



کوئنتین اسکینر

آزادی مقدم بر لیبرالیسم

ترجمه فریدون مجلسی



آزادی مقدم بر لیبرالیسم

کوئنتین اسکینر

آزادی مقدم بر لیبرالیسم

ترجمه فریدون مجلسی



فرهنگ جاوید



کوئنتین اسکینر

۱۹۴۰



فرهنگ جاوید

دفتر مرکزی: تهران، میدان امام حسین، خیابان صفای شرقی، کوچه شهید احمد جاوید

شماره ۱۷، طبقه سوم — صندوق پستی ۵۴۳۱-۱۴۱۵۵

تلفن: ۳۳۳۱۵۰۳۸

Quentin Skinner

Liberty Before Liberalism

Cambridge University Press, 2008

== آزادی مقدم بر لیبرالیسم ==

== کوئنتین اسکینر == ترجمه فریدون مجلسی == ویراستار: مریم عالم زاده

== مجموعه فرهنگ و علوم انسانی == دبیر مجموعه: علیرضا جاوید

== طراح جلد: پرویز بیانی == حروف نگار و صفحه آرا: احمد جاوید

== چاپ اول: ۱۳۹۰ == ناشر: انتشارات فرهنگ جاوید

== لیتوگرافی: هزاره == چاپ: ترانه == صحافی: فجر قائم

== تعداد: ۱۱۰۰ نسخه == قیمت: ۴۰۰۰ تومان

== کلیه حقوق چاپ و نشر این کتاب برای انتشارات فرهنگ جاوید محفوظ است. تکثیر یا تولید مجدد آن (چاپ، فتوکپی، صوت، تصویر و انتشار الکترونیکی) بدون اجازه مکتوب ناشر ممنوع است.

Skinner, Quentin, 1940 -

اسکینر، کوئنتین، ۱۹۴۰ -

آزادی مقدم بر لیبرالیسم، مترجم: فریدون مجلسی، تهران: فرهنگ جاوید، ۱۳۹۰.

۱۳۹ ص. (مجموعه فرهنگ و علوم انسانی)

ISBN 978-600-91585-8-4

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۹۱۵۸۵-۸-۴

Liberty before liberalism

عنوان اصلی:

۱. تاریخ اندیشه ۲. آزادی خواهی. مجلسی، فریدون، ۱۳۲۳ - ، مترجم.

۳۲۳/۴۴

۱۳۸۹ آ ۵ الف ۵۸۵/ JC

فهرست

۹	یادداشت دبیر مجموعه
۱۱	آزادی مقدم بر لیبرالیسم
۱۵	پیش‌گفتار
۲۱	نظریه نثورو من دولتهای آزاد
۷۱	دولتهای آزاد و آزادی فردی
۱۰۳	آزادی و مورخان
۱۱۹	کتاب‌شناسی
۱۳۱	نامه

یادداشت دبیر مجموعه

کوئنتین اسکینر از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان حوزه تاریخ اندیشه است؛ که تحقیقات بدیع و علمی‌اش، پرتو نوینی بر علم تاریخ‌نگاری مدرن افکنده است. نظر به اهمیت و جایگاه اندیشه اسکینر در نظر گرفته‌ایم که آثار برجسته او را ترجمه و منتشر نماییم. امیدواریم که باتوجه به فقر تاریخ‌نگاری علمی در ایران، شیوه‌ها و تکنیک‌های مهمی که اسکینر در کتاب‌هایش به‌کار گرفته به بالندگی این علم در ایران یاری رساند. در این‌جا لازم است از اشخاص ذیل به دلیل همکاری بی‌دریغ‌شان در امر تهیه و ترجمه و ویرایش این اثر قدردانی‌ام را ابراز نمایم:

نخست قدردان فریدون مجلسی هستم که با تمام مشکلات و گرفتاری‌هایش، با روی گشاده، پیشنهاد ترجمه کتاب حاضر را پذیرفت. از سرکار خانم مریم عالم‌زاده به‌دلیل ویرایش دقیق فنی کتاب تشکری ویژه دارم که بی‌تردید بدون ویرایش ایشان این اثر به طبع نمی‌رسید.

از صالح نجفی سپاس‌گزارم که پانزده مورد از نقل قول‌های کلیدی مربوط به متون کلاسیک را اصلاح و ویرایش فنی کرد.

از لطف مسعود قاسمیان ممنونم که در چند مورد تذکرات درست و به‌جایی داد.

و سرانجام از دوست فرهیخته و کتاب‌شناسم علی پاپلی یزدی نیز
تشکری ویژه دارم که در تهیه کتاب‌های اسکینر مرا یاری داده است.

علیرضا جاوید

تابستان ۱۳۹۰

آزادی مقدم بر لیبرالیسم

نوشتار حاضر اثری است عالمانه و برجسته، و کاملاً مستند، از یکی از مورخان برجسته جهان. در بخش نخست کتاب سعی شده نظریهٔ نشورومن یا نوروومی شهروندان آزاد یا آزادگان و دولت‌های آزاد، آن‌چنان‌که در آغاز دورانِ مدرنِ بریتانیا رخ نمود، بازکاوی و تبیین شود. این تحلیل به دفاعی قوی از سرشت، محتوا و اهداف تاریخِ عقلانی و تاریخِ اندیشه‌ها و عقاید می‌انجامد؛ چنان‌که پروفیسور اسکینر می‌گوید: «مورخ خردگرا^۱ می‌تواند به ما کمک کند تا درک کنیم ارزش‌های تثبیت‌شده در شیوهٔ زندگی امروز و، شیوه‌های تفکر ما دربارهٔ آن ارزش‌ها، تاجه‌اندازه بازتاب سلسله‌گزینش‌هایی هستند که در زمان‌های متفاوت و، از میان جهان‌های بالقوه متفاوت، اخذ شده‌اند.» در نتیجه، این جستار تفصیلی، یکی از معتبرترین توضیحاتی را عرضه می‌دارد که تاکنون دربارهٔ اهمیت، ربط و هیجان مستتر در این شیوهٔ تفحصِ تاریخی انجام شده است.

آزادی مقدم بر لیبرالیسم بر پایهٔ بسط سخنرانی آغازین کوئنتین اسکینر هنگام گزینش به‌عنوان استاد ممتاز تاریخ مدرن در دانشگاه کمبریج تنظیم شده است که آن را در نوامبر ۱۹۹۷ ایراد کرد.

کوئنتین اسکینر استاد ممتاز تاریخ مدرن در دانشگاه کمبریج، عضو هیئت علمی کریستز کالج^۱ کمبریج و، همچنین، عضو هیئت علمی آکادمی بریتانیا، عضو خارجی افتخاری آکادمی هنر و علوم امریکا، و عضو هیئت علمی آکادمیا اروپا^۲ است. مبانی اندیشه سیاسی مدرن^۳ (کمبریج، ۱۹۷۸، ۲ جلد)، ماکیاولی (آکسفورد، ۱۹۸۱) و برهان و فصاحت در فلسفه هابز^۴ (کمبریج، ۱۹۹۶) در شمار آثار فراوان اوست.

انتشارات دانشگاه کمبریج

۲۰۰۸

1. Christ's College

2. Academia Euopaea

3. *The Foundations of Modern Political Thought*

4. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Habbes*

«تا زمانی که سی و اندی سال داشتم، به ندرت نگاهی
به تاریخ می انداختم مگر به تاریخ های فلسفه، که
آن را به حساب نمی آورم» (از نامه اف. دابلیو. میتلند^۱
به لرد آکتون^۲، ۲۰ نوامبر ۱۸۹۶^۳).

1. F. W. Maitland

2. Lord Acton

3. Cambridge University Library, Add. Ms 6443/197, fo. 1v.

پیش‌گفتار

نوشتاری که خواهید خواند، روایتی تفصیلی از سخنرانی آغازینی است که در ۱۲ نوامبر ۱۹۹۷، به‌عنوان استاد ممتاز تاریخ مدرن در دانشگاه کمبریج، ایراد کردم. کوشیده‌ام فراز و نشیب یک مقوله در نظریهٔ سیاسی آنگلو فَن^۱ [سنت جامعهٔ انگلیسی زبان] را ترسیم کنم: مقوله‌ای که آن را برداشتی نئورومَن^۲ [یا نورومی] از آزادی مدنی نامیده‌ام. نظریهٔ نئورومَن در جریان انقلاب انگلستان، در نیمهٔ قرن هفدهم، سربرآورد؛ و بعداً از آن برای حمله به اولیگارشی [یا حکومت گروهی از نخبگان] حاکم بر بریتانیای قرن هجدهم بهره گرفتند؛ و باز پس از آن، برای دفاع از انقلاب برخاسته از سوی مهاجرنشینان امریکا علیه تاج و تخت بریتانیا به‌کار رفت. اما نظریهٔ نئورومَن، در قرن نوزدهم، به‌طور فزاینده‌ای از نظرها محو شد. برخی عناصر آن در منشور شش ماده‌ای جنبش چار티ست [یا اصلاح‌طلبان ۱۸۳۷-۱۸۴۸]^۳، و در شرح جان استوارت میل دربارهٔ انقیاد زنان^۴، و در مطالباتی دیگر از سوی اشخاص وابسته یا متکی به غیر و ستمدیدگان، بر جای ماند.^۵ اما پیروزی ایدئولوژیک یا

1. Anglophone

2. neo-roman

۳. به‌ویژه به‌نظر می‌رسد که درخواست‌های پارلمان‌های سالانه و حوزه‌های انتخاباتی برابر، بازتاب اولویت‌های نئورومَن است.

۴. دربارهٔ وضعیت وابستگی زنان و، در نتیجه، برده‌واربودن آنان رجوع کنید به: میل ۱۹۸۹، به‌ویژه صص. ۱۲۳، ۱۳۳-۱۳۱، ۱۴۹.

۵. واژگان فلسفهٔ حقوقی و اخلاقی رومی بسیار مهم است؛ مثلاً در تحلیل مارکس از

مسئله‌ی لیبرالیسم، نظریه‌ی نئوروومن را تا حد زیادی بی‌اعتبار کرد.^۱ در عین حال، دیدگاه رقیب درباره‌ی آزادی که ریشه در لیبرالیسم کلاسیک دارد، تا کسب برتری در فلسفه‌ی سیاسی در جهان انگلیسی زبان به راه خود ادامه داد که در نهایت نیز هرگز از آن دست برنداشت. جستاری که در ذیل می‌آید، خواهان چون و چرا درباره‌ی این برتری لیبرال از طریق تلاش برای ورود مجدد به آن جهان فکری است که آن را گم کرده‌ایم. می‌کوشم این نظریه‌ی نئوروومن را در همان بسترهای فکری و سیاسی قرار دهم که در آغاز نیز در همان قالب‌ها صورت‌بندی شد؛ تا ساختار و پیش‌فرض‌های این نظریه را بررسی کنیم و، در نتیجه، برای خود وسیله‌ای فراهم آوریم که، اگر بخواهیم، در باب ادعاهای احتمالی آن درباره‌ی وفاداری‌های فکری‌مان بازاندیشی کنیم.

با وجود کوتاه بودن این جستار، در جریان نوشتن الزامات بسیاری را رعایت کرده‌ام. از گفت‌وگوهای خود با شماری از پژوهش‌گران که در زمینه‌های مشابه کار می‌کنند بهره‌مند شده‌ام. از دیوید آرمیتیج، جفری بالدوین^۲، آنابل برت^۳، آلن کرامرتی^۴، مارتین دزلیزاینیس^۵، مارکو پلتونن^۶، دیوید رانسیمن^۷، جاناناتان اسکات^۸، جین فابین اسپیتز^۹ و بلیر واردن^{۱۰} سپاس‌گزارم. همچنین از دیوید جانستون^{۱۱} به دلیل بحث‌های فراوانش درباره‌ی حقوق روم، و از جان پوکاک^{۱۲} و جیمز تالی^{۱۳} به‌خاطر

سرمایه‌داری، به‌ویژه در بحث او درباره‌ی بردگی دستمزدی، الیناسیون یا ازخودبیگانگی و دیکتاتوری.

۱. درباره‌ی گذار از جنبش ویگ‌ها [یا حزب اصلاح‌طلب لیبرال بریتانیا در قرن نوزدهم] به لیبرالیسم رجوع کنید به: پوکاک ۱۹۸۵، به‌ویژه صص. ۳۱۰-۲۵۳ و بارو (Burrow) ۱۹۸۸.

2. Geoffrey Baldwin
4. Alan Cromartie
6. Markku Peltonen
8. Jonathan Scott
10. Blair Worden
12. John Pocock

3. Annabel Brett
5. Martin Dzelzainis
7. David Runciman
9. Jean-Fabien Spitz
11. David Johnston
13. James Tully

مکاتبات بسیار سودمندشان بسیار متشکرم. به فیلیپ پتیت^۱ و نوشته‌هایش درباره آزادی، که مرا عمیقاً تحت تأثیر قرار داد، بسیار وامدارم؛^۲ به‌ویژه به‌دلیل سمینار مشترکی که او و من در ۱۹۹۴ درباره آزادی و تاریخ آن، در دانشکده پژوهش علوم اجتماعی دانشگاه ملی استرالیا برگزار کردیم، به‌کار در این زمینه‌ها بازگشتم. مانند همیشه، بیش از همه خود را وامدار سوزان جیمز^۳ می‌دانم، که نه‌فقط همه پیش‌نویس‌های مکرر این جستار را خوانده است بلکه در بیش‌تر مواردی که نیازی به تذکر آن نمی‌بینم، با من بحث کرده است.

در طی دو سال گذشته که ریاست شبکه بنیاد علمی اروپا را با عنوان جمهوری‌مداری: میراث مشترک اروپایی^۴ برعهده داشته‌ام، از مقالات ارائه‌شده در جلسات مان چیزهای بسیاری آموخته‌ام و اطمینان دارم که بحث‌های ما، قاعدتاً باید در استدلال‌هایم اثر گذاشته باشد. سپاس ویژه دارم از مارتین ون جلدِرِن^۵ به‌خاطر خدمات‌اش به‌عنوان دبیر گروه ما و، همچنین، به‌دلیل گفت‌وگوهای متعدد درباره موضوعاتی که مورد علاقه پژوهشی متقابل ما بوده است.

از این امتیاز برخوردار بوده‌ام که برخی از جنبه‌های استدلال خود را در دو مجمع بسیار برجسته مطرح کنم: از دعوت دانشگاه کِنت^۶ برای ارائه سخنرانی‌های برنامه یادبود تی. اس. الیوت^۷ در دسامبر ۱۹۹۵ بسیار مفتخرم، و از سمینارهایی که به‌دنبال سخنرانی‌هایم برگزار شد بسیار محظوظ شدم. همچنین بسیار مفتخر شدم که برای سخنرانی در بهار ۱۹۹۷ به گولز دو فرانس دعوت شدم، که در آن‌جا روایتی تجدیدنظرشده از سخنرانی‌های برنامه الیوت را ذیل عنوان چهار سنت

1. Philip Pettit

۲. رجوع کنید به: پتیت ۱۹۹۳a، ۱۹۹۳b و ۱۹۹۷.

3. Susan James

4. *Republicanism: A Shared European Heritage*

5. Martin van Gelderen

6. Kent

7. T. S. Eliot

آزادی^۱ ارائه کردم. باید با خوشوقتی از پی‌یر بوردیو^۲ به دلیل مهمان‌نوازی و التفات‌اش سپاس‌گزاری کنم.

پیشنهاد این که سخنرانی آغازینم به شکلِ تفصیلی منتشر شود، از سوی انتشارات دانشگاه کمبریج بود. مانند همیشه از جرمی مایننت^۳ به دلیل توصیه و تشویق سخاوت‌مندانه‌اش متشکرم. ریچارد فیشر^۴ نقش ویراستار مرا داشت و با سرعت و شایستگی، دست‌نویس‌هایم را به چاپ رساند. فرانسیس نیوجنت^۵ با بصیرت کامل تصحیح نسخه‌های چاپی را انجام داد. برای نخستین بار نیست که خدمات برجسته همه آن‌هایی را که در انتشارات دانشگاه کمبریج هستند پاس‌می‌دارم. فیلیپ رابلی^۶ با وجود تذکر کوتاه‌مدت، نسخه‌های پیش از چاپ را با دقت فوق‌العاده تصحیح کرد.

