتصادی القاء می‌کند. ما همه این‌گونه قاعده‌مندی را مانند نوعی نظم کم‌وبیش آزاردهنده یا کم‌وبیش قابل تحمل در نظر می‌آوریم که ممکن است به‌خوبی افراد را در بیرون به بعضی اعمال وادارد، اما نه هیچ حرفی برای روح و روان آدمی دارد و نه هیچ منشأیی در وجدان‌ها. به نظر ما این قاعده‌مندی نوعی مقررات وسیع کاری گسترده و عمومی‌اند که کسانی که آن را تحمل می‌کنند، ممکن است به‌ناچار جسماً به آن تن بدهند، اما در حقیقت آن‌ها را نمی‌خواهند. بدین‌قرار انضباطی که یک فرد ترتیب می‌دهد و با قوای قهریه به افراد دیگری که واقعاً علاقه‌ای به آن ندارند، تحمیل می‌کند، را با یک انضباط جمعی که اعضای یک گروه خود را ملزم به آن می‌یابند، اشتباه می‌گیریم. این انضباط جمعی حفظ نمی‌شود، مگر این‌که بر طرز تفکر و بر اخلاقیاتی مبتنی باشد و مهم همین اخلاقیات است. این قاعده‌مندی مستقر به‌نوعی فقط با دقت و صراحت بیش‌تری آن‌ها را تعریف و مشخص می‌کند و اجرا می‌کند و افکار و احساسات مشترک را به قواعد رفتاری تبدیل می‌کند، یعنی علاقه مشترک به یک هدف. پس اشتباه بالا ناشی از فقط نگاه از

بیرون به آن و معنای ظاهری آن را در نظر گرفتن است. با توجه به آنچه آمد، در واقع ممکن است چنین به نظر آید که قاعده‌مندی تنها نوعی ممنوعیت دست‌وپاگیر و مزاحم است که مانع می‌شود افراد هر چه می‌خواهند بکنند، آن هم در راستای منافعی که تعلق به آنان ندارد: در نتیجه، کاملاً طبیعی است که به دنبال آن باشند که این مزاحمت را از میان بردارند یا آن را به حداقل برسانند. اما فکری در پس این معنای ظاهری نهفته است که آن را زنده نگه می‌دارد. روابط بسیار متنوعی در کار است که فرد را به گروهش و همه دل بستگی‌های آن پیوند می‌دهد، از جمله تمامی احساسات اجتماعی و آرمان‌های جمعی و سنت‌هایی که به آن‌ها علاقه‌مندیم و احترام می‌گذاریم و به قواعد و قوانین معنی و حیات می‌دهند و نحوه اجرای آن‌ها توسط افراد را گرمی و هیجان می‌بخشند. پس اقتصاددانان کلاسیک تنها درکی سطحی دارند که هر انضباط جمعی را نوعی نظام‌گیری کم‌ویش ستمگرانه می‌دانند. در واقع انضباط جمعی وقتی عادی و همان باشد که باید باشد، به کلی چیزی دیگر است. انضباط جمعی در همین حال نتیجه و شرط هر زندگی مشترک است که دل بستگی اشخاص بدان کم‌تر از دل بستگی شان به زندگی خصوصی شان نیست. و اگر ما امیدواریم تجدید سازمان اتحادیه‌های صنفی را بر اساس الگویی ببینیم که سعی می‌کنیم به زودی مشخص کنیم، فقط بدین خاطر نیست که باز مقررات جدیدی به آن‌چه اکنون وجود دارد بیفزاییم، بلکه پیش از هر چیز برای این است که فعالیت اقتصادی افکار و نیازهایی غیر از افکار و نیازهای فردی را به میان آورد و نیز برای اجتماعی کردن فعالیت اقتصادی و این‌که محیط‌های حرفه‌ها به اندازه‌ای اخلاقی بشوند که، با زیرپوشش گرفتن دائمی عوامل مختلف زندگی صنعتی و بازرگانی، اخلاقیات شان را دائماً حفظ کنند. در مورد قواعد باید گفت که هر اندازه لازم و اجتناب‌ناپذیر باشند، چیزی نیستند جز چهره بیرونی این وضعیت اساسی. مقصود هماهنگ کردن حرکت‌ها از بیرون به صورت مکانیکی نیست، بلکه همداستان کردن افکار است.

همچنین به نظر من نظام صنفی نه به دلایل اقتصادی، بلکه به دلایل اخلاقی لازم است. فقط نظام صنفی است که امکان اخلاقی کردن^۱ حیات اقتصادی را فراهم می‌آورد. این برداشت از وضعیت کنونی اشتباه است که می‌گویند بیش‌تر شغل‌های اجتماعی دست‌کم در آنچه که دقیقاً خاص این شغل‌هاست، تقریباً از هر تأثیر اخلاقی مستثنا هستند - زیرا امروزه شغل‌های اقتصادی توسعه‌یافته‌ترین‌اند - بی‌شک قواعد اخلاق عمومی در آن شغل‌ها جاری است، اما قواعد اخلاق عمومی برای زندگی عمومی به وجود آمده‌اند، نه برای این زندگی خاص. آن‌ها تعیین‌کننده قواعد اخلاقی در روابط خود هستند که اختصاص به صنعت و تجارت و دیگر رشته‌ها ندارند. چرا صنعت و تجارت نیازی به قبول تأثیرات اخلاقی نداشته باشند؟ چه می‌تواند بر سر اخلاقیات عمومی بیاید اگر در تمام چنین عرصه مهمی از حیات اجتماعی، فکر تکلیف این قدر کم حضور داشته باشد؟ برای مرد روحانی، سرباز، وکیل، قاضی و دیگران اخلاق حرفه‌ای وجود دارد. چطور برای تجارت و صنعت وجود نداشته باشد؟ چطور تکالیفی برای کارکنان در مقابل کارفرمایان و بالعکس و برای پیمانکاران در مقابل هم وجود نداشته باشد به نحوی که رقابت بین آن‌ها را کاهش داده و تنظیم کند، و مانع از آن شود که مثل امروز کارشان به جنگ بکشد که گاهی بی‌رحمی و خشونتش کم‌تر از جنگ‌های واقعی نیست؟ و تمام این حقوق و تکالیف نمی‌تواند در همه شاخه‌های صنعت یکسان باشد، بلکه باید برحسب شرایط هر فعالیت خاص متفاوت باشد. در صنایع کشاورزی، تکالیف همانند صنایع آلوده‌کننده نیستند، تکالیف در بازرگانی همانند تکالیف در صنعت به معنای خاص کلمه نیستند، و مانند آن‌ها. یک مقایسه آگاهی ما را از وضعیتی که در این مورد در آن هستیم، کامل خواهد کرد. در بدن، همه حرکات حیاتی آحشاء به قسمت خاصی از سیستم عصبی غیر از مغز وابسته‌اند که سلسله اعصاب مجهول و

اعصاب ریوی-معدی هستند. در جامعه ما نیز مغزی وجود دارد که بر اعمال ارتباطی فرمان می‌راند اما کارکردهای احشایی، کارکردهای زندگی نباتی یا مانند آن تحت هیچ عمل تنظیم‌شونده‌ای قرار نمی‌گیرند. چه اتفاقی خواهد افتاد اگر کارکرد قلب، شش‌ها، معده و غیره از هر انضباطی رها باشند؟ مردمانی که سازمان‌های نظم‌دهنده به زندگی اقتصادی نداشته باشند نیز وضعیت مشابهی دارند. بی‌شک، مغز جامعه یعنی دولت کاملاً می‌کوشد که جای آن [سازمان‌ها] را بگیرد و این وظایف را انجام دهد. اما دولت [برای این کار] نامناسب و نالایق است و دخالتش وقتی فقط اندک نباشد، اختلال‌های نوع دیگری به بار می‌آورد.

بنابراین من فکر نمی‌کنم که هیچ اصلاحی بیش از این فوریت داشته باشد. نمی‌خواهم بگویم که این اصلاح برای همه چیز کفایت می‌کند، اما بدون این پیش‌شرط، سایر اصلاحات ممکن نیستند. فرض می‌کنم که فردا نظام مالکیت به طرز معجزه‌آسایی تغییر کند و، بر اساس روش اشتراکی‌اندیشان^۱، ابزار تولید از دست بخش خصوصی^۲ ستانده و تنها به بخش عمومی^۳ سپرده شود. تمام مشکلاتی که ما امروز با آن‌ها دست‌به‌گریبانیم باز هم کاملاً باقی خواهند ماند. باز هم یک دستگاه اقتصادی و کارگزاران گوناگونی وجود خواهند داشت که به کارکرد آن کمک کنند. پس تعیین‌کردن حقوق و تکالیف این کارگزاران گوناگون در اشکال مختلف صنعت، لازم خواهد بود. لازم خواهد بود که مجموعه‌ای از قواعد شکل بگیرد که مقدار کار، دستمزد کارمندان مختلف، تکالیف‌شان در مقابل یکدیگر و در مقابل جامعه و غیره را تعیین کند. پس باز هم ما در وضعیت ساده‌ای قرار نخواهیم داشت، درست مثل امروز. ابزار کار را از دست فلان درآوردن و به دست آن یکی سپردن به ما نخواهد فهماند که این ابزار چگونه باید کار کند، حیات اقتصادی در واقع چه

1. collectivistes

2. particuliers

3. collectivité

باید باشد، دست به چه کاری بزنیم که مثلاً شرایط را تغییر بدهیم. در این صورت وضعیت هرج و مرج آمیزی برقرار خواهد شد، زیرا باز هم آن چه این وضعیت به بار می آورد نه بدین سبب است که فلان چیزها این جابجایی و نه آن جا، بلکه بدین سبب است که فعالیتی که این چیزها مسبب آن اند، قاعده مند نشده است. و با سحر و جادو هم قاعده مند و اخلاقی نخواهد شد. این قاعده مندی و این اخلاقی شدن را نه دانشمندی در دفتر کارش می تواند به وجود آورد، نه یک دولتمرد؛ بلکه فقط می تواند دستاورد گروه های ذی نفع باشد. از این رو، چون این گروه ها اکنون وجود ندارند، هیچ چیز فوری تر از این نیست که آنها را به وجود آوریم. فقط پس از آن می توان به طور سودمندی درباره مسائل دیگر بحث کرد.

اما پس از طرح این مطلب، آنچه باقی می ماند تحقیق در این است که این اتحادیه های صنفی باید چگونه باشند تا با شرایط کنونی موجودیت جمعی ما هماهنگ باشند. روشن است که مسئله نمی تواند این باشد که آنها را به همان صورت که در گذشته بودند، بازسازی کنیم. اگر آنها مرده اند، بدین سبب است که به گونه ای بودند که دیگر نمی توانستند به حیات خود ادامه دهند. اما اکنون چه شکلی می توانند به خود بگیرند؟ مسئله اصلاً ساده نیست. برای حل آن به شیوه ای تقریباً روشمند و عینی، باید معین کرد که نظام صنفی در گذشته چگونه تحول پیدا کرده است، و تحت چه شرایطی این تحول رخ داده است. در این صورت است که می توانیم با مقداری اطمینان پیش بینی کنیم که با توجه به شرایط فعلی که جامعه های ما در آن قرار دارند، نظام صنفی باید چه باشد. پس برای این کار مطالعاتی لازم است که ما انجام نداده ایم. با وجود این، شاید دریافتن خطوط کلی این توسعه غیرممکن نباشد.

چنان که دیدیم، اگرچه نظام صنفی به نخستین ایام شهر رومی بازمی گردد، ولی نظام صنفی در روم همان نبود که سپس در قرون وسطی به وجود آمد. تفاوت فقط این نیست که انجمن های پیشه وری روم نسبت به اصناف قرون وسطی بیش تر ویژگی مذهبی داشتند و کم تر حرفه ای. این دو نهاد با ویژگی

بسیار مهم‌تری از یکدیگر متمایز می‌شدند. در روم، صنف دست‌کم در ابتدا نهادی فوق‌العاده اجتماعی بود. مورخی که سازمان سیاسی رومیان را به عناصرش تجزیه می‌کند، در مسیر خود به هیچ چیز که او را از وجود اصناف آگاه کند، برخورد نمی‌کند. آن اصناف به صورت واحدهایی شناخته شده و معین در قانون اساسی روم وارد نمی‌شدند. در هیچ‌یک از مجالس انتخابی، در هیچ‌یک از همایش‌های^۱ ارتش، پیشه‌وران به صورت انجمن گرد نمی‌آمدند، هیچ‌جا به عنوان انجمن، چه به صورت صنف و چه توسط سازمانی معین، در زندگی عمومی شرکت نمی‌کردند. این مسئله حداکثر ممکن است درباره سه یا چهار انجمن مطرح باشد که فکر کردیم می‌توان آن‌ها را در چهار گروه صد نفره [اداری و نظامی روم باستان]^۲ تشخیص داد که سرویوس تولیوس [ششمین پادشاه روم] تشکیل داد (tignarii, aerarii, tabicines, cornucines). هنوز از بیان واقعیت دوریم. به احتمال زیاد، گروه‌های صد نفره‌ای که به این نام نامیده می‌شدند، همه درودگران و آهنگران و دیگران را دربر نمی‌گرفتند، بلکه تنها شامل کسانی می‌شدند که اسلحه و آلات جنگی می‌ساختند یا تعمیر می‌کردند. دنیس دالیکارناس^۳ با صراحت به ما می‌گوید که کارگرانی که بدین سان گروه‌بندی می‌شدند، تنها وظیفه‌ای نظامی داشتند *εί τον πόλεμον* (IV, 17; VII, 19)، و در جای دیگر که ما کارگران دیگری را تحت همین نام گرد آورديم، آنان هم مسئول انجام خدمات نوع دیگری در زمان جنگ بودند. پس می‌توانیم فکر کنیم که این گروه‌های صد نفره رومی معرف انجمن‌ها به معنای خاص کلمه نبودند، بلکه لشکرهای نظامی بودند. به هر صورت، بی‌گمان تمام انجمن‌های دیگر خارج از سازمان رسمی مردم روم قرار داشتند. بنابراین تشکیلاتی علاوه بر آنچه

1. réunion

2. centurie

۳. Denys d'Halicarnasse (قرن اول پیش از میلاد)، مورخ و منتقد یونانی که در روم اقامت گزید و به تدریس معانی و بیان پرداخت و یک حلقه ادبی تشکیل داد. م.

بود تشکیل می‌دادند که به نوعی تشکل‌های اجتماعی نیمه‌منظم بودند، یا دست‌کم جزء تشکل‌های منظم به‌شمار نمی‌رفتند که فهمیدن دلیل آن هم آسان است. آنان هنگامی شکل گرفتند که توسعه حرفه‌ها تقریباً شروع شده بود. بنابراین حرفه‌ها در فعالیت جمعی رومیان فقط شکلی کاملاً فرعی و جنبی داشتند. اساساً روم جامعه‌ای کشاورزی و نظامی بود. جامعه کشاورزی روم به اقوام یا عشایر^۱ و طوایف^۲ و قبایل^۳ تقسیم می‌شد. انجمن گروه‌های صد نفره روم باستان پیش‌تر بازتاب تشکیلات نظامی بود، اما کاملاً طبیعی بود که حرفه‌های صنعتی که در آغاز فراموش شده و سپس خیلی ابتدایی بود، به‌هیچ‌نحو بر ساختار سیاسی شهر تأثیر نگذارد. این‌ها چارچوب‌هایی بود که پس از مدتی در کنار چارچوب‌های معمولی رسمی شکل گرفته بودند و این محصول همچون نوعی غده سازمان ابتدایی روم بود. وانگهی، تا مدت‌ها بسیار پیش‌تر در تاریخ روم، حرفه در بی‌اعتباری اخلاقی مانده بود که اصلاً این فکر را که جایی رسمی در دولت داشته باشد، منتفی می‌کند. بی‌گمان امور در طول زمان تغییر می‌کردند، اما نحوه تغییر امور خود به‌خوبی نشان می‌دهد که آن‌ها در ابتدا چگونه بودند. پیشه‌وران برای این‌که بتوانند کاری کنند که منافع‌شان رعایت شود و برای به‌دست آوردن وضعی متناسب با اهمیت رو به رشدشان، توسل به شیوه‌های بی‌قاعده را ادامه می‌دادند. آنان برای چیره‌شدن بر تحقیرشدن‌شان، با دسیسه به آشوب‌های مخفیانه ادامه می‌دادند. این بهترین دلیل است بر این‌که جامعه رومی به‌خودی‌خود برای آنان جامعه‌ای باز نبود. و اگر بعداً به علت تبدیل شدن به چرخ‌دنده‌های دستگاه اداری، سرانجام در دولت ادغام شدند، این موقعیت برای آنان یک پیروزی افتخارآمیز و سودمند نبود، بلکه یک وابستگی دشوار و پُرمشقت بود؛ اگر آنان وارد دولت شدند، نه برای اشغال جایگاهی بود که خدمت‌شان

1. gentes

2. curies

3. tribus

در آن می‌توانست به آنان حقوقی ببخشد، بلکه تنها برای این بود که قدرت حاکم بتواند آنان را دقیق‌تر مراقبت و مهار کند: به گفته لواسور، «صنف زنجیری شد که آنان را اسیر و گرفتار کرد و هرچه کارشان توان‌فرساتر و برای دولت ضروری‌تر، دست امپراتوری آنان را بیش‌تر گرفتار می‌کرد» (I, 13). خلاصه، با بیرون‌نگه‌داشتن آنان از چارچوب‌های معمول در جامعه روم، سرانجام فقط برای آن‌که به نوعی بردگی فروکاسته شوند، در جامعه پذیرفته شدند.

موقعیت آن‌ها در قرون وسطی کاملاً متفاوت بود. به محض این‌که اصناف پدیدار شدند به یکباره به‌عنوان چارچوب‌های عادی این بخش از جمعیت ظهور کردند که برای ایفای نقشی بسیار مهم در دولت فراخوانده شده بودند: پیشه سوم یا بورژوازی. در واقع، مدت‌های طولانی، بورژوازی و صاحبان حرفه‌ها یکی بودند. به گفته لواسور، «بورژوازی در قرن هشتم صرفاً از صاحبان حرفه‌ها تشکیل شده بود. طبقه صاحب‌منصبان کشوری یا قضایی^۱ و قانون‌دانان^۲ به‌تازگی شروع به شکل‌گرفتن کرده بودند، پژوهشگری هنوز به طبقه روحانیان تعلق داشت، شمار عایدی‌بگیران بسیار محدود بود، زیرا در آن زمان مالکیت زمین تقریباً به‌طور کامل در دست نجبا بود، برای طبقه عوام چیزی باقی نمی‌ماند، جز کار کارگاهی یا نمایندگی فروش و از راه صنعت یا بازرگانی بود که ایشان جایی برای خود در امپراتوری به‌دست آورده بودند» (I, 191). در آلمان هم همین‌طور است. بورژوازی جمعیت شهرهاست، زیرا می‌دانیم که شهرها در آلمان در اطراف بازارهای دائمی که اربابی در نقطه‌ای از زمینش به‌وجود آورده بود، شکل گرفته‌اند. جمعیتی که اطراف این بازارها گرد می‌آمدند و جمعیت شهری می‌شدند، اساساً از پیشه‌وران و کاسبان بودند. شهرها در اصل کانون‌های فعالیت صنعتی و بازرگانی بودند و این همان چیزی است که گروه‌های شهری جامعه‌های مسیحی را از گروه‌های نظیر یا ظاهراً نظیر در جامعه‌های دیگر متمایز می‌کند. هویت این دو جمعیت

1. magistrats

2. légistes

چنان بود که دو اصطلاح ^۱mercatores یا ^۲forenses و ^۳cives مترادف‌اند، همین‌طور ^۴jus civilis و ^۴jus fori. بنابراین سازمان حرفه‌ها سازمان ابتدایی بورژوازی اروپایی بود.

بدین‌سان، هنگامی که شهرها که در ابتدا تابع اربابان بودند، آزاد شدند، وقتی کمون‌ها شکل گرفتند، اتحادیهٔ صنفی و گروه‌های صنفی پیشه‌وری که پیشاهنگ این جنبش بودند، شالودهٔ تشکیل کمون شدند. در واقع، «تقریباً در همهٔ کمون‌ها، نظام سیاسی و انتخابات صاحب‌منصبان کشوری بر اساس تقسیم شهروندان به گروه‌های صنفی پیشه‌وری پایه‌ریزی شده‌اند» (I, 193). اغلب از طریق صنف رأی می‌دادند و هم‌زمان رؤسای صنف و کمون را انتخاب می‌کردند. «مثلاً در آمیان^۵ پیشه‌وران هر سال برای انتخاب رئیس‌ان هر صنف یا ^۶bannières گرد می‌آمدند، سپس رئیس‌ان منتخب دوازده تن اعضای شهرداری^۷ را منصوب می‌کردند که آن‌ها هم دوازده عضو دیگر به آن می‌افزودند، و هیئت اعضای شهرداری به‌نوبهٔ خود سه نفر را به رئیس‌ان ^۸bannières معرفی می‌کردند که از بین آن‌ها شهردار کمون را انتخاب می‌کردند... در بعضی شهرها، شیوهٔ انتخابات باز هم پیچیده‌تر بود، اما در همهٔ آن‌ها، سازمان سیاسی و شهرداری به طرز تنگاتنگی به سازمان کار بستگی داشت» (I, 193). و همان‌طور که کمون^۹ تجمعی از گروه‌های صنفی پیشه‌وری مختلف بود، گروه صنفی پیشه‌وری خود کمونی کوچک‌تر بود. صنف‌الگویی بود که نهاد کمون شکل بزرگ‌شده و توسعه‌یافتهٔ آن بود. دوره کنیم. اتحادیهٔ صنفی که ابتدا فراموش شده، تحقیر شده و از

۱. بازرگان.

۲. بازاری.

۳. شهروند.

۴. حقوق مدنی.

5. Amiens

۶. *bannières*، به معنای پرچم و همچنین رئیس یا صاحب نفوذی که پیروانی زیر لوای خود دارد. در این‌جا منظور صنف و رئیس‌ان آن هستند که اعضا را زیر نفوذ خود دارند...م.

7. *échevins*

تشکیلات سیاسی بیرون بود، عنصر اصلی کمون شد. از سوی دیگر، می‌دانیم که در تاریخ همهٔ جامعه‌های بزرگ اروپایی کمون چه بوده است، با گذشت زمان، صنف سنگ بنای آن شد، در نتیجه چون کمون تجمعی از اتحادیه‌های صنفی است و از روی نمونهٔ صنف شکل گرفته است، در تحلیل نهایی اساساً پایهٔ کل نظام سیاسی بود که خود زائیدهٔ جنبش کمون بود. در روم، صنف از صحنه بیرون بود، حال آن‌که صنف چارچوب ابتدایی جامعه‌های ما بوده است. می‌بینیم که اتحادیهٔ صنفی با طی طریق کردن، خود به تنهایی به مقام و اهمیتش باور داشته است. و این دلیل دیگری است بر نادرستی فرضیه‌ای که حکم به از بین رفتن اتحادیهٔ صنفی می‌داد. وقتی ما هرچه در تاریخ پیش می‌رویم، تا قرن شانزدهم و هفدهم، می‌بینیم که اتحادیهٔ صنفی در ساختار سیاسی عنصر مهم‌تری می‌شود، امکان این‌که ناگهان تمام علل وجودی خود را از دست بدهد کم‌تر است. برعکس خیلی درست‌تر این است که فرض کنیم در آینده نقش به‌مراتب حیاتی‌تری نسبت به گذشته خواهد داشت.

اما در همین حال، ملاحظات پیشین توانایی پی بردن به آن‌چه از حدود دو قرن پیش بدین سو موجب انحطاط آن شده است را به ما می‌دهد، یعنی آن‌چه که آن را از اوج نقشی که برعهده‌اش بود بازمی‌داشت و این‌که چه باید بشود تا در آن نقش قرار بگیرد. دیدیم آن‌طور که اتحادیهٔ صنفی در قرون وسطی تشکیل شده است، با کل سازمان کمون همبستگی دارد. هر دو نهاد خویشی نزدیکی دارند. تا زمانی که خود جِزَف یک ویژگی محلی^۱ داشتند، هیچ عیب و ضرری در این همبستگی وجود نداشت. بنابراین، تا زمانی که اصولاً، هر پیشه‌ور یا هر کاسبی به‌جز کسانی که در شهرش ساکن بودند، یا آنان که برای بازار روز از اطراف به شهرش می‌آمدند، مشتری دیگری نداشت، گروه‌های

صنفي حرفه‌ای با سازمان کاملاً (محلّی) شان^۱ برای تمام نیازها کافی بود. اما سرانجام وقتی صنعت بزرگ زاده شد، دیگر چنین نبود. زیرا طبیعت این صنعت چنان بود که محدوده‌های شهری را درنوردید. از یک سو، جای این صنعت لزوماً در یک شهر نیست، بلکه در هر نقطه‌ای از زمین، چه در روستا چه در شهر، استقرار می‌یابد، هر آن جایی که بتواند بیرون از تراکم جمعیت، تا حد ممکن از لحاظ اقتصادی خود را بیش‌تر تقویت کند و بتواند به راحتی تا دورترین نقاط را دربرگیرد. به علاوه، مشتریان در همه جا حضور دارند و میدان عملش به هیچ نقطه معینی محدود نمی‌شود. نهادی مثل اتحادیه صنفي که تا بدین اندازه نسبت به کمون متعهد بود، نمی‌توانست شکلی از فعالیت اجتماعی را سازمان دهد و قاعده‌مند کند که تا بدین اندازه کاملاً مستقل از کمون بود. و در واقع صنعت بزرگ به محض ظهور، بیرون از نظام اتحادیه صنفي قدیم بود. دلیل این‌که این صنعت از هرگونه مقرراتی آزاد شده بود، این نیست. بلکه دولت است که برای آن همان کاری را می‌کند که گروه صنفي پیشه‌وری در گذشته برای حرفه‌های شهر می‌کرد. قدرت پادشاهی به کارخانجات امتیازاتی می‌دهد در همان حال که آن‌ها را تحت نظارت خود می‌گیرد. از این‌جا، عنوان «کارخانجات پادشاهی» به آن‌ها داده شد. البته این سرپرستی مستقیم دولت فقط تا زمانی ممکن بود که این کارخانجات هنوز کمیاب و کم توسعه بودند. اما چون اتحادیه صنفي قدیم آن‌چنان‌که در آن زمان وجود داشت، نمی‌توانست خود را با این شکل نوین صنعت سازگار کند، و از آن‌جا که دولت نمی‌توانست انضباط صنفي قدیم را جز به طور موقتی جایگزین کند، به هیچ‌رو این نتیجه را نداشت که هر انضباطی از آن پس بی‌فایده بود، بلکه فقط اتحادیه صنفي قدیم باید متحول می‌شد تا بتواند به انجام نقشش در شرایط نوین حیات اقتصادی ادامه دهد. و چون تغییرات

۱. بعد از کلمه «کاملاً» بی‌شک جا دارد کلمه فراموش شده‌ای را بگنجانیم: احتمالاً «محلّی». (مترجم این کلمه را در متن بین دو (کمان) قرار داد.)

پیش‌آمده عبارت از این بود که صنعت به‌جای آن‌که محلی و شهری باشد، ملی شده بود، باید از تمام آن‌چه گذشت فقط این نتیجه را گرفت که اتحادیهٔ صنفی هم باید مثل آن تغییر می‌کرد و به‌جای آن‌که یک نهاد شهری باقی بماند باید یک نهاد عمومی می‌شد. آن‌چه تجربهٔ قرن‌های هفدهم و هجدهم را تأیید می‌کند، این است که اگر نظام صنفی بر پایهٔ انطباق بر منافع شهری باقی می‌ماند، نمی‌توانست برای صنایعی مناسب باشد که به‌سبب وسعت قلمرو نفوذشان، بر منافع عمومی جامعه اثر می‌گذاشتند، و از سوی دیگر، دولت بیش از این نمی‌توانست خود به‌تنهایی این وظیفه را به انجام برساند، زیرا حیات اقتصادی بیش از آن وسیع، پیچیده و گسترده است که بتواند بر آن مراقبت کند و به‌طور مفیدی کارکردش را قاعده‌مند کند. اما در این صورت درسی که از واقعیت حاصل می‌شود، این نیست که اتحادیهٔ صنفی باید خصلت دیگری به خود بگیرد و باید به دولت نزدیک شود بدون این‌که جذب آن شود، یعنی باید ملی شود درحالی‌که کاملاً یک گروه جنبی^۱ و نسبتاً خودمختار^۲ باقی می‌ماند. اتحادیهٔ صنفی نتوانست به‌موقع خود را برای برآوردن این نیازهای تازه، متحول کند، و به همین دلیل هم از بین رفته بود. چون اتحادیهٔ صنفی نتوانست خود را با زندگی نوین که از بندها رها می‌شد هماهنگ کند، خیلی طبیعی است که زندگی از آن دور شد و بدین‌قرار گروه صنفی پیشه‌وری مانند آستانهٔ انقلاب، نوعی جسم مرده و نوعی صنف بیگانه شد که دیگر نمی‌توانست خود را حفظ کند مگر به زور لختی^۳ [موجود] در دستگاه اجتماعی مان، و به همین دلیل است که لحظه‌ای فرا رسید که با خشونت از زندگی طرد شد. اما این نابودی نیازهایی را که او خود نتوانسته بود برآورد، برآورده نمی‌کرد. و بدین‌سان مسئله همچنان به‌طور کامل برای ما باقی است، فقط دشوارتر و حادث‌تر، پس از یک قرن کورمالی و تردید و

1. groupe secondaire

2. autonome

3. inertie

تجربیهایی دردآور. به نظر نمی‌رسد که مسئله حل نشدنی باشد.

درواقع تصور کنید، در سطح کل سرزمین، صنایع مختلف برحسب شباهت و نزدیکی طبیعی شان، به انواع متمایزی گروه‌بندی شده باشند. در رأس هر یک از گروه‌هایی که بدین سان تشکیل می‌شود، یک شورای اداری یا نوعی مجلس کوچک که از طریق انتخابات تعیین شود، قرار دهید که این شورا یا مجلس - تا حدودی - قدرت قاعده‌مند کردن آنچه را که مربوط به حرفه است، داشته باشد - از قبیل روابط کارگران و کارفرمایان، شرایط کار، دستمزد، روابط میان رقبیان و غیره - و با این کار اتحادیهٔ صنفی احیا خواهد شد، اما با شکلی کاملاً نو. به علاوه، ایجاد این تشکیلات مرکزی پیشنهادی به مدیریت کلی گروه به هیچ‌رو مغایر شکل‌گیری سازمان‌های فرعی و محلی تحت نظارت آن و وابسته به آن نیست. قواعد کلی‌ای که این تشکیلات می‌تواند برقرار کند ممکن است تخصصی بوده و در نقاط مختلف سرزمین به خاطر وجود اتاق‌های صنایع دارای ویژگی محلی‌تر، متفاوت باشد، مثل امروز که در ذیل مجلس، شوراهای استانی و شهرداری وجود دارند. و بدین سان حیات اقتصادی سامان می‌یابد، قاعده‌مند و تعیین می‌شود، بدون این‌که هیچ‌یک از تنوع‌هایش را از دست بدهد. وانگهی، این سازمان فقط اصلاحاتی را که در تمام عرصه‌های دیگر حیات ملی ایجاد شده است، در نظام اقتصادی وارد می‌کند. عادات و رسوم و ادارات سیاسی که قبلاً ویژگی محلی داشتند و از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر کشور متفاوت بودند، بیش از پیش یکسان شده و عمومیت یافتند، و سازمان‌های خودمختار سابق، قبایل، قدرت‌های فئودالی یا کمونی، بیش از پیش سازمان‌هایی فرعی و پیرو سازمان مرکزی که بدین سان شکل گرفته است، شدند. آیا به نظر نمی‌رسد که نظام اقتصادی هم باید به همان سمت و به همان شیوه متحول شود؟ آنچه در اصل وجود داشت، یک سازمان بومی و محلی بود، آنچه باید جایگزین آن شود، فقدان مطلق سازمان یعنی وضعیت هرج و مرج نیست، بلکه یک سازمان همومی، ملی، یکپارچه، اما پیچیده است که در آن گروه‌بندی‌های محلی

پیشین همچنان به زندگی خود ادامه دهند، لیکن صرفاً مانند سازمان‌های گذار و متنوع‌سازی.

به این ترتیب، نظام صنفی از کاستی دیگری دور می‌شود که دقیقاً در گذشته به خاطر آن سرزنش می‌شد، یعنی بی‌تحركی^۱. تا وقتی که اتحادیه صنفی افقش محدود در حصار خود شهر بود، مثل خود شهر به سادگی در میان سنت‌ها زندانی بود. شرایط زندگی در گروهی تا این اندازه محدود نمی‌تواند خیلی تغییر کند، پس عادات سلطه‌ای بی‌بدیل بر افراد دارند و نوآوری حتی ترس آور می‌شود. سنت‌گرایی اتحادیه‌های صنفی و روح روال عادی فقط بازتاب سنت‌گرایی حاکم بر محیط است، و علل وجودی آن‌ها هم یکسان است. علت‌های ادامه حیاتش هم فقط همان‌ها بود که آن را به وجود آورده بودند و در آغاز آن را توجیه می‌کردند. پیامد وحدت کشور و ظهور صنعت بزرگ که نتیجه آن است، گسترش چشم‌اندازها و ظهور تمایلات نو و نیز افکار نو بود. نه تنها امیالی بروز کرد که در آن هنگام ناشناخته بود مانند نیاز به آسایش بیشتر، زندگی راحت‌تر و مانند آن، بلکه جنب‌وجوش بیش‌تری هم در سلیقه‌ها به وجود آمد، و چون اتحادیه صنفی نتوانست هم‌زمان با آن تغییر کند و انعطاف بپذیرد و چون عادات قدیمی را بدون نرمش حفظ کرد، لذا از موقعیتی برخوردار نبود که بتواند به این مقتضیات نو پاسخ دهد. از همین روست علت جدیدی که خواسته‌ها را علیه آن برگرداند. اما اتحادیه‌های صنفی ملی در معرض این خطر قرار نمی‌گرفتند. گسترده‌گی و پیچیدگی‌شان مانع ایستایی آن‌ها می‌شد. در درون‌شان آن‌قدر عناصر زیاد و متنوع وجود داشت که بیمی از یک همشکلی ایستا وجود نداشت. تعادل^۲ چنین سازمانی هرگز نمی‌تواند استوار باشد مگر به‌طور نسبی، بنابراین با تعادل اخلاقی جامعه‌ای که همان خصلت را دارد و انعطاف‌ناپذیری ندارد، کاملاً هماهنگ است. افکار مختلف بسیاری آن‌جا فعالیت می‌کنند تا

1. immobilisme

2. équilibre

آرایش‌های جدید همچنان در حالت نهفته و آمادگی نباشند. یک گروه گسترده هرگز ساکن نیست (چین)^۱، زیرا تغییرات در آن بی‌وقفه وجود دارد. به نظر ما این اصل اساسی نظام صنفی است که تنها برای صنعت بزرگ می‌تواند مناسب باشد. پس از نشان‌دادن این خطوط کلی، باقی می‌ماند حل مسائل بسیار دیگری که ما نمی‌توانیم در این جا مطرح کنیم. من جز در مورد مهم‌ترین آن‌ها بحثی نمی‌کنم.

اولاً اغلب از خود می‌پرسیم که آیا اتحادیه صنفی باید اجباری باشد، آیا اشخاص باید مجبور شوند که در آن عضو شوند. به نظر من فایده این سؤال بسیار کم است. در واقع، از روزی که نظام صنفی برقرار شود، منزوی ماندن آن قدر فرد را تضعیف می‌کند که بی‌آنکه نیازی به اجبار باشد، خود به آن می‌پیوندد. وقتی یک نیروی جمعی تشکیل می‌شود، منزوی‌ها را به سوی خود جلب می‌کند، و تمام کسانی که خود را بیرون از آن نگاه دارند، نمی‌توانند خود را حفظ کنند. وانگهی برای من دشوار است که بفهمم بعضی‌ها در پذیرفتن امکان اجباری کردن این کار احساس دل‌نگرانی می‌کنند. امروزه هر شهروندی مجبور است به کمونی تعلق داشته باشد، حال چرا همین اصل در مورد جِرف اجرا نشود، در واقع به طریق اولی، اصلاحاتی که از آن صحبت می‌کنیم نتیجه‌اش سرانجام جایگزین کردن اتحادیه صنفی حرفه‌ای به جای حوزه سرزمینی به عنوان واحد سیاسی کشور خواهد شد.

مسئله مهم‌تر دیگر این است که بدانیم جایگاه و سهم کارفرمایان و کارکنان در سازمان صنفی چیست. به نظر من به طور قطع هر یک از آن‌ها باید در مجمعی که مسئول اداره حیات عمومی اتحادیه صنفی است، نماینده داشته باشند. این اتحادیه نمی‌تواند از عهده وظیفه خود برآید مگر این‌که هر دو عامل (کارفرما و کارگر) را دربرداشته باشد. اما می‌توانیم از خود پرسیم که آیا اساساً در سازمان تمایزی [بین آن دو] لازم نیست، آیا این دو دسته از

۱. «چین» = قرائت مشکوک.

شاغلان نباید به‌طور جداگانه نمایندگان‌شان را برگزینند، در یک کلمه، آیا هیئت‌های انتخابی نباید مستقل باشند، دست‌کم تا زمانی که منافع‌شان این‌طور آشکارا در تضاد با هم قرار دارد.

سرانجام بی‌گمان کل این سازمان باید به تشکیلات مرکزی، یعنی دولت بازمی‌پیوست.^۱ قانونگذاری در مورد جرّف چیزی جز^۲ کاربرد خاصی از قانونگذاری عمومی نمی‌توانست باشد، همان‌طور که اخلاق حرفه‌ای چیزی نیست جز شکل خاصی از اخلاق عمومی، البته همواره تمام اشکال فعالیت اقتصادی اشخاص^۳ که دربردارنده این قاعده‌مندی عمومی است، وجود خواهند داشت. این قاعده‌مندی هم نمی‌تواند دست‌آورد هیچ گروه خاصی باشد. در مطالب گذشته ما فقط به اختصار نشان دادیم که در اتحادیه صنفی چه کارهایی می‌توانسته به وقوع بپیوندد. این است که چندان نمی‌توان همه آن‌چه را در آینده ممکن است برعهده آن گذاشته شود، پیش‌بینی کرد. بهتر آن است که از حالا در محدوده آن‌چه می‌تواند به آن اختصاص داده شود، باقی بمانیم. از نظر قانونگذاری، اصول کلی قرارداد کار^۴، دست‌مزد حقوق‌بگیران یا بهداشت صنعتی، تمام امور مربوط به کار کودکان و زنان و مانند آن‌ها نیاز به آن دارند که تفاوت‌های‌شان برحسب نوع صنایع لحاظ شود و دولت از این تفاوت‌گذاشتن ناتوان است. همین است که وظیفه قانونگذاری ضروری است.^۵ [؟؟] ^۶ صندوق‌های بازنشستگی و حوادث غیرمترقبه و مانند آن‌ها نمی‌توانند [بدون خطر^۷ به صندوق‌های دولت اختصاص داده شوند] که در

۱. این قرائت احتمالی است.

۲. قرائت احتمالی.

۳. شاید بتوانیم این‌طور هم بخوانیم: «(در) تمام اشکال فعالیت اقتصادی بخش‌ها...».

۴. «کار»، این قرائت مشکوک است.

۵. این جمله کوتاه قرائت مشکوکی است. در جمله قبلی هم دست‌کم در مورد هفت کلمه

اول چنین است. ۶. گروه‌ها از متن اصلی است.

۷. «بدون خطر اختصاص داده شود» = این قرائت نامطمئن است، احتمال بیش‌تر این است:

«در دست دولت بدون خطر واگذاشته شود».

گذشته بیش از حد وظایف مختلف و بسیار فراتر از افراد بر آن تحمیل شده است. سرانجام، قواعد منازعات کاری که هرگز نمی‌تواند [به شکل قانون تدوین شود]^۱ نیازمند دادگاه‌های ویژه‌ای است که برای آن‌که بتوانند با استقلال کامل قضاوت کنند به اندازه اشکال مختلف صنعت، دارای حقوق^۲ مختلف هستند. این است وظیفه عاقلانه‌ای^۳ که از همین امروز می‌تواند به اتحادیه‌های صنفی که ایجاد و نوسازی شده‌اند، سپرده شود. این وظایف سه‌گانه باید به این سه [؟؟] تشکیلات یا سه گروه از تشکیلات داده می‌شود، این‌ها مسائل عملی‌ای هستند که فقط تجربه درباره آن‌ها تصمیم می‌گیرد. نکته اصلی و مهم عبارت است از تشکیل گروه و دادن علت وجودی به آن از طریق سپردن بعضی از وظایفی که از آن صحبت کردیم، با هر میزان احتیاط که مایلیم. به محض این‌که گروه شکل بگیرد و این‌گونه زندگی را شروع کند، خودش توسعه می‌یابد، و هیچ چیز نمی‌تواند پیش‌بینی کند که این توسعه کجا خواهد ایستاد. همان‌طور که در ابتدا گفتیم، نه فقط اصلاحات دیگر در عمل نمی‌توانند به سرانجام برسند مگر وقتی که این کار انجام شود، بلکه بسیار محتمل است که آن اصلاحات به‌طور خودجوش از آن زاده شوند. اگر باید یک تجدید سازمان در حقوق مالکیت انجام پذیرد، این [؟] از [طرف؟؟] آن نمی‌تواند بگوید که آن تجدید سازمان شامل چه چیزی می‌شود. هر کسی می‌داند چقدر حیات اجتماعی پیچیده است و چه جایگاهی در ناسازترین عناصر دارد، همچنین هر کسی از ساده‌انگاری‌ای که در صورت‌بندی‌ها جاری است، آگاه است. این احتمال بسیار کم است که روزی به وضعیتی برسیم که در آن ابزار تولید به‌طور منطقی از ابزار مصرف جدا شود، چیزی از حق مالکیت سابق باقی نماند، موقعیت کارفرما از بین برود، هر وراثتی لغو شود، و پیش‌بینی انسانی‌ای وجود ندارد که بتواند بگوید این امور از سازمان آینده، چه سهمی...

۱. این قرائت بسیار نامطمئن است.

۲. این قرائت بسیار نامطمئن است.

۳. این قرائت بسیار نامطمئن است.

چه بخش از گذشته باز هم به حیات خود ادامه خواهند داد، چه... در آینده. این مشارکت نمی‌تواند انجام پذیرد، مگر به‌طور خودجوش، زیر فشار واقعیت‌ها و تجربه. ما باید حیات صنعتی را سازمان بدهیم، یعنی تشکیلاتی را که به آن نیازمند است به آن بدهیم، و این تشکیلات از طریق رابطه برقرارکردن با دیگر تشکل‌های اجتماعی، منشأ تحولی خواهد شد که پیشاپیش نتوان چندان به تصور آورد. بنابراین نه‌تنها نظام صنفی...؟ است.

درس چهارم

اخلاق مدنی^۱

تعریف دولت

ما قواعد اخلاقی و قضایی را که در روابط فرد با خودش، با گروه خانواده و با گروه حرفه‌ای به کار بسته می‌شود، به طور متوالی مطالعه کردیم. اینک به مطالعه آن قواعد در روابطی که فرد با گروه دیگری برقرار می‌کند، می‌پردازیم، گروهی که از گروه‌های قبلی گسترده‌تر است و حتی گسترده‌ترین گروه نسبت به تمام گروه‌هایی که اکنون تشکیل شده‌اند، یعنی گروه سیاسی. مجموعه قواعد مصوبی را که تعیین می‌کنند این روابط چه باید باشند، اخلاق مدنی می‌نامیم.

اما قبل از این که مطالعه آن را شروع کنیم، مهم است که تعیین کنیم جامعه سیاسی به چه معناست.

عنصر اصلی در اندیشه هر گروه سیاسی عبارت است از تضاد حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان، حکومت^۲ و کسانی که تابع آن‌اند. این احتمال بسیار قوی وجود دارد که این تمایز در اصل تحول اجتماعی وجود نداشته باشد؛ این فرضیه از آن رو بسیار محتمل است که ما جوامعی می‌یابیم که این تمایز به زحمت در آن‌ها بارز است. اما به هر حال، نمی‌توان جوامعی را

1. morale civique

2. autorité

که در آن‌ها این تمایز مشاهده می‌شود با آن‌ها که فاقد آن هستند یکی گرفت. هر کدام از آن‌ها نوع متفاوتی را تشکیل می‌دهند که کلمات متفاوتی باید آن‌ها را مشخص کنند، و صفت سیاسی باید به نوع اول از جوامع اختصاص یابد. زیرا اگر این اصطلاح معنایی داشته باشد، قبل از هر چیز به معنای سازمان دست‌کم ابتدایی، تأسیس یک قدرت ثابت یا دوره‌ای، ضعیف یا قوی است که افراد به عمل آن، حال هرچه باشد، تن می‌دهند.

اما این نوع قدرت در جایی غیر از جامعه‌های سیاسی یافت می‌شود. خانواده رئیسی دارد که گاهی قدرتش مطلق است و گاهی قدرتش را یک شورای خانگی محدود می‌کند. ما اغلب خانواده پدرسالار^۱ رومی را با یک دولت کوچک مقایسه کرده‌ایم و همچنان‌که به زودی خواهیم دید، توجیه‌نشدن این اصطلاح قابل سرزنش نخواهد بود، اگر مشخصه جامعه سیاسی تنها وجود یک سازمان حکومتی باشد پس مشخصه دیگری لازم است. تصور ما بر این بوده است که آن مشخصه در روابط به‌ویژه تنگاتنگی نهفته است که تمام جامعه سیاسی را در سرزمینی که در آن ساکن است، متحد می‌کند. می‌گوییم یک رابطه مستمر بین هر ملتی و سرزمینی معین وجود دارد. به گفته بلونچلی^۲ «دولت باید قلمرو خود را داشته باشد؛ ملت نیاز به کشور دارد» (12). اما دست‌کم در میان تعداد زیادی از مردم، پیوند خانواده با بخش معینی از سرزمین کم‌تر از آن نیست؛ خانواده نیز قلمرو خود را دارد که غیرقابل تقسیم است چون انتقال‌ناپذیر^۳ است. دیدیم که گاهی میراث غیرمنقول در حقیقت روح خانواده بود که به آن وحدت و انسجام می‌بخشید و مرکزی بود که زندگی خانوادگی حول آن می‌گردید. هیچ‌جا سرزمین

1. patriarchal

۲. Johann-Kaspar Bluntschli (۱۸۰۸-۱۸۸۱)، حقوقدان و مورخ سوئیس. از پایه‌گذاران جامعه حقوقدانان آلمان و مؤسسه حقوق بین‌المللی. او کتاب‌های زیادی درباره حقوق خصوصی و حقوق عمومی بین‌المللی نوشته است. -م.

3. inaliénable

سیاسی نقش مهم‌تری در جامعه‌های سیاسی بازی نمی‌کند. وانگهی، اضافه کنیم که اهمیت اساسی داده‌شده به سرزمین ملی نسبتاً جدید است. نخست به نظر دلخواهانه می‌رسد که جوامع بزرگ چادر نشین را که گاه سازمانی بسیار آگاهانه دارند، فاقد ویژگی سیاسی بدانیم. دوم آن‌که در گذشته، تعداد شهروندان به عنوان عنصر اصلی دولت‌ها در نظر گرفته می‌شد و نه سرزمین. پیوستن به یک دولت پیوستن به کشور نبود، بلکه پیوستن به ساکنان آن کشور و آمیختن با آنان بود. برعکس ما می‌دیدیم که فاتحان در سرزمین مغلوبان مستقر می‌شدند، بی آن‌که به خاطر این کار وحدت و شخصیت سیاسی شان را از دست بدهند. در تمام طول اولین اعصار تاریخ‌مان، پایتخت، یعنی مرکز ثقل ارضی جامعه، بسیار زیاد جابه‌جا می‌شود. مدت چندان زیادی نیست که مردمان در این مورد وابسته به شرایط سکونت‌شان شده‌اند که شاید بتوان آن را نمود جغرافیایی شان نامید. امروز فرانسه فقط توده‌ای از مردم نیست که به‌طور عمده به فلان زبان صحبت می‌کنند و فلان حقوق را مراعات می‌کنند و مانند آن‌ها، بلکه اصولاً فرانسه فلان بخش معین از اروپاست. حتی وقتی همه آلزاسی‌ها^۱ در ۱۸۷۰ می‌خواستند ملیت فرانسوی اختیار کنند، تصور بر این بود که فرانسه تکه‌پاره یا کوچک می‌شود، فقط بدین علت که بخش مشخصی از خاکش به دست یک قدرت خارجی خواهد افتاد. اما این یکی گرفتن جامعه با سرزمینش تنها در پیشرفته‌ترین جامعه‌ها بروز کرده است. بدون شک این یکی گرفتن به علل زیادی برمی‌گردد، به ارزش اجتماعی بالاتری که سرزمین به دست آورده است، شاید هم به اهمیت نسبتاً بیش‌تری که پیوند جغرافیایی کسب کرده است نسبت به دیگر پیوندهای اجتماعی با ماهیتی اخلاقی‌تر که قدرت‌شان را از دست داده‌اند. جامعه‌ای که ما عضو آن هستیم، از وقتی که اساساً دیگر یک منطقه و مجموعه‌ای از سنن مخصوص

۱. alsaciens، اهالی آلزاس، ایالتی در فرانسه که مرکز آن شهر استراسبورگ در حوزه رود رن است. -م.

به آن یا آیین یک خاندان سلطنتی خاص نیست، برای ما بیش‌تر یک سرزمین معین محسوب می‌شود.

صرف‌نظر از سرزمین، به‌نظر می‌رسد یکی از ویژگی‌های مهم جامعه سیاسی را بتوان در تعداد جمعیت یافت. بی‌گمان به‌طورکلی به گروه‌های اجتماعی که تعداد بسیار اندکی از افراد را دربرمی‌گیرند این عنوان [جامعه سیاسی] را نمی‌دهیم. اما چنین مرزبندی‌ای بسیار متغیر خواهد بود، زیرا تراکم جمعیت انسانی برای آن‌که در میان گروه‌های سیاسی طبقه‌بندی شود، از چه زمان کافی خواهد بود؟ به نظر روسو^۱، ده هزار انسان کافی بود، حال آن‌که بلونچلی این رقم را بسیار ناچیز می‌داند. هر دو برآورد به یک اندازه دلخواهانه است. گاهی یک استان فرانسه ساکنان بیش‌تری از بسیاری از شهرهای یونان و ایتالیا دارد. با وجود این هر یک از این شهرها یک دولت را تشکیل می‌دهند، حال آن‌که یک استان حق چنین نامگذاری‌ای [بر خود] را ندارد.

با این همه در این جا به یک ویژگی مشخص می‌رسیم. بدون شک نمی‌توانیم بگوییم که یک جامعه سیاسی از گروه‌های خانوادگی یا حرفه‌ای به‌دلیل این متمایز می‌شود که پرتعدادتر است زیرا در بعضی موارد عده واقعی خانواده‌ها می‌تواند خیلی زیاد و عده واقعی دولت‌ها بسیار اندک باشد. اما حقیقت این است که جامعه سیاسی‌ای وجود ندارد که در بطن خود کثرت خانواده‌های گوناگون یا گروه‌های حرفه‌ای گوناگون، یا هر دو را با هم نداشته باشد. اگر جامعه سیاسی به یک جامعه خانوادگی فروکاسته شود، با آن یکی می‌شود و به یک جامعه خانوادگی تقلیل می‌یابد، اما از لحظه‌ای که جامعه سیاسی از تعداد معینی جامعه خانوادگی تشکیل شود، تجمعی که این‌گونه شکل بگیرد چیزی غیر از هر یک از عناصرش است. این چیز تازه‌ای است که باید با کلمه متفاوتی مشخص شود. همچنین جامعه سیاسی با هیچ گروه

۱. Jean-Jacques Rousseau (۱۷۷۸-۱۷۱۲)، فیلسوف سیاسی قرن هجدهم فرانسه.

نویسنده کتاب‌های *قرارداد اجتماعی* و *امیل* - م.

حرفه‌ای و هیچ کاستی^۱، اگر کاستی وجود داشته باشد، یکی گرفته نمی‌شود، بلکه همواره تجمعی است از حِرَف گوناگون یا کاست‌های گوناگون و همین‌طور خانواده‌های مختلف. به عبارتی کلی‌تر، وقتی جامعه‌ای از اجتماع گروه‌های دومین^۲ با ماهیت‌های مختلف تشکیل می‌شود، بدون این‌که خودش نسبت به جامعه‌ای وسیع‌تر گروه دومین باشد، یک کلیت اجتماعی از نوع متفاوت را تشکیل می‌دهد: تعریف ما از جامعه سیاسی این است: جامعه‌ای متشکل از اجتماع تعداد کم‌و بیش قابل توجهی از گروه‌های اجتماعی دومین تابع یک قدرت واحد که خودش در قلمرو هیچ قدرت برتر با نظم و قاعده دیگری نباشد.

بدین‌قرار، این امر درخور یادآوری است که جامعه‌های سیاسی تا حدودی با وجود گروه‌های دومین مشخص می‌شوند. تا این‌جا آن‌چه بیان شد گمان منتسکیو^۳ بود وقتی که وی از شکل اجتماعی‌ای سخن می‌گفت که به نظر او بالاترین سازماندهی را داشت، یعنی حکومت پادشاهی که شامل «قدرت‌های واسطه‌ای تابع و وابسته» می‌شد (II, 4). در این‌جا تمام اهمیت این گروه‌های دومین را که تا به حال درباره‌شان سخن گفته‌ایم، می‌بینیم. این گروه‌ها تنها برای اداره منافع خصوصی، خانوادگی و حرفه‌ای که زیر پوشش دارند و علت وجودی‌شان هستند، لازم نیستند، بلکه شرط اساسی هر سازمان بالاتری نیز هستند. هرچند این گروه‌ها در تضاد با گروه اجتماعی‌ای باشند که مسئول بالاترین مقامات رسمی است و به‌طور اختصاصی‌تر آن را دولت می‌نامیم، اما دولت وجودشان را بر خود فرض می‌داند و موجودیتی ندارد مگر وقتی که گروه‌های اجتماعی وجود داشته باشند. هیچ گروه دومین، هیچ گروه سیاسی، دست‌کم هیچ قدرتی نیست که بتواند بدون مناسبت به این

1. cast

2. groupes secondaries

۳. Charles de secondat, Baron de Montesquieu (۱۶۸۹-۱۷۵۵)، فیلسوف سیاسی فرانسه. نویسنده کتاب‌های روح قوانین، نامه‌های ایرانی و علت عظمت و سقوط روم-م.

نام نامیده شود. از همین جاست این وابستگی که این دو نوع گروه‌بندی را به هم می‌پیوندد، چیزی که در آینده خواهیم دید. فعلاً برای ما همین بس که آن را تصدیق کنیم.

حقیقت این است که این تعریف مخالف نظریه‌ای است که مدت‌های طولانی نظریه‌ای کلاسیک به‌شمار می‌رفت؛ همان نظریه‌ای که سامرین^۱ و فوستل دو کولانژ^۲ نام خود را به آن متصل کرده‌اند. به نظر این دانشمندان، جامعه‌ابتدایی که جامعه‌های مرکب‌تر از آن بیرون آمدند، یک گروه خانوادگی وسیع بود متشکل از همه افرادی که پیوندهای خونی یا پیوندهای نسبی به آن‌ها وحدت می‌بخشید و زیر فرمان سالمندترین جد ذکور یعنی رئیس خانواده قرار می‌گرفتند. این نظریه پدرسالاری است. اگر این نظریه درست می‌بود، ما در اصل یک قدرت متشکل از همه ویژگی‌های مشابه قدرت در دولت‌های پیچیده‌تر و در نتیجه حقیقتاً سیاسی داشتیم، درحالی‌که جامعه‌ای که اساس آن را تشکیل می‌داد واحد و ساده بود و از هیچ جامعه کوچک‌تری ترکیب نشده بود. قدرت برتر شهرها، پادشاهی‌ها و ملت‌هایی که پس از آن تشکیل شدند، هیچ خصلت اصیل و ویژه‌ای نداشتند و از قدرت پدرسالاری‌ای منشعب می‌شدند که بر اساس الگوی آن شکل می‌گرفتند. [در این صورت] جامعه‌های به اصطلاح سیاسی چیزی جز خانواده‌هایی بزرگ شده نمی‌بودند.

اما این نظریه پدرسالاری دیگر امروزه قابل دفاع نیست؛ این فرضیه‌ای است که بر هیچ واقعیتی که به‌طور مستقیم مشاهده شده باشد، تکیه ندارد و واقعیت‌های شناخته‌شده بسیار زیادی آن را رد می‌کند. هرگز خانواده

۱. Henry James Summer Maine (۱۸۸۸-۱۸۲۲)، حقوقدان و جامعه‌شناس بریتانیایی. او یکی از پایه‌گذاران قوم‌شناسی قضایی و سیاسی بود و به تدوین حقوق هند اشتغال داشت. -م.

۲. Numa-Denis Fustel de Coulanges (۱۸۸۹-۱۸۳۰)، مورخ فرانسوی. نویسنده کتاب‌های تمدن قدیم و تاریخ تشکیلات سیاسی فرانسه قدیم. -م.

پدرسالاری را آن چنان که سامرمین و فوستل دو کولانژ توصیف کرده‌اند، مشاهده نکرده‌ایم. هرگز گروهی متشکل از همخونان را ندیده‌ایم که در وضعیتی خودمختارانه زندگی کنند و زیر فرمان یک رئیس کم‌وبیش قدرتمند باشند. همه گروه‌های خانوادگی که می‌شناسیم و دست‌کم حداقلی از سازمان را دارند و قدرت معینی را به رسمیت می‌شناسند، بخشی از جامعه‌های وسیع‌تر هستند. تعریف طایفه^۱ این است که طایفه یک بخش سیاسی و در همان حال خانوادگی از یک تجمع اجتماعی گسترده‌تر است. در اصل درست این است که فرض کنیم جامعه‌های ساده‌ای وجود داشتند که دربرگیرنده هیچ جامعه ساده‌تری نبودند؛ منطق و قیاس‌ها ما را ناگزیر از ساختن فرضیه‌ای می‌کند که بعضی واقعیت‌ها آن را تأیید می‌کنند. اما برعکس، هیچ چیز اجازه نمی‌دهد گمان کنیم که چنین جامعه‌هایی فرمانبردار قدرتی بودند. و آنچه ناگزیر این فرضیه را به عنوان فرضی کاملاً غیرواقعی رد می‌کند، این است که هرچه طایفه‌های یک قبیله از هم مستقل‌تر باشند، هر یک از آن‌ها بیشتر تر به سوی خودمختاری گرایش پیدا می‌کنند و نیز بیشتر تر فاقد هر آن چیزی می‌شوند که شباهتی به یک قدرت دارد، حال هر قدرت حکومتی که باشد. این‌ها توده‌های تقریباً به طور کامل بی‌شکل^۲ هستند که همه اعضای شان در یک سطح هستند. بنابراین سازمان گروه‌های محدود، طایفه‌ها، خانواده‌ها و مانند آن مقدم نیست بر سازمان تجمع فراگیری که نتیجه وحدت شان است. از این جا نباید نتیجه گرفت که اولی از دومی زاده شده است. حقیقت این است که همان‌طور که پیش از این گفتیم آن‌ها به هم وابستگی دارند و به طور متقابل، شرط یکدیگرند. جزءها در ابتدا سازمانی نداشتند که سپس یک کل را تشکیل بدهند که به شکل خودشان سازمان داده شود، بلکه کل و جزءها همزمان سازمان یافته‌اند. از آن‌چه گذشت نتیجه دیگری که حاصل می‌شود این است که جامعه‌های سیاسی‌ای که مستلزم وجود یک قدرت‌اند و این

1. clan

2. amorphe

قدرت پدید نمی‌آید مگر وقتی که جامعه‌ها دارای کثرتی از جامعه‌های ابتدایی باشند، ناگزیر جامعه‌های سیاسی چندیاخته‌ای یا چندقسمتی هستند. معنای این سخن این نیست که هرگز جامعه‌هایی وجود نداشته‌اند که از یک قسمت یگانه و واحد تشکیل شده باشند، بلکه آن‌ها مقوله دیگری هستند و سیاسی نیستند.

آنچه می‌ماند این‌که یک جامعه واحد می‌تواند در بعضی موارد سیاسی باشد و در مواردی دیگر جز یک گروه دومین و محدود نباشد. این چیزی است که در همه دولت‌های فدراتیو اتفاق می‌افتد. هر دولت خاص تا اندازه‌ای خودمختار است، اما محدودتر از آن است که کنفدراسیونی با سازماندهی منظم وجود نداشته باشد، با این همه هیچ هم نیست، هرچند ضعیف‌تر است. تا آن‌جا که هر عضو جز به خودش متکی نیست و به قدرت مرکزی کنفدراسیون وابسته نیست، دقیقاً یک جامعه سیاسی و یک دولت در معنای واقعی کلمه است. و برعکس تا آن‌جا که تابع تشکیلاتی بالاتر از خود است، یک گروه دومین ساده، جزئی، مشابه یک بخش، یک استان، یک طایفه یا یک کاست است. چنین دولتی دیگر کل نیست، چون دیگر فقط به عنوان یک جزء ظاهر می‌شود. پس تعریف ما یک مرزبندی مطلق بین جامعه‌های سیاسی و جامعه‌های دیگر ایجاد نمی‌کند؛ بلکه چنین چیزی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد. برعکس، رشته امور پیوسته است. جامعه‌های سیاسی زیرین^۱ از تجمع آهسته جامعه‌های سیاسی زیرین^۲ تشکیل شده‌اند؛ بنابراین جامعه‌های سیاسی زیرین در لحظاتی از گذارشان، با وجود حفظ چیزهایی از ماهیت اصلی شان، بدل شدن به چیزی دیگر و به دست آوردن ویژگی جدید را شروع می‌کنند که در نتیجه شرایطشان دوپهلو می‌شود. اصل این نیست که گسیختگی‌ای که وجود ندارد نشان دهیم، بلکه آشکار کردن خصلت‌های ویژه‌ای است که جامعه‌های سیاسی را تعریف می‌کنند، و برحسب کمی یا بیشی

1. superieur

2. inferieur

حضورشان، این جامعه‌ها را به راستی کم‌ویش درخور این توصیف می‌کنند. حال که می‌دانیم یک جامعه سیاسی با چه نشانه‌هایی شناخته می‌شود، بینیم اخلاقی که به آن نسبت داده می‌شود شامل چیست؟ از همان تعریف پیشین نتیجه می‌شود که قواعد اساسی این اخلاق همان‌هاست که روابط افراد را با این قدرت حاکم که تحت فرمانش‌اند، تعیین می‌کنند. از آن‌جا که برای مشخص کردن گروه خاص کارمندانی که نمایندگان این قدرت هستند، کلمه‌ای لازم است، قبول می‌کنیم که کلمه دولت را برای این منظور در نظر بگیریم. بی‌شک دولت را چندان به عنوان تشکیلات حکومتی نمی‌نامند، بلکه به معنای جامعه سیاسی در تمامیت خود، به معنای مردم حکومت‌شونده و حکومت با هم در نظر می‌گیرند، و ما خودمان هم این کلمه را به این معنا گرفته‌ایم. به همین معناست که ما از دولت‌های اروپایی صحبت می‌کنیم و می‌گوییم که فرانسه یک دولت است. اما چون خوب است که اصطلاحات ویژه‌ای برای واقعیت‌هایی متفاوت همچون جامعه و یکی از تشکیلات‌های آن داشته باشیم، کارگزاران قدرت حاکم را به‌طور خاص‌تر دولت می‌نامیم، و جامعه سیاسی به گروه پیچیده‌ای می‌گوییم که دولت تشکیلات بالادست آن است. پس از آن‌چه گذشت، تکالیف اصلی اخلاق مدنی به‌وضوح همان تکالیفی است که شهروندان در قبال دولت و متقابلاً دولت در قبال افراد دارند. برای فهمیدن این تکالیف، مهم این است که قبل از هر چیز ماهیت و کارکرد دولت را تعیین کنیم.

حقیقت این است که ممکن است به‌نظر آید که ما پیش از این به سؤال اول از پرسش‌های فوق پاسخ داده‌ایم، و در همان حال که جامعه سیاسی تعریف شد، ماهیت دولت نیز تعریف شد. آیا دولت قدرت برتری نیست که همه جامعه سیاسی با تمامیت خود فرمانبردار آن است؟ اما درواقع این کلمه قدرت بسیار مبهم است و لازم است که تدقیق شود. گروه کارمندانی که از طرف این قدرت منصوب شده‌اند و به معنای دقیق کلمه دولت را تشکیل می‌دهند، از کجا شروع و به کجا ختم می‌شود؟ این پرسش از آن‌رو

ضروری‌تر است که زیان جاری در این باره مرتکب اشتباهات زیادی می‌شود. ما هر روز می‌گوییم که خدمات عمومی خدماتی دولتی هستند؛ دادگستری، ارتش، کلیسا، البته در جایی که کلیسای ملی وجود داشته باشد، بخشی از دولت به‌شمار می‌روند. اما نباید تشکیلات ثانوی را که بی‌واسطه‌ترین تأثیرات را از دولت می‌پذیرند و نسبت به دولت، فقط تشکیلاتی اجرایی هستند، با خود دولت اشتباه گرفت. دست‌کم گروه یا گروه‌های ویژه - زیرا دولت پیچیده است - که این گروه‌های دومین تابع آن‌ها هستند و ما آن‌ها را به‌طور خاص‌تر ادارات می‌نامیم، باید از گروه‌های دومین تمیز داد. خصیصه‌ای که آن گروه‌های ویژه دارند این است که فقط آن‌ها صلاحیت دارند که به‌جای جامعه فکر و عمل کنند. نمایندگی‌ها هم مثل راه‌حل‌هایی که در این حوزه خاص به‌دست می‌آیند، طبیعتاً و ناگزیر جمعی هستند. بدون شک، بسیاری از نمایندگی‌ها و بسیاری از تصمیمات جمعی نیز هستند که خارج از این حوزه به‌همین نحو شکل می‌گیرند. در هر جامعه‌ای اسطوره‌ها و جزم‌ها (اگر جامعه سیاسی در عین حال یک کلیسا باشد)، یا سنت‌های تاریخی و اخلاقی‌ای وجود دارند یا داشته‌اند که نمایندگی‌های مشترک همه اعضای جامعه را تشکیل می‌دهند، و دست‌آورد خاص هیچ تشکیلات معینی هم نیستند. همچنین در هر لحظه جریان‌های اجتماعی‌ای وجود دارند که جماعت را به این یا آن جهت خاص می‌کشانند و برآمده از دولت هم نیستند. بسیاری اوقات دولت به‌جای فشار آوردن بر آن‌ها، به فشار آن‌ها تن می‌دهد. بدین‌قرار یک حیات کامل روانی وجود دارد که در جامعه انتشار دارد. اما حیات دیگری نیز هست که جایگاه ویژه‌اش تشکیلات حکومتی است. در این‌جاست که این حیات تشکیل می‌شود و اگر از آن پس در جامعه منتشر می‌شود، فقط به‌طور ثانوی و انعکاسی است. وقتی مجلس به قانونی رأی می‌دهد، وقتی حکومت در محدوده صلاحیتش تصمیمی می‌گیرد، بدون شک این یا آن روش بستگی به اوضاع عمومی، یعنی بستگی به جامعه دارد؛ مجلس و حکومت با توده‌های ملت در تماس هستند، و تأثیرات مختلفی که از

این تماس بر ایشان آشکار می‌شود، آن‌ها را مصمم می‌کند که این یا آن مسیر را برگزینند. اما اگر یک عامل در تصمیم‌گیری‌شان هست که خارج از خودشان قرار دارد، این هم درست است که این حکومت و مجلس است که این تصمیم را می‌گیرد و این تصمیم‌گیری قبل از هر چیز بیانگر محیط خاصی است که در آن متولد می‌شود. همچنین بسیار پیش می‌آید که حتی اختلاف و ناسازگاری‌ای بین این محیط و مجموعه ملت وجود دارد و راه‌حل‌های حکومتی یا آرای مجلس با تمام ارزشی که برای جامعه دارد، متناسب با وضعیت جامعه نیست. بنابراین در این‌جا کاملاً یک حیات روانی جمعی وجود دارد، اما این حیات در تمام گستره پیکر اجتماع منتشر نشده است و با این‌که کاملاً جمعی است، اما در یک تشکیلات معین جای دارد. و این مکان‌یابی نتیجه تمرکزی ساده در نقطه‌ای معین از حیاتی نیست که ریشه‌هایش خارج از این نقطه باشد، بلکه تا اندازه‌ای در همین نقطه است که متولد می‌شود. وقتی دولت فکر می‌کند و تصمیم می‌گیرد، نباید گفت که این جامعه است که به وسیله دولت فکر می‌کند و تصمیم می‌گیرد، بلکه دولت برای جامعه فکر می‌کند و تصمیم می‌گیرد. دولت یک ابزار ساده بسترسازی و تمرکز نیست. دولت به یک معنا، مرکز سازمان‌دهنده خود گروه‌هاست.

این بود تعریف دولت. دولت گروهی از کارگزاران یگانه است که در بطن آن نمایندگی‌ها و اراده‌هایی به وجود می‌آیند که اجتماع را دخیل می‌کنند، هرچند که خود دستاورد اجتماع نباشند. گفتن این‌که دولت به وجدان جمعی تجسم می‌بخشد، درست نیست، زیرا وجدان جمعی از هر جهت فراتر از آن است و در بخش‌های وسیعی پراکنده است؛ در هر لحظه احساسات و وضع اجتماعی بسیار متنوعی وجود دارد که دولت چیزی جز صدای ضعیف آن را نمی‌شنود. دولت فقط جایگاه وجدانی خاص و محدود، اما بلندتر و روشن‌تر است که خودش احساسی زنده‌تر دارد. هیچ چیز مانند این تصورات جمعی که در تمام جامعه‌ها پراکنده‌اند تاریک و مبهم نیست: اسطوره‌ها، افسانه‌های مذهبی یا اخلاقی و مانند آن. ما نه می‌دانیم که آن‌ها از کجا می‌آیند و نه

می‌دانیم به کجا منتهی می‌شوند؛ ما آن‌ها را بررسی نکرده‌ایم. نمایندگی‌هایی که دولت به وجود می‌آورد، همواره از خود و علت و هدف‌شان آگاهی بیش‌تری دارند. آن‌ها آشکارتر با هم هماهنگ شده‌اند. عامل اجتماعی‌ای که آن‌ها را هماهنگ می‌کند، کارش را بهتر شرح می‌دهد. در این جا هم باز چنین نیست که اصلاً نقطه‌تاریک زیادی وجود نداشته باشد. دولت هم مانند فرد خیلی وقت‌ها در مورد علت‌هایی که آن را تعیین می‌کنند، اشتباه می‌کند، و این‌که علت تصمیماتش خوب است یا بد، اما آن‌چه مهم است این است که تا اندازه‌ای علت داشته باشد. به دلیل نگرانی از مجموع اوضاعی که نیاز به راه‌حل دارد، همواره یا دست‌کم غالباً، شبه‌تبادل‌نظریه‌هایی صورت می‌گیرد و تشکیلات داخلی دولت دقیقاً موظف به انجام این تبادل‌نظرها است. از همین روست که این شوراها و مجالس و گفت‌وگوها و مقررات ایجاب می‌کنند که چنین نمایندگی‌هایی فقط به آرامی به وجود آیند. پس ما می‌توانیم به اختصار بگوییم: دولت تشکیلات خاصی است که مسئول ایجاد نمایندگی‌هایی است که برای اجتماع ارزشمند است. این نمایندگی‌ها از دیگر نمایندگی‌های جمعی به دلیل درجه بالاتر خودآگاهی و اندیشه متمایز می‌شوند.

شاید تعجب کنیم که ما هر فکری درباره‌ی عمل، اجرا و انجام کار در خارج را از تعریف خود کنار نهاده‌ایم. آیا معمولاً نمی‌گوییم که این بخش از دولت یا دست‌کم آن‌چه به‌ویژه حکومت می‌نامیم، دارای قدرت اجرایی است. اما این بیان کاملاً نادرست است: دولت هیچ چیز را اجرا نمی‌کند. هیئت وزیران، پادشاه و همچنین مجلس شورا خودشان عمل نمی‌کنند؛ آنان دستوراتی برای عمل می‌دهند. ایشان افکار و احساسات را ترکیب می‌کنند و از آن‌ها راه‌حل‌هایی به دست می‌آورند و به سایر تشکیلاتی که مجری آن‌ها هستند انتقال می‌دهند؛ اما این جاست که حد و مرز نقش ایشان آشکار می‌شود. در این خصوص بین مجلس شورا یا همه‌انواع شوراهای مشورتی که ممکن است اطراف پادشاه تشکیل شود، یا رئیس دولت و به عبارت دقیق‌تر

حکومت، یعنی قوهٔ موسوم به مجریه، تفاوتی وجود ندارد. حکومت را اجرایی می‌نامیم، زیرا به تشکیلات اجرایی نزدیک‌تر است؛ ولی با آن‌ها اشتباه گرفته نمی‌شود. تمام حیات دولت به معنای دقیق کلمه، نه در کارهای بیرونی و حرکت‌ها^۱، بلکه در مشورت‌ها می‌گذرد، یعنی در نمایندگی‌ها. حرکت‌ها چیزی دیگرند. مسئول آن‌ها ادارات مختلف هستند. می‌بینیم که بین آن‌ها و دولت تفاوت وجود دارد؛ این همان تفاوتی است که سیستم عضلات را از سیستم مرکزی اعصاب جدا می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، دولت همان تشکیلات تفکر اجتماعی است. در شرایط کنونی، این تفکر به سوی هدفی عملی و نه نظری گرایش دارد. دولت دست‌کم کلاً نه برای فکرکردن فکر می‌کند و نه برای ایجاد نظام‌های آیینی، بلکه برای رهبری کردن رفتار جمعی فکر می‌کند. با این حال مسلماً وظیفهٔ اصلی دولت فکرکردن است.