در ذکر منابع کتاب‌شناسی، منابع درجه اول به عناوین آن‌ها ارجاع می‌شود. در جاهایی که اثری بدون مشخصات چاپ شده اما نام نویسنده آن مشخص باشد، آن نام در کروشه قرار گرفته است. همه نویسندگان قدیم با نام مفردی که بیش از همه به آن شهره هستند معرفی شده‌اند. در نقل قول از متون اولیه عصر جدید، قاعده کلی‌ام این است که هجا و نقطه‌گذاری اصلی را حفظ کنم. هرچند، هرگاه نقل قول با نثر خودم منطبق شده، بسته به مورد، گاهی حروف کوچک را به حروف بزرگ یا حروف بزرگ را به حروف کوچک تبدیل کرده‌ام. در همه موارد ترجیح داده‌ام ترجمه‌های خودم را بیاورم، حتی در استفاده از نسخه‌هایی که در صفحات مقابل ترجمه‌های متون آمده است.

کوشیده‌ام برخی جنبه‌های غیررسمی حال و هوای سخنرانی را حفظ کنم، اما البته همه گریزها و ارجاعات صرفاً محلی را حذف کرده‌ام. در میان این تغییرات، تنها موردی که از آن افسوس می‌خورم

1. *Quatre traditions de la liberté*

3. Jeremy Mynott

5. Frances Nugent

2. Pierre Bourdieu

4. Richard Fisher

6. Philip Riley

غفلت از ادای احترام به دو سلف خودم در مقام استادی ممتاز یعنی جفری التون^۱ و پاتریک کالینسون^۲ بود. بنابراین مایلم سخنم را با کلامی درباره این دو شخصیت بزرگ کمبریج به پایان برم.

گردد اکنون در ابتدای این مراسم، درباره مطلبی سخن گفت که از آن به عنوان گردش کلی اندیشه‌ها^۳ نام برد.^۴ در نزد هرکسی که علایق تاریخی‌اش بر چنان گردش‌هایی تمرکز داشته باشد، بعید است احساس نکند که این گردش بحرانی در تاریخ بریتانیا، با انقلاب‌های قانون‌مدارانه بریتانیا در میانه قرن هفدهم همراه بود. اما این قضاوت را به هیچ وجه نباید امری بدیهی انگاشت. جفری التون چهره تاریخ‌شناسی بریتانیا را تغییر داد. برای این کار همت خود را معطوف به این نکته کرد که نشان دهد دوره قرن شانزدهم واجد اهمیت بیش‌تری در شکل دادن بود. سهم گفته‌ها و ابتکارات پاتریک کالینسون نیز به هیچ وجه کم‌تر از آن نبوده است. پاتریک با آمیزه‌ای رشک‌آور از دانش و ظرافت ادبی، نشان می‌دهد که در قلمرو اندیشه‌ها و، به همان اندازه در قلمرو سیاست، این عصر دربرگیرنده سختی‌های پدیداری انگلستان پروتستان و جنبش اصول‌گرایی الیزابتی را نمی‌توان به عنوان نقطه عطف مهمی شناخت.^۵ کاملاً آگاهم که در بازگشت به آنچه به دنبال قرن هفدهم می‌آید، من نیز به صحنه‌ای بازمی‌گردم که از شناخت کار التون و کالینسون درباره دوره پیشین، حاصل می‌شود.

1. Geoffrey Elton

2. Patrick Collinson

3. general movement of ideas

۴. اکنون ۱۹۰۶a، ص. ۳.

۵. رجوع کنید به: کالینسون ۱۹۶۷ و ۱۹۸۸. همچنین رجوع کنید به: پانوش ۱، ص. ۳۰.

نظریهٔ نثورو من دولت‌های آزاد

I

وقتی در ۱۶۴۲ جنگ داخلی در انگلستان در گرفت، مخالفان نظام چارلز اول در وهلهٔ نخست ابتکارهای ایدئولوژیک را در اختیار گرفتند. شاید هنری پارکر^۱، بانفوذترین فرد در میان آن دسته از مدافعان مخالفتِ پارلمان با سلطنت باشد که معتقد بودند قوهٔ عالیّه قضایی، «چه در امور کشور و چه در امور قانونی»، دست‌کم در زمان‌های بحران ملی باید در اختیار دو مجلس پارلمان قرار گیرد که نمایندگان مردمی هستند که حاکمیت غایی با آنهاست.^۲ پارکر در کتاب *ملاحظات*^۳ در ۱۶۴۲ اعلام می‌کند، «کل هنر حاکمیت» بستگی به شناخت این نکته دارد که «قدرت شاهزادگان چیزی جز امری ثانویه و فرعی نیست»؛^۴ و «سرچشمه و عامل مؤثر مردم هستند».

1. Henry Parker

۲. پارکر ۱۹۳۴، ص. ۱۹۴. در مورد بحث پارکر رجوع کنید به: تاک (Tuck) ۱۹۹۳، صص.

۲۲۳-۲۲۶ و مندل (Mendle) ۱۹۹۵، مشخصاً صص. ۸۹-۷۰.

3. *Observations*

۴. پارکر ۱۹۳۴، صص. ۱۶۸، ۲۰۸.

به طوری که وقتی آزادی و ایمنی مردم در خطر باشد، نمایندگان منتخب مردم حق دارند درباره «مقتضیات عمومی بدون [دخالت] شاه داوری کنند، و خود را رها از هر مانعی بدانند».^۱

دفاع پارکیر از حاکمیت پارلمانی، بی درنگ با مقابله صریح سلطنت طلبان مواجه شد که می گفتند شاه باید شخصاً به عنوان تنها «عامل»^۲ یا حامل حاکمیت تلقی شود.^۳ مدافعان چارلز اول با تقبیح «سکه جدید الضرب» تمایز میان شاه و اقتدارش، اصرار می ورزیدند که خداوند «در کتاب مقدس بیان کرده است که هم حاکمیت و هم کسی که قبای حاکمیت بر قامت او پوشانده اند، بدون واسطه از آن او، توسط او، و از سوی او هستند».^۴ در عین حال شماری از حامیان محتاط تر نظام پارلمانی توجه خود را به عملکردهای واقعی مشروطیت بریتانیا معطوف کردند و چنین نتیجه گرفتند که اقتدار مطلقه یا حاکمه، باید در اختیار نهاد شاه در پارلمان باشد. نویسنده ناشناس *سلطنت مطلقه انگلستان*^۵ در ۱۶۴۲ اعلام کرد که «شاه و پارلمان برای ایجاد قدرت مطلقه با یکدیگر کاملاً متحد هستند».^۶ در حالی که فیلیپ هانتون^۷ در سال بعد در کتابش *پیمان های سلطنت*^۸ مدعی بود که «حاکمیت پادشاه ما، هم زمان به وسیله اقتدار دو مجلس در پارلمان محدود می شود».^۹

۱. پارکیر ۱۹۳۴، صص. ۱۶۸، ۲۱۱.

2. Subject

۳. درباره ظهور این نظریه در اوایل قرن هفدهم در انگلستان رجوع کنید به: سامرویل

(Summerville) ۱۹۶۸، مشخصاً صص. ۶۵-۹. درباره توصیف حاملان حاکمیت به عنوان

«عاملان» قدرت حاکمه رجوع کنید به: پاکر ۱۹۳۴، ص. ۲۱۰.

۴. به عنوان نمونه رجوع کنید به: مکسول (Maxwell) ۱۶۴۴، ص. ۳۲. درباره مکسول رجوع

کنید به: سندرسن (Sanderson) ۱۹۸۹، صص. ۵۱-۴۸.

5. *Englands Absolute Monarchy*

6. *Englands Absolute Monarchy*, 1642, Sig. A, 3v.

7. Philip Hunton

8. *Treatise of Monarchy*

۹. هانتون ۱۶۴۳، صص. ۳۹-۳۸. در مورد این بسط رجوع کنید به: جادسن (Judson) ⇨

وقتی بحران قانون‌مداری عمیق شد،^۱ ندایی تازه از میان این بحث‌های کهنه برخاست. ادعا این بود که عامل یا حامل واقعی حاکمیت نه شخصیت طبیعی پادشاه است و نه هیچ شخصیت دیگر برآمده از اشتراک اشخاص طبیعی، بلکه همانا شخصیت مصنوعی دولت است. در این باره در میان حقوق‌دانان رومی رویه‌ها و سوابقی وجود داشت،^۲ و به‌زودی این بحث به‌وسیلهٔ شماری از فیلسوفان حقوق طبیعی در اروپای قاره‌ای [خارج از بریتانیا] به اوجی تازه رسید؛ که بیش از همه از سوی زاموئل پوفندورف^۳ بود که از دولت به‌مثابه شخصی اخلاقی و ترکیبی نام برده بود،^۴ که شرح آن در کتابش *حقوق طبیعی و مردمی*^۵ (۱۶۷۲) آمده است.^۶ اما در قالب نظریهٔ

۱۹۴۹، مشخصاً صص. ۳۹۷-۴۰۷ و سندرسن ۱۹۸۹، صص. ۳۰-۳۲.

۱. گمان می‌کنم در آن زمان موضوع صرفاً فروپاشی مدیریت نبود، بلکه نوعی بحران قانون‌مداری وجود داشت. اما به‌عنوان شرحی کلاسیک از نظریه‌ای فروتنانه‌تر، رجوع کنید به: التون، ۱۹۷۴، جلد ۲، صص. ۱۸۲-۱۶۴ و ۱۸۹-۱۸۳. به‌عنوان شرحی دربارهٔ این‌که چگونه استدلال التون به‌وسیلهٔ تاریخ‌دانان به اصطلاح تجدیدنظرطلب آن دوران تشریح و تفسیر شد، رجوع کنید به: آدامو (Adamo)، ۱۹۳۳. همچنین برای بحثی انتقادی دربارهٔ این ادعا که آن بحران به مفهومی مارکسیستی انقلابی بود، رجوع کنید به: مک‌لکلن (MacLacklan)، ۱۹۶۶، مشخصاً صص. ۲۵۱-۲۳۱ و ۶۳-۵۵.

۲. هیوارد (Hayward, 1603, Sig. B, 3v.)، دولت را به‌عنوان اتحادی توصیف می‌کند که در آن «شماری فراوان به‌هم‌پافته می‌شوند و یک قدرت و اراده را تشکیل می‌دهند». دربارهٔ نظریهٔ سیاسی غیرنظامیان بریتانیایی در این دوره، رجوع کنید به: لیواک (Levack)، ۱۸۷۳، صص. ۱۲۱-۸۶. دربارهٔ ظهور اندیشهٔ دولت در طی همین دوران به‌عنوان هویتی ذهنی و مجرد قابل تمایز از فرمانروایان و، همچنین، از فرمانبرداران، رجوع کنید به: اسکینر، ۱۹۸۹.

3. Samuel Pufendorf

۴. پوفندورف واژهٔ *civitas* را به‌کار می‌برد، اما وقتی متن او در ۱۷۰۳ در انگلستان منتشر شد، مترجمانش *civitas* را «دولت» ترجمه کردند. رجوع کنید به: پوفندورف، ۱۷۰۳، ۲۷ و ۱۳. ۱۴. صص. ۱۵۲-۱۵۱.

5. De Iure Naturae et Gentium

۶. پوفندورف، ۱۶۷۲، VII، ۲، ۱۳. ص. ۸۸۶ پوفندورف دولت را به‌مثابه «شخصیت اخلاقی مرکبی» تعریف می‌کند که «اراده‌اش، در میثاق‌های اتحاد با بسیاری از افراد، به‌عنوان ارادهٔ همگانی تلقی می‌شود».

(‘Persona moralis composita, cuius voluntas, ex plurium pactis implicita & unita, pro voluntate omnium habetur’).

او در عین حال هابز را به‌دلیل تصویر استاده‌ای که از این شخصیت ارائه داده می‌ستاید ↗

سیاسی آنگلوفون یا انگلیسی‌زبان، مشکل بتوان از انتساب این حرکت به نام تامس هابز پرهیز کرد.^۱ هابز نخستین بار در کتاب درباب شهروندی^۲ در ۱۶۴۲ به این دیدگاه حاکمیت دولت پرداخت،^۳ اما در ۱۶۵۱ و در *لیویاتان*^۴ بود که بحث خود را به طور قطعی و صریح مطرح کرد. در آن جا می‌خوانیم که کامنولث^۵ [ثروت مشترک یا دولت] «یک شخص است، که از عملکردهای او گروهی کثیر... هر نفرشان خود را مبدع و بانی انگاشته‌اند» و این که «کسی که این شخص را اداره می‌کند، فرمانروا نامیده می‌شود». ^۶ مختصر این که، در این جاست که برای نخستین بار با این ادعای بدون ابهام مواجه می‌شویم که دولت نام شخصی مصنوعی است که از سوی کسانی که گردانندگان قدرت حاکمه هستند، «اداره» یا نمایندگی می‌شود؛ و نیز، مشروعیت عملکردهای نمایندگی آنان ناشی از این حقیقت است که اتباع‌شان، این اختیار را به آن‌ها داده‌اند.

در عین حال، دیدگاهی منتسب به همین دیدگاه، [یعنی] رابطه میان قدرت دولت و آزادی اتباع آن، اهمیت یافت. تأکید این دیدگاه بر آن بود که آزاد بودن به مثابه عضوی از انجمن مدنی^۷، صرفاً به این معنی است که از اعمال توانمندی‌های انسان در راه نیل به اهداف مطلوبش جلوگیری نشود. یکی از نخستین وظایف دولت، این است که شخص را از تجاوز به حقوق عمل^۸ همشهریانش بازدارد؛ یعنی

و به شیوه هابزی (VIII، ۲، ۱۴، ص. ۸۸۷) می‌افزاید که فرمانروایان به تنهایی و مجالس ملی [جمعاً] فقط اراده دولت را اعمال می‌کنند.

(‘Voluntas civitatis exserit vel per unam personam simplicem, vel per unum concilium’).

۱. گیرکه (Gierke) ۱۹۶۰، صص. ۶۰-۶۱. مقایسه کنید با: رانسیمن، ۱۹۹۷، مشخصاً صص. ۴-۵.

2. *On the Citizen*

۳. هابز ۱۹۸۳، V. IX-XII، صص. ۱۳۴-۱۳۵.

4. *Leviathan*

5. *commonwealth*

۶. هابز، ۱۹۹۶، ص. ۱۲۱.

7. *Civil association*

8. *Rights of action*

وظیفه‌ای که با تحمیل قدرت قهری قانون، به صورت مساوی، نسبت به همهٔ [شهروندان] ادا می‌شود. اما در آن‌جا که قانون به پایان می‌رسد، آزادی آغاز می‌شود. در صورتی که اگر انسان عملاً و قهراً از اقدام محروم نشود یا الزامات قانونی او را از اقدام منصرف نکند، قادر خواهد بود اعمال قدرت‌اش را مطابق میل و ارادهٔ خود نگاه دارد و اختیار آزادی مدنی‌اش را تا آن اندازه حفظ کند.