اما این تفکر به چه سمتی گرایش دارد؟ به عبارت دیگر، در شرایط اجتماعی که اینک در آن قرار داریم، دولت معمولاً چه هدفی را دنبال می‌کند و در نتیجه، دولت چه هدفی را باید دنبال کند؟ این مسئله‌ای است که ما باید حل کنیم و تنها با حل شدن این مسئله امکان خواهیم یافت تکالیف متقابل شهروندان و دولت را نسبت به هم بفهمیم. باری، برای این مسئله معمولاً دو راه حل متضاد ارائه شده است.

اول راه حل موسوم به فردگرایانه است، همان‌طور که اسپنسر^۲ و اقتصاددانان^۳ از یک سو و کانت^۴، روسو و مکتب روح‌باوران^۵ از سوی دیگر

1. mouvements

۲. Herbert Spencer (۱۸۲۰-۱۹۰۳)، فیلسوف انگلیسی قرن نوزدهم. نویسندهٔ کتاب‌های *اصول اولیه و اصول زیست‌شناسی*، *اصول روان‌شناسی*، *اصول جامعه‌شناسی*، *اصول اخلاق*..م.

3. économistes

۴. Emanuel Kant (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، فیلسوف آلمانی. نویسندهٔ کتاب‌های *نقد خرد محض*، *نقد خرد عملی و مبانی متافیزیکی اخلاق*..م.

5. école spritualiste

آن را ارائه و از آن دفاع کرده‌اند. به گفته آنان، هدف و مقصود جامعه فرد است. فقط به این دلیل که همه آن‌چه در جامعه واقعیت دارد، فرد است. از آن‌جا که جامعه چیزی جز مجموعه‌ای از افراد نیست، هدفی جز رشد افراد نمی‌تواند داشته باشد. و در واقع، به علت تجمع، جامعه فعالیت آدمی را در عرصه علوم، هنرها و صنایع مولدتر می‌کند؛ و فرد به یمن تولید بیش‌تر، با دسترسی به خوراک فکری، مادی و اخلاقی فراوان‌تر، رشد و توسعه پیدا می‌کند. اما دولت به خودی خود تولیدکننده نیست. او هیچ چیز را اضافه نمی‌کند و نمی‌تواند به هیچ‌یک از انواع ثروت‌هایی که جامعه انباشت می‌کند و فرد از آن بهره می‌برد چیزی بیفزاید. پس نقش دولت چه خواهد بود؟ نقش دولت این خواهد بود که از بعضی پیامدهای بد اجتماع جلوگیری کند. فرد به خودی خود با تولدش حقوقی دارد، فقط به این دلیل که وجود دارد. به گفته اسپنسر، او یک موجود زنده است، پس حق حیات دارد و حق دارد که در کارکرد عادی اندام‌هایش مورد آزار هیچ فرد دیگری قرار نگیرد. به گفته کانت، فرد یک شخصیت اخلاقی است و به همین دلیل، دارای یک شخصیت ویژه که در واقع هم در وضعیت مدنی و هم در وضعیت موسوم به طبیعی مورد احترام است. بنابراین، این حقوق مادرزادی به نحوی که می‌فهمیم یا بیان می‌کنیم، در مواردی با اجتماع منطبق است. دیگری در روابطی که با من دارد، فقط به این دلیل که ما در دادوستد اجتماعی هستیم، می‌تواند یا موجودیت مرا تهدید کند، یا مزاحم کار عادی نیروهای حیاتی من بشود، یا برای این‌که با زبان کانت سخن بگوییم، می‌تواند احترامی را که شایسته من است، به‌جا نیاورد، و به حقوق من که یک موجود اخلاقی هستم، تجاوز کند. پس باید مراقبت از حفظ این حقوق فردی به عهده تشکیلاتی قرار داده شود، زیرا اگر جامعه بتواند و باید چیزی به آن‌چه من به‌طور طبیعی و قبل از برقراری هر نهاد اجتماعی مربوط به این حقوق دارم، بیفزاید، باید قبل از هر چیز مانع از تجاوز به آن بشود؛ در غیر این صورت دیگر وجودش دلیلی ندارد. این حداقلی است که جامعه نباید از آن بازماند و نباید اجازه دهد که

چیزی از آن کاسته شود، حتی اگر به عوض آن تجملاتی را به ما عرضه کند که ارزشی نخواهد داشت وقتی ما ضروریات را به طور کامل یا جزئی نداشته باشیم. این چنین است که بسیاری از نظریه پردازان که به متنوع ترین مکاتب تعلق دارند، فکر کرده اند که باید اختیارات دولت را به اداره عدالت به نحوی کاملاً منفی محدود کنند. نقش دولت باید بیش از پیش به بازداشتن افراد از تجاوزات نامشروع به یکدیگر کاهش یابد، به حفظ کامل قلمرویی که هر یک از افراد در آن حق دارند، فقط به این دلیل که فرد همان است که هست. بی گمان آن‌ها به خوبی می دانند که در واقع در گذشته وظایف دولت بسیار بیش تر بوده است. اما این اختیارات زیاد را به شرایط خاصی نسبت می دهند که جامعه‌هایی که به اندازه کافی به حد بالایی از تمدن دست نیافته بودند، در آن زندگی می کردند. وضعیت جنگی در میان آن‌ها گاه دیرپا و طولانی و همواره بسیار متداول بود. بنابراین جنگ مجبور می کند حقوق فردی مورد بی اعتنائی قرار گیرد. جنگ انضباطی بسیار سخت را ایجاد می کند و این انضباط به نوبه خود مستلزم قدرتی به شدت متشکل است. از این جاست که قدرت حاکم ظهور می کند که اغلب به دولت‌ها در ارتباط با افراد تفویض می شود. به موجب این اقتدار، دولت در حوزه‌هایی دخالت می کند که طبیعتاً باید بیرون از آن‌ها باقی بماند. دولت برای عقاید و صنایع و مانند آن‌ها مقررات وضع می کند. اما این گسترش نامشروع نفوذ دولت نمی تواند توجیه شود مگر تا آن جا که جنگ نقش مهمی در زندگی مردمان دارد. هرچه جنگ بیش تر فروکش کند، هرچه جنگ کم تر شود، خلع سلاح دولت ممکن تر و درعین حال لازم تر می شود. چون جنگ هنوز به طور کامل ناپدید نشده است، چون هنوز بیم از رقابت‌های بین‌المللی وجود دارد، دولت باید امروز هم تا اندازه معینی اختیارات سابقش را حفظ کند. اما این چیزی نیست جز ادامه حیاتی کم و بیش غیرعادی که آخرین نشانه‌هایش محکوم به از بین رفتن تدریجی است.

به مرحله‌ای از درس رسیده ایم که چندان نیازی به رد کردن جزء به جزء این

نظریه نیست. اولاً این نظریه در تضاد آشکار با امور واقع است. هرچه در تاریخ بیش‌تر پیش می‌رویم، افزایش وظایف دولت را که در همان حال مهم‌تر هم می‌شود بیش‌تر می‌بینیم و این گسترش وظایف با گسترش همزمان نهاد [دولت] به‌طور مادی احساس می‌شود. بین تشکیلات حکومتی‌ای که در جامعه‌ای مثل جامعه ما هست و آنچه در روم یا در قبیله‌ای از سرخ‌پوستان هست، چه فاصله‌ای وجود دارد. این‌جا شمار زیادی از وزارت‌خانه‌ها با چرخ‌دنده‌های فراوان، در کنار مجالس گسترده که سازمانی بی‌نهایت پیچیده دارند و رئیس دولت با خدمات ویژه‌اش در رأس آنهاست وجود دارند. آن‌جا یک پادشاه یا چند صاحب‌منصب و هیئت‌های برخوردار از منشیان هستند. مغز جامعه، مانند مغز آدمی در جریان تکامل رشد کرده است. با این همه در طول این مدت، جنگ به استثنای چند بار دوباره درگرفتن موقتی، بیش از پیش نادر و گاه‌به‌گاهی شده است. پس باید این گسترش روزافزون دولت و این افزایش بی‌وقفه اختیاراتش در بخش اداره دادگستری را اساساً غیرعادی تلقی کنیم؛ و با وجود تداوم و نظم این افزایش در تمام طول تاریخ، چنین فرضی غیرقابل دفاع است. باید به‌ویژه به نیروی دیالکتیک خاص تاریخ اعتماد کرد تا بتوان به نام نظامی خاص، حرکت‌هایی با چنین ثبات و چنین عمومیتی را به‌منزله حرکت‌های بیمارگون محکوم کرد. دولتی که بودجه‌اش به چشم برهم‌زدنی افزایش می‌یابد، دولت نیست. اقتصاددانان این افزایش بودجه را حماقت تمام‌عیار منطقی می‌دانند و بر این نایب‌نایی عمومی فریاد سر می‌دهند. شاید بهتر آن باشد که چنین گرایش عموماً مقاومت‌ناپذیری را به‌قاعده و طبیعی به‌شمار آوریم، البته به شرط آن‌که ادعای انکار افراط و زیاده‌روی خاص و موقتی آن را نکنیم.

این نظریه به‌کنار، می‌ماند این‌که بگوییم دولت هدف‌های دیگری دارد که باید پیگیری کند، وظیفه‌ای غیر از مراقبت از رعایت حقوق افراد. اما در این‌جا با این خطر مواجهیم که با راه‌حلی برخلاف آنچه بررسی کردیم، روبه‌رو

شویم، راه حلی که من با کمال میل آن را راه حل عارفانه^۱ می‌نامم، که نظریه‌های اجتماعی هگل^۲ از بعضی جهات سامانمندترین بیان را از آن ارائه داده است. از این دیدگاه، می‌گویند که هر جامعه هدفی بالاتر از اهداف فردی و بی‌ارتباط با آن دارد و نقش دولت این است که تحقق این هدف واقعاً اجتماعی را پی بگیرد، در مقابل فرد ابزاری است که نقشش اجرای این مقاصد است که نه خود آن‌ها را ایجاد کرده و نه به او مربوط می‌شوند. فرد باید برای افتخار و شرف جامعه، برای عظمت جامعه، برای ثروت جامعه کار کند و پاداش زحماتش را باید تنها این بداند که به‌عنوان عضو این جامعه به‌نحوی در دارایی‌هایی که برای کسب آن کمک کرده، شریک است. بخشی از پرتوهای این افتخار و شرف و بازتابی از این عظمت به او می‌رسد و این برای جلب علاقه او به اهدافی که از او فراترند کافی است. از آن‌جا که این نظریه فقط فایده‌ای نظری و تاریخی ندارد، بیش‌تر شایسته آن است که بر آن درنگ کنیم؛ این نظریه با بهره‌گرفتن از آشفتگی فکری کنونی، در حال آغاز نوعی تجدید حیات است. کشور ما که تا حال به روی این نظریه بسته بوده است، برای پذیرفتن آن با خشنودی ابراز تمایل می‌کند. چون اهداف فردی قدیمی که کمی پیش توضیح دادم، دیگر کافی نیستند و ما با نومییدی به عقیده مخالف متوسل می‌شویم و با چشم‌پوشیدن از کیش فرد که پدران ما را بس بود، سعی می‌کنیم به شکلی نوین کیش شهر را برقرار کنیم.

1. mystique

۲. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (۱۸۳۱-۱۷۷۰)، فیلسوف ایده‌آلیست آلمانی. دارای تألیفات بسیاری در فلسفه و منطق از جمله پدیدارشناسی ذهن (روح)، علم منطق و دائرةالمعارف علوم فلسفی. او منتقد فلسفه کانت، فیشته و شلینگ بود. م.

۳. systématique، سامان.

درس پنجم

اخلاق مدنی (دنباله)

روابط دولت و فرد

تردیدی نیست که در شمار بسیار زیادی از جامعه‌ها، طبیعتِ اهدافِ دنبال‌شده به وسیلهٔ دولت واقعاً باید چنین بوده باشد: افزایش قدرت دولت و پرافتخارترکردن نام آن، این تنها هدف اصلی فعالیت عمومی بود. منافع و نیازهای فردی مورد توجه قرار نمی‌گرفت. خصلت مذهبی‌ای که سیاست جامعه‌ها از آن نشان داشت، این بی‌اعتنایی دولت به هر آنچه به فرد مربوط بود را ملموس می‌کند. سرنوشت دولت‌ها و سرنوشت خدایانی که در آن‌جا پرستیده می‌شدند، سخت وابسته به هم تلقی می‌شد. دولت‌ها ممکن نبود به زیر آیند بی آن‌که مقام خدایان پایین بیاید و بالعکس. مذهب عمومی و اخلاق مدنی درهم می‌آمیختند و چیزی جز جنبه‌هایی از یک واقعیت واحد نبودند. مشارکت در افتخار و شکوه شهر مشارکت در شکوه خدایان شهر بود و بالعکس. بنابراین، آن‌چه پدیده‌های نظم مذهبی را مشخص می‌کند، این است که آن‌ها طبیعتی کاملاً متفاوت از پدیده‌های نظم انسانی دارند. آن‌ها به دنیای دیگری مربوط می‌شوند. فرد، به‌عنوان فرد، به دنیای ناسوتی^۱ تعلق دارد؛ خدایان نیز مرکز دنیای مذهبی هستند و میان این دو دنیا شکافی وجود دارد.

۱. profane، دنیوی، بی‌مذهب، لامذهب.

آن‌ها از جوهری غیر از انسان‌ها ساخته شده‌اند. آن‌ها افکاری دیگر، نیازهایی دیگر و وجودی متفاوت دارند. گفتن این‌که اهداف سیاسی مذهبی بود و اهداف مذهبی سیاسی، مثل این است که بگوییم میان هدف‌های دولت و هدف‌هایی که اشخاص، به‌عنوان اشخاص، دنبال می‌کنند، گسیختگی وجود دارد. پس در این صورت فرد چگونه می‌توانست به دنبال کردن هدف‌هایی بپردازد که تا این حد با دلمشغولی‌های شخصی‌اش بیگانه بود؟ این است که دلمشغولی‌های شخصی او برای دولت اهمیت چندانی نداشت؛ این است که شخصیت او و هرچه بدان بستگی داشت، فقط ارزش اخلاقی ناچیزی داشت. هر نوع فکر و عقیده و آرزوی شخصی‌اش قابل نادیده گرفتن انگاشته می‌شد. آن‌چه در نظر همگان ارزش داشت، عقاید جمعی، آرزوهای جمعی، سنت‌های مشترک و نمادهای بیانگر آن‌ها بود. در چنین شرایطی فرد خودبه‌خود و بدون مقاومت راضی می‌شد که به ابزاری برای تحقق اهدافی که مستقیماً به او مربوط نمی‌شد، گردن نهد. فرد با جذب شدن در جامعه، با فرمانبرداری، از خواست‌های جامعه پیروی می‌کرد و سرنوشت خاص خود را تابع سرنوشت وجود جمعی می‌کرد، بی‌آن‌که این فداکاری برای او هزینه‌ای داشته باشد؛ زیرا از نظر او سرنوشت شخصی‌اش آن معنا و اهمیت زیادی که ما امروز برای آن قائلیم را نداشت. و اگر وضع این‌چنین بود بدین علت بود که لازم بود چنین باشد؛ جامعه‌ها نمی‌توانستند وجود داشته باشند مگر به یمن چنین وابستگی‌ای.

اما هرچه در تاریخ پیش‌تر می‌رویم، می‌بینیم امور بیش‌تر تغییر می‌کنند. شخصیت فردی که ابتدا در توده جامعه محو شده بود، از آن رها می‌شود. دایره زندگی فردی که ابتدا محدود و دارای احترام ناچیزی بود، گسترش می‌یابد و هدف عالی احترام اخلاقی می‌شود. فرد حقوق بیش از پیش وسیعی به دست می‌آورد، برای این‌که اختیار آن‌چه را به او مربوط می‌شود، به دست بگیرد، برای این‌که تصوراتی از جهان برای خودش بسازد که به نظرش شایسته‌ترین است، برای این‌که گوهر وجود خود را آزادانه رشد دهد. جنگ

با مانع شدن و کم کردن از فعالیت فرد، مثال اعلای شر می شود. جنگ با تحمیل رنجی ناحق به فرد، بیش از پیش همچون شکل اعلای خطای اخلاقی به نظر می رسد. در این شرایط، این تناقض گویی است که از فرد همان فرمانبرداری و انقیاد گذشته را بخواهیم. نمی توانیم از فرد یک خدا بسازیم، خدایی در حد اعلای و در همان حال او را ابزاری در میان خدایان بسازیم. نمی توانیم او را هدف والاتر قرار دهیم، و او را در نقش یک وسیله پایین بیاوریم. اگر او واقعیت اخلاقی است، این اوست که باید محور رفتار عمومی و همین طور رفتار خصوصی باشد. سمت گیری دولت باید آشکار کردن گوهر وجود او باشد. خواهند گفت که این کیش فرد خرافه ای است که باید خود را از آن برهانیم. اما این ضدیت با تمام آموزش های تاریخ است؛ زیرا هرچه پیش تر می رویم، شأن شخص بیش تر رشد خواهد کرد. قانونی بهتر از این برقرار نشده است. از این رو هر اقدامی برای این که نهادهای اجتماعی بر پایه اصولی مخالف آن بنا شوند، غیر عملی است و نمی تواند جز موفقیتی یک روزه داشته باشد. زیرا ما نمی توانیم کاری کنیم که امور چیزی بشوند که نیستند. نمی توانیم کاری کنیم که فرد آنچه هست نشود، یعنی یک کانون خودمختار عمل، یک نظام تحمیل کننده قدرت های شخصی که نیروش دیگر نمی تواند درهم شکسته شود مگر با قدرت های کیهانی. دیگر امکان ندارد محیط فیزیکی خودمان را که در بطن آن تنفس می کنیم، آن قدرها تغییر دهیم.

اما آیا در این صورت ما به یک تناقض غیر قابل حل نمی رسیم؟ از یک سو اثبات می کنیم که دولت بیش از پیش رشد خواهد کرد، از سوی دیگر به موازات آن، حقوق فرد که متضاد با حقوق دولت انگاشته می شود، رشد می کند. اگر تشکیلات حکومتی ابعاد بیش از پیش گسترده تری می یابد، برای آن است که نقش آن بیش از پیش مهم تر می شود و برای آن است که اهدافی که دنبال می کند و به فعالیت خاص خودش مربوط می شود، فزونی می یابد، و با وجود این ما انکار می کنیم که دولت می تواند اهدافی غیر از اهداف مورد علاقه فرد را دنبال کند. اما اهداف مورد علاقه فرد بنا بر تعریف مرتبط با

فعالیت فردی محسوب می‌شود. اگر آن‌طور که فرض می‌کنند، حقوق فرد توسط فرد داده می‌شود، دولت نباید برای برقراری آن‌ها دخالت کند، آن‌ها به دولت ارتباطی ندارند. اما در این صورت اگر آن‌ها ارتباطی به دولت ندارند، اگر آن‌ها از صلاحیت دولت بیرون‌اند، چطور چارچوب این صلاحیت می‌تواند بی‌وقفه گسترش یابد، درحالی‌که از سویی دیگر باید کم‌تر از پیش امور غیرفردی را دربرگیرد؟

تنها راه برطرف کردن مشکل انکار اصل موضوعه‌ای است که بنا بر آن حقوق فرد توسط فرد داده می‌شود، و این انکار یعنی پذیرفتن این‌که پایه‌گذاری این حقوق کار خود دولت است. در این صورت است که در واقع همه چیز روشنی می‌یابد. می‌فهمیم که وظایف دولت گسترش می‌یابد بی‌آن‌که به کاهش [رشد] فرد منجر شود، یا فرد رشد می‌کند بی‌آن‌که دولت از این جهت تحلیل برود، زیرا فرد از بعضی جنبه‌ها، محصول خود دولت است، چون فعالیت دولت اساساً آزادکننده فرد خواهد بود. بنابراین چه تاریخ واقعاً اجازه پذیرفتن این روابط علت و معلولی بین مشی فردگرایانه اخلاقی و مشی دولت را بدهد و چه ندهد، این چیزی است که به روشنی از امور واقع برمی‌آید. به استثنای موارد غیرعادی که در آینده فرصت صحبت درباره آن را خواهیم داشت، هرچه دولت قوی‌تر باشد فرد بیش‌تر مورد احترام خواهد بود. می‌دانیم که بنای دولت آتن خیلی ضعیف‌تر از دولت روم بود، و روشن است که دولت روم به‌نوبه خود، به‌ویژه دولت شهر، در قیاس با دولت‌های بزرگ متمرکز ما، سازمانی ابتدایی بود. تمرکز حکومتی در شهر روم با تمام شهرهای یونانی پیشرفته متفاوت بود، و وحدت دولت بارزتر بود. این چیزی است که ما در سال گذشته فرصت کردیم اثبات کنیم. واقعیتی در میان سایر واقعیت‌ها این تفاوت را آشکار می‌کند: در روم نیایش در مهار دولت بود. در آتن، نیایش میان تعداد کثیری از انجمن‌های روحانیان منتشر بود. در آتن چیزی مشابه کنسول روم که تمام قدرت حکومتی در دستش متمرکز شده بود، یافت نمی‌شد. سازمان اداری آتن میان شمار زیادی از کارمندان ناهماهنگ مختلف پراکنده بود.

هر یک از گروه‌های نخستین که جامعه را تشکیل می‌داد، یعنی کلان‌ها، فراتری‌ها^۱، قبیله‌ها، خیلی بیشتر از آنچه در روم بود، خودمختاری خود را حفظ کرده بودند؛ آن‌ها در روم با شتاب زیاد در توده جامعه جذب می‌شدند. لاصله‌ای که در این مورد دولت‌های اروپایی نسبت به دولت‌های یونانی یا رومی دارند، روشن است. بنابراین در روم فردگرایی بیشتر از آتن رشد کرده بود. این احساس قوی مردم از شخصیت مورد احترام شخص در روم در دستورعمل‌های معروفی بیان می‌شد که در آن‌ها منزلت شهروند رومی و آزادی‌هایی که مشخصه‌های حقوقی آن بود مورد تأیید قرار می‌گرفت.

این یکی از نکاتی است که ژرینگ^۲ در روشن کردن آن سهم بسزایی داشته است (II, 131) و همین‌طور از نظر آزادی اندیشه. اما هر اندازه هم که فردگرایی رومی برجسته باشد، باز هم در کنار فردگرایی رشدیافته در بطن جامعه‌های مسیحی اندک است. آیین مسیحیت آیینی باطنی است: بیش از آن‌که اعمالی مادی باشد، ایمانی باطنی است: بنابراین ایمان قوی از هر نظارت بیرونی می‌گریزد. در آتن رشد عقلانی^۳ (علمی و فلسفی) بسیار چشمگیرتر از روم بود. به قراری که علم و فلسفه و تفکر جمعی به منزله رشد خود همچون فردگرایی انگاشته می‌شدند و در واقع بی‌گمان خیلی اوقات با فردگرایی همراه بودند. با این همه بعید است که به ناگزیر چنین باشد. در هند آیین برهمنی و بودایی دارای متافیزیکی بسیار عالمانه و بسیار پالایش شده بود. کیش بودایی یکسر بر نظریه‌ای از جهان تکیه دارد. در معبد‌های مصر، علوم بسیار توسعه یافته بودند. با این همه می‌دانیم که در هر دوی این جامعه‌ها، فردگرایی تقریباً به‌طور کامل غایب بود. این بهتر اثبات می‌کند که خصلت وحدت وجودی (همه‌خدایی)^۴ کاملاً متفاوت از این متافیزیک‌ها و مذهب‌هایی است که این متافیزیک‌ها سعی می‌کردند نوعی صورت‌بندی

1. phrateries

2. Jhring

3. intellectuel

4. panthéiste

عقلانی و سامانمند به آن‌ها بدهند. زیرا محال است جایی که افراد احساس شدیدی از فردیت خود دارند، ایمان وحدت وجودی به وجود آید. بدین قرار باز هم ادبیات و فلسفه در صومعه‌های قرون وسطی بسیار معمول بود. این است که در واقع تفکر زیاد نزد فرد مانند جامعه علتی وارونه فعالیت عملی دارد. زیرا، در پی هر وضعیتی، فعالیت عملی در بخشی از جامعه از میزان عادی پایین‌تر می‌آید و نیروهای فکری بیش‌تر رشد خواهند کرد و کل جایی را که بدین ترتیب خالی شده است، می‌گیرند. این وضع در مورد روحانیون و کشیشان به‌ویژه در مذاهب اهل مراقبه^۱ صدق می‌کند. از سوی دیگر می‌دانیم که زندگی عملی آتنی‌ها بسیار ناچیز بود. آتنی‌ها در فراغت زندگی می‌کردند: در این شرایط، علم و فلسفه پیشرفت چشمگیری می‌کنند که بی‌گمان پس از به‌وجود آمدن‌شان، می‌توانند حرکتی فردگرایانه را موجب شوند، اما خود از فردگرایی ناشی نمی‌شوند. حتی ممکن است تفکری که چنین گسترده شده است، این نتیجه را نداشته باشد و اساساً محافظه‌کار بماند. در این صورت این تفکر برای نظریه‌سازی از وضع موجود به‌کار می‌رود، یا آن را مورد انتقاد قرار می‌دهد. این پیش از هر چیز، خصلت تأملات نظری^۲ راهبانه است، و تأملات نظری یونانی نیز خود همین وضع را مدت‌های طولانی حفظ کرده است. نظریه‌های سیاسی و اخلاقی ارسطو و افلاطون چندان کاری نمی‌کنند جز این‌که یکی به‌طور منظم نظام اسپارت را منعکس می‌کند و دیگری نظام آتن را. سرانجام، آخرین دلیلی که مانع از آن می‌شود که میزان فردگرایی در یک کشور بر حسب رشد قوه تفکر در آن سنجیده شود، این است که فردگرایی یک نظریه نیست، فردگرایی از سنخ عمل است، نه از سنخ تأملات نظری. برای این‌که فرد خودش باشد، باید بر اخلاقیات و بر تشکیلات اجتماعی تأثیر بگذارد، و گاه پیش می‌آید که فرد به‌جای دریافتن واقعیت و ایجاد گروه‌های عملی و نهادهای مناسب خود، به‌طور کامل در رؤیاهای تأملات نظری

1. contemplative

2. spéculation

لر و می رود. می بینیم که در این صورت نظام‌هایی به وجود می آیند که نشان‌دهندهٔ هماهنگی‌های اجتماعی به سمت فردگرایی گسترده‌ترند، اما به حالت یک خواسته‌ی ماضی می‌مانند، زیرا فاقد شرایط لازم برای تبدیل شدن به یک واقعیت‌اند. آیا این تا اندازه‌ای حالت فردگرایی فرانسوی ما نیست؟ این به لحاظ نظری در اهلایهٔ حقوق بشر هرچند به شیوه‌ای دیگر بیان شده است؛ با این همه بعید است به ژرفی در کشور ریشه بدواند. دلیل آن این است که در طول این قرن ما بارها رژیم‌های خودکامه^۱ را در واقع با تکیه بر اصول بسیار متفاوت، با نهایت سهولت پذیرفته‌ایم. به‌رغم دستورعمل‌های اخلاقی ما، عادات قدیمی بیش از آن که گمان می‌کنیم و بیش از آن که بخواهیم، به هستی خود ادامه می‌دهند. این است که برای پی‌افکندن یک اخلاق فردگرا، تأیید و تبیین آن با نظام‌های زیبا بسنده نیست، بلکه باید جامعه به نحوی سامان یافته باشد که به این بنیان امکان وجود و دوام بدهد. وگرنه در حرف و نظر باقی می‌ماند.

بدین‌قرار به نظر می‌رسد که تاریخ به خوبی ثابت می‌کند که ایجاد دولت و نقش آن فقط برای این نیست که به کار بستن حقوق طبیعی فرد مختل نشود، بلکه حقیقت امر این است که دولت این حقوق را ایجاد می‌کند و آن را سامان می‌دهد. و در واقع انسان فقط از آن رو انسان است که در جامعه زندگی می‌کند. از انسان هر آنچه منشأ اجتماعی دارد بگیرید، دیگر چیزی از او باقی نمی‌ماند جز حیوانی مشابه حیوانات دیگر. این جامعه است که او را تا این نقطه، بالاتر از طبیعت فیزیکی بالا کشیده است. و جامعه از آن رو به چنین ثمری رسیده است که اجتماع با گرد آوردن نیروهای روانی فردی، به آن‌ها نیرو می‌بخشد، آن‌ها را به درجه‌ای از نیرو و بازدهی می‌رساند که بی‌نهایت بالاتر از درجه‌ای است که جدا از یکدیگر می‌توانستند به آن برسند. بدین‌سان نوع جدیدی از یک زندگی روانی ظهور می‌کند که بی‌نهایت غنی‌تر و متنوع‌تر از آن است که فرد به تنهایی بتواند میدان آن باشد. و زندگی‌ای که

بدین‌گونه پدید می‌آید، با نفوذ در فرد که خود در آن جای دارد، او را دگرگون می‌کند. اما از سوی دیگر، در همان حال که جامعه طبیعت فردی را تقویت و تغذیه می‌کند، به همان دلیل هم ناگزیر به انقیاد آن گرایش دارد. چون دقیقاً نیروی اخلاقی گروه برتر از اجزای آن است، ناگزیر می‌خواهد اجزاء را پیرو خود گرداند. اجزاء نمی‌توانند از گروه پیروی نکنند. در این‌جا یک قانون مکانیک اخلاقی وجود دارد که به اندازه قوانین مکانیک فیزیکی حتمی و اجتناب‌ناپذیر است. هر گروهی که اعضایش را زیر فرمان خود دارد، سعی می‌کند که آنان را طبق الگوی خود شکل دهد، طرز فکر و عمل خود را به آنان تحمیل کند و از اختلاف عقاید جلوگیری کند. هر جامعه‌ای استبدادی است، اگر هیچ چیز دست‌کم از بیرون، جلوی استبدادش را نگیرد. وانگهی من نمی‌خواهم بگویم که این استبداد در اصل ساختگی است؛ این استبداد طبیعی است، زیرا لازم است و به‌علاوه، در بعضی شرایط، جامعه نمی‌تواند طور دیگری خود را حفظ کند. علاوه بر این نمی‌خواهم بگویم که این استبداد تاب‌نیاور دنی است؛ کاملاً برعکس، فرد آن را حس نمی‌کند، همان‌گونه که ما اتمسفری که روی شانه‌های مان سنگینی می‌کند احساس نمی‌کنیم. از لحظه‌ای که فرد به وسیله جمع به این شیوه تربیت می‌شود، به‌طور طبیعی همان را می‌خواهد که جمع می‌خواهد و بدون ناراحتی، حالت فرمانبری‌ای که خود را مجبور به آن می‌یابد، می‌پذیرد. برای این‌که فرد بدان آگاهی داشته و در مقابل آن ایستادگی کند، باید آرزوهای فردی بروز کند که در آن شرایط نمی‌تواند بروز کند.

اما می‌گویند آیا این‌که جامعه گستردگی معینی داشته باشد، کافی نیست برای این‌که وضع به گونه دیگری باشد؟ بی‌گمان وقتی جامعه کوچک است چون از هر سو و در هر لحظه هر فرد را فراگرفته، به او اجازه نمی‌دهد که آزادانه رشد کند. جامعه‌ای که همیشه حاضر و همیشه عامل است، هیچ جایی برای ابتکار فرد باقی نمی‌گذارد. اما وقتی ابعاد جامعه به اندازه کافی بزرگ شود، دیگر این‌طور نخواهد بود. وقتی جامعه اتباع فراوانی دارد، نمی‌تواند بر

هر یک از آنان نظارتی همان اندازه پیگیر، دقیق و مؤثر به کار بندد که وقتی مراقبتش بر شمار اندکی متمرکز است. ما در میان یک جمعیت انبوه خیلی آزادتریم تا در میان یک دسته کوچک. در نتیجه تفاوت‌های فردی راحت‌تر می‌توانند بروز کنند، جباریت^۱ جمعی کاهش می‌یابد، در واقع فردگرایی پا می‌گیرد و به مرور زمان امر واقع [فردگرایی] تبدیل به یک حق می‌شود. تنها به یک شرط این امور نمی‌توانند به این صورت اتفاق بیفتند. باید در درون این جامعه، گروه‌های دومین بهره‌مند از خودمختاری کافی شکل بگیرند، گروه‌هایی که هر یک از آنها به نوعی یک جامعه کوچک در بطن جامعه بزرگ بشوند. زیرا در این صورت، هر یک از آن جامعه‌های کوچک در مقابل اعضای خود چنان رفتار می‌کنند که تقریباً انگار آن تنها جامعه بوده، و همه چیز چنان جریان پیدا می‌کند که انگار جامعه کل وجود نداشته است. هر یک از این گروه‌ها چنان افراد متشکل خود را از نزدیک زیر فشار قرار می‌دهند که از رشد بازشان می‌دارند و روح جمعی بر شرایط خصوصی تحمیل خواهد شد. یک جامعه ساخته شده از طایفه‌های همجوار، شهرها و روستاهای کم‌وبیش مستقل، یا گروه‌های حرفه‌ای پرشمار و نسبت به هم خودمختار تقریباً همان اندازه هر فردیتی را زیر فشار قرار می‌دهد که گویی جامعه فقط از یک طایفه، یک شهر، یک صنف ساخته شده است. بنابراین شکل‌گیری این نوع گروه‌های دومین اجتناب‌ناپذیر است، زیرا در یک جامعه گسترده، همواره منافع خصوصی محلی و حرفه‌ای وجود دارد که به‌طور طبیعی به نزدیک کردن اشخاص خود به هم گرایش دارد. خمیرمایه شرکت‌های خصوصی، اصناف و هر نوع دسته‌ای در این جاست، و اگر هیچ وزنه متقابلی عمل آنها را خنثی نکند، هر یک از آنها به ادغام اعضای خود در درون خود گرایش خواهند داشت. در هر حال دست‌کم جامعه خانوادگی وجود دارد و می‌دانیم که وقتی جامعه خانوادگی به حال خود رها شود، تا چه اندازه کشش

1. tyrannie

دارد، به طوری که همه اجزای تشکیل‌دهنده خود را به مدار خود می‌کشد و در وابستگی به خود قرار می‌دهد. سرانجام، اگر این نوع گروه‌های دومین تشکیل نشوند، دست‌کم یک قدرت جمعی در رأس جامعه برای حکومت‌کردن بر آن مستقر خواهد شد. و اگر این تنها قدرت جمعی باشد، اگر در برابرش فقط افراد وجود داشته باشند، همان قانون مکانیکی افراد را به وابستگی آن قدرت جمعی درخواهد آورد.

برای پیشگیری از چنین سرانجامی، و برای فراهم آوردن زمینه رشد فردی تنها بس نیست که یک جامعه وسیع باشد، باید فرد بتواند با آزادی معینی در عرصه وسیعی حرکت کند، باید گروه‌های دومین جلوی فرد را نگیرند و او را در تنگنا قرار ندهند، باید گروه‌های دومین نتوانند خود را ارباب اعضای شان کنند، و آنان را به میل و اراده خود درآورند. پس بر فراز همه این قدرت‌های محلی و خانوادگی به عبارتی باید یک قدرت فراگیر وجود داشته باشد تا قانون را برای همه به اجرا درآورد و به همه آنان یادآوری کند که هر یک از آنان نه کل [جامعه] بلکه جزئی از کل [جامعه] هستند، و نباید چیزی را که در اصل متعلق به همه است، در انحصار خود درآورند. تنها وسیله پیشگیری از این ویژه‌خواهی جمعی^۱ و پیامدهایش برای فرد این است که یک نهاد خاص مسئولیت نمایندگی اجتماع کل و حقوق و منافع آن را در مقابل این جماعت‌های خاص برعهده داشته باشد. و این حقوق و منافع با حقوق و منافع فرد درهم آمیزد. می‌بینیم که چگونه وظیفه اصلی دولت آزادکردن شخصیت‌های فردی است. تنها به دلیل این‌که دولت بر جامعه‌های نخستین درون خود تسلط دارد، از این‌که آن‌ها بر فرد نفوذی فزاینده اعمال کنند، جلوگیری می‌کند، نفوذی که در وضعیتی دیگر ممکن بود اعمال کنند. دخالت دولت در حوزه‌های مختلف زندگی جمعی خودبه‌خود هیچ جباریتی ندارد، کاملاً برعکس، هدف و تأثیر این دخالت کاهش جباریت موجود است. اما

1. particularisme collective

گفته می‌شود که آیا دولت به نوبه خود نمی‌تواند مستبد شود؟ بله، بدون شک می‌تواند، مشروط بر این‌که هیچ چیز با آن رویارویی نکند. در این صورت دولت به منزله تنها نیروی جمعی موجود تأثیراتی را که هر نیروی جمعی بر افراد می‌گذارد، به بار می‌آورد، به طوری که هیچ نیروی همانند متضادی آن را خنثی نمی‌کند. دولت نیز هم‌ترازکننده و عامل فشار می‌شود. و فشار او تاب‌نیابوردنی‌تر از فشاری است که گروه‌های کوچک اعمال می‌کنند، زیرا ساختگی‌تر است. دولت در جامعه‌های بزرگ ما آنقدر از منافع خصوصی فاصله دارد که نمی‌تواند شرایط خاص و محلی‌ای را که در آن به سر می‌برد، در نظر بگیرد. بنابراین وقتی کوشش می‌کند آن‌ها را تنظیم کند، جز با به‌کارگرفتن خشونت و دگرگون‌کردن ماهیت آن‌ها، بدان نمی‌رسد. افزون بر این، دولت به اندازه کافی با افراد زیادی در تماس نیست که بتواند آنان را از درون به نحوی تربیت کند که عمل دولت را نسبت به خودشان با طیب خاطر بپذیرند. بخشی از افراد از دولت می‌گریزند و از دولت کاری بر نمی‌آید جز این‌که نگذارد در بطن یک جامعه وسیع تنوع فردی بروز کند. از همین روست همه انواع مقاومت‌ها و درگیری‌های ناگوار. گروه‌های کوچک این آسیب را ندارند، آنان به اندازه کافی به آنچه علت وجودی‌شان است نزدیک‌اند تا بتوانند عمل‌شان را دقیقاً با آن انطباق دهند، به اندازه کافی افراد را از نزدیک زیر پوشش دارند که ایشان را به شکل خود درآورند. اما نتیجه‌ای که از این یادآوری حاصل می‌شود، فقط این است که نیروی جمعی دولت برای این‌که آزادکننده فرد باشد، خود نیازمند عامل تعادل است و نیروهای جمعی دیگری که عبارت‌اند از آن گروه‌های دومین که در آینده درباره آن‌ها سخن خواهیم گفت باید جلوی آن را بگیرند. گرچه خوب نیست که فقط این گروه‌ها باشند، اما باید باشند. و از همین درگیری نیروهای اجتماعی است که آزادی‌های فردی متولد می‌شوند. بدین‌سان باز هم می‌بینیم که این گروه‌ها چه اهمیتی دارند. این گروه‌ها فقط برای این نیستند که منافی که سزاوار آن هستند تنظیم و اداره کنند؛ بلکه نقش عمومی‌تری دارند و یکی از شرایط لازم برای آزادی فردی هستند.

همواره چنین است که دولت خودبه‌خود ضد فرد نیست. فردگرایی جز به وسیله دولت ممکن نیست، هرچند که دولت نمی‌تواند به تحقق آن یاری رساند مگر در شرایطی معین. می‌توان گفت که این دولت است که وظیفه اصلی را انجام می‌دهد. این دولت است که بچه را از وابستگی پدرسالارانه و جباریت خانوادگی رهانیده است، دولت است که شهروند را از گروه‌های فئودال و سپس محلی آزاد کرده است، دولت است که کارگر و کارفرما را از جباریت صنفی آزاد کرده است، و اگر دولت کارش را خیلی با شدت انجام دهد، عملش روی هم‌رفته نادرست نیست مگر این‌که عملی صرفاً تخریبی باشد. این چیزی است که توسعه فزاینده اختیارات دولت را توجیه می‌کند. پس این درک از دولت درکی فردگرایانه است، بدون این‌که دولت را به اداره یک عدالت کاملاً منفی بسپارد. چنین درکی حق و تکلیف دولت را برای انجام گسترده‌ترین وظایف در همه عرصه‌های حیات جمعی به رسمیت می‌شناسد، بی‌آن‌که دولت عارفانه شود.^۱ زیرا افراد می‌توانند هدفی که این درک برای دولت تعیین می‌کند، و همچنین روابطی که آن هدف با افراد برقرار می‌کند را درک کنند. می‌توانند با آن همکاری کنند درحالی‌که می‌دانند چه می‌کنند، آگاه‌اند که عمل‌شان به چه نتیجه‌ای منتهی می‌شود زیرا به خودشان مربوط است. حتی می‌توانند در مخالفت و ضدیت [با دولت] سخن بگویند، و حتی بدین وسیله خود اسباب و ابزار دولت بشوند، چرا که گرایش عمل دولت به سمت تحقق آنهاست. و با وجود این، آنها آن‌طور که مکتب فردگرایی سودجویانه^۲، یا مکتب کانتی^۳ اراده می‌کند، مجموعه‌هایی خودکفا نیستند که دولت فقط باید رعایت‌شان کند، چرا که وجود اخلاقی آنها مرهون دولت و فقط مرهون دولت است.

۱. باید دانست: با وجود این، بدون بدل‌شدن به یک درک عارفانه از دولت.

درس ششم

اخلاق مدنی (دنباله)

دولت و فرد. وطن

اینک می‌توانیم توضیح دهیم که چگونه دولت، بدون دنبال کردن هیچ نوع هدف عارفانه، اختیاراتش را به‌طور روزافزون گسترش می‌دهد. در واقع اگر حقوق فرد به خودی خود به فرد داده نشده باشد، اگر حقوق فرد در طبیعت چیزها آنقدر شفاف مندرج نشده باشد که برای پی‌بردن دولت به آن‌ها و ترویج رسمی آن‌ها کفایت کند، برعکس اگر حقوق فردی نیازمند چیرگی بر نیروهای مخالف منکر آن باشد و اگر دولت به‌تنهایی توانایی انجام این نقش را داشته باشد، دولت نمی‌تواند خود را در محدوده وظایف قاضی عالی و مدیریت یک عدالت کاملاً منفی محصور کند، چنان‌که فردگرایی سودجویانه یا کانتی خواستار آن است. اما دولت باید در برابر نیروهایی که باید با آن‌ها مقابله کند نیروهایش را مستقر کند. حتی دولت باید در همه این گروه‌های دومین، خانواده، صنف، کلیسا، مناطق سرزمینی و غیره که همان‌طور که دیدیم، تمایل دارند شخصیت اعضای‌شان را در خود ادغام کنند، نفوذ کند تا از این ادغام جلوگیری و افراد را آزاد کند و به این جامعه‌های خرد یادآوری کند که آن‌ها تنها خودشان نیستند و حقی بالاتر از حقوق ایشان وجود دارد. پس دولت باید با زندگی آن‌ها درآمیزد و بر چگونگی کارکردشان مراقبت و

نظارت داشته باشد و بدین منظور باید شعباتش را در همه جا بگسترانند. برای انجام این وظیفه، نمی‌تواند خود را در محاکمات دادگاه‌ها محصور کند، بلکه باید در تمام عرصه‌های حیات اجتماعی حضور داشته باشد و عمل خود را نشان دهد. هر جا این نیروهای جمعی خاص وجود داشته باشند که یگانه و به حال خود رها شده باشند و فرد را به وابستگی انحصاری خود درآورند، باید نیروی دولت در آن جا حضور داشته باشد که آن‌ها را خنثی کند. بنابراین، جامعه‌ها به‌طور روزافزون بزرگ و پیچیده می‌شوند و از حلقه‌هایی بیش از پیش متنوع و نهادهایی فراوان که دیگر خودشان دارای ارزش زیادی هستند تشکیل می‌شوند. دولت نیز برای انجام وظیفه‌اش باید به همان اندازه رشد و توسعه پیدا کند.

ما ضرورت این حرکت رو به گسترش را باز بهتر درک خواهیم کرد، اگر نیک‌تر بنگریم که این حقوق فرد چیست که دولت اندک‌اندک آن را بر مقاومت‌های خودمختاری جمعی چیره می‌کند. اگر ما هم مانند مثلاً اسپنسر و کانت که در این جا فقط به ذکر نام رهبران این مکتب اشاره می‌کنیم، عقیده داشته باشیم که این حقوق ناشی از طبیعت خود فرد است و فقط بیانگر شرایطی است که فرد برای فردبودنش باید دارا باشد، ناگزیر آن حقوق را معین و مقدر می‌دانیم به طوری که آن حقوق بیانگر این طبیعت فردی و ناشی از آن است. هر موجود معینی سرشت معینی دارد و حقوقش به سرشتش وابسته و الزاماً در وجودش مندرج است. می‌توانیم فهرست قطعی و بلندبالایی از آن به دست دهیم؛ بی‌گمان نواقصی ممکن است رخ بدهد، اما به خودی خود، فهرست مزبور نمی‌تواند هیچ چیز نامعینی دربرداشته باشد، اگر ما به روشی جامع عمل کنیم آن فهرست می‌تواند به‌طور کامل تهیه شود. اگر مراد از حقوق فردی مجاز دانستن آزادی عمل در زندگی فردی باشد، فقط باید تعیین کنیم که لازمه برآوردن حقوقی که باید برای فرد به رسمیت شناخته شود، چیست. مثلاً به عقیده اسپنسر، فرض بر این است که زندگی موازنه‌ای پیوسته بین نیروهای حیاتی و نیروهای بیرونی است، این مستلزم جبران هزینه

و استهلاک است. پس باید هر یک از ما در برابر کارمان مزدی دریافت کنیم تا به ما امکان بدهد نیروهایی که کارمان تحلیل برده است جبران کنیم، و برای این کار کافی است که قراردادها آزاد باشند و مراعات شوند، در واقع فرد نباید کار خود را در برابر کوچک‌ترین پاداشی واگذار کند. کانت می‌گوید انسان شخصی اخلاقی است. حقوق او ناشی از این ویژگی اخلاقی است که سرمایه اوست و در نتیجه به وسیله همان ویژگی تعیین می‌شود. این ویژگی اخلاقی به او مصونیت می‌بخشد، هر تجاوزی به مصونیت او تجاوز به این حقوق است. می‌بینیم که چگونه طرفداران آنچه حقوق طبیعی می‌نامیم، یعنی طرفداران نظریه‌ای که بر اساس آن حقوق شخصی ناشی از طبیعت فرد است، آن را به عنوان نظریه‌ای جهانی معرفی می‌کنند، به عنوان قانونی که می‌تواند قاطعانه وضع شود و برای همه زمان‌ها و همه کشورها دارای ارزش باشد و خصلت منفی‌ای که سعی می‌کنند به این حقوق نسبت دهند، ظاهراً تعیین آن را ساده‌تر می‌کند.

اما اصل موضوعه‌ای که این نظریه بر آن تکیه دارد یک ساده‌انگاری ساختگی است. آنچه اساس حقوق فردی را می‌سازد، مفهوم فرد به خودی خود نیست، بلکه شیوه‌ای است که جامعه آن حقوق فردی را به کار می‌بندد، آن را درک می‌کند و ارزشی است که برای آن قائل است. مهم نیست که آن حقوق چیست، بلکه مهم این است که چه ارزشی دارد و چه باید باشد. آنچه موجب می‌شود که فرد کم‌وبیش حقوقی داشته باشد، و این حقوق و نه حقوقی دیگر، این نیست که طبیعتش این چنین است، بلکه این است که جامعه به او این یا آن ارزش را نسبت می‌دهد و به آن چه مربوط به او است، کم‌وبیش ارزشی والا می‌بخشد. اگر هرچه فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، جامعه را متأثر کند، جامعه با هرچه که بتواند فرد را تنزل دهد رویارویی خواهد کرد. این وضع نه تنها اجازه نمی‌دهد کوچک‌ترین تجاوزی علیه فرد صورت بگیرد، بلکه جامعه خود را موظف خواهد دانست که برای رشد و توسعه او تلاش کند. برعکس اگر فرد تنها ارزشی ناچیز و پست داشته باشد،

جامعه حتی نسبت به سوءقصد‌های شدید هم حساسیت نخواهد داشت و آن را تحمل خواهد کرد. متناسب با افکار روز، یعنی متناسب با زمان، تجاوزات شدید به‌عنوان گناهان کوچک و قابل گذشت تلقی می‌شوند، یا برعکس تصور خواهد شد که نمی‌توان آزادی بیان را چندان تسهیل کرد. و به‌علاوه کافی است که نظریه‌پردازان حقوق طبیعی را که تصور می‌کنند می‌توانند بی‌گمان حق را از غیرحق تمیز دهند، از نزدیک‌تر مورد توجه قرار دهیم تا درک کنیم که در واقع محدودیتی که ایشان به تصور خودشان تعیین کرده‌اند به‌هیچ‌وجه دقیق نیست و تنها به وضعیت افکار بستگی دارد. به‌گفته اسپنسر، لازم و کافی است که مزد با ارزش کار مساوی باشد. اما چگونه باید این تساوی را تعیین کرد؟ این ارزش باید ارزیابی شود. می‌گویند طرفین قرارداد باید درباره آن تصمیم بگیرند، به شرط آن‌که آزادانه تصمیم بگیرند، اما این چه آزادی‌ای است؟ در طول زمان، هیچ چیز مانند فکر آزادی قرارداد دچار تغییر و دگرگونی نشده است. برای رومیان همین اندازه کافی بود که مواد قرارداد که منعقد می‌شد، اعلام شود تا قرارداد تمام قدرت الزام‌آورش را داشته باشد، و این نص قرارداد بود که تعیین‌کننده تعهدات مقرر بود نه نیات. سپس نیات وارد محاسبات شدند و قراردادی که از راه اجبار مادی به دست آمده بود، دیگر عادی تلقی نشد. کنار گذاشتن بعضی شکل‌های اجبار اخلاقی نیز شروع شد. چه چیز این دگرگونی را به وجود آورده است؟ این‌که ما بیش از پیش چنان از شخص انسان تصور والایی ایجاد کرده‌ایم که کوچک‌ترین آسیب به آزادی‌اش تاب‌نیاوردن شده است. و همه چیز موجب این پیش‌بینی می‌شود که این دگرگونی به پایان نرسیده و ما این موضوع را جدی‌تر هم می‌گیریم. کانت اعلام می‌کند که شخص انسان باید خودمختار باشد، اما خودمختاری مطلق امکان‌ناپذیر است. شخص بخشی از محیط فیزیکی و اجتماعی است و همبسته آن است، شخص جز به‌طور نسبی نمی‌تواند خودمختار باشد و در این صورت چه درجه‌ای از خودمختاری برای او مناسب است؟ کیست که نداند پاسخ بستگی دارد به وضعیت جامعه‌ها، یعنی

به وضع افکار. زمانی بود که بردگی بدنی که در شرایط خاصی مقرر شده بود، به هیچ‌رو غیراخلاقی به نظر نمی‌رسید؛ ما آن را لغو کردیم، اما چه شکل‌هایی از بردگی اخلاقی همچنان ادامه دارد؟ آیا می‌توانیم بگوییم کسی که چیزی برای زندگی ندارد خودمختار است و مسلط بر اعمال خود؟ پس بنابراین وابستگی‌های مشروع و وابستگی‌های نامشروع کدام‌اند؟ به همه این مسائل نمی‌توان فقط یک پاسخ قاطع داد.

بنابراین حقوق فردی در حال دگرگونی است و بی‌وقته پیشرفت می‌کند، و نمی‌شود مرزی گذرنکردنی برای آن تعیین کرد. چیزی که دیروز جز نوعی تجمل به نظر نمی‌رسید، فردا حق قطعی خواهد شد. پس وظیفه‌ای که برعهده دولت قرار می‌گیرد، مرزی ندارد. برای دولت مسئله فقط تحقق یک آرمان معین نیست که بی‌گمان باید روزی از روزها بدان دست یافت. بلکه میدانی که بدین‌سان برای کار اخلاقی در برابرش باز می‌شود پایانی ندارد. دلیلی ندارد که لحظه‌ای فرا برسد که کار اخلاقی باز ایستد و بتوان آن را پایان‌یافته تلقی کرد. همه چیز موجب این پیش‌بینی می‌شود که ما نسبت به آنچه مربوط به شخصیت انسان می‌شود، حساس‌تر خواهیم شد. وقتی حتی ما موفق نمی‌شویم دگرگونی‌هایی را که ممکن است در این مسیر و در این تفکر صورت بگیرد، قبلاً تصور کنیم، نقصان تصورمان نباید موجب انکار آن‌ها شود. وانگهی از هم‌اکنون ضرورت بسیاری از آن دگرگونی‌ها پیشاپیش احساس می‌شود. این چیزی است که دست‌کم تا اندازه‌ای، پیشرفت پیایی دولت و هرچه آن را توجیه می‌کند، به مراتب بهتر توضیح می‌دهد. همین است که به ما اجازه می‌دهد تضمین کنیم که در آینده برای همیشه تداوم این پیشرفت‌ها بی‌آن‌که نوعی ناهنجاری گذرا باشد محتوم است.

درعین حال بهتر می‌توانیم درک کنیم که اصلاً مبالغه‌آمیز نبود که گفته شود فردیت اخلاقی ما در تضاد با دولت نیست، بلکه برعکس محصول آن است. دولت است که فرد را آزاد می‌کند و این آزادسازی رو به پیشرفت فقط این نیست که نیروهای مخالفی که می‌خواهند آزادی را از بین ببرند، از افراد دور

نگه دارد، بلکه این است که محیطی را که فرد در آن فعالیت می‌کند، چنان تنظیم کند که فرد بتواند آزادانه در آن رشد کند. نقش دولت به هیچ‌رو منفی نیست. دولت تمایل دارد تا آن‌جا که وضعیت اجتماعی اجازه می‌دهد کامل‌ترین فردیت‌سازی^۱ را تضمین کند. بسیار دور است که دولت فرمانروای جابر^۲ بر فرد باشد، این دولت است که آزادی فرد از جامعه را به ارمغان می‌آورد. اما درحالی‌که این هدفی اساساً مثبت است، برای وجدان‌های فردی هیچ چیز متعالی ندارد. زیرا این هدف اساساً انسانی است. درک جذابیت آن برای ما به هیچ‌رو مشکل نیست، چرا که سرانجام به ما مربوط می‌شود. بی‌آن‌که دچار تناقض‌گویی شویم، افراد ممکن است ابزار دولت شوند، چرا که دولت عملاً تحقق افراد را می‌خواهد. با وجود این به پیروی از کانت و اسپنسر، ما هم آن‌ها را گونه‌های مطلق نمی‌پنداریم که تقریباً به‌طور کامل فقط به نیازهای خودشان بسنده می‌کنند، خودخواهی‌هایی که غیر از منافع خاص خودشان را در نظر نمی‌گیرند. زیرا اگر این هدف مورد علاقه همه‌شان باشد، در اصل این هدف هیچ‌کدام‌شان به‌طور خاص نیست. دولت در پی رشد دادن این یا آن فرد [به‌طور خاص] نیست، بلکه در پی رشد فرد به‌طور عام است که با هیچ‌یک از ما اشتباه نمی‌شود، و با یاری‌رساندن ما به دولت که بدون آن کاری از دولت بر نمی‌آید، ما کارگزاران هدفی نمی‌شویم که نسبت به ما خارجی است، ما نمی‌گذاریم هدفی غیرشخصی دنبال شود که بالاتر از تمام هدف‌های خصوصی ما قرار بگیرد، حال با همه ارتباطی که با آن دارد. از سویی تصور ما از دولت هیچ چیز عارفانه‌ای ندارد و با این همه اساساً فردگرایانه است.

بنا بر آن‌چه گفته شد تکلیف اساسی دولت که فراخواندن تدریجی فرد به وجود اخلاقی است، مشخص می‌شود. می‌گوییم این تکلیف اساسی دولت است، زیرا اخلاق مدنی محوری غیر از علل اخلاقی نمی‌تواند داشته باشد.

1. individuation

2. tyrant

لیرا تنها چیزی که تداوم بقایش خواسته می‌شود، ظاهراً باید کیش شخص انسان باشد، و این کیش باید کیش دولت باشد مانند کیش اشخاص. وانگهی این کیش همه‌لوازم را برای به‌جای آوردن همان نقش کیش‌های گذشته دارد. این کیش برای تضمین وحدت افکار و خواست‌ها که شرط اولیه‌ی هر نوع حیات اجتماعی است، به همان اندازه قابلیت دارد. همچنین متحدشدن برای کارکردن در راه عظمت انسان به همان اندازه ساده است که کارکردن در راه شکوه زئوس یا یهوه یا آتن. تمام تفاوت کیش فرد این است که خدایی که در این کیش پرستیده می‌شود به مؤمنانش نزدیک‌تر است. اما اگر خدای این کیش از مؤمنانش کم‌تر فاصله دارد، از آنان فراتر نمی‌رود، و نقش دولت در این خصوص همان است که در گذشته بود. بر دولت است که این کیش را سامان دهد، آن را ریاست کند، و کارکرد منظم و رشد آن را تضمین کند.

آیا می‌گوییم این تنها تکلیفی است که برعهده‌ی دولت است و تمام فعالیت دولت باید حول این محور بگردد؟ چنین بود اگر هر جامعه‌ای بدون ترس از دشمنی‌ها، جدا از دیگر جامعه‌ها به‌سر می‌برد. اما می‌دانیم که رقابت بین‌المللی هنوز ناپدید نشده است و حتی در روابط دوجانبه‌ی دولت‌های متمدن، دولت‌ها هنوز تا حدودی در آمادگی جنگی به‌سر می‌برند. آن‌ها متقابلاً یکدیگر را تهدید می‌کنند و چون اولین تکلیف یک دولت در مقابل اعضایش حفظ امنیت وجود جمعی متشکل از آنان است، دولت باید به همین میزان خود را برای این هدف‌ها سامان دهد. دولت باید آماده‌ی دفاع از خود و حتی اگر احساس تهدید و خطر کند، آماده‌ی حمله باشد. بنابراین این سازمان [دولت] کاملاً انضباط اخلاقی‌ای را می‌طلبد که با انضباط سازمانی که هدفش کیش انسانی است، متفاوت است. سازمان [دولت] کاملاً به سمت دیگری جهت‌گیری کرده است. هدف آن اجتماع ملی^۱ است و نه فرد. انضباط سابق ادامه‌ی حیات می‌دهد، چرا که شرایط پیشین وجود جمعی هنوز ناپدید نشده

است. بدین‌سان حیات اخلاقی ما تحت تأثیر دو جریان مختلف است که به دو جهت مختلف می‌روند. این نشناختن وضعیت امور خواهد بود که بخواهیم از هم‌اکنون این دوگانگی را به یگانگی بازگردانیم و بخواهیم از هم‌اینک تمام نهادها و تمام کارهایی را که از گذشته به ما ارث رسیده است از بین ببریم، حال آن‌که شرایطی که آن‌ها را ایجاد کرده هنوز در میان ما تداوم دارد. همان‌طور که نمی‌توانیم کاری کنیم که شخصیت فردی به آن درجه از رشد که نائل شده نرسد، نمی‌توانیم کاری کنیم که رقابت بین‌المللی شکل نظامی نداشته باشد. بنابراین تکالیف دولت با ماهیتی کاملاً متفاوت از این‌جا ناشی می‌شود. حتی هیچ چیز تضمین نمی‌کند که برای همیشه چیزی از آن تکالیف باقی نماند. به‌طور کلی، گذشته هرگز به‌طور کامل ناپدید نمی‌شود. همواره چیزی از آن در آینده تداوم می‌یابد. اما باید بی‌درنگ اضافه کرد که معنای این سخن آن است که به دلایلی که بیان کردیم، هرچه پیش‌تر می‌رویم، صرف‌نظر از شرایط استثنایی و سیر قهقرایی که ممکن است به‌طور اتفاقی پیش بیاید، این تکالیف که در گذشته اساسی بودند، ثانوی و غیرعادی می‌شوند. در گذشته فعالیت دولت کاملاً رو به بیرون بود، امروز فعالیت دولت بیش از پیش رو به درون است. زیرا تنها به‌وسیلهٔ کل سازمان دولت است که جامعه خواهد توانست به تحقق هدفی که قبل از هر چیز باید دنبال کند، نائل آید. و از این حیث خطر این‌که دولت مواد [لازم] را برای کار نداشته باشد وجود ندارد. تنظیم و ترتیب عرصهٔ اجتماع به‌نحوی که شخص بتواند به‌طور کامل‌تر خود را بروز دهد و تحقق ببخشد، تنظیم دستگاه جمعی به‌نحوی که برای افراد سنگینی کم‌تری داشته باشد، تضمین مبادلهٔ مسالمت‌آمیز خدمات، رقابت همهٔ خیرخواهان به‌سوی آرمانی که به‌طور مسالمت‌آمیز با مشارکت دنبال شود، آیا این‌ها کارهایی برعهدهٔ فعالیت عمومی نیستند؟ هیچ‌کشور اروپایی خالی از مسائل و مشکلات داخلی نیست، و هرچه پیش‌تر می‌رویم این مشکلات بیش‌تر خواهند شد، زیرا حیات اجتماعی همان‌طور که پیچیده‌تر می‌شود، طرز عمل دقیق‌تری هم پیدا خواهد کرد، و چون نهادهای عالی

ادارای موازنه و تعادلی هستند که راحت تر مختل می شوند و نیاز به مراقبت بهش تری دارند تا بتوانند خود را حفظ کنند، همین طور هم جامعه ها بیش از پیش نیاز دارند که به جای به کار بردن نیروهای شان در نمایش های قهرآمیز بهارجی، آن ها را در نوعی خوداندیشی متمرکز کنند.

این بود آن چه به درستی در نظریه های اسپنسر وجود دارد. او به درستی دیده بود که کاهش جنگ و تشکیلات اجتماعی همبسته آن باید عمیقاً حیات جامعه ها را متأثر کند. اما از این جا برداشت نمی شود که این کاهش جز منافع اقتصادی چیزی برای حیات اجتماعی باقی نمی گذارد و باید ناگزیر بین نظامیگری^۱ و سوداگری^۲ یکی را انتخاب کرد. گفتار او را تکرار می کنیم که اگر سازمان های تاراجگر و ویرانگر رو به نابودی هستند، به معنای آن نیست که سازمان هایی که حیات گیاهی دارند، باید همه جا را فراگیرند و سازمان های اجتماعی باید روزی فقط به دستگاه های گوارش پهناور فرو کاسته شوند. یک فعالیت درونی وجود دارد که اقتصادی و سوداگرانه^۳ نیست که همانا فعالیت اخلاقی است. این نیروها که از بیرون به درون برمی گردند تنها برای تولید هر چه بیشتر تر و افزایش رفاه به کار نمی آیند، بلکه برای سامان دادن و اخلاقی کردن جامعه، برای حفظ این سازمان اخلاقی و برای نظم بخشیدن به توسعه رو به پیشرفت آن است. مسئله فقط افزایش مبادله نیست بلکه مسئله این است که کاری کنیم که آن مبادلات بر اساس قواعدی عادلانه تر انجام شود. مسئله فقط این نیست که کاری کنیم که همه کس ارزاق فراوانی در اختیار داشته باشد، بلکه مسئله این است که با همه به گونه ای شایسته رفتار شود. همه از هر وابستگی ناعادلانه و خفت بار آزاد باشند، به دیگران و گروه بستگی داشته باشند بدون این که شخصیت شان را از دست بدهند و عامل اختصاصی مسئول این کار دولت است. بنابراین دولت نه برای آن است که

1. militarisme
3. mercantile

2. mercantilisme

آن‌طور که اقتصاددانان می‌خواهند، یک تماشاچی ساده حیات اجتماعی بشود و در امور آن هم دخالت نکند مگر به‌طور منفی و بازدارنده، و نه برای آن است که آن‌طور که سوسیالیست‌ها می‌خواهند، یک چرخ ساده دستگاه اقتصادی بشود. دولت پیش از هر چیز نهاد انضباط اخلاقی است. دولت، امروز مثل گذشته، این نقش را ایفا می‌کند، هرچند که این انضباط دگرگون شده باشد. اشتباه سوسیالیست‌ها.

بدین‌سان به مفهومی می‌رسیم که به ما امکان می‌دهد دریابیم چگونه فراخوانده شده‌ایم تا یکی از حادثترین تعارض‌های اخلاقی را حل کنیم که زمانه ما را آشفته کرده است، منظوم تعارض میان احساس‌هایی است که به‌طور یکسان رشد کرده‌اند، یعنی میان احساس‌هایی که ما را به آرمان ملی پیوند می‌دهد، به دولت که این آرمان را تجسم می‌بخشد، و احساس‌هایی که ما را به آرمان انسانی، به انسان به‌طور کلی پیوند می‌دهد، در یک کلام، تعارض میان وطن‌پرستی^۱ و جهان‌وطنی^۲. این تعارض در عهد باستان ناشناخته بود، زیرا در آن زمان جز یک کیش وجود نداشت: کیش دولت که مذهب عموم فقط شکل نمادین آن بود. بنابراین در میان مؤمنان چیزی که انتخاب کنند یا از آن پرهیز کنند، وجود نداشت. آنان هیچ چیزی را بالاتر از دولت و به عظمت و شکوه دولت تصور نمی‌کردند. اما امور دگرگون شده‌اند و ما هر قدر هم که به میهن‌مان وابسته باشیم، هر کسی امروزه به‌خوبی احساس می‌کند که بالاتر از نیروهای ملی نیروهای دیگری نیز وجود دارند، نیروهایی پایدارتر و بالاتر، چرا که به شرایط خاصی که یک گروه سیاسی معین در آن قرار دارد و به سرنوشت آن وابسته نیستند. چیزی جهانی و بادوام‌تر وجود دارد. بنابراین تردیدی نیست که عمومی‌ترین و ثابت‌ترین اهداف والاترین اهداف هم هستند. هرچه در تحول پیش‌تر می‌رویم، بیش‌تر می‌بینیم آرمانی که مردم پی می‌گیرند از اوضاع و احوال محلی و قومی خاص

1. patriotisme

2. cosmopolitisme

فلان نقطه کره زمین یا فلان گروه انسانی جدا می‌شود و بالاتر از تمام این خصوصیات قرار می‌گیرد و به سوی جهانی شدن می‌گراید. می‌توانیم بگوییم که نیروهای اخلاقی برحسب میزان عمومیت‌شان پایگان‌بندی می‌شوند، بنابراین همه چیز مؤید این است که فکر کنیم اهداف ملی در رأس این پایگان‌بندی نیستند و اهداف انسانی مکان اول را به خود اختصاص داده‌اند.

با عزیمت از این اصل، گاهی تصور کرده‌ایم که می‌توانیم فرض را بر بقای ساده و وطن‌پرستی بگذاریم درحالی‌که ناپدیدشدن آن را در آینده اعلام می‌کنیم. اما در این صورت، ما خود را با مشکل دیگری رودررو می‌بینیم. در واقع، انسان یک موجود اخلاقی نیست مگر بدین خاطر که در بطن جامعه‌های متشکل [و قانونمند] زندگی می‌کند. اخلاق بدون انضباط و بدون اقتدار وجود ندارد. و تنها اقتدار عقلانی آن است که به جامعه نسبت به اعضایش تفویض می‌شود. اخلاق در نظر ما به عنوان یک الزام دیده نمی‌شود، یعنی به عنوان اخلاق به نظر ما نمی‌آید و در نتیجه ما نمی‌توانیم احساس تکلیف کنیم مگر این‌که در اطراف ما و بالاتر از ما قدرتی باشد که آن را تصویب و آن را تأیید کند. نه این‌که همه تکلیف فقط تصویب و تأیید مادی باشد؛ بلکه این علامت خارجی است که با آن شناخته می‌شود، این دلیل محسوس آن است که چیزی فراتر از ما وجود دارد که ما به آن وابستگی داریم. بی‌گمان مؤمنان آزادند که این قدرت را به شکل موجودی فراانسانی که خرد و علم را به آن راهی نیست، تصور کنند. اما به همین دلیل هم نباید در این فرضیه مجادله کنیم و ببینیم چه چیز در این نماد درست و چه چیز نادرست است. آن‌چه به خوبی نشان می‌دهد که چرا یک سازمان اجتماعی برای اخلاقیات^۱ ضرورت دارد، این است که هر بی‌سازمانی، هر گرایش به هرج و مرج^۲ سیاسی با افزایش بی‌اخلاقی^۳ همراه است. علت فقط این نیست

1. moralité

2. anarchie

3. immoralité

که جنایتکاران برای فرار از کیفر شانس بیش‌تری دارند؛ بلکه این هم هست که به‌طور کلی، احساس تکلیف تضعیف می‌شود، چون دیگر چندان احساس نمی‌کنیم که فراتر از خود به چیزی وابسته‌ایم. پس وطن‌پرستی دقیقاً مجموعه افکار و احساساتی است که فرد را به یک دولت معین پیوند می‌دهد. فرض کنیم دولت ضعیف باشد یا از بین برود؛ کجا انسان چنین اقتدار اخلاقی‌ای را پیدا می‌کند که حاکمیتش برای فرد تا این حد سودمند باشد؟ اگر جامعه‌ای معین و آگاه به خود وجود نداشته باشد، چه کسی هر لحظه تکالیف فرد را به او یادآوری می‌کند، چه کسی به او لزوم قاعده و قانون را تفهیم می‌کند، چگونه او آن‌ها را احساس می‌کند؟ بی‌گمان وقتی ما باور داشته باشیم که اخلاق خودش طبیعی است و پیشاپیش در وجدان همه ما وجود دارد و فقط کافی است ما آن را در درون خویش بخوانیم تا بفهمیم چیست، و اندکی حسن‌نیت برای درک این‌که باید از آن تبعیت کنیم، داشته باشیم، در این صورت دولت چیزی کاملاً خارجی نسبت به اخلاق جلوه می‌کند، و در نتیجه به نظر می‌رسد که می‌تواند برتری‌اش را از دست بدهد، بدون این‌که اخلاقیات دچار نقصان شود. اما وقتی ما می‌دانیم که اخلاق محصول جامعه است و از بیرون در فرد نفوذ می‌کند، و در مواردی نسبت به طبیعت فیزیکی و ساختمان طبیعی‌اش خشونت به کار می‌برد، بهتر درک می‌کنیم که اخلاق همان‌طور است که جامعه است، اولی قوی نیست مگر به اندازه‌ای که دومی سامان‌یافته باشد. بنابراین، دولت‌ها امروزه بالاترین مجموعه‌های سازماندهی شده موجود هستند. بعضی شکل‌های جهان‌وطنی کاملاً به فردگرایی خودخواهانه نزدیک‌اند. پیامد چنین جهان‌وطنی‌ای بیش‌تر باطل اعلام کردن قانون اخلاقی موجود است تا ایجاد اخلاق ارزشمندتر دیگری. و به همین دلیل است که اذهان بسیاری با احساس منطقی و اجتناب‌ناپذیر بودن قانون اخلاقی موجود، در برابر این گرایش‌ها مقاومت می‌کنند.

یک راه‌حل نظری برای این مسئله می‌تواند وجود داشته باشد؛ این‌که تصور کنیم انسانیت خود در جامعه سامان می‌گیرد. اما آیا نیازی هست گفته

شود که چنین نظری را اگر هم کاملاً غیر عملی نباشد، باید به آینده‌ای چنان نامعلوم وا گذاشت که واقعاً جایی برای به حساب آوردن آن وجود ندارد. ما بیهوده جامعه‌های گسترده‌تر از جامعه‌های موجود، مثلاً یک کنفدراسیون از دولت‌های اروپایی را راه‌حل میانی معرفی می‌کنیم. این کنفدراسیون گسترده‌تر به نوبه خود یک دولت خاص با شخصیت، منافع و سیمای خاص خود خواهد بود و این انسانیت نیست.

با این همه راهی برای آشتی دادن این دو احساس وجود دارد. راه این است که آرمان ملی با آرمان انسانی یکی شود؛ و هر دولت خاص با قدرتش سازمانی شود برای تحقق بخشیدن به این آرمان عمومی. و این که هر دولت خود را وقف وظیفه اصلی کند، نه فربه کردن خود و توسعه مرزهایش، بلکه استقلال خویش را به بهترین شیوه اداره کند و بیش‌ترین اعضای جامعه‌اش را به یک حیات اخلاقی بیش‌ازپیش والاتر فرا بخواند، و هر تضادی بین اخلاق ملی و اخلاق انسانی را بزداید. در صورتی که دولت هدفی جز این نداشته باشد که از شهروندانش به معنای کامل کلمه انسان بسازد، تکالیف مدنی جز شکل خاص‌تری از تکالیف عمومی انسانیت نخواهند بود. پس دیدیم دگرگونی در این جهت صورت می‌گیرد. هرچه جامعه‌ها نیروی‌شان را در درون و بر زندگی داخلی‌شان بیش‌تر متمرکز کنند، از برخوردهایی که جهان‌وطنی و وطن‌پرستی را رو در روی هم قرار می‌دهد، بیش‌تر رویگردان می‌شوند و به همان میزان که گسترده‌تر و پیچیده‌تر می‌شوند، بیش‌تر از گذشته بر خود تمرکز پیدا می‌کنند. با این سمت‌گیری، ظهور جامعه‌هایی بزرگ‌تر از جامعه‌هایی که ما امروز می‌بینیم، پیشرفتی برای آینده خواهد بود. بدین سان، آنچه تعارض را حل می‌کند، این است که گرایش وطن‌پرستی این باشد که بخش کوچکی از جهان‌وطنی بشود. آنچه تعارض به دنبال دارد، این است که بسیاری اوقات وطن‌پرستی چیز دیگری تصور می‌شود. به نظر می‌رسد که وطن‌پرستی حقیقی تنها به شکل عمل جمعی‌ای ظهور می‌کند که به سمت بیرون جهت‌گیری کرده باشد؛ و ما نمی‌توانیم تعلق آن را به گروه

وطن‌پرست مشخص کنیم، مگر در صورتی که آن را با گروه متفاوت دیگری رو در رو قرار دهیم. البته این بحران‌های خارجی به خاطر فداکاری‌های شکوهمند، پُر حاصل است. اما در کنار این وطن‌پرستی، نوع دیگری وطن‌پرستی هم هست که بی‌هیاهوتر است، اما عمل مفیدش به همان اندازه پُردوام‌تر است، و هدفش استقلال و خودمختاری داخلی جامعه است و نه توسعه خارجی آن. این وطن‌پرستی با هیچ غرور ملی ناسازگاری ندارد و نباید داشته باشد؛ نه شخصیت جمعی و نه شخصیت‌های فردی، نمی‌توانند بدون داشتن احساسی از خود و آنچه هستند، وجود داشته باشند، و این احساس همواره یک چیز شخصی دربردارد. تا وقتی که دولت‌ها وجود داشته باشند، یک عشق پاک اجتماعی هم وجود خواهد داشت، و هیچ چیز مشروع‌تر از آن نیست. اما جامعه‌ها می‌توانند عشق پاک‌شان را نه برای بزرگ‌ترین و راحت‌ترین بودن، بلکه برای عادلانه‌ترین بودن، بهترین ساماندهی و داشتن بهترین تشکیلات اخلاقی صرف کنند. بی‌گمان ما هنوز در زمانی نیستیم که این وطن‌پرستی بتواند یکسره حاکمیت داشته باشد، گیریم که چنین زمانی بتواند روزی فرا برسد.