این نظریه که آن را در حقوق روم نیز می‌توان یافت،^۱ پس از درگیری جنگ داخلی انگلستان از سوی شماری از سلطنت‌طلبان که ذهنیت حقوقی داشتند، از جمله گریفیت ویلیامز^۲، دادلی دیگز^۳، جان برمهاال^۴ و اندکی پس از آن از سوی سِر رابرت فیلمر^۵ اقتباس شد.^۶ اما، روشن‌ترین صورت‌بندی این استدلال را در انگلستان نیمهٔ قرن هفدهم، و همچون گذشته، در *لویاتان* هابز می‌توان یافت. طرح این قضیه از سوی هابز، خصوصاً به‌خاطر سادگی‌اش، بسیار قوی است، زیرا هابز معتقد است که حتی قوهٔ قهریهٔ قانون، آزادی طبیعی انسان را بدون خدشه باقی می‌گذارد. «کلاً همهٔ اعمالی که انسان در کامِنولث‌ها [دولت‌ها]، به دلیل ترس از قانون انجام می‌دهد، اعمالی هستند که

۱. دیرست (*Digest*)، I. 1. 1, vol. I، ۱۹۸۵، ص. ۱، در مورد این دیدگاه به اولپیان

(Ulpian) ارجاع می‌دهد که قانون عمدتاً با القای ترس از مجازات ما را به نیکی وا

می‌دارد ('metu poenarum'). همچنین رجوع کنید به: دیرست، I. 5. 4, vol. I، ۱۹۸۵،

ص. ۱۵، جایی که در مورد این دیدگاه به فلورنتیوس (Florentinus) اشاره می‌شود که

«آزادی، قابلیت طبیعی است مبنی بر این که انسان هرکاری بخواهد انجام دهد، مگر این که

اقدام مورد نظر، با قدرتی فیزیکی یا به موجب قانون ممنوع شده باشد».

("Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet nisi si quid vi aut iure prohibetur").

2. Griffith Williams

3. Dudley Digges

4. John Bramhall

5. Sir Robert Filmer

۶. ویلیامز، ۱۶۴۳، مشخصاً صص. ۲۶۸-۲۶۷؛ [برمهاال] ۱۶۴۳، مشخصاً ص. ۷۰؛ [دیگز]

۱۶۴۳، مشخصاً ص. ۱۴؛ فیلمر ۱۹۹۱، مشخصاً صص. ۲۶۸-۲۶۷. از استدلال‌های

مشابهی استفاده شد تا تأکید شود زنان شوهردار، به‌رغم انقیاد ظاهری‌شان، فاقد آزادی

نیستند. رجوع کنید به: سامویل ۱۹۹۵، صص. ۷۹-۱۱۳.

عاملین‌شان این آزادی را داشته‌اند که از آن صرف‌نظر کنند.^۱ این نظریه متناقض، ریشه در این حقیقت دارد که هابز، به‌عنوان یک مادی‌گرا و جبرگرا، معتقد است که ماده در حرکت، تنها واقعیت را تشکیل می‌دهد.^۲ آزادی انسان، بسته به مورد، از چیزی جز این حقیقت تشکیل نمی‌شود که کالبدش را هیچ مانعی، از اقدام متناسب با توانایی‌هایش باز نمی‌دارد. «انسان آزاد کسی است که از انجام کارهایی که با توجه به قدرت و هوشیاری‌اش از عهده آن برمی‌آید و اراده انجام آن را دارد، منع نشود.»^۳ وقتی می‌گوییم کسانی آزادانه کاری را انجام داده‌اند، صرفاً به این معنی است که آن‌ها عملی را که اراده انجام آن را داشته‌اند، اجرا کرده‌اند؛ و این عمل را بدون اجازه یا بدون مانع خارجی انجام داده‌اند. برعکس، وقتی می‌گوییم اشخاصی به‌گونه‌ای فاقد آزادی عمل هستند، صرفاً به این معنی است که اقدامی که در محدوده توانایی آن‌هاست، بر اثر مداخله نیروی خارجی ناممکن شده است.^۴

همان‌گونه که این شرح نشان می‌دهد، هابز ایرادی نمی‌بیند که درباره توانایی اراده در ارتباط با اقدامات بشری، با اصطلاحات سنتی سخن بگوید. اما وقتی به این واژگان و اصطلاحات استناد می‌کند، همیشه اصرار دارد که اراده چیزی نیست غیر از «پایان تمایل به اندیشه و تأمل». از این رو، عملکردهای اراده همیشه از عواملی ناشی می‌شود که بر اندیشه و تأمل فاعل آن اثرگذار است، همچنان‌که

۱. هابز، ۱۹۹۶، ص. ۱۴۶.

۲. درباره این فرض و آثار آن بر نظریه هابز در باب اراده، رجوع کنید به: گوتیر (Gauthier) ۱۹۶۹، مشخصاً صص. ۱۳-۵.

۳. هابز ۱۹۹۶، ص. ۱۴۶.

۴. اگر آن اقدام در محدوده توانمندی آن‌ها نباشد، آن چیزی که فاقدش هستند آزادی نیست، توانایی است. رجوع کنید به: هابز ۱۹۹۶، ص. ۱۴۶؛ و مقایسه کنید با: اسکینر، ۱۹۹۰a، مشخصاً صص. ۸-۱۲۳.

[اراده] دلیل غایی عملکرد فاعل یا کارگزار است.^۱ این امر، به‌نوبهٔ خود به این معنی است که صحبت از اجبار به انجام کاری، برخلاف ارادهٔ انسان، سخنی پوچ است، زیرا اراده‌ای که در پس عملکرد انسان قرار دارد، همیشه با خودِ عملکردِ انسان آشکار می‌شود.

حال می‌توانیم مصداقی را مورد توجه قرار دهیم که در آن به گفتهٔ هابز، وقتی عمل انسان در اطاعت از قانون باشد، [انسان] آزاد باقی می‌ماند. درحالی‌که قانون می‌تواند انسان را با ترساندن از پیامدهای نافرمانی، قهراً به فرمانبرداری وادارد، نمی‌تواند با واداشتن انسان به [انجام] عملی برخلاف میل و اراده‌اش چنین کند؛ و بدین‌سان موجب شود که انسان به کاری غیرآزادانه تن دهد. قانون همیشه این کار را با واداشتن انسان به تفکر، به طریقی انجام می‌دهد که تمایل یا اراده‌اش را برای نافرمانی از دست بدهد، و به اطاعت تمایل پیدا کند؛ و از آن پس آزادانه در پرتو اراده یا تمایلی که کسب کرده است، زندگی کند.^۲ اما هابز به‌همان‌اندازه تأکید دارد و محتاطانه می‌گوید، تهدید به مجازات که در قانون مندرج است، موجب می‌شود انسان تمایل یا ارادهٔ خود را هم‌رنگ کند؛ و دلیل متعارف برای انطباق یا هم‌رنگی انسان، احساس وحشتی است که هنگام روبه‌رو شدن با پیامدهای نافرمانی به او دست می‌دهد.^۳ بدین‌سان، مهارها یا

۱. هابز ۱۹۹۶، ص. ۴۵.

۲. اما همچنان‌که برت (Brett) ۱۹۹۷، صص. ۲۳۲-۲۲۸، به‌صورت هوشمندانه نشان داده است، در این نقطه از استدلال هابز ابهامی وجود دارد، [زیرا] در اختیار داشتن آزادی جسمانی (آزاد بودن از موانع خارجی)، مسلماً متضمن این است که انسان آزادی طبیعی‌اش (یعنی حق طبیعی استفاده از قدرت‌هایش براساس میل و اراده) را در اختیار داشته باشد. اما به گفتهٔ هابز (۱۹۹۰، ص. ۱۲۰)، انسان هنگامی‌که عهد کند تابع شود، از آزادی طبیعی صرف‌نظر می‌کند.

۳. هابز در اصل نوشته بود 'performe' به معنی اجرا کردن؛ [اما] بعداً 'conforme' را، به معنی تطبیق‌دادن، با حذف و پیوند به واژهٔ اولیه پس از تصحیح و بازخوانی وارد کرد. [این امر] قطعاً [مشخص می‌کند] نکته را بی‌درنگ مهم و صورت‌بندی آن را دشوار یافته بود. تاک این اصلاح را در هابز ۱۹۹۶، ص. ۱۲۰، یادداشت، خاطر نشان می‌کند.

«زنجیرهای مصنوعی» حقوق مدنی، شبیه زنجیرهای واقعی هستند و می‌توانند طوری ساخته شوند که انسان را ملزم نمایند. تفاوت این‌ها با زنجیر واقعی فقط در این است که طوری «تعبیه می‌شوند که آنچه زنجیرهای مصنوعی حقوق مدنی را نگه می‌دارد، خطری است که پاره کردن‌شان در پی دارد، نه دشواری [عمل] پاره کردن‌شان».^۱

از این‌رو، هابز به دو موقعیت متضاد درباره آزادی اتباع سوق داده می‌شود که نظریه او را با نظریات سلطنت‌طلبان دیگری از قبیل دیگرز، برمهال و فیلمر کاملاً هم‌سو می‌کند. نخست تأکید می‌کند که گستره آزادی مدنی انسان، اساساً بر شالوده «سکوت قانون»^۲ قرار دارد.^۳ اگر قانون، فعل یا ترک فعلی را به شیوه‌های خاص از انسان بخواهد، مراقب خواهد بود که انسان را چنان بترساند که به هم‌رنگ شدن و انطباق خود تن دهد. اما نتیجه‌گیری متضاد هابز این است، تا وقتی که قانونی وجود نداشته باشد که تمایل یا اراده انسان خود را با آن تطبیق دهد، انسان به مثابه یک تبعه، آزادی خود را کاملاً حفظ می‌کند.^۴ «در مواردی که فرمانروا قاعده‌ای وضع و تجویز نکرده باشد، تبعه این آزادی را دارد که براساس صلاحدید خودش عمل کند یا عمل نکند».^۵ انسان به عنوان یک تبعه، تا زمانی آزاد می‌ماند که چه از لحاظ فیزیکی [جسمانی] و چه از لحاظ حقوقی، ملزم نباشد.

۱. هابز ۱۹۹۶، ص. ۱۴۷.

2. "the Silence of the Law"

۳. هابز ۱۹۹۶، ص. ۱۵۲.

۴. اما در تکمیل استدلال هابز باید ادعای دیگری را بیفزاییم که در هابز ۱۹۹۶، صص. ۱۵۳-۱۵۰ بر آن تأکید شده است: و آن این‌که چون پاره‌ای از حقوق طبیعی عمل وجود دارد که «با هیچ وعده‌ای قابل چشم‌پوشی نیست»، پس باید برخی اعمال هم وجود داشته باشند که «هرچند فرمانروا به آن‌ها امر می‌کند، با وجود این، تبعه «ممکن است بدون حق‌کشی، از انجام آن خودداری کند».

۵. هابز ۱۹۹۶، ص. ۱۵۲.

همچنان‌که هابز همیشه تأکید می‌کرد، یکی از اهدافش در مطرح کردن این تحلیل آن بود که سنت فکری قوی و متضادی را که در آن مفهوم آزادی مدنی با آرمان کلاسیک *civitas libera* یا دولت آزاد همراه شده بود، بی‌اعتبار و لغو کند.^۱ این نظریهٔ رقیب نیز از جنبه‌ای مشابه از همان استدلال حقوقی و اخلاقی رومی برخوردار بود، و متعاقباً به وسیلهٔ مدافعان جمهوری خواه *libertà* [آزادی خواه] در رنسانس ایتالیا احیا و اقتباس شد؛^۲ که مهم‌تر از همه به وسیلهٔ ماکیاولی در رسالهٔ گفتارهایش دربارهٔ تاریخ رُم لیوی^۳ آمده است.^۴ به محض این‌که نظریه‌ای که تاکنون شرح می‌داده‌ام در جریان انقلاب انگلستان توسط دیگر، هابز، فیلمر و دیگر سلطنت‌طلبان ارائه شد، شماری از حامیان دعوی پارلمانی با تأکید دوباره بر این درک کلاسیک از آزادی، و بدین وسیله با اهمیت دوباره بخشیدن به امری که شاید به بهترین شکل تحت عنوان «عنصر نئورو من» نخستین مراحل تفکر سیاسی مدرن توصیف شود، واکنش نشان دادند.^۵

با پذیرش ارزش‌های / اومانیزم در انگلستان دوران رنسانس، نظریهٔ نئورو من عملاً ریشه‌های عمیق و شبکه‌وار دوانده بود. پاتریک

۱. هابز ۱۹۹۶، صص. ۱۵۰-۱۴۹؛ مقایسه کنید با: هابز ۱۹۶۹، صص. ۲۶، ۲۸، ۳۱-۳۰، ۴۳.

۲. در باب تکامل این سنت، [علاوه بر] پژوهش کلاسیک برون (Baron) است. همچنین رجوع کنید به: پوکاک ۱۹۷۵، صص. ۳۳۰-۸۳، و اسکینر ۱۹۸۷، جلد ۱، صص. ۸۴-۳، ۱۱۲-۸۹، ۱۳۹-۱۸۹. در مورد آرای ماکیاولی دربارهٔ *vivere libero* رجوع کنید به: اسکینر، ۱۹۸۱، صص. ۷۷-۴۸؛ و به ویرولی (Viroli) ۱۹۹۲، مشخصاً صص. ۱۷۷-۱۲۶. همچنین برای ارجاعات صورت گرفته به ماکیاولی در قرن هفدهم رجوع کنید به: راب (Raab) ۱۹۶۴، صص. ۲۱۷-۱۰۲.

3. Livy

۴. ماکیاولی گفتارهای خود را حدود سال ۱۵۱۴ شروع کرد و در ۱۵۱۹ آن را به اتمام رساند. رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۷۸، جلد ۱، صص. ۱۵۴-۱۵۳.

۵. قبلاً به جای نظریهٔ نئورو من دربارهٔ آزادی، از نظریهٔ جمهوری خواهی صحبت کرده‌ام. رجوع کنید به: اسکینر، ۱۹۹۰d. اما اکنون استفاده از آن عنوان، به نظر من می‌تواند گمراه‌کننده باشد. رجوع کنید به: پانوش ۱ و ۳، ص. ۶۵.

کالینسون نشان داده است که چگونه «شیوه‌های شبه‌جمهوری خواهانه تفکر و عمل سیاسی» در اواخر جامعه الیزابتی عملاً وجود داشت.^۱ اندکی بعد اومانیزت‌هایی «سیاس» مانند ریچارد بیکن^۲ و فرانسیس بیکن^۳ شروع به استناد به افکار ماکیاولی درباره *vivere libero* [آزاد زیستن] نمودند.^۴ در عین حال افکار مشابه در نمایش‌ها و اشعار آن دوران، شاید برجسته‌تر از همه در *آرکادیا*^۵ اثر سِر فیلیپ سیدنی^۶ و در نمایشنامه‌های رومی بن جانسون^۷ پدیدار شد.^۸ از آن پس نظریه دولت‌های آزاد همچون خاری در چشم نظریه‌های قراردادگرایانه و، همچنین، نظریه‌های پدرسالارانه درباره حکومت، تا میانه‌های قرن هجدهم، باقی ماند. این نظریه به‌منظور حمله به استبداد ادعایی استوارت‌های^۹ متأخر به‌وسیله نویسندگانی همچون هنری نویل^{۱۰} در کتابش *تولد دوباره افلاطون*^{۱۱} و *آلجرن سیدنی*^{۱۲} در *گفتمان‌هایی در باب حکومت*^{۱۳} احیا شد، و هر دو آن‌ها، در اثر تهدید محتمل

۱. رجوع کنید به: کالینسون ۱۹۹۰، ص. ۲۳، که تحلیل پوکاک را به چالش می‌کشد. بسیار خوشحالم که می‌توانم به این پژوهش راه‌گشای پاتریک کالینسون استناد کنم، چراکه او این یافته‌ها را در سخنرانی افتتاحیه خود به‌عنوان استاد ممتاز تاریخ مدرن در دانشگاه کمبریج عرضه کرد.

2. Richard Beacon

3. Francis Bacon

۴. در مورد بیکن رجوع کنید به: پلتون ۱۹۹۵، مشخصاً صص. ۷۴-۱۰۲؛ و برای موضوعاتی مشابه در آرای بیکن رجوع کنید به: پلتون ۱۹۹۵، مشخصاً صص. ۲۱۹-۱۹۴. در مورد ایده‌های جمهوری خواهانه در این دوره همچنین رجوع کنید به: نوربروک (Norbrook)، ۱۹۹۴.

۵. *Arcadia*؛ نام منطقه باستانی یونان. (مترجم)

6. Sir Philip Sidney

7. Ben Jonson

۸. در مورد سیدنی رجوع کنید به: وُردن (Worden) ۱۹۹۶، مشخصاً صص. ۲۳۹-۲۲۷؛ در مورد جانسون رجوع کنید به: بارتن (Barton) ۱۹۸۴؛ آرچر (Archer) ۱۹۹۳، صص. ۹۵-۱۲۰؛ اسماتس (Smuts) ۱۹۹۴، مشخصاً صص. ۳۴-۳۱؛ و وُردن ۱۹۹۴e.