درس هفتم

اخلاق مدنی (دنباله)

شکل‌های دولت. دموکراسی

اما تکالیف دولت و شهروندان متناسب با شکل‌های خاص دولت‌ها متفاوت است. این تکالیف در نظام‌های موسوم به آریستوکراسی، دموکراسی یا پادشاهی همسان نیست. بنابراین مهم است بدانیم که این شکل‌های متفاوت دولت چیست، علت وجودی آن شکل دولت که در جوامع اروپایی در حال عمومیت یافتن است، چیست. به این شرط است که خواهیم توانست علل وجودی تکالیف مدنی امروزمان را درک کنیم.

از عصر ارسطو تاکنون، دولت‌ها را برحسب تعداد کسانی که در حکومت شرکت دارند، طبقه‌بندی کرده‌اند. منتسکیو می‌گوید: «دموکراسی هنگامی است که توده مردم قدرت حاکم را در دست داشته باشند و هنگامی که قدرت حاکم در دست بخشی از مردم باشد، آریستوکراسی نامیده می‌شود» (II, 2). حکومت پادشاهی آن است که فقط یک نفر حکومت کند. درعین حال، از نظر منتسکیو، حکومت پادشاهی حقیقی وجود ندارد، مگر هنگامی که پادشاه بر اساس قوانین ثابت و استقرار یافته حکومت کند. برعکس، هنگامی که «فقط یک نفر، بدون قانون و قاعده همه را به دنبال اراده و هوس‌هایش بکشد»، حکومت پادشاهی نام استبدادی به خود می‌گیرد. بدین‌سان، به

استثنای در نظر گرفتن این مورد اخیر که به وجود یا فقدان قانون اساسی مربوط می‌شود، منتسکیو شکل دولت‌ها را بر حسب تعداد حکومت‌کنندگان تعریف می‌کند.

بی‌گمان، منتسکیو در دنباله کتاب خود، وقتی در جست‌وجوی احساس‌هایی است که هر یک از این انواع حکومت را تقویت می‌کند مثل افتخار^۱، فضیلت^۲ و ترس^۳، نشان می‌دهد که تفاوت‌های کیفی‌ای را که این انواع دولت را از هم متمایز می‌کند، درک می‌کند. اما از نظر او، این تفاوت‌های کیفی چیزی نیستند جز نتیجه تفاوت‌های کمی محض که ما در ابتدا یادآوری کردیم، و تفاوت‌های کیفی در این مورد حاصل تفاوت‌های کمی هستند. تعداد حکومت‌کنندگان تعیین‌کننده طبیعت احساسی است که باید در مقام نیروی محرک فعالیت جمعی و نیز همه اجزای سازمان به کار برود.

اما این شیوه تعریف شکل‌های مختلف سیاسی به همان اندازه که شایع است سطحی است. اولاً منظور از تعداد حکومت‌کنندگان چیست؟ نهاد حکومتی که تفاوت‌هایش تعیین‌کننده شکل دولت‌هاست، از کجا شروع و به کجا ختم می‌شود؟ آیا منظور مجموع همه مردمی است که برای اداره کل کشور پیشنهاد شده‌اند؟ اما هرگز یا تقریباً هیچ‌گاه همه این قدرت‌ها در دست یک نفر متمرکز نشده‌اند. هر قدر هم که یک پادشاه مستبد باشد، باز در احاطه مشاوران و وزیرانی است که این وظیفه‌های نظم‌دهنده را میان خود تقسیم می‌کنند. از این دیدگاه اختلاف میان حکومت پادشاهی و آریستوکراسی تنها در کمی و بیشی میزان استبداد است. یک حاکم همواره در احاطه هیئتی از کارگزاران و صاحب‌منصبان قرار دارد که غالباً به اندازه او قوی هستند یا از او قوی‌ترند. آیا مقصود این است که جز به بالاترین بخش دستگاه حکومتی اعتنا نکنیم، آن‌جا که بالاترین قدرت‌ها متمرکز شده‌اند، آنان که به

1. honneur

2. vertu

3. craint

اصطلاح نظریه پردازان سیاسی قدیم، به پادشاه تعلق دارند؟ آیا توجه ما فقط به رئیس دولت معطوف است؟ در این صورت باید دولت‌ها را برحسب این که رئیس‌شان فقط یک نفر است یا شورایی از افراد، یا همه مردم از هم تمیز دهیم. اما با این حساب، باید همه تحت یک عنوان قرار گیرند، و مثلاً حکومت پادشاهی فرانسه قرن هفدهم و جمهوری متمرکزی مثل فرانسه امروز یا جمهوری امریکا را به طور یکسان توصیف کنیم. در همه این وضعیت‌ها، تنها یک شخص در رأس پادشاهی کارگزاران وجود دارد و فقط نام‌های مختلفی در این جامعه‌های مختلف به خود می‌گیرد.

از سوی دیگر، مقصود ما از واژه حکومت کردن چیست؟ حکومت کردن بدون شک به کار بستن عملی ایجابی در مشی امور عمومی است. پس با این نگاه، دموکراسی می‌تواند از آریستوکراسی نامتمایز باشد. در واقع خیلی از اوقات اراده اکثریت قانون وضع می‌کند، بی آن که احساسات اقلیت کوچک‌ترین تأثیری در آن داشته باشد. یک اکثریت ممکن است به اندازه یک کاست سرکوبگر^۱ باشد. حتی می‌تواند به راحتی چنان کند که اقلیت نتواند در شوراهای حکومتی نماینده داشته باشد. وانگهی زنان، بچه‌ها و نوجوانان را در نظر بگیرید، یعنی همه کسانی که به هر دلیلی از رأی دادن منع شده‌اند و به هر حال بیرون از کانون‌های انتخاباتی قرار داده شده‌اند، نتیجه این می‌شود که اینان در واقع فقط اقلیت ملت محسوب می‌شوند. و چون منتخبان جز اکثریت این جمع‌ها را نمایندگی نمی‌کنند، در واقع نماینده اقلیتی از اقلیت هستند. از ۳۸ میلیون نفر ساکنان فرانسه، در سال ۱۸۹۳ جز ۱۰ میلیون نفر حق رأی نداشتند؛ از این ۱۰ میلیون نفر، فقط ۷ میلیون نفر از حق خود استفاده کردند، و نمایندگان منتخب این ۷ میلیون نفر فقط نماینده ۴,۵۹۲,۰۰۰ رأی بودند. نسبت به مجموع رأی دهندگان، ۵,۹۳۰,۰۰۰ رأی نماینده نداشتند که تعداد رأی آنان بالاتر از آرای است که نمایندگان منتخب

را به پیروزی رساندند. پس اگر به ارقام اکتفا کنیم، باید گفت که هرگز دموکراسی وجود نداشته است. حداکثر چیزی که برای فرق‌گذاشتن میان دموکراسی و آریستوکراسی می‌توان گفت این است که در یک نظام آریستوکراسی، اقلیت حاکم یک بار برای همیشه تعیین شده، درحالی‌که در یک دموکراسی، اقلیتی که امروز پیروز شده ممکن است فردا شکست بخورد و دیگری جایگزین او شود. این تفاوت ناچیز است.

اما بیرون از این ملاحظات تقریباً جدلی، یک واقعیت تاریخی وجود دارد که ناکافی بودن این تعریف‌های متداول را روشن می‌کند.

این تعریف‌ها در واقع ناگزیر از درهم‌آمیختن انواع دولت‌هایی است که به اصطلاح در دو انتهای تفاوت‌ها قرار دارند. در واقع اگر جامعه‌هایی را که همه مردم در اداره زندگی مشترک شرکت دارند، دموکراسی بنامیم، با شگفتی این واژه برای پست‌ترین جوامع سیاسی که ما می‌شناسیم، خیلی مناسب است. این مشخصه سازمانی است که انگلیسی‌ها قبیله‌ای^۱ می‌نامند. یک قبیله از تعداد معینی طایفه تشکیل شده است. هر طایفه به وسیله خود گروه اداره می‌شود؛ در صورتی که رئیسی وجود داشته باشد، طایفه قدرتی ندارد مگر بسیار ضعیف. و اتحاد [این طوایف] تحت حکومت شورایی از نمایندگان آنهاست. این از بعضی جنبه‌ها همان نظامی است که ما در آن زندگی می‌کنیم. تأکید ما بر این نزدیکی برای این نتیجه‌گیری است که دموکراسی شکلی از یک سازمان اساساً باستانی است، و این‌که تلاش برای استقرار آن در بطن جامعه‌های امروزی، بازگرداندن تمدن به مبادی‌اش و وارونه‌کردن سیر تاریخ است. با همین روش ما گاهی برنامه‌های سوسیالیست‌ها را با زندگی اقتصادی کمونیستی قدیم مقایسه می‌کنیم تا بیهودگی ادعای‌شان را برملا کنیم. و باید پذیرفت که در هر دو وضعیت، اگر اصل موضوعه دقیق باشد، یعنی اگر هر دو شکل سازمان اجتماعی همان‌طور که ما همسان

1. tribal

دانستیم واقعاً همسان باشند نتیجه درست خواهد بود. حقیقت آن است که اگر دست‌کم به تعریف‌های پیشین بسنده کنیم، هیچ شکلی از حکومت نیست که همان انتقاد بتواند بر آن وارد آید. حکومت پادشاهی چندان کم‌تر از دموکراسی باستانی نیست. بسیار اتفاق می‌افتد که طایفه‌ها یا قبیله‌های هم‌پیمان در دست‌های یک حاکم مستبد متمرکز می‌شوند. حکومت پادشاهی در آتن و روم پیش از جمهوری بودند. همه این درهم‌آمیختگی‌ها فقط دلیل بر آن است که انواع دولت باید به شیوه‌ای دیگر تعریف شود.

برای یافتن تعریف مناسب، آنچه را دربارهٔ طبیعت دولت به‌طور کلی گفته‌ایم، پی بگیریم. گفتیم که دولت نهاد فکر اجتماعی است. معنای این سخن آن نیست که هر فکر اجتماعی از دولت صادر می‌شود. بلکه فکر اجتماعی دو صورت دارد. یکی از تودهٔ جمعی برمی‌آید و در خود آن پراکنده می‌شود؛ که ساختهٔ احساسات، آرزوها و باورهای است که جامعه به‌طور دسته‌جمعی فراهم آورده و در همهٔ وجدان‌ها پراکنده است. دیگری در دستگاه خاصی که ما دولت یا حکومت می‌نامیم فراهم شده است. هر دو به طرز تنگاتنگی با هم ارتباط دارند. احساسات شایعی که در تمام عرصهٔ جامعه جریان دارد، تصمیمات دولت را متأثر می‌کند و برعکس تصمیماتی که دولت می‌گیرد، نظراتی که در مجلس مطرح می‌شوند، گفتاری که در آنجا بیان می‌شود، تصمیماتی که وزیران درباره‌اش توافق می‌کنند، در تمام جامعه منعکس می‌شود و افکار پراکنده را تغییر می‌دهد. اما هر قدر هم که این کنش و واکنش واقعی باشد، با این همه دو شکل خیلی متفاوت از زندگی روان‌شناختی جمعی است. یکی پراکنده است، دیگری دارای سامان و متمرکز. یکی در اثر این پراکندگی، در سایه روشن ضمیر ناخودآگاه^۱ باقی می‌ماند. ما تمام این باورهای موروثی جمعی را که از دوران کودکی به آن تن می‌دهیم، تمام این جریان‌های فکری که در این طرف و آن طرف شکل

می‌گیرند و ما را به این سو و آن سو می‌کشند، به سختی درک می‌کنیم. در همه این‌ها مشورت هیچ جایی ندارد. تمام این زندگی دربردارنده خودجوشی و کار خودبه‌خودی و بی‌اندیشه است. برعکس، مشورت و تفکر ویژگی همه اموری است که در دستگاه حکومتی جریان دارد. دستگاه حکومتی حقیقتاً دستگاه تفکر است، البته دستگاهی بسیار ابتدایی و توسعه‌نیافته، اما ناگزیر از توسعه روزافزون. همه چیز در آن ساماندهی شده است، و به‌ویژه به‌منظور چاره‌اندیشی برای حرکت‌های پیش‌بینی‌نشده همه چیز در دستگاه حکومتی به‌طور روزافزون ساماندهی می‌شود. هدف مذاکرات مجالس، هدف شکل‌جمعی مشورت در زندگی فرد دقیقاً روشنی‌بخشیدن کامل و واداشتن اذهان به آگاهی‌یافتن از انگیزه‌هایی است که آنان را به این یا آن سو می‌راند و درک کارهایی است که حکومت انجام می‌دهد. این‌جاست که معلوم می‌شود خرده‌گیری‌ها به نهادهای مجالس مشورتی چه بچگانه است. این‌ها یگانه ابزارهایی هستند که اجتماع برای پیشگیری از اعمال بی‌فکر، خودبه‌خودی و کور در اختیار دارد. بدین‌قرار، میان حیات روان‌شناختی که در جامعه پراکنده است و حیاتی روان‌شناختی که به‌ویژه در نهادهای حکومتی متمرکز و فراهم آمده است، همان رویارویی وجود دارد که میان جریان حیات روان‌شناختی فرد و وجدان آگاهش وجود دارد. بنابراین نزد هر یک از ما در هر لحظه، افکار، تمایلات و عادات متعددی وجود دارد که بر ما تأثیر می‌گذارند، بی‌آن‌که ما دقیقاً بدانیم چگونه و چرا. ما به سختی به آن‌ها پی می‌بریم و به‌زحمت آن‌ها را تمیز می‌دهیم. آن‌ها در ضمیر ناخودآگاه ما هستند. با این همه بر رفتار ما تأثیر می‌گذارند و حتی بسیاری هستند که با محرک‌های دیگر به حرکت در نمی‌آیند. اما نزد بخش متفکر، چیزی فراتر از این وجود دارد. خویشتن و شخصیت آگاهی که دارد، خود را بی‌جهت رها نمی‌کند که به دنبال هر جریان تاریکی که ممکن است در ژرفای وجود ما شکل بگیرد، کشیده شود. ما علیه این جریان‌ها واکنش نشان می‌دهیم، ما می‌خواهیم با آگاهی از علت عمل کنیم، به همین دلیل فکر و مشورت می‌کنیم. بدین‌سان در

مرکز وجدان ما یک کانون درونی وجود دارد که کوشش می‌کنیم بر آن روشنائی بیفکنیم. آنچه را در آن کانون روی می‌دهد، دست‌کم آنچه را در بخش درونی آن می‌گذرد، روشن‌تر درک می‌کنیم. این وجدان مرکزی و نسبتاً روشن برای بازنمایی ناشناخته‌ها و ابهاماتی که زیرساخت روح ما هستند، همان چیزی است که وجدان جمعی پراکنده در جامعه برای وجدان حکومتی است. بنابراین، وقتی ما خوب فهمیدیم که این وجدان حکومتی چه ویژگی‌ای دارد، و این‌که بازتابی ساده از وجدان جمعی کور نیست، نشان‌دادن تفاوتی که شکل‌های دولت را از هم تفکیک می‌کند آسان می‌شود.

درواقع ما تصور می‌کنیم که این وجدان حکومتی می‌تواند در این نهادهای محدودتر متمرکز شود، یا برعکس در کل جامعه بیش‌تر پراکنده شود. جایی که نهاد حکومتی با تنگ‌نظری از نگاه بسیاری از مردم پنهان بشود، هرچه در دستگاه حکومتی رخ بدهد ناگفته می‌ماند. توده‌های پایین جامعه عمل حکومت را دریافت می‌کنند، بی‌آن‌که حتی از دور در مشورت‌های انجام‌شده حضور داشته باشند، بدون درک انگیزه‌هایی که موجب تدابیر اتخاذشده حکومت‌کنندگان می‌شود. در نتیجه، آنچه ما وجدان حکومتی نامیدیم، در این عرصه‌های ویژه که همواره گستره‌اندکی دارد، سخت محدود باقی می‌ماند. اما ممکن است چنان شود که این‌گونه دیوارهای رخنه‌ناپذیر که آن محیط خاص را از بقیه جامعه جدا می‌کند، رخنه‌پذیرتر شوند. ممکن است چنان شود که بخش بزرگی از شیوه‌هایی که دست‌کم در آن عرصه‌ها به کار گرفته می‌شود، روشن شود؛ کاری شود که سخنانی که در آن جا گفته و شنیده می‌شود طوری اعلام شود که عموم آن‌ها را بشنوند. در این صورت همه مردم می‌توانند مسائلی که در آن جا مطرح است، شرایط طرح این مسائل، و دلایل دست‌کم آشکاری که راه‌حل‌های مصوب را تعیین می‌کنند، درک کنند. بدین‌سان افکار، احساسات و راه‌حل‌هایی که در بطن نهادهای حکومتی فراهم می‌شوند، پنهان باقی نمی‌مانند؛ همه این حیات روان‌شناختی به همان اندازه که آشکار می‌شود، در تمام کشور منعکس می‌شود. بدین‌قرار همه

مردم خود را در این وجدان یگانه شریک می‌بینند، همه مردم خود را در برابر پرسش‌هایی می‌بینند که برای حکومت‌کنندگان مطرح است، همه مردم درباره آن‌ها فکر می‌کنند یا می‌توانند فکر کنند. سپس با یک بازگشت طبیعی، همه افکار پراکنده که بدین‌سان به وجود آمده‌اند، بر این فکر حکومتی که از آن ناشی شده‌اند، تأثیر می‌گذارند. از لحظه‌ای که مردم در برابر خود همان پرسش‌هایی را می‌بینند که برای دولت مطرح است، دولت دیگر نمی‌تواند برای حل آن‌ها اندیشه مردم در این مورد را نادیده بگیرد. دولت باید آن را به حساب آورد. از این رو مشورت‌های کم‌ویش منظم و پی‌درپی ضرورت دارد. نه این‌که استفاده از این مشورت‌ها برای این باشد که فعالیت حکومتی بیش‌تر به توده شهروندان انتقال یابد. بلکه برای این است که این ارتباط خودبه‌خود برقرار شود، پیش از آن‌که این مشورت‌ها اجتناب‌ناپذیر شده باشند. و چیزی که این ارتباط را به وجود می‌آورد، این است که دیگر دولت آن چیزی نباشد که تامت‌های مدید بود، یعنی نوعی وجود مرموز که عوام جرئت نمی‌کردند بر آن چشم بگشایند و دولت اغلب فقط به صورت نماد مذهبی نمایان می‌شد. نمایندگان دولت با یک علامت مقدس مشخص می‌شدند و بدین‌سان از عموم جدا بودند. اما با جنبش عمومی افکار، دولت کم‌کم این نوع تعالی را که آن را مجزا می‌کرد، از دست داد. دولت به مردم نزدیک شد و مردم به دولت نزدیک شدند. روابط صمیمانه‌تر شدند، و بدین‌سان این چرخه کم‌کم برقرار شد که ماکمی پیش آن را ترسیم کردیم. قدرت حکومتی به جای آن‌که در خود باقی بماند، تا قشرهای پایین جامعه فرومی‌رود، در آن‌جا وضعیت نوینی به خود می‌گیرد، و به نقطه عزیمت خود بازمی‌گردد. آن‌چه در محیط‌های موسوم به سیاسی روی می‌دهد، همه مردم مشاهده و بر آن نظارت می‌کنند، و نتیجه چنین مشاهدات و نظارت‌ها و نیز بازتاب‌های آن بر حوزه‌های حکومتی تأثیر می‌گذارد. در این مشخصه ما یکی از ویژگی‌هایی را باز می‌شناسیم که معلوم می‌کند ما به‌طور کلی چه چیز را دموکراسی می‌نامیم. بنابراین نباید گفت که دموکراسی شکل سیاسی جامعه‌ای است که خود

بر خود حکومت می‌کند و در آن حکومت میان ملت پخش شده است. چنین تعریفی دارای عبارات متناقض است. این تعریف تقریباً مثل آن است که بگوییم دموکراسی جامعه سیاسی بدون دولت است. در واقع، دولت یا هیچ چیز نیست یا نهادی است متمایز از بقیه جامعه. اگر دولت همه جا باشد، هیچ جا نیست. دولت برآیند یک تمرکز است که گروهی از افراد معین را از توده اجتماعی جدا می‌کند و فکر اجتماعی در آن نوعی ترتیبات خاص به خود می‌گیرد و به درجه‌ای استثنایی از شفافیت می‌رسد. اگر این تمرکز وجود نداشته باشد، اگر فکر اجتماعی به طور کامل پراکنده بماند، در تاریکی باقی می‌ماند و ویژگی بارز جامعه‌های سیاسی غایب خواهد بود. فقط ارتباطات میان این نهاد خاص و سایر نهادهای اجتماعی می‌توانند کم‌وبیش تنگاتنگ، پیوسته‌تر یا ناپیوسته‌تر باشند. بی‌گمان در این مورد چیزی جز تفاوت درجه ارتباط نمی‌تواند وجود داشته باشد. هیچ دولتی وجود ندارد که چنان مستبد باشد که حکومتش هر تماسی را با اتباع خود قطع کند؛ اما میزان تماس ممکن است تفاوت‌های قابل توجهی داشته باشد. و این تفاوت‌ها ظاهراً با حضور یا غیبت بعضی نهادهای ویژه ایجاد ارتباط، یا خصلت کم‌وبیش ابتدایی یا پیشرفته آن‌ها افزایش می‌یابد. این نهادها نهادهایی هستند که به عامه مردم اجازه می‌دهند، یا مشی حکومت را دنبال کنند (مجلس ملی، مطبوعات رسمی، آموزش به شهروندان برای آن‌که روزی وظایف‌شان را انجام دهند، و مانند آن‌ها)، یا محصول تفکرات خود را به طور مستقیم یا غیرمستقیم به نهادهای حکومتی انتقال دهند (نهاد حق رأی). اما چیزی که باید به هر قیمتی مردود شناخته شود، بینشی است که با تضعیف دولت، انتقاد را اعتراضی ساده تلقی می‌کند. این تلقی از دموکراسی دقیقاً همان است که در آغاز جامعه‌ها می‌بینیم. اگر همه مردم حکومت کنند، در این صورت در واقع یعنی حکومتی وجود ندارد. احساسات جمعی پراکنده، مبهم و تاریک‌اند که جمعیت‌ها را هدایت می‌کنند. هیچ فکر روشنی بر حیات مردم تسلط ندارد. این نوع جامعه‌ها به افرادی می‌مانند که اعمال‌شان تنها برگرفته از روش

همیشگی و پیش‌داوری است. یعنی ما نمی‌توانیم آن جامعه‌ها را به‌منزلهٔ مرحله‌ای از ترقی معرفی کنیم: آن جامعه‌ها بیش‌تر در آغاز حرکت‌اند. اگر بخواهیم نام دموکراسی را برای جامعه‌های سیاسی حفظ کنیم، نباید آن را به قبیله‌هایی بی‌شکل اطلاق کنیم که هنوز دولت ندارند و جامعه‌های سیاسی نیستند. بنابراین به‌رغم ظواهر همانند، فاصلهٔ این دو بسیار است. بی‌گمان، در هر دو - و این همان چیزی است که شباهت‌شان را ایجاد می‌کند - جامعه به‌طور کامل در حیات سیاسی مشارکت می‌کند، اما هر یک از این دو بسیار متفاوت از دیگری در حیات سیاسی شرکت می‌کند. تفاوت این است که در یکی دولت وجود دارد و در دیگری دولت وجود ندارد.

اما این ویژگی اول بسنده نیست. ویژگی دیگری هست که همبستهٔ ویژگی اول است. در جامعه‌هایی که وجدان حکومتی به‌شدت محدود است، امور بسیار اندکی را نیز در دست دارد. در همان حال که این بخش روشن از وجدان عمومی به‌طور کامل در گروه کوچکی از افراد محصور شده است، خود این بخش نیز گسترهٔ کمی دارد. انواع رسوم، سنت‌ها، و قواعد وجود دارند که به‌طور خودبه‌خودی عمل می‌کنند، بی‌آنکه دولت نسبت به آن‌ها حساسیتی داشته باشد و در نتیجه از میدان عمل دولت می‌گریزند. در جامعه‌ای مثل نظام پادشاهی قرن هفدهم، شمار چیزهایی که تصمیم‌گیری حکومتی در مورد آن‌ها به‌کار بسته می‌شود، بسیار محدود است. مذهب به‌طور کامل از قلمرو آن بیرون است، و همراه با مذهب، هر نوع تعصبات جمعی نیز که اگر مستبدترین قدرت‌ها هم بخواهند اقدام به نابودی آن‌ها کنند، خُرد خواهند شد. برعکس، امروزه، ما اجازه نمی‌دهیم که در سازمان عمومی چیزی وجود داشته باشد که بیرون از دسترس دولت باشد. در اصل، فرض ما بر این است که همه چیز می‌تواند پیوسته مورد سؤال قرار بگیرد، همه چیز می‌تواند آزموده شود، و برای به‌دست آوردن راه‌حل‌ها، ما در بند گذشته نیستیم. در واقع، امروزه گسترهٔ نفوذ دولت بسیار بزرگ‌تر از گذشته است، زیرا گسترهٔ وجدان آگاه توسعه یافته است. تمام این احساسات تیره به علت طبیعت‌شان

جریان دارند و تمام عادات اکتسابی در برابر دگرگونی‌ها می‌ایستند، دقیقاً به دلیل این‌که کورند. ما نمی‌توانیم آن‌چه را که نمی‌بینیم به راحتی تغییر دهیم. همه این حالت‌ها پنهان می‌شوند و نامحسوس‌اند، دقیقاً به دلیل این‌که در ظلمات قرار دارند. برعکس، هرچه روشنایی بیشتر به ژرفای حیات اجتماعی نفوذ کند، دگرگونی بیشتر می‌تواند در آن صورت بگیرد. این چنین است که انسان با فرهنگ که خودآگاهی دارد، آسان‌تر و ژرف‌تر تغییر می‌کند تا انسان بی‌فرهنگ. این یکی دیگر از نشانه‌های جامعه‌های دموکراتیک است. جامعه‌های دموکراتیک نرم‌خوتر و انعطاف‌پذیرترند و باید این برتری را داشته باشند، برای این‌که وجدان حکومتی به گونه‌ای توسعه یافته که پیش از پیش امور را درک می‌کند. هم از این رو اختلاف جامعه‌های دموکراتیک با جامعه‌های اصلاً بی‌سازمان و شبه‌دموکراتیک کاملاً آشکار است. این جامعه‌ها به طور کامل در بند سنت هستند. سوئیس و کشورهای اسکاندیناوی به خوبی این اختلاف را نشان می‌دهند.

به طور خلاصه، اختلاف ماهوی به معنای دقیق کلمه میان شکل‌های مختلف حکومت وجود ندارد، بلکه همه آن‌ها در دو سطح متضاد قرار دارند. نهایتاً وجدان حکومتی تا حد ممکن از بقیه جامعه مجزا است و دارای حداقل وسعت است.

این‌ها جامعه‌هایی با شکل آریستوکراتیک یا پادشاهی هستند که تمیز دادن آن‌ها از یکدیگر شاید مشکل باشد. هرچه ارتباط میان وجدان حکومتی و بقیه جامعه نزدیک‌تر بشود، هرچه این وجدان بیشتر توسعه یابد و امور بیشتر را درک کند، جامعه بیشتر خصلت دموکراتیک دارد. پس مفهوم دموکراسی چنین تعریف می‌شود: توسعه هرچه بیشتر این وجدان [حکومتی]، و در نتیجه، تصمیم به این ارتباط [با جامعه].

درس هشتم

اخلاق مدنی (دنباله)

شکل‌های دولت. دموکراسی

در درس پیشین دیدیم که اساساً ناشدنی است که دموکراسی و انواع دیگر دولت را برحسب تعداد حکومت‌کنندگان تعریف کنیم. صرف‌نظر از پست‌ترین قبیله‌های بی‌سازمان، جامعه‌ای نیست که در آن همه مردم بی‌واسطه حکومت کنند؛ حکومت همواره در دستان یک اقلیت است که در یک جا تبار^۱ و در جای دیگر انتخاب آن را تعیین می‌کند، و برحسب مورد، وسعت کم‌تر یا بیش‌تر دارد، اما هرگز جز حلقه محدودی از افراد را دربر نمی‌گیرد. در این خصوص، فقط تفاوت‌هایی اندک میان شکل‌های سیاسی مختلف وجود دارد. حکومت‌کردن همواره وظیفه نهادی معین، بنابراین محدود است. اما آنچه به طرز بسیار محسوسی در جامعه‌های مختلف فرق می‌کند، طرز ارتباط برقرارکردن نهاد حکومتی با بقیه ملت است. گاهی روابط نادر و نامنظم‌اند؛ حکومت از نگاه‌ها پنهان می‌شود، در درون خود به سر می‌برد، و از سوی دیگر، حکومت جز تماس‌های گاه‌به‌گاه و ناکافی با جامعه ندارد. حکومت به‌طور پیوسته جامعه را درک نمی‌کند و جامعه هم آن را درک نمی‌کند. در این شرایط، از خود می‌پرسیم فعالیت

1. naissance

حکومت صرف چه چیز می‌شود؟ بخش بزرگی از فعالیت حکومت نگاه به بیرون دارد. اگر حکومت چنین اندک در حیات داخلی دخیل است، برای این است که حیاتش جای دیگری است؛ او پیش از هر چیز، عامل روابط خارجی، عامل متصرفات و دستگاه دیپلماسی است. در جامعه‌های دیگر، برعکس، ارتباط میان دولت و دیگر بخش‌های جامعه پُر شمار، منظم و سامان‌یافته است. شهروندان در جریان آن چه دولت انجام می‌دهد هستند، و دولت مرتباً یا حتی بی‌وقفه از آن چه در ژرفای جامعه می‌گذرد، آگاه است. دولت چه از راه اداری، چه با استفاده از ابزار نظرخواهی انتخاباتی، از آن چه حتی در دورترین و گمنام‌ترین اقشار جامعه می‌گذرد، آگاه می‌شود، و این اقشار، به نوبه خود، از رویدادهایی که در محیط‌های سیاسی می‌گذرد، آگاه می‌شوند. شهروندان از دور در رایزنی‌هایی که در محیط‌های سیاسی انجام می‌گیرد، شرکت می‌کنند، تصمیمات گرفته‌شده را می‌دانند، و داوری شهروندان و بازتاب‌هایش از راه‌های ویژه‌ای به دولت باز می‌گردد. این است آن چیزی که حقیقتاً دموکراسی را بنا می‌کند. چندان اهمیت ندارد که رئیس‌ان یا مدیران دولت تعدادشان چند نفر باشد؛ چیزی که اساسی و خاص است، چگونگی برقراری ارتباط آنان با مجموع جامعه است. بی‌گمان، حتی در این مورد، میان انواع مختلف نظام‌های سیاسی، جز در میزان ارتباط با جامعه تفاوتی وجود ندارد، اما این تفاوت‌ها این بار به‌طور خیلی واقعی مشخص می‌شود؛ به علاوه، این تفاوت‌ها از بیرون با بود یا نبود نهادهای خاص برای تضمین این ارتباط نزدیک که تمیزدهنده دموکراسی است، آشکار می‌شود.

اما این اولین مشخصه تنها مشخصه نیست. مشخصه دومی هم هست که همبسته مشخصه پیشین است. هر چه وجدان حکومتی بیش‌تر در محدوده نهاد خود محصور شود، تعداد مسائلی که بدان‌ها می‌پردازد کم‌تر است. هر چه پیوندهایی که وجدان حکومتی را با بخش‌های مختلف جامعه وحدت می‌بخشد، کم‌تر باشد، گستره کم‌تری هم خواهد داشت. و این کاملاً طبیعی است، زیرا وقتی که جز روابطی دورادور و نادر با بقیه ملت ندارد، چگونه

می‌تواند از احوال آن‌ها آگاه شود. نهاد حکومتی جز آگاهی اندکی از آنچه در درون نهاد جامعه می‌گذرد، ندارد، در نتیجه، به ناگزیر، تقریباً کل حیات جمعی مشوش، مبهم و ناآگاهانه می‌ماند. حیات جمعی به‌طور کامل از سنت‌های ناشناخته، تعصبات و احساسات تاریک که هیچ نهادی نگران شفاف‌کردن آن‌ها نیست، تشکیل شده است. مقایسه کنید اندک رایزنی‌های حکومتی که در قرن هفدهم انجام می‌شد، و موضوعات متعددی که امروزه مورد رایزنی قرار می‌گیرند. تفاوت بسیار زیاد است. در گذشته، امور خارجی تقریباً تنها فعالیت دولتی بود. تمام حقوق به‌طور خودکار و ناخودآگاهانه اجرا می‌شد؛ این روند عرف^۱ بود. مذهب، آموزش، بهداشت و حیات اقتصادی تا حدود زیادی همین‌طور بود؛ منافع محلی و منطقه‌ای به حال خود رها شده بود و نادیده گرفته می‌شد. امروزه در دولتی مثل دولت ما، و حتی با درجاتی متفاوت، به‌طور فزاینده‌ای در کشورهای بزرگ اروپایی، اداره دادگستری و حیات آموزشی و اقتصادی مردم آگاهانه شده است. هر روز درباره این مسائل رایزنی‌هایی انجام می‌گیرد که واکنش‌های متفاوتی را برمی‌انگیزد. و این تفاوت حتی در بیرون هم محسوس است. چیزی که مبهم، تاریک، ناشناختنی است، از عمل ما می‌گریزد. وقتی ویژگی چیزی را اصلاً ندانیم یا به‌طور کامل ندانیم چندان نمی‌توانیم آن را تغییر دهیم. برای اصلاح یک فکر، یک احساس، باید ابتدا آن‌ها را دید، به شفاف‌ترین صورت ممکن به آن‌ها دست یافت، و آن‌ها را درک کرد. به همین دلیل است که هرچه یک فرد به خودش آگاهی بیش‌تری داشته باشد و بیش‌تر فکر کند، تغییرات در او بیش‌تر راه خواهند یافت. برعکس اذهان تربیت‌نشده اذهانی هستند پیش‌پاافتاده و تغییرناپذیر که هیچ چیز بر آن‌ها تأثیر ندارد. به همین دلیل، وقتی افکار جمعی و احساسات جمعی تاریک و ناآگاهانه باشند و در تمام جامعه رواج داشته باشند، بدون تغییر همان‌طور می‌مانند. این احساسات و افکار از عمل

می‌گریزند، زیرا از آگاهی‌گریزان‌اند. درک‌نشدنی‌اند زیرا در ظلمات هستند. حکومت هیچ تأثیری بر آن‌ها نمی‌تواند داشته باشد. بنابراین اشتباه است که فکر کنیم حکومت‌هایی که مطلقه^۱ می‌نامیم قدرت مطلق‌العنان^۲ هستند. این یکی از توهمات است که نگاه سطحی به امور ایجاد می‌کند. آن حکومت‌ها قدرت مطلق علیه افراد هستند و این‌جاست که توصیف آن‌ها به مطلقه که به آن‌ها نسبت داده شده، معنی می‌دهد و توصیف مزبور مبتنی بر همین معنی است. اما آن حکومت‌ها در برابر وضعیت اجتماعی^۳ و در برابر سازمان جامعه، نسبتاً ناتوان‌اند. لویی چهاردهم به خوبی می‌توانست فرمان‌های زندان و تبعید علیه هر کس که می‌خواست صادر کند، اما قدرت نداشت که حقوق حاکم، عرف‌های^۴ حاکم، رسوم مستقر و باورهای مورد قبول را تغییر دهد. او علیه سازمان مذهبی و انواع امتیازاتی که همراه با خود داشت و به همین دلیل بیرون از میدان عمل حکومتی بود، چه می‌توانست بکند؟ امتیازات شهرها یا اصناف تا پایان رژیم قدیم در برابر همه تلاش‌ها برای تغییرشان مقاومت می‌کردند. همچنین می‌دانیم که در آن زمان حقوق با چه آهستگی متحول می‌شد. امروزه می‌بینیم که تغییراتی مهم در عرصه‌های فعالیت اجتماعی با چه شتابی روی می‌دهد. هر لحظه، مقررات حقوقی جدیدی تصویب می‌شود و مقررات دیگری ملغی می‌شود و تغییری در نهاد مذهبی یا اداری، در آموزش و غیره به وجود می‌آید. به همین دلیل است که همه امور تاریک بیش از پیش به منطقه روشن وجدان اجتماعی، یعنی به وجدان حکومتی می‌آیند. در نتیجه، انعطاف‌پذیری بیش‌تر می‌شود. هرچه یک فکر و یک احساس روشن‌تر باشد، به گونه کامل‌تری تابع اندیشه است و اندیشه بیش‌تر بر آن‌ها تسلط دارد. یعنی آن افکار و احساسات آزادانه می‌توانند نقد شوند، مورد بحث قرار بگیرند، و نتیجه این بحث‌ها به ناگزیر موجب از دست دادن

1. absolut

2. tout-puissants

3. état social

4. usages

قدرت مقاومت آن‌ها، مستعدکردن آن‌ها برای تغییرات، یا حتی تغییر مستقیم آن‌هاست. این گسترش حوزه وجدان حکومتی، این انعطاف‌پذیری بیش‌تر باز یکی از نشانه‌های تمیزدهنده دموکراسی است. چون تعداد بیش‌تری از امور به رایزنی عمومی گذاشته شده‌اند، امور بیش‌تری نیز در مسیر همین هدف هستند. برعکس، سنت‌گرایی مشخصه دیگر انواع سیاسی است. در این مورد نیز، تمایز نسبت به شبه‌دموکراسی‌ها^۱ بسیار روشن است و نمونه‌های آن را در جامعه‌های پست که برعکس قادر نیستند از سنت‌ها و رسوم فاصله بگیرند، می‌یابیم.

به‌طور خلاصه، برای دست‌یافتن به نظری تقریباً مشخص درباره دموکراسی باید با کنارگذاشتن تعدادی مفاهیم رایج شروع کرد که جز اخلاق و اغتشاش در اندیشه‌ها کاری نمی‌توانند بکنند. باید تعداد حکومت‌کنندگان و نیز عناوینی را که دارند، کنار گذاشت. همچنین نباید فکر کرد که دموکراسی به‌ناگزیر جامعه‌ای است که در آن قدرت دولت ضعیف است. مشخصه حقیقی دموکراسی دو چیز است: اول توسعه بیش‌تر وجدان حکومتی، دوم ارتباط نزدیک‌تر با وجدان‌های فردی توده مردم. آنچه تا اندازه‌ای ابهامات به‌وجود آمده را توضیح می‌دهد، این است که در جامعه‌هایی که قدرت حکومتی محدود و ناتوان است، ارتباطاتی که آن را به بقیه جامعه پیوند می‌دهد، الزاماً به‌قدر کافی ارتباطاتی نزدیک هستند، زیرا قدرت حکومتی از آن‌ها متمایز نیست. به عبارتی، قدرت حکومتی بیرون از توده ملت موجودیت ندارد. بنابراین قدرت حکومتی با توده ملت با ضرورت تمام ارتباط دارد. در یک طایفه^۲ بدوی، رؤسای سیاسی همواره فقط نماینده‌ای موقتی و بدون وظایفی کاملاً مشخص هستند. آنان با همه مردم کار و زندگی می‌کنند، و رایزنی‌های تعیین‌کننده‌شان زیر نظارت و مهار همه جامعه قرار دارد. اما از همین رو است که آنان یک نهاد معین و مشخص را تشکیل

1. pseudo-democratie

2. peuplade

نمی‌دهند. بنابراین، در این جا ما هیچ چیزی که یادآور مشخصهٔ دومی که ذکر کردیم باشد، نمی‌یابیم: یعنی انعطاف‌پذیری ناشی از وسعت وجدان حکومتی، یعنی وسعت حوزهٔ افکار روشن جمعی. چنین جامعه‌هایی قربانی روند^۱ سنتی هستند. پس این مشخصهٔ دوم شاید به مراتب تمیزدهنده‌تر از اولی باشد. به علاوه معیار اول می‌تواند خیلی مفیدتر به کار آید، زیرا ما آن را با بصیرت به کار می‌بریم، و از درهم آمیختن دو مطلب خودداری می‌کنیم: یکی این که دولت همچنان از جامعه جدا نیست و جداگانه تشکیل نشده است، و دیگر این که میان یک دولت معین و جامعه‌ای که بر آن حکومت می‌کند، ممکن است ارتباطاتی وجود داشته باشد.

بنابراین از این دیدگاه، دموکراسی شکل سیاسی‌ای به نظر می‌آید که از طریق آن جامعه به ناب‌ترین خودآگاهی می‌رسد. هرچه مشورت، تفکر و ذهن نقاد در روال امور عمومی نقش بیشتری داشته باشند، مردم بیشتر تر دموکرات هستند، برعکس هرچه در ملتی ناآگاهی، عادات ناشناخته، احساسات تاریک و در یک کلمه تعصبات آزموده‌نشده برتری داشته باشند، آن مردم کم‌تر دموکرات هستند. معنای این سخن آن است که دموکراسی اکتشاف یا نوزایش قرن ما نیست. این خصلتی است که جامعه‌ها پیش از پیش به خود می‌گیرند. اگر بتوانیم خود را از آداب و رسوم عوامانه که فقط به روشنایی اندیشه آسیب می‌رسانند، رها کنیم، متوجه خواهیم شد که جامعهٔ قرن هفدهم دموکراتیک‌تر از جامعهٔ قرن شانزدهم بود، دموکراتیک‌تر از همهٔ جامعه‌های مبتنی بر فئودالیسم. فئودالیت پراکندگی حیات اجتماعی است، حداکثر تاریکی و ناآگاهی که جامعه‌های بزرگ امروزی آن را محدود کرده‌اند. حکومت پادشاهی، با تمرکز بیش از پیش نیروهای جمعی، با گسترش همه‌جانبهٔ شاخه‌هایش، با نفوذ عمیق‌تر در توده‌های اجتماعی، دموکراسی آینده را آماده‌سازی کرد و خود نسبت به آنچه پیش از آن وجود داشت، یک

حکومت دموکراتیک بود. این که در آن زمان رئیس دولت شاه نامیده می شد، کاملاً مسئله‌ای ثانوی است؛ آنچه باید در نظر داشت، روابطی است که او با کل کشور برقرار می کرد؛ از آن زمان کشور واقعاً عهده‌دار روشنایی افکار اجتماعی بود. بنابراین دموکراسی از چهل یا پنجاه سال پیش نیست که کاملاً جریان دارد؛ برآمدن آن از آغاز تاریخ همچنان ادامه دارد.

و فهم آنچه تعیین کننده این توسعه است، آسان است. هرچه جامعه‌ها وسیع‌تر و پیچیده‌تر باشند، برای اداره خود بیشتر به تفکر احتیاج دارند. روزمرگی کور و سنت یک شکل نمی‌تواند برای تنظیم حرکت یک سازمان ظریف‌تر کارساز باشند. هرچه محیط اجتماعی پیچیده‌تر شود، متحرک‌تر می‌شود؛ پس باید سازمان اجتماعی به همان اندازه تغییر کند، و بدین منظور، همان‌طور که گفتیم، باید خودآگاهی داشته باشد و بیندیشد. وقتی امور همواره به یک نحو جریان داشته باشد، عادت برای اداره کردن امور کفایت می‌کند، اما وقتی که اوضاع بی‌وقفه تغییر می‌کند، برعکس باید عادت حاکم مطلق نباشد. فقط تفکر اجازه کشف عمل مفید و نوین را می‌دهد، زیرا فقط تفکر می‌تواند بر آینده پیشی بگیرد. به همین دلیل است که مجالس مشورتی نهادهایی پیش از پیش عمومی می‌شوند؛ این نهادها دستگامی هستند که جامعه‌ها به کمک آن‌ها در مورد خود می‌اندیشند و در نتیجه ابزار تغییر و تحولاتی تقریباً بی‌وقفه هستند که امروزه شرایط وجود جمعی بدان نیاز دارد. امروزه برای این که بتوان زندگی کرد، باید نهادهای اجتماعی به موقع تغییر کنند، و برای این که آن‌ها به موقع و بی‌درنگ تغییر کنند، باید اندیشه اجتماعی تغییراتی را که در اوضاع صورت می‌گیرد به دقت پی‌بگیرد و راه‌های سازگاری با آن را سازمان بدهد. همان‌طور که پیشرفت اوضاع محیط اجتماعی پیشرفت دموکراسی را ایجاب می‌کند، همان‌طور هم اساسی‌ترین اندیشه‌های اخلاقی ما آن‌ها را ایجاب می‌کند. دموکراسی در واقع، همان‌طور که تعریف کردیم، هماهنگ‌ترین نظام سیاسی با فهم امروز ما از فرد است. ارزشی که ما امروز برای شخصیت فردی قائلیم، موجب تنفر ما از وضعی

می‌شود که در آن او به صورت ابزار ماشینی بشود که قدرت اجتماعی او را از بیرون به حرکت درآورد. این شخصیت فردی خودش نیست مگر به اندازه‌ای که در عمل، جامعه خودمختار است. بی‌گمان، شخصیت فردی به یک معنی، همه چیز را از بیرون می‌گیرد. هم نیروهای اخلاقی‌اش را، هم نیروهای جسمانی‌اش را. همان‌طور که زندگی مادی‌مان بدون خوراکی‌هایی که از محیط می‌گیریم حفظ نمی‌شود، زندگی روحی‌مان هم تغذیه نمی‌شود مگر با افکار و احساساتی که از محیط اجتماعی به ما می‌رسد. هیچ چیز از عدم نمی‌آید، و فرد واگذار شده به حال خود، به تنهایی نمی‌تواند فراتر از خودش رشد کند و پرورش یابد. آنچه موجب می‌شود او از خودش فراتر برود، و در این مقام از سطح حیوانیت درگذرد، این است که حیات جمعی در او تأثیر می‌گذارد و در او نفوذ می‌کند؛ همین عناصر فرعی‌اند که از او طبیعت دیگری می‌سازند. اما برای این که یک موجود کمک نیروهای بیرونی را دریافت کند، دو راه وجود دارد. یا آن کمک‌ها را منفعلانه، ناآگاهانه و بی‌آنکه علتش را بداند دریافت می‌کند، و در این صورت، او چیزی جز یک شیء نیست. یا این که درک می‌کند که آن کمک‌ها چیستند، قبول آن‌ها چه دلایلی دارد، چرا آن کمک‌ها را می‌پذیرد، در این صورت، رنج و بدبختی نخواهد داشت، او آگاهانه و با اراده عمل می‌کند، و می‌داند که چه می‌کند. به این معنی، عمل چیزی جز حالتی منفعلانه نیست که ما دلیل وجودی‌اش را می‌دانیم و می‌فهمیم. بنابراین خودمختاری‌ای که فرد می‌تواند از آن بهره‌مند شود، طغیان علیه طبیعت نیست؛ چنین طغیانی علیه نیروهای جهان مادی یا نیروهای دنیای اجتماعی پوچ و بی‌حاصل است. خودمختاری‌بودن برای انسان درک ضرورت‌هایی است که انسان باید با شناخت علت با آن‌ها سازگاری کند و آن‌ها را بپذیرد. ما نمی‌توانیم کاری کنیم که قوانین اشیاء چیز دیگری بشوند؛ ما با تفکر دربارهٔ آن‌ها، خود را از آن‌ها می‌رهانیم؛ یعنی از طریق فکر، آن‌ها را از آن خود می‌کنیم. این است آنچه موجب برتری اخلاقی دموکراسی است. چون دموکراسی نظام تفکر است، به شهروندان اجازه می‌دهد که قوانین

کشورشان را با هوشیاری بیش‌تر، با انفعال کم‌تر بپذیرند. چون میان آنان و دولت ارتباطات وجود دارد، دولت دیگر برای افراد چون قدرتی بیرونی نیست که بر آن‌ها تأثیری کاملاً مکانیکی بگذارد. به یمن مبادلات پیوسته که میان شهروندان و دولت برقرار است، حیات دولت وابسته به زندگی آنان است، همان‌طور که زندگی آنان به زندگی دولت وابسته است.

اما با طرح این مطلب، مفهومی از دموکراسی و شیوه کاربست آن وجود دارد که باید از دموکراسی‌ای که بیان کردیم به‌دقت متمایز شود.

اغلب می‌گویند که در نظام دموکراتیک، اراده و فکر حکومت‌کنندگان همانند فکر و اراده حکومت‌شوندگان است و از هم بازشناخته نمی‌شود. از این دیدگاه، دولت جز نمایندگی توده افراد کاری نمی‌کند، و تمام نهاد حکومتی هدفی جز این ندارد که احساسات پراکنده را با بیش‌ترین امانت ممکن، بدون افزودن چیزی به آن و بدون این‌که در آن تغییری بدهد، بیان کند. یعنی آرمان این خواهد بود که بیانگر آن احساسات به کامل‌ترین نحو باشد. کاربرد آن‌چه ما به‌ویژه نمایندگی آمرانه می‌نامیم و تمام بدیل‌هایش با این بینش سازگار است. زیرا اگرچه این نمایندگی آمرانه به شکل نابش در اخلاقیات ما وارد نشده، اما افکاری که پایه آن است بسیار رایج است. این نحو نمایندگی حکومت‌کنندگان و وظایف‌شان تا حدی عمومیت دارد. بنابراین از بعضی جنبه‌ها هیچ چیز متضادتر از این با خود مفهوم دموکراسی نیست. زیرا فرض دموکراسی وجود یک دولت و یک دستگاه حکومتی متمایز از بقیه جامعه است، هرچند که دارای ارتباطی تنگاتنگ با جامعه است، و این طرز نگاه حتی نفی کل دولت به معنای دقیق کلمه است، چرا که دولت را در ملت تحلیل می‌برد. اگر کار دولت چیزی جز این نباشد که افکار و خواسته‌های خصوصی را بپذیرد، برای پی‌بردن به رایج‌ترین خواسته‌ها، یعنی چنان‌که گفتیم خواسته‌های اکثریت، دولت هیچ مشارکت واقعاً خاصی در حیات اجتماعی نمی‌کند. این چیزی نیست جز گرده برداری از آن‌چه در محیط‌های زیرین جریان دارد. بنابراین، این همان چیزی است که با تعریف

خود دولت تضاد دارد. نقش دولت در واقع بیان‌کردن چکیده فکر بی‌تأمل عامه نیست، بلکه نقش دولت افزودن فکری با تعمق بیشتر به این فکر بی‌تأمل است که در نتیجه نمی‌تواند متفاوت نباشد. این کانون نمایندگی نوین و اصیلی است که باید جامعه را در حالتی قرار دهد که خود را هوشیارانه‌تر اداره کند، هوشیارانه‌تر از زمانی که جامعه فقط در تنگنای احساسات تاریک قرار داشت. همه این رایزنی‌ها، همه این بحث‌ها، همه این اطلاعات آماری و همه این اطلاعات اداری که در خدمت شوراها و حکومتی قرار می‌گیرند و همواره بیشتر خواهند شد، همگی نقطه عزیمت یک حیات فکری نوین است. بدین‌سان موادی گردآوری می‌شوند که عامه در اختیار ندارند، و چنان تدارک می‌شوند که عامه توانایی تدارک آن را ندارند، دقیقاً چون وحدت ندارند، و در یک محل واحد متمرکز نیستند، و توجه‌شان در لحظه‌ای واحد به یک موضوع واحد نمی‌تواند جلب شود. چگونه ممکن است از تمام این‌ها چیز تازه‌ای بروز نکند؟ تکلیف حکومت این است که از همه این امکانات استفاده کند، نه فقط برای رهایی آن‌چه جامعه بدان می‌اندیشد، بلکه برای کشف آن‌چه برای جامعه مفیدتر است. برای دانستن آن‌چه مفیدتر است، حکومت موقعیتی بهتر از عامه دارد؛ پس باید امور را متفاوت از عامه ببیند. بی‌شک، لازم است دولت از فکر شهروندان آگاه باشد؛ اما این فقط یکی از عوامل تعمق و تفکر دولت است، و چون دولت برای اندیشه خاصی تشکیل شده است، باید به شیوه‌ای خاص بیندیشد. علت وجودی دولت همین است. همچنین، به‌ناگزیر بقیه جامعه باید بدانند که دولت چه می‌کند، چه فکر می‌کند، آن را پی بگیرند و درباره آن داوری کنند؛ لازم است که میان این دو سازمان اجتماعی تا آن‌جا که ممکن است هماهنگی کامل وجود داشته باشد. اما این هماهنگی شامل این نمی‌شود که دولت اسیر شهروندان باشد و به یک بازگوکننده خواسته آنان فروکاسته شود. این تصور از دولت آشکارا به مفهومی نزدیک می‌شود که پایه به اصطلاح دموکراسی ابتدایی است. این تصور از آن جهت که سازمان بیرونی دولت به‌گونه دیگری دارای برتری و

پیچیدگی است، از آن متمایز می‌شود. ما نمی‌توانیم شورای ریش‌سفیدان قبایل سرخ‌پوست را با سازمان حکومتی خودمان قیاس کنیم، حتی اگر وظیفه‌شان به‌طور محسوسی همانند باشد. در هر دو مورد، سازمان حکومتی از هر خودمختاری‌ای محروم خواهد بود. چه نتیجه‌ای از آن حاصل می‌شود؟ نتیجه این است که چنین دولتی موفق به انجام مأموریتش نمی‌شود؛ به‌جای آن‌که احساسات تاریک عامه را روشن کند و این احساسات را پیرو افکار روشن‌تر و منطقی‌تر کند، جز این نمی‌کند که به احساساتی که ظاهراً عمومی‌ترین احساسات هستند، برتری بدهد.

اما این تنها ایراد چنین برداشتی نیست. ما دیدیم که در جوامع پست، نبود حکومت یا خصلت بدوی حکومت خیلی ضعیف سنت‌گرایی انعطاف‌ناپذیر و سختی را در پی دارد. این بدان خاطر است که جامعه سنت‌های نیرومند و استواری دارد که در ژرفای وجدان فردی نقش بسته است؛ و این سنت‌ها نیرومندند، دقیقاً چون جامعه‌ها ساده‌اند. اما در جوامع بزرگ امروز وضع بدین‌گونه نیست؛ سنت‌ها امپراتوری‌شان را از دست داده‌اند و چون با ذهن آزمونگر و نقاد آزاد که همچنان نیاز شدیدتری به آن احساس می‌شود، ناسازگارند، نمی‌توانند و نباید اقتدار گذشته‌شان را حفظ کنند. نتیجه چیست؟ در برداشتی که ما از دموکراسی مورد مطالعه قرار می‌دهیم، افراد هستند که به حکومت‌کنندگان تحرک می‌بخشند؛ دولت از این‌که تأثیر تعدیل‌کننده‌ای بر آنان اعمال کند، ناتوان است. از سوی دیگر، افراد دیگر به اندازه کافی فکر و احساسی که در وجودشان استواری کافی داشته باشد، ندارند تا بتوانند در برابر اولین ضربات شبهه‌ها و اظهارات مخالف تسلیم نشوند. این دولت‌های استبدادی نسبتاً قوی دیگر نه فراوان‌اند که خود را بالاتر از نقادی قرار دهند، و نه این اعمال و اعتقادات چیزی هستند که اجازه ندهند درباره آن‌ها بحث شود. در نتیجه، از آن‌جا که شهروندان نه از بیرون به وسیله حکومت مطیع می‌شوند، چون حکومت به دنبال آن‌ها کشیده می‌شود، نه از درون توسط وضعیت افکار و احساسات جمعی که با خود دارند، همه چیز در عمل و در

نظر موضوع بحث و مجادله است؛ همه چیز متزلزل و تردیدآمیز است. جامعه بدون پایگاه استوار می‌شود. دیگر هیچ چیز ثبات ندارد. و چون در این هنگام ذهن نقاد خیلی توسعه یافته، و هر کس شیوه فکر کردن خاص خود را دارد، بی‌نظمی و آشفتگی به دلیل تمام این تفاوت‌های فردی باز هم وسیع‌تر می‌شود. این همان حالت بی‌نظمی، بی‌ثباتی و جابه‌جایی دائمی است که در بعضی دموکراسی‌ها مشاهده می‌شود. این‌ها تندبادهای ناگهانی هستند، وضعیتی از هم‌گسیخته، خسته‌کننده و توان‌فرسا. چنین اوضاعی برای تحولات ژرف مساعد است! اما تغییراتی که در این اوضاع ایجاد می‌شود، اغلب فقط تغییراتی سطحی‌اند. زیرا تحولات بزرگ نیازمند زمان و تفکر است و تلاش پیگیر می‌خواهد. بسیار پیش می‌آید که تمام این دگرگونی‌ها هر روز متقابلاً یکدیگر را باطل می‌کنند و سرانجام دولت متوقف می‌ماند. این جامعه‌ها که ظاهراً بسیار آشفته‌اند، غالباً خیلی عادی و پیش‌پاافتاده هستند.

پنهان کردن این‌که این وضعیت تا حدودی شامل ما هم هست، هیچ فایده‌ای ندارد. نظراتی که بر اساس آن‌ها حکومت جز ترجمان خواسته‌های عمومی نیست، نزد ما رواج دارند. این افکار در گذشته پایه نحلّه روسو بودند که با استثنای کم‌وبیش قابل توجهی، مبنای عمل ما در مجلس است. بنابراین بسیار مهم است که بدانیم آن نظرات به چه علت‌هایی وابسته‌اند.

بی‌گمان راحت است که بگوییم آن نظرات فقط به اشتباه اذهان بستگی دارند، یک اشتباه ساده منطقی آن‌ها را به وجود آورده، و برای تصحیح آن اشتباه، کافی است که آن را شناسایی کنیم، با دلیل آن را روشن کنیم و از بازگشت آن به کمک آموزش و یک پیش‌بینی مناسب جلوگیری کنیم. اما اشتباهات جمعی، مثل اشتباهات فردی، به علت‌های عینی بستگی دارند، و ما نمی‌توانیم آن‌ها را علاج کنیم مگر با تأثیرگذاران بر علت‌ها. اگر افراد مبتلا به کوررنگی رنگ‌ها را اشتباه می‌کنند، به این دلیل است که عضو مربوط آن‌ها چنان ساخته شده که موجب آن اشتباه می‌شود، و ما هرچه هم به بهترین صورت برای آنان توضیح دهیم، باز هم آنان چیزها را همان‌طور که می‌بینند،

خواهند دید. همین طور هم اگر ملتی نقش دولت و ماهیت روابطی را که باید ملت با دولت داشته باشد، آن‌گونه تصور می‌کند، برای آن است که چیزی در وضع اجتماعی وجود دارد که آن تصور غلط را ناگزیر می‌کند. و تمام نکوهش‌های شدید و تمام تشویق‌ها تا وقتی که ساختمان نهادینه‌ای را که به آن عینیت می‌بخشد، تغییر ندهیم، برای محوکردن آن کافی نخواهد بود. بی‌گمان، بی‌فایده نیست که بیماری و آسیب‌های آن را به بیمار بازگو کنیم، اما برای آن‌که بتواند سلامت خود را بازیابد، باید به او شرایط بازیابی سلامتی را هم نشان دهیم تا بتواند آن‌ها را تغییر دهد. و چنین تغییراتی را ما نمی‌توانیم با سخنان خوب و قشنگ به وجود بیاوریم.

بنابراین، به نظر می‌رسد که هرگاه دولت و تودهٔ افراد به‌طور مستقیم و بی‌هیچ واسطه‌ای در ارتباط باشند، ناگزیر این شکل انحرافی دموکراسی جای شکل عادی آن را می‌گیرد. زیرا به‌طور مکانیکی لازم است که نیروی قوی‌تر یعنی نیروی ملت ضعیف‌ترین نیروی جمعی یعنی نیروی دولت را در اثر این نزدیکی در خود هضم و جذب نکند. وقتی دولت خیلی به افراد نزدیک باشد، در گرداب وابستگی به آنان فرو می‌افتد، درحالی‌که برای آنان مزاحمت ایجاد می‌کند. نزدیکی دولت آنان را به زحمت می‌اندازد، زیرا با این حال دولت در پی آن است که آنان را مستقیماً به نظم درآورد، حال آن‌که همان‌طور که می‌دانیم از انجام این نقش ناتوان است. اما همین نزدیکی موجب می‌شود که دولت به‌طور تنگاتنگی به آن‌ها وابسته شود، زیرا افراد با فراوانی خود می‌توانند دولت را به‌صورت دلخواه خود تغییر دهند. از لحظه‌ای که خود شهروندان به‌طور مستقیم نمایندگان‌شان را، یعنی بانفوذترین اعضای سازمان حکومتی را انتخاب بکنند، امکان ندارد که نمایندگان تقریباً فقط بیانگر امین احساسات موکلان‌شان نباشند، و امکان ندارد که موکلان چنین فرمانبرداری‌ای را به‌عنوان یک وظیفه مطالبه نکنند. آیا یک قرارداد وکالت میان این دو بخش مطرح نیست؟ بی‌گمان، سیاستی بالاتر از آن مطرح است که بگوییم حکومت‌کنندگان باید از ابتکاری بزرگ بهره‌مند باشند و تنها به این

شرط است که می‌توانند از عهده‌ و وظیفه‌شان برآیند؟ اما عواملی چنان نیرومند در کارند که از بهترین استدلال‌ها هم هیچ کاری بر نمی‌آید. تا هنگامی که ترتیبات سیاسی وکلا و به‌طور کلی‌تر حکومت‌ها را با شمار زیادی از شهروندان در ارتباط بی‌واسطه قرار می‌دهد، به‌طور مادی غیرممکن است که شهروندان قانون وضع نکنند. به همین دلیل عده‌ای از روی حسن‌نیت غالباً اعلام کرده‌اند که اعضای مجالس سیاسی باید از طریق انتخابات دو یا چند مرحله‌ای انتخاب شوند. زیرا واسطه‌هایی که در این میان قرار می‌گیرند حکومت را آزاد می‌کنند. و این واسطه‌ها توانسته‌اند در این میان جاگیرند، بی‌آنکه ارتباطات بین شوراهای حکومتی بدین خاطر قطع شود. اساساً ضرورتی ندارد که این شوراها بی‌واسطه باشند. باید بدون از میان رفتن پیوستگی میان دولت و افراد و میان افراد و دولت، زندگی جریان داشته باشد؛ اما هیچ دلیلی ندارد که این گردش از طریق سازمان‌های واسطه انجام نگیرد. به لطف این واسطگی، دولت بیش‌تر به بازسازی خود خواهد پرداخت، تمایز میان دولت و جامعه شفاف‌تر خواهد بود و به همین دلیل رقابت بیش‌تری برای خودمختاری خواهد داشت.

بنابراین علت مشکل سیاسی ما همان علت مشکل اجتماعی ما است: نبود مدیران جانبی واسطه میان فرد و دولت. قبلاً دیدیم که برای آن‌که دولت فرد را سرکوب نکند، این گروه‌های جانبی ضروری‌اند؛ حال می‌بینیم که این گروه‌ها ضرورت دارند برای آن‌که دولت به اندازه کافی از فرد آزاد باشد. و در واقع ما درک می‌کنیم که آن‌ها برای هر دو طرف مفیدترند؛ زیرا نفع هر دو طرف در این است که این دو نیرو بی‌واسطه در ارتباط نباشند؛ هرچند که ناگزیر به یکدیگر وابستگی داشته باشند.

اما این گروه‌هایی که باید بدین‌سان دولت را از فرد آزاد کنند، کدام‌اند؟ آن‌ها بر دو نوع‌اند که می‌توانند این نقش را ایفا کنند. ابتدا گروه‌های سرزمینی هستند. می‌توانیم تصور کنیم که در واقع نمایندگان کمون‌های یک محله یا

برزن^۱ واحد که می‌تواند حتی از یک شهرستان^۲ واحد هم باشد، مجمع انتخابی‌ای تشکیل دهند که مسئول برگزیدن اعضای مجالس سیاسی باشند. یا می‌توان برای این وظیفه از گروه‌های حرفه‌ای که پیش از این تشکیل شده‌اند، استفاده کرد. شوراهای مسئول اداره هر یک از آنها حکومت‌کنندگان دولت را منصوب خواهند کرد. در هر دو حال، ارتباط میان دولت و شهروندان تداوم خواهد داشت، اما دیگر مستقیم نخواهد بود. یکی از این دو شیوه سازماندهی با جهت‌گیری عمومی کل توسعه اجتماعی ما سازگارتر به نظر می‌رسد. در واقع بی‌گمان مناطق سرزمینی اهمیتی یکسان ندارند و دیگر همان وظیفه حیاتی گذشته را ایفا نمی‌کنند. رشته‌هایی که اعضای یک کمون واحد، یا یک شهرستان واحد را با هم متحد می‌کنند، به اندازه کافی خارجی‌اند. از هنگامی که جمعیت این چنین متحرک شده است، آن رشته‌ها خیلی آسان به هم می‌پیوندند و از هم می‌گسلند. پس چنین گروه‌هایی تقریباً چیزی خارجی و مصنوعی دارند. گروه‌های پایدار، گروه‌هایی که فرد تمام زندگی‌اش را به آنها تقدیم می‌کند و شدیدترین وابستگی را به آنها دارد، همانا گروه‌های حرفه‌ای هستند. پس درست به نظر می‌رسد که این گروه‌ها در آینده پایه و اساس نمایندگی سیاسی ما و همین‌طور سازمان اجتماعی ما بشوند.

درس نهم

اخلاق مدنی (پایان)

شکل‌های دولت. دموکراسی

پس از تعریف دموکراسی، می‌بینیم که ممکن است دموکراسی طوری فهمیده و عمل شود که به شدت ماهیت آن را مخدوش کند. اساساً دموکراسی نظامی است که دولت، با آن‌که کاملاً متمایز از توده ملت باقی می‌ماند، به صورتی تنگاتنگ با ملت در ارتباط است و در نتیجه فعالیتش تا اندازه‌ای پویا می‌شود. لذا دیدیم که در بعضی موارد، این ارتباط نزدیک می‌تواند تا حد درهم آمیختن کم‌وبیش کامل پیش برود. دولت به جای آن‌که یک سازمان معین و کانون یک حیات خاص و اصیل باشد، گریته‌برداری ساده‌ای از حیاتی می‌شود که در پایین جریان دارد. و فقط بیان دیگری است از فکر و احساس افراد. نقش او دیگر این نیست که افکار نو و دیدگاه‌های تازه فراهم آورد، چنان‌که توانست به هنگام تشکیل خود انجام دهد، بلکه وظایف اصلی او عبارت است از محاسبه افکار و احساساتی که در میان مردم از همه رایج‌ترند، افکار و احساساتی که همان‌طور که گفتیم، اکثریت دارند. این نتیجه همان محاسبه است. انتخاب و کلاً فقط محاسبه این است که فلان نظر در کشور چه اندازه طرفدار دارد. چنین تصویری با مفهوم یک دولت دموکراتیک تضاد دارد، زیرا تقریباً به‌طور کامل حتی مفهوم دولت را از بین می‌برد. می‌گوییم تقریباً به‌طور

کامل: زیرا قطعاً هرگز درهم آمیختن کامل صورت نمی‌گیرد. قدرت امور به‌گونه‌ای است که غیرممکن است وکالت وکیل برای درهم آمیختن کامل آن‌ها به‌قدر کافی تعیین‌کننده باشد. همواره حداقلی از ابتکار وجود دارد. اما تمایل زیادی وجود دارد که این ابتکار را به حداقل برساند. بنابراین از این حیث، یک چنین نظام سیاسی‌ای به نظام سیاسی‌ای که در جامعه‌های ابتدایی مشاهده می‌کنیم، نزدیک می‌شود؛ زیرا در هر دو، قدرت حکومتی ضعیف است. اما باین حال این تفاوت بزرگ وجود دارد که در یکی هنوز دولت وجود ندارد، مگر به‌صورت جوانه‌تازه روئیده، حال آن‌که در این انحراف از دموکراسی، برعکس دولت اغلب بسیار توسعه یافته است و یک سازمان گسترده و پیچیده در اختیار دارد. و دقیقاً همین دو جنبه متضاد است که ویژگی غیرعادی پدیده را به بهترین نحو نشان می‌دهد. در یک سو، سازوکاری پیچیده و عالمانه و چرخ‌دنده‌های فراوان یک گستره اداری قرار دارد، در سوی دیگر، تصویری از نقش دولت وجود دارد که به ابتدایی‌ترین شکل‌های سیاسی بازمی‌گردد. آمیختگی عجیب بی‌حرکتی و فعالیت از همین روست. یک‌جا دولت خود تحرکی ندارد و به دنبال احساسات تاریک انبوه جمعیت است، اما در سوی دیگر ابزار عمل قدرتمندی که دولت در اختیار دارد، چنان است که آن را قادر می‌سازد همین افراد را که از جهتی دیگر خدمتگزارشان است، به‌شدت تحت فشار قرار دهد.

همچنین گفتیم که این شیوه فهم دموکراسی و عمل به آن در اذهان ما به‌شدت ریشه دوانده است. روسو که مکتبش ساماندهی این افکار است، نظریه‌پرداز دموکراسی ما باقی مانده است. باین حال، در واقع او به آن فلسفه سیاسی‌ای تعلق ندارد که این دو جنبه متضاد را که ما بیان کردیم، به بهترین صورت ارائه کند. از چشم‌انداز یکی از آن دو جنبه، دموکراسی به‌شدت فردگرایانه است و فرد اساس جامعه است؛ جامعه چیزی نیست جز مجموعه‌ای از افراد. از سوی دیگر می‌دانیم که روسو چه اقتداری برای دولت قائل است. به‌علاوه، آن‌چه به‌خوبی اثبات می‌کند که این افکار محرک ما

هستند مشاهده همین حیات سیاسی ما است. تردیدی نیست که با نگاه سطحی از بیرون، حیات سیاسی ما به ظاهر تحرک فوق‌العاده زیادی دارد. تغییرات پی‌درپی در این عرصه با سرعتی بی‌مانند صورت می‌گیرد؛ مدت‌ها است که حیات سیاسی ما نتوانسته است در درازمدت به‌طور مداوم جهت ثابتی به خود بگیرد. لذا دیدیم که ناگزیر باید همین‌طور هم می‌بود، از لحظه‌ای که انبوه افراد نیروی محرکه دولت باشند و خط‌مشی آن را تقریباً به‌طور کامل تنظیم کنند، ناچار هم باید چنین باشد. اما در همین حال، این تغییرات سطحی بر بی‌تحرکی معمول سرپوش می‌گذارد. در همان حال که از فراوانی رویدادهای همواره در حال دگرگونی سیاسی تأسف می‌خوریم، از قدرت مطلق ادارات و از سنت‌گرایی دیرینه‌شان شکایت داریم. آن‌ها قدرتی هستند که ما در برابرشان هیچ از دست‌مان بر نمی‌آید. از این رو اگر همه این تغییرات سطحی در جهت‌های متفاوت انجام شود، متقابلاً یکدیگر را خنثی می‌کنند و چیزی از آن‌ها باقی نمی‌ماند، مگر خستگی و ضعف که ویژگی این‌گونه اختلافات بی‌پایان است. بنابراین، عاداتی که به‌سختی شکل گرفته‌اند و امور روزمره که این تغییرات با آن‌ها برخوردی ندارند، بیش‌ترین حاکمیت و سلطه را دارند؛ زیرا فقط آن‌ها هستند که دارای تأثیر و نفوذند. قدرت آن‌ها ناشی از شدت رواج آن‌ها نسبت به بقیه است. و ما در حقیقت نمی‌دانیم که آیا باید بر آن‌ها تأسف بخوریم یا آن‌ها را تحسین کنیم؛ زیرا در این‌جا همواره ساماندهی اندکی وجود دارد که خود را حفظ می‌کند. اندکی ثبات و قطعیت که برای حیات ضرورت دارد. به‌رغم همه این کاستی‌ها، کاملاً شدنی است که دستگاه اداری در این زمان خدمات بسیار باارزشی به ما ارائه دهد.

اشکالی که بازشناخته شد، از کجا ناشی می‌شود؟ این تصویری اشتباه است، اما تصورات اشتباه علت‌هایی عینی دارند. باید در تشکیلات سیاسی ما چیزی وجود داشته باشد که این اشتباه را توضیح دهد. به‌نظر می‌رسد آنچه این مشکل را به‌وجود آورده است، ویژگی خاص

سازمان کنونی ما است که در اثر آن دولت و تودهٔ افراد به‌طور مستقیم در ارتباط و تماس‌اند، بی‌آنکه هیچ واسطه‌ای در میان آن‌ها باشد. جمعیت‌های انتخاباتی همهٔ جمعیت سیاسی کشور را دربرمی‌گیرند، و دولت، دست‌کم سازمان اصلی دولت، یعنی مجلس مشورتی به‌طور مستقیم از این جمعیت‌ها بیرون می‌آید. پس این اجتناب‌ناپذیر است که دولتی که در این شرایط شکل گرفته است، کم‌وبیش بازتاب سادهٔ تودهٔ اجتماعی باشد، و نه بیش‌تر. در این جا دو نیروی جمعی حضور دارند: یک نیروی بزرگ چراکه از اجتماع همهٔ شهروندان شکل گرفته است، دیگری خیلی ضعیف‌تر، چراکه جز نمایندگان را دربر نمی‌گیرد. بنابراین به‌طور مکانیکی ضروری است که دومی به دنبال اولی کشیده شود. از لحظه‌ای که افراد به‌طور مستقیم نمایندگان‌شان را انتخاب می‌کنند، امکان ندارد که نمایندگان صرفاً درصدد برنمایند که وفادارانه خواسته‌های موکلان‌شان را بیان کنند، یا موکلان این فرمانبرداری را چون یک وظیفه مطالبه نکنند. بی‌گمان سیاست بهتر این خواهد بود که گفته شود حکومت‌کنندگان باید از ابتکار بیش‌تری برخوردار باشند و فقط به این شرط خواهند توانست از عهدهٔ نقش‌شان برآیند و برای منافع جمعی، باید امور را به‌صورتی دیگر و با دیدی غیر از آنچه فرد می‌بیند، ببینند، انسانی که درگیر سایر وظایف اجتماعی است، و در نتیجه باید بگذاریم دولت بر وفق طبیعتش عمل کند. اما امور نیرویی دارند که بهترین استدلال‌ها در مقابل آن‌ها نمی‌توانند کاری کنند. تا هنگامی که ترتیبات سیاسی نمایندگان را در تماس بی‌واسطه با جمعیت بی‌سازمان افراد قرار می‌دهد، ناگزیر جمعیت برای نمایندگان قانون وضع می‌کند. این تماس بی‌واسطه به دولت اجازه نمی‌دهد که خودش باشد.