۹. از خاندان سلطنتی قدیمی انگلستان. (مترجم)

10. Henry Neville

11. *Plato Redivivus*

12. Algernon Sidney

13. *Discourses concerning the government*

دستگاه پاپ و جباریت در اوایل دههٔ ۱۶۸۰ به عمل برانگیخته شدند.^۱ بعدها، لُرد بالینگبروک^۲ و اطرافیانش در دههٔ ۱۷۲۰ همین نظریه را به گونه‌ای فرصت‌طلبانه به‌عنوان وسیله‌ای برای تقبیح اولیگارشی وِیگ^۳ها اقتباس کردند که زیر سلطهٔ سِر رابرت والپول^۴ بود.^۵ بحث‌انگیزتر از همه این‌که این نظریه متعاقباً به‌وسیلهٔ ریچارد پرایس^۶ و دیگر طرفداران نظریهٔ کامِنولث [که دولت را به‌عنوان ثروتِ مشترک، در حکم یک شخص می‌انگاشتند] در دفاع از مهاجرنشین‌های امریکا و اعلامیهٔ یک‌جانبهٔ استقلال‌شان از سلطنتِ بریتانیا در ۱۷۷۶ تکرار شد.^۷

اما، می‌خواهم بر کسانی تمرکز کنم که پس از شاه‌کشی ۱۶۴۹ و اعلام انگلستان به‌عنوان «دولتی آزاد و کامِنولث» [یا شخصیت حاصل از ثروتِ مشترک] به ایده‌های نئورو من استناد کردند.^۸ نظریهٔ نئورو من

۱. تولد دوبارهٔ افلاطون نوئل نخست در ۱۶۸۱ چاپ شد. رجوع کنید به فینک (Fink)، ۱۹۶۲، صص. ۱۴۸-۱۲۳؛ رابینز (Robbins)، ۱۹۵۹، صص. ۱۹-۵؛ پوکاک، ۱۹۷۵، مشخصاً صص. ۴۲۲-۴۱۷. گفتارهای سیدنی حد فاصل ۱۶۸۱ و ۱۶۸۳ نوشته شد، اما تا ۱۶۹۸ منتشر نشد. همچنین رجوع کنید به: اسکات (Scott) ۱۹۹۱، صص. ۲۰۱-۲۰۲، ۳۶۱. در مورد سیدنی رجوع کنید به: فینک ۱۹۶۲، صص. ۱۶۹-۱۴۹؛ اسکات ۱۹۸۸ و ۱۹۹۱، هوستون (Houston) ۱۹۹۱. همچنین دربارهٔ جمهوری‌خواهی در این دوره رجوع کنید به: وُردن ۱۹۹۴d، صص. ۱۶۵-۱۴۶.
2. Lord Bolingbroke
۳. Whig؛ مراد اعضای حزب اصلاح‌طلب بریتانیاست که خواهان اولویت پارلمان بودند. در قرن نوزدهم حزب کارگر جای‌گزین آن شد. (مترجم)
4. Sir Robert Walpole
۵. این فصل از داستان را در اسکینر ۱۹۷۴، شرح داده‌ام.
6. Richard Price
۷. در مورد پرایس (Price) رجوع کنید به: رابینز ۱۹۵۹، صص. ۳۴۶-۳۳۵؛ و در مورد دیدگاهش دربارهٔ آزادی رجوع کنید به: تامس (Thomas) ۱۹۷۷، صص. ۱۷۳-۱۵۱ و میلر (Miller) ۱۹۹۴، مشخصاً صص. ۳۷۶-۳۷۳. برای شرح کلاسیک استدلال‌های جمهوری‌خواهی در انقلاب امریکا رجوع کنید به: بیلین (Bailyn) ۱۹۶۵، مشخصاً صص. ۹۳-۵۵. همچنین رجوع کنید به: هوستون ۱۹۹۱، صص. ۲۶۷-۲۲۳.
۸. گاردینر (Gardiner) ۱۹۰۶، ص. ۳۸۸. برای پیمایش‌های اخیر دربارهٔ جمهوری‌خواهی

را در بطن تبلیغاتی می‌یابیم که به وسیله حکومت جدید و به دفاع از خودش انجام شد.^۱ مارچامنت ندهام^۲، سردبیر روزنامه رسمی مرکوریوس پالیتیکوس^۳، سلسله سرمقاله‌هایی از سپتامبر ۱۶۵۱ تا اوت ۱۶۵۲ منتشر کرد به این منظور که به همشهریانش بیاموزد که «استقرار در وضعیتی آزاد یعنی چه».^۴ کسی که به سرمقاله‌های ندهام مجوز می‌داد و بر آنها نظارت می‌کرد جان میلتون بود که در ۱۶۴۹ به عنوان یکی از دبیران شورای جدیدالتأسیس دولت منصوب شده بود.^۵ از میلتون نیز به همین منوال خواسته شد سخنوری خود را در اختیار نظام جدید بگذارد، و در رسالاتی که میان سال‌های ۱۶۴۹ و ۱۶۵۱ منتشر کرد، به ویژه در چاپ دوم کتاب سنت‌شکنان^۶ در ۱۶۵۰، به طور گسترده به تصورات کلاسیک از آزادی روی آورد.^۷ این اقدامات یا التزام‌ها در حمایت از کامنولث در اوایل دهه

در دهه ۱۶۵۰ رجوع کنید به: وردن ۱۹۹۱، اسکات ۱۹۹۲، پوکاک و اسکوچت (Schochet) ۱۹۹۳. همچنین رجوع کنید به: طرح عالی مسئله در وردن ۱۹۹۴a، ۱۹۹۴b و ۱۹۹۴c.

۱. با وجود این، همان‌طور که وردن ۱۹۹۴a، صص. ۶۲-۶۱ اشاره می‌کند، تنها پس از نبرد سرنوشت‌ساز ووستر [Worcester] (سپتامبر ۱۶۵۱) شاهد اوج‌گیری این بحث‌ها هستیم. پیش از آن، در عمل است که از رامپ پارلیمنت (Rump Parliament) دفاع می‌شود. در این مورد رجوع کنید به: والاس ۱۹۶۴ و اسکینر ۱۹۷۲.

2. Marchamont Nedham

3. Mercurius Politicus

۴. ندهام ۱۷۶۷، ص. xii در مورد سرمقاله‌های ندهام رجوع کنید به: فرانک ۱۹۸۰، ص. ۹۰.
۵. درباره روابط ندهام با میلتون (Milton) رجوع کنید به: فرانک ۱۹۸۰، مشخصاً ص. ۸۶ و وردن ۱۹۹۵.

6. Eikonoklastes

۷. کورنز (Corns) ۱۹۹۵، مشخصاً صص. ۲۷-۲۶ و ۳۶-۴۰، نشان می‌دهد که رساله‌های میلتون در دفاع از کامنولث عملاً دربردارنده ارزش‌های جمهوری خواهانه بود. او به درستی آرمان شهروندی را مطرح می‌کند، اما در سنت‌شکنان نظریهٔ نئورومن درباره آزادی، نقش برانداخته‌تر را بازی می‌کند. رجوع کنید به: پانوش ۱، ص. ۸۲ درباره شیوه‌های تحت‌لفظی به کاررفته به وسیله میلتون برای بی‌اعتبار کردن/یگونی باسیلیکه (Eikon Basilike)، رجوع کنید به: تسویکر (Zwicker) ۱۹۹۳، صص. ۵۹-۳۷.

۱۶۵۰ به وسیلهٔ بسیاری از نویسندگان کم‌اهمیت‌تر از جمله جرج ویدر^۱، جان هال^۲، فرانسیس آزیورن^۳ و جان استریتر^۴ انعکاس یافت.^۵ اما لحظهٔ اوج پدیداری نظریه‌ای بی‌کم‌وکاست دربارهٔ آزادی و حکومت در انگلستان، در ۱۶۵۶ حاصل شد. آلیور کرامول^۶، پس از دو سال تجربهٔ مصیبت‌بار قانون‌مداری، در ماه مه بر آن شد که پارلمان تازه‌ای فراخواند. مارچامنت ندهام بی‌درنگ برای تقبیح دوران پراتکتوریته^۷ [یا نظام حمایت‌مداری کرامول] فرصت را غنیمت شمرد و خواهان راه‌حلی بر پایهٔ جمهوری واقعی شد. وی سرمقاله‌های پیشین خود را بازنگری کرد و آن‌ها را در ژوئن ۱۵۶۵ ذیل عنوان برتری دولت آزاد^۸ تجدید چاپ کرد.^۹ طی چند ماه بعد جیمز هرینگتون^{۱۰} نیز از فرصت مشابهی سود جست و به انتشار اثری با عنوان کامنولث اوسیانا^{۱۱} همت‌گمارد که مستدلاً اصیل‌ترین و

۱. ویدر (Wither) ۱۸۷۴؛ بیانیهٔ ویدر با عنوان پارلمان و مردم (The Parliament and People) نخست در ۱۶۵۳ منتشر شد. رجوع کنید به: اسمیت ۱۹۹۴، صص. ۱۹۲-۱۹۱، ۲۳۰-۲۳۲.
۲. [هال (Hall)] ۱۷۰۰؛ دربارهٔ رسالهٔ جان هال و تاریخ نخستین انتشار آن (۱۶۵۰) رجوع کنید به: اسمیت ۱۹۹۴، صص. ۱۸۷-۱۸۹، ۲۱۳-۲۱۵.
۳. [آزیورن (Osborne)] ۱۸۱۱؛ دربارهٔ استناد رسالهٔ آزیورن و تاریخ نشر نخست آن (۱۶۵۲)، رجوع کنید به: والاس ۱۹۶۴، ص. ۴۰۵. همچنین رجوع کنید به: اسمیت ۱۹۹۴، صص. ۱۹۱-۱۹۰.
۴. در مورد استریتر (Streater) رجوع کنید به: اسمیت ۱۹۹۵.
۵. اما وردن (۱۹۹۴a)، صص. ۵۷-۵۹، ۶۸۸-۶۴ (به درستی تأکید می‌کند که هرچند ندهام و میلتون مشغول نوشتن تبلیغات رسمی بودند، در عین حال منتقد سرسخت نظام تازه بودند).
6. Oliver Cromwell
7. protectorate
8. The Excelency of a Free State
۹. دربارهٔ این نسخه رجوع کنید به: پوکاک ۱۹۷۵، صص. ۳۸۳-۳۸۱؛ فرانک ۱۹۸۰، صص. ۱۰۰-۹۳؛ وردن ۱۹۹۴a، ص. ۸۱-۷۴. در مورد رابطهٔ میان این دو نسخه رجوع کنید به: فرانک، ضمیمهٔ B، صص. ۱۸۵-۱۸۴. همان‌طور که در وردن ۱۹۹۴a، ص. ۸۱ نشان داده شده است، متن ندهام در ۱۷۶۷ در بستر بحث دربارهٔ مهاجرنشین‌های امریکایی دوباره به چاپ رسید. من این نسخه را مورد استفاده قرار داده‌ام.
10. James Harrington
11. The Commonwealth of Oceana

مؤثرترین جستار انگلیسی درباره دولت‌های آزاد است که نخستین بار در پایان سال ۱۶۵۶ منتشر شد.^۱

قضیه جمهوری انگلستان به سامان نرسید. با عمیق شدن ناآرامی سیاسی پس از مرگ کرامول در ۱۶۵۸، بازگشت به سلطنت نزدیک به نظر می‌رسید. آخرین درخشش بلاغی امید بلا فصل جمهوری خواهان انگلیسی، انتشار رساله جان میلتنون ذیل عنوان راه آماده و آسان برای تأسیس کامنولتی آزاد^۲ بود که از آن پس به یأس گرایید. چاپ دوم آن رساله در آوریل ۱۶۶۰ منتشر شد، یعنی زمانی که مقدمات استقبال از چارلز دوم را تدارک می‌دیدند.^۳ با این حال، این دوران فترت از خود میراثی غنی از آثار نثرومن و جمهوری خواهی قرن هفدهم برجای نهاد؛ مضافاً این که موجب پروراندن حساسیت‌های نویسندگانی چون هنری نویل^۴ و آلجرنون سیدنی شد که هر دو از میانه دهه ۱۶۴۰ به عنوان اعضای جوان در پارلمان پایدار حضور داشتند، تا این که [آن پارلمان] در ۱۶۵۳ با توسل به زور به وسیله کرامول منحل شد.^۵

II

وقتی نظریه پردازان نثرومن درباره معنای آزادی مدنی بحث می‌کنند،

۱. درباره تاریخ و زمینه انتشار رجوع کنید به: پوکاک ۱۹۷۷، صص. ۱۴-۶ در مورد هرینگتون به عنوان یک جمهوری خواه کلاسیک رجوع کنید به: پوکاک ۱۹۷۵، مشخصاً صص. ۴۰۰-۳۸۳ و پوکاک ۱۹۷۷، مشخصاً صص. ۷۶-۴۳. درباره پرسش‌هایی در باب تفسیر پوکاک، از جمله این عقیده که هرینگتون بیش‌تر پیرو هابز است، رجوع کنید به: رمی (Rahe) ۱۹۹۲، صص. ۴۲۶-۴۰۹ و اسکات ۱۹۹۳، صص. ۱۶۳-۱۳۹.

2. *The Readie and Easie Way to Eatablish a Free Commonwealth*

۳. درباره تداوم جمهوری خواهی میلتنون در پایان دهه ۱۶۵۰ رجوع کنید به: دزلزینیس (Dzelzainis) ۱۹۵۵.

4. Henry Neville

۵. رابینز ۱۹۵۹، ص. ۳۲؛ اسکات ۱۹۸۸، صص. ۸۶، ۱۰۰.

عموماً توضیح می‌دهند که به این مقوله به معنایی دقیقاً سیاسی می‌اندیشند. [از این رو] آنان از [کاربرد] مفهوم مدرن جامعهٔ مدنی به عنوان سپهری اخلاقی در میان فروانروایان و فرمانبرداران مبرا هستند؛^۱ و دربارهٔ ابعاد آزادی و بیداد ذاتی نهادهایی چون خانواده یا بازار کار، حرفی برای گفتن ندارند. این نظریه‌پردازان تقریباً به‌طور انحصاری به رابطهٔ میان آزادی اتباع و قدرت‌های دولت پرداخته‌اند. از منظر آنان پرسش اصلی همیشه دربارهٔ ذات شرایطی است که باید برآورده شود تا نیازهای متضاد آزادی مدنی و مسئولیت سیاسی، به متناسب‌ترین وجه تأمین گردد.^۲

نظریه‌پردازان نئورو من هنگام بررسی این پرسش، معمولاً فرض را بر این می‌گیرند که آزادی مورد نظر آنان را [چه به مفهوم رهایی یا freedom و چه به مفهوم اختیار یا liberty] می‌توان برابر دانست با ـ یا، به مفهوم دقیق‌تر، می‌توان توصیف کرد، به عنوان ـ بهره‌مندی بدون ممانعت از شماری از حقوق مدنی مشخص.^۳ حقیقت این است

۱. آن‌ها واژهٔ جامعهٔ مدنی را به کرات به کار می‌برند، اما فقط به منظور این که میان قلمرو طبیعت با قلمروی که در آن به عنوان اعضای کامیونلت [دولت یا ثروت مشترک] زندگی می‌کنیم، تمایز قائل شوند. برای نمونه رجوع کنید به: هرینگتون ۱۹۹۲، صص. ۸، ۳۲. در نتیجه، گاهی جامعهٔ مدنی را در تقابل با خانواده می‌بینند. مثلاً رجوع کنید به: سیدنی ۱۹۹۰، II، ۵، ص. ۹۶.