از این رو بعضی تفکرات خواهان آن هستند که اعضای مجالس سیاسی از طریق انتخابات دو یا چند مرحله‌ای تعیین بشوند. در واقع، مطمئناً تنها وسیلهٔ آزادکردن حکومت ایجاد واسطه‌هایی میان آن و بقیهٔ جامعه است. بی‌گمان، باید ارتباطی مداوم میان حکومت و همهٔ سایر سازمان‌های اجتماعی وجود

داشته باشد؛ لیکن نباید این ارتباط تا آنجا پیش برود که فردیت^۱ دولت را محو کند. دولت باید با ملت ارتباط داشته باشد، بی آنکه در آن هضم شود. و بدین منظور، نباید آن‌ها رابطه بی واسطه داشته باشند. تنها وسیله جلوگیری از فرو افتادن یک قدرت ضعیف‌تر در مدار یک قدرت قوی‌تر قراردادادن نهادهایی مقاوم میان آن دو است که جدال‌های بسیار شدید را جذب و آرام کنند. از لحظه‌ای که دولت با بی‌واسطگی کم‌تری از انبوه جمعیت سربرمی‌آورد، تأثیر جمعیت بر آن کم‌تر است و دولت می‌تواند بیش‌تر اختیار خود را داشته باشد. تمایلات تاریک که موجب آشفتگی در کشورند، دیگر آن وزن قبلی را بر مشی دولت ندارند و دیگر بر تصمیمات دولت چندان تأثیر نمی‌گذارند. این نتیجه به‌طور کامل حاصل نمی‌شود، مگر این‌که گروه‌هایی که بدین‌سان میان عموم شهروندان و دولت قرار می‌گیرند، گروه‌هایی طبیعی و پایدار باشند. آن‌طور که گاه تصور کرده‌اند، تنها افزودن انواع واسطه‌های ساختگی که فقط به دلیل موقعیت به‌وجود می‌آیند، کفایت نخواهد کرد. مثلاً اگر به این دلخوش کنیم که از طریق یک‌ایک هیئت‌های انتخاباتی شامل کلیه شهروندان، یک هیئت محدودتر ایجاد کنیم که، یا به‌طور مستقیم یا با واسطه یک هیئت باز هم کوچک‌تر دیگر، حکومت‌کنندگان را تعیین کند و آن هیئت کوچک هم پس از انجام وظیفه‌اش ناپدید شود، در این صورت دولتی تشکیل می‌شود که خواهد توانست کاملاً از نوعی استقلال برخوردار باشد، اما در این صورت، دیگر نخواهد توانست به اندازه کافی دیگر شرط ویژه دموکراسی را دارا باشد. دیگر دولت با مجموع کشور ارتباط نزدیک نخواهد داشت. زیرا به محض این‌که متولد شود، با از میان رفتن واسطه و واسطه‌هایی که به شکل گرفتن آن یاری رسانده بودند، خلأیی میان دولت و عامه شهروندان به‌وجود خواهد آمد. میان دولت و شهروندان آن تبادل پایدار و ضروری وجود نخواهد داشت. اگر وابسته‌نبودن دولت به افراد اهمیت دارد،

پس از دست‌ندادن تماس دولت با آن‌ها ضرورتی ندارد. این ارتباط ناکافی با مجموع مردم ضعف تمام مجالسی است که با این شیوه بسیج می‌شوند. این مجالس از نیازها و احساسات مردمی بسیار گسسته‌اند؛ مردم با تداوم کافی به این مجالس دسترسی ندارند. از این‌جا نتیجه می‌شود که این مجالس یکی از عوامل اصلی مشورت‌های‌شان را کم دارند.

برای آن‌که ارتباط هیچ‌گاه قطع نشود، نباید هیئت‌های واسطه‌ای که در این میان قرار گرفته‌اند، فقط برای یک لحظه تشکیل شوند، بلکه باید به‌طور پایدار عمل کنند. به بیان دیگر، باید آن‌ها سازمان‌های طبیعی و عادی بدنه جامعه باشند. دو نوع سازمان وجود دارد که می‌تواند این نقش را ایفا کند. ابتدا شوراهای جانبی هستند که مأمور اداره مناطق سرزمینی می‌شوند. مثلاً می‌توان تصور کرد که شوراهای استان یا شهرستان که مهم نیست خود مستقیماً انتخاب شده باشند یا غیرمستقیم، برای برعهده گرفتن این وظیفه فراخوانده شوند. این‌ها اعضای شوراهای حکومتی و مجالس سیاسی به معنای واقعی را تعیین خواهند کرد. تقریباً همین فکر است که اساس سازمان سنای امروز قرار گرفته است. اما آن‌چه اجازه می‌دهد شک کنیم که چنین تشکیلاتی با ایجاد دولت‌های بزرگ اروپایی بیش‌ترین انطباق را داشته باشد، این است که تقسیمات سرزمینی کشور بیش از پیش اهمیت‌شان را از دست می‌دهند. تا وقتی هر ناحیه، کمون، حوزه و شهرستان سیمای خاص خود، اخلاقیات خود، رسوم خود و منافع ویژه خود را داشت، شوراهای متصدی اداره‌اش چرخ‌دنده‌های اصلی حیات سیاسی بودند. افکار و آرزوهایی که توده‌ها را به کار و امی داشت بی‌واسطه در آن‌جاها متمرکز می‌شد. اما امروزه، رشته‌ای که هر یک از ما را به نقطه‌ای از سرزمین که در آن سکونت داریم پیوند می‌دهد، بی‌نهایت سست و شکننده است و به ساده‌ترین وجه می‌گسلد. امروز این‌جا هستیم و فردا جای دیگر خواهیم بود؛ در فلان شهرستان به همان خوبی خود را در موطن خود احساس می‌کنیم که در شهرستان دیگر، یا دست‌کم، ارتباطات ویژه‌ای که ریشه سرزمینی دارند

کاملاً ثانوی هستند و دیگر تأثیر زیادی بر موجودیت ما ندارند. پس در همان حال که ما وابسته به یک محل باقی می‌مانیم، ذهن و اندیشه ما به‌طور نامحدودی از حوزه اداری محلی که در آن اقامت داریم درمی‌گذرد. حتی بهترین علاقه را به زندگی بی‌واسطه اطراف‌مان هم نداریم. استاد، صنعتگر، مهندس، هنرمند، این‌ها کسانی نیستند که در کمون من یا استان من که مستقیم‌ترین ارتباط را با من دارد، به‌وجود آمده و مرا به شوق بیاورند. من حتی می‌توانم زندگی منظم خود را داشته باشم و در همان حال کاملاً آنان را نادیده بگیرم. آن‌چه ما را خیلی بیش‌تر جلب می‌کند، بسته به کارهایی که باید انجام دهیم، آن چیزی است که در مجامع علمی جریان دارد، آن‌چه منتشر می‌شود، آن‌چه در مراکز بزرگ تولیدی گفته می‌شود؛ نوآوری‌های هنری شهرهای بزرگ فرانسه یا خارج برای نقاش یا مجسمه‌ساز جذابیت‌های بیش‌تری دارند تا امور شهری؛ همین مطلب را می‌توان به همان اندازه در مورد صاحبان صنایع گفت که بنا بر طبیعت کارشان، با همه انواع صنعت و شرکت بازرگانی پراکنده در تمام نقاط کشور و حتی در جهان ارتباط دارند. ضعف گروه‌بندی‌های صرفاً سرزمینی واقعیتی انکارناپذیر است. اما در همان حال، شوراهایی که بر اداره این گروه‌ها ریاست می‌کنند در موقعیتی نیستند که به حیات عمومی کشور تمرکز ببخشند و بیانگر آن باشند؛ زیرا آن‌طوری که این حیات توزیع و سامان داده شده، دست‌کم در کل، بازتابی از توزیع سرزمینی کشور نیست. به همین علت است که این شوراها اعتبارشان را از دست می‌دهند و کم‌تر در پی افتخار تشکیل جلسه هستند، و ذهن‌های جسور و مردان بی‌مانند به دنبال نمایشنامه‌ای دیگر برای فعالیت‌شان هستند. همین است که این‌ها سازمان‌هایی تا حدودی مخلوع هستند. مجلس سیاسی‌ای که بر چنین پایه‌ای تکیه کند، جز بیانی بسیار ناقص از سازمان جامعه و روابط واقعی موجود میان نیروها و وظایف مختلف اجتماعی نمی‌تواند به‌دست دهد.

برعکس، چون زندگی حرفه‌ای بیش از پیش اهمیت می‌یابد، به تدریج که

تقسیم کار بیش‌تر می‌شود، کاملاً جا دارد باور کنیم که زندگی حرفه‌ای ناگزیر پایه سازمان سیاسی ما را فراهم می‌آورد. این فکر از آن‌جا به دست می‌آید که مجمع حرفه‌ای مجمع انتخابی حقیقی است، و چون رشته‌هایی که ما را به یکدیگر پیوند می‌دهند، خیلی بیش از آن‌که ناشی از روابط جغرافیایی باشند، از حرفه ما ناشی می‌شوند، طبیعی است که ساختار سیاسی این شیوه تجمع خودجوش ما را باز بیافریند. فرض کنیم اصناف بر اساس طرحی که ما ارائه دادیم، تشکیل یا دوباره تشکیل شوند: هر یک از آن‌ها در رأس شان شورایی دارد که آن را رهبری و زندگی داخلی اش را اداره می‌کند. آیا این شوراهای مختلف به طرز شگفت در موقعیتی نیستند که نقش مجمع‌های انتخابی واسطه‌ای را ایفا کنند که گروه‌های سرزمینی جز به طور ضعیف نمی‌توانند انجام دهند؟ زندگی حرفه‌ای هرگز معلق نیست، زندگی حرفه‌ای تعطیل نمی‌شود. صنف و سازمان‌های همواره در حال عمل هستند و در نتیجه، مجالس حکومتی زاده آن هرگز تماس‌شان را با شوراهای جامعه از دست نخواهند داد و هرگز خود را در خطر انزوا و نشان‌ندادن سریع و فوری حساسیت نسبت به تغییراتی که می‌تواند در قشرهای پایین جمعیت رخ بدهد، قرار نخواهند داد. استقلال آن‌ها تضمین خواهد شد بدون این‌که ارتباط آن‌ها قطع شود.

به علاوه چنین ترکیبی دو مزیت دیگر هم خواهد داشت که درخور یادآوری است. غالباً ناکارایی اساسی آرای عمومی را آن‌طور که امروزه عمل می‌شود، مورد انتقاد قرار داده‌اند. بی دلیل نیست که می‌گویند یک نماینده مجلس نمی‌تواند مسائل بی‌شماری را که برایش مطرح می‌شود، با شناخت علت حل کند. اما این عدم صلاحیت نماینده چیزی جز بازتاب عدم صلاحیت انتخاب‌کننده نیست؛ و این دومی بسیار گران‌تر است. زیرا چون نماینده مجلس یک وکیل است، و چون به ویژه متعهد است که تفکر کسانی را که نمایندگی می‌کند بیان دارد، موکلان هم باید همان مشکلات برای‌شان مطرح باشد و در نتیجه همان صلاحیت کلی را داشته باشند. در واقع در هر

شور، انتخاب‌کننده درباره همه مسائل حیاتی که می‌تواند در مجالس مشورتی مطرح شود تصمیم می‌گیرد و انتخابات عبارت است از یک سرشماری همدی از تمام آرای فردی که به این شیوه بیان شده‌اند. آیا باید یادآوری کنیم که این آراء نمی‌توانند روشن باشند؟ اگر آرای عمومی بر پایه صنف سامان داده شده بودند، دیگر این چنین نمی‌شد. هر کارگر در مورد منافع حرفه‌ای خود سررشته دارد؛ بنابراین از انتخاب کسانی که می‌توانند به بهترین نحو امور مشترک صنف را رهبری کنند، ناتوان نیست. از سوی دیگر، نمایندگان که آنان به مجمع‌های سیاسی می‌فرستند با صلاحیت ویژه خود به آن وارد می‌شوند، و چون این مجمع‌ها باید به ویژه روابط جِرف مختلف را با یکدیگر تنظیم کنند، برای حل این‌گونه مشکلات مناسب‌ترین ترکیب را خواهند داشت. در این صورت شوراهای حکومتی حقیقتاً مانند مغز در بدن خواهند بود: بازسازی بدنه اجتماعی. تمام نیروهای زنده، همه سازمان‌های حیاتی در آن جا برحسب اهمیت‌شان دارای نماینده خواهند بود. و جامعه در گروهی که بدین‌سان شکل گرفته حقیقتاً به خود و وحدتش آگاهی پیدا خواهد کرد. این وحدت نتیجه طبیعی روابطی است که میان نمایندگان جِرف مختلف که بدین‌سان در تماس نزدیک قرار گرفته‌اند، ایجاد خواهد شد.

در وهله دوم، یک مشکل برای تشکیل هر دولت دموکراتیک این است که چون افراد تنها ماده فعال جامعه را شکل می‌دهند، دولت از یک حیث، نمی‌تواند چیزی جز دستاورد افراد باشد، و با وجود این باید کاملاً بیانگر چیزی غیر از احساسات فردی باشد. دولت باید از دل افراد بیرون بیاید و با وجود این از آنان فراتر برود. چگونه این تعارض^۱ را که روسو درباره آن بیهوده مجادله کرده است، حل کنیم؟ تنها راه این‌که از افراد چیزی متفاوت از خودشان پدید آید، مرتبط کردن آن‌ها با هم و گروه‌بندی آنان به طرز پایدار است. فراتر از احساسات فردی فقط احساساتی است که از کنش‌ها و

واکنش‌هایی ناشی می‌شود که میان افراد همکار مبادله می‌شود. حال این نظر را در مورد سازمان سیاسی به کار بیندیم. اگر هر فرد برای تشکیل دولت یا سازمان‌هایی که باید در خدمت تشکیل قطعی دولت باشند، رأی شخصی خود را داشته باشد، اگر هر کس به‌طور انفرادی انتخاب خود را بکند، تقریباً غیرممکن است که چنین آرای ملهم از چیزی جز دلمشغولی‌های فردی و خودخواهانه باشد: دست‌کم این دلمشغولی‌ها برتری خواهند داشت، و بدین‌سان یک جزئی‌گرایی^۱ فردی مبنای هر سازمانی خواهد بود. اما فرض کنیم که چنین گزینشی در پی یک تدارک جمعی انجام شود، در این صورت کیفیت انتخاب کاملاً متفاوت خواهد بود. زیرا وقتی انسان‌ها به‌طور مشترک فکر کنند، فکرشان تا اندازه‌ای دستاورد جماعت^۲ است. جماعت بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد، تمام اقتدارش بر آن‌ها سنگینی می‌کند، از هوس‌های خودخواهانه جلوگیری می‌کند، اذهان را در یک جهت جمعی هدایت می‌کند. بنابراین، برای آن‌که آراء بیانگر چیزی غیر از افراد باشد، برای آن‌که اصل فکر جمعی مبدأ حرکت آن‌ها باشد، باید جمع رأی‌دهندگان اولیه از افرادی تشکیل نشده باشد که فقط برای این موقعیت استثنایی به یکدیگر نزدیک شده‌اند، یکدیگر را نمی‌شناسند، و در شکل دادن متقابل نظرات‌شان مشارکت نکرده‌اند و پشت سر یکدیگر در مقابل صندوق آراء صف می‌بندند. برعکس، باید گروهی متشکل، منسجم و پایدار باشد که برای یک لحظه و فقط روز رأی تشکیل نشده باشد. در این صورت هر نظر فردی، چون در بطن یک جمع شکل گرفته است، دارای خصوصیتی جمعی است. روشن است که صنف به این نیازها جواب می‌دهد. چون اعضای تشکیل‌دهنده آن بی‌وقفه در آن حضور دارند و به‌طور بسیار نزدیکی با هم در ارتباط‌اند، احساسات‌شان به‌طور مشترک شکل می‌گیرد و بیانگر جماعت است.

بدین‌قرار مشکل سیاسی نیز همان علت مشکل اجتماعی را دارد که ما از

1. particularisme

2. communauté

آن رنج می‌بریم. مشکل سیاسی هم نبود سازمان‌های جانبی مستقر میان دولت و بقیه جامعه است. این سازمان‌ها برای بازداشتن دولت از ستمگری بر افراد به نظرم ضروری آمده بودند؛ اینک می‌بینیم که این سازمان‌ها همچنین برای بازداشتن افراد از این‌که دولت را در خود هضم کنند، نیز ضرورت دارند. این سازمان‌ها هر دو نیروی حاضر را آزاد می‌کنند و در همان حال آن‌ها را به یکدیگر ارتباط می‌دهند. می‌بینیم که نبود سازمان واسط که ما قبلاً در چندین فرصت آن را خاطر نشان کردیم، تا چه اندازه مشکل‌آفرین است. این است که در واقع نبود سازمان‌های واسط متضمن تزلزلی عمیق و به عبارتی سستی تمام ساختار اجتماعی و سیاسی ما است. تشکل‌های اجتماعی که در گذشته افراد را در خود می‌گرفت و بدین‌سان همچون استخوان‌بندی جامعه مورد استفاده قرار می‌گرفت، یا ناپدید شده‌اند، یا در حال نابود شدن هستند، بی‌آن‌که شکل‌های جدیدی جایگزین آن‌ها بشوند. بنابراین دیگر چیزی جز توده سیال افراد باقی نمانده است. زیرا خود دولت به وسیله آن‌ها از بین رفته است. فقط دستگاه اداری تداومش را حفظ کرده است، و با همان قاعده‌مندی خودکار، به کارکردن ادامه می‌دهد، بی‌شک، بعید است که این وضعیت در تاریخ بی‌مانند باشد. هر بار که جامعه شکل می‌گیرد یا نو می‌شود، از مرحله‌ای مشابه آن‌گذر می‌کند. در واقع، سرانجام از کنش‌ها و واکنش‌هایی که به‌طور مستقیم میان افراد مبادله شده‌اند، است که کل نظام سازمان اجتماعی و سیاسی آزاد شده است؛ پس هنگامی که این اتفاق روی بدهد که نظامی با گذر زمان از بین برود، بی‌آن‌که به میزانی که آن نظام تجزیه و متلاشی می‌شود، نظام دیگری جایگزین آن شود، باید حیات اجتماعی به نحوی به منبع اولیه‌ای که از آن نشئت گرفته، یعنی به افراد بازگردد تا با آن از نو بازسازی شود، چون تنها افراد باقی می‌مانند، جامعه مستقیماً به وسیله آنان عمل می‌کند. آنان هستند که به‌طور پراکنده وظایف سازمان‌های از بین رفته یا سازمان‌هایی را که هنوز وجود ندارند، انجام می‌دهند. آنان کمبود سازمانی را که وجود ندارد، جبران می‌کنند. این وضعیت ما است، و اگر این

وضع هیچ چیز چاره‌ناپذیری نداشته باشد، حتی اگر روا باشد که آن را مرحله‌ای ضروری از تحول خودمان تلقی کنیم، نمی‌توانیم بحرانی را که این وضعیت دربردارد، انکار کنیم. جامعه‌ای که از چنین مواد بی‌ثباتی ساخته شده باشد، در اثر کوچک‌ترین تکان و جنبشی در معرض ازهم‌پاشیدن است. هیچ چیز آن را در برابر خطرات خارجی یا داخلی حفظ نمی‌کند.

گاه گفته‌اند که رعایت قوانین در یک دموکراسی از این واقعیت ناشی می‌شود که قانون بیانگر اراده‌ی شهروندان است. ما باید تابع قانون باشیم، زیرا خودمان آن را خواسته‌ایم. اما این استدلال در مورد اقلیت چه خواهد شد؟ درحالی‌که اقلیت بیش‌ترین نیاز را به عمل به این تکلیف دارد. افزون بر این دیدیم که درواقع تعداد کسانی که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، قانون خاصی را خواسته‌اند، هرگز جز بخش بسیار کوچکی از کشور را نمایندگی نمی‌کنند. اما حتی اگر بر این محاسبات هم پافشاری نکنیم، این نحوه‌ی توجیه کردن در مورد لزوم رعایت قوانین کم‌ترین تأثیر را در اذهان دارد. از چه رو خواستن یک قانون آن را حتی برای من لازم‌الرعايه می‌کند؟ آنچه را خواسته‌ی من به وجود آورده است، خواسته‌ی من هم می‌تواند از بین ببرد. چیزی که اساساً بی‌ثبات است، از پایه نمی‌تواند برای هیچ چیز باثباتی مفید باشد. گاه تعجب می‌کنیم از این‌که کیش برابری این‌چنین در وجدان ما بی‌ریشه باشد، به‌نحوی که همواره کاملاً حاضر به ترک آن هستیم. اما چگونه می‌توان به یک نظم قانونی اعتقاد داشت که ممکن است از امروز تا فردا با تصمیم ساده‌ی چند خواسته‌ی فردی با نظمی متفاوت جایگزین شود؟ چگونه می‌توان حقی را رعایت کرد که ممکن است به محض پایان یافتن خواستی که آن حق را می‌خواهد، حق‌بودنش پایان پذیرد.

آنچه در حقیقت موجب رعایت قانون می‌شود، این است که قانون به‌خوبی روابط طبیعی چیزها را بیان کند، به‌ویژه در یک دموکراسی، افراد آن را رعایت نمی‌کنند، مگر از آن‌رو که این خصلت را برای آن قائل باشند. فرمانبرداری ما از قانون به‌دلیل آن نیست که ما آن را وضع کرده‌ایم، یا فلان

تعداد رأی آن را خواسته‌اند؛ بلکه به دلیل آن است که آن قانون خوب است، یعنی با طبیعت چیزها منطبق است، به دلیل آن است که قانون آن‌چه باید باشد، است، به خاطر آن است که ما به آن اعتماد داریم. و این اعتماد به اعتمادی نیز بستگی دارد که سازمان‌های مسئول قانونگذاری به ما القاء می‌کنند. در نتیجه آن‌چه مهم است چگونگی وضع قانون، صلاحیت آنان که وظیفه‌شان وضع قانون است و ماهیت سازمان ویژه‌ای است که به ممکن کردن عمل به این وظیفه اختصاص دارد. رعایت قانون بستگی به این دارد که قانونگذاران و نظام سیاسی آن را وضع کرده‌اند. آن‌چه دموکراسی در این مورد به طور خاص دارد، این است که به لطف ارتباطی که میان حکومت‌کنندگان و شهروندان برقرار شده، شهروندان در موقعیتی قرار داده شده‌اند که نسبت به چگونگی انجام وظیفه حکومت‌کنندگان قضاوت کنند و اعتماد یا عدم اعتمادشان را با شناخت کامل‌تر علت اعلام کنند. اما هیچ چیز اشتباه‌تر از این فکر نیست که دموکراسی فقط از آن‌جا که آشکارا متعهد به تدوین قوانین شده است، برای ما قابل احترام است.

باقی می‌ماند حق رأی. من در این‌جا نمی‌خواهم آن‌چه را در آینده‌ای نامعلوم در جامعه‌هایی سامان‌یافته‌تر از جامعه‌های ما روی خواهد داد، مورد بررسی قرار دهم. امکان این‌که موضوع اهمیت خود را از دست بدهد، بسیار است. کاملاً ممکن است که لحظه‌ای باشد که انتخاب‌های لازم برای تسلط بر نهادهای سیاسی، مانند خود آن نهادها، تحت فشار افکار صورت بگیرد، بدون این‌که مشورت‌های مشخص به معنای دقیق کلمه انجام بگیرد.

اما امروز وضعیت کاملاً متفاوت است و دیدیم که این وضعیت چه چیز غیرعادی‌ای دارد؟ به همین دلیل، این وضعیت تکالیف کاملاً خاصی را ایجاد می‌کند. تمام وزن جامعه بر توده افراد تکیه دارد. جامعه پشتیبان دیگری ندارد.

پس موجه است که هر شهروندی به نوعی تبدیل به دولتمرد شود. ما نمی‌توانیم خود را در اشتغالات حرفه‌ای مان محصور کنیم، چون فعلاً زندگی

عموم مردم عاملان دیگری جز تعداد زیادی نیروی فردی ندارد. فقط همان دلایلی که این وظیفه را ضروری می‌گردانند، آن را هم تعیین می‌کنند. این وظیفه معلول وضع نابسامان^۱ است که نباید تحمل کرد، بلکه باید برای متوقف کردن آن تلاش کرد. به جای معرفی بی‌سازمانی به عنوان یک آرمان که به ناحق آن را دموکراسی می‌نامند، باید به آن پایان داد. به جای آن‌که با حسادت برای حفظ این حقوق و امتیازات بکوشیم، باید این درد را که این حقوق و امتیازات را به طور موقت ضروری می‌گرداند درمان کنیم. به عبارت دیگر، اولین تکلیف تهیه چیزی است که ما را بیش از پیش از نقشی که فرد برای آن ساخته نشده است، معاف کند. بدین منظور، عمل سیاسی ما عبارت خواهد بود از ایجاد این سازمان‌های جانبی که به تدریج که شکل می‌گیرند، هم فرد را از دولت آزاد می‌کنند، هم دولت را از فرد آزاد می‌کنند، و فرد را بیش از پیش از وظیفه‌ای که برای آن ساخته نشده است معاف می‌کنند.

درس دهم

تکالیف عمومی

مستقل از هر گروه‌بندی اجتماعی

آدم‌کشی^۱

اینک ما به عرصه تازه‌ای از اخلاق وارد می‌شویم. در بخش‌های پیشین تکالیفی را بررسی کردیم که مردم در برابر یکدیگر دارند، زیرا به فلان گروه معین اجتماعی تعلق دارند، یا جزئی از یک خانواده، یک صنف یا یک دولت هستند. اما تکالیف دیگری هستند که از هر گروه‌بندی خاصی مستقل‌اند. من باید زندگی، مالکیت و آبروی هموعان خود را محترم بشمارم، با این‌که آنان نه والدین من هستند، نه هموطنان من. این عمومی‌ترین و همچنین بالاترین عرصه هر علم اخلاق^۲ است، زیرا از تمام شرایط محلی یا قومی^۳ مستقل است. تکالیفی که از نظر خواهیم گذراند، نزد همه مردمان متمدن به‌عنوان اولین و واجب‌ترین تکالیف محسوب می‌شوند. قتل و دزدی بالاترین عمل ضد اخلاقی است، و ارتکاب چنین اعمالی علیه خارجیان به‌هیچ‌رو از ضد اخلاقی بودن آن‌ها نمی‌کاهد. اخلاق خانوادگی، اخلاق حرفه‌ای و اخلاق مدنی مطمئناً اهمیت کم‌تری دارند. کسی که یکی از آن تکالیف را انجام ندهد، به نظر ما به کلی خطای کم‌تری کرده تا کسی که یکی از سوءقصد‌هایی

1. homicide

2. éthique

3. ethnique

را که در بالا از آنها صحبت کردیم، مرتکب شود. این نظر آن‌قدر عمومیت دارد و آن‌قدر بر اذهان به شدت تأثیر گذارده است که از نظر وجدان مشترک^۱، جرم اساساً یا تقریباً منحصر است به کشتن، بی‌حرمتی و دزدی. وقتی ما یک مجرم را در نظر می‌آوریم، همواره چهرهٔ آدمی برای مان تصویر می‌شود که به مالکیت یا شخص دیگری سوء قصد می‌کند. تمام کارهای دانشکدهٔ جرم‌شناسی ایتالیا دقیقاً مبتنی بر این اصل موضوعه^۲ پذیرفته شده به‌عنوان یک اصل بدیهی^۳ است که جرم به‌طور کلی همان است که بیان کردیم. تعیین نوع مجرم عبارت است از مثلاً تعیین نوعی قاتل یا دزد یا جوه مختلف آن. در این باره، اخلاق مدرن شدیدترین تضاد را با اخلاق قدیم نشان می‌دهد. این تضاد به‌ویژه از عصر مسیحیت تا امروز یک جابه‌جایی واقعی ایجاد کرده و سلسله‌مراتب تکالیف را واژگون کرده است. در جامعه‌های کاملاً پست، و حتی جامعه‌های دارای نظام شهروندی، تکالیفی که از آن صحبت خواهیم کرد، به‌جای آن‌که بر فراز اخلاق قرار داشته باشند، در نقطهٔ پایین علم اخلاق قرار داشتند، به‌جای آن‌که از هر تکلیف دیگری بالاتر باشند، همهٔ آن‌ها یا دست‌کم برخی از آن‌ها نوعی خصلت اختیاری داشتند. آنچه اثبات می‌کند که در آن زمان کم‌ترین منزلت اخلاقی را برای آن‌ها قائل بودند، این است که مجازات آن‌ها کیفری با کم‌ترین شدت بود. حتی خیلی اوقات هیچ کیفری در مورد آن‌ها اعمال نمی‌شود. در یونان، قاتل به‌خودی‌خود کیفر داده نمی‌شد مگر برحسب خواستهٔ خانواده که می‌توانست با غرامت نقدی^۴ رضایت دهد. در روم در [منطقه] یهودیه^۵، سازش در مورد قتل که به‌عنوان جرم عمومی شناخته می‌شد، ممنوع است، اما در مورد بی‌حرمتی یا دزدی این‌طور نیست. این افراد آسیب‌دیده هستند

1. conscience commune

2. postulat

3. axiome

4. indemnité pécuniaire

۵. Judée، منطقه‌ای در اردن امروز..م.

که باید جبران خسارت را پیگیری کنند و اگر بخواهند می‌توانند به مجرم اجازه بدهند با مبلغی پول غرامت پردازد. پس چنین اعمالی در مجموع جز مجازات‌های نیمه مدنی ندارند و اغلب فقط با جبران ضرر و زیان مجازات می‌شوند. در هر حال، با این که آن‌ها به نوعی کیفر می‌بینند، یعنی با این که مجرم تنبیه بدنی می‌شود، به نظر نمی‌رسد که این جرم‌ها آن قدر شدید باشد که دولت خودش انجام آن را پیگیری کند. این اشخاص هستند که باید ابتکار عمل اجرای آن را به عهده بگیرند. جامعه مستقیماً علاقه‌ای به آن ندارد و خود را مورد تهدید این سوء قصدها که ما را برمی‌انگیزد نمی‌داند. حتی اتفاق می‌افتد که جامعه این حداقل حمایت را هم فقط از اعضای خودش می‌کند، اما همین حمایت وقتی قربانی یک خارجی باشد، مورد قبول واقع نمی‌شود. پس آن جرم‌هایی حقیقی هستند که علیه نظم خانوادگی، مذهبی و سیاسی واقع شوند. هر آن چه سازمان سیاسی جامعه را تهدید کند، هرگونه قصور در قبال الوهیت‌های عمومی که چیزی نیست جز اظهارات نمادین دولت، و هر تجاوزی به تکالیف ملی با کیفرهایی روبه‌رو می‌شوند که ممکن است خیلی وحشتناک باشند.

این تحول که نتیجه‌اش در صدر نشانیدن اخلاق بوده است، چیزی که در ابتدا جز پست‌ترین بخش نبود، معلول تحولی است که در حساسیت جمعی ایجاد شده است و ما در فرصت‌های بسیاری آن را خاطر نشان کردیم. در اصل نیرومندترین احساسات جمعی که تحمل کم‌ترین مخالفت را ندارد، احساسات معطوف به خود گروه، چه گروه سیاسی در تمامیتش، چه گروه خانوادگی است. اقتدار استثنایی احساسات مذهبی و شدت کیفرهایی که رعایت و احترام به آن احساسات را تضمین می‌کند، از همین جا ناشی می‌شود: از این رو است که امور مقدس جز نشانه وجود جمعی نبودند و همین وجود جمعی است که به شکل خدا و هر نوع وجود مذهبی شخصیت پیدا می‌کرد و مورد احترام و پرستش بود و ظاهراً موجودات خیالی دنیای مذهبی را مخاطب قرار می‌داد. برعکس، آن چه مربوط به فرد است،

حساسیت جامعه را با شدت کمی متأثر می‌کرد. دردهای فرد تأثر کمی ایجاد می‌کرد، زیرا راحتی فرد اهمیتی نداشت. برعکس، امروزه دردهای فردی است که نفرت‌انگیز است. فکر این‌که انسانی درد بکشد، بی‌آن‌که سزاوار آن باشد، برای ما تحمل‌ناپذیر است، اما همان‌طور که خواهیم دید حتی اگر سزاوار آن هم باشد، ما را ناراحت می‌کند و سعی می‌کنیم آن را کاهش دهیم. از این رو این احساسات که به آدم، به شخص انسان مربوط است خیلی قوی می‌شود، حال آن‌که احساساتی که ما را مستقیماً به گروه پیوند می‌دهد در درجهٔ دوم قرار می‌گیرد. به نظر نمی‌رسد که دیگر گروه به خودی خود و به خاطر خودش برای ما ارزشی داشته باشد. گروه فقط وسیلهٔ به‌فعلیت‌درآوردن و رشد ذات آدمی است تا آن‌جا که مطلوب زمانه آن را ایجاب می‌کند. این بالاترین هدف نسبت به دیگر هدف‌ها است که همه ثانوی هستند. به همین دلیل است که اخلاق انسانی بالاتر از هر اخلاق دیگری قرار گرفته است. ما در فرصت‌های بسیاری، دلایلی که برای آن آورده‌اند و کاهش بعضی احساسات جمعی و تحول بعضی دیگر را خاطر نشان کردیم تا جا داشته باشد که به آن‌ها بازگردیم. آن دلایل و تحولات و کاهش احساسات جمعی معلول مجموعه علت‌هایی هستند که با تفکیک بیش از پیش اعضای جامعه‌ها، جز آن‌چه به خصوصیت انسانی‌شان مربوط می‌شود، خصلت‌های مشترک اساسی دیگری برای‌شان باقی نگذاشته‌اند. پس کاملاً طبیعی است که این خصوصیت انسانی اصلی‌ترین موضوع حساسیت جمعی شده است. پس از بیان خصلت کلی آن بخش از اخلاق که اینک مورد بحث قرار می‌دهیم، برای بررسی قواعد اصلی آن خصلت، یعنی تکالیف اصلی‌ای که ایجاب می‌کند، به جزئیات می‌پردازیم.

اولین و آمرانه‌ترین تکلیف آن است که سوء قصد به زندگی انسان را ممنوع و قتل را منع می‌کند، مگر در مواردی که قانون تعیین می‌کند (حالت جنگی، حکم محکومیت که بر اساس قانون صادر شده، دفاع مشروع). چرا قتل ممنوع و این ممنوعیت همواره شدیدتر شده است، این سؤالی است که پس

از مطالبی که گفته شد، بحث درباره آن ضرورتی ندارد. از لحظه‌ای که هدف فرد اخلاق نیکو باشد، از لحظه‌ای که کار نیکو نیکی کردن به دیگری باشد، روشن است که این عمل [قتل] که نتیجه‌اش محروم کردن یک وجود انسانی از حیات است، یعنی محرومیت از همه حالات خوب دیگر، باید ناگزیر به عنوان نفرت‌انگیزترین جرم تلقی شود. بنابراین ما وقت خود را صرف توضیح درباره تکوین قاعده‌ای که قتل را ممنوع می‌کند نمی‌کنیم. آنچه مفیدتر و بلیغ‌تر است، تحقیق درباره این است که این قاعده چگونه در جامعه‌های امروزی عمل می‌کند، و حاکمیت کم‌ویش نیرومندی که بر وجدان‌ها اعمال می‌کند و احترام کم‌ویش زیادی که برای آن قائل می‌شوند، به چه عللی بستگی دارد. برای پاسخ به این سؤال باید به آمار مراجعه کنیم. آمار است که در واقع ما را از شرایطی آگاه می‌کند که با تغییر آن‌ها نرخ اجتماعی قتل تغییر می‌کند، و این نرخ درجه حاکمیت قاعده ممنوعیت قتل را مشخص می‌کند. چنین تحقیقی طبیعت این جنایت را به ما بهتر خواهد فهماند و در نتیجه بر ویژگی‌های متمایز اخلاقیات ما روشنی خواهد افکند.

در حقیقت، ممکن است به نظر بیاید که پس از همه چیزهایی که گفته شد، علل گرایش به قتل روشن است و دیگر نیازی به تعیین آن‌ها نیست. امروزه آن‌چه موجب می‌شود در قوانین موجود ما با تهدید به شدیدترین تنبیهات، از قتل جلوگیری شود، این است که شخص انسان مورد یک احترام مذهبی است، احترامی که در گذشته کاملاً به چیزهای دیگری گذاشته می‌شد. از این‌جا نباید نتیجه گرفت که چیزی که کم‌ویش موجب گرایش مردم به قتل می‌شود، این است که آن احترام کم‌ویش رواج دارد، و ارزش کم‌ویش زیادی به هر آن‌چه به فرد مربوط می‌شود، داده شده است. و واقعیتی این تفسیر را تأیید می‌کند: از وقتی که ما توانسته‌ایم به وسیله آمار تغییرات قتل را دنبال کنیم، می‌بینیم که قتل به تدریج کاهش می‌یابد. در فرانسه در سال‌های ۱۸۳۰-۱۸۲۶ تعداد ۲۷۹ فقره قتل به ثبت رسیده است؛ این عدد به نحوی که در پی می‌آید به تدریج کاهش می‌یابد: ۲۸۲ (۱۸۳۱-۳۵)؛ ۱۸۹ (۱۸۳۶-۴۰)؛

۱۹۶ (۱۸۴۱-۴۵)؛ ۲۴۰ (۱۸۴۶-۵۰)؛ ۱۷۱ (۱۸۵۱-۵۵)؛ ۱۱۹ (۱۸۵۶-۶۰)؛
 ۱۲۱ (۱۸۶۱-۶۵)؛ ۱۳۶ (۱۸۶۶-۷۰)؛ ۱۹۰ (۱۸۷۱-۷۵)؛ ۱۶۰ (۱۸۷۶-۸۰)؛
 که کاهش ۶۲ درصدی در طول مدت ۵۵ سال را نشان می‌دهد، با
 در نظر گرفتن این‌که در طول همین مدت جمعیت بیش از یک‌پنجم افزایش
 یافته است، کاهش فوق‌بسیار چشمگیر است. نزد همهٔ مردمان متمدن همین
 سیر نزولی را بازمی‌یابیم، هرچند که این سیر نزولی برحسب کشورها کم‌تر یا
 بیش‌تر باشد. پس به نظر می‌رسد که قتل در اثر تمدن کاهش می‌یابد. به نظر
 می‌رسد واقعیت دیگری که آن را تأیید می‌کند این است که هر اندازه کشورها
 کم‌تر متمدن باشند قتل در آن‌ها گسترش بیش‌تری دارد و بالعکس. ایتالیا،
 مجارستان و اسپانیا در رأس قرار دارند، سپس اتریش است. بنابراین، سه
 کشور اول بی‌گمان در زمرهٔ کشورهای کم‌تر پیشرفته هستند، آن‌ها کشورهای
 عقب‌ماندهٔ اروپا هستند. آن‌ها با ملت‌های دارای فرهنگ بالا، یعنی آلمان،
 انگلستان، فرانسه و بلژیک متفاوت هستند که جنایت قتل بین ده تا بیست
 فقره میان هر هزار نفر سکنه رخ می‌دهد، حال آن‌که در مجارستان و ایتالیا
 بیش از صد فقره است، که ده یا پنج بار بیش‌تر است. سرانجام در داخل هر
 کشور همین توزیع را بازمی‌یابیم. اساساً قتل امری روستایی است؛ از میان
 تمام حِرَف، کشاورزان در این مورد بیش‌ترین سهم را دارند. بنابراین، شکی
 نیست که کرامت شخصی و ارزشی که افکار برای آن قائل هستند با تمدن
 افزایش پیدا می‌کند. در نتیجه آیا نمی‌توانیم بگوییم که قتل برحسب جایگاه بالاتر
 یا پایین‌تری که شخص در سلسله‌مراتب اهداف اخلاقی دارد، تغییر می‌کند؟

کاملاً روشن است که این توضیح بی‌پایه نیست. فقط بیش از اندازه کلی
 است. بی‌شک توسعهٔ فردگرایی بی‌رابطه با کاهش قتل نیست؛ اما به‌طور
 مستقیم موجب کاهش آن نمی‌شود. اگر این تأثیر را داشت در سایر
 بزهکاری‌هایی که فرد از آن رنج می‌برد، همین کاهش به چشم می‌خورد.
 دزدی‌ها، کلاهبرداری‌ها و خیانت در امانت برای قربانیان به همان شدت
 دردآور است که خسارت‌های مادی و کاملاً جسمانی. زیان‌هایی که یک قلب

تجاری، یک کلاهبرداری بزرگ بر جای می‌گذارد، اغلب یکباره سیه‌روزی پیش‌تری به بار می‌آورد تا یک قتل منفرد. بنابراین همه این زبان‌ها به عوض گاهش‌یافتن با تمدن، فقط افزایش می‌یابند. دزدی‌هایی که در ۱۸۲۹ تعدادشان ۱۰,۰۰۰ بود، در ۱۸۴۴ به ۲۱,۰۰۰، در ۱۸۵۳ به ۳۰,۰۰۰، در ۱۸۸۰-۱۸۷۶ به ۴۱,۵۲۲ رسید که افزایشی معادل ۴۰۰٪ می‌شود. ورشکستگی‌ها از ۱۲۹ به ۹۷۱ افزایش یافته است. سوء‌قصد‌هایی هم هستند که همین افزایش را نشان می‌دهند؛ نخست سوء‌قصد‌های مربوط به تجاوز به کودکان و همچنین ضرب و شتم و بی‌حرمتی که از ۷۰۰۰ تا ۸۰۰۰ مورد در دوره ۱۸۳۳-۱۸۲۹ به ۱۵,۰۰۰ تا ۱۷,۰۰۰ در ۱۸۶۹-۱۸۶۳ رسید. با این همه محترم‌شمردن شخص باید همان اندازه وی را در برابر بی‌حرمتی حفظ کند که در برابر سوء‌قصد‌های جانی. برعکس، برای آن‌که چنین رشدی بتواند صورت بگیرد، این احساس [احترام به شخص] نباید به‌تنهایی جز قدرت خیلی ضعیف بازدارندگی داشته باشد. پس به معنای دقیق کلمه این احساس که در یک لحظه با جریان آدم‌کشی برخورد می‌کند، نمی‌تواند ماهیت بازدارندگی از جریان آدم‌کشی را توضیح بدهد. بلکه باید همراه با شرایط رشد فردگرایی اخلاقی، شرایطی وجود داشته باشند که به‌ویژه ضد قتل باشد، بدون آن‌که با سایر سوء‌قصد‌هایی که به شخص می‌شوند همان ضدیت را نشان بدهد. این شرایط کدام‌اند؟

دیدیم که به موازات رشد احساسات جمعی برای انسان به‌طور عام و برای آرمان انسانی، دارایی و جسم و اخلاق فرد، احساسات جمعی برای گروه، خانواده یا دولت سقوط کرده و تضعیف می‌شود. و این مستقل از نفعی است که افراد می‌توانند از آن به‌دست آورند. این دو حرکت نه‌تنها به موازات یکدیگرند، بلکه به‌طور تنگاتنگی به هم پیوسته‌اند. اگر احساساتی که ما را به فرد به‌طور عام علاقه‌مند می‌کند، قوت می‌گیرد، دقیقاً برای آن است که سایر احساسات تضعیف می‌شوند؛ برای آن است که گروه‌ها دیگر نمی‌توانند هدف‌های دیگری غیر از منافع شخص انسان داشته باشند. بنابراین، اگر قتل

کاهش می‌یابد، خیلی پیش‌تر از آن روست که کیش عارفانه دولت عرصه را از دست می‌دهد و کیش انسان آن را به دست می‌آورد. در واقع، احساسات بر پایه کیش دولت به خودی خود تحریک‌کننده به قتل است. به علاوه، این احساسات مثل همه احساسات جمعی، بسیار شدید است؛ در نتیجه، وقتی مورد تعرض و توهین قرار بگیرد، میل به آن دارد که با نیرویی متناسب با شدت خود واکنش نشان دهد. پس اگر تعرض و توهین شدید باشد، آن احساسات می‌تواند انسانی را که خود را مورد تعرض و توهین می‌بیند، به نابود کردن مخالفش بکشانند. شدت احساسات به قدری این نتیجه را آسان به بار می‌آورد که این نوع احساسات، به خاطر طبیعت خاص خود، به ویژه آمادگی آن را دارد که هر احساس ترحم و همدردی را خاموش کند، احساسی که در شرایطی دیگر برای بازداشتن قاتل از قتل کافی بود. زیرا وقتی آن احساسات اول قوی باشد، احساسات دوم ضعیف خواهد بود. وقتی افتخار و عظمت دولت خیر به حد اعلا جلوه می‌کند، وقتی جامعه امری مقدس و الهی است که همه چیز باید از آن تبعیت کند، آن قدر بر فرد چیرگی خواهد داشت که حس همدردی و حس ترحمی که فرد ممکن است احساس کند، نخواهد توانست توقعات تحکم‌آمیز احساسات مورد توهین را متعادل و از آن جلوگیری کند. به عبارتی، وقتی مسئله دفاع از یک پدر یا گرفتن انتقام یک خدا در میان باشد، زندگی یک انسان کجا می‌تواند به حساب آید؟ وقتی در یک کفه ترازو چیزهایی قرار دارند که ارزش و وزنشان اصلاً قابل اندازه‌گیری نیست، زندگی یک انسان در کفه دیگر وزن بسیار کمی دارد. می‌بینیم که چگونه اعتقاد سیاسی، احساس افتخار خانوادگی، احساس کاست، ایمان مذهبی خیلی اوقات خودشان نیروی محرکه قتل‌ها هستند. فراوانی قتل‌ها در کرس^۱ در نتیجه انتقام‌گیری‌هایی است که هنوز در آنجا ادامه دارد؛ اما انتقام گرفتن خود ناشی از آن است که در آنجا افتخار خانوادگی بسیار

۱. Corse، جزیره فرانسوی در مدیترانه..م.

پیرومند است، یعنی احساساتی که کرس را به قوم خود پیوند می‌دهد، هنوز هم بسیار نیرومند است. عظمت و آوازه نام هنوز از هر چیزی بالاتر است. نه تنها این احساسات مختلف می‌توانند منتهی به قتل شوند، بلکه جایی که این احساسات قوی باشند، نوعی آمادگی اخلاقی مزمن ایجاد می‌کنند که خودبه‌خود و عموماً، به قتل تمایل پیدا می‌کند. وقتی تحت تأثیر همه این حالات اخلاقی، به جایی رسیدیم که برای وجود فردی ارزشی چنین ناچیز قائل می‌شویم، پس به این فکر هم می‌رسیم که وجود فردی باید و می‌تواند برای هر چیزی قربانی شود. در این صورت یک تحریک بسیار ساده کافی است که منجر به قتل شود. همه این تمایلات به‌خودی‌خود چیزی از خشونت و تخریب دارند که شخص را کاملاً متمایل به تخریب می‌کنند، و او را برای ابراز خشونت آمیز و اعمال خونین آماده می‌کنند. تمایلات خشن و تند که مشخصه جامعه‌های پست است، از همین جا ناشی می‌شود. اغلب تصور کرده‌اند که این خشونت ته‌مانده‌هایی از حیوانیت است، تداوم غرایز خونخواری حیوانی. در واقع، این خشونت حاصل یک فرهنگ اخلاقی معین است. خود حیوان هم در کل طبیعتاً خشن نیست؛ حیوان خشن نیست مگر در صورتی که شرایطی که در آن زندگی می‌کند خشونت را ناگزیر سازد. حال چرا انسان چنین نباشد؟ اگر انسان در چنین مدت طولانی‌ای در برابر هموعانش خشن باقی مانده است، به‌هیچ‌رو به‌خاطر آن نیست که او به حیوانیت نزدیک‌تر بوده، بلکه طبیعت زندگی اجتماعی‌ای که او در آن به‌سر می‌برده او را این‌چنین شکل داده است. این عادت به پی‌گرفتن هدف‌های اخلاقی بیگانه با منافع انسانی است که او را نسبت به دردهای انسانی غیرحساس کرده است. تمام این احساسات که از آن صحبت کردیم، نمی‌تواند ارضاء شود، مگر با تحمیل درد و رنج به فرد. حیات خدایانی که آنان می‌پرستند، فقط در محرومیت‌ها و قربانی‌هایی است که آدمیان خود را مکلف به آن می‌کنند، حتی گاهی قربانیان انسانی‌ای خواسته می‌شود که به شکلی اسرارآمیز چیزی جز ترجمان توقعات جامعه از اعضایش نیست. ما

تصور می‌کنیم که چنین تعلیماتی وجدان‌ها را برای درد و رنج مستعد می‌کند. به علاوه، تمام این احساسات هیجانانی بسیار تند هستند، زیرا مخالفت را تحمل نمی‌کنند و خود را غیرقابل نقض تصور می‌کنند، بنابراین خصلت‌هایی که بدین‌سان شکل می‌گیرند، اساساً هیجانی و عاطفی است. این است که هیجان به خشونت منتهی می‌شود. هیجان میل به آن دارد که هر آنچه مزاحم و مانعش بشود، تخریب کند.

همین‌طور کاهش کنونی قتل ناشی از آن نیست که احترام به شخص انسانی مانند یک بازدارنده از تحریک به قتل و انگیزه‌های قتل جلوگیری می‌کند، بلکه ناشی از آن است که این تحریکات و انگیزه‌ها تعداد و شدت‌شان کم‌تر است. و این انگیزه‌ها احساسات جمعی‌ای هستند که ما را به چیزهایی بیگانه با انسانیت و فرد پیوند می‌دهند، یعنی ما را به گروه‌ها یا چیزهایی که نماد این گروه‌ها هستند، پیوند می‌دهند. وانگهی من نمی‌خواهم بگویم این احساسات که در گذشته پایه وجدان اخلاقی بود، محکوم به زوال هستند؛ آن‌ها تداوم خواهند یافت و باید تداوم داشته باشند اما به تعداد کم‌تر و با شدتی بسیار پایین‌تر از آنچه در گذشته بودند. این است آنچه سبب می‌شود که در کشورهای متمدن، نرخ مرگ‌ومیر ناشی از قتل رو به کاهش باشد. وانگهی بررسی این تفسیر آسان است. اگر این تفسیر دقیق باشد، همه عواملی که این نوع احساسات را تقویت می‌کنند، باید نرخ قتل‌ها را بالا ببرند. روشن است که جنگ یکی از این عوامل است. جنگ حتی با فرهنگ‌ترین جامعه‌ها را به وضعیت اخلاقی‌ای می‌کشاند که یادآور جامعه‌های پست است. فرد زایل می‌شود و دیگر به حساب نمی‌آید؛ توده حد اعلای عامل اجتماعی می‌شود؛ انضباطی سخت و آمرانه بر تمام خواسته‌ها تحمیل می‌شود. عشق به میهن و وابستگی به گروه هر احساس همدردی‌ای برای فرد را به رتبه دوم فرو می‌کاهد. حال چه پیش می‌آید؟ درحالی‌که تحت‌تأثیر عوامل مختلف، دزدی‌ها، کلاهبرداری‌ها و خیانت در امانت به‌طور محسوسی کم می‌شود، قتل یا افزایش می‌یابد یا دست‌کم همان اندازه باقی

می ماند. در فرانسه، در سال ۱۸۷۰، دزدی ۳۳٪ کاهش پیدا کرد، و از ۳۱،۰۰۰ به ۲۰،۰۰۰ رسید، دزدی‌های همراه با زور و تخریب از ۱۰۵۹ به ۸۷۱ کاهش یافت. قتل کاهش کمی داشت؛ از ۳۳۹ به ۳۰۷ رسید. و تازه این کاهش فقط ظاهری است و افزایش احتمالاً قابل ملاحظه‌ای در پس آن است. در واقع، در مورد این کاهش جرایم عمومی در زمان جنگ نباید مبالغه کرد؛ اما با توجه به آشفتگی سازمان قضایی به‌ویژه در هنگام تهاجم، نباید انکار کرد که علتی باید ناگزیر بر قتل تأثیر داشته باشد. وقتی سرزمین در اشغال است و همه چیز به هم ریخته است، جرایم را نمی‌توان به خوبی تحت پیگرد قرار داد. این همه مطلب نیست. دوره سنی که در آن بیش‌تر مرتکب قتل می‌شوند از ۲۰ تا ۳۰ سال است. یک میلیون نفر مرد در این دوره زندگی ۴۰ قتل در سال مرتکب می‌شوند. همه جوانان در این سن به خدمت زیر پرچم فراخوانده می‌شوند؛ جنایاتی که آنان در زمان صلح مرتکب شده یا خواهند شد، در محاسبات آماری گنجانده نمی‌شوند. اگر به‌رغم این دو عامل، شمار قتل‌ها کمی کاهش یافته است، می‌توانیم مطمئن باشیم که در واقعیت امر جداً افزایش یافته است. دلیلش این است که در ۱۸۷۱، درحالی‌که ارتش‌ها اخراج شدند و دادگاه‌ها می‌توانند با نظم بیش‌تری به وظایف‌شان پردازند، اما بدون آن‌که وضعیت اخلاقی کشور هنوز بهبود یافته باشد، شاهد افزایش قابل ملاحظه قتل‌ها هستیم. قتل‌ها از ۳۳۹ فقره در ۱۸۶۹ و ۳۰۷ فقره در ۱۸۷۰ به ۴۴۷ فقره می‌رسد، که ۴۵ درصد افزایش نشان می‌دهد. از ۱۸۵۱ که یک سال استثنایی بود، همچنان‌که می‌بینیم قتل‌ها تا این اندازه بالا نرفته بود.

بحران‌های سیاسی نیز همان تأثیر را دارند. در ۱۸۷۶ که انتخابات سنا و مجلس شورا در فرانسه جریان داشت، قتل‌ها از ۴۰۹ فقره به ۴۲۲ می‌رسد؛ اما در ۱۸۷۷ تنش‌های سیاسی شدت بیش‌تری می‌گیرد و این دوره ۱۶ مه است که افزایش وحشتناکی به وقوع می‌پیوندد. یکباره رقم تا ۵۰۳ فقره بالا می‌رود، که از ۱۸۳۹ تا این اندازه بالا نرفته بود. در طی سال‌های پرتهاپ که از ۱۸۴۹ آغاز می‌شود، در زمانی که امپراتوری دوم کاملاً استحکام داشت،

همان پدیده بروز می‌کند. در ۱۸۴۸، تعداد ۴۳۲ قتل ثبت می‌شود، در ۱۸۴۹ تعداد ۴۹۶، در ۱۸۵۰ تعداد ۴۸۵، در ۱۸۵۱ تعداد ۴۹۶، سپس در ۱۸۵۲ کاهش قتل‌ها آغاز می‌شود، هرچند که تا سال ۱۸۵۴ ارقام هنوز خیلی بالا باقی می‌مانند. در طول اولین سال‌های حکومت لویی فیلیپ^۱، رقابت‌های احزاب سیاسی خشن بود. بنابراین بالارفتن منحنی همچنان ادامه دارد و از ۴۶۲ در ۱۸۳۱ به ۴۸۶ در ۱۸۳۲ می‌رسد. بالاترین رقم قرن در ۱۸۳۹ به‌دست آمده است (۵۶۹ فقره).

می‌دانیم که مذهب پروتستان به مراتب فردگرایانه‌تر از مذهب کاتولیک است. هر مؤمنی آزادانه‌تر، با برداشت خودش یا تفکر شخصی‌اش به ایمان خود عمل می‌کند. از این‌جا نتیجه می‌شود که احساسات جمعی مشترک میان تمام اعضای کلیسای پروتستان کم‌تر و ضعیف‌تر است یا دست‌کم احساساتی است که ناگزیر فرد را مدنظر قرار می‌دهد. بنابراین زمینه قتل در کشورهای کاتولیک به طرز غیرقابل قیاسی قوی‌تر از کشورهای پروتستان باقی می‌ماند. به‌طور متوسط، در کشورهای کاتولیک اروپا در میان هر هزار نفر ۳۲ قتل اتفاق می‌افتد، حال آن‌که در کشورهای پروتستان حتی کم‌تر از ۴ قتل اتفاق می‌افتد. سه کشوری که از این نظر در رأس همه کشورهای اروپایی قرار دارند، نه تنها کاتولیک هستند، بلکه به‌طور عمیقی کاتولیک هستند که عبارت‌اند از ایتالیا، اسپانیا، مجارستان.

بنابراین، زمینه مساعد برای رشد میزان قتل بی‌گمان هیجان تند وجدان عمومی است که بازتاب طبیعی آن در وجدان اشخاص بروز می‌کند. این جنایتی است که از سر بی‌فکری، از ترس‌های خودبه‌خودی، در اثر تحریک و تشجیع رخ می‌دهد. تمام احساسات تند و هیجانی از جهتی به خشونت و تمام

۱. Louis Philippe (۱۷۷۳-۱۸۵۰)، پادشاه فرانسه از ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۸. عضو کلوپ ژاکوبین‌ها و مانند پدرش، لویی فیلیپ ژوزف، هوادار پرشور افکار انقلابی بود. پس از تحولات بسپار در فرانسه سرانجام او به نفع نوه‌اش، کنت پاریس، کناره‌گیری کرد و به انگلستان رفت و در همان‌جا بدرود زندگی گفت. -م.

خشونت‌ها به نیرویی برای قتل منتهی می‌شود، هرچند که تأثیر این نیرو به‌ویژه پیامدهایی فرافردي داشته باشد. در نتیجه نرخ قتل پیش از هر چیز نشان می‌دهد که بی‌اخلاقی ما سنجیده‌تر، حساب‌شده‌تر و کم‌تر انفعالی می‌شود. این‌ها در واقع خصلت‌های بی‌اخلاقی ما هستند که بیش‌تر نشان‌دهنده مکر و حيله‌اند تا خشونت. وانگهی این خصلت‌های بی‌اخلاقی ما خصلت‌های اخلاقی ما نیز هستند. اخلاق ما هم بیش از پیش سرد، سنجیده و عقلانی می‌شود و نقش احساس^۱ بیش از پیش در آن محدود می‌شود و این همان بیان کانت است که شور و هیجان^۲ را خارج از اخلاق قرار می‌داد. امروز در نظر ما عمل اخلاقی مانند عملی عقلی است. وانگهی این تقارن و تناسب که میان خصلت‌های اخلاقی و بی‌اخلاقی مشاهده می‌کنیم، هیچ شگفتی ندارد. در واقع ما می‌دانیم که این‌ها اموری با ماهیتی واحد هستند و متقابلاً به یکدیگر روشنی می‌بخشند. بی‌اخلاقی ضد اخلاقیست، همان‌طور که بیماری ضد سلامتی نیست، هر دو آن‌ها چیزی نیستند مگر شکل‌های مختلف یک وضعیت واحد، دو شکل از زندگی اخلاقی، دو شکل از زندگی جسمانی.

بدین‌سان هر آنچه سطح احساسات هیجانی زندگی عمومی را بالا ببرد، نرخ قتل را هم بالا می‌برد. تأثیر جشن‌ها و عیدها طبیعتاً شدت بخشیدن به زندگی جمعی و تهییج فوق‌العاده احساسات است. از ۴۰ قتلی که مارو^۳ مورد مشاهده قرار داده است، ۱۹ قتل در روزهای عید، ۱۴ قتل در روزهای عادی، ۷ قتل نامعلوم رخ داده بود. تعداد این موارد بسیار محدود است. اما فزونی [قتل در] روزهای عید چنان برجسته است که نمی‌تواند اتفاقی باشد. در واقع فقط ۶۰ روز در سال عید است. پس باید ۶ بار کم‌تر از روزهای دیگر هفته اتفاق می‌افتاد. برای آن‌که از این قتل‌ها که به‌طور اتفاقی گزینش شده‌اند، سهم روزهای عید به‌طور محسوسی بیش از روزهای دیگر باشد، لازم است که

1. sensibilité

2. passion

3. Marro

به‌طورکلی سهم روزهای عید بسیار چشمگیر باشد. جا دارد که همین توزیع قتل‌ها مورد ملاحظه مشابه قرار بگیرد. ما غالباً از دیدن این‌که قتل تا این اندازه به وضعیت خاصی از فعالیت بستگی دارد، شگفت‌زده می‌شویم، حال آن‌که این اندازه از سطح بالای فعالیت می‌تواند بیشتر تر عادی قلمداد شود. اما این چیزی است که دقیقاً از این واقعیت نتیجه می‌شود که جرم از شرایط عادی زندگی بیرون نیست. از آن‌جا که همواره میزان معینی از فعالیت احساسی لازم است، همواره جنایت وجود دارد. مهم این است که نرخ قتل خاص وضعیتی باشد که جامعه در آن به سر می‌برد. جامعه‌ای بدون قتل پاک‌تر از جامعه‌ای بدون احساسات شورانگیز نیست.^۱

۱. این فصل که البته دارای معنای کامل است، بدون چهار سطری به پایان می‌رسد که کلماتش به صورت اختصاری نوشته شده و بیش‌تر آن‌ها کاملاً ناخوانا است.

درس یازدهم

قاعده منع تجاوز به مالکیت

اینک ما به دومین قاعده اخلاق انسانی می‌رسیم، به قاعده‌ای که دیگر از زندگی حمایت نمی‌کند، بلکه از مالکیت شخص انسان، حال به هر گروه اجتماعی که تعلق داشته باشد، در برابر تجاوزهای نامشروع حمایت می‌کند. اولین سؤالی که برای ما مطرح می‌شود، این است که بدانیم چه عللی موجب برقراری این قاعده شده است. احترام به مالکیت دیگری از کجا ناشی می‌شود، حرمتی که قانون به وسیله مجازات‌های کیفری از آن صیانت می‌کند؟ از کجا است که چیزها آن‌چنان شدیداً به شخص پیوند خورده‌اند که در مصونیت او از تعرض دخیل‌اند؟ بحث درباره این سؤال به شیوه دلخواه که چیزی نیست مگر پرسش در مورد پیدایش و تکوین حق مالکیت، تحقیقات طولانی می‌طلبد. اما می‌توانیم دست‌کم چند نکته مهم را تعیین کنیم.

از بررسی متداول‌ترین راه‌حل‌ها شروع می‌کنیم. مسئله این است که بدانیم چه رابطه‌ای اشیایی را به شخص پیوند می‌دهد که نسبت به او خارجی هستند و طبیعتاً جزئی از وجود او نیستند. این‌که انسان می‌تواند چیزهایی را در اختیار داشته باشد که گویی جزء وجود او هستند، از کجا ناشی می‌شود، یعنی چیزی جدا از هر کس دیگر [غیر از مالک]، زیرا مشروعیت این انحصار است که به غصب آن چیزها توسط دیگری خصلت نامشروع می‌بخشد.

ریشه‌ای‌ترین و ساده‌ترین راه‌حل این بود که این رابطه روانکاوانه^۱ باشد، یعنی این‌که طبع انسان دارای عنصر و خصلت نهادینه‌ای است که به‌طور منطقی متضمن تخصیص و تصاحب برخی چیزها است. مالکیت می‌تواند حتی از مفهوم فعالیت انسانی نتیجه شود. فقط باید مطلب اخیر را تحلیل کرد تا کشف شود چرا انسان مالک است و باید مالک باشد. برای تعداد زیادی از نظریه‌پردازان این تصور پیش آمده است که مفهوم کار این شرط [مالکیت] را تأمین می‌کند. در واقع، کار همان کار انسان است؛ تجلی استعدادهای فرد است، و چیزی غیر از انسان در عمل نیست. پس کار در همان احساسی که در شخص ایجاد می‌شود سهیم است. اما از سوی دیگر طبیعتاً کار به ابراز خود، به برون‌فکنی، به تجسد در اشیای بیرونی گرایش دارد که تمام ارزش آن‌ها را می‌سازد. پس آن چیزها جز تبلور فعالیت انسانی نیستند. پس جای این سؤال نیست که چرا آن اشیاء به کسی تعلق دارند که آن‌ها را ایجاد می‌کند، زیرا آن اشیاء ناشی از او هستند، زیرا آن اشیاء جزئی از خود او هستند. او صاحب آن اشیاء است زیرا صاحب خودش است. در این جا دو واژه متفاوت و ناهمگون وجود ندارد که میان آن دو باید چیز سومی را پیدا کرد که آن دو را به یکدیگر پیوند دهد؛ بلکه پیوستگی^۲ کامل میان آن دو برقرار است؛ یکی از آن دو چیزی نیست، مگر جنبه‌ای خاص از دیگری. به گفته استوارت میل^۳، «مالکیت متضمن چیزی نیست مگر حق هر کس بر استعدادهای شخصی‌اش، حق هر کس بر آنچه می‌تواند با به‌فعلیت درآوردن استعدادهایش تولید کند» (اقتصاد سیاسی، ج ۱، ص ۲۵۶).

اصل موضوعه‌ای که این نظریه بر آن مبتنی است به‌نظر چنان روشن است که در شالوده متفاوت‌ترین نظام‌ها هم آن را باز می‌یابیم: سوسیالیست‌ها کاملاً

1. analytique

2. continue

۳. Stuart Mill (۱۸۷۳-۱۸۰۶)، فیلسوف و اقتصاددان انگلیسی و از پیشوایان مکتب سودگرایی. تجربه‌گرا بود و اصول شناخت خود را بر اساس منطق قیاسی-استقرایی پایه‌ریزی کرد. م.

مانند اقتصاددانان به آن توسل می‌جویند. و با این همه هنوز مانده است که یک حقیقت آشکار باشد. قضیه را به خودی خود و حتی بدون پرداختن به نتایجی که از آن حاصل می‌شود و بدون کاربرد آن در عمل، در نظر می‌گیریم. می‌گویند که ما باید حاصل کارمان را آزادانه در اختیار خود داشته باشیم، چرا که ما استعدادها و نیروهای دخیل در این کار را آزادانه در اختیار داریم. اما آیا می‌توانیم با یک چنین آزادی‌ای نیروها و استعدادهای مان را در اختیار داشته باشیم؟ هیچ چیز به اندازه این قابل نقض نیست. ما به طور کامل متعلق به خودمان نیستیم؛ ما نسبت به دیگری، نسبت به گروه‌های مختلفی که عضوی از آنان هستیم، تکلیف داریم. ما بهترین چیز از وجودمان را به آنان می‌دهیم و موظفیم بدهیم؛ چرا همین‌طور موظف نباشیم که حتی به طریق اولی، تولیدات مادی فعالیت مان را به آنان بدهیم؟ جامعه سال‌ها وجود ما را در اختیار خود می‌گیرد، [گاه] به همین مناسبت زندگی ما را طلب می‌کند. چرا جامعه بر این اساس پایه‌ریزی نشود که متعلقات بیرونی شخص ما را بخواهد؟ کیش شخص انسان به هیچ‌رو امکان چنین تکلیفی را نفی نمی‌کند. زیرا شخص انسان که این کیش منسوب به او است، شخص انسان به طور عام است؛ و اگر برای تحقق این آرمان، لازم باشد که فرد به طور کلی یا جزئی از دستاوردهای کارش چشم‌پوشد، این چشم‌پوشی تکلیفی درست و اکید خواهد بود. بدین‌قرار، برای آن‌که مالکیت موجه باشد، توسل جستن به حقوقی که انسان بر خود دارد کفایت نمی‌کند؛ زیرا این حقوق مطلق نیست، این حقوق محدود به مصلحت هدف اخلاقی‌ای است که انسان باید در آن مشارکت جوید. پس باید مستقیماً نشان دهیم که این مصلحت مستلزم آن است که فرد آن‌چه را تولید کرده آزادانه در اختیار داشته باشد. در همان حال در موقعیت‌های بسیاری این اختیار آزاد از انسان بازگرفته می‌شود: مانند وقتی که انسان در وضعی نباشد که از آن‌ها به طور مفید استفاده کند، وقتی هنوز کودک باشد، وقتی دیوانه باشد، وقتی محققاً اسرافکار باشد، و مانند آن‌ها. پس از همین رو است که آن اختیار آزاد تابع شرایطی است و طبیعی و بدیهی نیست.

اما کمی پیش‌تر برویم. این اصل موضوعه را بپذیریم. برای آن‌که مالکیت توجیه شود، باید قبلاً چیز دیگری به‌طور کامل بوده باشد غیر از آن‌چه از آن ساخته شده است. مالکیت در واقع منحصرأ از کار به‌دست نمی‌آید، بلکه می‌تواند از منابع دیگری حاصل شود:

— از مبادله؛

— از بخشش میان زندگان یا سخاوتمندی در وصیت‌نامه؛

— از ارث.

مبادله کار نیست. درست است که اگر مبادله کاملاً عادلانه باشد، افزایشی ندارد، زیرا فرض این است که ارزش‌های مبادله‌شده مساوی‌اند. پس اگر آن ارزش‌ها به‌طور کامل از کار خلق شده‌اند، هیچ چیز به مالکیت مبادله‌کنندگان اضافه نمی‌شود؛ تمام آن‌چه طرفین در تملک دارند، چه مستقیماً و چه به‌طور غیرمستقیم، حاصل کار است. اما برای آن‌که چنین باشد، باید مبادله کاملاً عادلانه باشد، باید چیزهای مبادله‌شده دقیقاً معادل باشند. حال، بدین‌منظور بسیاری از شرایط باید فراهم شود که در جامعه‌های امروز ما تحقق نیافته‌اند. حتی جای شک است که آن شرایط هیچ‌گاه بتواند به‌طور کامل به‌وجود بیاید. در هر حال، این مالکیتی است که تابع شرطی غیر از کار است، مانند قراردادهای عادلانه. البته این توضیح ساده به‌خودی‌خود کفایت نمی‌کند. در مرحله دوم، حتی وقتی شیوه قراردادهای به‌نحوی تغییر کند که تمامی الزامات یک عدالت تمام‌عیار را رعایت کند، مالکیت می‌تواند از راه‌های دیگری حاصل شود که به‌هیچ‌رو ربطی به کار ندارد. ارث اولین آن است. وارث به دارایی‌ای دست می‌یابد که خود تولیدکننده آن نیست و حتی موظف نیست هیچ‌کاری برای کسی که آن را ایجاد کرده است انجام بدهد. فقط در مورد ارث، در بعضی شرایط، رابطه خویشاوندی ایجاد مالکیت می‌کند. آیا می‌گویند که ارث به هر شیوه‌ای که تنظیم شده باشد، تداوم گذشته است که باید از قوانین ما حذف شود؟ هنوز بحث هبه‌ها و بخشش‌ها در وصیت‌نامه یا چیزهایی مانند آن باقی می‌ماند. استوارت میل که می‌پذیرد ارث با مفهوم

اخلاقی مالکیت تناقض دارد، برعکس قبول دارد که حق وصیت کردن یا در اختیار قرار دادن رایگان چیزی به کسی، به طور منطقی در آن لحاظ شده است؛ او می‌گوید: «حق مالکیت متضمن این حق است که کسی به دلخواه خود محصول کارش را به فرد دیگری ببخشد و طرف مقابل هم حق دارد بپذیرد و از آن بهره‌مند شود.» اما اگر مالکیت محترم و طبیعی نیست، مگر آن‌که مبتنی بر کار باشد، چطور وقتی مبتنی بر بخشش است، می‌تواند مشروع باشد. و اگر تصاحب از راه بخشش به رایگان غیراخلاقی است، عمل بخشش هم از این رو محکوم شمرده می‌شود. اما می‌گویند آیا حق مالکیت به طور منطقی شامل حق بخشش نمی‌شود؟ این قضیه اصلاً روشن نیست؛ حق بهره‌بردن از چیزهایی که ما در مالکیت داریم، هرگز مطلق نبوده است و همواره محدودیت‌هایی دارد. چرا یکی از این محدودیت‌ها بر حق بخشش اعمال نشود؟ و در واقع، حق بخشش از هم‌اکنون محدود است. ما به فرد اجازه نمی‌دهیم که تا آن‌جا اختیار دارایی‌هایش را داشته باشد که از قبل تعیین کند که پس از مرگ هبه‌دهنده فعلی، دارایی‌ها به چه کسی برسد. بنابراین حق بخشش جز به سود یک نسل نمی‌تواند اعمال شود. یعنی آن حق هیچ چیز غیرقابل نقض ندارد. اما باین حال به هیچ‌رو ذاتاً غیرمعقول نیست که آن حق به مراتب بیش‌تر محدود شود. و وانگهی، میل می‌پذیرد که محدودیت لازم است، دقیقاً برای آن‌که ثروتمند شدن انسان‌ها بدون این‌که کاری کرده باشند، نه اخلاقی است، نه به لحاظ اجتماعی مفید. او پیشنهاد می‌کند سهمی که هر کس می‌تواند به موجب وصیت دریافت کند تعیین شود: «من هیچ چیز قابل سرزنشی در این امر نمی‌بینم که در آن‌چه فرد می‌تواند به واسطه بخشش ساده‌همنوعانش به دست آورد، بدون این‌که با نیروی خودش هیچ کاری انجام داده باشد، محدودیتی اعمال شود.» که این اقرار به این است که بخشش با اصلی که مالکیت را نتیجه کار می‌داند، در تضاد است.

بدین قرار، اگر این اصل را بپذیریم، باید گفت مالکیت آن‌طور که اکنون هست و آن‌طور که از زمان وجود جامعه‌ها بوده عمدتاً قابل توجیه نیست. البته

احتمال بسیار دارد که مالکیت در آینده همان نباشد که تا به حال بوده است؛ اما برای آن‌که حق داشته باشیم بگوییم که این یا آن شکل مالکیت محکوم به فنا است، این کافی نیست که نشان دهیم آن شکل‌های مالکیت با یک اصل از پیش طرح‌شده در تضاد هستند؛ بلکه باید نشان داد که چگونه و در اثر چه علت‌هایی آن شکل‌های مالکیت توانسته‌اند برقرار شوند، و باید ثابت کرد که خود این علل در حال حاضر دیگر موجود و فعال نیستند. به نام یک اصل بدیهی پیشینی^۱ نمی‌توان حذف اعمال موجود را مطالبه کرد. وانگهی آیا ممکن است که قراردادی بتواند کاملاً عادلانه باشد، و جامعه‌ای بتواند وجود داشته باشد که هر بخششی در آن ممنوع باشد؟ این‌ها مشکلات بزرگی هستند که پیش‌داوری در مورد حل آن‌ها بسیار مشکل است. در هر حال، قبل از دانستن این‌که مالکیت چه باید باشد یا چه باید بشود، لازم است از این جا شروع کنیم که بدانیم چگونه مالکیت آن شد که اکنون هست، چه علت‌هایی به مالکیت شکلی داد که در جامعه‌های کنونی دارد. نظریه کار به این سؤال هیچ پاسخی نمی‌دهد.

اما باز پیش‌تر برویم، من می‌گویم که در هیچ صورتی کار نخواهد توانست به‌تنهایی علت ایجاد مالکیت باشد. ما همواره خاطر نشان کرده‌ایم که کار از موادی استفاده می‌کند که خود تولید نمی‌کند، ابزار یا دست‌کم عوامل مادی‌ای را لازم دارد که خود ایجاد نکرده است. به این اعتراض چنین پاسخ داده‌اند که این عوامل مادی خود به خود ارزشی ندارند؛ آن‌ها نیاز به این دارند که قبلاً به وسیله انسان تهیه شوند. با این همه باید پذیرفت که این عوامل برحسب وضعیتی که دارند برای به دست آوردن ارزش‌شان نیازمند آن هستند که با کار کم‌وبیش سخت تهیه شوند. اگر زمین حاصلخیز باشد، برای آن‌که همه فایده‌ای را که زمین می‌تواند داشته باشد، استخراج کنیم، به زحمت کمی نیاز داریم، در غیر این صورت زحمت زیادی دارد. پس مقدار کار بسیار

1. à priori

فابرابر می تواند مالکیت‌هایی با ارزش برابر به وجود آورد. باید گفت که در یکی از این دو وضعیت، کار با چیز دیگری جایگزین شده است. به علاوه وقتی عوامل طبیعی هم خودشان بی ارزش باشند، کار مجرد از این عوامل ناگزیر بی حاصل خواهد بود. پس چیز دیگری غیر از خودکار مفروض است، چیزی که کار بر آن اعمال شود، ارزش بالقوه‌ای که کار به فعل درمی آورد. و این ارزش بالقوه پوچ و هیچ نیست. اما این ایراد ممکن است تعمیم داده شود. وقتی مالکیت را به کار برگردانیم، می‌پذیریم که ارزش چیزها صرف نظر از هر برآوردی، به علل عینی و غیرشخصی بستگی دارند. پس کار هیچ‌یک از آن علل نیست. ارزش بستگی به افکار دارد، مربوط به افکار است. اگر من در محلی خانه‌ای بسازم که ناگهان به علت جاذبه یا به علت دیگری رونق پیدا کند، خانه ارزش زیادی پیدا می‌کند. برعکس، اگر مردم از آن محل روی برگردانند، ممکن است ارزش خود را دیگر به کلی از دست بدهد. تغییرات مُد می‌تواند موجب شود که ارزش یک چیز مثلاً یک پارچه بالا برود، و در نتیجه ارزش عوامل طبیعی به کاررفته در ساخت آن پارچه یا آن چیز افزایش پیدا کند. مالکیت من، آنچه من صاحب هستم، می‌تواند اهمیتی دوچندان پیدا کند، بی آن‌که من برای آن کاری کرده باشم. برعکس، از وقتی که ماشین‌های جدید تکامل یافته‌تر پیدا شدند، فقط به همین علت، ماشین‌های ژاکار تمام ارزش‌شان را از دست دادند. کسی که صاحب آن ماشین‌های ژاکار بود، ناگهان در وضعیت کسی قرار گرفت که اصلاً چیزی نداشت، و حتی اگر صرفاً با محصول کار شخصی‌اش آن‌ها را ساخته بود، باز هم همین وضع را داشت. بدین قرار در هر مالکیتی، بسیاری چیزهای دیگر غیر از کار مالک دخیل است، حتی اگر چیز مورد مالکیت واقعاً به دست او ساخته شده باشد؛ علاوه بر سهم مواد، عاملی در آن دخیل است که متعلق به جامعه است. برحسب این‌که سلیقه‌ها یا نیازهای جامعه‌ها به این یا آن سو کشیده شود، مالکیت ما بزرگ یا کوچک می‌شود، هرچند که ما در این تغییرات هیچ نقشی نداشته باشیم. آیا خواهند گفت که مفید و حتی ضروری است که وضع چنین

باشد، و این تغییرات مثبت یا منفی برای آن‌که جامعه به‌خوبی اداره شود ضرورت دارد، و لازم است که برای ابتکار فردی و روح نوآوری، انگیزه‌ای وجود داشته باشد و برای روح روزمرگی و تنبلی، نوعی مجازات؟ بی‌گمان زندگی اقتصادی به هر شیوه‌ای که سامان داده شده باشد، ارزش چیزها همواره به افکار عمومی بستگی خواهد داشت؛ و خوب است که چنین باشد. باین حال ارزش‌ها و در نتیجه عناصری در مالکیت وجود دارد که ناشی از کار نیستند. حتی قبول می‌کنیم که این عناصر گاه پاداشی است به یک دوراندیشی مفید، و در نتیجه، می‌تواند استعدادی طبیعی در نظر گرفته شود. چند بار شده است که در اثر یک برخورد ساده، یک اتفاق واقعی، آنچه داریم اضافه یا کم می‌شود. بی‌آن‌که هرگز توانسته باشم پیش‌بینی کنم که یک راه بزرگ از کنار ملک من می‌گذرد، ارزش ملک من افزایش پیدا می‌کند، یعنی ارزشش گویی به خودی خود افزایش می‌یابد. برعکس، یک انقلاب در ابزارآلات می‌تواند مالکیت یک صنعتگر را نابود کند.

پس این بیهوده است که می‌خواهیم چیز را از شخص استنتاج کنیم. این دو واژه ناهمگن‌اند. قانونی که به آن‌ها وحدت می‌بخشد، ساختگی است. علتی وجود دارد که خارج از آن‌هاست و به آن‌ها وحدت می‌بخشد.

آن‌چه گفته شد همان است که کانت می‌فهمید. او می‌گوید بی‌گمان اگر ما در مالکیت فقط تملک مادی را ببینیم، به‌راحتی می‌توان به لحاظ روانی آن را از بین برد. اگر رابطه من با شیء فیزیکی است، مثلاً اگر من شیء را در دست‌انم دارم، کسی که آن را بدون رضایت من تصرف کند، به آزادی درونی من تجاوز می‌کند. «قضیه‌ای که موضوع آن مشروعیت تصرف عملی باشد، از حق شخص نسبت به خودش فراتر نمی‌رود» (§ VI). اما من چطور می‌توانم چیزی را مال خود اعلام کنم، هنگامی که آن را به‌طور فیزیکی در تصرف ندارم؟ در وضعیت اول، آن چیز با من یکی است؛ اکنون، آن چیز از من دور است؛ متفاوت از من است. پس نمی‌تواند به من متصل شود، مگر با یک پیوند ساختگی. چه چیز این پیوند را ایجاد می‌کند؟ (نقل قول، 72).

چنین پیوندی بنا بر تعریف، فقط می‌تواند ذهنی باشد، زیرا از تمام شرایط زمانی و مکانی مستقل است. برای آن‌که چیز از شخص من در هر جا که اقامت داشته باشم، مستقل باقی بماند، باید منشأ این وابستگی دارای حالتی ذهنی باشد که خود به نوعی خارج از مکان قرار داشته باشد. وقتی می‌گویم یک مزرعه دارم، هرچند که آن مزرعه در جایی باشد کاملاً غیر از جایی که واقعاً من هستم، «شکی نیست که رابطه‌ای ذهنی میان شیء و من وجود دارد». آنچه این رابطه را ایجاد می‌کند، عمل اراده من است. در واقع فقط اراده من است که از تمام شرایط مکانی^۱ آزاد است؛ قوانینی که اراده من مقرر می‌کند، برای مردم در هر موقعیت محلی که باشند، معتبر و لازم‌الاجرایند. اراده من روابط آنان [با ملک من] را مستقل از مکان‌هایی که در آن هستند، تعیین می‌کند. زیرا اراده من عام و عمومی است. اراده من محسوس نیست و در نتیجه نمی‌تواند تحمل کند که هیچ شرط محسوسی اجرای قواعدی را که وضع می‌کند، محدود کند. این قضیه‌ای روشن است به ویژه وقتی اصول مکتب نقادی^۲ را بپذیریم. به عقیده کانت، در واقع، اگر عقل و فکر تابع قانون زمان و مکان بشود، به کلی چیزی غیر از اراده می‌شود. فکر با پدیده‌ها رابطه دارد، فکر در دنیای پدیده‌ها قرار دارد و پدیده‌ها بیرون از یک محیط مکانی یا یک محیط زمانی، نمی‌توانند در ذهن تصور شوند. بلکه اراده قوه^۳ اشیاء در ذات خود^۴ است، وجودی در خود. پس اراده بیرون از این ظواهر پدیداری است و در نتیجه، طرز رفتارهایش نمی‌تواند تابع آن‌ها باشد. پس اگر بنای من بر این است که شیئی بیرون از خودم را برای خودم بخواهم، این عمل ارادی من در هر مکان که باشم، ارزش یکسان دارد، زیرا اراده من مکان نمی‌شناسد. وانگهی از آن‌جا که اراده من هرگاه به‌طور مشروع اعمال شود، حق احترام دارد، کافی است که اراده من به‌طور مشروع مصمم شود که اظهار کند این

1. spaciale

2. criticisme

3. faculté

4. noumène

شیء مال اوست تا آن‌که این تصرف خود به تنهایی نه فقط در واقع که به حق اعتبار داشته باشد. پس بدین سان این خصلت ویژه‌ای خواهد بود که بنا بر آن اراده من هر بار که بدون تجاوز به قواعد حقوق اعمال شود، برای دیگران محترم است، و فقط می‌تواند رابطه‌ای ذهنی میان این چیزها و شخص من ایجاد کند. وانگهی یادآوری این نکته مهم است که این توضیح می‌تواند فارغ از فرضیه انتقادی، به وسیله نظام‌های دیگر حفظ شود. زیرا به طور کلی، همه مردم قبول دارند که تصمیم اراده من، مانند حرکات بدن من، تابع شرایط قانونی نیست. من می‌توانم با اراده‌ام خود را از [قید] مکان آزاد کنم. من می‌توانم بخواهم که یک چیز مستقل از هر موقعیت مکانی مال من باشد. پس آنچه در این مکتب مهم است، نظریه فلسفی درباره نسبت زمان و مکان نیست، بلکه این فکر است که وقتی اراده من مطابق با حقیقت تأیید شد، باید محترم شمرده شود و در یک کلمه این خصلت مقدس اراده است، مادام که با قانون رفتار منطبق باشد.

اما همان‌طور که می‌بینیم، توضیحات هنوز کامل نیست. آنچه مانده نشان دادن این است که من می‌توانم بدون نادیده گرفتن اصل حق، یک شیء را مال خود بخواهم، و این‌که این به کاربردن اراده‌ام مشروع است. برای اثبات این مطلب، کانت به اصل دیگری متوسل می‌شود.

ابتدا محدوده‌های حقی را که من ادعا می‌کنم، کاملاً مشخص کنیم. «وقتی (با گفتار یا با یک عمل) اظهار می‌کنم که می‌خواهم یک چیز خارجی مال من بشود، [درواقع] اعلام می‌کنم که همه مجبورند از چیزی که اراده من بر آن تعلق گرفته است، چشم‌پوشند. اما این ادعا مستلزم آن است که همه متقابلاً بپذیرند که خود را در برابر هم موظف بدانند که به‌طور مساوی از 'مال خارجی' یکدیگر چشم‌پوشند. پس اگر هر کس از طرف خود تضمین نکند که بر اساس همان اصل با من رفتار کند، من مجبور نیستم آنچه را هر کس مال خود اعلام می‌کند، محترم بشمارم» (§ VIII).

بنابراین اراده فردی من وقتی فقط فردی باشد، نمی‌تواند برای دیگران

قانون وضع کند. چنین الزامی نمی‌تواند مقرر شود مگر به وسیله یک اراده جمعی برتر از هر اراده فردی جدا از هم. «من نمی‌توانم به نام اراده فردی خودم، کسی را وادار کنم که از استفاده از چیزی چشم‌پوشی کند، آن هم در مورد چیزی که هیچ ممنوعیتی نداشته باشد؛ پس من نمی‌توانم چنین کنم مگر به نام اراده جمعی همه کسانی که به‌طور مشترک صاحب آن چیز هستند.» باید هر کس به وسیله همه ملزم شود و اجتماع نمی‌تواند در مورد چیز معینی اعضایش را ملزم کند، مگر آن‌که بر آن چیز حقوقی داشته باشد، یعنی به‌طور جمعی صاحب آن باشد. بنابراین ما به نتیجه‌ای می‌رسیم که در پی می‌آید: برای آن‌که بنای انسان‌ها بر این باشد که خواهان تملک چیزهای فردی باشند، باید چیزها در اصل به وسیله اجتماع تصاحب شده باشند. و چون تنها اجتماع طبیعی آن است که تمام بشریت را دربرگیرد، چون این تنها اجتماع طبیعی کامل است، چون همه اجتماعات دیگر جز اجتماعاتی جزئی نیستند، حق تملک پیش‌بینی شده مستلزم [مالکیت] اشتراکی اولیه چیزها است و از آن مشتق می‌شود. اگر این [مالکیت] اشتراکی را کنار بگذاریم، خصلت الزامی و متقابلی که مالکیت فردی نشان می‌دهد نامعقول می‌شود. تا چه اندازه و به چه معنایی این [مالکیت] اشتراکی اولیه به‌طور منطقی بنا شده است؟

فرض کنید که کره زمین مساحتی بی‌پایان داشته باشد، در این صورت انسان‌ها خواهند توانست در آن پراکنده شوند به نحوی که دیگر میان‌شان اجتماعی تشکیل ندهند؛ در این شرایط، آن‌ها نمی‌توانند بین خودشان مالکیت مشترک داشته باشند. اما کره زمین گرد است، بنابراین محدود. بدین سان وحدت زیستگاه انسان‌ها را وادار می‌کند با هم ارتباط داشته باشند؛ آن‌ها بدین‌گونه یک کل را تشکیل می‌دهند و این کل مالک طبیعی زیستگاه کل است که روی آن ساخته شده، یعنی کره زمین. «همه انسان‌ها اصلاً دارای مالکیت مشروع زمین هستند... این مالکیت به علت وحدت مکانی که سطح کروی زمین دارد، یک مالکیت مشترک است» (§ XIII). بدین‌قرار اصلاً تنها مالک مشروع بشریت است. حال بشریت چگونه می‌تواند به‌طور منطقی این

حق را اعمال کند؟ دو نوع فهم مختلف وجود دارد و فقط دو نوع بشریت یا می‌تواند اعلام کند که چون همه چیز متعلق به بشریت است، هیچ چیز به هیچ‌کس تعلق ندارد، که چنین حرفی پوچ است؛ زیرا اگر افراد حق مالکیت جمعی را اعمال نکنند، مانند آن خواهد بود که مالکیتی وجود نداشته است. این نحو عمل کردن انکارکردن آن [مالکیت] است. یا بشریت می‌تواند برای هر کس حق تملک بر هر چیزی را که می‌تواند با حفظ حقوق رقبای دیگر، تملک کند، بپذیرد. با این شرط، این مالکیت واقعی می‌شود که به عمل درمی‌آید. بدین‌قرار مالکیت اشتراکی اولیه بر زمین نمی‌تواند محقق شود مگر با تملک پیش‌بینی شده با حفظ آنچه ذکر کردیم [حقوق رقبای دیگر] و این است آنچه حق ما را در «اراده به مال خود کردن» یک شیء خارجی بنیان می‌نهد.

اما یک شرط آخر باقی می‌ماند که باید تعیین شود. من نمی‌توانم به موجب حقوقی که بشریت به من داده است، چیزی را به تملک خود درآورم، مگر به شرط آن‌که به حقوق مشابهی که دیگری دارد تجاوز نکنم. چگونه این شرط قابل تحقق است؟ لازم و کافی است که تملک من پیش از دیگری باشد؛ و تملک من امتیاز تقدم زمانی داشته باشد. «تصاحب... با قانون آزادی پیشین هر کس مطابقت ندارد، مگر به شرط داشتن تقدم زمانی، یعنی اول بودن در تصاحب.» به محض آن‌که اراده و خواست من اظهار شود، هیچ چیز دیگر نمی‌تواند در جهت مخالف اظهار شود؛ اما برعکس، اگر هیچ خواست دیگری اظهار نشده باشد، خواست من می‌تواند با کمال آزادی تصدیق شود. و چون خواست تملک از راه تصرف تصدیق می‌شود، شرط مشروعیت تملک من این است که اولین متصرف باشم. با این شرط، هیچ حدی برای حق من تعیین نشده است. من می‌توانم مالکیت را تا آن‌جا که قوایم اجازه می‌دهد، گسترش دهم. «این پرسش طرح می‌شود که حق تملک یک زمین تا کجا گسترش می‌یابد؛ من پاسخ می‌دهم: تا آن‌جا که قوه در اختیار داشتن زمین را داشته باشد، یعنی تا آن‌جا که کسی که می‌خواهد آن را به تملک خود درآورد، بتواند از آن دفاع کند. این مثل آن است که زمین بگوید: شما نمی‌توانید از من

محافظت کنید، شما همچنین نمی‌توانید به من دستور دهید» (95). خلاصه کنیم. نوع بشر مالک آرمانی زمین است. این حق تملک نمی‌تواند واقعیت پیدا کند، مگر به وسیله افراد. از یک سو، افراد حق دارند تملک هر چیزی را بخواهند که می‌توانند از قلمرو عمومی به دست آورند، به شرط آن‌که به حقوق یکدیگر تجاوز نکنند، انجام این شرط فقط به این است که زمین مورد تملک هنوز اشغال نشده باشد. از سوی دیگر، چون عملی که به موجب آن این تملک انجام می‌گیرد یک عمل ارادی است، از هر رابطه مکانی آزاد و مستقل است. پس در جاهایی که شیء و شخص به ترتیب وجود داشته باشند، این عمل ارادی همان ارزش اخلاقی را دارد. بدین سان تصاحب چیزی که من فعلاً در تصرف ندارم، توجیه می‌شود. با این همه باید اضافه کرد که این توجیه نه تنها ارزش حقوقی و فکری بلکه ارزش واقعی هم دارد. آنچه این استدلال را تأیید می‌کند، این است که بشریت باید به طور منطقی بخواهد که افراد با این شیوه مالک چیزها بشوند؛ اما این حق کاملاً منطقی و کاملاً آرمانی فقط همان نوع الزامات را پیش می‌کشد. این حق به فرد اجازه می‌دهد که هر تجاوز نامشروعی را دفع کند، اما هیچ نیروی موجودی را که حافظ این حق باشد، در اختیار فرد نمی‌گذارد: زیرا بشریت فقط به طور مفهومی^۱ یک گروه است، همان‌طور که فقط به طور مفهومی مالک است. برای آن‌که وضع طور دیگری باشد، باید گروه‌های واقعی، گروه‌های دارای موجودیت خارجی تشکیل شوند که از حقوق هر کس محافظت کنند. به عبارت دیگر، با استفاده از همان اصطلاحات کانت، تملک بی‌چون و چرا وجود ندارد مگر در احوال مدنی (نگاه کنید به نقل قول‌ها، 95). اما این به معنای آن نیست که بنیان حق مالکیت بر احوال مدنی است، بلکه فقط به آن رسمیت می‌بخشد و آن را ضمانت می‌کند. این حق در طبیعت چیزها نهاده شده است، و بنابراین: اولاً در طبیعت اراده، ثانیاً در طبیعت بشریت و روابطی که با جهان برقرار می‌کند نهاده شده است.

فایده این نظریه در آن است که این نظریه به نام اصول اخلاقی اساساً معنوی، تا به حال دارای سامانمندترین توجیهی است که می‌خواسته حق را به اولین متصرف بدهد. «کار چیزی جز یک علامت تملک نیست» (95). در کل، اگر ما این نظریه را از دستگاه دیالکتیکی‌اش جدا کنیم، می‌تواند به این قضایای بسیار ساده بازگردد. این که چیزها برخلاف خصلت انسانی، به تملک درنیایند، نامعقول است؛ هر تملک بر زمینی که به این شیوه تصرف شده باشد، مشروع است؛ و اراده‌ای که بر این تملک حاکمیت دارد، به محض این که اظهار شود، حتی اگر شخص و چیز [مورد تملک] تماس نداشته باشند، حق احترام دارد. بدین قرار می‌بینیم که مانند تمام اخلاق کانتی، این دو اصل ظاهراً متضاد با هم مشترک و مرکب هستند، یکی اصل نقض ناپذیر بودن اراده فردی و دیگری اصلی که به موجب آن اراده فردی زیر تسلط قانونی است که بر آن حاکمیت دارد. سرانجام این قانون برتر است که دو موجود ناهمگون را که باید برای ایجاد مفهوم مالکیت با هم پیوند داده شوند، به هم پیوند می‌دهد. از این رو، به نظرمان می‌رسد که این نظریه نسبت به نظریه کار برتری دارد. این نظریه سختی مسئله را بیش‌تر هویدا می‌کند، به طرز بسیار روشنی دوگانگی آن دو را تصدیق و اثبات می‌کند، و به علاوه روشن می‌کند که سومین اصطلاح که به عنوان خط پیوند به کار می‌آید، در کجاست، به این معنی که اراده‌های خصوصی به کدام اراده جمعی بستگی دارند. اما سستی این نظریه در آن است که فرض می‌گیرد پیشدستی در تصرف برای بنای قانونی و اخلاقی مالکیت کافی است؛ فرض می‌گیرد که اراده‌ها و خواست‌ها متقابلاً یکدیگر را نفی نمی‌کنند، و متقابلاً حق یکدیگر را غصب نمی‌کنند، زیرا در یک شیء معین با هم برخورد مادی نمی‌کنند. دلخوش بودن به این توافق بیرونی و مادی خلاف اصل سامان [مندی] است. اراده‌ها و خواست‌ها مستقل از تظاهرات مکانی، همان هستند که می‌توانند باشند. پس اگر من چیزی را تصاحب کنم که هنوز در عمل تملک نشده، اما از طرف دیگران خواسته شده و این خواست بیان شده، من به لحاظ اخلاقی این خواسته را نفی می‌کنم، به طوری که گویی به طور مادی [آن چیز را] غصب کرده‌ام.

درس دوازدهم

حق مالکیت (دنباله)

نظریه کانت می تواند این طور خلاصه شود. کره زمین ملک نوع انسان است. بنابراین مالکیتی که تخصیص داده نشده باشد، مالکیت نیست. پس پوچ و متناقض است که نوع انسان تملک زمین را ممنوع کند. این انکار حق اوست. اما این تملک نمی تواند انجام شود، مگر به وسیله انسان ها، چه به طور فردی، چه به وسیله گروه های کوچک. پس حقی که بشریت بر زمین دارد شامل حق افراد خصوصی برای تصرف بخش های محدودی از سطح زمین می شود. از سوی دیگر، چون اراده و خواستی که تصمیماتش مشروع باشد، حق احترام دارد، هر تصرف ابتدایی محترم است و وجدان نوع بشر باید مشروعیت آن را بپذیرد. زیرا خواست من، با این طرز عمل، کاری نمی کند مگر استفاده از حق خود بدون این که به هیچ حق دیگری تجاوز کند، چون فرض این است که هیچ اراده خصوصی دیگری هنوز همان چیز را تصرف نکرده است. حقی که من از بشریت دارم، یعنی در مجموع حقی که من از خصلت انسانی خود دارم، نمی تواند محدود شود مگر با حق مشابه انسان های دیگر. پس اگر انسان های دیگر حق شان را در مورد چیزهایی که من تصاحب کرده ام، اثبات نکرده باشند، من بر آن چیزها حق مطلق دارم. از کجا این نتیجه به دست آمده است که در میان چیزهایی که پیش از این هیچ مالکیتی بر آنها نبوده است، من حق

دارم هر آن‌چه را توانایی تصاحب آن را دارم، تصاحب کنم. در این محدوده‌ها، حق من تا آن‌جا که قدرت دارم پیش می‌رود. و چون حکم‌های اراده من ارزش‌شان را از خود اراده‌ام به دست می‌آورند، و اراده من خارج از مکان است، عملی که به وسیله آن، من خود را مالک چیزی اعلام می‌کنم، مرا مالک می‌کند، درحالی که من حتی آن چیز را به طور مادی هم در اختیار ندارم. آن‌چه در این نظریه قابل توجه است این است که ما این نظریه اخلاقی را که حق با اولین متصرف است در آن می‌یابیم. کانت به هیچ‌رو از این نتیجه حاصل از نظام خود عقب نمی‌نشیند. او بیمی ندارد از این‌که این عبارت کلیشه‌ای مشهور را متعلق به خود بداند: خوشبنا به حال آن که متصرف است، *Beati possidentes*. اما این امتیاز را که ما به طور کلی به عنوان یک ضرورت اجتماعی یا یک قرارداد یا یک فرض مطرح کرده‌ایم، او در حقوق بنا می‌نهد: «این امتیاز حقوقی که نتیجه تصرف عملی^۱ به موجب عبارت کلیشه‌ای *Beati possidentes* است، ناشی از این نیست که متصرف که به فرض انسان درستکاری است، موظف نیست اثبات کند که تصرفش مشروع است، بلکه ناشی از این است که هر کس اختیار و حق دارد شیئی خارج از اراده‌اش را برای خود داشته باشد.» پس این عنصری از ایده مالکیت است که با [مالکیت بر اساس] کار که در این جا برجسته شد، کاملاً متفاوت است و از همین رو شناخت این نظریه مهم است که خود به تنهایی آن‌چه را در نظریه پیشین یک جنبه است، آشکار می‌کند. شکی نیست که در واقع در تصرفی که با یک حق پیشین تضادی نداشته باشد، عملی وجود دارد که [به تصرف‌کننده] حقوقی می‌دهد. بشریت همواره امتیازات حقوقی برای تصرف اول را قبول کرده است. اظهار اراده‌ای که بر اساس آن ما قصد خود را مبنی بر اختصاص دادن شیئی به خود که در حال حاضر متصرف ندارد، اعلام می‌کنیم، بدون ارزش اخلاقی نیست و مستحق احترام است.

۱. Possession empirique، تصرف تجربی.

اما از سوی دیگر، ناممکن بودن نسبت دادن همه مالکیت به این عامل واحد، امتیازات اولین متصرف را دچار از هم پاشیدگی می‌کند، به ویژه در نظامی که اهتمام دارد بر یک اصل اخلاقی و نه صرفاً بر اساس ملاحظات سوداگرانه بنا شود. کانت ناگزیر از نقض استدلال خاص خودش است. اگر اراده‌ها می‌توانند مستقل از تجلی‌های مکانی‌شان باشند، [پس] می‌توانند وارد نزاع شوند، بی آن‌که به‌طور مادی درگیر شوند. اراده‌ها می‌توانند متقابلاً یکدیگر را انکار کنند، با یکدیگر مخالفت کنند، یکدیگر را پس بزنند، درحالی‌که بدن‌هایی که حرکت می‌دهند [اصلاً] در نقطه مکانی معینی رو در رو نمی‌شوند. اگر من شیئی را به خودم اختصاص می‌دهم که در واقع هنوز دیگری به خود اختصاص نداده است، اما خواهان آن است، بدون آن‌که این خواست به‌طور مادی ابراز شده باشد، آیا در این صورت یکی به دیگری تجاوز نکرده است؟ بنابراین شیئی وجود ندارد که از سوی کسانی غیر از کسی که عملاً مالک آن است، خواستنی نباشد. موانع مادی و ناممکن بودن مادی می‌توانند دیگری را از اظهار به‌موقع [خواست] و پیشی گرفتن [از بقیه] بازدارند. ناشدنی است که برای پیشامدهای غیرمنتظره یا یک برتری صرفاً مادی ارزش اخلاقی قائل شد. در نظر گرفتن چنین جایگاه مهمی برای نیروی مادی در یک نظام معنوی حتی یک رسوایی منطقی است. دایره چیزهایی که من می‌توانم به‌طور مشروع تصاحب کنم تنها با گستره قدرت من تعیین می‌شود. «هیچ‌کس نمی‌تواند در شعاع بُرد توپ، به ماهیگیری یا صید کهربا در ساحل کشوری که به یک دولت معین تعلق دارد، بپردازد» (§ XV). پس مشروعیت تصاحب و ابسته به بُرد توپ‌ها همین است. هرچه توپ‌های دوربردتری اختراع کنیم، درست به همین دلیل قلمرو مشروع و قانونی دولت گسترده می‌شود.

دقیقاً چون عمل خواستن یک عمل ذهنی است، تعادل خواست‌های فردی باید ذهنی، یعنی اخلاقی باشد. این به‌تنهایی توجیه‌کننده آن نیست که حرکت‌های مادی که آن خواست‌ها را بروز می‌دهند خارج از جغرافیای

یکدیگرند و در یک نقطه مکانی معین با یکدیگر برخورد نمی‌کنند. آن خواست‌ها باز باید به‌ویژه به لحاظ اخلاقی یکدیگر را انکار و حذف نکنند. چون تصرف می‌تواند دست‌کم در نظر وجدان اخلاقی امروز ما مشروع تلقی شود، پس باید شرایط دیگری غیر از پیشدستی ساده‌زمانی داشته باشد. ما برای فرد حق تصرف همه آن‌چه را به‌طور فیزیکی می‌تواند تصرف کند، قائل نیستیم. این چیزی است که در گذشته روسو بدان قائل بود. روسو هم حق مالکیت را به حق اولین تصرف که جامعه آن را تأیید کرده و بدان صحنه گذاشته است، برمی‌گرداند. او فقط حقوق متصرف را به نیازهای عادی اش محدود می‌کرد. او می‌گفت: «هر انسانی به‌طور طبیعی بر آن‌چه برایش ضرورت دارد حق دارد» (قرارداد اجتماعی^۱، I، ۹). بنابراین ما فقط با اختصاص دادن چیزهایی بیش از نیازمان به خود، به حق دیگری تجاوز می‌کنیم، هرچند که این چیزها پیش‌تر هم به کسی اختصاص داده نشده باشد. او می‌گوید: «به‌طور کلی برای حق اولین متصرف، شرایطی که در پی می‌آید لازم است: اول این‌که هنوز هیچ‌کس در این زمین سکونت نکرده باشد؛ دوم این‌که کسی پیش از مقداری که برای ادامه حیات به آن نیاز دارد، تصرف نکند» (I, 9). درست است که روسو همچنین اضافه می‌کند که کار و کشاورزی برای تصرف واقعی لازم است. اما چنین نیست که در نظر او کار به لحاظ تحلیلی، مطابق با نظریه‌ای که در مرحله اول درباره آن بحث کردیم، شامل حق تصرف باشد، کار فقط یک نماد و یک عنوان حقوقی است. کار چیزی جز یک نماد، یک عنوان حقوقی نیست. در نتیجه او در این مورد از نظریه کانت فقط به‌طور فرعی فاصله می‌گیرد.

یک اختلاف مهم‌تر از آن‌جا ناشی می‌شود که او محدوده تصرف مشروع را تابع محدوده نیازهای عادی می‌داند. اما این بار روشن است که اگر حق اولین متصرف در نظریه کانت بسیار نامحدود است، در این‌جا بسیار محدود

است. شاید بتوان گفت که انسان حق دارد دست‌کم آن‌چه برای زندگی نیاز دارد تصرف کند، اما نه این‌که حق ندارد، بیش‌تر تصرف کند. روسو تحت‌تأثیر این فکر بود که به‌طور طبیعی تعادلی وجود دارد که شرایط آن از یک سو کارکرد طبیعت انسان و از سوی دیگر طبیعت چیزهاست، و هر تغییری در این تعادل انسان را از وضعیت عادی‌اش محروم می‌کند و او را در بدبختی فرو می‌برد. این است درک او از جامعه‌ای که در آن همه شرایط به‌طور محسوسی برابر است، یعنی به‌طور برابر در حد متوسط است، کسی خیلی بیش‌تر از آن‌چه برای زندگی ضروری است در اختیار ندارد. اما این بینش امروزه چیزی جز یک فایده تاریخی ندارد. این تعادل طبیعی یک فرضیه غیرواقعی است. تغییر بزرگی که زندگی اجتماعی در آن ایجاد می‌کند، جایگزین کردن تعادل متحرک و پیوسته در حال تغییر به جای تعادل ثابت و بدون تغییر است که ما در حیوانات مشاهده می‌کنیم، این یعنی جایگزینی نیازهایی که گفته می‌شود طبیعی است با نیازهای دیگری که برآوردن‌شان برای حفظ حیات مادی ضرورتی ندارد، و با وجود این برآوردن‌شان مشروعیت کم‌تری ندارد.

این بحث به‌ویژه این امتیاز را داشته است که پیچیدگی پدیده را به ما بفهماند. در این بحث البته عوامل مختلفی دخیل است. اینک می‌کوشیم آن‌ها را تحلیل کنیم. اما برای این کار ما باید پیشاپیش چیزی را که از آن صحبت می‌کنیم، تعریف کنیم. درک ما از حق مالکیت چه باید باشد؟ حق مالکیت هبارت از چیست؟ حق مالکیت با چه چیز بازشناخته می‌شود؟ خواهیم دید که حل این مسئله ابتدایی تحقیق درباره علت‌ها را آسان خواهد کرد.

تعریفی که ما جست‌وجو می‌کنیم باید حق مالکیت را به‌طور کلی توضیح بدهد، یعنی جدا از حالت‌های خاصی که در زمان‌ها و کشورهای مختلف می‌تواند به خود بگیرد. ما باید ابتدا سعی کنیم که به اصل و اساس حق مالکیت دست یابیم، یعنی مشترکاتی که شکل‌های مختلف حق مالکیت می‌تواند دربرداشته باشد.

ایده مالکیت ابتدا ایده یک چیز را بیدار می‌کند. به نظر می‌رسد بین این دو

تصور یک رابطه نزدیک وجود دارد؛ و آن این‌که ما جز چیزها را نمی‌توانیم تصرف کنیم و همه چیزها می‌توانند تصرف بشوند. بی‌گمان با وضعیت فعلی افکار ما، از این‌که حق مالکیت بتواند بر موضوعات دیگری اعمال شود، اکراه داریم. همچنین باید ذیل نام چیزها، حیوانات را هم منظور کرد که آن‌ها هم مانند چیزهای بی‌جان کاملاً تصرف می‌شوند. اما این قید نسبتاً جدید است. تا زمانی که برده‌ها وجود داشتند، موضوع یک حق واقعی بودند که از حق مالکیت قابل تمیز نبود. برده برای اربابش مانند مزرعه یا حیوانات بود. در بعضی موارد، دست‌کم در روم، فرزند پسر خانواده هم همین‌طور بود. او به استثنای آنچه مربوط به روابط اجتماعی‌اش می‌شد، موضوع مالکیت به‌شمار می‌رفت. پیش از آن، او می‌توانست [برای مالکیت] مطالبه شود؛ حال آن‌که *rei vindicatio*^۱ فقط شامل چیزهایی می‌شد که شامل حق مالکیت شهروندی^۲ [رومی] باشند، یعنی چیزهای مادی *in commercio*^۳. در دوران کلاسیک هنوز پدر می‌توانست حق مالکیت بر فرزندش را به‌طور قانونی انتقال دهد و تا دوران ژوستینین^۴ می‌توانست آن را بدزدد. ایده انتقال و دزدی الزاماً شامل چیزی تابع حق مالکیت است.

برعکس، چیزهایی هستند که مشمول هیچ حق مالکیتی قرار نمی‌گیرند. در گذشته چیزهای مقدس این‌طور بود، که در روم آن‌ها را *res sacrae* و *religiosae*^۵ می‌نامیدند. چیزهای مقدس در واقع خارج از دادوستد و غیرقابل نقل و انتقال و فروش بود و نمی‌توانست مشمول هیچ حق عینی و هیچ تعهدی

۱. چیزهای مطالبه‌شدنی.

2. *quiritaire*

۳. در مبادله.

۴. Justinien (Flavius Petrus Sabbatius Justinianus) (۴۸۲-۵۶۵ م.)، ژوستینین اول امپراتور روم شرقی که چندین بار در زمان قباد انوشیروان با ایران جنگید و هر بار شکست خورد. ژوستینین دوم (Rhinothete) (۷۱۱-۶۶۹ م.) در ۶۸۵ میلادی امپراتور روم شرقی شد و در ۷۱۱ کشته شد. م.
۵. چیز مقدس و مذهبی.

قرار بگیرد. چیزهای مقدس در تصرف هیچ‌کس قرار نمی‌گرفت. درست است که می‌توان گفت و می‌گفتند آن‌ها ملک خدایان هستند. اما از همین فرمول نتیجه می‌شود که آن‌ها ملک انسانی نداشتند؛ حال آن‌که ما در این جا در مورد حق مالکیت انسان‌ها بحث می‌کنیم. در واقع، این نسبت دادن چیزهای مقدس به خدایان چیزی نبود جز شیوه‌ای برای بیان این‌که چیزهای مقدس در تصرف هیچ انسانی نبودند و نمی‌توانستند باشند. اما این نوع چیزها تنها چیزهایی نیستند که این ویژگی را دارند. چیزهایی هم هستند که در روم آن‌ها را *res communes* می‌نامیدند، یعنی چیزهایی که به هیچ‌کس تعلق ندارند، چون به همه مردم تعلق دارند و بنا بر طبیعت‌شان هیچ تملک خصوصی‌ای را نمی‌پذیرند: هوا، آب جاری، دریا. هر کس می‌تواند از آن‌ها استفاده کند، اما نمی‌توان نه فرد یا گروهی را نشان داد که مالک آن‌ها باشند. در واقع چیزهایی هستند که امروزه آن‌ها را اموال حوزه عمومی می‌نامیم، راه‌ها، جاده‌ها، خیابان‌ها، سواحل قابل کشتیرانی یا قابل شنا، سواحل دریا. تمام این اموال به وسیله دولت اداره می‌شوند، اما در مالکیت دولت قرار ندارند. همه مردم حتی خارجی‌ان از آن‌ها آزادانه استفاده می‌کنند. دولت که آن‌ها را اداره می‌کند، حق ندارد آن‌ها را بفروشد؛ دولت باید بنا بر وضعیت آن‌ها تکالیفی را به انجام برساند و حق مالکیت بر آن‌ها ندارد.

آن‌چه از این امور نتیجه می‌شود، این است که دایره چیزهای قابل تملک الزاماً به وسیله ساختمان طبیعی‌شان تعیین نمی‌شوند؛ بلکه تعیین آن‌ها بر اساس حق هر ملت است. افکار هر جامعه‌ای تعیین‌کننده آن است که چه چیزهایی قابل تملک هستند و چه چیزهایی نیستند. ویژگی عینی چیزها تعیین‌کننده قابل تملک بودن یا نبودن آن‌ها نیست، آن‌طور که علوم طبیعی می‌توانند تعیین کنند، بلکه چگونگی تصور آن‌ها در ذهنیت عمومی تعیین‌کننده آن است. فلان چیز که دیروز نمی‌توانست تملک شود، امروز

می‌تواند و بالعکس. از همین رو نتیجه می‌شود که طبیعت موجود مایملک نمی‌تواند در تعریف ما وارد شود. ما حتی نمی‌توانیم بگوییم که آن موجود باید مرکب از چیز مادی و قابل درک با حواس باشد. دلیلی وجود ندارد که چیزهای غیرمادی قابل تملک نباشند. برای قدرتی که اجتماع برخوردار است، نمی‌توان پیشاپیش هیچ محدودیتی تعیین کرد تا خصوصیات لازم برای امکان حقوقی تملک را به آن اعطا کرد یا از آن گرفت. بنابراین اگر در مطلبی که در پی می‌آید من از کلمه چیز استفاده می‌کنم، در معنایی کاملاً نامتعیین آن را به کار می‌برم، بی آن‌که بخواهم طبیعت خاص چیز را ثابت کنم.

می‌توان همچنان اشخاصی را برشمرد که مالکیت دارند. بی‌گمان، به‌طور کلی انسان یا انسان‌ها هستند که مالک‌اند. اما اولاً گاه یک گروه است یا تا جایی که مالکیت جمعی باشد، می‌تواند یک وجود حقوقی باشد، مثل دولت، جمع، خانواده. ثانیاً، برای آن‌که بتوان مالک بود، انسان بودن کافی نیست. تا مدت‌های مدید، تنها اعضای هر جامعه می‌توانند این حق را اعمال کنند. دایره اشخاصی که شایسته مالک شدن هستند و نیز چیزهایی که قابل تملک هستند به وسیله قانونگذاری هر کشور تعیین می‌شود. در نتیجه، همه آن‌چه تعریف ما می‌تواند بیان کند، طبیعت رابطه‌ای است که ملک را به شخصی که آن را مالک است، پیوند می‌دهد، فارغ از ویژگی‌های تشکیل‌دهنده هر دوی آن‌ها.

این رابطه عبارت از چیست؟ چه ویژگی‌ای دارد؟

در وهله اول ممکن است چنین به نظر بیاید که طبیعی‌ترین شیوه این است که این ویژگی را در طبیعت توانایی‌هایی^۱ که شخص مالک در برابر چیز مملوک دارد، جست‌وجو کنیم.

۱. *pouvoirs*، در این بخش دورکم این واژه را که معانی «تسلط» و «اختیار» را هم افاده می‌کند بارها به کار می‌برد. با توجه به آن‌چه پس از این در متن می‌آید برای یکدستی ترجمه آن را به «توانایی» برگردانیم اما در بیش‌تر موارد دو معنای پیش‌گفته نیز از آن فهمیده می‌شود. م.

تحلیل حقوقی این توانایی‌ها را از مدت‌ها پیش به سه مورد فرو کاسته است: *jus utendi*^۱، *jus fruendi*^۲، *jus abutendi*^۳. اولی حق استفاده از چیز است همان‌طور که هست. سکونت در یک منزل، سواری بر یک اسب، گردش در یک جنگل، و مانند آن‌ها. *jus fruendi* حق بر محصولات چیز است. محصولات درختان و زمین، بهره‌مبلغی پول که مالک آن هستیم، اجاره‌بهای یک خانه، و مانند آن‌ها. همان‌طور که می‌بینیم، میان *jus utendi* و *jus fruendi*، جز اختلافی ناچیز وجود ندارد؛ هر دوی آن‌ها مبتنی بر توانایی استفاده از چیز بدون تغییر دادن طبیعت مادی یا حقوقی آن است، یعنی بدون تغییر دادن ساختمان مادی یا شرایط قانونی آن. این توانایی اخیر [تغییر ساختمان مادی و شرایط قانونی چیز] در *jus abutendi* دخیل است و از آن توانایی تغییر شکل دادن و حتی تخریب چیز را درک می‌کنیم، حال یا با مصرف آن، یا به شکلی دیگر، یا حتی انتقال آن [به دیگری] و تغییر وضعیت حقوقی آن.

آیا این تعداد توانایی‌های مختلف در حقیقت از حق مالکیت تمایز دارند؟ اولاً، توانایی استفاده از چیز و محصولاتش چندان مشخصه حقی نیست که این توانایی می‌تواند بر چیزهایی که قابل تملک نیستند، اعمال کند. من از هوا، آب و از همه چیزهای عمومی استفاده می‌کنم و با وجود این مالک آن‌ها نیستم. همچنین، من از جاده‌ها، خیابان‌ها، رودخانه‌ها و مانند آن‌ها استفاده می‌کنم، بی آن‌که مالک آن‌ها باشم. من می‌توانم میوه‌های آویخته به درختان را در راه‌ها و درختانی که در جنگل‌های عمومی می‌رویند، بچینم، هرچند که مال من نباشند. به عبارت دیگر، حق استفاده از یک چیز یا عواید آن تنها مستلزم آن است که چیز مورد نظر پیش از این به وسیله دیگری تملک نشده باشد، اما به هیچ‌رو لازم‌هاش این نیست که من آن را تملک کرده باشم.

۲. حق تملک عین و منافع.

۱. حق انتفاع از عین.

۳. حق انتقال عین و منافع.

به‌علاوه این چه حق استفاده‌ای است؟ آیا حقی نامحدود است؟ آیا می‌خواهیم بگوییم که مالک می‌تواند به دلخواه خودش از چیز استفاده کند، بی آن‌که هیچ محدودیتی برای او تعیین شده باشد؟ کشوری نیست که چنین نامحدودیتی را به رسمیت شناخته باشد و به‌وسیلهٔ قانون آن را مجاز کرده باشد. حق استفاده همواره معین و محدود است. برای چیزها، برای برداشت محصولات قواعدی هست که مالک مجبور است خود را با آن‌ها تطبیق بدهد. در گذشته، دروکردن یا انگورچینی پیش از روز اعلام‌شده مطلقاً ممنوع و همچنین نحوهٔ انجام آن‌ها مقرر شده بود. حق استفاده از دارایی و عواید آن بسیار محدود و با این همه کاملاً حق مالک است.^۱ جهیزیه و عواید آن، در مورد زوجهٔ صاحب جهیزیه، هم همین وضع را دارد.

می‌توان در مورد *jus abutendi* یادآوری‌های مشابهی به عمل آورد، یعنی حق دراختیارداشتن به‌وسیلهٔ... یا به صورتی دیگر... حقی که می‌تواند به‌وسیلهٔ دیگران غیر از مالک اعمال شود. هر توانایی اداره کردن مستلزم توانایی دراختیارداشتن است. شورای خانواده یا شورای قضایی دارایی‌های صغیران یا مخلوعان را واگذار یا منتقل می‌کند. آنان مالکیتی بر آن دارایی‌ها ندارند، و همچنین توانایی‌های شوهر بر دارایی‌های همسرش.^۲ خیلی اوقات حق مالکیت به‌هیچ‌رو شامل حق واگذاری نمی‌شود. در طول قرن‌ها میراث خانوادگی غیرقابل واگذاری بوده است: تا زمانی که حق وصیت کردن به رسمیت شناخته نشده بود، حقوق پدر برای واگذاری دارایی‌هایش محدود بود؛ او نمی‌توانست آن‌ها را آزادانه برای وصیت کردن در اختیار بگیرد. اکنون هم حقوق قانونی او در این مورد در اکثر کشورها محدود است. در برخی از قوانین، بخشش‌هایی که او به کسانی که در قید حیات هستند کرده، در صورت تولد فرزندان مشروع لغو شده‌اند. اموال غیرمنقول جهیزیه را نه شوهر نه زن نه می‌توانند واگذار کنند، نه گرو بگذارند، هرچند که زن مالک آن‌ها باشد،

۱. بازسازی از روی حدس.

۲. تفسیر احتمالی.

مگر در مواردی که قانون تعیین کرده است و این غیر قابل واگذاری آن چنان به نفع زن است که اجازه می‌دهد به محض فسخ ازدواج، بعضی قباله‌ها و اسناد لغو شوند.^۱ حقوق فرد بالغ دارای قیّم نیز در این مورد محدودند. در این جاست که به ویژه محدودیت سخت همه حقوق‌های پذیرفته شده برای مالک چیزها بروز می‌کند. آنچه به خوبی نشان‌دهنده این است که این حقوق به اختیار مطلق مالک واگذار نشده، و مالک به طور کامل چیزها را در اختیار ندارد مگر آن‌که از آن‌ها به طرز معینی استفاده کند. اسرافکار، یعنی کسی که از ثروتش به طرز نسنجیده‌ای استفاده می‌کند و آن را تلف می‌کند و به خطر می‌اندازد، از اداره و حتی بهره‌مندی از آن محروم می‌شود. این بهترین دلیل است بر این‌که این بهره‌مندی به هیچ‌رو مطلق نیست.

بدین سان توانایی استفاده کردن و بهره‌مندشدن را در جاهایی می‌یابیم که حق مالکیت وجود ندارد. توانایی در اختیار داشتن تقریباً می‌تواند به طور کامل وجود داشته باشد، بی آن‌که حق مالکیت به همین دلیل از بین برود و می‌تواند به وسیله کسانی غیر از مالک اعمال شود. بنابراین فهرست این حقوق نیست که می‌تواند حق مالکیت را تعیین کند. این حقوق ممکن است حاضر نباشند، ممکن است در جای دیگری یافت شوند، و ممکن است به طور بسیار محسوسی تغییر کنند، بی آن‌که حق مالکیت به همان اندازه تغییر کند. همه آن‌چه می‌توان گفت این است که هر جا این حقوق وجود دارد، شخصی هست که قابلیت به کاربردن قانونی بعضی توانایی‌ها بر شیئی را که موسوم به ملک است، دارد، اما بدون آن‌که به طور کلی بتوان به دقت گفت که این توانایی‌ها چه هستند. این توانایی‌ها همواره باید باشند، اما بی آن‌که بتوان تصریح کرد آن‌ها کدام‌اند. در این جا حق واگذاری هست، آن‌جا نیست؛ این جا حق تغییر ماهیت هست، جای دیگر نیست. این جا آن حق خیلی گسترده است، آن جا کم‌تر، و مانند آن‌ها. بنابراین، این عبارات نمی‌توانند برای

۱. اصلاح معنی، غیر از اصلاح متن.

مشخص کردن حق مالکیت مفید باشند. زیرا چیزهایی وجود دارند که ما بر آن‌ها توانایی و تسلط داریم و با وجود این مالک آن‌ها نیستیم. رهن به ما حقوقی بر مال غیر منقول به رهن گذاشته شده می‌دهد، اما ما مالک آن نیستیم؛ هر حق اداره‌کردنی شامل انجام عملی بر چیزها می‌شود، و با وجود این اداره کردن همان مالکیت نیست.

پس این تعیین مثبت توانایی‌ها نیست که مالکیت دربردارد، و می‌تواند آن را تعریف کند. آن توانایی‌ها بسیار دقیق، بسیار ویژه، یا بسیار کلی هستند. یا آن‌ها ویژه نیستند مگر برای بعضی شیوه‌های مالکیت و در بعضی شرایط، یا آن‌ها بیرون از هر نوع مالکیتی قرار دارند. اما در این جا مشخصه‌ای وجود دارد که خاص است. می‌توانیم از چیزهایی که مالک نیستیم، استفاده کنیم، و به‌طور مشروع هم استفاده کنیم: اما وقتی مالکیت وجود دارد، فقط مالک می‌تواند از آن استفاده کند، حال چه او یک شخص حقیقی باشد یا حقوقی، یک فرد باشد یا یک جمع. توانایی‌های استفاده می‌توانند گسترده باشند یا محدود؛ اما فقط می‌توان آن‌ها را اعمال کرد: چیزی که من بر آن حق مالکیت اعمال می‌کنم چیزی است که جز در خدمت من نیست. چیزی است که برای استفاده در یک مقصود معین، از استفاده عمومی خارج شده است. ممکن است من در کمال آزادی از آن بهره‌نبرم، اما هیچ‌کس غیر از من نمی‌تواند از آن بهره‌برد. ممکن است به من مشاوره قضایی‌ای بدهند که طرز استفاده‌ای را که باید از آن بکنم، مراقبت و تنظیم کند، اما نمی‌توانند هیچ‌کس را جایگزین من بکنند که به جای من از آن استفاده کند. یا اگر ما برای استفاده از آن ده نفر هستیم، برای آن است که ما ده نفر مالک هستیم. ممکن است به وجود حق بهره‌مندی اعتراض کنند. کسی که دارای حق بهره‌مندی است، در واقع از چیز بهره‌مند می‌شود، و مالک آن چیز نیست. اما چه چیز موجب می‌شود که مالک مالک آن چیز باشد، مگر نه این است که مالک است زیرا این حق به او داده شده که روزی از آن بهره‌مند شود؟ این حق بهره‌مندی احتمالی را بگیرید، چیزی باقی نمی‌ماند. می‌گویند که او صاحب دارایی

است؛ این مانند آن است که گفته شود او صاحب توانایی استفاده کردن از دارایی از لحظه‌ای معین است. فروش دارایی فروختن این توانایی است که هنوز تا وقتی حق بهره‌مندی اعمال می‌شود، پنهان است، اما باید روزی [این توانایی] به عمل درآید. بنابراین در واقع در این جا دو مالک وجود دارند: یکی آن که اکنون از آن بهره می‌برد، دیگری آن که دیرتر بهره خواهد برد، با این تفاوت که حقوق اولی باید به شیوه‌ای اعمال شود که حقوق دومی بعداً حفظ شود. به همین دلیل است که او نمی‌تواند ماهیت دارایی‌ای را که شرط موجودیت حق است، تغییر دهد. وانگهی معمولاً می‌گویند حق بهره‌مندی حاصل تجزیه حق مالکیت است؛ شاید دقیق‌تر این است که گفته شود حق بهره‌مندی نتیجه تقسیم این حق مالکیت در طول زمان است.

اما نباید نگاه را فقط به بهره‌مندی بدوزیم؛ بهره‌مندی مشخصه مالکیت نیست؛ مالکیت بهره‌مندی انحصاری است؛ مالکیت ممنوعیت بهره‌مندی از شیء مورد نظر برای همه اشخاص دیگر است. حق مالکیت اساساً عبارت است از حق جدا کردن چیزی از استفاده عمومی. مالک از آن استفاده بکند یا نکند، مسئله ثانوی است. اما حق مالکیت به لحاظ حقوقی مبتنی بر جلوگیری از استفاده دیگری از آن و تقریباً جلوگیری از دست زدن به آن است. حق مالکیت خیلی بیشتر از جنبه سلبی تعریف می‌شود تا با محتوایی ایجابی، بیشتر با انحصارهایی که دربردارد، تعریف می‌شود تا با اختیاراتی که اعطا می‌کند.

با این همه باید استثنایی در این مورد قائل شد. دست‌کم در شرایطی معین، فردیتی وجود دارد که می‌تواند از چیزهای تملک شده به وسیله افراد استفاده کند: این همانا فردیت جمعی است که به وسیله دولت نمایندگی می‌شود. دولت در واقع می‌تواند از راه مطالبه قانونی، فرد را مجبور کند که مایملکش را در اختیار دولت قرار دهد؛ او حتی می‌تواند از طریق سلب مالکیت، فرد را مجبور کند که به نفع عموم، به طور کامل از آن چشم‌پوشد و نهادهای جانبی دولت، یعنی بخش‌ها از همین حق بهره‌مند می‌شوند. پس این

حق سلب که ویژگی‌های حق مالکیت را از آن می‌سازیم، فقط در مورد افراد یا گروه‌های خصوصی اعمال می‌شود. پس سرانجام می‌گوییم که حق مالکیت حقی است برای شخص خاص که استفاده از چیز معینی را از دیگر اشخاص فردی و جمعی سلب کند، به استثنای دولت و نهادهای جانبی دولت که این حق استفاده نمی‌تواند اعمال شود مگر با شرایط خاصی که در قانون پیش‌بینی شده است.

باری این تعریف به ما نشان می‌دهد که برای پی‌بردن به چگونگی ایجاد حق مالکیت، در چه جهتی باید جست‌وجو کنیم.

درواقع، از این‌جا نتیجه می‌شود که چیز تصاحب‌شده چیزی است جداشده از حوزه عمومی. اما این مشخصه همه چیزهای مذهبی یا مقدس هم هست. در هر جا که مذاهبی وجود دارند، آنچه موجودات مقدس را متمایز می‌کند، این است که آن‌ها از جریان عمومی خارج شده‌اند، آن‌ها جدا شده‌اند. عامه نمی‌توانند از آن بهره ببرند. آنان حتی نمی‌توانند آن موجودات مقدس را لمس کنند. فقط کسانی می‌توانند از آن‌ها استفاده کنند که نوعی نسبت با این چیزها دارند، یعنی مانند آن‌ها مقدس‌اند: کشیشان، نجیب‌زادگان و صاحب‌منصبانی که ماهیتی مذهبی دارند. همین ممنوعیت‌ها هستند که پایه چیزی است که نهاد تابو می‌نامیم و در پولینزی^۱ رواج گسترده دارد. تابو کنارگذاشتن چیزی است به‌عنوان وقف‌شده، یعنی به‌عنوان چیزی که متعلق به قلمرو ملکوتی است. به موجب این کنارگذاشتن، تصاحب یا حتی لمس کردن چیز تابو به دلیل بی‌حرمتی به مقدسات ممنوع است. فقط کسانی می‌توانند از آن استفاده کنند که خودشان تابو بوده یا در همان مرتبه چیز مورد نظر باشند. از این‌جا نتیجه می‌شود که چیزهایی وجود دارند که تابو هستند، و برای عده‌ای ممنوع، و دیگران می‌توانند آزادانه از آن‌ها استفاده کنند. قلمرو

۱. Polynesie، بخش بزرگی از اقیانوسیه و جزایر فراوانی که در اقیانوس کبیر در مشرق استرالیا میان جزایر ساندویچ، پاک و فیجی واقع هستند. م.

سکونت یک کشیش، یک رئیس برای عامه تابو بود، و افراد جامعه نمی توانستند از آن استفاده کنند، اما این تفکیک حاکم را مالک مطلق می کرد. بنابراین، اگر نهاد تابو به ویژه در پولینزی گسترش یافته است، اگر در آنجا بیش از جاهای دیگر مراعات می شود، در واقع عمومیت کامل دارد. میان تابوی پولینزی ها و مقدس رومی ها تفاوتی مگر در مراتب وجود ندارد. می بینیم که چه تشابهات نزدیکی میان این مفهوم و مفهوم مالکیت وجود دارد. اطراف چیز تملک شده را همانند اطراف چیز مقدس، فضایی خالی می گذاشتند؛ همه افراد باید به نحوی خود را از آن دور نگه دارند، به استثنای کس یا کسانی که خصوصیت لازم برای لمس کردن آن و استفاده از آن را دارند. در هر دو مورد، اشیایی وجود دارند که استفاده از آنها و تقریباً نزدیک شدن به آنها ممنوع است، مگر برای کسانی که دارای شرایط خاصی باشند؛ و چون در یک مورد، شرایط مذهبی است، بی نهایت واقعی به نظر می رسد که در مورد دیگر هم، شرایط ماهیت یکسانی را داشته باشد. در نتیجه، حق دارند فرض کنند که ریشه مالکیت را باید در ماهیت بعضی باورهای مذهبی یافت. از آنجا که پیامدها مشابه اند، باید براساس همه احتمالات، به عللی از یک نوع نسبت داده شوند.

وانگهی در بعضی موارد، می توانیم رشته پیوندی را میان مفهوم تابو یا مقدس و مفهوم مالکیت مستقیماً مشاهده کنیم. اولی دومی را به وجود می آورد. در تائیتی^۱، پادشاهان، شاهزادگان و بزرگان موجودات مقدس هستند. بنابراین خصلت تقدس اساساً سرایت کننده است؛ این خصلت به کسی که شیء دارای تقدس را لمس کند، انتقال می یابد. بنابراین یک رئیس نمی تواند با یک چیز رابطه برقرار کند و آن چیز خودش به همان مرتبه و همان شیوه رئیس، تابو نشود. پس از این جا نتیجه می شود که با همین کار، آن چیز مایملکش می شود. همچنین در تائیتی این گونه شخصیت ها بیرون نمی آیند

۱. Tahiti، مجموعه جزایری در اقیانوس کبیر جزء جزایر پولینزی--م.

مگر آن‌که بر روی دوش انسان‌ها حمل شوند، زیرا در غیر این صورت تابو می‌کنند و اگر زمین را با قدم‌های‌شان لگد کرده باشند، مالک آن می‌شوند. نسبت ایده‌ها به یکدیگر به گونه‌ای است که حتی خیلی اوقات یکی به جای دیگری به کار می‌رود. اعلام این‌که چیزی تابو است، با تملک آن مترادف است. همان‌طور که در نزدیکی هونولولو^۱ یک معدن الماس را کشف کردند. ملکه آن را تابو اعلام کرد، برای آن‌که مالکیت آن را برای خود حفظ کند. با واگذار کردن یک زمین به یک خارجی، آن را تابو اعلام می‌کردند برای این‌که آن را از دست‌اندازی بومیان برهانند. طی بادهای موسمی یا هنگام ماهیگیری، رودخانه یا مزرعه را تابو اعلام می‌کردند برای آن‌که محصولات را در آن‌ها محافظت کنند. همین کار را در طول مدت شکار برای جنگل می‌کردند. «اشخاص عادی هم می‌توانستند به این وسیله مایملک‌شان را حفظ کنند. آنان به مایملک‌شان یک خصلت تقدس نسبت می‌دادند یا وادار می‌کردند که نسبت بدهند» (وورتس^۲، VI، 344). سرانجام تابو با تبدیل شدن به یک عنوان به پایان می‌رسد. روابط این تعریف و تعریف مالکیت از همین روست^۳.

۱. Honolulu، شهر و بندری در ایالت هاوایی از مجموعه جزایر پولینزی. -م.

۲. Charles Adolphe Wurtz (۱۸۸۴-۱۸۱۷)، شیمیدان فرانسوی و پیشوای اتمیست‌ها در فرانسه. -م.

۳. پایان جمله ناخوانا است، معنا به علت متن ناقص بازسازی شده است.

درس سیزدهم

حق مالکیت (دنباله)

دیدیم که حق مالکیت نمی‌توانست با گستره حقوق منسوب به مالک تعریف شود. این حقوق دو نوع هستند. ابتدا حقوق در اختیار داشتن است از راه انتقال یا از راه تغییر ماهیت دادن که به نظر می‌رسد به طور خاص‌تر مشخصه‌های حق مالکیت باشند. حال این حقوق ممکن است به کلی موجود نباشد، بی آن‌که حق مالکیت از بین برود. بچه صغیر، انسان محروم از حقوق قانونی، انسان دارای قیم نمی‌توانند خودشان مالشان را در اختیار داشته باشند و با وجود این مالک مالشان باقی می‌مانند. برعکس، شورای خانواده این قدرت را دارد که دست‌کم تا مدت معینی آن را در اختیار داشته باشد، بی آن‌که با این حال حق مالکیتی بر چیز داشته باشد. باقی می‌ماند توانایی استفاده که در محدوده‌های معینی، هر جا که حق مالکیت وجود دارد، یافت می‌شود. صغیر از عایدات دارایی‌هایش یا از خود دارایی‌هایش آن‌طور که می‌فهمد استفاده نمی‌کند، اما از آن‌ها استفاده می‌کند، زیرا به لطف آن عایدات است که پرورش یافته است. در این مورد حتی میان او و بزرگسال که از تمامی حقوقش بهره می‌برد، تفاوتی وجود ندارد مگر در درجه و میزان استفاده؛ بزرگسال هم نمی‌تواند از آنچه مالک است به دلخواه استفاده کند، زیرا، اگر اسرافکاری کند، ممکن است از حقوق قانونی محروم شود. گرچه هر جا مالکیت وجود دارد، توانایی

استفاده کردن هم مشاهده می‌شود، اما این نمی‌تواند مشخصه مالکیت باشد، چرا که این [توانایی استفاده] در جاهای دیگر نیز مشاهده می‌شود. به‌ویژه هر کس می‌تواند از چیزهایی که اشیای مباحه^۱ یا دارایی عمومی‌اند و جزء حوزه عمومی هستند، استفاده کند و آزادانه هم استفاده کند، بی‌آنکه با وجود این مالک باشد.

اما اینک اگر این ایده استفاده کردن را با افزودن یک ویژگی متفاوت کامل کنیم و به پایان ببریم، به آنچه بی‌گمان خاص حق مالکیت است نزدیک می‌شویم. یکی از ویژگی‌هایی که حق استفاده خاص مالک را از همه حقوق مشابه دیگر متمایز می‌کند، این است که هر حق رقیبی را حذف می‌کند و با آن منافات دارد. نه تنها مالک استفاده می‌کند، بلکه فقط او می‌تواند استفاده کند؛ یا این که اگر استفاده‌کننده‌های متعددی به‌طور همزمان وجود داشته باشند، بدین خاطر است که مالکان متعددی وجود دارند. هر مالکی حق دارد هر شخص دیگری را از چیز [متعلق به] خودش دور کند. شیوه بهره‌برداری او از آن اهمیتی ندارد، مهم این است که هیچ‌کس نمی‌تواند به جای او از آن بهره‌برداری کند. چیز برای استفاده شخصی او از استفاده عموم خارج شده است. آنچه در عمق ایده تملک وجود دارد تا اندازه‌ای درست همین است. با این همه، هنوز ما آنچه را در این مفهوم اساسی‌تر است، به دست نداده‌ایم. استفاده انحصاری در واقع در مجموعه‌ای از موقعیت‌ها یافت می‌شود که به بیان دقیق [در آنها] حقوق مالکیت وجود ندارد: این حقوق در جایی است که حق استفاده به نحوی مشخص میان یک شیء معین و یک یا چند شخص معین به غیر از همه اشخاص دیگر برقرار است. حق استفاده نوعی از این حقوق است. با وجود این آنچه به خوبی نشان می‌دهد که این اولین مشخصه ذاتی حق مالکیت است، این است که حق استفاده عنصری از این حق است و عموماً آن را محصول تجزیه حق مالکیت در نظر می‌گیرند. پس این بار ما دقیقاً

1. res nullius

در دایره چیزهایی هستیم که باید تعریف کنیم؛ اما هنوز در مرکز آن نیستیم. هنوز چیزی هست که از ما می‌گریزد. چون مالک می‌تواند در کنار استفاده‌کننده با او همزیستی داشته باشد، بدین خاطر حق استفاده همه حق مالکیت نیست. پس رابطه مالک عین^۱ با چیزش مبتنی بر چیست؟ این یک رابطه اخلاقی و حقوقی است که موجب می‌شود شرایط چیز بستگی به سرنوشت شخص داشته باشد. اگر شخصی بمیرد، وارثان او هستند که ارث می‌برند. به‌طور کلی، نوعی اشتراک اخلاقی میان چیز و شخص وجود دارد که موجب می‌شود یکی در حیات اجتماعی و شرایط اجتماعی دیگری شرکت کند. این شخص است که نامش را به چیز می‌دهد یا برعکس، این چیز است که نامش را به شخص می‌دهد. این شخص است که به چیز تشرف می‌بخشد یا این چیز یا ملک است که اگر امتیازات ذاتی خود را داشته باشد، آن‌ها را به شخص منتقل می‌کند. حق ارشدیت به کسی که آن را ارث می‌برد، حقوق ویژه و عنوانی را منتقل می‌کند. فرض کنید فردا وراثت خانوادگی لغو شود، این پیوند خاص حق مالکیت با چیزی کم‌تر جایگزین نخواهد شد؛ زیرا در آن صورت انتقال موروثنی دیگری به وجود خواهد آمد؛ مثلاً جامعه ارث خواهد برد و بنابراین مرگ مالک فعلی همچنان بر شرایط اجتماعی چیزهایی که در ملک دارد تأثیر می‌گذارد.

این‌ها دو عنصر تشکیل دهنده چیز تملک‌شده^۲ هستند. باری ما دیدیم این دو عنصر چقدر با چیز مذهبی^۳ همانندند. چیز مذهبی با شخص مقدس یک رابطه نزدیک خویشاوندی را حفظ می‌کند؛ چیز مذهبی مانند شخص، مقدس و به همان درجه مقدس است. چیزهای مذهبی چون با رئیس مذهب یا دولت ارتباط دارند، نسبت به چیزهایی که با شخصیت‌های مقدس کم‌اهمیت‌تر ارتباط دارند، درجه تقدس بالاتر و عنوان دیگری دارند. تابوی

1. nu-propriétaire

۳. تأکید از متن اصلی است.

۲. تأکید از متن اصلی است.

چیزها به موازات تابوی اشخاص است. و هر آن‌چه موقعیت مذهبی شخصی را تغییر بدهد، موقعیت مذهبی چیز را هم تغییر می‌دهد و بالعکس. از سوی دیگر، چیز مذهبی جدا، خارج از استفاده عمومی، و ممنوع برای همه کسانی است که صلاحیت نزدیک شدن به آن را ندارند. بنابراین کاملاً به نظر می‌رسد که چیز تملک‌شده جز یک نوع و گونه خاص از چیزهای مذهبی نیست.

میان این دو نوع چیز همانندی دیگری هم وجود دارد که به همان اندازه سرشت‌نماست و به خوبی همانندی بنیادین‌شان را نشان می‌دهد. وانگهی این چیزی نیست جز جنبه‌ای از یکی از همانندی‌هایی که نشان داده شد. هر جا خصلت مذهبی وجود دارد، اساساً تسری دارد؛ و به هر کس که با آن تماس دارد، انتقال می‌یابد. گاهی اگر مذهبی بودن شدید باشد، یک نزدیکی سطحی و کوتاه برای رسیدن به این نتیجه بس است؛ اگر در حد متوسطی باشد باید ارتباط طولانی‌تر و نزدیک‌تری برقرار شود. اما در اصل، هرچه یک وجود مقدس را لمس کند، شخص یا چیز، به همان صورت که این شخص و آن چیز تقدس دارند، مقدس می‌شود. تصور مردم به نوعی این اصل را که در موجود مذهبی هست نشان می‌دهد و وضعیت مذهبی‌اش را چنان می‌کند که گویی همواره آماده انتشار در همه محیط‌هایی است که برایش باز هستند.

حتی تا اندازه‌ای احکام محرمات مذهبی که امر مقدس را از امر غیردینی جدا می‌کند از همین جا ناشی می‌شود؛ مسئله در این احکام عبارت است از مجزا کردن این اصل، جلوگیری از نابود شدن و زایل شدن و گریز آن. از همین رو گفتم که این تسری چیزی نیست جز جنبه دیگری از جدایی خاص چیزهای مذهبی. از سوی دیگر، چون خصلت تقدس با چنین انتقالی، اشیایی را که این خصلت به آن‌ها انتقال یافته، به قلمرو چیزهای مقدس وارد می‌کند، می‌توان گفت که امر مقدس به‌طور کلی امر غیرمذهبی را که با آن در تماس است به سوی خود می‌کشد. این‌که این پدیده منحصر به فرد از کجا ناشی می‌شود، چیزی است که توضیح آن در این جا بی‌فایده است. بیش‌تر از آن رو که ما توضیح کاملاً راضی‌کننده‌ای از آن نداریم. اما درحقیقت در این امر

شکی وجود ندارد؛ برای متقاعدشدن در این باره مراجعه به مثال‌های راجع به تسری تابو که آخرین بار یادآور شدیم، کفایت می‌کند.

باری خصلتی که موجب می‌شود چیزی ملک شخص خاصی باشد همان تسری را نشان می‌دهد. این خصلت همواره در جهت آن است که از اشیایی که در آن‌ها حضور دارد، به تمام اشیایی که با آن‌ها تماس پیدا می‌کند، منتقل شود. مالکیت سرایت‌کننده است. چیز تملک‌شده، مانند چیز مذهبی، همه چیزهایی که آن را لمس می‌کنند، به سوی خود می‌کشد و آن‌ها را تصاحب می‌کند. مجموعه‌ای از کل قواعد حقوقی وجود این قابلیت منحصر به فرد را تصدیق می‌کند که اغلب حقوق‌دانان را سردرگم کرده است: این قواعد حقوقی تعیین‌کننده آن‌چه حق‌الحاق‌نامیده می‌شود هستند. این اصل می‌تواند این‌گونه بیان شود: چیزی که چیز کم‌اهمیت‌تر دیگری به آن افزوده شود (accedit) شرایط حقوقی خاص خود را به آن چیز انتقال می‌دهد. قلمروی که شامل اولی بود، درست به همین دلیل، به روی دومی گشوده می‌شود و به نوبه خود آن را دربرمی‌گیرد. این دومی نیز چیز همان مالک اولی می‌شود. برای مثال محصولات و تولیدات چیز متعلق به مالک چیز می‌شود، درحالی‌که از چیز جدایند. به موجب این اصل توله‌های حیوانات به صاحب مادر حیوانات تعلق دارند؛ همین قاعده در مورد بردگان به کار می‌رود. برای این‌که میان مادر حیوان و توله تماس بی‌واسطه وجود دارد، نه میان پدر حیوان و توله. همین‌طور هم آن‌چه برده به دست می‌آورد، از ملکی حاصل می‌شود که برده به آن وابسته است، از اربابی که مالک این ملک است. پسر خانواده همان‌طور که دیدیم متعلق به پدر خانواده است. حقوق پدر خانواده با تسری یافتن از پسر به همه آن‌چه پسر به دست می‌آورد، گسترش پیدا می‌کند. من با مصالح و مواد خودم در زمین دیگری خانه‌ای می‌سازم، خانه ملک مالک زمین می‌شود. این مالک ممکن است موظف به جبران هزینه من بشود، اما حق مالکیت را او به دست می‌آورد. او از خانه بهره‌مند می‌شود؛ اگر او بمیرد، وارثین او ارث می‌برند. رسوبی که در سراسر زمین من از رودخانه برجای می‌ماند به زمین

من افزوده می‌شود و حق مالکیت من به چیزهایی که به این ترتیب ضمیمه شده‌اند، گسترش می‌یابد. آنچه به‌خوبی نشان می‌دهد که در این جا مقصود تسری یافتن از طریق تماس است، این است که وقتی جدایی وجود داشته باشد، وقتی محدودهٔ مزرعه علامت‌گذاری شده باشد، در نتیجه، به لحاظ حقوقی و روان‌شناختی از هرچه آن را احاطه کرده است، جدا شده باشد، حق‌الحاق اعمال نمی‌شود. همچنین، وقتی ریشه‌های درختان همسایهٔ من به زمین متعلق به من برسند، شراکت برقرار می‌شود و حق مالکیت من به درختان او تسری می‌یابد. اگر در همهٔ موارد، چیز عمده‌تر چیز خردتر را به سوی خود می‌کشد، برای این است که چون این دو حق مالکیت در تعارض هستند، طبیعتاً آن‌که قدرت بیشتری دارد، نیروی جذب‌کردن بیشتری هم اعمال می‌کند. نه تنها حق این چنین به‌طور عمومی رواج می‌یابد، بلکه با حفظ همان خصلت‌های ویژه رواج می‌یابد. بدین سان ملک موروثی در جامعه‌های بسیاری غیرقابل واگذاری است. در این صورت این غیرقابل واگذار بودن از ملک به‌اشیایی که بیش‌ترین پیوستگی پایدار را با این ملک دارند، تسری می‌یابد، از قبیل حیوانات باربر و حیوانات بارکش. و آنچه به‌خوبی اثبات می‌کند که غیرقابل واگذار بودن دومی از اولی ناشی شده، این است که دومی زودتر و آسان‌تر از اولی از بین می‌رود. حقوق بسیاری هستند که هنوز در آن‌ها آثاری از غیرقابل واگذار بودن اموال غیرمنقول باقی مانده است، حال آن‌که همهٔ خاطرهٔ غیرقابل واگذار بودن لوازم کشاورزی پاک محو شده است.