۲. من عمداً واژه‌های انگلیسی freedom [به معنی آزادی و بیش‌تر در مفهوم رهایی] و liberty [به معنی آزادی و بیش‌تر در مفهوم اختیار] را در این جا و در همه جا عمداً در مقام یکدیگر و معادل به کار برده‌ام. پیتکین [Pitkin] (۱۹۸۸) به درستی تأکید می‌کند که این دو واژه مترادف نیستند. اما این مسئله پابرجاست که در میان نویسندگانی که من در نظر دارم، هیچ نکته‌ای که واجد اهمیت فلسفی باشد و بخواهد به تفاوت‌های آن‌ها نسبت دهد احساس نمی‌شود. مثلاً هابز (۱۹۹۶، ص. ۱۵۴) فصل مربوط به آزادی اتباع را با بحث دربارهٔ 'liberty or freedom' آغاز می‌کند.

۳. هرچند نویسندگان مورد نظر من معمولاً بیش‌تر از «بدون ممانعت» سخن می‌گویند (به جای بدون محدودیت). فرض آنان این است که وقتی انسان ملزم به عملی می‌شود، و نیز هنگامی که الزاماً از عملی بازداشته می‌شود، آزادی‌اش پایمال می‌گردد. از آن جا که محدودیت یا اجبار (= constraint) هر دو حالت را پوشش می‌دهد (درحالی که «ممانعت» به

که این شیوه طرح بحث را در هیچ‌یک از مآخذ قدیمی [مورد استفاده] آن‌ها نمی‌توان یافت، و در آثار هیچ‌یک از نویسندگان نئورو من درباره آزاد زیستن در دوران رنسانس نیز دیده نمی‌شود. مثلاً ماکیاولی هرگز زبان حقوق فردی را به کار نمی‌برد؛ او همیشه خود را به توصیف بهره‌مندی از آزادی فردی به عنوان یکی از فواید یا منافع حاصل از زندگی تحت حکومتی منظم محدود می‌کند.^۱ اما در مقابل، [تفکر] بیش‌تر نویسندگان انگلیسی مورد نظر من (به استثنای هرینگتون)، نشانگر آمیزه‌ای منسجم از نظریه سیاسی افراطی یا رادیکال اصلاح‌گری هستند که، براساس آن، وضعیت آزادی به‌طور طبیعی سزاوار بشر است.^۲ میلتنون در ۱۶۴۹ در آغاز [کتابش] تصدی‌گری شاهان و قاضیان^۳، این آموزه متعارف را با قاطعیت خلاصه و اعلام می‌کند که هیچ‌کس «نمی‌تواند آن‌قدر ابله باشد که منکر آن شود که همه انسان‌ها، که تصویر و تشابهی از خود خداوند هستند، آزاد به دنیا آمده‌اند».^۴

[restraint=] فقط مفهوم دوم را پوشش می‌دهد)، به نظر می‌رسد واژه مناسب‌تری باشد. هرینگتون به این نکته آگاه است، و ترجیح می‌دهد از واژه محدودیت استفاده کند. رجوع کنید به: هرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۲۲ (نویل نیز همین کاربرد را اتخاذ می‌کند. رجوع کنید به: نوئل ۱۹۶۹، برای نمونه ص. ۱۱). برای بحثی اصطلاح‌شناختی دقیقاً درباره این مفاهیم رجوع کنید به: شرح مکاتبه میان جریمی بنتام (Jeremy Bentham) و جان لیند (John Lind) در لانگ (Long) ۱۹۷۷، صص. ۵۴-۶۱؛ و مقایسه کنید با: میلر ۱۹۹۴، صص. ۳۹۵-۳۹۳، و پتیت ۱۹۹۷، ص. ۴۲.

۱. رجوع کنید به: ماکیاولی ۱۹۶۰، ج. ۱، ص. ۱۷۴ و ج. ۲، ص. ۲۸۴، که در آن‌جا از *profitti* و *commune utilità* سخن می‌گوید. او هرگز از *diritti* حرفی نمی‌زند.
۲. درباره این پیشینه رجوع کنید به: سلمن (Salmon) ۱۹۵۹، مشخصاً صص. ۸۸-۸۰، ۱۰۸-۱۰۱.

3. The Tenure of Kings and Magistrates

۴. میلتنون ۱۹۹۱، ص. ۸؛ و مقایسه کنید با: نوئل ۱۹۶۹، ص. ۸۵ سیدنی ۱۹۹۰، ج. ۲، صص. ۸-۹.

مفهوم وضعیت طبیعی، و ادعای این که این موقعیت معیار کمال آزادی است، فرضیاتی هستند که متون روم و رنسانس نسبت به آن کاملاً بیگانه‌اند. اما این مفاهیم در میان نویسندگان قرن هفدهم موجب ایجاد این مجادله شد که این آزادی‌های ابتدایی، باید حق مسلم و خدادادی و، بنابراین، مجموعه‌ای از حقوق طبیعی تلقی شود که، به گفتهٔ میلتون، محافظت و حمایت از آن به «تنها هدف اصلی» حکومت بدل می‌گردد.^۱ ندهام با قاطعیت بیش‌تری به این نکته اشاره می‌کند: خداوند نه فقط شماری «حقوق و آزادی‌های طبیعی به ما اعطا کرده است»، بلکه «هدف همهٔ حکومت‌ها، خیر و آسایش مردم با بهره‌مندی از حقوق‌شان در امنیت است (یا باید چنین باشد)؛ فارغ از فشار و سرکوب» از جانب فرمانروایان یا همشهری‌هایشان.^۲

تهیهٔ فهرستی تفصیلی یا غیرتفصیلی از این حقوق طبیعی، مورد نظر این نویسندگان نیست. اما معمولاً این حقوق را شامل آزادی بیان، آزادی جابه‌جایی، و آزادی قرارداد می‌دانند؛ و عموماً آن‌ها را در قالب این ادعا خلاصه می‌کنند که همهٔ شهروندان در بهره‌مندی قانونی از حیات، آزادی‌ها و اموال‌شان دارای حقوق برابر هستند.^۳ جان هال هنگامی که دربارهٔ «آزادی ناب ما و، فرزندش، خوشبختی» سخن می‌گوید، به این دعای آشنا سخنی جالب می‌افزاید و می‌گوید وظیفهٔ دیگر دولت این است که ما را قادر سازد که از «خوشبختی واقعی

۱. میلتون ۱۹۸۰، ص. ۴۵۵؛ و مقایسه کنید با: نویل ۱۹۶۹، ص. ۱۳۰. بنابراین بر مبنای رفتار ظاهراً متضاد نظریه‌های نثرومن و قراردادیون نسبت به حقوق، نمی‌توان میان اوصاف آن‌ها دربارهٔ آزادی مدنی تمایز قائل شد. پیش‌تر در قالب بحث از نتیجهٔ تمرکز انحصاری بیش از حد بر متون رنسانس، استدلال دیگری عرضه کرده‌ام. رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۸۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۶. در عین حال مقایسه کنید با: انتقادات معقول هوستون ۱۹۹۱، مشخصاً ص. ۱۳۷، و چاروت (Charvet) ۱۹۹۳، مشخصاً صص. ۱۱-۱۴.

۲. ندهام ۱۷۶۷، صص. ۸۷، ۱۱.

۳. دربارهٔ پذیرش این مجادله از سوی همهٔ طرف‌ها در انگلستان اواخر قرن هفدهم رجوع کنید به: هریس (Harris) ۱۹۹۰.

زندگی مدنی برخوردار شویم.^۱ اما اغلب نویسندگان نثوروِمن خود را به این راضی می‌کنند که، به قول ندهام، فرمانروایان را ترغیب کنند که از «امنیت جان و دارایی، آزادی و مالکیت» حمایت کنند.^۲ مثلاً درحالی‌که سیدنی از قوانینی سخن می‌گوید که «بر حفاظت از زمین‌ها، آزادی‌ها، مال و جان مردم امر می‌کنند»،^۳ نویل مکرراً از «زندگی‌ها، آزادی‌ها و دارایی‌ها» سخن می‌گوید؛ و استناد می‌کند که بعدها جان لاک^۴ آن را در دو رساله درباب حکومت^۵ به معیار تبدیل کرد.^۶

وقتی نویسندگان مورد اشاره این آزادی‌ها و بهترین شیوه‌های حفظ آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهند، بدون استثنا دو فرض بنیادی را درباره‌ی ایده‌ی آزادی مدنی به کار می‌گیرند.^۷ همین فرضیات است که

۱. [هال] ۱۷۰۰، صص. ۱۰، ۱۵. با توجه به این‌که تامس جفرسون (Thomas Jefferson)، [کتاب] هرینگتون را خوانده بود، و از آن‌جایی‌که جفرسون متعاقباً «زندگی، آزادی و رفتن به دنیال خوشبختی» را به یکدیگر پیوند داده است، می‌توان حدس زد که رساله‌ی جان هال در نسخه‌ی جان تولند (John Toland) از آثار هرینگتون در ۱۷۰۰ (ذیل حرف اختصاری جی. اچ.) تجدید چاپ شده است. این همان نسخه‌ای است که من از آن استفاده می‌کنم.

۲. ندهام ۱۷۶۷، صص. ۷۲-۷۳.

۳. سیدنی ۱۹۹۰، III، ۱۶. ص. ۴۰۳؛ مقایسه کنید با: III، ۲۱. ص. ۴۴۴ و III، ۲۵. صص. ۴۶۴-۴۶۵.

4. John Locke

5. *Two Treatises of Government*

۶. نویل ۱۹۶۹، صص. ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۸۵؛ مقایسه کنید با: لاک ۱۹۸۸، مشخصاً III، ۱۲۳. ص. ۳۵۰. درباره‌ی شرح لاک از این حقوق رجوع کنید به: تالی (Tully) ۱۹۸۰، صص. ۱۶۳-۱۷۴.

۷. تا این‌جا، فرضیات نویسندگان مورد نظر من با آن‌هایی که در آستانه‌ی جنگ داخلی با استناد به ادعای مونارکومِچ (*monarchomach*) از پارلمان دفاع می‌کردند مشترک بود (این نظریه به‌طوری‌که ملاحظه کردیم، از سوی هنری پارکر و دیگران ارائه شد)؛ و براساس آن مردم، که طبیعتاً آزاد و اصولاً حاکم هستند، صرفاً قدرت حاکمیت خود را که باید برای منافع‌شان اعمال شود، وکالتاً واگذار می‌کنند. درحالی‌که حقوق غایبی حاکمیت را برای خود حفظ می‌کنند و، در نتیجه، حق خواهند داشت هر حاکمی را که عملکردش به‌جای رعایت منافع آنان موجب زیان‌شان شود، برکنار کنند. در مورد نظریه‌ی «مونارکومِچ» رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۷۸، ۴۰.

اکنون می‌خواهم بر آن تمرکز کنم. نخستین دلیلی که موجب شد این مطلب را در کانون توجه قرار دهم، این است که نظرات آن‌ها دربارهٔ معنای آزادی کم‌تر مورد تحلیل تفصیلی قرار گرفته است.^۱ اما دلیل اصلی من این است که نظریهٔ آزادی‌ای مورد حمایت آن‌هاست که، به نظر من، بنیان اعتقادی را تشکیل می‌دهد که وجه تمایز افکارشان است. این تحلیل آن‌ها از آزادی مدنی است که بیش از جمهوری‌خواهی بعضاً گنگ و مبهم‌شان،^۲ و حتی بیش از التزام بی‌چون و چرایشان به سیاست‌های تقوایی،^۳ آن‌ها را به عنوان

جلد ۲، صص. ۳۴۸-۳۰۲؛ و برای گفتهٔ پارکر دربارهٔ این نظریه در ۱۶۴۲ رجوع کنید به: پارکر ۱۹۳۴، مشخصاً صص. ۱۶۸، ۱۷۱-۱۷۰، ۱۸۶. برخی از تحلیلگران این خط فکری را «جمهوری‌خواهانه» نامیده‌اند. مثلاً رجوع کنید به: تاک ۱۹۹۳، صص. ۲۵۳-۲۲۱. اما درحالی که پارکر علناً با جباریت مخالفت می‌کرد، و درحالی که خط استدلالش به عنوان دفاع از شاه‌کشی قابل استناد بود (همچنان که میلتن آن را اقتباس کرد)، صرفاً به دلیل نفی نهاد سلطنت نمی‌توان آن را ذاتاً جمهوری‌خواهانه دانست، [زیرا] پارکر شخصاً اصرار می‌ورزد که «مشتاقانه شیفتهٔ سلطنت است». رجوع کنید به: پارکر ۱۹۳۴، ص. ۲۰۷. جمهوری‌خواهی کاملاً جاف‌فاده، تازه هنگامی پدیدار می‌شود که دو فرض متمایز نویسندگانی که مورد نظر من هستند به این استدلال افزوده می‌شود.

۱. به هر حال، دست‌کم نمی‌توانم بگویم که مراجع کمی در اختیار داشته‌ام. برای پیشینهٔ رومی رجوع کنید به: ویرسوبسکی (Wirszubski) ۱۹۶۰ و برانت (Brunt) ۱۹۸۸؛ برای دیدگاه ماکیاولی دربارهٔ آزادی (liberty) رجوع کنید به: کالیش (Colish) ۱۹۷۱؛ و دربارهٔ دیدگاه ماکیاولی و هرینگتون رجوع کنید به: بحث کلاسیک پوکاک ۱۹۷۵، مشخصاً صص. ۱۸۸-۱۸۶، ۱۹۹-۱۹۶، ۳۹۳-۳۹۲. در مورد دیدگاه سیدنی رجوع کنید به: اسکات ۱۹۸۸، مشخصاً صص. ۴۲-۳۵؛ هوستون ۱۹۹۱، مشخصاً صص. ۱۲۲-۱۰۸؛ و اسکات ۱۹۹۱، مشخصاً صص. ۲۲۸-۲۰۱. برای بحثی کلی، که من عمیقاً وامدار آن هستم، رجوع کنید به: پتیت ۱۹۹۷، مشخصاً صص. ۷۸-۱۷.

۲. پتیت ۱۹۹۷، ص. ۱۵. این مرجع نویسندگان مورد نظر مرا به عنوان طرفداران و شارحان «آزادی جمهوری‌خواهانه» توصیف می‌کند. اما به طوری که متوجه شده‌ام، این کار برد می‌تواند موجب گمراهی شود. جمهوری‌خواهانی بودند که بر نفی نهاد سلطنت تأکید می‌کردند، اما دیگران بر انطباق‌پذیری نظریهٔ خودشان با اشکال قاعده‌مندشدهٔ حکومت سلطنتی تأکید داشتند. رجوع کنید به: پانوش ۱ و ۳، ص. ۶۵.

۳. وردن ۱۹۹۴a، ص. ۴۶، چنین استدلال می‌کند که «این سیاست تقوایی است که خودش را»

هواخواهان یک ایدئولوژی خاص و، حتی به عنوان اعضای یک مکتب فکری واحد، مشخص می‌کند.

نخستین فرض مشترک آن‌ها این است که هر درکی از معنای حفظ آزادی یا ازدست‌دادن آزادی در مورد یک شهروند، باید در قالب شرحی از معنای آزاد بودن یک انجمن مدنی ارائه شود.^۱ بنابراین، آن‌ها نه با تمرکز بر آزادی افراد، بلکه بیش‌تر با تمرکز بر چیزی آغاز می‌کنند که میلتون آن را «آزادی عمومی» یا «حکومت آزاد»^۲ و هرینگتون آن را «آزادی کامنولث [ثروت مشترک یا دولت]» می‌نامد؛^۳ امری که سیدنی بعدها آن را «آزادی‌های ملل» نامید.^۴ همان‌طور که عنوان کتاب ندهام با طنینی قدرتمند به ما یادآوری می‌کند، آرزوهای اصلی همه این نویسندگان این است که از «برتری دولت آزاد» پشتیبانی کنند.^۵

سرنخ درک منظور این نویسندگان از اشاره به آزادی همه جوامع در شناخت این نکته نهفته است که آنان استعاره قدیمی ملت یا پیکره سیاسی مردم را تا جایی که می‌توانند جدی می‌گیرند. ندهام برتری دولت آزاد را با مقایسه «جنبش‌ها یا تحرکات پیکره‌های طبیعی» با «جنبش‌ها یا تحرکات پیکره‌های مدنی» آغاز می‌کند، و مکرراً از

به روشن‌ترین وجه شاخص می‌سازد.