بدین قرار، ما از هر سو همانندی‌های برجسته‌ای را میان مفهوم چیز مذهبی و مفهوم چیز تملک‌شده می‌بینیم. خصلت‌های هر دو همانند هستند. وانگهی ما دیدیم که در واقع ارتباطی که دارای خصلت تقدس است بسیاری اوقات تملک ایجاد می‌کند. وقف نوعی تملک است. چرا که در واقع وقف کردن فقط اختصاص دادن چیزی به یک خدا یا یک شخصیت مقدس است؛ مال خود کردن آن چیز؟ بنابراین نوعی پیمان معتبر و کارایی ثانوی برای استفادهٔ اشخاص عادی را تصور کنید که در اختیار همهٔ مردم باشد؛ می‌توان

پیش‌بینی کرد که این پیمان از تصاحب‌کردن غیرقابل تمیز خواهد بود. اما اگر آن‌چه گفته شد ما را آماده پذیرفتن امکان این وقف کرده باشد، باقی می‌ماند نشان‌دادن واقعیت آن.

بدین منظور، ما باید کهن‌ترین شکل مالکیت را که می‌توان مشاهده کرد ببینیم. یعنی مالکیت زمین. فقط از زمانی که کشاورزی ایجاد شد، می‌توان حقیقتاً این نوع مالکیت را مشاهده کرد. تا آن زمان چیزی وجود نداشت مگر حق مبهم همه اعضای طایفه بر کل سرزمین اشغال‌شده. حق مالکیت معین فقط در بطن طایفه پدید می‌آید، گروه‌های خانوادگی محدود بر روی بخش معینی از زمین ساکن می‌شوند، آن را علامت‌گذاری می‌کنند و برای سکونت در آن مستقر می‌شوند. باری بی‌گمان این ملک خانوادگی قدیمی کاملاً آغشته به مذهبیت^۱ بود، و حقوق و امتیازاتی که بر آن مترتب بودند، ماهیت مذهبی داشتند. تا این‌جا این واقعیت که آن نوع ملک غیرقابل واگذاری بود دلیلی بر مذهبیت بودن آن است. زیرا غیرقابل واگذار بودن خصلت ممیز *res sacrae* و *res religiosae* است. غیرقابل واگذار بودن در واقع چیست، جز یک تفکیک کامل‌تر و ریشه‌ای‌تر از آن‌چه در حق استفاده انحصاری نهفته است؟ یک چیز غیرقابل واگذاری چیزی است که همیشه باید متعلق به یک خانواده باشد، پس نه تنها در حال حاضر، بلکه برای همیشه، از استفاده عموم خارج شده است. اشخاصی که بیرون از آن قرار دارند نه تنها در حال حاضر نمی‌توانند از آن بهره‌مند شوند، بلکه هیچ‌گاه نمی‌توانند از آن بهره‌مند شوند. هرگز نمی‌توانند از مرزی که آنان را از چیز جدا می‌کند، عبور کنند. می‌گویند که در بعضی موارد، حق انتقال یا فروش نمی‌تواند نقطه اوج حق مالکیت را نشان دهد؛ عدم قابلیت واگذاری بیش‌تر این ویژگی را نشان می‌دهد زیرا هیچ‌جا تملک تا این اندازه کامل و قطعی نیست. این‌جاست که رابطه میان چیز و شخصی که مالکیت دارد، به حداکثر قدرتش می‌رسد، و نیز این‌جا است که

1. religiosité

جدایی چیز از دسترس بقیه جامعه قطعی‌ترین است. اما این ماهیت مذهبی ملک در خود ساختارش آشکار می‌شود. کاربردهایی که ما از آن‌ها صحبت خواهیم کرد، به ویژه نزد رومیان، یونانیان و میان‌هندیان مشاهده شده است. اما شکی نیست که آن‌ها عمومیت بسیار گسترده‌ای دارند. هر مزرعه‌ای با حصار محصور شده بود که آن را به‌طور دقیق از تمام زمین‌های خصوصی یا عمومی اطراف جدا می‌کرد. مقداری از زمین به اندازه چند قدم بزرگ به شکل نواری گرداگرد هر مزرعه باید نکاشته باقی می‌ماند و گاو آهن هرگز نباید به آن می‌رسید (فوستل دو کولانژ). باری، این فضا مقدس بود، یک *res sancta*. بدین‌قرار چیزهایی را که کاملاً *divini juris*، یعنی مربوط به قلمرو خدایان خوانده نمی‌شدند، تقریباً یا همان‌طور که ژوستینین می‌گوید، به نوعی این چنین خوانده می‌شدند. تجاوز به این حصار مقدس، شخم‌زدن آن و بی‌حرمتی کردن به آن یک عمل کفرآمیز بود. کسی که مرتکب چنین جنایتی می‌شد، یک ملعون بود، یعنی او و گاوهایش *sacer* اعلام می‌شدند؛ در نتیجه، هر کس می‌توانست بی‌آن‌که کیفری در انتظارش باشد، او را بکشد. «او محکوم به مقطوع‌النسل شدن و نژادش محکوم به مرگ بود؛ زیرا انقطاع [نسل] یک خانواده، در نظر باستانی‌ان بالاترین انتقام خدایان بود.»^۱

وانگهی می‌دانیم که با چه اعمال مذهبی‌ای خصلت مذهبی این فضا مرتباً حفظ می‌شد. «در بعضی روزهای معین ماه و سال، پدر خانواده روی این خط دور مزرعه خود می‌چرخید؛ او در جلوی خود قربانی‌هایی را پیش می‌راند، سرودهای مذهبی می‌خواند و قربانی‌هایی پیشکش می‌کرد» (فوستل دو کولانژ). این مسیر که به وسیله قربانی‌ها پیموده می‌شد و خون‌شان آن را آبیاری می‌کرد، حد غیرقابل تجاوز زمین بود. قربانی‌کردن‌ها بر روی سنگ‌های بزرگ یا تنه درختانی انجام می‌شد که به فواصلی از هم قرار داده شده بودند و آن‌ها را *termes* می‌نامیدند. سیکولوس فلاکوس^۱ مراسم را

1. Siculus Flaccus

این چنین توصیف می‌کند. او می‌گوید: «این است آنچه نیاکان ما می‌کردند: آنان با حفر کردن گودالی کوچک شروع می‌کردند و کناره‌های آن را بالا آورده و با تاج‌هایی از گیاهان و گل‌ها آن را تزئین می‌کردند. سپس قربانی‌ای را پیشکش می‌کردند؛ وقتی قربانی را ذبح می‌کردند، خون آن را در گودال جاری می‌کردند، و در آن زغال‌های گداخته، حیوانات، شیرینی‌ها، میوه‌ها، کمی شراب و عسل می‌ریختند. وقتی همه آن‌ها در گودال سوزانده می‌شدند سنگ یا قطعه‌ای چوب را در خاکسترهای هنوز گرم فرو می‌کردند.» این عمل مقدس را هر سال تکرار می‌کردند. محدوده یا کناره [مزرعه] بدین قرار خصلتی کاملاً مذهبی به خود می‌گرفت. با گذشت زمان، این خصلت مذهبی شخصیت خاصی پیدا کرد، وجود متمایزی به صورت یک الوهیت معین شد؛ این خدای محدوده بود که محدوده‌های مختلف موجود در اطراف مزرعه‌ها به نوعی همچون همان قربانگاه‌ها به شمار می‌آمدند. بدین سان، به محض استقرار محدوده، هیچ قدرتی در جهان نمی‌توانست آن را جابه‌جا کند. «محدوده باید در همان مکان جاودانه باقی می‌ماند. این اصل مذهبی در روم با یک افسانه بیان می‌شد: ژوپیتر^۱ که می‌خواست برای خود جایی روی کوه کاپیتولن^۲ بسازد برای آن‌که معبدی در آن‌جا داشته باشد، نتوانسته بود از خدای محدوده سلب مالکیت کند. این روایت قدیمی نشان می‌دهد که تا چه اندازه مالکیت مقدس بود، زیرا محدوده غیرمنقول معنایی جز مالکیت غیرقابل تجاوز ندارد.» وانگهی این افکار و اعمال خاص رومیان نبود. برای یونانیان نیز محدوده‌ها مقدس بود و $\Theta\acute{\epsilon}\omicron\iota \sigma\epsilon\acute{\rho}\rho\omicron\iota$ شده بود. همان مراسم تعیین محدوده در هندوستان هم وجود دارد (مانو^۳، VIII، 245).

درها و دیوارها هم همین‌طور بود.

۱. Jupiter، نام خدای خدایان در افسانه‌های روم باستان..م.

۲. Capitolin، نام کوچک‌ترین تپه از تپه‌های هفتگانه روم بود که رومیان بر فراز آن معبدی برای ژوپیتر ساخته بودند..م.

«Muros sanctos dicimus quia poena capitis constituta sit in eos qui aliquoid in muros deliquerunt»

تصور می‌شد که منظور از این کلام فقط درها و دیوارهای شهرها بوده است. اما این تحدید دلخواهانه است. حصار همه خانه‌ها مقدس است: یونانیان می‌گفتند $\epsilon^{\circ}\rho\chi\omicron\ \epsilon^{\circ}\iota\epsilon\rho\delta\upsilon\nu$. در بسیاری از کشورها، این مذهب در مورد آستانه‌ها به حداکثر می‌رسد. رسم بلندکردن نامزد بر بالای آستانه در قبل از ورود، یا قربانی کردن برای کفاره روی آستانه در از همین جا است. چون نامزد از اعضای خانه نیست. بنابراین اگر نامزد زمینی مقدس را لگد می‌کرد، مرتکب نوعی بی‌حرمتی به مقدسات شده بود، بی‌حرمتی‌ای که اگر چاره‌جویی نمی‌شد، باید با قربانی کردن جبران بشود. به علاوه این یک امر عمومی است که ساختن یک خانه همراه با قربانی کردن است، همانند قربانی کردن هنگام تعیین حدود مزرعه و منظور از این قربانی، تقدس بخشیدن به دیوارها، یا آستانه در، یا هر دو با هم بود. در هنگام دیوارکشی یا پی‌ریزی، قربانی‌ها را در دیوار یا پی قرار می‌دادند؛ آن‌ها را زیر آستانه دفن می‌کردند. خصلت مقدس آن از همین جاست. این عمل مشابه همان است که برای تعیین حصار یک شهر انجام می‌شد. این تشریفات کاملاً شناخته شده‌اند: افسانه رومولوس^۱ و رموس^۲ خاطره آن را جاودانه می‌کند. بنابراین آن تشریفات همان‌طور که در قلمرو عمومی انجام می‌شد، برای خانه‌های شخصی نیز انجام می‌گرفت.

بدین‌قرار این‌ها دلایل مذهبی‌ای هستند که مالکیت را مالکیت می‌کنند. درواقع، مالکیت بنا بر آن‌چه گفتیم عبارت است از نوعی جداسازی چیز که آن را از مکان عمومی بیرون می‌کشد. بنابراین، این جداسازی محصول علت‌های مذهبی است. این اعمال مربوط به آداب و مراسم مذهبی است که گرداگرد مزرعه یا اطراف خانه، حصاری ایجاد می‌کند که همه آن‌ها را

۱. Romulus، بنیانگذار و نخستین پادشاه شهر روم، پسر ایلیا یار آسیلویا و مارس-م.

۲. Remus، برادر رومولوس که به دست او کشته شد-م.

مقدس، یعنی تجاوز نکردنی می‌کند، مگر برای آنان که این اعمال را انجام داده‌اند، یعنی مالکان و همه کسانی که به آن‌ها بستگی دارند، بردگان و حیوانات. یک حلقه واقعاً سحرآمیز در اطراف مزرعه کشیده می‌شد که آن را از تجاوزات و تصرفات مصون می‌کند، زیرا در این شرایط، تجاوز و تصرف بی حرمتی به مقدسات است. اما اگر درست بفهمیم که نتیجه این اعمال تملک چیز جدا شده است، هنوز نمی‌دانیم که چگونه خود این اعمال توانسته‌اند به وجود آیند. چه افکاری انسان‌ها را به انجام این آداب، به رها کردن اطراف قلمروشان به امان خدایان، و بدین وسیله تقدس بخشیدن به یک زمین واداشته است؟ حقیقت این است که یک پاسخ بسیار ساده وجود دارد. این‌که این اعمال چیزی نبودند مگر شیوه‌هایی ساختگی که افراد برای وادار کردن دیگران به حفظ حرمت اموال‌شان آن‌ها را به کار می‌بردند. مالکان از باورهای مذهبی برای جلوگیری از ورود کسانی که به ناحق وارد جایی می‌شدند، استفاده می‌کردند. اما مذهب تا حد ابزار فرو کاسته نمی‌شود، مگر وقتی که ایمانی که القاء می‌کند، دیگر چندان نیرومند نباشد. استفاده‌هایی که ما ذکر کردیم، خیلی ابتدایی‌تر از آن هستند که ترفندهایی برای حفظ منافع دنیوی باشند. وانگهی، آن‌ها برای مالکان همان اندازه که راحت و آسان بودند، مزاحم و دست‌وپاگیر هم بودند و آزادی مالکان را سلب می‌کردند. زیرا به مالکان اجازه نمی‌دادند، شکل خارجی مزرعه را تغییر دهند، یا اگر می‌خواستند، آن را بفروشند. به محض مقدس شدن حصار، خود ارباب هم دیگر نمی‌توانست هیچ چیز را تغییر دهد. پس این اجبار بیش از آن‌که وسیله‌ای باشد که مالک برای منافعش ایجاد کرده، اجباری بود که مالک تحمل می‌کرد. اگر مالک به گونه‌ای که پیش از این گفتیم، عمل می‌کرد، برای آن نبود که برای وی فایده‌ای داشت، برای آن بود که او باید این‌طور عمل می‌کرد. (ویژگی وحشتناک بعضی از این قربانی‌کردن‌ها. یک بچه قربانی می‌شد.) اما دلایل این اجبار چه هستند؟

فوستل دو کولانژ گمان می‌برد که این دلایل را در پرستش مردگان یافته

است. او می‌گوید هر خانواده مردگان خود را دارد؛ این مردگان در مزرعه دفن شده‌اند. این موجودات مقدس هستند - زیرا کم‌وبیش خدایان مرگ آنان را رقم می‌زنند - در نتیجه، این ویژگی [تقدس] به زمینی که آنان در آن آرمیده‌اند، تسری پیدا می‌کند. آن زمین به آنان تعلق دارد فقط به این دلیل که آنان در آن زمین قرار دارند. و در نتیجه، فقط به همین دلیل این زمین مذهبی است. گمان بر این بود که این ویژگی [تقدس] از برآمدگی کوچک قبری که در مقبره خانگی قرار داشت، به تمام مزرعه سرایت می‌کند. بدین قرار غیرقابل انتقال بودن مالکیتی را که با این شیوه برقرار می‌شود، توضیح می‌دهد. زیرا مالکان حقیقی این زمین همین موجودات خدایی هستند؛ بنابراین حق آنها غیرقابل تصرف است. زندگان نمی‌توانند آزادانه از آن استفاده کنند چرا که حق آنها نیست.

قطعاً مکان مقبره‌ها به‌طور ویژه مقدس بودند. نمی‌توانستند آن را بفروشند. و اگر قانون روم به خانواده‌ای اجازه می‌داد مزرعه‌اش را بفروشد (هرچند که فروش سخت بود و با همه انواع مشکلات روبه‌رو می‌شد)، باز خانواده باید مالک گورها باقی می‌ماند. اما آیا این به معنای آن است که حق مالکیت چیزی نیست مگر تسری این مذهب گور؟ این نظریه با اعتراضات بسیار زیادی روبه‌رو شده است:

۱. اگرچه این نظریه می‌تواند مالکیت مزرعه را با نهایت دقت توضیح دهد، اما از مالکیت خانه چیزی بیان نمی‌کند. زیرا مردگان در یک زمان در دو محل دفن نمی‌شدند. واقعیت این است که فوستل دو کولانژ در مقابل این اعتراض عقب‌نشینی نکرده است. وقتی او توضیح می‌دهد که چرا خانه مقدس است، تصور می‌کند که در گذشته، نیاکان‌شان را زیر سنگ خانه دفن می‌کردند، و وقتی او توضیح می‌دهد که چرا مزرعه مقدس است، به وجود مردگان در درون مزرعه توسل می‌جوید. با وجود این مردگان نمی‌توانستند در یک زمان هم این‌جا باشند و هم آن‌جا؛

۲. داده‌هایی که او فرضیه‌اش را بر آنها استوار می‌کند مبنی بر این‌که مردگان

در مزرعه دفن شده بودند بسیار اندک اند و چندان قانع کننده نیستند. یک داده لاتینی وجود ندارد و چند متن روایت شده چندان اثبات کننده نیستند. به هر رو چنان رسمی مانند خصلت تقدس و غیر قابل تجاوز بودن و غیر قابل انتقال بودن مالکیت زمین عمومیت نداشت؛

۳. اما آنچه قطعیت بیش تری دارد این است که حتی شیوه اشاعه مذهبی بودن مزرعه این توضیح را رد می کند. اگر محل مقبره خانه او [مرده] بود، باید بیش از هر جا در آن جا می بود و [حضورش] از آن جا به سمت اطراف رو به کاهش می رفت. درست برعکس [حضور] او در کناره های مزرعه برجسته تر است. گرداگرد مزرعه است که نواری از زمین برای محدوده خدا [ی شان] حفظ شده. بنابراین او گور خانوادگی را محافظت نمی کند، بلکه تمام مزرعه را محافظت می کند. اگر او تنها گورهای نیاکان را به طور جداگانه [حفظ] می کرد، باید این خط جدایی در اطراف گورها کشیده می شد، و نه در انتهای زمین.

این اشتباه فوستل دو کولانژ از درک بسیار محدودی که او از کیش خانوادگی داشت، ناشی می شود. او کیش خانوادگی را به کیش مردگان ارجاع داد، حال آن که در واقع کیش خانوادگی بسیار پیچیده تر بود. مذهب خانوادگی فقط مذهب نیاکان نیست، مذهب همه چیزهایی است که در زندگی خانوادگی حضور دارند، و در آن نقشی دارند، از درو کردن گرفته تا رویش گیاهان مزرعه، و مانند آنها. شاید اگر از این دیدگاه کامل و شامل به موضوع بنگریم اعمالی که شرح دادیم قابل فهم شوند. باید به یاد داشته باشیم که از زمانی معین از تحول، طبیعت به طور کامل خصلتی مذهبی به خود گرفت. *πάντα πλήρη θεῶν*، همه چیز پُر از خدایان هستند. حیات جهان و همه چیزهایی که در جهان هستند وابسته به بی کرانگی مبادی الهی^۱ [خدایان] است. مزرعه که تا آن زمان کشت نشده بود، جای سکونت و ملک موجودات

مذهبی می‌شود که به شکلی شخصی و غیرشخصی در نظر گرفته می‌شوند و اربابان آن هستند. مزرعه مانند هر چیز در دنیا خصلتی مقدس دارد. بنابراین، این خصلت آن را غیرقابل دسترس می‌کند. چندان اهمیت ندارد که این موجودات مذهبی شیاطین بدکار باشند یا خدایان بیش‌تر خیرخواه. کشاورز نمی‌تواند وارد مزرعه شود بی‌آنکه به قلمرو آنان تجاوز کند، کشاورز نمی‌تواند شخم بزند، زمین را زیر و رو کند، بی‌آنکه مالکیت آنان را مختل کند، بنابراین، اگر پیش‌بینی‌های لازم را نکند، خود را در معرض خشم همواره هراسناک آنان قرار می‌دهد.

با قبول این مطلب، آیین‌های مذهبی‌ای^۱ که شرح دادیم، به‌ویژه شبیه سایر آیین‌های مذهبی کاملاً شناخته‌شده که به آن‌ها روشنی می‌بخشند، به‌نظر می‌آیند: قربانی‌کردن اولین محصول. همان‌طور که زمین چیز مقدسی است، خرمنی که بر روی همین زمین می‌روید هم دارای مبدایی از این نوع است. در بذری که در زمین کاشته می‌شود نیروی مذهبی وجود دارد که در ساقه‌های گندم بسط می‌یابد و سرانجام در دانه به عصارهٔ نهایی خود می‌رسد. پس دانه‌های گندم هم خود مقدس‌اند، زیرا یک خدا در خود دارند، و خودشان ظهور این خدا هستند. در نتیجه، تا وقتی که اعمال خاصی به اندازهٔ مذهبتی که در آن‌ها وجود دارد، انجام نشود، انسان‌ها نمی‌توانند آن را لمس کنند به‌نحوی که استفاده از آن بی‌خطر شود. قربانی‌کردن اولین محصول به‌خاطر همین است. آنچه در این مذهبیت بالاتر و در نتیجه هول‌انگیزتر است، در یک یا تعدادی دستهٔ گندم که عموماً اولین دسته‌های گندم و مقدس‌اند، متمرکز شده است؛ هیچ‌کس به آن‌ها دست نمی‌زند، آن‌ها به روح یا خدای خرمن تعلق دارند؛ آن‌ها را به آن روح یا خدا تقدیم می‌کنند بی‌آنکه هیچ انسانی جرئت داشته باشد از آن بهره‌مند شود. در این هنگام مازاد خرمن، باز هم چیزی از مذهب را در خود حفظ می‌کند، با وجود این از آن‌چه

نزدیک شدن به آن را خیلی خطرناک می‌کرد، رها می‌شود. می‌توان از آن در مصارف بسیار معمولی استفاده کرد، بی‌آنکه خود را در معرض انتقام خدایان قرار داد، زیرا خدا سهمش را گرفته است و سهمش را فقط از این راه گرفته که آن‌چه در خرمن مازاد الهی بوده کنار گذاشته‌اند. آنان مانع از گذار اصل مقدس موجود در آن به خارج از مذهب می‌شدند، زیرا آن را از بی‌مذهبی جدا و با قربانی کردن آن را در قلمرو الهی نگه می‌دارند. بنابراین خط مرزی دو دنیا رعایت شده است: و این عالی‌ترین الزام مذهبی است. آن‌چه دربارهٔ خرمن گفتیم می‌تواند همان‌طور در تمام محصولات زمین تکرار شود. فاعده‌ای که انسان‌ها را از دست زدن به میوه‌ها، هرچه باشند، پیش از جدا کردن اولین محصول و تقدیم آن‌ها به خدایان منع می‌کند، از همین جا سرچشمه می‌گیرد. مذهبی وجود ندارد که با این نهاد آشنایی نداشته باشد.

باری شباهت‌های آن‌ها با مراسم مذهبی حدگذاری مزارع شگفت‌آور است. مزرعه مقدس است، مزرعه به خدایان تعلق دارد، در نتیجه غیرقابل استفاده است. برای استفاده از آن در مصارف غیرمذهبی، به همان شیوه‌های به‌کاررفته برای درو یا خرمن متوسل می‌شوند. آن را از زیادی مذهبتی که در آن است خالی می‌کنند، برای آن‌که بدون خطر آن را غیرمذهبی یا دست‌کم قابل غیرمذهبی شدن کنند. اما مذهبت ناپود نمی‌شود؛ مذهبت فقط می‌تواند از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر تغییر مکان بدهد، پس این قدرت هراسناک را که در مزرعه پراکنده است، دور خواهند کرد، اما باید آن را به جای دیگر انتقال دهند. آن را گرداگرد [مزرعه] جمع می‌کنند. قربانی‌هایی که شرح دادیم همین کار می‌آیند. نیروهای مذهبی‌ای را که در قلمرو [مزرعه] منتشرند، بر حیوانی متمرکز می‌کنند؛ سپس این حیوان را در تمام اطراف مزرعه می‌گردانند. هر جا که حیوان عبور می‌کند، خصلت مذهبی‌ای که در آن است و از مزرعه گرفته به زمینی که لگد می‌کند، انتقال می‌دهد. این زمین مقدس می‌شود. برای تثبیت بهتر این مذهبت هراسناک، حیوان را ذبح می‌کنند و خون قربانی را در همان زمینی که برای این کار گود شده است، جاری

می‌کنند، چون در میان تمام اصول مذهبی خون عالی‌ترین ناقل است. خون زندگی است، خود حیوان است. از این لحظه نوار دور زمین که برای نمایش این مراسم بود، مقدس می‌شود؛ آنچه مزرعه از تقدس داشت به آن [نوار دور زمین] منتقل می‌شود. لذا حفاظت می‌شود، به آن دست نمی‌زنند، آن را شخم نمی‌زنند، در آن تغییری نمی‌دهند. آن متعلق به مردم نیست، متعلق به خدای مزرعه است. از این لحظه همه چیز در درون قلمرو مزرعه در اختیار کسانی قرار می‌گیرد که می‌توانند برای نیازهای‌شان از آن استفاده کنند؛ اما همان‌طور که گویی مذهبیت به انتهای زمین رانده شده، زمین هم درست به همین دلیل گویی با حلقه‌ای از تقدس احاطه شده که آن را از تاخت و تاز و اشغال از بیرون محافظت می‌کند. به‌علاوه احتمال دارد از قربانی‌هایی که در این شرایط می‌کردند، بیش از یک هدف داشتند. چون با این همه کشاورز مالکیت خدایان را مختل کرده بود و اشتباهی مرتکب شده بود که او را در معرض خطر قرار می‌داد و مقتضی بود که آن را جبران کند. قربانی کردن به یکباره این را هم جبران می‌کرد. ارتکاب خطا را قربانی به عهده می‌گرفت و کفاره آن را برای محکومان می‌پرداخت، و در این هنگام (در مقابل) به لطف اعمالی که بدین‌سان انجام گرفته بود، نه تنها نیروهای خدایان خلع سلاح می‌شدند، بلکه به نیروهای محافظت‌کننده تبدیل می‌شدند و آن‌ها از مزرعه مراقبت می‌کردند، از آن دفاع می‌کردند و خوشبختی آن را تضمین می‌کردند. همین توضیحات را می‌توانیم در مورد اعمالی که هنگام ساختن یک خانه انجام می‌شد، تکرار کنیم. ساختن یک خانه جدید ضرورتاً موجب سلب آسایش اجنه زمین می‌شود. بنابراین آن‌ها را خشمگین کرده و علیه خود برانگیخته‌ایم. بدین‌سان تمام خانه برای ما ممنوع است و خانه تابو است. برای آن‌که بتوان در آن نفوذ کرد، پیشاپیش یک قربانی لازم است. این قربانی‌ها را در آستانه خانه یا روی سنگ‌های پی ساختمان ذبح می‌کنند. بدین وسیله بی‌حرمتی‌ای که گناه‌مان است، جبران می‌شود و درعین حال انتقامی که در معرض آن قرار داریم، به وضعیتی

مساعد و شیاطینِ خشمگین را به اجنهٔ محافظ تبدیل می‌کنیم. اما فقط آن‌هایی که آیین‌های لازم مورد اشاره را انجام داده‌اند، می‌توانند در خدمت مزرعه و خانه باشند. فقط آن‌ها بی‌حرمتی ارتکابی را جبران کرده‌اند، فقط آن‌هایی که با اصول خدایان رابطه برقرار کرده‌اند، لطف آن‌ها را جلب کرده‌اند. خدایان بر چیزها حق مطلق داشتند؛ برخی تا حدودی جایگزین این خدایان در مورد هر آن‌چه مربوط به این حق است، شده‌اند، اما فقط آن‌ها که این جایگزینی را انجام داده‌اند، می‌توانند از آن‌ها بهره‌مند شوند. در نتیجه فقط آن‌ها می‌توانند حقی را که بدین‌سان به دست آورده‌اند، به یک معنی، بر خدایان اعمال کنند. پس قدرت به کار بردن و استفاده کردن برای خود منحصرأً به آن‌ها تعلق دارد. پیش از آن‌که این اعمال انجام شده باشد، همه کس باید از چیزها دوری می‌گزید، چیزهایی که از بهره‌گیری دنیوی کاملاً برکنار بودند؛ هم‌اینک نیز از همه کس همان جلوگیری به عمل می‌آید و فقط آن‌ها [که آیین‌ها را انجام داده‌اند] مستثنا هستند. نیروی مذهبی‌ای که تا آن زمان قلمرو خدایان را علیه هر اشغال و هر تجاوزی محافظت می‌کرد، از این پس به سود آنان [که آیین‌ها را به جا آورده‌اند] اعمال می‌شود؛ و این است که حق مالکیت را ایجاد می‌کند. و از آن‌جا که آنان این‌چنین این نیروی مذهبی را در خدمت خود گرفته‌اند، این قلمرو قلمرو ایشان شده است. یک رابطهٔ اخلاقی از طریق قربانی کردن، میان ایشان و خدایان مزرعه شکل گرفته است و چون این رابطه در گذشته میان این خدایان و مزرعه وجود داشت، زمین از طریق یک رابطهٔ مقدس، به انسان‌ها پیوند می‌خورد.

این بود چگونگی تولد این حق مالکیت. حق مالکیت انسان‌ها چیزی نیست مگر جانشینی حق مالکیت خدایان. دلیل آن این است که چیزها طبیعتاً مقدس‌اند، یعنی به وسیلهٔ خدایان تملک شده‌اند و نامقدس‌ان توانسته‌اند آن‌ها را به خود اختصاص دهند. همچنین خصلتی که مالکیت را دارای حرمت و مهر قابل تجاوز می‌کند و در نتیجه مالکیت را واقعاً مالکیت می‌کند، در حقیقت امر به وسیلهٔ انسان‌ها انتقال داده نمی‌شود؛ این مالکیتی نیست که با منشأهای

اولیه‌اش بی‌ارتباط بوده، و از آن‌جا بر چیزها فرود آمده، بلکه مالکیت به‌طور بنیادین در چیزها وجود دارد و این چیزها هستند که به‌سوی انسان‌ها فرا می‌روند. چیزها به‌خودی‌خود، به موجب ایده‌های مذهبی، غیرقابل تجاوز بودند، و این غیرقابل تجاوز بودن که قبلاً تنزل یافته، معتدل شده و هدایت شده بود، به‌طور ضمنی به‌دست انسان‌ها رسیده است. پس حرمت مالکیت، چنان‌که اغلب می‌گویند، تسری حرمتی نیست که شخصیت انسانی، چه فردی و چه جمعی بر چیزها تحمیل می‌کند. این حرمت کاملاً منشأ دیگری بیرون از شخص دارد. برای پی‌بردن به این‌که این حرمت از کجا نشئت می‌گیرد، باید تحقیق کرد که چیزها یا انسان‌ها چگونه خصلتی مقدس به‌دست می‌آورند.

درس چهاردهم

حق مالکیت (دنباله)

مالکیت مالکیت نیست مگر آنکه حرمت داشته باشد، یعنی مقدس باشد. ممکن است پیشاپیش تصور کنیم که مالکیت این خصلت تقدس را از انسان دست آورده است؛ و زارع حرمت خویش را به زمینی که زیر و رو می‌کند، و آن بهره می‌برد انتقال می‌دهد و تقدسی که در خود دارد، به آن می‌بخشد. در این صورت، مالکیت ارزش اخلاقی نخواهد داشت مگر آنچه شخصیت سالی به آن عاریه می‌دهد: این شخصیت انسانی است که با ایجاد رابطه با هم‌ها و با مال خود کردن آن‌ها، از راه نوعی تعمیم، به آن‌ها حیثیت و اعتباری می‌بخشد. به نظر می‌رسد که واقعیت‌ها به خوبی نشان می‌دهند که مفهوم مالکیت اصلاً به گونه‌ای دیگر شکل گرفته است. نوع مذهبیتی که غیر از مالک، هر شخص دیگری را از چیز تملک شده دور می‌کند، ناشی از مالک نیست، بلکه این خصلت مذهبی در اصل در خود چیز وجود داشته. چیزها به خودی خود مقدس اند؛ زیرا چیزها پُر است از مبادی‌ای که به طرز کم‌وبیش مبهم به ذهن می‌آیند و مالکین واقعی آن‌ها فرض می‌شدند و آن‌ها را برای نامقدس‌ان به قابل دسترس می‌کردند. پس نامقدس‌ان نمی‌توانستند به این قلمرو خدایی^۱

تجاوز کنند مگر به شرط این‌که سهم خویش را به خدایان بپردازند و کفاره بی‌حرمتی را با قربانی کردن بدهند. به لطف این تمهیدات پیشین آن‌ها توانستند خود را جانشین حق خدایان کنند، خود را به جای خدایان بنشانند. اما اگر با این ترفند خصلت مذهبی مزرعه دیگر مانعی در برابر اقدامات کشاورز ایجاد نمی‌کرد، ولی ناپدید هم نشده بود. فقط از مرکز به حاشیه تغییر مکان داده بود و در آنجا اثرات طبیعی‌اش را علیه همه کسانی که نسبت به آن نوعی مصونیت به دست نیاورده بودند، برجای می‌گذارد. خدایان از مزرعه بیرون رانده نشده بودند، بلکه به حاشیه انتقال یافته بودند. نوعی رابطه میان مالک و آنان برقرار شده بود؛ خدایان حافظان او شده بودند و مالک با مراسم دوره‌ای، تداوم عنایت آنان را به نفع خود تضمین می‌کرد. اما برای همه کسانی که خارج از آن بودند، خدایان همچنان قدرت‌هایی ترسناک باقی می‌ماندند. وای به حال همسایه‌ای که گاو آهنش با محدوده یک خدایی فقط برخورد کند! خدایان از جنگ در نمی‌گذشتند مگر در مورد آنان که دینی که به گردنشان بود می‌پرداختند و با خدایان چنان رفتار می‌کردند که خدایان می‌خواستند. بدین‌قرار مزرعه از هر تاخت و تاز و غصب و تصرف خارجی در امان می‌ماند؛ حق مالکیت به نفع بعضی انسان‌ها پایه‌ریزی شده بود. این حق بنابراین ریشه‌ای مذهبی دارد؛ مالکیت انسانی جز مالکیت مذهبی و خدایی نیست که به لطف شماری اعمال مذهبی، در دست انسان‌ها قرار گرفته است.

شاید تعجب کنیم که بینیم نهادی بنیادین و فراگیر چون مالکیت این‌طور بر باورهایی موهوم و تعصباتی متکی باشد که بدون پایه عینی به شمار می‌روند. اجنه زمین یا اجنه مزرعه وجود ندارد، پس چگونه یک نهاد اجتماعی که فقط بر پایه‌های غلط استوار است، توانسته دوام بیاورد؟ به نظر می‌رسد که به محض دریافتن این‌که این مفاهیم مرموز هیچ واقعیتی ندارند، باید این نهاد فرو می‌ریخت. اما به همین دلیل است که حتی بزرگ‌ترین

مذاهب هم، آن طور که گاه تصور شده است، جلوه گاه اوهام^۱ ساده‌ای که هیچ انطباقی با واقعیت ندارند، نیستند. بی شک آن‌ها چیزهای دنیای طبیعت^۲ را آن طور که هستند بیان نمی‌کنند، آن‌ها از حیث توضیح جهان، ارزشی ندارند. اما ترجمان الزامات اجتماعی و منافع جمعی به شکل نمادین هستند. مذهب به روابط مختلف جامعه با افراد، یا چیزهایی که جزئی از وجود جامعه هستند، شکل می‌دهد. و این روابط و این منافع واقعی هستند. از راه یک مذهب، می‌توان به ساختار یک جامعه، به میزان وحدتی که بدان رسیده است، به میزان همگرایی بخش‌های تشکیل دهنده آن، به گستره فضایی که در اختیار دارد، به ماهیت نیروهای کیهانی که در آن نقش حیاتی دارند، و مانند آن‌ها پی برد. مذاهب شیوه ابتدایی آگاهی یافتن جامعه‌ها از خود و تاریخ‌شان هستند. آن‌ها در نظم جامعه مانند احساس در وجود فرد هستند. پرسیده می‌شود که چرا آن‌ها شکل چیزها را چنین تغییر می‌دهند؛ اما آیا احساس چیزهایی را که به افراد می‌نمایاند، تغییر شکل نمی‌دهد؟ در دنیایی که -دایان، دیوان^۳ یا اجنه وجود ندارند، صدا یا رنگ یا گرمای بیش‌تر وجود ندارد. فقط به خاطر این‌که لازمه تصور وجود سوژه‌ای است که تصور می‌کند - (در یک جا سوژه فردی و در جای دیگر سوژه جمعی) - ماهیت این سوژه یک عامل تصور است و چیزهای تصور شده را دگرگون می‌کند. فرد با برگردن احساسی درباره روابطی که با دنیای پیرامون خود دارد، چیزهایی را این روابط می‌گنجاند که در آن وجود ندارند، کیفیاتی که سرچشمه‌اش مورد فرد هستند. جامعه با فکرکردن مذهبی در محیطی که به وجود می‌آورد، این کار را می‌کند. فقط دگرگونی در هر دو مورد یکسان نیست، زیرا ماهیت‌شان متفاوت است. این کار علم است که این تصورات را که در عمل مورد رورت دارند، اصلاح کند. پس می‌توانیم مطمئن باشیم که باورهای

1. fantasmagorie

2. physique

3. demons

مذهبی‌ای که پی بردیم پایه حق مالکیت هستند، دربرگیرنده واقعیت‌های اجتماعی هستند که به استعاره^۱ بیان می‌کنند.

برای آن‌که توضیح ما حقیقتاً رضایت‌بخش شود، باید به این واقعیت‌ها دست می‌یافتیم، باید به کمک ادبیاتِ اسطوره‌ها روح آن ادبیات کشف می‌شد؛ یعنی باید علل اجتماعی‌ای که این باورها را ایجاد کرده‌اند، کشف می‌شد. سؤال به این جا برمی‌گردد: چه چیز موجب شده که تصور جمعی به جایی برسد که زمین را مقدس بیندارد، همچون مکانی در اشغال موجوداتی از مبادی قدسی؟ یا خدایان؟ مسئله خیلی کلی‌تر از آن است که بتوان در این جا مورد بحث قرار داد، همان قدر که یافتن راه حل آن بعید است. با این همه، در این جا عجالتاً مطالب را بیان می‌کنیم. این بیان دست‌کم امکان پی بردن به این نکته را خواهد داد که این توهم‌های^۲ اسطوره‌ای می‌توانند در واقع معنای مثبتی داشته باشند.

خدایان چیزی نیستند جز نیروهای جمعی متجسد که به شکل مادی، واقعیت انگاشته شده است. در اصل، مؤمنان جامعه را می‌پرستند؛ برتری خدایان بر انسان‌ها همان برتری گروه بر اعضایش است. اولین خدایان اشیای مادی‌ای بودند که به عنوان نشانه و علامت جامعه به کار می‌رفتند و به همین دلیل نماینده آن شدند: در نتیجه این نماینده شدن، خدایان در احساس احترامی که جامعه در افراد تشکیل دهنده‌اش برمی‌انگیزد، سهیم شدند. خداکردن^۳ از این جا سرچشمه گرفته است، اگرچه جامعه از اعضای منفردش برتر است، اما جز در آن‌ها و به وسیله آن‌ها موجودیتی ندارد. تصور جمعی بنابراین باید به جایی می‌رسید که موجودات مذهبی را همچون وجودهایی در باطن خود انسان‌ها می‌پنداشت. این است در واقع چیزی که اتفاق افتاده

1. metaphoriquement

2. hallucinations

3. divinisation

است. هر عضو طایفه^۱ جزئی از این توتم^۲ را در وجود خود احساس می‌کند که کیش این توتم مذهب طایفه است. در طایفه گرگ، هر فرد یک گرگ است. او در خود یک خدا و حتی چند خدا دارد. پس اگر در چیزها به ویژه در زمین، خدایانی وجود دارند برای آن است که چیزها و به ویژه زمین در زندگی باطنی و درونی^۳ گروه سهیم هستند، همچنان که در افراد انسانی سهیم‌اند. برای همین است که تصور شده چیزها با هم زندگی اشتراکی دارند. در نتیجه، خیلی طبیعی است که اصل زندگی مشترک در چیزها وجود داشته باشد و آن‌ها را مقدس کند. حال به اجمال ببینیم که این خصلت مذهبی که شامل زمین می‌شود چیست. این یک ابداع زودگذر و یک فکر رؤیایی نیست. این نشان و علامتی است که جامعه بر چیزها گذاشته است، فقط بدین خاطر که آن چیزها به شدت با زندگی اش آمیخته شده‌اند، بدین خاطر که آن چیزها بخشی از خود زندگی جامعه را تشکیل می‌دادند. اگر زمین برای افراد دسترس‌ناپذیر بود، برای آن بود که به جامعه تعلق داشت. این است قدرت واقعی‌ای که آن را این‌طور حفظ کرده و از هر تملک خصوصی مصون می‌داشت. در نتیجه، تمام آن‌چه گفتیم می‌تواند این‌چنین بیان شود: تملک خصوصی یک تملک جمعی اولیه را مفروض می‌دارد. گفتیم که مؤمنان -جانشین حق خدایان می‌شوند، حال می‌گوییم که اشخاص جانشین حق -جامعه شده‌اند. همه مذهبیت از جامعه ناشی می‌شود. اگر به چیزهایی که به‌طور تجربی شناخته شده‌اند بسنده کنیم، تنها همین حق جامعه توان کافی دارد تا هر واقعیتی را حال هرچه باشد، مزرعه، حیوان، شخص، فوق دسترس اشخاص خصوصی قرار دهد. و مالکیت خصوصی زاده شد، زیرا آن حرمتی را که جامعه القاء می‌کند، آن مقام عالی را که جامعه از آن برخوردار است و به چیزهایی که جانشین مادی آن شده‌اند، انتقال می‌دهد،

1. clan

2. totem

3. intime

فرد به سود خود و برای استفاده خود برگردانده است. اما فرضیه‌ای که بر اساس آن گروه اولین مالک بوده است، کاملاً بر واقعیات منطبق است. در واقع می‌دانیم که این طایفه است که مالک زمینی است که به‌طور یکپارچه در اختیار دارد و از راه شکار یا صید از آن بهره می‌گیرد.

از این دیدگاه، حتی این اعمال مذهبی که شرح دادیم معنایی به خود می‌گیرند و می‌توانند به زبانی غیرمذهبی^۱ بیان شوند. این‌که انسان تصور می‌کند فقط به دلیل شکافتن و زیروروکردن زمین نسبت به خدایان مرتکب بی‌حرمتی می‌شود، در واقع نسبت به جامعه مرتکب بی‌حرمتی می‌شود؛ زیرا جامعه واقعیت پنهان در پشت این مفاهیم اسطوره‌ای است. بنابراین، قربانی‌ها و ذبح‌هایی که انسان می‌کند، به‌نوعی خطاب به جامعه است. بنابراین، وقتی این تصورات زایل شوند، وقتی این خدایان خیالی ناپدید شوند، وقتی اصل واقعیتی که آن‌ها مجسم می‌کردند خود به‌تنهایی پدیدار شود، این دیون سالانه که در ابتدا مؤمن به وسیله آن‌ها حق زراعت و بهره‌برداری از زمین را از خدایانش می‌خرید، خطاب به جامعه خواهد بود. این قربانی‌ها و این صدقه‌دادن از انواع نخستین محصول اولین شکل مالیات‌ها هستند. این‌ها دیونی هستند که ابتدا به خدایان می‌پرداختند، سپس عشریه‌ای شدند که به پیشوایان دینی پرداخت می‌شد و عاقبت این عشریه مالیات منظمی شد که به دست قدرت‌های غیرمذهبی رسید. این آیین‌های کفار و جبران‌گناه سرانجام مالیاتی می‌شود که از آن بی‌خبرند. اما منشأ این نهاد وجود دارد و در آینده توسعه خواهد یافت.

بنابراین اگر این توضیحات درست است، ماهیت مذهبی تملک می‌توانسته مدت‌های طولانی تنها به این معنا بوده باشد که مالکیت خصوصی واگذاری یک امتیاز جمعی بوده است. اما این تفسیر هرچه باشد، شرایط به‌وجود آمدن مالکیت ماهیت آن را مشخص می‌کرد که آن هم فقط

1. laïque

می توانسته ماهیتی اجتماعی داشته باشد. در واقع، از طریق گروه بود که زمین را این چنین به خود اختصاص می دادند و به آدابی که بیان کردیم عمل می کردند، و از آن پس همه گروه از نتایج این آداب بهره می بردند. نتیجه این آداب حتی این بود که به آن ها شخصیت و انسجامی می داد که در ابتدا نداشتند. بنابراین، این حاشیه اختصاصی گرداگرد زمین که مزرعه را از مزرعه همجوار جدا می کند، هر کس را که در آن باشد، نیز از گروه های مستقر در جاهای دیگر جدا می کند. از این رو ظهور کشاورزی قطعاً به گروه های خانوادگی محدودتر از طایفه انسجام و ثباتی بخشید که تا آن زمان نداشتند. در واقع فردیت^۱ مزرعه فردیت جمعی شان را می سازد. پس از آن، دیگر آنان نمی توانستند با اندک تأثیرپذیری از اوضاع، برای مدتی تشکل بیابند و سپس در جهتی که تمایلات شخصی یا منافع گذرا آنان را سوق می داد، پراکنده شوند. آنان شکلی به خود گرفته و دارای یک استخوان بندی مشخص شده بودند که بر روی همان زمینی که در اشغال داشتند، به طور محوشدنی آشکار بود، زیرا همان شکل های ثابت و پایدار این زمین بودند.

بدین قرار یکی از ویژگی های مالکیت خانوادگی جمعی که در سال گذشته فرست کردیم، خاطر نشان کنیم، بیان شد. این ویژگی عبارت است از این که در این نظام، دست کم همان اندازه که اشیاء در تملک اشخاص هستند، اشخاص هم در تملک اشیاء هستند. خویشاوندان خویشاوند نیستند مگر به این دلیل که به طور مشترک از قلمرو معینی بهره برداری می کنند. چه وقتی کسی از این جماعت اقتصادی بیرون رود، تمام رابطه خویشاوندی اش با کسانی که باقی می ماند، گسسته می شود. این تأثیر برتر اشیاء به خاطر این واقعیت خیلی حساس است که در بعضی شرایط، خویشاوندان می توانند از گروهی چنین تشکل یافته بیرون روند؛ آنان می توانند به خویشاوندی پایان دهند. برعکس، اشیاء، اموال و هر چیز که به آن ها بستگی نزدیک دارد،

همیشه باقی خواهند ماند، زیرا میراث غیر قابل انتقال است.^۱ این‌که اشخاص در تملک اشیاء قرار می‌گیرند، در مواردی حتی به بردگی تمام‌عیار منجر می‌شود. این چیزی است که برای دختر اپیکلر^۲ در آتن اتفاق افتاد. وقتی پدری جز یک فرزند دختر نداشت، این دختر بود که ارث می‌برد، اما این وضعیت حقوقی اموال بود که به او می‌رسید و وضعیت حقوقی خاص خود را برای او تثبیت می‌کرد. چون این اموال نباید از خانواده خارج می‌شد، دقیقاً چون این اموال روح خانواده بود، وارث موظف بود با نزدیک‌ترین مرد خویشاوندش ازدواج کند؛ اگر قبلاً ازدواج کرده بود، باید ازدواجش را برهم می‌زد یا میراثش را رها می‌کرد. شخص پیرو شیء بود. دختر بیش از آن‌که ارث ببرد، به ارث برده می‌شد. همه این واقعیت‌ها به سادگی بیانگر آن هستند که تا چه اندازه مالکیت اموال غیر منقول دارای همان ریشه‌ای هستند که گفتیم. پس در این جا این مالکیت است که اموال را به خانواده مرتبط می‌کند؛ این مالکیت است که مرکز ثقل خانواده را تشکیل و به آن شکل خارجی می‌دهد. خانواده مجموع افرادی هستند که در این جزیره کوچک مذهبی و مجزا که فلان قلمرو را تشکیل می‌داد، زندگی می‌کردند. قوانین آن‌ها را با زمین مقدسی که از آن بهره‌برداری می‌کردند وحدت می‌داد و در نتیجه آن افراد را با یکدیگر متحد می‌کرد. به‌طور کلی این بود منشأ نوع کیشی که موضوع آن مزرعه خانوادگی بود، و اعتبار مذهبی‌ای که نزد ارواح داشت. این اعتبار صرفاً ناشی از اهمیت زیادی که زمین برای کشاورزان دارد، یا ناشی از قدرت مطلق مذهب نیست، بلکه فقط ناشی از آن است که زمین کاملاً در احساس مذهبی نفوذ کرده بود. زمین چیز مقدسی بود که تقدسش خیلی بیش از آن‌که از خانواده آمده باشد، به خانواده منتقل شده بود.

اما دقیقاً از آن جا که مالکیت در ریشه‌هایش فقط می‌تواند جمعی باشد،

۱. اضافاتی ناخوانا در پایین صفحه.

فقط باید دربارهٔ چگونگی فردی شدن مالکیت توضیح داده شود. از چه رو افرادی که این چنین با هم یک گروه شدند و با مجموعه‌ای واحد از چیزها پیوند خوردند، عاقبت از چیزهایی متمایز حقوقی متمایز به دست آوردند؟ زمین در اصل نمی‌تواند تجزیه شود، زمین شکل دهندهٔ یک وحدت است که وحدت میراث است؛ و این وحدت تجزیه‌ناپذیر خود را به گروه افراد تحمیل می‌کند. با این همه، چه شد که هر یک از آنان توانستند یک مالک خصوصی بشوند؟ همان‌طور که می‌توانیم ببینیم، این فردی شدن مالکیت نمی‌تواند بدون تغییرات دیگر در وضعیت چیزها و اشخاص به وجود بیاید. زیرا تا هنگامی که چیزها این‌گونه برتری اخلاقی بر اشخاص را حفظ می‌کردند، برای فرد غیرممکن بود که بر آن تسلط و حاکمیت بیابد.

دو راه متفاوت باید به این نتیجه منتهی می‌شد. ابتدا کافی بود که مجموعه‌ای از اوضاع و شرایط به نحوی یکی از اعضای گروه خانوادگی را به مقامی برمی‌کشید، و بدین سان به او اعتبار و نفوذی می‌بخشید که هیچ‌کس دیگر از اعضا آن را نداشت و او را نمایندهٔ جامعهٔ خانوادگی می‌کرد. در نتیجه، رشته‌هایی که چیزها را به گروه پیوند می‌داد، مستقیماً به این شخصیت برتر پیوند داد. و چون این شخصیت همهٔ گروه، اعم از انسان و چیز را در خود متجسم می‌کرد، اقتداری به او داد که هم چیزها و هم انسان‌ها را به او وابسته کرد؛ و بدین سان مالکیت فردی متولد شد. با ظهور قدرت پدری^۱ و به ویژه قدرت پدرسالارانه^۲ است که این تغییر شکل انجام می‌گیرد. سال گذشته دیدیم که به چه علت‌هایی خانواده به جایی می‌رسد که از حالت انسجام دموکراتیک که هنوز هم نزد خانواده‌های اسلاو دیده می‌شود، خارج شده و برای خود رئیسی برمی‌گزیند و به فرمانش گردن می‌نهد. دیدیم که چگونه به همین علت، این رئیس قدرت برتر اخلاقی و مذهبی می‌شود؛ به همین علت است که تمام زندگی گروه در او جذب می‌شود و بدین سان او بر هر یک از

1. paternel

2. patriarchal

اعضای گروه همان برتری‌ای را داشت که جمع بر آنان داشت. موجودیت خانوادگی در او تشخیص یافته بود. و این فقط اشخاص، سنت‌ها و احساسات نبود که در شخص او ظهور می‌کرد، بلکه همچنان و به‌ویژه میراث بود که با همه پندارهای مرتبط به او وابسته بود. خانواده رومی از دو نوع عنصر تشکیل شده بود. پدر خانواده یک طرف و تمام بقیه خانواده طرف دیگر که آن را *familia* می‌نامیدند و شامل پسران خانواده و فرزندان، بردگان و همه چیزها بود. بنابراین هرچه می‌توانست در فامیلیا اخلاقی و مذهبی باشد، گویی در شخص پدر متمرکز شده بود. این چیزی است که برای او موقعیتی بسیار برتر ایجاد می‌کرد. مرکز ثقل خانواده بدین‌سان جابه‌جا شد و با گذر از چیزها که مرکز ثقل در آن‌ها مستقر بود، به شخصی معین رسید. از آن پس یک فرد به معنای کامل کلمه مالک شد، زیرا بیش از آن‌که او به چیزها وابسته باشد، چیزها به او وابسته شدند. حقیقت آن است که تا هنگامی که قدرت پدر خانواده مطلق بود، همان‌طور که در روم بود، تنها پدر بود که این حق مالکیت را اعمال می‌کرد. اما وقتی که دیگر او از دنیا رفته بود، پسرانش هر یک به نوبت از طرف خود به اعمال حق مالکیت فراخوانده شدند. و به تدریج که از استبداد قدرت پدرسالارانه دست‌کم در حقوق کاسته شد، به تدریج که فردیت پسران حتی قبل از مرگ پدر به رسمیت شناخته شد، پسران توانستند دست‌کم تا حدی در هنگام حیات او مالک شوند.

افزون بر این، دومین علتی که ما خاطر نشان کردیم با این نتیجه ناهماهنگ نبود. تأثیر آن به موازات آن‌چه ما اخیراً آثارش را نشان دادیم، جریان داشت و آن‌ها را تقویت می‌کرد.

این علت همانا توسعه مالکیت اموال منقول است. در واقع، فقط دارایی‌های ملکی [مالکیت بر زمین] این ویژگی مذهبی را داشت که به نوعی آن‌ها را از اختیار افراد دور نگه می‌داشت و در نتیجه یک نظام اشتراکی را ایجاد می‌کرد. برعکس، دارایی‌های منقول، خودبه‌خود، اساساً ماهیت‌شان

اُهر مذهبی^۱ بود. فقط تا زمانی که صنعت منحصرأ کشاورزی بود، دارایی های منقول جز نقشی ثانوی و تبعی نداشتند؛ آن ها چیزی جز وابسته و زائده مالکیت اموال غیر منقول نبودند. این مالکیت اموال غیر منقول مرکزی بود که هر چه اموال منقول در خانواده وجود داشت، از چیزها گرفته تا اشخاص، حول آن جمع می شدند. پس این مالکیت چیزها را در دایره تأثیر خود نگه می داشت و در نتیجه مانع از آن می شد که آن ها شرایط حقوقی خاص ماهیت خودشان را ایجاد کنند و بدین سان نطفه حقوق نوینی را که در وجودشان بود، توسعه دهند. همچنین درآمدی که اعضای خانواده می توانستند خارج از جمع خانواده به دست آورند، به میراث خانواده واریز می شد و به موجب این اصل که فرع تابع اصل است، با بقیه اموال درهم می آمیخت. اما همان طور که گفتیم، ابزارهایی که چه جاندار و چه بی جان، بیش تر به ویژه در کشاورزی به کار می رفت و در نتیجه ارتباط نزدیک تری با زمین داشت، در ویژگی خاص زمین سهیم بود و غیر قابل انتقال بود. اما با گذشت زمان، با پیشرفت بازرگانی و صنعت، مالکیت اموال منقول اهمیت بیش تری یافت؛ در این هنگام این مالکیت که فقط ضمیمه و تابع مالکیت ملک بود، از مالکیت ملک رها شد و به خودی خود نقش اجتماعی متفاوتی از مالکیت بر ملک یافت و عاملی مستقل در حیات اقتصادی شد. بدین قرار کانون های نوین مالکیت بیرون از مالکیت اموال غیر منقول تشکیل شد که در نتیجه ویژگی های مالکیت اموال هیر منقول را نداشت. چیزهایی که در مالکیت اموال منقول وجود داشتند، در خود چیزی نداشتند که آن ها را از آسیب های پیش بینی شده مصون نگه دارد: اموال منقول چیزی نبودند مگر چیزها و فردی که چیزها می توانستند بیش تر در دست او باشند و فرد نسبت به آن ها موقعیتی برابر و حتی برتر داشت. پس او آزادانه تر می توانست آن ها را مورد استفاده قرار دهد. هیچ چیز آن ها را در مکان خاصی ثابت نگه نمی داشت؛ هیچ چیز آن ها را از تحرک باز نمی داشت.

بدین سان آن‌ها فقط به شخصی تعلق پیدا می‌کردند که به هر حال به شیوه‌ای آن‌ها را به دست آورده بود. این بود چگونگی تولد یافتن این حقوق مالکیت نوین. اما به خوبی می‌بینیم که در حقوق فعلی ما، مالکیت اموال غیرمنقول و منقول ماهیتی متفاوت دارند و با مراحل متمایزی از تحول حقوقی انطباق دارند. مالکیت اموال غیرمنقول هنوز کاملاً ممنوعیت‌های زیادی دارد، ممنوعیت‌هایی که یادآور ماهیت مذهبی باستانی‌شان هستند. مالکیت اموال منقول همواره متحرک‌تر، آزادتر و به طور کامل‌تری در اختیار اشخاص بوده است. اما هرچه هم این دوگانگی واقعی باشد، نباید از نظر دور داشت که یکی از این دو مالکیت از درون دیگری بیرون آمده است. مالکیت اموال منقول، به عنوان موجودیت حقوقی متمایز، شکل نگرفته است مگر به دنبال و به پیروی از مالکیت اموال غیرمنقول؛ مالکیت اموال منقول تصویری ضعیف و شکلی تنزل یافته از آن مالکیت است. این نهاد مالکیت اموال غیرمنقول است که در ابتدا رابطه‌ای خودبنیاد میان گروه‌هایی از اشخاص و چیزهای معین برقرار کرد. سپس عقل جمعی به طور کاملاً طبیعی آماده پذیرفتن این شد که در شرایط اجتماعی تا اندازه‌ای متفاوت، رابطه‌های مشابه هرچند متفاوت می‌تواند دیگر نه با جمع‌ها، بلکه با شخصیت‌های فردی برقرار شود. اما این چیزی نبود مگر کاربرد مقررات گذشته برای اوضاع جدید. مالکیت اموال منقول چیزی نیست مگر تغییر شکل مالکیت بر زمین در نتیجه ویژگی‌های خاص اموال منقول. لذا هنوز هم امروز، این مالکیت نشان از اصل خود دارد. در واقع این مالکیت مانند مالکیت اموال غیرمنقول موروثی است؛ در صورت وجود اولاد بلافصل، حق ارث الزامی است. بنابراین ارث یقیناً ادامه حیات مالکیت اشتراکی^۱ قدیم است. بنابراین، این مالکیت اشتراکی که منشأ آن با مالکیت اموال غیرمنقول اشتباه می‌شود، واقعاً به راستی نمونه کامل مالکیت اموال منقول است.

اینک اجمالاً می‌بینیم که چگونه مالکیت کنونی به باورهای رازآلودی^۱ بستگی دارد که دیدیم پایه و اساس نهاد مالکیت بودند. مالکیت در ابتدا مالکیت ملکی است، یا دست‌کم ویژگی‌های مالکیت بر زمین حتی به اسباب و اثاثیه هم به علت اهمیت کم‌ترشان تعمیم می‌یابد؛ و این ویژگی‌ها به علت ماهیت مذهبی‌شان، ناگزیر متضمن نظام اشتراکی^۲ هستند. این نقطه عزیمت است. سپس فرایند دوگانه مالکیت جمعی مالکیت فردی را آزاد می‌کند. از سوی دیگر، تمرکز خانواده که حاصل آن شکل‌گیری قدرت موروثی است، تمام این ویژگی‌های مذهبی را که درون میراث‌ها بود و به آن‌ها موقعیتی استثنایی می‌بخشید، از شخص رئیس خانواده سلب می‌کند. از این پس، انسان برتر از اشیاء قرار می‌گیرد و به‌ویژه چنین انسانی است که این موقعیت را به دست می‌آورد، یعنی مالکیت دارد. نظام‌های چیزهای غیرمذهبی مستقل از قلمرو خانوادگی تشکیل و از آن رها می‌شود و بدین‌سان موضوع حق مالکیت نوین و اساساً فردی می‌شود. و از سوی دیگر فردی شدن مالکیت ناشی از آن بود که دارایی‌های ملکی [مالکیت بر زمین] ویژگی خیلی مقدس‌شان را که انسان از بین برده بود، از دست دادند، و برای آن بود که اموالی که به خودی خود این ویژگی [تقدس] را نداشتند، چندان توسعه یافتند که خود یک سازمان حقوقی متمایز و متفاوت تشکیل دادند. اما چون مالکیت اشتراکی منشأ مالکیت‌های دیگر است، اثر آن را در سازماندهی مالکیت‌های دیگر باز می‌یابیم.

شاید از این‌که ببینیم در تکوین حق مالکیت این فکر که مالکیت از کار حاصل می‌شود، هیچ نقشی ندارد، تعجب کنیم. اما چنان‌چه به نحوه قانونگذاری درباره حق مالکیت در قوانین خود بنگریم، هیچ‌جا نمی‌بینیم که این اصل آشکارا تدوین شده باشد. مواد ۷۱۱ و ۷۱۲ قانون مدنی بیان

می‌دارد که مالکیت از طریق وراثت^۱ - بخشش^۲ - الحاق^۳ - مرور زمان^۴، یا در اثر تعهدات و دیون^۵ به دست می‌آید. بنابراین، از پنج شیوه به دست آوردن مالکیت که به این ترتیب شمارش شده‌اند، چهارتای اول اصلاً متضمن ایده کار نیستند، و پنجمی هم الزاماً متضمن آن نیست. اگر فروش مالکیت چیزی را به من انتقال می‌دهد، نه به خاطر این است که این چیز با کار کسی که آن را به من واگذار می‌کند، تولید شده، نه به خاطر این است که آنچه من در عوض می‌دهم حاصل کار من است، بلکه تنها به خاطر این است که هر دو چیز قاعدتاً به کسانی که مبادله می‌کنند، تعلق دارد، یعنی این تصاحب مبتنی بر یک عنوان قانونی است. در حقوق رومی، این اصل [مالکیت مبتنی بر کار] باز به صورتی آشکارتر غایب است. می‌توان گفت که در حقوق، عنصر اصلی همه شیوه‌های به دست آوردن مالکیت عبارت است از توقیف^۶، تصرف^۷، تماس و رابطه^۸. نه این که این فعل مادی برای ایجاد مالکیت کافی باشد؛ بلکه همواره دست‌کم در ابتدا، لازم است. وانگهی، آنچه پیشاپیش نشان می‌دهد که این ایده نتوانسته است بر حق مالکیت تأثیر بگذارد، یا دست‌کم به طور عمیق تأثیر بگذارد، این است که این ایده دارای منشأ کاملاً جدیدی است. فقط با لاک^۹ است که نظریه‌ای پدید می‌آید که بر اساس آن مالکیت تنها در صورتی مشروعیت دارد که مبتنی بر کار باشد. به نظر می‌رسد که گروتیوس^{۱۰} در آغاز این قرن هنوز آن را نمی‌دانست.

آیا این به معنای آن است که آن ایده در حقوق ما هیچ جایی نداشته؟

1. succession

2. donation

3. accession

4. prescription

5. obligations

6. appréhension

7. détension

8. contact

9. John Locke (1704-1632)، فیلسوف تجربه‌گرا و لیبرال انگلیسی. از کتاب‌های او

تحقیق در عقل و فهم انسانی است. - م.

10. Grotius

به هیچ‌رو، اما این ایده نه از مواد مرتبط با حق مالکیت، بلکه بیش‌تر از حقوق قراردادی^۱ ایجاد شده است. افزون بر این، به نظر ما این درست است که مزد هر کار مورد استفاده یا قابل استفاده به وسیله دیگری باید داده شود و این مزد باید متناسب با کار مفید انجام گرفته باشد. بنابراین، هر مزدی [برای مزدبگیر] حق مالکیت ایجاد می‌کند، زیرا مزد چیزهایی را به کسی انتقال می‌دهد که از آن‌ها بهره ببرد. بدین‌سان در حقوق قراردادها، حرکت و تحولی انجام می‌پذیرد که باید الزاماً بر حق مالکیت تأثیر بگذارد. حتی می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که این اصل که رو به توسعه است، با اصلی که تملک شخصی بر آن تکیه دارد، در تضاد است. پس کار به‌تنهایی برای ما کافی نیست، کار مستلزم وجود یک ماده و چیزی که کار بر آن اعمال شود، است و باید این چیز پیش از آن تملک شده باشد، زیرا کار می‌کنیم که آن را تغییر دهیم. پس کار این تملک‌ها را که مبتنی بر کار نیستند، از میان می‌برد. تعارضات میان مقتضیات نوین وجدان اخلاقی در حال پیدایش و مفهوم کهن نظام حق مالکیت از این‌جا ناشی می‌شوند. اما چون منشأ این مقتضیات نوین در نظریاتی است که به ظهور عدالت قرارداد تمایل دارند، خوب است که آن‌ها را در اصل قرارداد مورد مطالعه قرار دهیم.

درس پانزدهم

حقوق قراردادی

دیدیم که حق مالکیت چگونه ایجاد شده است. مذهبیت جاری در چیزها که آنها را از هر تصرف غیر مذهبی مصون می‌داشت، به وسیله آیین‌های معین، چه آیین آستانه درب خانه، چه آیین گرداگرد مزرعه، به آنها انتقال می‌یافت. و بدین سان گویی کمربندی از قداست و خاکریزی مقدس ایجاد می‌کرد که قلمرو را از هر تهاجم بیگانه‌ای حفظ می‌کرد. فقط آن‌هایی می‌توانستند از این منطقه عبور کنند و به قلمرو این جزیره کوچک که به طرز مذهبی از بقیه جدا شده بود نفوذ کنند که آیین‌های مذهبی را به جا آورده بودند، یعنی روابط خاصی با موجودات مقدس، مالکان اصلی زمین، برقرار کرده بودند. سپس کم‌کم این مذهبیت که در خود چیزها بود به اشخاص انتقال یافت، تقدس خود اشیاء پایان گرفت، آن‌ها دیگر این خصلت تقدس را نداشتند، مگر به طور غیرمستقیم، چرا که به اشخاصی مقدس وابسته بودند. مالکیت جمعی شخصی شد. زیرا تا هنگامی که مالکیت انحصاراً خصوصیت مذهبی اشیاء محسوب می‌شد، به هیچ شخص معینی انتقال نمی‌یافت، منشأ مالکیت و محل اصلی آن نه در اشخاص بود و به طریق اولی نه در فلان شخص خاص و در نتیجه هیچ شخصی صاحب آن محسوب نمی‌شد. بدین سان هر گروهی که در چنین حصار مقدسی محصور بود، حقوقی یکسان داشت و نسل‌های

جدید از همان حقوق بهره‌مند می‌شدند، صرفاً به این دلیل که در میان گروه متولد شده بودند. مالکیت شخصی پدید نیامد، مگر هنگامی که فردی از مجموعه خانواده جدا و تجسم تمام حیات مذهبی افراد و اشیاء خانواده شد و تمام حقوق گروه را تصاحب کرد.

شاید از این‌که بینیم حق مالکیت شخصی این‌چنین به مفاهیم مذهبی کهنه وابسته است، متعجب شویم و شاید به این باور برسیم که چنین تصویری نمی‌تواند بنیانی خیلی محکم را برای نهاد [مالکیت] پی‌ریزی کند. اما پیش از این دیدیم که اگر باورهای مذهبی دقیقاً حقیقت نداشتند، اجازه نمی‌دادند واقعیت‌های اجتماعی هرچند به شکل‌های نمادین و استعاری اظهار شوند. و در واقع می‌دانیم که این ویژگی مذهبی که امروزه خصلت فرد است، کاملاً بر واقعیت پایه‌گذاری شده است؛ این خصلت مذهبی فقط ارزش بسیار بالایی را که شخصیت فردی از نظر وجدان اخلاقی کسب کرده است و کرامتی را که به او بخشیده است، بیان می‌کند، و همچنین می‌دانیم که این ارزش‌گذاری بر فرد تا چه اندازه با کل نهاد اجتماعی ما بستگی تنگاتنگ دارد. بنابراین، این فضیلت مذهبی که به فرد بخشیده شده است، ناگزیر هر آن‌چه را شدیداً به‌طور مشروع با فرد ارتباط دارد، هم دربرمی‌گیرد. احساس حرمت فرد نمی‌تواند فقط به جسم شخص محدود شود؛ اشیایی که مال او محسوب می‌شوند نمی‌توانند در [وجود] او شریک نباشند. این تعمیم نه تنها لازم است، بلکه مفید است. زیرا لازمه سامان اخلاقی ما آن است که ابتکار وسیعی در اختیار فرد قرار بگیرد؛ بنابراین برای آن‌که این ابتکار ممکن شود، باید نوعی قلمرو وجود داشته باشد که فرد تنها حاکم آن باشد، که فرد بتواند در آن با استقلال کامل عمل کند، خود را از هر فشار خارجی مصون کند تا واقعاً خودش باشد. این آزادی فردی که برای ما خیلی دلنشین است، فقط به این نیست که بتوانیم اعضای بدنمان را به طرز دلخواه حرکت بدهیم؛ لازمه آن وجود مجموعه‌ای از چیزهاست که بتوانیم به‌طور ارادی در اختیار داشته

باشیم. فردگرایی^۱ کلمه‌ای بیش نخواهد بود اگر قلمرو مادی‌ای برای عمل نداشته باشیم که در بطن آن نوعی حاکمیت را اعمال کنیم. پس وقتی می‌گوییم که مالکیت فردی چیز مقدسی است، جز این نیست که یک حقیقت بدیهی اخلاقی انکارناپذیر را به شکلی نمادین بیان می‌کنیم؛ زیرا مالکیت فردی شرط مادی کیش فرد است.

بدین‌سان مالکیت فردی به‌جای آن‌که توضیح داده شود، توصیف می‌شود. آن‌چه گفتیم به ما امکان می‌دهد که بفهمیم چیزهایی که به‌طور مشروع تصاحب شده‌اند، چگونه از خصوصیتی برخوردار می‌شوند و باید بشوند که از هر دست‌اندازی‌ای مصون باشند؛ اما آن‌چه گذشت به‌هیچ‌رو به ما نمی‌آموزاند که چیزها باید از چه شرایطی برخوردار شوند تا بتوانیم بگوییم به‌طور مشروع تصاحب شده‌اند، و به‌طور مشروع بخشی از قلمرو شخصی هستند. هر آن‌چه با فرد رابطه برقرار می‌کند، حتی رابطه‌ای بادوام، نمی‌تواند به‌طور مشروع به او اختصاص داده شود، و بدین‌خاطر مالک آن نمی‌شود. پس تصاحب چه وقت بر عدالت مبتنی است؟ این چیزی است که به‌هیچ‌رو نمی‌تواند با خصلت تقدسی که به شخص داده شده، به او داده شود. در گذشته وقتی مالکیت جمعی بود، مشکلی وجود نداشت. زیرا در آن هنگام منشأ حق مالکیت خصلت خودبنیاد داشت که به خود چیزها ارتباط داشت و نه به اشخاص. پس پرسیده نمی‌شد که به چه چیزهایی می‌تواند انتقال بیابد: چون در خود آن‌ها وجود داشت. همه سؤال این بود که چه اشخاصی می‌توانند از این ویژگی به نفع خود استفاده کنند، و پاسخ از خودشان گرفته می‌شد. فقط کسانی می‌توانستند از آن بهره بگیرند که با شیوه‌های مشخص، می‌توانستند آن را مورد استفاده قرار دهند. اما امروزه چنین نیست. امروزه ویژگی‌هایی که مالکیت را بنا می‌نهند، در خود شخص هستند. اما اینک این سؤال مطرح می‌شود: چیزها چه روابطی باید با شخص

داشته باشند تا خصلت تقدس شخص بتواند به‌طور مشروع به چیزها انتقال یابد؟ زیرا این انتقال است که مالکیت را ایجاد می‌کند.

تنها راه حل مشکل این است که شیوه‌های مختلف کسب مالکیت را بررسی کنیم، اصل یا اصولی را از آن استخراج کنیم و ببینیم چگونه آن‌ها در سازمان اجتماعی ما بنا نهاده شده‌اند. این اکتساب دو منشأ اصلی دارد: قرارداد و ارث. بی‌گمان، این ساده‌کردن چیزهاست که فقط به این دو شیوه بسنده کنیم. افزون بر این‌ها، بخشش‌ها و مرور زمان هم وجود دارند؛ اما تنها بخشش‌هایی در این مورد نقش مهمی دارند که مربوط به وصیت‌نامه هستند و چون ارتباط تنگاتنگی با ارث دارند، باید به این موضوع بپردازیم. درباره مرور زمان، اگر هم مطالعه آن از نظر تاریخی بسیار جالب باشد، مطمئناً در آرایش کنونی مالکیت جز سهمی بسیار اندک ندارد. پس دو راه اصلی که ما به‌واسطه آن‌ها مالک می‌شویم، مبادله قراردادی و وراثت است. از راه دوم مالکیت چیزهایی را به دست می‌آوریم که کاملاً ساخته شده‌اند؛ از راه اول ما مالک چیزهای جدیدی می‌شویم که خلق می‌کنیم. اما گفته خواهد شد، آیا غیر از این است که برای بستن قرارداد، چیزی جز محصول کار را نمی‌توان در نظر گرفت؟ کار صرفاً خلاق است. اما کار خودش فقط عبارت است از صرف مقداری انرژی ماهیچه‌ای؛ پس نمی‌تواند چیزها را خلق کند. چیزها فقط می‌توانند مزد کار باشند؛ کار نمی‌تواند چیزها را از نیستی خلق کند؛ چیزها بهای کار هستند، همان‌طور که شرایط کارند. پس کار نمی‌تواند ایجاد مالکیت کند مگر از راه مبادله و هر مبادله‌ای یک قرارداد صریح^۱ یا ضمنی^۲ است.

باری، در وهله نخست به نظر می‌رسد که یکی از این دو منشأ مالکیت کنونی با همان اصلی که مالکیت کنونی بر آن تکیه دارد، در تضاد است، یعنی مالکیت فردی. در واقع منشأ مالکیت فردی در فرد مالک و فقط در اوست. حال آن‌که بنا بر تعریف، مالکیت ناشی از وراثت از افراد دیگر به دست

1. explicite

2. implicite

می‌آید. این مالکیت خارج از وارث شکل گرفته است؛ این مالکیت دستاورد او نیست، پس نمی‌تواند با او جز رابطه‌ای کاملاً خارجی داشته باشد. دیدیم که مالکیت فردی ضد مالکیت جمعی است. وراثت ادامه مالکیت جمعی است. وقتی خانواده که در گذشته یکپارچه بود تقسیم شود، یکپارچگی اولیه به شکل دیگری تداوم می‌یابد. حقوقی که هر عضو گروه در مالکیت دیگران داشت گویی فلج شده بود و در زمان زندگی شان با ناکامی توأم بود. هر کس به سهم خود از اموالش بهره‌مند بود؛ اما به محض این‌که مالک می‌مرد، حق مالکیت مشترک قبلی با تمام قدرت و تأثیرش به میان می‌آمد. بدین سان حق وراثت ایجاد شد. مدتی طولانی حق مالکیت مشترک خانوادگی چنان قوی و مورد احترام بود که خانواده با آن‌که دیگر به‌طور جمعی زندگی نمی‌کرد، مخالف بود که هر مالک فعلی بتواند از اموالش که با وصیت یا به نحو دیگری به او بخشیده شده، استفاده کند، او جز یک حق بهره‌مند شدن نداشت؛ خانواده مالک بود. فقط چون خانواده به علت پراکندگی اش نمی‌توانست این حق را به‌طور جمعی اعمال کند، نزدیک‌ترین بستگان به متوفا جانشین حقوق او می‌شدند. پس ارث به افکار و اعمال کهنی وابستگی دارد که در عادات کنونی ما پایه‌ای ندارند. بی‌گمان این مطلب به‌تنهایی اجازه این نتیجه‌گیری را نمی‌دهد که این نهاد باید به‌کلی نابود شود؛ زیرا گاهی تداوم ضرورت دارد. گذشته در حال حفظ می‌شود با همه تضادی که با آن دارد. هر سازمان اجتماعی آکنده از این تضادهاست. ما نمی‌توانیم کاری کنیم که چیزی که بوده نباشد؛ گذشته واقعیت است، و ما نمی‌توانیم کاری کنیم که آن‌چه نبوده، باشد. کهن‌ترین شکل‌های اجتماعی پایه جدیدترین آن‌ها قرار گرفته‌اند و چه بسا پیش می‌آید که نوعی همبستگی میان آن‌ها برقرار می‌شود به نحوی که برای حفظ جدیدترها باید چیزی از قدیمی‌ترها را نگه داشت. اما ملاحظات پیشین دست‌کم برای اثبات این کفایت می‌کند که از دو شیوه بزرگ به دست آوردن مالکیت، فرجام ارث آن است که بیش از پیش اهمیتش را از دست می‌دهد. پس همه چیز ما را به این پیش‌بینی می‌رساند که با تحلیل حقوق قراردادی است که ما

اصلی را به دست خواهیم آورد که در آینده ایجاب می‌کند نهاد مالکیت بر اساس آن تأسیس شود. اینک این مطلب را مورد بحث قرار می‌دهیم.

درباره قرارداد

مفهوم قرارداد معمولاً عملی چنان ساده قلمداد می‌شود که تصور می‌شود می‌توان آن را امری ابتدایی^۱ شمرد، که تمام امرهای اجتماعی دیگر از آن منشعب می‌شوند. نظریه موسوم به قرارداد اجتماعی مبتنی بر این تفکر است. قرارداد عالی‌ترین رابطه اجتماعی است یا باید باشد که افراد را در یک جامعه متحد می‌کند. و بدین‌سان اگر قرارداد را چه به لحاظ تاریخی، چه آن‌طور که منظور روسو بود، به لحاظ منطقی پدیده‌ای ابتدایی در نظر می‌گیریم، از آن روست که مفهوم آن خودبه‌خود روشن به نظر می‌رسد. ظاهراً نیازی نیست که این مفهوم به مفهوم دیگری ربط داده شود تا آن را توضیح دهد. حقوق‌دانان غالباً بر اساس چنین اصلی عمل کرده‌اند. از این رو آنان همه اجبارها و الزام‌های ناشی از عمل انسان را یا به جرم‌ها^۲ یا به قراردادهای برگردانده‌اند. و منشأ همه اجبارها و الزام‌های دیگر که آشکارا در یک جرم یا یک قرارداد به معنی دقیق کلمه نیست، به‌عنوان گونه‌هایی از همان دو شمرده می‌شوند. از این روست که مفهوم شبه‌قرارداد^۳ شکل گرفته است که تعهداتی مثل سرپرستی امور کس دیگر، یا دریافت یک طلبکار بیش از طلبش را از آن استنباط می‌کنیم. معنی قرارداد چنان خودبه‌خود روشن به نظر می‌رسد که علت موجبه^۴ انواع تعهدات هم از هنگامی که با قرارداد به معنی دقیق کلمه

۱. منظور از امر ابتدایی در این قسمت آن است که بدون پیشینه و مقدمات امری روشن، مفهوم و مقبول باشد.-م.

2. délits

۳. quasi-contrat، عمل ارادی که موجب تعهد نسبت به طرف سوم و گاه تعهد متقابل می‌شود.-م.

4. cause generatrice

یکسان گرفته شد، ظاهراً هیچ ابهامی نداشت، به طوری که از آن نوعی قرارداد ساختند. ولی هیچ چیز فریبنده تر از این ظاهر روشن نیست. نهاد قرارداد نه تنها ابتدایی نیست، بسیار دیر پدید آمده و خصوصاً با تأخیر توسعه یافته است. نه تنها ساده نیست، بی نهایت پیچیده است و به سادگی نمی توان دید که چگونه شکل گرفته است. این چیز مهمی است که قبل از هر چیز دیگر باید به خوبی فهمید. برای اطمینان از آن، از تعریف دقیق این که رابطه قراردادی چیست شروع می کنیم.

و نخست، به طور کلی تر، سؤال این است که یک رابطه اخلاقی حقوقی چیست؟ ما آن را رابطه ای می نامیم که وجدان عمومی میان دو شخصیت، فردی یا جمعی، یا حتی میان این شخصیت ها و یک چیز، در نظر می گیرد، و به موجب آن یکی از طرفین حاضر بر دیگری دست کم یک حق معین دارد. به طور خیلی کلی، حقوق دوجانبه است. اما این دوجانبگی الزامی نیست. برده از نظر حقوقی به اربابش وابسته است و با وجود این بر او حقی ندارد. بنابراین رابطه هایی از این نوع می توانند دو منشأ داشته باشند: چه رابطه چیزها باشد، چه رابطه اشخاص مرتبط با هم، چه رابطه ای طولانی باشد، چه رابطه ای با دوام، چه منشأ آن ها این ماهیت را داشته باشد، چه آن ماهیت را، چه در این جا واقع باشند یا آن جا، چه درک وجدان عمومی از این ویژگی تأثیر پذیرفته باشد یا از آن. بالاخره یا مربوط به یک وضعیت محقق شده هستند، یا مربوط به وضعیتی از چیزها یا اشخاص که هنوز محقق نشده، اما طرفین خواستار تحقق آن هستند. بنابراین در این حالت، نه ماهیت ذاتی وضعیت، بلکه امر خواستن آن وضعیت است که مسبب حق است و در این حالت حق عبارت است از تحقق آن صرفاً به صورتی که خواسته شده. بدین قرار، چون من در فلان خانواده زاده شده ام، پس فلان نام را دارم، تکالیفی را نسبت به فلان اشخاص که والدین من هستند دارم، یا نسبت به فلان اشخاص دیگر می توانم اعمال سرپرستی کنم. چون فلان چیز واقعاً به وسیله ای مشروع وارد میراث پدری یا مادری ام شده است، من حق مالکانه بر آن دارم. چون صاحب

فلان اموال غیرمنقول هستم که فلان طور واقع شده، پس ناگزیر به رعایت فلان حقوق بر اموال غیرمنقول همسایه هستم، و مانند این‌ها. در تمام این وضعیت‌ها، یک امر کسب‌شده یا محقق‌شده حقی ایجاد می‌کند که من آن را اعمال می‌کنم. اما هنگامی که من با مالک خانه‌ای توافق می‌کنم که ملکش را در مقابل پرداخت وجهی در هر سال با فلان شرایط معین به من اجاره بدهد، خواست من فقط اشغال این مستغل و پرداخت وجه مقرر است، خواست طرف دیگر چشم‌پوشیدن از حقوقش در مقابل دریافت وجه دلخواه است. اما آنچه موجودیت دارد چیزی جز اراده‌ها^۱ و وضعیت‌های خواست^۲ نیست و با این همه وضعیت خواست‌ها می‌تواند برای ایجاد تعهدات و در نتیجه حقوق کفایت کند. با ایجاد چنین روابطی است که باید آن را دارای شرایط قرارداد دانست. بی‌گمان، میان این دو نمونه متقابل، حالت‌های بینابین زیادی هستند که از یکی به دیگری گذر می‌کنند؛ اما مهم این است که صورت‌های نهایی در نظر گرفته شوند تا فرق میان آن‌ها ویژگی‌های کیفی‌شان را ملموس‌تر کند. بنابراین هیچ چیز شفاف‌تر از این تفاوت، طوری که برای ما آشکار شد، نیست. از یک‌سو، روابط حقوقی‌ای است که منشأشان موقعیت‌های^۳ اشخاص یا چیزها یا اصلاحات و تغییراتی است که هم‌اکنون این موقعیت‌ها در بردارند؛ از سوی دیگر، روابط حقوقی‌ای است که منشأشان خواست‌های سازگار با هم به قصد تغییر آن موقعیت‌ها است.

باری نتیجه‌ای که بی‌درنگ از این تعریف به دست می‌آید این است که رابطهٔ قراردادی نمی‌تواند ابتدایی^۴ باشد. در واقع، اراده‌ها تنها در صورتی

1. volitions

2. volonté

3. status

۴. Primitif، منظور از رابطهٔ ابتدایی رابطه‌ای است که بدو^۱ و پیش از هر گونه قراردادی موجودیت دارد و قرارداد موجب تغییر آن می‌شود. مانند رابطهٔ مالک با مالش که ابتدا بین آن‌ها رابطهٔ مالکیت برقرار است. اما پس از انجام قرارداد خرید و فروش مالکیت فروشنده از مال سلب و به خریدار منتقل می‌شود...م.

می‌توانند بر سر انجام تعهداتی به توافق برسند که این تعهدات نتیجه وضعیت حقوقی از هم‌اکنون به دست آمده چیزها یا اشخاص نباشند؛ چنین قراردادی نمی‌تواند انجام شود مگر با تغییر موقعیت‌ها و مگر با افزودن روابط جدید به روابط موجود. پس قرارداد منشأ تغییراتی است که مستلزم یک پایه حقوقی اولیه است که خاستگاهی متفاوت دارد. قرارداد تمام و کمال ابزاری است که به وسیله آن انتقال‌ها انجام می‌گیرند. قرارداد نمی‌تواند اولین و اساسی‌ترین پایه‌هایی را تشکیل بدهد که حقوق بر آن‌ها تکیه دارد. لازمه قرارداد آن است که دست‌کم دو شخصیت حقوقی قبلاً تشکیل و سازمان‌یافته باشند و با هم روابط برقرار کنند، و این روابط ساخت‌شان را تغییر بدهد؛ و چیزی که در صلاحیت یکی بوده به دیگری هم سرایت داده شود و بالعکس. مثلاً دو خانواده الف و ب را در نظر می‌گیریم؛ زنی از خانواده الف خارج می‌شود تا به مردی در خانواده ب پیوندد و به نوعی عضو اصلی گروه ب شود. دگرگونی در عده افراد صورت می‌گیرد. چقدر این تحول با رضایت دو خانواده ذیعلاقه و با صلح انجام می‌گیرد، و شما قرارداد ازدواجی به شکل کم‌ویش ابتدایی خواهید داشت؟ از کجا این نتیجه به دست می‌آید که ازدواج از آن‌جا که لزوماً یک قرارداد است، باید قبلاً یک سازمان خانوادگی داشته باشد که به هیچ‌رو قراردادی نیست؟ این هم دلیل دیگری است بر این‌که ازدواج متکی بر خانواده است، نه خانواده بر ازدواج. اما فرض کنید که زنا با محارم ممنوع نبود و هر مرد با زنی از خانواده خودش پیوند می‌خورد، در این صورت پیوند جنسی متضمن تغییر واقعی در اشخاص و چیزها نمی‌شد. قرارداد ازدواج هم به وجود نمی‌آمد.

رابطه قراردادی نه تنها ابتدایی نیست، بلکه به راحتی می‌توان فهمید که مردم به چه دلایلی فقط با تأخیر توانستند درک کنند که این رابطه قراردادی امکان‌پذیر است. در واقع، روابط، یعنی حقوق و تعهداتی که ریشه در وضعیت افراد یا چیزها دارند، از کجا ناشی می‌شوند؟ این روابط به ویژگی مقدس افراد و چیزها و اعتبار اخلاقی‌ای که آن‌ها چه مستقیم و چه غیرمستقیم دارند،

وابسته است. اگر تعهد فرد در مقابل گروهش امر ابتدایی به نظر می‌رسد، از آن روست که این گروه در نگاه او عالی‌ترین درجه تقدس را دارد، و همچنین اگر او تعهداتی را در مقابل افراد تشکیل‌دهنده گروه برای خود قائل است، از آن روست که از تقدس کل چیزی هم به اجزاء انتقال می‌یابد. تمام اعضای یک طایفه در خودشان جزئی از وجود الهی را که طایفه گمان می‌کند از تبار آن است، دارند. پس آن‌ها دارای یک ویژگی مذهبی هستند، و به همین دلیل باید از آن‌ها دفاع کرد، انتقام مرگ‌شان را گرفت، و مانند آن‌ها. همچنین دیدیم که حقوقی که منشأ آن در چیزهاست به ماهیت مذهبی چیزها وابسته است؛ نیازی نیست که به این نکته بازگردیم. بدین‌سان تمام روابط اخلاقی و حقوقی ناشی از منزلت شخصی یا واقعی وجود خود را مرهون نوعی خصلت خودبنیاد و ذاتی اشخاص یا اشیاء هستند که حرمتی را تحمیل می‌کند. اما این نوع خصلت چگونه می‌تواند در اختیارات ساده خواست‌ها باشد؟ امر خواستن یک چیز یا یک رابطه چه چیزی دارد یا چه چیزی ممکن است داشته باشد که می‌تواند واقعاً این رابطه را الزامی کند؟ چنانچه اندکی درباره آن بیندیشیم، و بینیم که فکر توافق دو خواست برای یک هدف واحد می‌تواند برای هر دوی آن‌ها خصلت اجباری داشته باشد، می‌بینیم که در آن نوآوری حقوقی بزرگی وجود دارد که مستلزم توسعه تاریخی بسیار پیشرفته‌ای در آن زمان بوده است. وقتی من تصمیم بگیرم که به این یا آن شیوه عمل کنم، همیشه می‌توانم از تصمیم خود برگردم؛ چرا دو تصمیم از دو شخص مختلف فقط به این دلیل که با هم توافق دارند، قدرت الزام بسیار بزرگ‌تری دارد؟ اگر من در مقابل شخصی که او را مقدس می‌دانم، خاموش و آرام می‌ایستم، و از لمس کردن او و تغییر وضعیتش آن‌گونه که هست، خودداری می‌کنم، به علت خصلت‌هایی است که به او نسبت می‌دهم و احترامی است که در نتیجه او به من تحمیل می‌کند، چیزی واضح‌تر از این نیست. و چیزهایی که در همین شرایط هستند نیز همین‌طورند. اما عمل خواست و تصمیم هنوز چیزی جز یک امکان نیست و بنا بر تعریف، به هیچ‌رو

تحقق یافته و واقع شده نیست؛ چگونه چیزی که وجود ندارد، یا دست کم هنوز چیزی جز نوعی آرمان تمام عیار نیست، می تواند در این خصوص مرا مجبور کند؟ به نظر می رسد برای آن که بتوان به خواست های ما ویژگی الزامی بخشید که خود بنا بر تحلیل فاقد آن هستند، باید همه انواع عوامل دخیل باشند. و در نتیجه، مفهوم حقوقی قرارداد و رابطه قراردادی نه تنها شفافیت خود به خودی نداشت بلکه جز با سختی فراوان نتوانسته است ایجاد شود.

و در واقع، جوامع فقط بسیار آهسته موفق شدند از مرحله آغازین حقوق صرفاً قانونی گذر کرده و یک حقوق نوین به آن بیفزایند. فقط با اصلاحات پی در پی اولی است که جوامع به تدریج به دومی نزدیک شده اند. وانگهی این تحول از راه های گوناگون به وقوع پیوسته که راه های اصلی به شرح زیر است. این یک قاعده عمومی است که نهادهای نوین با وفق یافتن با نهادهای کهن شروع می کنند و به تدریج از آنها فاصله می گیرند تا آزادانه ماهیت خاص خود را توسعه دهند. وظیفه و یا کارکرد حقوق قراردادی تغییر موقعیت شخصی است؛ با وجود این، برای دست یافتن به این نتیجه، با در نظر گرفتن الگوی حقوق قانونی شروع می کنیم. روابطی که افراد را به خاطر وضعیت^۱ کسب شده و محقق شان به هم پیوند می دهد، به همان وضعیت بستگی دارد. این روابط از آن جا ناشی می شود که این اشخاص یک خصلت مشترک می یابند و آن احترام گزاردن به یکدیگر است. به بیان دقیق تر، اعضای یک طایفه واحد، یک خانواده واحد، نسبت به هم تکالیفی دارند، چرا که فرض آنان بر این است که از یک خون و پوست واحد هستند. نه به خاطر این که همسر شتی^۲ جسمی به خودی خود کارایی و تأثیر اخلاقی داشته باشد. بلکه بدین خاطر که خون ناقل یک اصل مقدس است که با آن آمیختگی صورت می گیرد و داشتن یک خون واحد شریک بودن در یک خدای واحد است و داشتن یک شخصیت مذهبی واحد. همچنین خیلی اوقات آیین مذهبی به

1. état

2. consubstantialité

فرزندی قبول کردن با تزریق چند قطره خون گروه در فرزندخوانده انجام می‌گیرد. با این فرض، وقتی مردم احساس می‌کردند نیاز به ایجاد روابطی غیر از روابط ناشی از منزلت‌شان دارند، به‌طور کاملاً طبیعی روابط دلخواه را تنها همان روابطی می‌پنداشتند که تصویرش را در مقابل چشم خود داشتند. دو فرد یا دو گروه مختلف که روابط طبیعی میان‌شان وجود ندارد، توافق می‌کنند برای یک کار مشترک شریک شوند: برای آن‌که توافق‌شان آنان را ملزم کند، همسرستی جسمی‌ای را که به‌عنوان منشأ همه تعهدات در نظر گرفته می‌شود، محقق می‌کنند. مثلاً دو طرف قرارداد دست‌شان را در ظرفی که اندکی از خون‌شان را در آن ریخته‌اند، فرو می‌کنند و چند قطره از آن را می‌نوشند. این عملی است که ر. اسمیت^۱ تحت عنوان خون-پیمان^۲ بررسی کرده و ماهیت و کلیت آن امروزه کاملاً شناخته شده است. بدین ترتیب، دو طرف خود را در برابر یکدیگر متعهد می‌دیدند؛ از جهاتی، این رابطه از عمل ارادی آنان ناشی می‌شد؛ این رابطه چیزی از یک قرارداد را دربرداشت؛ اما فقط در صورتی که شکل یک رابطه قراردادی به خود می‌گرفت، کارایی کامل می‌یافت. دو فرد در واقع مانند تشکیل‌دهندگان نوعی گروه مصنوعی می‌شدند که بر روابطی اتکا داشتند همانند روابط گروه‌های طبیعی که هر کدام بدان‌ها تعلق داشتند. وانگهی شیوه‌های دیگر رسیدن به همین نتیجه را ممکن می‌کردند. خوراک‌ها خون می‌سازند و زندگی ایجاد می‌کنند؛ بنابراین خوردن خوراک‌های واحد مشارکت در منبع واحد زندگی است و همخون‌شدن است. نقش بزرگ شراکت در خوراک در تمام مذاهب از کهن‌ترین‌شان تا مسیحیت از همین جا ناشی می‌شود. آنان برای شریک شدن در یک خدا مشترکاً از یک چیز مقدس می‌خوردند. به همین طریق به هم

۱. William Robertson Smith (۱۸۹۴-۱۸۴۶)، مستشرق انگلیسی که تحلیل‌هایی دربارهٔ جامعه‌های اسلامی و مطالعاتی دربارهٔ ساختار خویشاوندی و مسئلهٔ توتمیسم دارد. م.

پیوند می‌خورند. بنابراین دو متعهد نیز می‌توانستند با نوشیدن از یک گیللاس، با خوردن از یک خوراک، یا حتی خوردن با هم، با یکدیگر پیوند بخورند. عمل نوشیدن از یک گیللاس هنوز هم کاربردهای زیادی در ازدواج دارد. عمل مهمورکردن قرارداد در حال نوشیدن با یکدیگر احتمالاً منشأ دیگری ندارد، همین‌طور عمل دست‌دادن.

در این مثال‌ها، پیوندهای [ناشی از] منزلت شخصی در خدمت الگوی پیوندهای قراردادی نوظهور بودند. اما پیوندهای [ناشی از] منزلت واقعی برای همین منظور به کار می‌رفته است. حقوق و تعهداتی که من به سبب یک چیز دارم، بستگی به وضعیت آن چیز و وضعیت حقوقی آن دارد. اگر آن چیز میراث کس دیگری است، من باید آن را محترم بشمارم؛ اگر به میراث وارد شده است، باید آن را مسترد کنم یا معادل آن را پردازم. با این فرض، تصور کنیم دو فرد یا دو گروه را که می‌خواهند مبادله‌ای انجام دهند، مثلاً چیزی را با چیز دیگری یا با مبلغی پول مبادله کنند. یکی از طرفین چیز را تحویل می‌دهد، فقط با همین کار، کسی که آن را دریافت می‌کند متعهد می‌شود، متعهد به پرداختن معادل آن چیز. منشأ آنچه قرارداد واقعی می‌نامیم، همین است، یعنی قراردادی شکل نمی‌گیرد مگر از طریق سنت واقعی یک چیز. بنابراین به نقشی پی می‌بریم که قراردادهای واقعی به‌طور یکسان در حقوق رومی و حقوق ژرمنی و نیز در حقوق کهن فرانسوی مان ایفا کرده است. افزون بر این، نشانه‌های بسیار آشکار حتی در حقوق کنونی نیز وجود دارد. زیرا کاربرد بیعانه از همین جا ناشی می‌شود. به جای دادن خود شیء مورد مبادله، تنها بخشی از بهای آن یا چیز دیگری را می‌دادند. اغلب یک چیز بی‌ارزش کافی بود مانند پرکاه، یا دستکشی که در حقوق ژرمنی به کار می‌رفت. شیء دریافتی کسی را که آن را دریافت می‌کرد در مقابل دیگری بدهکار می‌کرد. با گذشت زمان، تحویل شیء کفایت کرد.

اما چنان‌که می‌بینیم، چه خون-پیمان، چه قرارداد واقعی به معنای دقیق کلمه قرارداد نیستند، زیرا در این دو گونه وضعیت، تعهد ناشی از تأثیر

خواست‌های سازگار با هم نیست. خواست‌های توافق‌کنندگان به‌تنهایی ناتوان از الزام است. خواست‌ها باید وضعیت اشخاص یا چیزها را هم دربرداشته باشند و درواقع این وضعیت است که علت ایجاد الزامی است که شکل گرفته و نه خواست‌های توافق‌کنندگان. اگر پس از خون-پیمان، من خود را در برابر آنان که با ایشان هم‌پیمان شده‌ام، متعهد می‌بینم و بالعکس، این در نتیجه رضایت دادن نیست، بلکه برای آن است که در پی عمل انجام‌شده، ما یعنی او و من خود را از یک خون می‌دانیم. اگر در قرارداد واقعی، من بهای شیء دریافتی را بدهکارم، برای آن نیست که من آن را تعهد کرده‌ام، بلکه برای آن است که این شیء به میراث من وارد شده، برای آن است که این شیء از این پس در چنین وضعیت حقوقی‌ای قرار دارد. تمام این اعمال هم روش‌هایی است که تقریباً به همان نتایجی می‌رسد که قرارداد در معنای واقعی کلمه به شیوه‌هایی دیگر به آن‌ها می‌رسد. زیرا باز یک بار دیگر، تشکیل‌دهنده قرارداد موافقت اذعان‌شده خواست‌های موجود است. بنابراین در این جا باید چیزی بیش از این‌ها باشد، باید بی‌درنگ وضعیت چیزها یا اشخاص به وجود آمده باشد که ماهیتاً اثرات حقوقی ایجاد کند. تا وقتی که این واسطه وجود دارد، قرارداد قرارداد نیست.

اما راه دیگری هست که از آن راه ما بیش‌تر به معنی واقعی قرارداد نزدیک می‌شویم. خواست‌ها نمی‌توانند ملزم شوند مگر به شرط آن‌که تصدیق شوند. این تصدیق به وسیله قول‌ها^۱ انجام می‌شود. بنابراین قول‌ها خود چیزی واقعی، طبیعی و محقق هستند که می‌توان آن‌ها را به خاصیتی مذهبی تجهیز کرد که به لطف این خاصیت، قول‌های کسانی که آن‌ها را ابراز کرده‌اند متعهدشان کرده و الزام‌آور می‌شوند. برای این کار کافی است که آن قول‌ها طبق شکل‌های مذهبی و در شرایط مذهبی بیان شوند. با همین روش، آن‌ها مقدس می‌شوند. یکی از شیوه‌هایی که به آن‌ها این خاصیت را می‌بخشد،

1. paroles

قسم است، یعنی استمداد از موجودی الهی. از راه این یاری خواستن، آن موجود الهی نگهبانِ قولِ مبادله شده می شود، و در نتیجه به محض این که این قول به شیوه بالا مبادله شود، حتی اگر برای تحقق آن در خارج هیچ عملی شروع نشود، با وجود این با تهدید به کیفرهای مذهبی که می دانیم چه شدتی دارند، مجبور به عمل به آن قول می شوند. مثلاً هر تعهدکننده کلمه ای بر زبان جاری می کند که او را متعهد می کند و عبارتی را بیان می دارد که به موجب آن طلب می کند که در صورت ترک تعهداتش این یا آن لعنت الهی بر سرش فرود آید. خیلی اوقات، قربانی ها و انواع آیین های جادویی نیز ویژگی اجباری قول هایی را که بدین نحو بیان شده اند، تقویت می کنند.

این بود منشأ قراردادهای پایبند مقررات^۱ و رسمی^۲. مشخصه آنها این است که آنها منعقد نمی شوند مگر آن که طرفین بر طبق دستورعمل معین و رسمی متعهد شوند که هیچ یک نتوانند آن را ترک کنند. این دستورعمل است که ملزم می کند. در این نشانه، یک مشخصه اصلی دستورعمل های جادویی و مذهبی را بازمی شناسیم. دستورعمل حقوقی چیزی نیست مگر جانشین پایبندی مذهبی به مقررات^۳. وقتی قول های معین و تنظیم شده به ترتیبی معین تأثیر اخلاقی دارند و اگر چیز دیگری باشند، یا فقط به ترتیب دیگری اظهار شده باشند، بی اعتبار می شوند، آن گاه می توانیم مطمئن باشیم که معنا و مفهومی مذهبی دارند یا داشته اند و مزیت و برتری شان را مرهون علل مذهبی اند. زیرا فقط قول مذهبی است که این تأثیر را بر چیزها و انسان ها دارد. به ویژه در مورد رومیان واقعیتی نشان می دهد که تا چه اندازه قراردادها در اصل خصلتی مذهبی داشتند: به کاربردن *sacramentum*. هرگاه دو متعهد در مورد حقوق و تکالیف مربوط به هر کدام شان اختلاف داشتند، مبلغی پول متناسب با اهمیت دعوای شان در معبدی می سپردند، این *sacramentum* بود.

1. formaliste

2. solennel

3. formalisme

کسی که دادرسی‌اش را می‌باخت، مبلغی را که سپرده بود، نیز می‌باخت. پس به این نحو او مشمول جریمه‌ای به نفع موجودی الهی می‌شد و این مستلزم آن بود که کاری که او انجام داده، همچون بی‌حرمتی به خدایان تلقی شود. این بخش‌ها در قرارداد موجود بودند.

می‌بینیم که مفهوم قرارداد چه آهسته‌به‌آهسته بروز یافته است. خون-پیمان و قراردادهای عینی حقیقتاً قرارداد نیستند. قرارداد تشریفاتی به قرارداد حقیقی نزدیک‌تر است. زیرا در این حالت به محض این‌که خواست‌های حاضر به وسیله قول‌ها همراه با دستورعمل‌های مقدس تصدیق بشوند، تعهد هم مقدس می‌شود. با این همه، حتی در این حالت، از رضایت خواست‌ها نیست که مستقیماً ارزش اخلاقی تعهد ایجاد می‌شود، بلکه از دستورعمل به کار برده شده است. اگر تقید به تشریفات رسمی نباشد قراردادی وجود ندارد. در درس آینده مراحل دیگری را که حقوق قرارداد باید می‌پیمود تا به وضعیت حاضر برسد، خواهیم دید.

درس شانزدهم

اخلاق قراردادی (دنباله)

در درس پیشین دیدیم که جوامع چه سخت به مفهوم قرارداد رسیدند. تمام حقوق و تمام تکالیف معلول وضعیت موجود چیزها و یا اشخاص هستند؛ بنابراین در قرارداد به معنی واقعی کلمه، وضعیتی که فقط در ذهن طراحی شده و باید محقق شود، منشأ تعهدات است. جز تصدیق و ابراز یک خواست هیچ بده‌بستانی در کار نیست. چگونه چنین تصدیق و ابرازی می‌تواند خواستی را متعهد کند که خود از آن خواست ناشی شده است؟ آیا گفته خواهد شد که در قرارداد دو خواست موجودند و این دو خواست به نوعی متقابلاً متعهد می‌شوند، و این که به نحوی متحد شده‌اند و این اتحاد اجازه نمی‌دهد آزادی کامل داشته باشند؟ اما از چه رو وفای به عهد از سوی طرف قرارداد من در به‌جا آوردن کاری، اگر از طرف من عملی خلاف قول انجام بشود، می‌تواند مرا به انجام معاهده مجبور کند و بالعکس؟ چنین نیست که چون دیگری نسبت به من متعهد شده است، من هم نسبت به او کم‌وبیش به اجبار متعهد باشم. ماهیت یکی غیر از ماهیت دیگری نیست، و اگر هیچ‌یک از آن دو ذاتاً اعتبار اخلاقی‌ای نداشته باشد که خواسته را ملزم کند، توافقشان نمی‌تواند آنان را ملزم کند. وانگهی برای آن که قراردادی وجود داشته باشد، عهد به انجام تعهدات متقابل الزامی نیست. قراردادهایی وجود دارند که

یک طرفه هستند. قرارداد بخشش یا قرارداد گروگذاری شامل مبادله نمی‌شوند. اگر من اظهار کنم که در شرایط موجود، فلان مبلغ یا فلان چیز را به فلان شخص معین می‌دهم، موظفم به قولم عمل کنم، هرچند هیچ چیز در عوض دریافت نکنم. پس در این صورت تنها اظهار خواسته من بدون هیچ اظهار متقابلی مرا مجبور می‌کند. این امتیاز از کجا حاصل می‌شود؟

مردمان فقط خیلی آهسته توانستند به اظهار صرف خواسته، چنین تأثیر حقوقی و اخلاقی‌ای ببخشند. هنگامی که انتقالات و مبادلات رواج بیشتری یافت، احساس نیاز به روابط مبتنی بر قرارداد شروع شد، و مردم برای ارضای آن نیاز، ترفندهایی به کار می‌بستند. بدون این که یک حقوق نوین ایجاد کنند، کوشش کردند حقوق قانونی را با آن نیازهای نوین سازگار کنند. پس از آن نوبت اصل قبول کردن بود. به محض این که طرفین توافق می‌کردند، بی‌درنگ وضعیتی چه برای چیزها چه اشخاص ایجاد می‌شد که منشأ تعهدات بعدی می‌شد. مثلاً یکی از متعاهدین تعهدی را که متعهد شده بود، انجام می‌داد؛ از این لحظه به بعد چیزی حاصل و محقق می‌شد که طرف دیگر را متعهد می‌کرد. فروشنده چیز را تحویل می‌داد؛ این چیز که با این شرایط وارد میراث خریدار می‌شد، او را مکلف می‌کرد، آن هم به موجب این قاعده که نمی‌توان با هزینه دیگری ثروتمند شد، قاعده‌ای که همه‌جا مورد قبول بود، هرچند برحسب جامعه‌های مختلف به صورت‌های مختلف پذیرفته شده بود. یا به محض برقرار شدن شرایط تفاهم، متعاهدین ملتزم به عملی می‌شدند که میان آنان نوعی خویشی قائم بالذات ایجاد می‌کرد و آنگاه این خویشی اکتسابی میان آنان نظامی از حقوق و تکالیف ایجاد می‌کرد. با این دو روش و در پی توافق خواسته‌ها، تغییری در حقوق قانونی به وجود می‌آید و بدین وسیله روابط ایجاد شده کاملاً و بزرگی قراردادی پیدا می‌کنند. اما این روابط محصول توافق خواسته‌ها نیستند؛ و از این نظر هنوز قرارداد واقعی وجود ندارد. در هر دو حالت، تراضی به تنهایی ناتوان از الزام است؛ دست‌کم این تراضی حقوقی ایجاد نمی‌کند مگر از طریق یک واسطه یا رابط. آنچه

بی‌درنگ تفاهم در پی دارد، به دست آوردن وضعیتی از چیزها یا اشخاص است و به تنهایی موجب می‌شود که این تفاهم نتایج حقوقی داشته باشد. تا هنگامی که دست‌کم به جزئی از تعهد عمل نشده است، تا هنگامی که متعهدین خون‌شان را با هم نیامیخته‌اند یا بر سر یک میز ننشسته‌اند، آزادند که از تصمیم خود برگردند. بنابراین اظهار خواست به تنهایی فاقد هرگونه تأثیری است. از حقوق قانونی تقریباً برای رسیدن به نتایجی استفاده می‌شد که حقوق قراردادی ایجاد می‌کرد؛ اما این حقوق هنوز به وجود نیامده بود.

اما راه دیگری هست که از طریق آن مردمان موفق شدند به آن حقوق نزدیک‌تر شوند. به هر صورت، خواست‌ها نمی‌توانند نسبت به هم متعهد شوند مگر به شرط آن‌که در خارج تصدیق شوند، در خارج اظهار شوند. باید خواست‌ها شناخته شوند تا آن‌که جامعه بتواند ویژگی اخلاقی به آن‌ها بدهد. این تصدیق، این اظهار خارجی به کمک قول انجام می‌شود. بنابراین قول چیزی واقعی، مادی و محقق است که می‌توان به آن ویژگی مذهبی بخشید که به لطف آن، پس از اظهار شدن، توانایی متعهد و مجبور کردن کسانی را خواهد داشت که آن را بر زبان می‌آورند. برای این منظور، کافی است که قول مطابق شکل‌ها و در شرایط معین مذهبی بیان شود. از این لحظه قول تقدس می‌یابد. بنابراین به خوبی ملاحظه می‌کنیم که قول‌ها، پس از آن‌که چنین ویژگی مقدسی به خود گرفتند، رعایت‌شان را به کسانی که آن‌ها را بیان داشته‌اند، تحمیل می‌کنند. آن‌ها همان اعتباری را دارند که به اشخاص و چیزها که موضوع حقوق و تکالیف هستند، داده شده است. پس قول‌ها نیز می‌توانند منشأ تعهدات باشند. یکی از شیوه‌هایی که این ویژگی و در نتیجه این قدرت تعهد‌آور را به آن‌ها می‌بخشد، قسم است، یعنی یاری خواستن از یک موجود الهی. با این یاری خواستن، آن موجود حافظ وعده‌های داده‌شده یا مبادله‌شده می‌شود، آن موجود در میان آنان حضور دارد، چیزی از خود به آنان انتقال می‌دهد و احساسی را به آنان القاء می‌کند. عمل نکردن به وعده بی‌حرمتی به اوست و خود را در معرض انتقام او قراردادن است، یعنی در معرض

کیفرهای مذهبی‌ای که برای مؤمنان همان قدر مطمئن و وقوع‌شان قطعی است که کیفرهایی که بعداً دادگاه‌ها صادر می‌کردند. در چنین شرایطی، به محض این‌که قول‌ها از دهان متعهد خارج بشوند، دیگر متعلق به وی نیستند، آن قول‌ها نسبت به وی خارجی‌اند؛ زیرا ماهیت‌شان را تغییر داده‌اند. آن قول‌ها مقدس‌اند و او دنیوی است. در نتیجه، قول‌ها جدا از اظهارکننده آن‌ها هستند؛ هرچند که از او صادر شده‌اند، اما دیگر به او وابسته نیستند. قول‌دهنده دیگر نمی‌تواند آن‌ها را تغییر بدهد، او موظف به انجام آن‌هاست. قسم نیز وسیله‌ای برای ابلاغ و بیان قول‌ها، یعنی تظاهرات مستقیم خواست آدمی است، نوعی تعالی که همه چیزهای اخلاقی بیانگر آن هستند. همچنین قسم قول‌ها را به عبارتی از شخصی که آن‌ها را ابراز کرده است، جدا می‌کند و در واقع چیز تازه‌ای است که خود را به شخص تحمیل می‌کند.

بی‌گمان، منشأ قراردادهای دارای تشریفات رسمی همین است. آنچه این قراردادهای را مشخص می‌کند این است که آن‌ها بدون این‌که با دستورعمل‌های معین رسماً اظهار شوند اعتبار ندارند. هیچ‌کس نمی‌تواند از آن منحرف شود؛ وگرنه قرارداد قدرت الزام‌آور ندارد. بنابراین در این نشانه، ویژگی اصلی دستورعمل‌های جادویی و مذهبی را بازمی‌شناسیم. وقتی قول‌های معینی به ترتیب معینی تنظیم شدند، فرض بر این است که چنان ویژگی‌ای دارند که ایجاد کم‌ترین تغییر در آن‌ها موجب بی‌اعتبار کردن‌شان می‌شود و می‌توان مطمئن بود که آن‌ها مفهوم مذهبی دارند یا داشته‌اند و مزیت‌شان مرهون علل مذهبی است. زیرا غیر از قول مذهبی قولی نیست که بتواند چنین تأثیری بر مردمان و بر چیزها داشته باشد. پایبندی به مقررات حقوقی چیزی نیست جز جایگزین پایبندی به مقررات مذهبی. وانگهی، در مورد ژرمن‌ها، کلمه‌ای که بر امر انعقاد یک قرارداد با تشریفات رسمی دلالت می‌کند *adhramire* یا *arramire* است که ما این‌طور ترجمه کرده‌ایم: *fidem jurejurando facere*. در جای دیگر، با *sacramentum* ترکیب شده است: *sacramenta quae ad palatium fuerunt adramita*. قول‌دادن رسمی همراه با قسم است. احتمال

بسیار دارد که *stipulation* رومی در اصل همین خصیصه را داشته. این قراردادی است که با *verbis* منعقد می‌شود، یعنی به وسیله دست‌ورعمل‌ها و عبارات‌های معین. بنابراین کسی که می‌داند چه نکته‌ای از حقوق رومی در اصل چیزی مذهبی و اسقفی بوده، هیچ شکی ندارد که این *verba* در ابتدا عبارات‌هایی آیینی بود که منظور از آن دادن خصلت مقدس به تعهد بود. بی‌گمان این تعهدات در برابر روحانیان و شاید در مکان‌های مقدس اظهار می‌شدند. وانگهی آیا قول‌های با تشریفات رسمی قول‌های تقدس‌بخشانه^۱ نامیده نمی‌شدند؟

اما احتمال دارد که اگر نه همیشه، دست‌کم خیلی اوقات آداب مذهبی شفاهی برای تقدس بخشیدن به قول‌های مبادله‌شده و غیرقابل فسخ شدن آن‌ها کافی نبوده باشد؛ لذا آداب مذهبی عملی نیز به کار می‌رفت. منشأ دادن دینار در راه خدا^۲ احتمالاً همین است. و آن پولی بود که به محض این‌که قرارداد معامله منعقد می‌شد، یکی از متعاهدین به طرف دیگر می‌داد. این پول یک *علی الحساب* از بهاء و نوعی بیعانه نبود، بلکه اضافه‌ای بود که به وسیله یکی از طرفین داده می‌شد و از مبلغی که بعداً پرداخت می‌شد کم نمی‌شد. پس به نظر نمی‌رسد بتوان آن را کاری جزئی شمرد، آن‌چنان‌که در قراردادهای عینی مشاهده می‌کنیم. این کار باید معنایی داشته باشد. این کار به طور خیلی عام کاربرد پرهیزگاران داشت. به علاوه این چیزی است که از نامش پیدا است: دینار در راه خدا. پس آیا این بیش‌تر همان تداوم صدقه‌ای نیست که به نوعی منظور از آن جلب رضایت الهی در قرارداد است، تا او را در قرارداد ذینفع کنند، روشی که به اندازه قولی که به آن استناد می‌کنند و تقدس بخشیدن به تعهدات بیان‌شده، مؤثر است.

۱. احتمالاً آیین پرگاه^۳ هم همین‌طور است. در درس پیشین پذیرفته بودیم که

1. Paroles sacramentelles

۲. *denier à Dieu*، خراج.

۳. *fétu de paille*، همه‌جا تأکید از متن اصلی است.

در این آیین بقایایی از قرارداد عینی را می‌بینیم. اما این یک اشتباه است. در واقع هیچ چیز باعث نمی‌شود بپذیریم که این آیین از قرارداد عینی پیشینه کم‌تری دارد؛ در نتیجه، دلیلی ندارد که این آیین از آن قرارداد مشتق شده باشد. به علاوه آنچه باز هم با این قیاس مغایرت دارد آن است که پرگاه، یا *festuca*، که تحویل آن در قرارداد تعهد شده بود، نه به وسیله بستانکار آینده، بلکه به وسیله بدهکار آینده تحویل داده می‌شد. پس مانند سنت قرارداد عینی، این تعهدی نبود که به صورت کلی یا جزئی بدان عمل شود، چرا که تعهدی که بر عهده بدهکار بود، باید به طور کامل انجام می‌شد. نتیجه چنین عملی نمی‌توانست این باشد که بستانکار را در مقابل بدهکار متعهد کند، بلکه بیشتر بدهکار را به بستانکار متعهد می‌کرد. بالاخره قرارداد رسمی رومیان، همین‌که با *verbis*، یعنی با عبارت‌های مقدس منعقد می‌شد، *stipulatio* نام داشت. کلمه *stipulatio* از *stipula* گرفته شده که آن هم به معنای پرگاه است. «*Veteres, quando sibi aliquid promettebant, stipulam tenentes frangebant*». حتی کاربرد *stipula* تقریباً تا عصر جدید میان مردم رواج داشت. برای همین است که رابطه نزدیکی با قرارداد با تشریفات رسمی شفاهی داشت. به نظر می‌رسد هر دو شیوه جدایی‌ناپذیرند. اظهار نظر در مورد معنای دقیق این آیین مشکل است. این آیین قطعاً به معنای نوعی اظهار اطاعت و انقیاد بدهکار به بستانکار بود که اولی را نسبت به دومی ملزم می‌کرد و موجب انتقال چیزی از شخصیت حقوقی بدهکار و چیزی از حقوق او به بستانکار می‌شد. آنچه من را بر آن می‌دارد که بپذیرم معنای آن آیین دقیقاً همین است، ماهیت عملی است که پس از قرون وسطی جای آن را گرفت. در واقع *festuca* در عصر فرانک‌ها^۱ چندان تداوم نیافت. و حرکت دست جایگزین آن شد. هنگامی که تعهدی در میان بود که باید در حق

۱. *franque*، نام قومی از نژاد ژرمنی که در قرن پنجم میلادی ناحیه گل (فرانسه امروزی)، کناره‌های رود راین و سواحل بلژیک و هلند را در تصرف داشتند. -م.

شخص خاصی انجام می‌شد، بدهکار آینده دستان خود را در دست بستانکار قرار می‌داد. هنگامی که فقط یک قول یک‌جانبه، یک قسم تصدیقی در میان بود، دست را روی پیکرهای مقدس قرار می‌دادند، یا دست را بلند می‌کردند (به سوی آسمان تا آن را به شهادت بگیرند؟). در این‌جا خصلت مذهبی، حتی روحانی این اشارات را بیش‌تر احساس می‌کنیم، چرا که کاربرد آن‌ها هنوز در میان ما از بین نرفته؛ و از سوی دیگر، شکی نیست که منظور از آن‌ها ایجاد یک تعهد بوده است. این چیزی است که به‌ویژه در دو نوع قرارداد مهم‌تر قابل احساس است؛ یکی قرارداد فتودالی که انسان [رعیت] را به ارباب پیوند می‌داد. برای اعلام وفاداری و ادای احترام به ارباب، شخص زانو می‌زد و دستان خود را در دست ارباب قرار می‌داد و به او قول وفاداری می‌داد. همین عمل در قرارداد نامزدی هم وجود داشت. نامزدها با دادن دست‌ها به هم، قول ازدواج به یکدیگر می‌دادند و آداب دینی ازدواج کاتولیک هنوز هم آثار آن را حفظ کرده است. بنابراین معلوم می‌شود که قرارداد نامزدی الزامی بوده است.

ما دیگر در موقعیتی نیستیم که با دقت بگوییم باورهای مذهبی‌ای که پایه این اعمال هستند کدام‌اند. با این همه مقایسه‌هایی که در پی می‌آید، پاره‌ای نشانه‌های کلی را آشکار می‌کند. قراردادان یا پیوند دست‌ها به هم جایگزین سنت *festuca* است، و در نتیجه هر دوی آن‌ها باید یک معنا و یک مقصود واحد داشته باشند. آیین قراردادان دست‌ها خیلی شناخته شده است. مذهبی نیست که آن را به کار نبرده باشد. هرگاه موضوع تبرک‌کردن و مقدس‌کردن شیئی در میان باشد، مرد روحانی دستانش را روی سر قرار می‌دهد؛ هرگاه موضوع دربارهٔ رها شدن فردی از گناهانش باشد، او دستش را روی قربانی‌هایی قرار می‌دهد که بعداً فرد آن‌ها را قربانی می‌کند. آنچه از پلیدی در خود فرد و در شخصیتش وجود دارد، محو می‌شود، به حیوان منتقل شده و با آن از بین می‌رود. با همین نوع رفتار است که برعکس، برای ادای احترام به یک الهه، قربانی ذبح شده نمایندهٔ شخصی می‌شود که آن‌ها را ذبح می‌کند

یا وادار به ذبح می‌کند، و مانند آن. بنابراین مردان شخصیت خود را چه به‌طور کامل، چه به‌صورت اجزای معینی از آن، به‌عنوان یک وسیلهٔ ارتباطی نشان می‌دادند؛ و خیلی آشکار است که اعمالی که ما از آن‌ها سخن گفتیم، کارکردشان ایجاد ارتباطاتی از این نوع است. بی‌شک وقتی ما آن‌ها را با افکار امروزمان بررسی می‌کنیم، نتیجه می‌گیریم که در آن‌ها چیزی جز چند نماد نمی‌یابیم، شیوه‌هایی برای نمایش نمادین تعهداتی که به‌صورت قرارداد درمی‌آیند. اما قاعدهٔ کلی این است که اعمال هرگز این ویژگی‌های نمادین را یکباره به خود نمی‌گیرد؛ نمادگرایی برای آن اعمال چیزی نیست جز فرارسیدن زوال‌شان هنگامی که معنای اولیه‌شان را از دست می‌دهند. آن اعمال نه از نشانه‌بودن بلکه از کارآمدبودن در روابط اجتماعی آغاز می‌شوند؛ این اعمال روابط اجتماعی را ایجاد می‌کنند و فقط بعداً است که حالت نشانه‌های خارجی و مادی به خود می‌گیرند. سنتی که پایهٔ قرارداد عینی است، به‌عنوان سنتی واقعی شناخته می‌شود، و همین است که قرارداد را تشکیل و به آن ویژگی الزامی می‌دهد. بعدها این ویژگی شیوهٔ ساده‌ای می‌شود برای آن‌که وجود قرارداد را به‌طور مادی نشان بدهد. کاربردهایی که ما درباره‌شان صحبت کردیم هم همین‌طورند. خوب است که آن‌ها را با خون-پیمان مقایسه کنیم. آن‌ها نیز هدف‌شان متعهدکردن متعهدین با تأثیرگذاران بر شخصیت اخلاقی‌شان است. شاید ضربه‌زدن با کف دست و *Handschlag* هر دو یک منشأ داشته باشند:

بدین‌سان این نوع قراردادها از دو عنصر تشکیل شده‌اند: یک هستهٔ شفاهی، یعنی دستورعمل، سپس آیین‌های مادی. به همین ترتیب، آن‌ها به قرارداد حقیقی^۱ نزدیک‌ترند تا به قرارداد عینی. زیرا اگرچه اعمال واسطه‌باز هم برای آن‌که توافق اثرات حقوقی داشته باشد، لازم است، دست‌کم این اعمال خواست‌های موجود را مستقیماً ملزم می‌کند. درواقع، این اعمال

1. contrat veritable

الحاقی شامل یک تعهد واقعی یا حتی جزئی موضوع قرارداد نمی‌شوند. حال تشریفات رسمی هرچه باشد، طرفین باید به تعهداتی که برعهده گرفته‌اند، به‌طور کامل عمل کنند. از طرفین چیزی جز قول در کار نیست، و با این حال این قول‌ها دو متعهد را متعهد می‌کند. در قرارداد عینی چنین نیست، چرا که یکی از متعهدین پیش‌تر به‌طور کامل به قول خود عمل کرده یا نکرده است؛ دیگر یکی از دو خواست در وضعیت خواست نیست، چرا که اجرا شده است. این حقیقت دارد که خون-پیمان نیز همین امتیاز را دارد. فقط به‌راحتی به‌نظر می‌رسد که این آیین استثنائاً پیچیده نه برای جزئیات زندگی که فقط برای مناسبت‌های بزرگ به کار می‌آید. این آیین نمی‌تواند برای تضمین خرید و فروش‌هایی که به‌طور روزمره انجام می‌شوند، به کار آید و چندان مورد استفاده قرار نمی‌گیرند، مگر هنگامی که یک شراکت پایدار در میان باشد.

اما افزون بر این، قرارداد رسمی به‌راحتی قابلیت تکامل را داشت که در واقع در جریان تاریخ به‌وقوع پیوست. این آیین‌های مادی که گویی پوشش قرارداد رسمی است، بیش از پیش رو به نوعی فروپاشی و از میان رفتن است. در روم، این تکامل از عصر کلاسیک به بعد واقع شده است. تشریفات ظاهری *stipulatio* فقط خاطره‌ای است که تنها دانشمندان نشانه‌های آن را در آداب و رسوم مردمی و در فرهنگ عامه^۱ عصر یا در ترکیب خود کلمه باز می‌یابند؛ اما دیگر برای آن که *stipulatio* اعتبار داشته باشد، لازم نیستند. *stipulatio* صرفاً شامل دستور عمل تقدس‌یافته‌ای می‌شود که دو متعهد باید با دقتی مذهبی ابراز می‌کردند. همین پدیده در جامعه‌های مدرن تحت تأثیر مسیحیت رخ داده است. کلیسا بیش از پیش تمایل داشت که قسم را شرط لازم و کافی برای اعتبار قرارداد، بدون تشریفات دیگر قرار دهد. به این ترتیب واسطه میان توافق خواست‌ها و الزام به انجام این توافق هرچه بیش‌تر رو به کاهش داشت. چون قول‌ها بیان فوری خواست هستند، دیگر چیزی از آن به‌عنوان

شرایط خارجی رضایت^۱ به‌جا نمی‌ماند، مگر ویژگی مشخص دستورعملی که این توافق باید طبق آن بیان می‌شود، و اثرات خاص و ویژگی‌های مخصوص مربوط به این دستورعمل. چه این اثرات از میان بروند، و در نتیجه، چه دیگر نیازی به شکل شفاهی مورد استفاده از طرف متعاهدین و قرارداد به معنی واقعی کلمه وجود نداشته باشد، قرارداد غیررسمی و توافقی^۲ پدید خواهد آمد. این چهارمین مرحله‌ای است که این تحول از آن عبور کرده است. پس قرارداد چگونه توانسته است از این آخرین عنصر خارجی و فرعی رهایی یابد؟ چندین عامل در به‌دست آمدن این نتیجه دخیل بوده‌اند.

نخست توسعه مبادلات و فراوانی و تنوع‌شان به‌سختی می‌توانست خود را با پایبندی دست‌وپاگیر به مقررات در قرارداد با تشریفات رسمی سازگار کند. روابط جدید که دستورعمل‌های کلیشه‌ای تقدس‌یافته به‌وسیله سنت نمی‌توانست برای آن مناسب باشد، از طریق قرارداد برقرار می‌شد. کارهای حقوقی باید انعطاف‌پذیرتر می‌شدند تا بتوانند شکل حیات اجتماعی به‌خود بگیرند. وقتی خرید و فروش کاری است که بی‌وقفه انجام می‌شود، وقتی به عبارتی لحظه‌ای نیست که تجارت متوقف شود، نمی‌توان از هر خریدار و فروشنده‌ای خواست که قسم بخورند و به این یا آن دستورعمل خاص توسل جویند، و مانند این‌ها. ویژگی روزمره بودن و تداوم این روابط ناگزیر با هر تشریفات [دست‌وپاگیر] ناسازگار است و بنابراین یافتن شیوه‌هایی که مقررات‌گرایی را کاهش دهد و آن‌ها را آسان‌تر کند یا حتی از بین ببرد، خیلی طبیعی است. اما این توضیحات کافی نیست. زیرا احساس نیاز به یافتن آن شیوه‌ها نتیجه‌اش این نیست که آن‌ها یافت شده‌اند. باید همچنین نشان داد که چگونه آن‌ها در هنگام لزوم، در روح جمعی^۳ ظهور کرده‌اند. برای آن‌که

1. consentement

۲. contrat consensuel، قراردادی که فقط مبتنی بر رضایت و توافق طرفین باشد. م.

3. esprit public

سودمندی نهادها به تنهایی کفایت نمی‌کند که در لحظه دلخواه به وجود بیایند؛ باید به چگونگی ایجاد آن‌ها هم پی برد، یعنی افکار موجود اجازه آن‌ها را بدهند، و نهادهای موجود مانع آن‌ها نشوند و حتی زمینه لازم برای تشکیل آن‌ها را فراهم بیاورند. بنابراین پیشرفت‌های حیات اقتصادی کفایت نمی‌کند که قرارداد توافقی ایجاد شود؛ باید روح جمعی هم آمادگی درک امکان آن را می‌داشت. چون تا آن هنگام، به نظر نمی‌رسید که تعهدات قراردادی بتوانند ثمربخش باشند مگر با تشریفات رسمی معین یا از طریق سنت امور، باید تغییری در افکار ایجاد می‌شد که اجازه دهد منشأ دیگری برای آن‌ها در نظر گرفته شود. بدین سان می‌توان چگونگی تحقق این آخرین تحول را تصور کرد. چه چیز از ابتدا با مفهوم قرارداد توافقی تضاد داشت؟ این اصل که به نظر نمی‌رسید منشأ هر الزام حقوقی بتواند چیزی غیر از وضعیت تحقق یافته چیزها و اشخاص باشد. این اصل به خودی خود مسلم است. هر حقی نیاز به یک علت وجودی دارد و این علت وجودی فقط می‌تواند شامل چیزی معین و مشخص باشد، یعنی امری مسلم. اما آیا امکان ندارد که اظهار ساده خواست این نیاز را برآورد؟ به هیچ‌رو. بی‌گمان، اگر خواستی که اظهار شده آزاد باشد که از گفته خود برگردد، اظهار به تنهایی نمی‌تواند این شرط را عملی کند. زیرا در این صورت، خواست نمی‌تواند یک امر مسلم ایجاد کند، چرا که نمی‌دانیم سرانجام چه جهتی به خود می‌گیرد، نمی‌توانیم با اطمینان نه بگوییم که آن خواست چیست یا چه چیز خواهد بود. در نتیجه، هیچ چیز معینی نمی‌تواند از آن حاصل شود، هیچ حقی نمی‌تواند از آن به وجود بیاید. اما تصور کنید که خواست متعاهد به نحوی اظهار شود که دیگر نتواند از اظهار خود برگردد. در این صورت این اظهار همه ویژگی‌های امر مسلم، محقق و مستعد ایجاد نتایجی از همان نوع را دارد: چرا که اظهاری است برگشت‌ناپذیر. اگر من متعهد شوم که به شما فلان چیز را بفروشم یا اجاره بدهم، به نحوی که به محض قبول این تعهد دیگر حق و وسیله برهم زدن آن را نداشته باشم، به این ترتیب در شما نیز وضع روانی خیلی قاطعی ایجاد

می‌کنم که متناسب با اطمینانی است که شما بر آن اتکا می‌کنید و با آن چه من خواهم کرد، تناسب دارد. شما روی تعهد وعده داده شده حساب می‌کنید و می‌توانید به حق روی آن حساب کنید: شما حق دارید آن وعده را وعده‌ای که باید تحقق یابد، تلقی کنید و از همین رو عمل می‌کنید یا می‌توانید عمل کنید. شما به دلیل این اطمینان موجه، فلان تصمیم را می‌گیرید، فلان خرید یا فلان فروش را می‌کنید. پس اگر من ناگهان بخواهم آن را از شما پس بگیرم، باعث آشفتگی ای در شما می‌شوم که برای شما همان اندازه سخت و گران است که اگر می‌خواستم پس از تحویل چیزی که با یک قرارداد عینی به شما واگذار کرده بودم، از شما پس بگیرم؛ من تعادل روانی شما را برهم می‌زنم، من کارهایی که شما می‌توانید بر اساس اطمینان به قول داده شده به عهده بگیرید، بی‌ثمر می‌کنم. می‌بینیم که این کار نادرست ناموجه برخلاف اخلاق است.

باری، در قرارداد با تشریفات رسمی، شرایطی که گفتیم انجام شده است: برگشت‌ناپذیری خواست تضمین شده است. این تشریفات رسمی تعهد است که با تقدس بخشیدن به تعهد و بدل کردن آن به چیزی که دیگر به من بستگی ندارد، هرچند از من ناشی شده باشد، این ویژگی [برگشت‌ناپذیری] را به آن می‌بخشد. به این ترتیب بنای طرف دیگر بر این است که روی قول من حساب کند (و متقابلاً نیز چنین است، اگر قرارداد دوجانبه باشد). او به لحاظ اخلاقی و از نظر حقوقی حق دارد قول را قولی که الزاماً باید انجام شود، به‌شمار آورد. در این حال اگر من به قول خود عمل نکنم، من دو تکلیف را بکباره زیرپا می‌گذارم: اول آن‌که مرتکب یک حرمت‌شکنی می‌شوم چراکه یک قسم را زیرپا می‌گذارم، به یک چیز مقدس بی‌حرمتی کرده‌ام، کاری می‌کنم که از نظر مذهبی برای من ممنوع است و به قلمرو چیزهای مذهبی نعدی می‌کنم؛ دوم آن‌که من در مایملک دیگری نابسامانی ایجاد می‌کنم، درست مانند این‌که در ملک یک همسایه چنین کاری کرده باشم؛ من به او ضرر می‌زنم یا او را در معرض ضرر قرار می‌دهم. بنابراین، از لحظه‌ای که حقوق فرد به اندازه کافی رعایت شود، اجازه داده نمی‌شود که به او خسارتی

ناروا وارد شود. بدین سان، در قرارداد رسمی، متعهدان تعهد قطعی دوگانه‌ای برعهده می‌گیرند: من ملتزم به قسم خود به خدایان هستم؛ من در برابر آنان ملزم هستم که به عهد خود وفا کنم. اما در برابر دیگری هم متعهدم چرا که قسم من، با انتقال دادن قول من و با اظهارکردن آن، به دیگری اجازه می‌دهد که آن را مانند یک چیز قطعی بفهمد. بدین‌قرار در برابر امکان زیر پا گذاشته‌شدن چنین قراردادهایی موانع دوگانه وجود دارد، هم از طرف حقوق باستانی و مذهبی، و هم از طرف حقوق جدید و انسانی.

اینک به‌طور خلاصه می‌بینیم که چگونه چیزها توانسته‌اند روی بدهند. از این عناصر، دومی‌شان است که با خلاص‌شدن و با رهایی کامل از اولی (شکل‌های تشریفات رسمی) به قرارداد توافقی تبدیل شد. الزامات یک زندگی پرتحرک‌تر به سمت کاستن از اهمیت تشریفات میل کرد. وانگهی درعین‌حال، کاهش ایمان موجب می‌شد که به آن تشریفات بهای کم‌تری داده شود؛ بسیاری از آن‌ها به‌تدریج معنای خود را از دست می‌دادند. بنابراین اگر در قرارداد با تشریفات رسمی، تعهدات حقوقی فقط به‌وسیله تشریفات ایجاد می‌شد، چنین تحولی منجر به فروکاهش واقعی حقوق قراردادی می‌شد و تعهدات مورد قرارداد از این پس پایه‌ای نداشت. اما دیدیم که قرارداد دیگری وجود داشت که می‌توانست تداوم بیابد: همان که ریشه‌هایش در حقوق فردی وجود دارد. حقیقت آن است که این تعهد دومی در همان حال وابسته به اولی است؛ زیرا اگر هم‌اکنون امری مسلم و پذیرفته‌شده است، اگر قول ویزگی عینی به خود می‌گیرد که آن را از اختیار متعهد خارج می‌کند، به‌خاطر وجود قسم است. آیا فقط همین‌که این نتیجه با این شیوه به‌دست آمد، می‌تواند با روش‌های دیگری هم به‌دست آید؟ کافی است اثبات شود که وقتی فقط خواست به‌طور کامل، بدون تردید، بدون شرایط فرضی اظهار می‌شد و در یک کلمه وقتی خواست به‌عنوان حکم برگشت‌ناپذیر مطرح می‌شد، برگشت‌ناپذیر هم بود؛ به این ترتیب، از این لحظه می‌توانست در نظر افراد همان نتیجه‌ای را به بار آورد و همان قدرت الزام‌آوری را داشته باشد که وقتی

محصور در تشریفات بود. این یعنی قرارداد توافقی وجود داشت و این چنین از قرارداد با تشریفات رسمی زاده شد. این قرارداد به مردمان آموخته بود که تعهدات می‌توانند قطعی گرفته شوند؛ فقط این ویژگی قطعی نتیجه اعمال عبادی و تشریفات بود. آن را از علت پدید آورنده اولیه اش جدا می‌کردند تا به علت دیگری ربط دهند و ناگهان قرارداد جدیدی، یا ترجیحاً قرارداد به معنی واقعی کلمه، پدید آمد. قرارداد توافقی قراردادی است با تشریفات رسمی که نتایج مفیدش، با به دست آوردن آن‌ها به شیوه‌ای دیگر، حفظ می‌شود. اگر دومی وجود نداشت تصور یا درکی از اولی نداشتیم و درک نمی‌کردیم که قول شرف که ناپایدار و به وسیله هر کس قابل برهم زدن است، می‌توانست این چنین محکم و پایدار شود. اما درحالی که قرارداد با تشریفات رسمی جز با کارهای جادویی یا مذهبی استحکام نمی‌یافت، در قرارداد توافقی، قول همان استحکام و همان عینیت را فقط در نتیجه قانون به دست می‌آورد. پس برای فهم این قرارداد، نباید از ماهیت خواسته یا قولی که آن را بیان می‌کند، آغاز کرد؛ در قول هیچ چیز وجود ندارد که بتواند کسی که آن را ابراز می‌کند، متعهد کند. قدرت الزام آور و اقدامات از بیرون فراهم می‌آیند. باورهای مذهبی است که سنتی به وجود می‌آورد؛ سپس به محض به وجود آمدن، به دلایلی دیگر، به علت مفید بودن حفظ می‌شود.

البته این توضیح امور را ساده می‌کند تا آن‌ها را قابل فهم تر کند. پایبندی به تشریفات یک‌روزه لغو نشده و اصل جدید یک‌روزه برقرار نشده است. بلکه زمینه تشریفات خیلی آهسته و با تأثیرات دوگانه‌ای که نشان دادیم، از میان رفت: یکی الزامات جدید حیات اقتصادی، دیگری افول عقایدی که پایه این تشریفات بود. و همچنین قاعده جدید خیلی آهسته از لاک تشریفات که آن را دربر گرفته بود، به درآمد، به همان اندازه که نیاز به رهایی از آن مبرم تر می‌شد و سنت‌های دیرین مقاومت کم‌تری در برابر این نیاز نشان می‌دادند. ستیز میان این دو اصل مدت درازی باقی ماند. قرارداد عینی و قرارداد با تشریفات رسمی پایه حقوق قراردادی رومی باقی ماندند که جز در چند مورد معین

حفظ نشدند. و تا دوره بسیار بعدتر قرون وسطی، نشانه‌های بسیار محسوس و ملموسی از مفاهیم حقوقی باستانی را باز می‌یابیم.

از این گذشته، قرارداد با تشریفات رسمی از میان نرفته است. قوانینی وجود ندارد که این قرارداد دیگر کاربرد نداشته باشد. و آنچه در پی می‌آید ما را آگاه می‌کند که این ماندگاری‌ها به چه چیز جواب می‌دهند. قرارداد با تشریفات رسمی به دو علت انسان‌ها را نسبت به یکدیگر متعهد می‌کند؛ آنان را یا به الوهیت متعهد می‌کند، اگر الوهیت در قرارداد سهمی داشته باشد، یا به جامعه متعهد می‌کند، اگر جامعه به وسیله یکی از نمایندگان در قرارداد دخالت داشته باشد؛ و می‌دانیم که اولی چیزی نیست جز شکل نمادین دومی. پس به وسیله قرارداد با تشریفات رسمی وفای به عهد خیلی محکم‌تر می‌شود تا با قرارداد دیگر. و این است علت این که هرگاه تعهدات اهمیت ویژه دارند مانند ازدواج، قرارداد با تشریفات رسمی اجباری می‌شود. اگر ازدواج قراردادی با تشریفات رسمی است، فقط به این دلیل نیست که تشریفات به سند و مدرک کمک می‌کند، تاریخ‌ها را مشخص می‌کند، و مانند آن‌ها. علت آن پیش از هر چیز این است که این تعهد که با ارزش‌های بسیار عالی اخلاقی ایجاد شده، نمی‌تواند آزادانه و به دلخواه [هر یک از] متعاهدین رها شود. علت آن است که یک قدرت اخلاقی که بر آن تسلط دارد با روابطی که شکل می‌گیرد آمیخته می‌شود!...

۱. شش سطر ناخوانا در پی آمده است که به نظر می‌رسد بدون لطمه [به متن] می‌توانند حذف شود.

درس هفدهم

حقوق قراردادی (بایان)

سرانجام قراردادِ توافقی همچون نتیجه و نقطه‌ای است که قرارداد عینی از یک سو و قرارداد شفاهی همراه با تشریفات رسمی از دیگر سو با بسط خود با یکدیگر تلاقی کرده‌اند. در قرارداد عینی، یک چیز سنتی وجود دارد و همین سنت است که موجب تعهد می‌شود؛ چون من فلان شیء را که به من واگذار کرده‌اید، دریافت کرده‌ام، به شما بدهکار می‌شوم. در قرارداد با تشریفات رسمی، تعهدی انجام نگرفته است؛ همه چیز با قول روی می‌دهد، همراه با بعضی حرکات آیینی. اما این قول‌ها به گونه‌ای اظهار می‌شوند که به محض خارج شدن از دهان قول‌دهنده، نسبت به او خارجی می‌شوند، قول‌ها درست به همین دلیل خارج از اختیار قول‌دهنده‌اند؛ قول‌دهنده دیگر تأثیری بر قول‌ها ندارد و قول‌ها همان هستند که هستند و قول‌دهنده دیگر نمی‌تواند آن‌ها را تغییر دهد. بدین سان قول‌ها واقعاً یک چیز شده‌اند. اما با این حال قول‌ها هم قابلیت سنت شدن دارند. آن‌ها هم می‌توانند به نوعی انتقال پیدا کنند و به دیگری منتقل شوند، مانند چیزهای مادی که میراث ما را تشکیل می‌دهند. این اصطلاحات که معمولاً مورد استفاده قرار می‌گیرند: قول‌دادن^۱

1. donner sa parole

و انتقال دادن قول^۱ استعاره‌هایی ساده نیستند؛ آن‌ها کاملاً با انتقال و واگذاری واقعی انطباق دارند. به محض این‌که ما قولی بدهیم، دیگر آن قول از آن ما نیست. در قرارداد با تشریفات رسمی، این سنت قبلاً محقق شده بود، اما به اعمال جادویی-مذهبی‌ای منوط بود که ما از آن سخن گفتیم و فقط آن اعمال آن سنت را ممکن می‌کردند، چرا که آن اعمال بود که به سخن و قصد قول‌دهنده عینیت می‌بخشید. هرگاه این سنت از آیین‌هایی که پیش از این آن را مقید می‌کرد، رها و آزاد شود، و خود به‌تنهایی تمام عمل قرارداد را انجام دهد، قرارداد توافقی متولد می‌شود. بنابراین، به محض ایجاد قرارداد با تشریفات رسمی، این تقلیل و این آسان‌سازی باید به‌خودی‌خود صورت می‌گرفت. از یک‌سو، تشریفات شفاهی یا سایر تشریفات هم‌زمان با نوعی زوال خودبه‌خودی و زیر فشار ضرورت‌های اجتماعی که سرعت بیش‌تری در مبادلات را طلب می‌کرد، کاهش یافت؛ از سوی دیگر، نتایج مفید قرارداد با تشریفات رسمی می‌توانست (به اندازه کافی) از راه‌های دیگر غیر از این تشریفات به دست آید؛ کافی است قانون اعلام می‌کرد هر اظهارخواستی که به فلان صورت بیان شود، برگشت‌ناپذیر است: این ساده‌سازی به اندازه‌ای راحت پذیرفته شد که با جریان طبیعی زمان، کارهایی که از آن‌ها اجتناب می‌کردند، عمدتاً معنی و اعتبار اولیه‌شان را از دست دادند. بی‌گمان قراردادی چنین کوچک‌شده نمی‌توانست همان قدرت الزام‌آور قرارداد با تشریفات رسمی را داشته باشد، چرا که در قرارداد با تشریفات افراد تعهدی دوگانه دارند، هم متعهدند به قدرت اخلاقی که در قرارداد دخیل است و هم متعهدند به یکدیگر. اما زندگی اقتصادی دقیقاً نیازمند آن بود که کمی از سختی تعهدات قراردادی کاسته شود، و برای آن‌که این تعهدات بتوانند به راحتی شکل بگیرند، می‌بایست ویژگی دنیوی‌تری ارائه می‌کردند، و عملی که هدفش بستن آن [قرارداد] بود، دیگر نشان از سختگیری مذهبی نداشت.

1. aliéner sa parole

کافی است قرارداد با تشریفات رسمی برای مواردی اختصاص یابد که رابطه قراردادی اهمیت ویژه‌ای دارد.

اصل قرارداد توافقی این است: چنان‌که خواهیم دید، سرانجام این قرارداد عبارت است از جایگزینی سنت مادی قرارداد عینی با سنت صرفاً شفاهی و حتی، به‌طور دقیق‌تر، ذهنی^۱ و روانی^۲. از این رو قرارداد توافقی به محض برقرار شدن، به‌طور کامل جایگزین قرارداد عینی می‌شود که از آن پس دیگر هیچ علت وجودی نداشت. دیگر قدرت الزام‌آور چندانی هم نداشت و از سوی دیگر، شکل‌های آن به‌طور بیهوده‌ای پیچیده و کلی بودند. به همین خاطر است که اثری از آن در حقوق کنونی ما باقی نمانده است، حال آن‌که قرارداد با تشریفات رسمی در کنار قرارداد توافقی که خود منتج از آن است، تداوم دارد.

به میزانی که این اصل برقرار می‌شود، سبب تغییرات مختلفی در نهاد قرارداد می‌شود که به تدریج شکل آن را هم تغییر می‌دهد.