۱. درباره همین تأکید در منابع رومن رجوع کنید به: ویرسویسکی ۱۹۶۰، صص. ۴-۵. توجه داشته باشید که به عکس، در نصوص «مونارکومچ» از قبیل ملاحظات هنری پارکر (۱۶۴۲)، بحثی از دولت‌های آزاد نشده است و هرگز این پرسش که آیا انگلستان می‌تواند یا، باید، دولتی آزاد شود، مطرح نمی‌شود.

۲. میلتون ۱۹۶۲، صص. ۳۴۳، ۴۷۲، ۵۶۱؛ میلتون ۱۹۸۰، صص. ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۳۲.

۳. هرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۱۹؛ و مقایسه کنید با: ارجاعات مکرر به «کامنولث آزاد» در میلتون ۱۹۸۰، صص. ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۲۱، ۴۲۴، ۴۲۹، ۴۵۶، ۴۵۸.

۴. سیدنی ۱۹۹۰، III، ۳۱؛ و مقایسه کنید با: III، ۳۴، ص. ۵۱۴.

۵. ندهام ۱۷۶۷، صفحه عنوان.

«پیکرهٔ مردم» و «کُلِ پیکرهٔ کامِنولث» [ثروت مشترک یا دولت] سخن می‌گوید.^۱ هرینگتون نیز در کتابش *اوسایانا* به «کُلِ پیکرهٔ مردم» ارجاع داده و در *سامانهٔ سیاست*^۲ می‌گوید: «شکل حکومت، تجسم یا انگاره‌ای از انسان است.»^۳ اما این نویل است که نظام‌مندترین استفاده را از تصویرپردازی سستی می‌کند و آن را برای تدارک چارچوب سه گفت‌وگو که کتاب *تولد دوبارهٔ افلاطون* او را شکل می‌دهند، به‌کار می‌برد. او سخنش را با معرفی سه شخصیت آغاز می‌کند. یکی از آنان نجیب‌زاده‌ای ونیزی است، عضوی از پیکرهٔ سیاسی [ملت] که عجالتاً از بهترین شرایط سلامت سیاسی برخوردار است.^۴

اما، آگاه می‌شویم که پیکرهٔ شخص او اخیراً دچار رنجوری شده، و برای مشورت پزشکی به انگلستان آمده است.^۵ این اتفاق موجب می‌شود که با دومین شرکت‌کننده در این گفت‌وگو آشنا شویم، و آن شخصیت پزشکی است که او را درمان می‌کند. سپس درمی‌یابیم که هر دو شخصیت، خواهان پرس‌وجو از طرف سوم، یعنی جنتلمنی انگلیسی، دربارهٔ رنجوری‌های قابل مقایسه‌ای هستند که پیکرهٔ سیاسی [ملت] سرزمین بومی‌اش را مبتلا کرده است. این جنتلمن با صداقت به آن‌ها اطمینان می‌دهد که دولت انگلیس اخیراً دچار چنان دردی شده که تقریباً کارش ساخته است.^۶ بقیهٔ گفت‌وگوها به نمای کلی برنامه‌های جنتلمن برای بازگرداندن سلامت به پیکرهٔ سیاسی [ملت] انگلیس تخصیص یافته است.^۷

شیوهٔ اصلی‌ای که این نویسندگان برای پیگیری این استعاره در

۱. ندهام ۱۷۶۷، صص. ۴، ۶۲، ۶۹، ۱۷۳. سیدنی ترجیح می‌دهد از پیکرهٔ ملت سخن بگوید.
رجوع کنید به: سیدنی ۱۹۹۰، II. ۱۹، ص. ۱۹۰، III. ۴۴، ص. ۵۶۵.

2. *System of Politics*

۳. هرینگتون ۱۹۹۲، صص. ۲۴، ۲۷۳.

۴. نویل ۱۹۶۹، ص. ۸۲. ۵. نویل ۱۹۶۹، صص. ۴-۷۳.

۶. نویل ۱۹۶۹، ص. ۸۱. ۷. نویل ۱۹۶۹، ص. ۷۶.

پیش می‌گیرند، بررسی برداشتی است که بر مبنای آن، پیکره‌های طبیعی و سیاسی به‌طور مشابه می‌توانند به آزادی نائل شوند و اختیار آن را در دست خود داشته باشند؛ و چنین استدلال می‌کنند که درست همان‌طور که پیکره‌های فردی بشر فقط هنگامی آزاد هستند که بتوانند بنا به اراده خود، عملی را انجام دهند یا از انجام آن خودداری کنند، به همین صورت پیکره‌های ملل این کشورها نیز فقط هنگامی آزاد هستند که به همان‌گونه در استفاده از توان‌شان طبق تمایلات خود برای نیل به اهداف مطلوب‌شان محدودیت نداشته باشند. از این‌رو، تعریف کشورهای آزاد، همچون اشخاص آزاد، بستگی به توانمندی آن‌ها در حکومت بر خودشان دارد.^۱ دولت آزاد، جامعه‌ای است که در آن اعمال پیکره سیاسی [ملت] بنا بر اراده جمعی اعضای آن انجام می‌شود.

منبع بسیار الهام‌بخش این التزام، رساله گفتارهای ماکیاولی است که در آغاز آن، شهرهای آزاد را شهرهایی تعریف می‌کند «که حکومت بر آن‌ها بنا به اراده خودشان است».^۲ ندهام این ایده را در آغاز کتابش برتری دولت آزاد برمی‌گیرد و اعلام می‌کند هنگامی که از مردمان آزاد سخن می‌گوییم، درواقع منظورمان اشخاصی هستند که به‌عنوان «نگهبانان آزادی‌های خودشان» عمل می‌کنند.^۳ سیدنی بعدها در گفتارهای خودش با صراحت بیش‌تری به شباهت [آزادی ملت] با آزادی افراد اشاره می‌کند. «همچنان که معمولاً در فرانسه می‌گویند *il faut que chacun soit servi a sa mode*، هرکس باید کار خودش را

۱. درحالی‌که این قیاس در آثار همه نویسندگان مورد بحث من در قرن هفدهم وجود دارد، از سوی برخی از طرفداران کامنولتی [طرفداران تفکر ثروت مشترک = دولت] با صراحت بیش‌تری بیان شده است. به‌عنوان نمونه رجوع کنید به: پرایس ۱۹۹۱، صص. ۲۲، ۷۹، ۸۴.

۲. ماکیاولی ۱۹۶۰، ج. ۲، ص. ۱۲۹ از *citadi* آزاد از *servitù* در مقام کسانی سخن می‌گوید که «*Governnate per loro arbitrio*» هستند.

۳. ندهام ۱۷۶۷، ص. ۲ و به کرات در جاهای دیگر.

طبق [نظر] دلخواهش انجام دهد: و اگر این امر در اشخاصی خاص درست باشد، آشکارا دربارهٔ کل ملل مصداق خواهد داشت.^۱

این فرضیات، شماری مفاهیم قانون‌مدارانه به همراه دارد که نظریه‌پردازان نثرومن تقریباً بدون استثنا به آن پایبندند. یکی از آن مفاهیم این است، اگر قرار باشد دولت یا کامنولثی آزاد محسوب شود، قوانینی که بر آن حکومت می‌کند — یعنی مقرراتی که حرکات پیکره آن را تنظیم می‌کند — باید با توافق همهٔ شهروندانش، یعنی اعضای پیکرهٔ سیاسی [ملت] به‌طور کلی، تصویب شود.^۲ در مواردی که این توافق حاصل نشود، پیکرهٔ سیاسی [ملت] به عمل بنا بر اراده‌ای غیر از ارادهٔ خودش، ملزم و، به همان اندازه، از آزادی‌اش محروم خواهد شد.

ندهام این بحث را در مقام توضیح این‌که چه چیز موجب شد رومیان باستان مردمانی آزاد باشند بسط می‌دهد. آن‌ها «واقعاً آزاد» بودند، زیرا «نمی‌شد هیچ قانونی را بر آن‌ها تحمیل کرد مگر آن‌که نخست در مجالس مردمی توافقی حاصل می‌شد»؛ و چنین حدس می‌زند که «تنها راه جلوگیری از خودکامگی این است که هیچ قانون و سلطه‌ای برقرار نشود، مگر با رضایت مردم».^۳ هرینگتون در جایی به شیوهٔ بسیار عجیب خود، موضوع را باز می‌کند و می‌گوید که هر

۱. سیدنی ۱۹۹۰، III، ۱۶، ص. ۴۰۳.

۲. به تضاد آن با درکِ جان لاک از توافق [یا تراضی] در کتابش *دو رساله در باب حکومت* توجه کنید. همان‌گونه که دان (۱۹۶۹، صص. ۱۴۷-۱۴۱) نشان می‌دهد، لاک این مفهوم را فقط برای صحبت دربارهٔ ریشه‌های حکومت مشروع به کار می‌گیرد. رجوع کنید به: لاک ۱۹۸۸، مشخصاً صص. ۱۹۵-۱۲۲، II، ۳۴۹-۳۳۰. نویسندگان موردنظر من این خواستهٔ بنیانی‌تر را اضافه می‌کنند که هر قانونی، باید با توافق کسانی به اجرا گذاشته شود که تابع آن خواهند بود. دربارهٔ پرسش‌های مرتبط با درکِ لاک از آزادی سیاسی رجوع کنید به: تالی ۱۹۹۳، صص. ۲۸۱-۳۲۳.

۳. ندهام ۱۷۶۷، صص. xxii، ۳-۳۲؛ مقایسه کنید با: صص. ۲۸-۹، ۱۵-۱۱۴.

دختر بچه‌ای که از عهده بریدن یک کیک برآید، راز بنیادین حکومت آزاد را نیز می‌داند؛ و می‌افزاید، دو دختر را فرض کنید که «یکی به آن‌ها داده‌اند که هنوز تقسیم نشده است و، بنابراین، هر یک از آن‌ها می‌تواند سهمی را داشته باشد که از آن اوست. یکی از آن‌ها به دیگری می‌گوید: 'تو تقسیم کن، و من سهم خودم را انتخاب می‌کنم؛ یا بگذار من تقسیم کنم، و این تویی که باید سهم خودت را انتخاب کنی.' اگر فقط یک‌بار در این مورد توافق شود، همان کافی است».^۱ سیدنی به گونه‌ای سنگین‌تر، اما در همین مایه، دولت آزاد را به عنوان «پیکره‌ای تمام و کمال» تعریف می‌کند که [اعضای آن] «در خود نسبت به خود واجد اختیار کاملند»، و هر کس «به صورت برابر آزاد است که وارد آن بشود یا نشود»، به طوری که هیچ کس نتواند «بر دیگران مزیتی داشته باشد، مگر آن که [آن امتیاز] به وسیله همگان به او واگذار شده باشد».^۲

منتقدان گاهی شکایت کرده‌اند که صحبت کردن از پیکره سیاسی [ملت] به عنوان صاحب اراده، نوعی بحث متافیزیکی مغشوش و، بالقوه خطرناک است.^۳ اما نظریه پردازان نئورو من اصرار می‌ورزند که هیچ امر اسرارآمیزی در ذهن ندارند. وقتی درباره اراده مردم صحبت می‌کنند، منظورشان چیزی غیر از حاصل جمع اراده‌های فرد فرد شهروندان نیست؛ به طوری که هرینگتون می‌گوید: «وقتی مردم را از هم جدا کنید، چیزی جر شمار زیادی منافع خصوصی نیستند، اما اگر آن‌ها را با هم بگیرید، آن وقت نفع عمومی را تشکیل می‌دهند».^۴ آنان همچنین آن قدر ساده لوح نیستند که تصور کنند همیشه — یا حتی در

۱. هرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۲۲. ۲. سیدنی ۱۹۹۰، II، ۵، ص. ۹۹.

۳. به عنوان نمونه رجوع کنید به: نشانه‌های اختطار آمیز در برلین ۱۹۵۸، مشخصاً صص. ۱۷، ۱۹، ۴۳.

۴. هرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۱۶۶.

اغلب موارد—بتوانیم انتظار داشته باشیم این اراده‌ها و منافع یکی شده و حاصل جمع واحدی را تشکیل دهند، بلکه فرض می‌کنند وقتی دربارهٔ ارادهٔ مردم صحبت می‌کنیم، درواقع اشارهٔ ما به ارادهٔ اکثریت است. آذربورن [نیز] به طعنه به ما اطمینان می‌دهد که مردم «آن‌قدر فروتن هستند که اعتراف می‌کنند آرای اکثریت، خود و داوری‌هایشان را تلویحاً شامل می‌شود، هرچند قوانین مصوبه هم چندان برخلاف درک و تشخیص‌شان نباشد».^۱ همچنین نظریه‌پردازان مورد اشاره، هرگز این امر را راه‌حل کاملاً رضایت‌بخشی برای مسئلهٔ حقوق اقلیت نمی‌دانند. آنان (مانند خود ما) صرفاً تأکید می‌کنند که برای ترغیب و به‌کار واداشتن پیکره‌های مردم، نمی‌توان به قاعده و شیوهٔ کار بهتری اندیشید. همان‌گونه که سیدنی توضیح می‌دهد، دلیل این‌که چرا ملزم هستیم ارادهٔ اکثریت را قاطع و حجت تلقی کنیم، این است که اگر هر فرد برای خود این حق را حفظ کند که «با رأی مخالفش، از اجرای تصمیم پیکرهٔ کل جلوگیری کند، حکومت کردن غیرممکن می‌شود».^۲

مفهوم ضمنی قانون‌مدارانهٔ دیگری که با استعارهٔ پیکرهٔ سیاسی [ملت] به ذهن‌خطور می‌کند، این است که حکومت یک دولت آزاد در شرایط آرمانی باید چنان باشد که هر شهروندی را قادر سازد در عمل، حق یک‌سانی برای مشارکت در قانونگذاری داشته باشد، زیرا همین امر به‌تنهایی اطمینان خواهد داد که همهٔ قانون‌گذاری‌ها، الزاماً، در کل بازتاب رضایت تلویحی همهٔ اعضای پیکرهٔ سیاسی [ملت] است. چنان‌که ندهام تأکید می‌کند، اگر قرار باشد مردم «گونه‌ای از آزادی واقعی را داشته باشند»، باید «از این قدرت برخوردار باشند که قوانین را به اجرا گذاشته و لغو کنند» و «برای قدرت فائقه، صلاحیت لازم را داشته باشند».^۳ میلتون تأیید می‌کند که اگر قرار باشد ما را

۲. سیدنی ۱۹۹۰، II، ۵، ص. ۱۰۴.

۱. [آذربورن] ۱۸۱۱، ص. ۱۶۴.

۳. ندهام ۱۷۶۷، صص. ۲۳، ۲۴.

مردمی آزاد محسوب کنند، صرفاً باید مطیع «آن قوانینی باشیم که خود برخواهیم گزید».^۱ سیدنی بعداً می‌افزاید، وقتی از مللی سخن می‌گوییم که از آزادی برخوردار شده‌اند، منظورمان آن مللی است که «حکومت بر آنان فقط به وسیله قوانینی بوده و خواهد بود که خودشان وضع می‌کنند».^۲

باری، این را می‌دانیم که حکومت بر-خود یا خودگردانی، در این مفهوم تحت‌اللفظی دارای مشکلاتی است که تقریباً قابل رفع نیست. مشهودترین این مشکلات، به گفته هرینگتون، این است که «کُل پیکره مردم، دست‌وپاگیرتر و بی‌تحرك‌تر از آن است که بتوان آن را بر هم سوار و جمع‌وجور کرد».^۳ سِر تامس مور^۴ در ۱۵۱۶، زمانی که آرمان *civitas libera* [= دولت آزاد] برای نخستین بار در انگلستان به‌طور جدی مطرح شده بود، در کتاب *آرمان‌شهر*^۵ راه‌حل احتمالی ارائه می‌دهد. مور می‌گوید یک رِس پابلیکای^۶ واقعی باید شکل قانون‌مدارانه جمهوری فدرال را به‌خود بگیرد. یکی از نخستین چیزهایی که درباره آن جزیره تازه‌کشف‌شده آرمان‌شهر درمی‌یابیم، این است که شهروندانش در پنجاه‌وچهار شهر خودگردان و خودمختار زندگی می‌کنند، و امور خود را به‌وسیله کلانترانی اداره می‌کنند که آنان را سالانه از میان خودشان برمی‌گزینند.^۷ میلتنون این ایده را در کتابش *راه آماده و آسان برای تأسیس کامنولثی آزاد* با هیجان اقتباس می‌کند، و کتاب را با این ادعا به پایان می‌برد: «هر

۱. میلتنون ۱۹۶۲، ص. ۵۱۹.

۲. سیدنی ۱۹۹۰، II، ص. ۱۷؛ مقایسه کنید با: ص. ۹۹؛ III، ص. ۵۰۲.

۳. هرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۲۴؛ مقایسه کنید با: سیدنی II، صص. ۱۰۲-۳.

4. Sir Thomes More

5. *Utopia*

۶. *res publica* : رجوع به عموم یا جمهور = جمهوریت. (مترجم)

۷. مور ۱۹۶۵، صص. ۱۱۲، ۱۲۲.

ولایتی در سرزمین، باید به نوعی اجتماع تابعه تبدیل شود.^۱ تأثیر این ادعا آن است که پیکرهٔ مردم را، «در همهٔ امور حکومت مدنی»، قادر می‌سازد «عدالت را در اختیار خود» داشته باشند، به‌طوری‌که «اگر خوب اداره نشود، دیگر نخواهند توانست جز خودشان کس دیگری را ملامت کنند».^۲

اما، در میان نویسندگان مورد نظر من، کم‌تر کسی است که برای اعطای هرگونه سهم مستقیمی از حکومت به نهادی که ندهام آن را «پیکرهٔ مغشوش و نسنجیدهٔ مردم» می‌نامد، چندان اشتیاقی نشان دهد؛^۳ حتی میلتنون نیز شکایت می‌کند که توده‌ها گرایش به «گزافه‌گویی و زیاده‌روی» دارند؛^۴ درحالی‌که به نظر نویل، آشکار است که توده‌ها در رابطه با مسائل عمومی از «میانه‌روی کم‌تر، ملاحظه‌کاری کم‌تر، و دقتی کم‌تر» از آنچه برای حکومت کاملاً خودگردان لازم است برخوردارند.^۵ سیدنی این رفتار کلی را با آن لحن معمولاً مشکل‌پسندانهٔ اشرافی خود چنین خلاصه می‌کند: «اما دربارهٔ حکومت مردمی به مفهوم اکید و دقیق آن (یعنی دموکراسی ناب، که در آن مردم همهٔ امور متعلق به حکومت را میان خودشان و، به‌وسیلهٔ خودشان، انجام دهند)، من از چنین چیزی خبر ندارم؛ و اگر چنین چیزی در جهان باشد، دربارهٔ آن حرفی برای گفتن ندارم.»^۶

آنان عموماً توافق دارند که راه‌حل درست این است که نمایندگان از سوی تودهٔ مردم در مجلسی ملی حضور یابند که بافضیلت‌تر و باملاحظه‌تر باشند، یعنی مجلسی برگزیدهٔ مردم که به نمایندگی از آنان قانون‌گذاری کند.^۷ اما دربارهٔ گزینش بهترین نوع

۱. میلتنون ۱۹۸۰، ۴۵۸.

۲. میلتنون ۱۹۸۰، ۴۵۹.

۳. ندهام ۱۷۶۷، ص. ۳۸.

۴. میلتنون ۱۹۶۲، ص. ۳۴۳.

۵. نویل ۱۹۹۰، ص. ۱۰۲.

۶. سیدنی ۱۹۹۰، ۱۹، II، ص. ۱۸۹.

۷. در اینجا مفاهیم قانون‌مدارانهٔ بیش‌تری در دیدرس قرار می‌گیرد. به ما گفته می‌شود اگر چه

پیکره قانون‌گذاری برای دستیابی به این هدف، در مورد کامِنولث انگلستان اختلاف نظر شدیدی وجود دارد: برخی ادعا می‌کنند که مجلس عوام به خودی خود نماینده مناسبی است. نویسندگانی چون آزبورن، ندهام و میلتن در سال‌های آغازین کامِنولث مؤکداً چنین نظری داشتند. مبلغان اجیرشده رامپ پارلیمنت^۱، که فرمان لغو سلطنت و مجلس اعیان را صادر کرد، از روی وظیفه‌شناسی اصرار می‌ورزیدند که — به گفته آزبورن — «مجلس عوام» اکنون «منصف‌ترین، طبیعی‌ترین، و بی‌طرف‌ترین نماینده کل ملت است».^۲ ندهام موافق است که اکنون «نمایندگان مردم در پارلمان قدرت فائقه ملت را تشکیل می‌دهند»؛^۳ در حالی که میلتن هرگز از این‌که همین پیام را فریاد زند باز نایستاده است. او را در ۱۶۶۰ همچنان در حالی

قرار باشد از آزادی کامِنولث حمایت شود، باید تمایلی نیز از جانب مردم (یا نمایندگان‌شان) وجود داشته باشد که وقت و انرژی‌شان را صرف اقدام برای خیر و صلاح عمومی کنند. مردم، اگر بخواهیم این فرض را با واژگان متون دوران رنسانس بیان کنیم، باید صاحب فضیلت (*virtu*) باشند. اما مسئله این است که فضیلت کم‌تر به عنوان کیفیتی طبیعی محسوب می‌شود: بیشتر مردم رفتن به دنبال منافع شخصی‌شان را به خیر و صلاح عمومی ترجیح می‌دهند. اگر قرار باشد بازهم به واژگان رنسانس استناد کنیم باید گفت که مردم به *corruzione* [فساد] گرایش دارند نه به *virtu* [فضیلت]. اشاره اصلی قانون‌مداران این است که اگر قرار باشد فضیلت مدنی ترغیب و تقویت شود (و بدین‌سان آزادی عمومی برقرار گردد)، باید قوانینی وجود داشته باشد که هدف آن بازداشتن اجباری مردم از تمایل طبیعی اما مضرشان به تخریب شرایط لازم برای حفظ آزادی‌شان باشد. کوشیده‌ام این جنبه استدلال را در اسکینر ۱۹۸۱، مشخصاً صص. ۷۳-۵۶ و اسکینر ۱۹۸۳ و ۱۹۸۴ دنبال نمایم. همچنین درباره جایگاه فضیلت مدنی در نظریه‌های جمهوری خواهانه شهروندی رجوع کنید به: اولدفیلد (Oldfield) ۱۹۹۰، مشخصاً صص. ۷۷-۳۱، و اسپیتز (Spitz) ۱۹۹۵، مشخصاً صص. ۴۲۷-۳۴۱. برای روشن‌ترین شرح در میان نویسندگان مورد نظرم درباره این‌که شاید مردم باید مجبور به آزادی شوند (*forcè d'être libre*)، رجوع کنید به: میلتن ۱۹۸۰، مشخصاً ص. ۴۵۵.

۱. Rump Parliament؛ پارلمان کوچک. (مترجم)

۲. [آزبورن] ۱۸۱۱، ص. ۱۶۳. ۳. ندهام ۱۷۶۷، صص. ix-x.

می‌یابیم که اعلام می‌داشت: «یک کامِنولث آزاد، بدون شخص واحد [شاه] یا مجلس اعیان، بهترین حکومت است.» بنابراین در انگلستان مجلس عوام تجسم «تنها نمایندگان واقعی مردم و آزادی‌های آنان است».^۱

هرینگتون در *اوسیان* آشکارا می‌گوید از این نگاه به پارلمان وحشت کرده است،^۲ دست‌کم به این دلیل که این عقیده، پند داستان مربوط به کیک و دختران را نادیده می‌گیرد، [چراکه] اگر حکومتی فقط یک شورا داشته باشد، حق کنکاش و حق وضع سیاست‌ها در اختیار مرجعی واحد قرار گرفته است. بنابراین، همچنان‌که آن دختران به‌خوبی می‌دانند اگر این مشاوران، خود [کیک را] ببرند و تقسیم کنند آن وقت هیچ‌چیز نمی‌تواند مانع از آن شود که آن‌ها کل کیک را برای خودشان بردارند، به این ترتیب نیز ضرورت دارد که حکومت در اختیار دو شورای جداگانه باشد، که یکی از آن‌ها کنکاش و بررسی می‌کند، درحالی‌که مجلس دوم آنچه را که درباره‌اش توافق شده، به اجرا می‌گذارد. هرینگتون همچنین اعتقاد دارد که شورای کنکاش باید شکل یک سنای انتخابی برگزیده از میان اعیان را به‌خود بگیرد. دلیل نسبتاً خوشبینانهٔ او این است که «فرزانگی کامِنولث [ثروت مشترک یا دولت] در اشرافیت است».^۳ برعکس، شورای اجرایی باید در دست جمهور مردم — یا نمایندگان منتخب‌شان — بماند، زیرا «منافع کامِنولث در پیکرهٔ کل مردم است».^۴

جای شگفتی نیست که پس از بازگشت سلطنت و مجلس اعیان انگلیس در ۱۶۶۰، این عقیدهٔ هرینگتون بود که حتی در میان افراطی‌ترین نویسندگان نئورو من دربارهٔ کامِنولث غالب شد. نویل با سخنانش در حمایت از یک سنا و یک مجلس نمایندگان، همچون

۱. میلتون ۱۹۸۰، صص. ۴۲۹، ۴۴۷.
 ۲. هرینگتون ۱۹۹۲، صص. ۶۴-۶۶.
 ۳. هرینگتون ۱۹۹۲، صص. ۲۱-۲۲.
 ۴. هرینگتون ۱۹۹۲، صص. ۲۲، ۶۴-۶۶.

همیشه از هرینگتون پیروی می‌کند، و می‌افزاید که این سنا باید به وسیله پارلمان در مقام یک کل انتخاب شود.^۱ سیدنی، به عنوان پسر بی‌تردید—برازنده یک ارل [کنت]،^۲ حتی با تأکید بیش‌تری از نیاز به «اشرافیتی بزرگ و دلیر»، سخن می‌گوید که قدرت مطلقه شاهان و زیاده‌روی‌های عوام را اعتدال بخشد.^۳ بنابراین آرمان قانون اساسی مختلط و متعادل، کانون پیشنهادهای ارائه‌شده به وسیله به اصطلاح کامنولتی‌ها در قرن هجدهم باقی ماند، که سرانجام (با تبدیل عناصر سلطنت‌طلب به عناصر جمهوری‌خواهانه) در قانون اساسی ایالات متحد تحقق یافت.

III

اکنون می‌خواهم به استدلال متمایز دیگری پردازم که از سوی نظریه‌پردازان نئورومن درباره ایده آزادی مدنی مطرح شد. این ادعای تازه هنگامی پدیدار شد که آنان به بحث درباره دولت‌هایی پرداختند که حکومت آنان نه بر پایه اراده شهروندان‌شان، بلکه بر پایه اراده فرد است، به غیر از آن جامعه در مقام کل. آنان با سخن گفتن درباره چنان دولت‌هایی دوباره فاش کردند که این قیاس میان پیکره‌های طبیعی و پیکره‌های سیاسی [ملل] را تاجه‌اندازه جدی می‌گیرند. آنان فرض را بر این می‌گیرند که معنی و منظور از سخن درباره فقدان آزادی در مورد شخص منفرد هرچه باشد، در مورد پیکره سیاسی [ملت] نیز باید به همان گونه باشد؛ و در ادامه در قالب روشن‌ترین

۱. نوئل ۱۹۶۹، صص. ۱۰۳، ۱۹۲.

۲. درباره پیشینه خانوادگی سیدنی رجوع کنید به: اسکات ۱۹۸۸، صص. ۴۳-۵۸.

۳. سیدنی ۱۹۹۰، ج. ۱۰، ص. ۳۱؛ ج. ۱۶، صص. ۱۷۰-۱۶۶؛ ج. ۳۷، صص. ۲۵۶-۲۵۷.

بیان از وفاداری‌های کلاسیک خودشان^۱— استدلال می‌کنند معنی و منظور از این‌که شخصی منفرد از فقدان آزادی زیان ببیند این است که آن شخص تبدیل به یک برده شود. در نتیجه، این پرسش که داشتن یا فقدان آزادی برای یک ملت یا دولت چه معنایی دارد، کلاً به این مفهوم تفسیر می‌شود که قرار گرفتن در شرایط بردگی یا بندگی، چه معنایی دارد.^۲

در این باره نیز، رسالهٔ گفتارهای ماکیاولی آشکارا الهام‌بخش این خط فکری است. فصول آغازین [رساله] ماکیاولی بسیار بر محور تمایز میان شهرهایی قرار دارد که «زندگی خود را در آزادی آغاز کردند»^۳ و شهرهایی «که اصالتاً آزاد نبودند»^۴، و دومی‌ها را به‌نوبهٔ خود به‌مثابهٔ زندگی در شرایطِ بندگی توصیف می‌کند.^۵ جان هال در مقایسهٔ دست‌آوردهای روم باستان، که «قوانین خوب و آزادی‌های فزاینده به‌بار آورد»، با اوضاع نامساعد بسیاری از سلطنت‌های جدید، که «از بندگی ددمنشانه‌ای افسرده‌اند» و «در بردگی می‌زینند»^۶، دقیقاً از همین تحلیل پیروی می‌کند. میلتن در آغاز کتابش *راه آماده و آسان* مقایسهٔ مشابهی را مبنا قرار می‌دهد؛ یعنی همان اثری که مطالعهٔ میلتن دربارهٔ گفتارهای ماکیاولی در آن به بهترین وجه عرضه شده است.^۷

۱. به‌نظر می‌رسد تأکید بر این نکته مهم است، حتی اگر فقط به این دلیل باشد که شماری از منتقدین متأخر (به‌ویژه رهی [Rahe]، ۱۹۹۲) از تمایز بارز جمهوری‌خواهی باستانی و جمهوری‌خواهی مدرن دفاع کرده‌اند.

۲. برای ملاحظهٔ تضاد میان آزادی و بردگی رجوع کنید به: ویرسوبسکی ۱۹۶۰، صص. ۱-۳؛ پوکاک ۱۹۷۷، ص. ۵۷؛ وردن ۱۹۹۴، صص. ۱۰۰-۱۰۱. همچنین دربارهٔ تمایز میان آزادی و بردگی به‌مثابه نقطهٔ آغاز کار سیدنی رجوع کنید به: هوستون ۱۹۹۱، صص. ۱۰۲، ۱۰۸-۱۲۲.

۳. دربارهٔ این‌که روم از آزادی آغازین برخوردار بود رجوع کنید به: ماکیاولی ۱۹۶۰، ج. ۱، ص. ۱۲۹.

۴. دربارهٔ این‌که فلورانس اصالتاً فاقد آزادی بود رجوع کنید به: ماکیاولی ۱۹۶۰، ج. ۱، ص. ۱۲۶.

۵. دربارهٔ شهرهایی که در بندگی زندگی می‌کنند رجوع کنید به: ماکیاولی ۱۹۶۰، ج. ۲، ص. ۱۲۹.

۶. [هال] ۱۷۰۰، ص. ۱۵.