نظام قرارداد عینی و قرارداد با تشریفات رسمی منطبق با مرحله‌ای از تحول اجتماعی است که هنوز حقوق افراد فقط به‌طور ضعیف رعایت می‌شد. از این جا نتیجه می‌شود که حقوق افراد که در هر قراردادی تعهد می‌شود، فقط به‌طور بسیار ضعیف مورد حمایت قرار می‌گرفت. بی‌گمان، بسیاری اوقات اتفاق می‌افتد که بدهکار گردنکش [که بدهی خود را نمی‌پردازد] مورد تنبیه قرار می‌گیرد. مانند: تنبیه بدنی، زندانی کردن، پرداخت غرامت. مثلاً، در چین، چندین ضربه چوب بامبو می‌خورد؛ همین رسم در ژاپن هست؛ بنا بر حقوق قدیمی هندو، تنبیه جزای نقدی است. اما این قاعده که بر اساس آن کیفر واقعی عبارت است از الزام متعاهدین به وفا کردن به قول‌شان، یا جبران کردن خسارتی که ممکن است به‌خاطر عمل نکردن به تعهدات پذیرفته شده به طرف دیگر وارد شده باشد، ناشناخته می‌ماند. به

1. mentai

2. psychique

عبارت دیگر، قرارداد منجر به کیفر نمی‌شود مگر در صورتی که تجاوز به اقتدار عمومی^۱ تلقی شود، اما نحوه اعمال آن بر اشخاص اهمیتی ندارد. خسارات وارده بر شخص اصلاً پیش‌بینی نشده‌اند. نتیجه آن بود که بستانکار اصلاً تضمینی برای وصول طلبش نداشت. بی‌گمان این وضعیت را باید ناشی از کاربرد چیز شگفتی دانست که نزد ملل مختلف به‌ویژه در هندوستان و ایرلند مشاهده شده است، به همین دلیل، معمولاً با نامی شناخته می‌شود که در هندوستان برای نامیدن آن به کار می‌رود: این نام «دهارنا»^۲ است. بستانکار برای وادار کردن بدهکار به ادای دین، بر در خانه او اقامت می‌گزیند و تهدید می‌کند که اگر طلب او را پس ندهد، همان‌جا خود را می‌کند تا از گرسنگی بمیرد. و البته برای آن‌که این تهدید بتواند جدی تلقی شود، روزه‌دار [بستانکار] باید کاملاً مصمم باشد، که در صورت لزوم تا آخر پیش برود، یعنی تا خودکشی. ماریون^۳ با برشمردن شیوه‌های قانونی برای الزام بدهکار، می‌گوید: «در مرحله چهارم، روزه گرفتن است، وقتی بستانکار به درب خانه بدهکار می‌رود و آن‌جا می‌ماند تا از گرسنگی بمیرد.» تأثیر این دادخواهی شگفت‌آور ناشی از باورها و احساساتی است که موضوع آن‌ها مردگان است که خوب می‌دانیم تا چه اندازه هراس‌آور است. این‌ها نیروهایی هستند که زندگان را از آن‌گریزی نیست. همچنین در جوامع پست اغلب اتفاق می‌افتد که به خاطر کین خواهی خودکشی می‌کنند. تصور می‌کنند برای انتقام گرفتن کشتن خود خیلی مطمئن‌تر است تا کشتن او. به‌ویژه این شیوه انتقامی است که ضعیفان می‌توانند علیه زورمندان به کار گیرند. آن‌که در این زندگی علیه یک شخص قدرتمند هیچ نتواند کرد، همواره اختیار آن را دارد که این انتقام زمینی را که نمی‌تواند از دشمنش بگیرد، با انتقامی در آن سوی گور جایگزین کند که بس هولناک‌تر و به‌ویژه کاملاً مؤثر به‌شمار می‌رود. حتی ناممکن نیست که در

1. autorité publique

2. «dhârna»

3. Marion

مورد دهارنا به معنی واقعی کلمه، خودکشی دو هدف مشترک داشته باشد، حبس کردن بدهکار در خانه‌اش و خصلت جادویی بخشیدن به آستانه درب که آن را غیرقابل عبور می‌کند. در واقع بستانکار در آستانه درب می‌نشیند و همان‌جا می‌میرد؛ سپس روحش به محض آزادشدن از بدنش به همان‌جا خواهد آمد. او از این آستانه درب مراقبت و از عبور مالک کنونی‌اش از آن ممانعت خواهد کرد. دست‌کم مالک نخواهد توانست از آن عبور کند مگر با گذرکردن از خطرات بزرگ. پس این مانند آن است که مرده خانه را تصرف کرده است؛ نوعی توقیف پس از مرگ^۱.

چنین رسمی آشکارا نشان می‌دهد که بستانکار برای بازپس گرفتن طلبش، به حال خود رها شده است [پشتیبانی ندارد]. گذشته از این، حتی در حقوق ژرمنی، هر کس خودش باید عمل توقیف مال را انجام دهد. حقیقت آن است که قانون به بدهکار حکم می‌کند که اجازه توقیف را بدهد؛ اما حکومت به جای اشخاص دخالت نمی‌کند و حتی کمکی هم به آن‌ها نمی‌کند. این است که بنابراین تعهد مشخصی که در قرارداد هست، خصلت اخلاقی خیلی آشکاری نداشت؛ آن تعهد این خصلت اخلاقی را به خود نگرفت مگر در قرارداد توافقی، چرا که در این جا کل رابطه شکل می‌گیرد. در این صورت کیفر در قراردادها اساساً مبتنی بر انتقام‌گرفتن قدرت حکومتی از نافرمانی نیست مانند بدهکار گردنکش، بلکه تضمین تحقق کامل و مستقیم حقوقی است که طرفین به دست آورده‌اند.

اما فقط کیفرها، یعنی سازمان بیرون از حقوق قراردادی تغییر نکرده بود. ساختار درونی آن به‌طور کامل عوض شده بود.

اول این‌که قرارداد با تشریفات رسمی، مثل قرارداد عینی، فقط می‌توانست یک‌جانبه باشد. در قرارداد عینی، ویژگی یک‌جانبگی از این واقعیت ناشی می‌شد که یکی از طرفین تعهدات را به‌طور غیرمستقیم انجام

1. posthume

می‌داد؛ پس نمی‌توانست نسبت به دیگری متعهد باشد. فقط یک بدهکار وجود داشت (کسی که دریافت کرده بود) و فقط یک بستانکار (کسی که چیز را تحویل داده بود). در قرارداد با تشریفات رسمی هم همین‌طور بود، زیرا قرارداد با تشریفات رسمی شامل شخصی است که قول می‌دهد و شخصی که قول می‌گیرد. مثلاً در روم، کسی می‌پرسد: «آیا قول می‌دهی که این یا آن کار را انجام بدهی یا این یا آن چیز را به من بدهی؟» دیگری جواب می‌دهد: «قول می‌دهم.» برای ایجاد تعهدی دوجانبه، یعنی برای این‌که در جریان قرارداد، مبادله‌ای وجود داشته باشد، برای آن‌که هر متعهد در عین حال هم بدهکار باشد، هم بستانکار، دو قرارداد مختلف و مستقل از یکدیگر لازم بود؛ زیرا نقش آن‌ها در هر یک به‌طور کاملاً متفاوت تقسیم شده بود. ناگزیر یک وارونگی حقیقی وجود داشت. کسی که در ابتدا به‌عنوان شرط‌کننده یا بستانکار صحبت می‌کرد، بعداً به‌عنوان بدهکار و قول‌دهنده صحبت می‌کرد و برعکس. استقلال دو معامله به‌گونه‌ای بود که اعتبار یکی کاملاً متمایز از اعتبار دیگری بود. مثلاً فرض کنید که من طی تشریفات متعهد شده‌ام مبلغی بابت بهای یک قتل به پرمیوس^۱ که از طرف خود متعهد به ارتکاب آن شده، بپردازم؛ این تعهد متقابل در نظام قرارداد با تشریفات رسمی به کمک دو قرارداد یک‌جانبه‌پی‌درپی شکل می‌گیرد. من از این‌جا شروع خواهم کرد که با تشریفات قول می‌دهم مبلغی پول به پرمیوس بپردازم که او قبول خواهد کرد؛ در این‌جا من قول‌دهنده هستم و او شرط‌کننده و موضوع ارتکاب قتل مطرح نیست. سپس به‌وسیلهٔ قراردادی دیگر، او قول خواهد داد که به درخواست من این قتل را مرتکب شود. حال آن‌که قرارداد دوم نامشروع و خلاف است چرا که انگیزهٔ آن غیراخلاقی است. اما اولی کاملاً مشروع و مجاز است. بنابراین حقوق رومی قول پرداخت مبلغ پول را به‌خودی‌خود معتبر شمرده و برای اجتناب از پیامدهایش می‌بایست به یک ترفند حقوقی

متوسل می‌شد. پس چنین نظامی مبادلات و روابط دوجانبه یا دوطرفه را به‌سادگی نمی‌پذیرفت. درواقع نزد ژرمن‌ها، قراردادهای دوجانبه اگر ناشناخته نباشند، چیزی جز معاملات نقدی به‌نظر نمی‌آیند و یک معامله نقدی در حقیقت قراردادی نیست. فقط قرارداد توافقی می‌توانست به‌طور همزمان شبکه‌ی دونفره‌ی تعهدات را که شامل هر پیمان دوجانبه‌ای می‌شود، ایجاد کند. زیرا نرمش بیشتر نظام به هر یک از متعاهدین اجازه می‌دهد که همزمان نقش دوگانه‌ی بدهکار و بستانکار، شرط‌کننده و قول‌دهنده را بازی کنند. چون دیگر در بند تطبیق خود با یک دستورعمل معین نیستند، تعهدات متقابل می‌توانند به‌طور همزمان مورد توافق قرار بگیرند. دو طرف همزمان اظهار می‌کنند که با مبادله تحت شرایط پذیرفته‌شده میان خودشان موافق‌اند. تازگی دیگری که بی‌اهمیت هم نیست این است که قراردادهای توافقی الزاماً قراردادهای مبتنی بر حسن‌نیت هستند. این نام به قراردادهایی اطلاق می‌شود که محدوده‌ی آن‌ها و نتایج حقوقی آن‌ها تنها باید بر مبنای قصد طرفین تعیین شود.

قراردادهای عینی و قراردادهای توافقی نمی‌توانستند یا دست‌کم به طرز خیلی ناقص می‌توانستند معرف این ویژگی باشند. درواقع الزام در هر دو قرارداد نتیجه‌ی قید و شرط توافقی معین و اظهار خواست نبود. عامل دیگری دخیل بود که وجود آن برای متعهدکردن طرفین ضروری بود. سپس، این عامل که تعیین‌کننده هم بود، باید به‌طور طبیعی بر ماهیت شکل‌های قراردادهای به‌طور عمیق تأثیر می‌گذارد و در نتیجه ممکن نبود که قراردادهای بتوانند تنها یا حتی در درجه‌ی اول به آن‌چه می‌تواند عامل روان‌شناختی نامیده شود، یعنی خواست یا نیت، وابسته باشند. در قرارداد عینی چیزی وجود داشت که سنت آن ایجاد شده بود؛ چون قدرت الزام‌آور عمل از این سنت ناشی می‌شد، تعیین‌کننده‌ی بخش بزرگی از محدوده‌ی تعهد بود. در *mutuum* رومی، [یعنی] عاریه برای مصرف، قرض‌گیرنده چیزهایی که گرفته بود مطابق با همان کیفیت و کمیت بدهکار بود. به عبارت دیگر، نوع، ماهیت و

کمیت چیزهای دریافت‌شده تعیین‌کننده نوع، ماهیت و کمیت چیزهای بدهی است. باری این شکل اولیه قرارداد عینی است. حقیقت این است که قرارداد عینی سپس در مبادلات به معنای واقعی مورد استفاده قرار گرفت که بدهکار نه عین چیزی که دریافت کرده بود، بلکه معادل بهای آن را بدهکار بود. در این جا نقش چیز کم‌تر بود. اما استفاده از قرارداد عینی در این مورد نسبتاً با تأخیر بود؛ قرارداد عینی زمانی این شکل را به خود می‌گیرد که قرارداد نوافقی متولد می‌شود. همچنین، همان‌طور که دربارهٔ ژرمن‌ها گفتیم، تا هنگامی که قرارداد توافقی ظهور نکرده است، مبادله چندان صورت نمی‌گیرد، مگر به صورت معاملات نقدی. سرانجام حتی در این مورد، چیز تحویل داده‌شده کم‌تر از اصل تعهد نیست و در نتیجه بر این تعهد تأثیر می‌گذارد. نیازی نیست پرسیده شود که یکی از طرفین می‌خواسته چه بدهد، طرف دیگر می‌خواسته چه بستاند، چرا که تحویل انجام شده، چرا که چیز موجود است، با ارزش ذاتی‌اش که تعیین‌کننده بهایی است که بدهکار به بستانکار مدیون است. شیء خودش گویاست و تصمیم می‌گیرد. نقشی که چیز در قرارداد عینی دارد، در قرارداد با تشریفات رسمی به وسیلهٔ قول‌ها یا آیین‌های متداول انجام می‌شود. در این جا کلمات به کار برده شده و حرکات انجام شده هستند که تعهد آورند، همان‌ها هستند که تعهد را مشخص می‌کنند. برای پی‌بردن به آنچه قول‌دهنده یا بدهکار موظف به پرداخت یا انجام آن است، نه به نیت او باید رجوع کرد، نه به نیت طرف دیگر. بلکه باید به عبارت مورد استفادهٔ او رجوع کرد. دست‌کم تحلیل حقوقی باید از آن شروع شود. چرا که کلمات هستند که تعهد می‌آورند، همان‌ها هم هستند که میزان تعهدات شکل‌گرفته را تعیین می‌کنند. همچنین حتی در آخرین وضعیت حقوق رومی، قرارداد مشروط باید دقیقاً محدود تفسیر می‌شد. نیت طرفین بی‌تأثیر بود، چرا که معلوم بود نمی‌توان هر بار از قول‌های ایشان برداشتی کرد (Accarias, 213). زیرا باز هم ارزش عبارت در خودش است و خاصیت ویژهٔ خود را دارد، و این خاصیت نمی‌تواند به خواست‌های متعاهدین وابسته

باشد، چرا که برعکس، این خاصیت به آن خواست‌ها تحمیل می‌شود. این است که یک عبارت و دستورعمل جادویی اثرات خود را به‌قولی به‌طور مکانیکی به‌بار می‌آورد، حال نیات کسانی که آن را به‌کار می‌برند هرچه باشد. برای خودشان بهتر است که از مناسب‌ترین شکل برای منافع‌شان آگاه باشند، اما تأثیر آن تابع میل آنان نیست. به‌همه این دلایل، حسن‌نیت و نیت طرفین در قراردادها، چه عینی چه با تشریفات رسمی، به‌هیچ‌رو به حساب نمی‌آید. در روم، فقط ۶۸۸ سال پس از تأسیس شهر است که عمل *dolo* بنیاد نهاده شد که به طرف قرارداد که با طرفندهای نیرنگ‌آمیز فریب خورده بود، اجازه می‌داد خسارت وارده را جبران کند.

اما از لحظه‌ای که قرارداد توافقی شکل گرفت، دیگر آن وضع نمی‌توانست همچنان باقی بماند. این‌جا درواقع، دیگر چیزی نیست که در روابط موضوع قرارداد دخیل باشد و ماهیت آن را تحت تأثیر قرار دهد. البته همچنان قول‌ها دست‌کم به‌طور کلی وجود دارند؛ اما این قول‌ها دیگر به‌خودی‌خود خاصیتی ندارند چرا که از هر ویژگی مذهبی‌ای تهی شده‌اند. آن‌ها دیگر ارزشی ندارند مگر به‌عنوان اظهار خواست‌هایی که ابراز می‌کنند و در نتیجه سرانجام این وضعیت خواست‌هاست که تعهدات موضوع قرارداد را تعیین می‌کند. کلمات به‌خودی‌خود دیگر چیزی نیستند، آن‌ها دیگر چیزی نیستند جز علائمی که باید تفسیر شوند و چیزی که بر آن دلالت دارند، وضع روحی و خواستی است که آن‌ها را ایجاد کرده است. ما پیش از این می‌گفتیم که اصطلاح قول‌دادن کاملاً مجازی نیست. درواقع حقیقتاً چیزی وجود دارد که داده می‌شود، انتقال داده می‌شود و تغییر آن ممنوع می‌شود. اما به عبارتی بسیار دقیق، این کلمات ادا شده نیستند که این‌چنین نشان از *ne varietur* دارند؛ بلکه این قصد است که کلمات ترجمان آن هستند. آنچه من به دیگران می‌دهم قصد^۱ قطعی من به انجام عملی است به این یا آن شیوه؛ و در نتیجه

همین قصد است که باید به آن دست یافت تا دانست من چه داده‌ام، یعنی من به چه چیز متعهد شده‌ام. به همین دلیل، قبل از هر چیز، برای آن‌که قرارداد وجود داشته باشد، باید قرارداد در قصد طرفین وجود داشته باشد. اگر در هر یک از طرفین قصدی در کار نباشد، دیگر قراردادی نمی‌تواند وجود داشته باشد. زیرا آن‌چه یکی می‌دهد، قصد او به انجام عملی است با فلان شیوه و انتقال مالکیت این یا آن شیء است، و آن‌چه دیگری قبول می‌کند، قصد او است به پذیرفتن آن‌چه بدین‌سان به او منتقل شده است. اگر قصدی در کار نباشد، دیگر هیچ چیز باقی نمی‌ماند مگر شکل قرارداد، شکل خالی از هر محتوای ایجابی. دیگر اظهاری وجود ندارد مگر قول‌هایی بی‌معنی و بنابراین بی‌ارزش. وانگهی ما نباید قواعدی را مشخص کنیم که بنا بر آن باید تأثیر قصدهای طرفین بر تعهدات قراردادی ارزیابی شود. برای ما همین بس که اصل کلی را در این‌جا مطرح کنیم و نشان دهیم که چگونه قرارداد توافقی باید قراردادی از روی حسن‌نیت باشد و چگونه قرارداد نمی‌تواند از روی حسن‌نیت باشد مگر به این شرط که توافقی باشد.

می‌بینیم که قرارداد توافقی تا چه حد یک انقلاب حقوقی به وجود می‌آورد. تأثیری که نقش برتر رضایت و اظهار خواست در آن دارد، تغییر یک نهاد است. این نهاد با مجموعه‌ای از ویژگی‌های متمایز از شکل‌های پیشین قرارداد که خود از آن‌ها حاصل شده، مشخص می‌شود. تنها به این دلیل که قراردادی توافقی است، قرارداد پذیرفته‌شده، دوجانبه و از روی حسن‌نیت است. اما این همه چیز نیست. افزون بر آن اصلی که چنین نهاد نوینی بر آن تکیه دارد، حاوی نطفه توسعه‌ای کامل است که اینک باید پیامد و علل و تعیین سمت و سوی آن را شرح دهیم.

رضایت می‌تواند متناسب با اوضاع و شرایط، به صورت‌های بسیار متفاوت، حاصل شود و در نتیجه ویژگی‌های متفاوتی را بروز دهد که ارزش و معنای اخلاقی‌اش را تنوع ببخشد. به محض پذیرفتن این‌که رضایت اساس قرارداد است، طبیعی است که وجدان عمومی به جایی برسد که شیوه‌های

گوناگونی را که رضایت می‌تواند شامل آن‌ها باشد تمیز دهد، آن‌ها را ارزیابی کند و در نتیجه بُرد حقوقی و اخلاقی آن‌ها را تعیین کند.

فکر مسلط بر این تحول این است که رضایت حقیقتاً رضایت نیست و حقیقتاً و مطلقاً کسی را که رضایت می‌دهد متعهد نمی‌کند، مگر به این شرط که آزادانه حاصل شده باشد. هر آنچه آزادی متعاقد را کاهش دهد، قدرت الزام‌آور قرارداد را کاهش می‌دهد. چنین قاعده‌ای نباید با آنچه ایجاب می‌کند قرارداد از روی قصد باشد، خلط شود. زیرا من می‌توانم کاملاً قصد بستن قرارداد را همان‌طور که بسته‌ام داشته باشم، و با وجود این فقط به اجبار و زور آن را بسته باشم. در این صورت، من تعهداتی را می‌خواهم که پذیرفته‌ام؛ اما آن‌ها را به این دلیل می‌خواهم که فشاری بر من اعمال شده است. در این صورت گفته می‌شود که رضایت باطل است و در نتیجه، قرارداد باطل است.

هر قدر هم که این فکر به نظرمان طبیعی برسد، اما این فکر عملی نشد مگر بسیار آهسته و با برخورد به انواع مقاومت‌ها. از آن‌جا که در طول قرن‌ها، گمان می‌رفت که ویژگی الزام‌آور قرارداد خارج از طرفین قرارداد، در عبارت ادا شده، در حرکات انجام شده و در چیز تحویل داده شده است، ارزش الزام‌آور موضوع قرارداد را نمی‌توانستند به چیزی وابسته کنند که می‌توانسته در اعماق وجدان متعاهدین بگذرد و به شرایطی که تصمیم متعاهدین در آن گرفته شده است. فقط در سال ۶۷۴ روم و در فردای دیکتاتوری اسکیل^۱ بود که اقدامی در روم صورت گرفت که به کسانی که با تهدید مجبور شده بودند قراردادی مشتمل بر تعهدات زیانبار برای خودشان ببندند، اجازه می‌داد غرامت خسارتی را که به آن‌ها وارد شده بود بگیرند. صحنه نمایش بی‌نظمی‌ها و سوءاستفاده‌هایی که در نظام وحشت و ترور تحمیلی اسکیل^۱ در روم وجود داشت این فکر را القاء کرد. بدین ترتیب این تفکر از شرایط

استثنایی زاده شد، اما پس از آن به حیات خود ادامه داد. این تفکر *actio quod metus causa* نامیده شد. وانگهی بُرد آن نسبتاً محدود بود. برای این‌که ترس تحمیلی به وسیله شخص ثالث به یک طرف قرارداد بتواند امکان ابطال قرارداد را بدهد، باید این ترس یک صدمه استثنایی برساند، به طوری که سخت‌ترین انسان‌ها را متأثر کند؛ و تنها صدماتی که متناسب با این تعریف به نظر می‌رسید، مرگ و شکنجه‌های بدنی بود. در پی تعدیل بعدی بود که ترس از مرگ با ترس از بردگی به ناحق، ترس از یک افترای بزرگ، یا هتک عفت یکسان در نظر گرفته شد. اما هرگز ترس از آبرو و حیثیت یا مال و ثروت در نظر گرفته نشد (ن.ک.: Accarias, 1079).

در حقوق امروز ما، این قاعده باز هم تعدیل شده است. دیگر نیازی نیست ترسی که قرارداد را باطل می‌کند چنان باشد که حتی آدمی بردبار نتواند در مقابل آن از خود دفاع کند. کافی است که به موجب دستورعمل جاری (ماده ۱۱۲)، آن ترس به طور طبیعی بر شخص عاقل اثر بگذارد. متن [ماده] می‌افزاید که حتی «در این خصوص سن، جنس و شرایط اشخاص» باید در نظر گرفته شود. پس خشونت کاملاً نسبی است و حتی در بعضی موارد می‌تواند خیلی ضعیف باشد. ما قطعاً از محدودیت‌های شدید حقوق رومی خارج شده‌ایم.

این حکم حقوقی که به اهمیت کامل آن به زودی پی خواهیم برد از کجا آمده است؟ معمولاً گفته می‌شود که انسان آزاد است و در نتیجه، رضایتی که می‌دهد نمی‌تواند به حساب او گذاشته شود مگر به شرط این‌که آزادانه آن رضایت را داده باشد. در این جا نظراتی را بازخواهیم یافت که با نظرات مربوط به مسئولیت همانندی دارد. گفته می‌شود که اگر بزهکار عملی را آزادانه مرتکب نشده باشد، این عمل از او نیست و در نتیجه او نمی‌تواند مورد سرزنش قرار بگیرد. به همین ترتیب در قرارداد هم نوعی مسئولیت وجود دارد که برآمده از قولی است که من داده‌ام چرا که من موظفم به خاطر آن قول اعمالی را انجام بدهم. اما دیگری که به او قول داده شده نمی‌تواند به من

مراجعه کند و از من بخواهد آن را انجام دهم، مگر آنکه واقعاً من آن قول را داده باشم. به لحاظ این که اگر آن قول به وسیله نفر سومی به من تحمیل شده باشد، در واقع، این من نیستم که مسئول آن قول هستم، و در نتیجه من نمی توانم متعهد به تعهدی باشم که دیگری به نحوی با وسیله قرارداد من به عهده گرفته است. و اگر کسی که من را مجبور کرده همان کسی باشد که از قرارداد نفع می برد، می توان گفت که پاسخگویی آن تعهد کسی نیست مگر خود او، یعنی کل قرارداد از میان می رود.

اما اشتباه این توضیحات اول این است که طرز کار یک نهاد حقوقی را وابسته به حل یک مسئله متافیزیکی می کند. آیا انسان آزاد است؟ آیا آزاد نیست؟ این در واقع سؤالی است که هرگز بر قانونگذاری تأثیری نداشته است و به راحتی گفته می شود که قانونگذاری نباید به آن وابسته باشد. واقعیت این است که می توان تصور کرد که وضعیت افکار و عقاید در مورد این نکته از بحث گاه می تواند به نحوی به تعیین روح و ادبیات حقوق کمک کند و این خود بنا بر آنکه مردمان آزادی را باور داشته یا نداشته باشند، تغییر می کند. اما حقیقت این است که این مسئله هرگز به شکل مجرد در برابر وجدان عمومی قرار نگرفته است. هیچ جامعه ای وجود ندارد که به طور همزمان نه به چیزی شبیه به آنچه ما آزادی می نامیم باور داشته باشد و نه به چیزی مطابق با آنچه ما جبرگرایی^۱ می نامیم، بی آنکه هرگز یکی از این دو فکر دیگری را کنار زده باشد. مثلاً از دوران مسیحیت به بعد، به طور همزمان نظریه تقدیر ناشی از مشیت الهی و نظریه ای را که از هر مؤمن می خواهد سازنده ایمان و اخلاق خود باشد، می بینیم.

وانگهی به نظر می رسد که اگر انسان آزاد است، پس همواره در وضعی است که اگر بخواهد می تواند از رضایت خود برگردد؛ در این صورت چرا پیامدهایش را تحمل نکند؟ موضوع آن قدر شگفت و توجیه ناپذیر است که در

بحث ما در مورد قرارداد، خشونت‌های غالباً ضعیف هم‌گام مخدوش‌کننده رضایت تلقی می‌شوند. برای ایستادگی در برابر آن نیازی به نیروی فوق‌العاده نیست. ما نمی‌پذیریم که کسی دیگری را به خاطر جلوگیری از ضرر مالی بکشد و ما او را مسئول عملش می‌دانیم. با وجود این امروزه نظر بر این است که بیم از زیان مالی ناروا کافی است که قراردادی را باطل کند و تعهدات توافق‌شده را از دوش کسی که متحمل این خشونت شده بردارد. با وجود این، آزادی و قدرت مقاومت در هر دو مورد یکسان هستند. این‌که در یک‌جا (در مورد آنچه شرح داده شد) عمل‌کاری ارادی و مورد رضایت انگاشته می‌شود و در جای دیگر کاملاً ماهیتی دیگر به خود می‌گیرد، از کجا ناشی می‌شود؟ سرانجام موارد بسیاری وجود دارند که در آن ترس شدید است و برای هیچ انتخابی جایی باقی نمی‌گذارد و در نتیجه خواست پیشاپیش تعیین شده است و با این همه قرارداد معتبر است. تاجری که نمی‌تواند از ورشکستگی‌ای که تهدیدش می‌کند بگریزد مگر با وام‌گرفتن، به این راه نجات متوسل می‌شود، چرا که کار دیگری نمی‌تواند بکند؛ و با وجود این، اگر وام‌دهنده از این وضعیت سوءاستفاده نکرده باشد، قرارداد وام از نظر اخلاقی و حقوقی معتبر است.

پس میزان کم‌وبیش زیاد آزادی نیست که اهمیت دارد: اگر قراردادهای تحمیلی با اجبار مستقیم یا غیرمستقیم الزام‌آور نیستند، به‌علت وضعیتی نیست که خواست و اراده هنگام قبول آن در آن قرار داشته، بلکه به‌علت نتایجی است که چنین اجباری برای متعاقد به‌وجود آورده است. در واقع اگر او فقط زیر فشار خارجی اقدامی کرده که او را متعهد می‌کند، اگر این توافق به‌زور از او ستانده شده، از این روست که این توافق مخالف منافع او و خواسته‌های به‌حق او بوده که او می‌توانست به موجب اصول عام عدالت داشته باشد. اجبار نمی‌توانسته قصد یا نتیجه دیگری داشته باشد مگر مجبور کردن او به واگذار کردن چیزی که او نمی‌خواست و واگذار کند، به انجام چیزی که او نمی‌خواست انجام دهد، یا همچنین واگذار کردن چیزی یا انجام

کاری در شرایطی که او نمی‌خواسته است. بدین‌سان مشقت و رنجی به او تحمیل شده بی‌آن‌که او سزاوار آن بوده باشد. باری، با احساس همدردی و نعدوستی^۱ که ما به‌طور عام داریم، برای‌مان آزاردهنده است وقتی دردی به دیگری تحمیل شود بی‌آن‌که کاری کرده باشد که سزاوار این درد باشد. تنها دردی که ما عادلانه می‌دانیم، تنبیه است و تنبیه مستلزم عملی مجرمانه است. هر عملی که به هم‌نوعان ما خسارتی وارد آورد، بی‌آن‌که در ماهیت رفتارشان چیزی باشد که از احساسات انسانی ما بکاهد، به نظر ما غیراخلاقی است و می‌گوییم که ناعادلانه است. با این حال، حقوق نمی‌تواند بدون مخالفت با یک عمل ناعادلانه، آن را کیفر دهد. از همین روست که خشونت قراردادی را که خشونت در آن راه یافته است باطل می‌کند. این اصلاً به‌خاطر این نیست که علت تعیین‌کننده اجبار بیرون از شخصی است که مجبور می‌شود. بلکه از این روست که برای آن شخص زبانی ناروا دربردارد. در یک کلمه، این به‌خاطر آن است که یک چنین قراردادی ناعادلانه است. بنابراین پیدایش قرارداد توافقی آمیخته با رشد احساسات انسان‌دوستانه اذهان را به این فکر رهنمون می‌کند که قرارداد اخلاقی نیست و نباید به‌وسیله جامعه به رسمیت شناخته و تصویب شود، مگر به شرط این‌که وسیله ساده‌ای برای بهره‌کشی از یکی از طرفین قرارداد نباشد و در یک کلمه به شرط این‌که عادلانه باشد.

بنابراین، اگر کاملاً به آنچه گذشت توجه شود، این اصلی جدید بود. در واقع، این تغییری جدید در نهاد است. قرارداد توافقی ناب در حقیقت صرفاً توافق را شرط لازم اما کافی تعهد به‌شمار می‌آورد. این است که اینک این شرط جدید به آن شرطی که می‌خواهد شرط اصلی باشد افزوده می‌شود. این‌که قرارداد مورد توافق باشد کفایت نمی‌کند، باید عادلانه هم باشد و دیگر شیوه توافق و رضایت‌دادن جز معیار خارجی میزان عدالت و انصاف در قرارداد نیست. وضعیتی که طرفین در باطن در آن قرار دارند

به‌تنهایی در نظر گرفته نمی‌شود، تنها نتایج عینی تعهدات توافق‌شده بر ارزش این تعهدات تأثیر می‌گذارند. به عبارت دیگر، همان‌طور که از قرارداد با تشریفات رسمی قرارداد توافقی زاده شد، از قرارداد اخیر هم شکل تازه‌ای بیرون می‌آید که همانا قرارداد عادلانه است. در درس آتی خواهیم دید که چگونه این اصل جدید توسعه یافته است، و چگونه با توسعه یافتن، قرار است نهاد کنونی مالکیت را تغییر دهد.

درس هجدهم

اخلاق قراردادی (پایان)

همان‌طور که از قرارداد با تشریفات رسمی و قرارداد عینی قرارداد توافقی زاده شد، از این یکی هم، به نوبه خود، شکل تازه‌ای از قرارداد پدید می‌آید که قرارداد منصفانه و به‌طور عینی عادلانه است. امری که وجود آن را آشکار کرده است، پیدایش قاعده‌ای است که بنا بر آن هرگاه یکی از طرفین رضایت نداده باشد مگر زیر خشونت آشکار، قرارداد باطل است. جامعه اظهار خواستی را که فقط با تهدید به دست آمده باشد تأیید نمی‌کند. این از کجا ناشی شده است؟ دیدیم بیانی که نتیجه حقوقی خشونت را از بین رفتن اختیار آزاد عامل می‌داند، تا چه اندازه بی‌پایه به نظر می‌رسد. آیا این کلمه را در معنای متافیزیکی اش در نظر می‌گیریم؟ در این صورت، اگر انسان آزاد است، می‌تواند آزادانه در برابر هر فشاری که بر او اعمال شود ایستادگی کند؛ با هر تهدیدی روبه‌رو باشد آزادی او به‌طور کامل باقی می‌ماند. آیا از عمل آزاد فقط عملی خودانگیخته را در می‌یابیم و می‌خواهیم بگوییم که توافق مستلزم خودانگیختگی اراده‌ای است که توافق می‌کند؟ حال آن‌که گاهی برای ما پیش می‌آید که توافقی می‌کنیم چون به خاطر اوضاع و شرایط مجبوریم و وادار می‌شویم، بی‌آن‌که اختیار انتخابی داشته باشیم. و با وجود این وقتی چیزها و نه اشخاص این اجبار را بر ما اعمال می‌کنند، قراردادی که در این شرایط

شکل می‌گیرد الزام آور است. من مجبورم زیر فشار بیماری به فلان پزشک که دستمزد خیلی بالایی دارد، مراجعه کنم، و مجبورم آن را بپذیرم چون چاره دیگری ندارم. می‌توانیم مثال‌های فراوانی بزنیم. همواره در کارهایی که انجام می‌دهیم و در رضایت‌دادن‌های مان، اجبار وجود دارد؛ زیرا هرگز دقیقاً مطابق میل ما نیستند. کسی که می‌گوید قرارداد [درواقع] می‌گوید امتیاز دادن، قبول گذشت کردن برای گریز از وضعیت بدتر. در طرز شکل گرفتن قراردادها اختلاف فقط در میزان این [اجبار] است.

دلیل واقعی محکومیت قراردادهایی که با خشونت کسب شده‌اند، این است که به یکی از طرفین قرارداد که مورد این اجبار قرار گرفته است، زیان می‌رساند. زیرا این اجبار او را وادار می‌کند چیزی را واگذار کند که نمی‌خواسته و واگذار کند، چیزی را از او به‌زور می‌ستانند که او صاحب آن است. این ستاندن به‌زور است. آنچه قانون تأیید نمی‌کند، عملی است که نتیجه‌اش زیان‌رساندن به انسانی باشد که سزاوار آن نیست؛ یعنی عملی ناعادلانه و اگر قانون آن را رد می‌کند، برای آن است که احساسات ناعدولستانه که هر انسانی در ما برمی‌انگیزد با زیان‌رساندن به او مخالف است، مگر آن‌که او قبلاً مرتکب عملی شده باشد که حس همدردی ما را نسبت به او تضعیف کرده باشد و آن را با احساسی عکس آن جایگزین کند. دلیل آن این نیست که واقعاً او خود منشأ رضایتی که داده است نبوده، بلکه چون این رضایت زیانبار بوده جامعه آن را کان لم یکن به‌شمار می‌آورد. و بدین‌سان اعتبار قرارداد بستگی به نتایجی دارد که می‌تواند برای متعاقد به‌بار آورد.

اما در جریان روابط قراردادی، بی‌عدالتی‌های تحمیل شده از راه خشونت تنها بی‌عدالتی‌هایی نیستند که صورت می‌گیرند. آن‌ها فقط گونه‌ای از انواع بی‌عدالتی‌ها هستند. می‌توان دیگری را با نیرنگ، با ترفند زیاد، و آگاهی از استفاده ماهرانه از موقعیت‌های نامساعدی که ممکن است با آن‌ها روبه‌رو باشد، به رضایت‌دادن به معاملات کاملاً ناعادلانه کشاند، یعنی به واگذار کردن خدماتش یا چیزهایی که مالک آن‌هاست در برابر مزدی پایین‌تر

از ارزش‌شان. می‌دانیم که در واقع در هر جامعه‌ای و در هر لحظه از تاریخ آن، احساسی گنگ اما زنده از ارزش خدمات مختلف اجتماعی و چیزهایی که معامله می‌شوند وجود دارد. هرچند که آن‌ها نرخ‌گذاری نشده باشند، با وجود این، در هر گروه اجتماعی، وضعیت آراء به‌گونه‌ای است که دست‌کم حدوداً ارزش عادی آن‌ها را تعیین می‌کند. یک قیمت متوسط وجود دارد که به‌عنوان قیمت حقیقی محسوب می‌شود، قیمتی که ارزش واقعی چیزی را در لحظه‌ای معین نشان می‌دهد. این‌که این مقیاس ارزش چگونه شکل می‌گیرد، چیزی است که فعلاً ما نباید بررسی کنیم. هر نوع علتی در شکل‌گیری آن دخیل است: احساس سودمندی واقعی چیزها و خدمات، زحمتی که برای آن‌ها کشیده شده است، آسانی نسبی یا سختی‌ای که برای فراهم کردن آن‌ها کشیده‌ایم، سنت‌ها، انواع پیش‌داوری‌ها و مانند آن‌ها. همواره چنین است که (و این فعلاً همه چیز است که برای ما اهمیت دارد) این مقیاس کاملاً واقعی است و معیار داوری عادلانه بودن معاملات است. بی‌گمان، این قیمت عادی چیزی جز قیمت آرمانی نیست؛ این قیمت به‌ندرت با قیمت واقعی اشتباه می‌شود. قیمت واقعی طبیعتاً برحسب اوضاع تغییر می‌کند؛ هیچ مظنه رسمی‌ای وجود ندارد که بتواند بر تمام موارد خاص منطبق شود. این نقطه نشانه‌ای بیش نیست که نوسانات ناگزیر در جهت‌های مختلف پیرامون آن حرکت می‌کنند؛ اما دامنه این نوسانات از هیچ سو نمی‌توانند، بی‌آن‌که غیرعادی جلوه کنند، از مرز معینی بگذرند. حتی می‌توان مشاهده کرد که هرچه جامعه‌ها بیش‌تر توسعه می‌یابند و این سلسله‌مراتب قیمت‌ها هم باثبات می‌شوند، قانونمندتر می‌شوند، از تمام شرایط محلی و تمام موقعیت‌های خاص آزادتر می‌شوند تا شکلی عام به خود بگیرند. هنگامی که به همان تعداد که بازار اقتصادی وجود داشت، همان تعداد هم شهر و تقریباً روستا وجود داشت، هر منطقه‌ای مقیاس خود و نرخ خود را داشت که خاص آن منطقه بود. این تنوع جای زیادی برای تمهیدات و تدابیر شخصی باقی می‌گذاشت. از این رو چانه‌زنی و قیمت‌های فردی یکی از مشخصه‌های

تجارت خرد و صنایع خرد است. برعکس، هرچه بیش‌تر پیش می‌رویم، به‌وسیله سازمان بورس و به‌وسیله بازارهای کنترل‌شده که فعالیت‌شان در تمامی یک قاره گسترده است، قیمت‌ها هم بیش‌تر بین‌المللی می‌شوند. در گذشته در نظام بازار محلی، برای دانستن این‌که با چه شرایطی می‌توان وسیله‌ای را به‌دست آورد، باید مذاکره می‌کردند و با زیرکی جدال می‌کردند؛ امروزه، کافی است یک نشریه دارای صلاحیت را بگشاییم. همچنین ما بیش از پیش با این فکر خو می‌گیریم که قیمت‌های حقیقی اجناس مورد مبادله قبل از قراردادها مقطوع شده‌اند و اصلاً نتیجه آن قراردادها نیستند.

اما هر قراردادی که به‌صورتی خیلی آشکار از این قیمت‌ها فاصله بگیرد، الزاماً ناعادلانه به‌نظر می‌رسد. یک فرد نمی‌تواند بدون پذیرفتن زیان بلاعوض و بدون توجیه، چیزی را در ازای قیمتی پایین‌تر از ارزشش مبادله کند. همه چیز طوری اتفاق می‌افتد که گویی بخشی [از ارزش که] به ناحق کم می‌شود به زور تهدید از او ستانده می‌شود. ما در واقع می‌بینیم که همین مبلغ به دست او می‌رسد، و اگر او بی‌دلیل غارت شده، وجدان اخلاقی ما به دلایلی که در بالا بیان کردیم با آن مخالفت می‌ورزد. اگر او در مورد زبانی که به او وارد شده هیچ تقصیری نداشته باشد، احساس همدردی ما نسبت به او جریحه‌دار می‌شود. اهمیتی ندارد که او در برابر خشونت غیرمستقیم مقاومت نکند، و حتی با اختیار آن را بپذیرد. در این بهره‌کشی یک انسان از انسانی دیگر، حتی اگر کسی که آن را تحمل می‌کند آن را قبول کرده باشد و این بهره‌کشی با اجبار به معنای دقیق کلمه تحمیل نشده باشد، چیزی وجود دارد که برای ما توهین‌آمیز و حرمت‌شکن و انزجارآور است. و البته اگر مبادله به قیمتی بالاتر از ارزش واقعی انجام شده باشد هم همین‌طور است، زیرا در این صورت این خریدار است که مورد بهره‌کشی قرار گرفته است. پس این بود ایده خشونت که بیش از پیش در جای دوم قرار می‌گیرد. هر قراردادی که فقط آزادانه مورد توافق قرار گرفته باشد، یعنی بدون اجبار رسمی، یک قرارداد عادلانه نیست. بلکه قراردادی [عادلانه] است که در آن چیزها و خدمات با

ارزش واقعی و معمول مبادله بشوند، یعنی در مجموع با ارزش عادلانه. باری، آنچه در چنین قراردادهایی به نظر ما غیراخلاقی می‌رسد، این است که نمی‌توان آن‌ها را مورد اعتراض قرار داد. برای این‌که قراردادها بیش از پیش در نظر ما به لحاظ اخلاقی الزام‌آور باشند، ما می‌خواهیم که آن‌ها نه تنها مورد توافق قرار بگیرند، بلکه حقوق متعاهدین را هم رعایت کنند. و اولین این حقوق این است که هیچ چیز، شیء یا خدمات، واگذار نشود مگر به قیمتش. هر قراردادی را که غیرمنصفانه باشد نکوهیده می‌دانیم، یعنی هر قراردادی که به ناحق نفع یک طرف را به هزینه دیگری تأمین کند. در نتیجه، داوری ما این است که جامعه موظف نیست الزام به رعایت آن کند، یا دست‌کم نباید به طور کامل الزام کند، انگار که عادلانه بوده است، به این دلیل که به آن میزان قابل رعایت نبوده است. حقیقت این است که این داوری‌های وجدان اخلاقی تاکنون عمدتاً اخلاقی باقی مانده‌اند و هنوز تأثیر زیادی بر حقوق نگذاشته‌اند. تنها قراردادهایی از این نوع که اساساً به رسمیت شناخته نمی‌شود، قراردادهای ربوی هستند. در این مورد هم قیمت عادلانه، یعنی ربح پول از نظر قانونی تثبیت شده و فراتر از آن مجاز نیست. به دلایل مختلف که بررسی آن بی‌فایده است، این شکل خاص استثمار نامشروع زودتر و شدیدتر وجدان اخلاقی را متنفر کرده است؛ شاید به این دلیل که در این مورد استثمار مادی‌تر و قابل‌لمس‌تر است. اما خارج از قرارداد ربوی، همه قراردادهایی که می‌خواهند به حقوق صنعتی وارد شوند و موضوع‌شان جلوگیری از سوءاستفاده کارفرما از موقعیتش برای به دست آوردن کار کارگر در شرایطی بسیار زیان‌آور برای کارگر است، یعنی خیلی پایین‌تر از ارزش حقیقی آن، بر همان نیاز [پیش‌گفته] گواهی می‌دهند. پیشنهادهای درست یا نادرست، برای تثبیت و تعیین حداقلی از دستمزد که نتوان از آن تجاوز کرد از همین جاست. این پیشنهادها دلالت بر این دارد که هر قرارداد توافقی، حتی وقتی اجبار واقعی وجود نداشته است، برای ما قراردادی معتبر و عادلانه نیست. در نبود احکام مربوط به حداقل دستمزدها، از هم‌اکنون در مقررات

بسیاری از ملل اروپایی ترتیباتی وجود دارد که کارفرما را وادار می‌کند از کارگر در برابر بیماری، در برابر عواقب سالخورده‌گی و در برابر حوادث احتمالی محافظت کند. با الهام از همین احساسات است که به‌ویژه به قانون اخیر ما در مورد حوادث صنعتی رأی داده شد. این یکی از هزاران شیوه مورد استفاده قانونگذاران برای کاستن از بی‌عدالتی قرارداد کار است. بدون تثبیت دستمزد، کارفرما را وادار می‌کنند که بعضی امتیازات معین را برای کسانی که به کار می‌گمارد تضمین کند. آنان اعتراض می‌کنند و می‌گویند که با این شیوه به کارگر مزیت‌های واقعی داده می‌شود: هیچ چیز به یک معنی واقعی‌تر از این نیست؛ اما این امتیازات برای آن است که تا اندازه‌ای امتیازات متقابلی را که کارفرما از آن‌ها بهره می‌برد و وی را قادر می‌کند به دلخواه از ارزش خدمات کارگر بکاهد، تعدیل کند. وانگهی، من این مسئله را مورد بررسی قرار نمی‌دهم که آیا این اقدامات تأثیری را که برای آن قائل‌اند، دارند: ممکن است طوری شود که آن‌ها بهترین اقدامات نباشند، یا حتی برخلاف هدف مورد نظر باشند. این اهمیتی ندارد. برای ما تحقق امیدها و آرزوهای اخلاقی‌ای که آن اقدامات را توصیه کرده‌اند و آن اقدامات واقعیتش را اثبات می‌کنند، کفایت می‌کند.

همه چیز نشان می‌دهد که ما در پایان این تحول نیستیم؛ و نیازهای ما به این [اقدامات] همچنان بیشتر خواهد شد. در واقع، احساس همدردی انسانی که علت قطعی آن [آرزوها] است، باز هم نیرومندتر خواهد شد در حالی که ویژگی برابری طلبانه بیشتر تری هم به خود خواهد گرفت. ما هنوز تحت تأثیر انواع پیش‌داوری‌ها و میراث گذشته، مایلیم انسان‌های طبقات مختلف را به یک چشم نگاه نکنیم؛ ما نسبت به رنج‌ها و محرومیت‌های ناروایی که می‌تواند به انسان طبقات برتر دارای مقامات اشرافی وارد آید حساسیت بیشتری داریم تا نسبت به رنج‌ها و محرومیت‌های کسانی که عهده‌دار وظایف و کارهای دون‌پایه هستند. باری، چه رنج‌های این گروه نسبت به گروه دیگر به نظرمان کم‌ویش فجع نرسند، چه قضاوت ما این بشود که رنج‌های این گروه مانند گروه دیگر برابرنند، فقط به این دلیل که هر دو

رنج‌های انسانی هستند، همه چیز پیش‌بینی می‌کند که این نابرابری در طرز همدردی ما با دو گروه پیش‌گفته بیش از پیش از بین خواهد رفت. در نتیجه، ما مراقبت جدی‌تری به عمل خواهیم آورد که نظام قراردادی موازنه‌ای برابر بین دو گروه برقرار کند. ما خواهان عدالت بیشتر در قراردادها هستیم. نمی‌خواهیم تا آنجا پیش بروم که بگویم روزی خواهد آمد که این عدالت کامل باشد، که تعادل میان خدمات مبادله‌شده کامل باشد. می‌توان با دلیل گفت که این تعادل به صورت کامل غیرممکن است. خدماتی وجود ندارد که از هر مزدی بالاتر باشند؛ وانگهی چنین تناسبی هرگز نمی‌تواند برابر شود مگر به صورتی تقریبی، اما قطعاً از نظر افکار فعلی ما درباره عدالت، تعادلی که امروزه وجود دارد هم‌اکنون ناکافی است و هرچه بیشتر پیش می‌رویم، بیشتر تر به دنبال نزدیک شدن به تناسبی دقیق‌تر خواهیم بود. هیچ چیز نمی‌تواند مرزی بر این پیشرفت تعیین کند.

باری مانع بزرگی که این پیشرفت با آن برخورد کرده، نهاد ارث و میراث است. روشن است که ارث با ایجاد نابرابری ذاتی میان انسان‌ها که هیچ انطباقی با شایستگی‌های ایشان و خدمات‌شان ندارد، کل نظام قراردادی را از پایه ویران می‌کند. در واقع، شرط اساسی برای آن‌که رابطه دوجانبه خدمات مورد قرارداد تضمین شود، چیست؟ این است که برای حمایت از این نوع مبارزه که قرارداد از آن حاصل و در جریان آن شرایط مبادله تثبیت می‌شود، متعهدین فقط به سلاح تا حد امکان برابر مجهز باشند. در این صورت، و فقط در این صورت، نه برنده‌ای وجود خواهد داشت و نه بازنده‌ای، یعنی چیزها چنان مبادله خواهند شد که تعادل برقرار می‌شود و هم‌ارزش می‌شوند! آن‌چه یکی به دست خواهد آورد با آن‌چه خواهد داد هم‌ارزش خواهد بود و متقابلاً هم همین‌طور. در حالت عکس این، طرف برتر قرارداد خواهد توانست از برتری‌اش برای تحمیل خواسته‌هایش به دیگری استفاده کند و مجبورش کند که چیز یا خدمت مورد مبادله را پایین‌تر از ارزش آن به او واگذار کند. اگر مثلاً کسی قرارداد می‌بندد که چیزی برای زنده ماندن به دست

آورد، دیگری قرارداد می‌بندد فقط برای این‌که چیزی به دست آورد که بهتر زندگی کند، روشن است که قدرت مقاومت دومی خیلی بیش‌تر از اولی خواهد بود، فقط به این دلیل که او می‌تواند اگر شرایطی که می‌خواهد برایش تأمین نشود، از بستن قرارداد چشم‌پوشد. اما دیگری نمی‌تواند چنین کند. به این ترتیب او مجبور است تسلیم شود و قراردادی که برایش تعیین شده تحمل کند. نهاد ارث و میراث مستلزم وجود ثروتمندان و فقیران مادرزادی است؛ یعنی در جامعه دو طبقه بزرگ وجود دارد، به‌علاوه جمعی از انواع [طبقات] میانی؛ یکی ناچار است برای آن‌که بتواند زندگی کند، خدماتش را به هر قیمتی که دیگری بپذیرد عرضه کند، دیگری می‌تواند به لطف ثروت و منابعی که در اختیار دارد از این خدمات چشم‌پوشی کند، هرچند که پول او با خدمات ارائه‌شده به‌وسیله کسانی که از آن نفعی می‌برند برابر نباشد. بنابراین نا‌هنگامی که چنین تضاد چشمگیری در جامعه وجود داشته باشد، چاره‌جویی‌های موقت کم‌وبیش موفقیته آمیز می‌توانند از بی‌عدالتی قراردادها بکاهند؛ اما کارکرد نظام در اصل شرایطی خواهد داشت که به آن اجازه نمی‌دهد عادلانه باشد. قرارداد غیرمنصفانه فقط در یک موضوع خاص نیست که می‌تواند بسته شود، بلکه نظام قرارداد برای هر آنچه به روابط این دو طبقه مربوط می‌شود نظام غیرمنصفانه است. این شیوه عمومی قیمت‌گذاری خدمات محرومان از مال و ثروت است که نا‌عادلانه می‌نماید، چراکه این خدمات در شرایطی قیمت‌گذاری می‌شوند که اجازه نمی‌دهد ارزیابی آن‌ها ارزش اجتماعی حقیقی‌شان باشد. وقتی ثروت موروثی در یک کفه ترازو قرار داده شود تعادل را برهم می‌زند. و این شیوه نا‌عادلانه ارزش‌گذاری و وضع اجتماعی است که اعتراض روزافزون وجدان اخلاقی را بر ضد آن برمی‌انگیزد. بی‌گمان در طی قرون، این وضع توانسته بدون طغیان پذیرفته شود، چراکه نیاز به برابری کم‌تر بود. اما امروزه این وضع آشکارا با احساسی که اینک بنیان اخلاق ما است در تضاد است.

حال درمی‌یابیم که پیدایش آنچه ما قرارداد عادلانه نامیده‌ایم در تاریخ

چه رویداد مهمی بود، و این مفهوم چه پیامدهای گسترده‌ای باید می‌داشت. تمام نهاد مالکیت تغییر و تحول یافته است، چون یکی از منشأهای اصلی تملک، یعنی ارث، به همین خاطر مردود شده است. اما توسعه حق قرارداد حقوق مالکیت را فقط با این شیوه غیرمستقیم و منفی تحت تأثیر قرار نمی‌دهد؛ حق مالکیت مستقیماً به دست می‌آید. پیش از این گفتیم که لازمه عدالت این است که مزد و پاداش خدمات ارائه‌شده و مبادله‌شده پایین‌تر از بهای‌شان داده نشوند. اما این اصل مستلزم اصل دیگری است که نتیجه آن نیز هست، یعنی هر بهای دریافتی باید با خدمات اجتماعی ارائه‌شده منطبق باشد. در واقع روشن است که تا اندازه‌ای که این انطباق وجود نداشته باشد، فرد مورد حمایت نمی‌تواند ارزش افزوده‌ای را که از آن برخوردار می‌شود به دست آورد، مگر این‌که آن را از سهم دیگری بگیرد. این مازاد که او از آن بهره‌مند می‌شود باید به وسیله دیگری که به ناروا از آن محروم شده است، ایجاد شده باشد تا به وسیله او. برای آن‌که او بیشتر تر، یعنی بیش از آن‌چه سزاوار آن است دریافت کند، باید دیگری کم‌تر دریافت کند. این اصل از کجا ناشی می‌شود: توزیع چیزها میان افراد نمی‌تواند عادلانه باشد مگر این‌که متناسب با شایستگی اجتماعی هر یک باشد. مالکیت اشخاص باید در عوض خدمات اجتماعی‌ای باشد که ارائه می‌دهند. چنین اصلی احساس نوع دوستی انسانی را که پایه تمام این بخش از اخلاق است، نفی نمی‌کند. زیرا شدت این احساس قابلیت آن را دارد که متناسب با شایستگی اجتماعی افراد تغییر کند. ما برای انسان‌هایی که بیشتر تر به اجتماع خدمت می‌کنند احساس همدردی بیش‌تری داریم؛ ما برای آن‌ها خوبی و نفع بیش‌تری طلب می‌کنیم و در نتیجه اگر با آن‌ها رفتار بهتری کنیم هیچ اعتراضی به ما نمی‌شود. به استثنای ملاحظاتی چند که باید اینک بدان پردازیم. از سوی دیگر، این‌گونه توزیع مالکیت همچنین سازگارترین توزیع ممکن با منافع جامعه است. زیرا جامعه می‌خواهد چیزها در دست‌ان شایسته‌ترین‌ها قرار گیرد.

بدین سان اصلی که پایه قراردادهای عادلانه است تأثیرش از حقوق

قرارداد فراتر می‌رود و آهنگ آن دارد که پایه حق مالکیت بشود. در وضع حاضر، توزیع اصلی مالکیت پس از تولد انجام می‌شود (نهاد ارث)؛ سپس مالکیتی که بدین‌سان توزیع شده در اصل از راه قراردادهای مبادله می‌شود، اما قراردادهایی که الزاماً به خاطر نابرابری قانونی طرفین قرارداد طبق نهاد ارث، تا اندازه‌ای ناعادلانه‌اند. این بی‌عدالتی ذاتی حق مالکیت نمی‌تواند از بین برود مگر زمانی که تنها نابرابری اقتصادی که انسان‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند ناشی از نابرابری خدمات‌شان باشد. می‌بینیم که چگونه توسعه حقوق قراردادی کاملاً اصلاح اساسی اخلاق مالکیت را در پی دارد. اما باید به شیوه صورت‌بندی اجمالی ما از این اصل مشترک حقوق عینی و حقوق قراردادی توجه داشت. ما نمی‌گوییم مالکیت ناشی از کار است، که انگار نوعی الزام منطقی وجود دارد که چیز به کسی داده شود که برای تولید آن کار کرده است، انگار کار و مالکیت مترادف هم هستند. رابطه‌ای که چیز را به شخص پیوند می‌دهد، همان‌طور که گفتیم، هیچ تحلیلی [منطقی] ندارد؛ در کار هیچ چیز نیست که الزاماً متضمن آن باشد که چیزی که این کار روی آن انجام شده از کارگر به دست آمده است. ما کاملاً ناممکن بودن چنین استنتاجی را نشان داده‌ایم. آنچه میان این دو حد ناهمگن تلفیق ایجاد می‌کند، همانا جامعه است؛ این جامعه است که چیزی را به کسی اختصاص می‌دهد و بنا بر احساسی که نسبت به افراد دارد و بر اساس برآوردی که از خدمات‌شان دارد، اقدام به این تخصیص و توزیع می‌کند. و چون این شیوه می‌تواند برحسب اصول خیلی متفاوتی انجام بگیرد، نتیجه می‌گیریم که حق مالکیت به هیچ‌رو چیزی نیست که یک بار برای همیشه تعریف شده باشد و نوعی مفهوم غیرقابل تغییر باشد، بلکه برعکس قابلیت تحول نامحدود دارد. حتی اصلی که ما پیش‌تر بیان کردیم کم‌وبیش مستعد تغییرات و بنابراین توسعه است. ما فرصت خواهیم داشت که به این نکته بازگردیم. درعین حال با آنچه گذشت ما از اشتباهات اقتصاددانان و سوسیالیست‌ها در تعریف کار و مالکیت اجتناب کردیم. گرایش تعریف آن‌ها در واقع به سمت برتری کمیت کار بر

کیفیت آن است. اما، بنا بر آنچه ما گفته‌ایم، این کمیت کار اعمال شده بر یک چیز نیست که ارزش آن را تعیین می‌کند، بلکه این جامعه است که نحوه ارزیابی این چیز را تعیین می‌کند و این ارزیابی به میزان کمیت انرژی صرف شده بستگی ندارد بلکه به آثار سودمند آن که دست‌کم به وسیله جمع احساس می‌شود بستگی دارد؛ زیرا یک عامل ذهنی که نمی‌توان نادیده گرفت در آن وجود دارد. یک فکر نبوغ‌آمیز و شکوفا شدن بی‌مرارت و توأم با لذت ارزش بیش‌تر و شایستگی بیش‌تری دارد تا سال‌ها کار یدی.

اما نظر به این‌که اگر هم این اصل در حال حاضر در وجدان اخلاقی ملت‌های متمدن ثبت شده باشد، هنوز از نظر حقوقی به رسمیت شناخته نشده است، یک سؤال عملی مطرح می‌شود. با کدام اصلاح ممکن است این [اصل اخلاقی] را به صورت یک واقعیت قانونی درآورد؟ هم‌اکنون اولین اصلاح تقریباً بدون [مرحله] گذار امکان‌پذیر است. این اصلاح ملغی کردن وراثت بدون وصیت، و به‌ویژه وراثت اجباری است که در قوانین ما برای منسوب مستقیم [متوفا] جاری است. وانگهی ما دیدیم که وراثت بدون وصیت که بازمانده حقوق قدیم در مورد ملک مشترک خانوادگی است، امروزه یک کهن‌گرایی^۱ بی‌دلیل است. چنین چیزی دیگر با اخلاقیات ما اصلاً همخوانی ندارد و می‌تواند لغو شود بی‌آن‌که اصلاً قوانین اخلاقی جامعه ما را مختل کند. این سؤال در مورد آنچه مربوط به وراثت با وصیت است می‌تواند ظریف‌تر مطرح شود. نه از آن رو که این موضوع با اصلی که ما مطرح کردیم بهتر سازگار می‌شود. این موضوع روح عدالت را می‌آزارد و کاملاً مانند وراثت بدون وصیت همان نابرابری‌ها را ایجاد می‌کند. امروزه ما دیگر نمی‌پذیریم که با وصیت می‌توان عنوان‌ها، مقام‌ها و شرافت‌های به‌دست آمده یا منصب‌هایی را که در طول زندگی داشتیم به ارث گذاشت. چرا مالکیت بیش‌تر قابل انتقال است؟ وضعیت اجتماعی‌ای که ما توانسته‌ایم برای خود

1. archaisme

ایجاد کنیم دست‌کم به همان اندازه که دست‌آورد ماست دارایی و ثروت ما نیز هست. اگر قانون برای داشتن اولی از ما حمایت می‌کند چرا در مورد دومی طور دیگری باشد؟ چنین محدودیتی در مورد حق در تصرف داشتن به هیچ‌رو سوء قصد بر ضد تلقی فردی از مالکیت نیست؛ برعکس. زیرا مالکیت فردی مالکیتی است که از فرد شروع و به فرد ختم می‌شود. این انتقال موروثی چه از راه وصیت، چه از راهی دیگر است که با روح اصالت فرد ضدیت دارد. در این مورد هیچ مشکل حقیقی‌ای وجود ندارد مگر وقتی که موضوع وراثت از راه وصیت مستقیم مطرح می‌شود. در این جا نوعی تعارض میان احساس عدالت ما و بعضی عادات خانوادگی بسیار دیرینه به وجود می‌آید. مطمئناً در حال حاضر این فکر که ممکن است ما از به‌ارث گذاشتن دارایی‌های مان برای فرزندان مان باز داشته شویم، با مقاومت‌های شدیدی روبه‌رو می‌شود. زیرا ما به همان اندازه برای تضمین خوشبختی آن‌ها کار می‌کنیم که برای خودمان. اما هیچ چیز گویای آن نیست که این وضع روحی به شدت معلول نظام مالکیت فعلی نیست. نظر به این‌که انتقال موروثی و در نتیجه نابرابری ریشه‌ای میان وضعیت اقتصادی افراد هنگام ورودشان به زندگی اجتماعی وجود دارد، ما سعی می‌کنیم تا جایی که امکان دارد از ناخوشایندی این نابرابری برای کسانی که بیش‌ترین دل‌بستگی را به آنان داریم بکاهیم، ما حتی می‌خواهیم آن را برای شان به طور مثبتی خوشایند کنیم. این دلمشغولی کارکردن برای آنان از کجا ناشی می‌شود؟ اگر قاعده بر مساوات بود، این نیاز خیلی کم‌تر احساس می‌شد. زیرا برای آنان خطر این است که با زندگی‌ای مواجه شوند که منابع دیگری غیر از منابع مالی خودشان نداشته باشند که آن هم از بین خواهد رفت. این خطر از آن جا ناشی می‌شود که در حال حاضر عده‌ای این امتیازات را از قبل دارند و این وضع آنان را که از این امتیازات برخوردار نیستند آشکارا در وضعیت فرودست قرار می‌دهد. وانگهی، چندان دور از حقیقت نیست که تا اندازه‌ای حق وصیت‌کردن همچنان باقی می‌ماند. نهادهای کهن هرگز به طور کامل ناپدید نمی‌شوند؛ فقط در درجه دوم قرار می‌گیرند و به تدریج محو

می شوند. نقش این نهادها در تاریخ خیلی مهم تر از آن بوده است که بشود فرض کرد ممکن است هیچ چیز از آن‌ها باقی نماند. تنها چیزی که از آن‌ها باقی می ماند جز شکل‌های ضعیف نخواهد بود. به عنوان مثال می توان تصور کرد که هر پدر خانواده حق داشته باشد برای فرزندانش بخش معینی از میراثش را باقی بگذارد. نابرابری‌هایی که بدین سان برجا می مانند آن قدر ناچیز خواهند بود که تأثیر شدیدی بر کارکرد حقوق قراردادی نخواهند گذاشت.

وانگهی، پیش‌بینی خیلی دقیق در مورد این موضوع غیرممکن است، زیرا عنصر ضروری پاسخ در حال حاضر در دست نیست. در واقع می شود گفت هنگامی که هر نسل از بین می رود ثروت‌هایی که باقی می گذارد، عاید چه کسی می شود؟ از لحظه‌ای که وارثان طبیعی یا حقوقی دیگر وجود ندارند، چه کسی ارث می برد؟ دولت؟ چه کسی نمی بیند که تمرکز منابعی چنین عظیم در دستان چنین ناشی و چنین اسرافکار دولت غیرممکن است؟ از سوی دیگر، می بایست این چیزها را متناوباً میان افراد، یا دست کم میان بعضی از آنان، توزیع کرد، یعنی چیزهایی که برای کار لازم اند، مثل زمین. بنابراین بی گمان می توان مثلاً انواع مزایده‌ها را در نظر گرفت که از راه آن‌ها این نوع چیزها بین کسانی که بالاترین قیمت را پیشنهاد می کنند توزیع شود. اما روشن است که دولت از چیزها و افراد بیش از آن فاصله دارد که بتواند به طرز مفیدی از عهده وظایفی چنین بزرگ و چنین پیچیده برآید. می بایست گروه‌های جانبی کوچک تر و نزدیک تر به جزئیات امور بتوانند این وظیفه را عهده دار شوند. خارج از گروه‌های حرفه‌ای هیچ کسی که قادر به انجام این نقش باشد دیده نمی شود. آن‌ها برای اداره هر تشکیلات خاص درآمدی، صلاحیت دارند. برای ایجاد شعب در تمام نقاط کشور، و در نظر گرفتن تفاوت‌های محلی و اوضاع و احوال سرزمینی قابلیت دارند و می توانند همه شرایط مطلوب را برای این که در نظم اقتصادی به نوعی وارث خانواده بشوند تأمین کنند. همچنین اگر برای تضمین دوام حیات اقتصادی تا این زمان خانواده بهترین [نهاد] شناخته می شد برای این بود که خانواده گروه کوچکی

بود که با چیزها و افراد در تماس بی‌واسطه بود، و از سوی دیگر ماندگاری واقعی داشت. اما امروزه این ماندگاری دیگر وجود ندارد. خانواده بی‌وقفه تجزیه می‌شود؛ و جز برای زمانی کوتاه پایدار نمی‌ماند؛ وجودش ناپایدار است. خانواده دیگر برای آن‌که نسل‌ها را به لحاظ اقتصادی به یکدیگر پیوند دهد توانایی کافی ندارد. اما از سوی دیگر فقط یک نهاد ثانوی و محدود می‌تواند جایگزین آن شود. این نهاد می‌تواند و باید وسعت بیش‌تری از خانواده داشته باشد، چرا که منافع اقتصادی که گاه در تمام نقاط سرزمین پراکنده است، اهمیت بیش‌تری یافته، اما غیرممکن است این نهادی مرکزی باشد که هم در همه جا حاضر است، هم در همه جا عمل کند. بدین سان همه چیز ما را به نتیجه‌گیری به نفع گروه‌های حرفه‌ای می‌رساند.^۱

صرف‌نظر از این نتایج عملی، این مطالعه حقوق قراردادی ما را به یک نکته مهم نظری می‌رساند. در بخش علم اخلاق که پیش‌تر از نظر گذرانیدیم - یعنی اخلاق انسانی - به‌طور کلی دو دسته تکالیف بسیار متفاوت از هم تمیز داده می‌شوند، یکی آن‌ها که تکالیف عدالت [گسترانه] نامیده می‌شوند، و دیگری تکالیف نیکوکارانه که نوعی تفاوت میان آن‌ها دیده می‌شود. به‌نظر می‌رسد که این دو دسته تکالیف با نظرات و احساسات کاملاً متفاوتی سروکار دارند. در عدالت نیز دو بخش متمایز می‌شود: عدالت در توزیع و عدالت در دستمزد. دومی که بر مبادلات حاکم است یا باید باشد، آن است که به موجب آن باید همواره چیزی که می‌دهیم مزد عادلانه‌اش را دریافت کنیم؛ دیگری به نحوه توزیع قوانین، کارها و مقامات به‌وسیله جامعه میان اعضایش مربوط است. بنابراین، نتیجه آن‌چه گفته شد این است که این سطوح اخلاقی مختلف فقط تفاوت در مرتبه دارند که منطبق است بر وجدان جمعی و احساس جمعی واحدی که در زمان‌های مختلف توسعه خود دیده می‌شوند. در مورد عدالت در توزیع و در دستمزد، اولاً دیدیم که آن‌ها متقابلاً

۱. جمله اخیر نشان‌دهنده بازسازی روشن معناست، نه قرائتی ناممکن.

مشروط به یکدیگر و لازمه یکدیگرند. برای آن‌که مبادلات عادلانه باشند، باید عادلانه توزیع شده باشند؛ و البته توزیع چیزها، حتی اگر اساساً مطابق همه قواعد عادلانه انجام شده باشند، چنان‌چه مبادلات در شرایط ناعادلانه انجام گیرند، عادلانه باقی نمی‌مانند. هر دو عدالت نتیجه حقوقی یک احساس اخلاقی واحد هستند: احساس همدردی که انسان برای انسان دارد. این احساس فقط در دو حالت و از دو جنبه متفاوت در نظر گرفته شده است. در یک حالت این احساس مخالف آن است که فرد بیش از دریافتش پردازد و خدماتی ارائه دهد که به اندازه ارزش واقعی‌شان، مزد دریافت نکند. در حالت دیگر همین احساس خواهان آن است که میان افراد نابرابری اجتماعی ای غیر از آن‌چه مطابق نابرابری ارزش اجتماعی‌شان است وجود نداشته باشد. در یک کلمه، این احساس در دو شکل خواهان آن است که تمام نابرابری‌های فیزیکی، مادی، نابرابری‌های ناشی از بخت و اقبال در تولد، و ناشی از شرایط خانوادگی از تمام امور پذیرفته‌شده اجتماعی محو و برطرف شود تا نگذارد غیر از نابرابری‌های ناشی از شایستگی هیچ نابرابری دیگری باقی بماند.

اما تا هنگامی که مسئله فقط برقراری عدالت است، این نابرابری‌ها باز باقی می‌مانند. حال آن‌که از نظر احساس همدردی انسانی، حتی این نابرابری‌ها توجیه‌پذیر نیستند. زیرا ما انسان را به خاطر انسان بودن دوست داریم و باید دوست داشته باشیم، و نه به عنوان دانشمند نابغه، صنعتگر ماهر، و مانند آن‌ها. در نهایت، آیا شایستگی‌های نابرابر خودشان نابرابری‌های تصادفی، نابرابری‌های مادرزادی نیستند که گذاردن مسئولیت آن بر دوش انسان‌ها از جهاتی ناعادلانه است. به نظر ما این عادلانه نیست که به لحاظ اجتماعی با یک انسان به دلیل آن‌که از فلان شخص ثروتمند یا دارای مقام بالا متولد شده است رفتار بهتری شود. آیا این عادلانه‌تر است که با یک انسان به لحاظ اجتماعی رفتار بهتری شود چون از پدری باهوش‌تر و در بهترین شرایط اخلاقی متولد شده است؟ این جاست که قلمرو خیرخواهی و احسان آغاز می‌شود. خیرخواهی و احسان حس همدردی انسانی است تا چنان‌که

شایسته شخص است به رهایی حتی از این احترامات نابرابر اخیر، به زدودن و انکار این آخرین شکل انتقال موروثی، انتقال ذهنی و روانی، دست یابد. پس این نیست مگر اوج عدالت. این جامعه است که بر طبیعت کاملاً مسلط می‌شود، برای آن قانون می‌سازد و این برابری اخلاقی را به جای نابرابری فیزیکی که در واقع در چیزها وجود دارد، قرار می‌دهد. فقط از یک سو، این حس همدردی انسانی تنها در بعضی وجدان‌های نخبه به این میزان شدت می‌یابد؛ آنچه به طور میانگین باقی می‌ماند وجدان‌هایی است که ضعیف‌تر از آن‌اند که بتوانند تا نهایت رشد منطقی خود پیش بروند. ما هنوز در زمانی نیستیم که انسان همه هموعان خود را صرف‌نظر از عقل، هوش و ارزش اخلاقی‌شان، مانند برادر دوست بدارد. همچنین ما هنوز به زمانی نرسیده‌ایم که انسان از خودخواهی‌اش به طور نسبتاً کامل دست کشیده باشد تا لازم نباشد موقتاً ارزشی برای شایستگی قائل شود، ارزشی در معرض کاهش، تا آن‌که خودخواهی را برانگیزد و شایستگی را تعدیل کند. و همین است که امروزه برابری خواهی کامل را ناممکن می‌کند. اما از سوی دیگر کاملاً قطعی است که شدت احساسات برادرانه انسانی در حال گسترش است، و بهترین‌ها در میان ما ناتوان از آن نیستند که بدون چشمداشت دستمزدی دقیق برای زحمات‌شان و خدمات‌شان کار کنند. از این رو ما بیش از پیش می‌کوشیم که پیامدهای یک عدالت در توزیع و در دستمزد خیلی دقیق، یعنی در حقیقت همواره ناکامل را تعدیل کنیم و کاهش دهیم.^۱ به همین دلیل است که هرچه پیش‌تر می‌رویم، احسان و نیکوکاری به معنای دقیق کلمه همواره بیش‌تر [ناخوانا...^۲] می‌شود و در نتیجه به عنوان نوعی تکلیف اضافی و اختیاری از بین می‌رود تا به یک وظیفه اکید بدل شود و نهادهایی را به وجود آورد.

۱. در این جا یک جمله سه خطی کاملاً ناخوانا نیامده است که در هر حال به نظر نمی‌رسد در پیوستگی مطلب گسستگی ایجاد کند. ۲. در متن اصلی

این اثر مجموعه‌ای از درس‌های منتشر نشده امیل دورکیم است... . درس‌های حاضر درباره فیزیک اخلاقیات برای تعیین کردن رفتارهای اخلاقی مطابق با نمونه‌های نوعی فراوان جوامع یا نهادهای متناسب با آنها، دقیقاً از گوناگونی‌ای که طبیعت ایجاد کرده و تاریخ توسعه داده است سرچشمه می‌گیرند و آنها را مورد توجه قرار می‌دهند.

از دوره درس‌ها درباره اخلاق حرفه‌ای، پی خواهیم برد که این درس‌ها به لحاظ روش همان اندازه جالب توجه‌اند که به لحاظ نظریه.

به لحاظ روش، می‌بینیم که تحلیل نقش گروه‌بندی حرفه‌ای کنار گذاشته نشده، بلکه برعکس، در کنار مطالعه محیط در شرایط موجود حیاتش یعنی همان خاستگاه مورد انتظار در تاریخ و قوم‌نگاری در نظر گرفته شده است. می‌بینیم که این‌جا آمار، کارکرد را نشان می‌دهد. سرانجام، به‌ویژه شاید، دغدغه مؤلف را برای استخراج درس‌هایی از تجربه و تاریخ برای ساماندهی وضع موجود احساس می‌کنیم. اخلاق حرفه‌ای بدین‌سان با همان طبیعت گروه‌بندی اجتماعی - صنف - پیوند دارد که در بطن آن رفتار افراد را تنظیم می‌کند.



نشرنی