۷. در مورد مطالعهٔ میلتن در مورد گفتارهای ماکیاولی (انجام شده در ۱۶۵۱-۱۶۵۲) رجوع کنید

کتابش را با برآوردن فریاد علیه «این شوخی تلخ بازگشت به بندگی» آغاز کرده، و سپس از پیکره‌های سیاسی [ملت‌ها] تحت حکومت سلطنتی به‌عنوان «عبودیتِ منفور» تحت «اسارتِ پادشاهی» و یوغ بردگی، یاد می‌کند.^۱ سیدنی گفتارهای خودش را دقیقاً به همین شیوه آغاز می‌کند، و میان «ملل آزاد» با مللی که «در بردگی زنده‌اند» تمایزی بنیادین قائل می‌شود، تمایزی که سپس در سراسر کتاب ادامه می‌یابد.^۲

مآخذی که این نویسندگان برای درک بردگی به آن‌ها استناد می‌کنند غالباً آثار اخلاق‌مداران و مورخان رومی‌اند. اما عقاید این نویسندگان باستانی، به‌نوبه خود تقریباً به‌طور کامل اقتباس‌شده از سنت حقوقی رومی است که سرانجام در دی‌ترست [یا خلاصه] حقوق روم درج شده است. بنابراین، اگر بخواهیم آن مفاهیم و تمایزهایی را که مورد استفاده عمومی قرار گرفتند بازایی کنیم، باید توجه خود را به همین دی‌ترست معطوف کنیم.^۳

درباره مفهوم بردگی در دی‌ترست مختصراً ذیل سرفصل درباره وضعیت انسان‌ها^۴ بحث شده است. در آن‌جا گفته می‌شود که بنیادی‌ترین تمایز در قوانین فردی میان آن‌هایی است که آزادند و آن‌هایی که برده‌اند.^۵ مفهوم آزادی در دی‌ترست همیشه در تضاد با شرایط بردگی تعریف می‌شود،^۶ درحالی‌که وضع ناگوار برده به‌عنوان

کنید به: آرمیتاژ ۱۹۹۵، ص. ۲۰۷ و یادداشت آن.

۱. میلتن ۱۹۸۰، صص. ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۲۲، ۴۴۹-۴۴۸.

۲. سیدنی ۱۹۹۰، ج. ۵، ص. ۱۷.

۳. عقاید حقوقدانان رومی درباره بردگی در [کتاب] گارنسی (Garnsey) (۱۹۹۶)، مشخصاً صص. ۲۵-۲۶، ۶۴-۶۵، ۹۷-۹۰ نقل شده و مورد بحث قرار گرفته است.

4. *De statu hominis*

۵. دی‌ترست ۱۹۸۵، ج. ۳، I. ۵، جلد ۱، ص. ۱۵:

‘Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi’.

۶. این نکته‌ای است که در این دو منبع به‌خوبی بر آن تأکید شده است: ویرسوسکی ☞

وضعیت «کسی که، برخلاف طبیعت، به مالکیت کس دیگری درآمده است» تعریف می‌گردد.^۱

اگر بپرسیم چه چیز برده را از آزادی محروم می‌کند، ممکن است انتظار داشته باشیم به ما بگویند که فقدان آزادی بردگان نشئت گرفته از این حقیقت است که آنان را با زور فیزیکی یا با تهدید به چنان زوری، به آن عمل واداشته‌اند. باری، شگفت‌آور است که چنین منطقی در بحث‌های رومی دربارهٔ تمایز میان آزادی و بندگی، به مثابه جوهرهٔ بندگی، تلقی نشده است. البته این امر را پذیرفته‌اند که بردگان، با توجه به این که ملک دیگران هستند، همیشه می‌توانند به وسیلهٔ مالکان‌شان مستقیماً مورد ستم قرار گیرند.^۲ اما جا دارد به یاد آوریم که یکی از محورهای طنزی که در مراکز نمایش کمدی رومی به کرات به آن می‌پرداختند، معکوس‌سازی روابط ارباب و غلام^۳، و مشخصاً توانمندی غلامان کاردان در طفره رفتن از نتایج تلویحی بندگی‌شان بود.^۴ شخصیت بی‌پروای ترانیو^۵ در *مُوستلاریا* اثر پلاتوتوس شاید

۱۹۶۰، صص. ۱-۳ و برانت ۱۹۸۸، ص. ۲۸۳. این تضاد قبلاً به‌طور تلویحی در شرح وضعیت‌های متفاوت بردگان و آزادگان در کتاب اول آمده و در بحث آزادسازی برده در کتاب چهارم به صراحت بر آن تأکید شده است. رجوع کنید به: دیژست ۱۹۸۵، جلد ۳، صص. ۴۸۶-۴۲۱.

۱. دیژست ۱۹۸۵، ۴. ۵. I؛ جلد ۱، ص. ۱۵.

‘servitus est... qua quis dominio alieno contra naturam subicitur’.

۲. کتاب ۱ دیژست تصدیق می‌کند که بردگان انسان هستند، اما کتاب ۴۱ (در باب مالکیت) تصریح می‌کند، همچنان که ارسطو اعلام کرده بود، که آنان صرفاً ابزارهایی زنده‌اند. دربارهٔ این جنبهٔ دوگانه رجوع کنید به: گارنسی ۱۹۹۶، صص. ۲۶-۲۵.

۳. ظاهراً بی‌شبهت به برخی نمایش‌های به اصطلاح روحوضی و سیاه‌بازی‌های ارباب و غلام خودمان نبوده است. (مترجم)

۴. این درونمایه در کمدی‌های پلاتوتوس (Plautus) پیوسته تکرار می‌شود، به‌ویژه در نمایش‌های *باکید* (Bacchides)، *ایپدیکوس* (Epidicus)، *مُوستلاریا* (Mostellaria)، و *پسودولوس* (Pseudolus).

به یادماندنی‌ترین تصویرسازی از این مضمون باشد. ترانیو، به اعتبار این حقیقت که ارباب خیرخواهش معمولاً غایب است، می‌تواند لافزنی کند که هرگز مستقیماً متحمل هیچ ستمی نشده است.^۱

بنابراین چنین برده‌ای به چه معنا غیرآزاد است؟ باب تیتولوس^۲ بلافاصله به دنبال باب درباره وضعیت انسان‌ها در دیرست این نکته را روشن می‌سازد که اگر مایل باشیم جوهره بندگی را دریابیم، باید به تمایز دیگری در درون قوانین فردی توجه کنیم: یعنی تمایز میان آن‌هایی که در محدوده صلاحیت قضایی یا حقوق فردی خودشان *sui iuris* [دارای قدرت = غیرمهیجور] هستند، و آن‌هایی که چنین نیستند.^۳ برده یک نمونه — و فرزند شهروندی رومی نمونه‌ای دیگر^۴ — از کسی است که فقدان آزادی‌اش از این حقیقت نشئت می‌گیرد که «تابع قلمرو قضایی فرد دیگری است»،^۵ و در نتیجه «در حیطه قدرت» شخص دیگری قرار دارد.^۶

این نکته، تناقض آشکار برده‌ای را که می‌تواند از وادار شدن به حیطه عملی بهره‌برد، حل می‌کند.^۷ درحالی‌که چنین بردگانی ممکن است در حقیقت قادر باشند مطابق میل خودشان عمل کنند، اما همیشه در حیطه قدرت اربابان‌شان یا *in potestate domini* باقی

۱. وقتی بازی آغاز می‌شود، سه سال است که ارباب ترانیو به مصر رفته و غایب است. رجوع کنید به: پلاتوتوس ۱۹۲۴، سطرهای ۷۸-۷۹، ص. ۲۹۶.

2. *titulus*

۳. دیرست ۱۹۸۵، ج. ۶، I. تیتولوس جلد ۱، ص. ۱۷.

De his qui vel alieni iuris sunt.

۴. دیرست ۱۹۸۵، ج. ۶، I. جلد ۱ ص. ۱۸.

'Item in potestate nostra sunt liberi nostril... quod ius proprium civium Romanorum est'.

مقایسه کنید با برانت ۱۹۸۸، صص. ۲۸۵-۲۸۴.

۵. دیرست ۱۹۸۵، ج. ۶، I. جلد ۱ ص. ۱۷: 'alieno iuri subiectae sunt'.

۶. دیرست ۱۹۸۵، ج. ۶، I. جلد ۱ ص. ۱۸: 'in aliena potestate sunt'.

۷. درباره این امر در پتیت ۱۹۷۷، صص. ۳۲، ۳۵ به درستی تأکید شده است.

می‌مانند.^۱ بنابراین، در هر زمان ممکن است در معرض مرگ یا خشونت قرار گیرند؛ چنان‌که حتی شخصیت ترانیو نیز ناچار است آن را بپذیرد.^۲ پس جوهر یا ماهیت معنای برده بودن و، در نتیجه، معنای فقدان آزادی فردی، قرار داشتن انسان *in potestate* یا در حیطهٔ قدرت فرد دیگر است.^۳

اخلاق‌مداران و مورخان رومی به‌شدت بر این تعریف تکیه می‌کنند.^۴ درحالی‌که مضافاً از بردگی به‌عنوان شرایطی یاد می‌کنند که در آن فرد مطیع^۵ است و پیوسته در معرض آزار یا مجازات باشد. با وجود این‌که واژهٔ مطیع بارها در دیرست تکرار شده است، اما حقوق‌دانان آن را تقریباً فقط برای اشاره به شرایط وابستگی قانونی به‌کار می‌برند.^۶ اما، چنان‌که در میان اخلاق‌مداران و مورخان

۱. دیرست ۱۹۸۵، ۲. ۶. ۱، جلد ۱ ص. ۱۸.

۲. پلاتوتوس ۱۹۲۴، سطر ۳۷، ص. ۲۹۲.

۳. این عبارت در سراسر مباحث بعدی دربارهٔ بردگی در دیرست بازتاب دارد. برای نمونه رجوع کنید به: دیرست ۱۹۸۵، ۲. ۹. جلد ۱، ص. ۵۲؛ ۳۳. ۴. ۹. جلد ۱، ص. ۳۰۳؛ ۱۶. ۱. ۱۱. جلد ۱، ص. ۳۳۹؛ ۱۴. ۱۰. ۴۸. جلد ۴، ص. ۸۲۵ برای بحث کامل‌تر بعدی رجوع کنید به: کتاب ۴۱ دربارهٔ کسب مالکیت اشیا، مشخصاً ۱۰. ۱. ۴۱. جلد ۴، ص. ۴۹۱ و ۴۱. ۱. ۴۳. جلد ۴، ص. ۵۰۰.

۴. این امر ممکن است ادعایی به‌کلی نابهنگام به‌نظر آید، اما عقایدی که از دیرست برگرفته‌ام، از قدیمی‌ترین حقوق‌دانان و قاضیان گرد آمده است. همین پیشینهٔ عام است که اخلاق‌مداران و مورخان رومی بر آن تکیه می‌زنند. آنان به‌ویژه هنگامی چنین می‌کنند که بردگان را *in potestate* یعنی در حیطهٔ قدرت شخص دیگر، تومیف می‌کنند. به‌عنوان نمونه رجوع کنید به: سنکا، *De Ira*، ۷. ۱۲. ۳، در سنکا ۱۹۲۸-۱۹۳۵، جلد ۱، ص. ۲۸۶، و سنکا، *De Beneficiis* در سنکا ۱۹۲۸-۳۵، جلد ۳، ص. ۶۲ و لیوی ۴. ۳۴. ۳۷. در لیوی ۱۹۲۶ ص. ۶۲ و لیوی ۴. ۳۴. ۳۷. در لیوی ۱۹۳۵، ص. ۳۸۸.

۵. *Obnoxious*؛ این واژه هم‌زمان معانی مطیع و در ید قدرت دیگری، و مشمول مجازات و در معرض خطر را می‌رساند. (مترجم)

۶. دیرست ۱۹۸۵، ۱. ۳. ۱، جلد ۱، ص. ۳۳۴؛ ۸۱. ۱. ۱۸. جلد ۲، ص. ۵۲۶؛ ۵۷. ۷. ۲۶. جلد ۳، ص. ۷۷۲؛ ۱۵. ۱. ۳۴. جلد ۳، ص. ۱۴۵؛ ۴۷. ۱. ۴۶. جلد ۴، ص. ۶۹۳؛ ۱۵. ۴۸. ۱. جلد ۴، ص. ۸۳۴.

درمی‌یابیم، این واژه به‌طور گسترده‌تر برای توصیف وضع نامساعد به‌کار می‌رود، درباره‌ی هرکسی که وابسته یا متکی به تمایل یا نیتِ سِبا آن‌طور که ما می‌گوییم، وابسته به حُسن‌نیتِ—شخص دیگری باشد.^۱ مثلاً سالوست^۲ در *بلوم کاتیلینا*^۳ شکوه می‌کند: «از زمانی که جمهوری ما تسلیم قلمرو قدرت و کنترل تعدادی اشخاص قدرتمند شد، بقیه‌ی ما مطیع بوده‌ایم؛ و در خدمت‌گزاری آنان زیسته‌ایم.»^۴ و به این مطلب می‌افزاید که زندگی در چنان شرایطی معادل است با از دست دادن آزادی مدنی‌مان.^۵ سنکا^۶ در کتابش *De Beneficiis* بدین‌سان بردگی را به‌مثابه شرایطی تعریف می‌کند که در آن پیکره‌های انسانی «مطیع، و در اختیار اربابانی هستند که منسوب به آنانند»؛^۷ و تاسیتوس^۸ نیز غالباً از واژه‌ی مطیع برای توصیف کسانی استفاده می‌کند که در معرض آسیب یا زندگی در اختیار و پناه دیگران قرار دارند،^۹ و این غیر از

۱. به موجب عهد جدید [کتاب مقدس]—که در این‌جا اغلب بر پایه‌ی فرضیات فلسفه‌ی اخلاقی روم مطرح می‌شود—این امر ماهیت روابط میان ما و خدا را شرح می‌دهد: ما کاملاً متکی به خیرخواهی او هستیم. ظاهراً نخستین‌بار به‌خاطر ترجمه‌ی لاک [۲، ۱۴] در روایت مجاز بود

که واژه‌ی «حُسن‌نیت» (“goodwill”) به‌طور گسترده به‌عنوان شیوه‌ای برای توصیف خیرخواهی، که امیدواریم با آن از سوی کسانی که در سایه‌ی قدرت‌شان زندگی می‌کنیم مواجه شویم، مورد استفاده قرار گرفت.

2. Sallust

3. *Bellum Catilinae*

۴. سالوست ۱۹۳۱، ۲۰، ۷-۶ ص. ۳۴:

‘postquam res publica in paucorum potentium ius atque diciconem concessit ... ceteri omnes... eis obnoxii’.

۵. سالوست ۱۹۳۱، ۲۰، ۷-۶ ص. ۳۴. سالوست در این‌جا از زندگی چاپلوسانه به‌مثابه از دست دادن آزادی‌ها سخن می‌گوید.

6. Seneca

۷. سنکا، *De Beneficiis*، ۲۰، ۳، ۱، در ۳۵-۱۹۲۸، جلد ۳، ص. ۱۶۴، در مورد

Servitudo در مقام شرایط “corpora obnoxia sunt et adscripta dominis”.

8. Tacitus

۹. به ترتیب رجوع کنید به: تاسیتوس، *The Annals*، ۱۴، ۴۰، در تاسیتوس ۳۷-۱۹۱۴ جلد

۵، ص. ۱۷۲ و تاسیتوس، *The Annals*، ۷، ۱۱، در تاسیتوس ۳۷-۱۹۱۴، جلد ۴، ص. ۲۵۶.

استفاده از واژهٔ مطیع برای اشاره به وضعیت کسانی است که به‌خاطر ازدست‌دادن آزادی خود، در شرایط وابستگی هستند.^۱

همین تحلیل از بردگی است که بر مبنای آن نویسندگان نئورو من شرح می‌دهند که داشتن یا ازدست‌دادن آزادی برای یک انجمن مدنی، چه معنایی دارد. شاید مهم‌ترین وسیله برای انتقال این عقیدهٔ *civitas libera* یا آزادی‌های مدنی به دوران آغازین مدرن اروپا، کتاب تاریخ روم^۲ لیوی بود.^۳ نخستین مجلدات تاریخ لیوی^۴ غالباً به شرح مطالبی اختصاص دارد مبنی بر این که مردم روم چگونه خود را از نخستین شاهان‌شان آزاد کردند و توانستند دولتی آزاد بنیان نهند.^۵ لیوی توضیح می‌دهد که دولت آزاد دولتی است که در آن کلانتران به‌طور سالانه انتخاب می‌شوند^۶ و همهٔ شهروندان به یک‌سان در معرض حکومت قانون قرار دارند.^۷ بنابراین چنین دولتی را می‌توان به‌عنوان جامعه‌ای حاکم بر خود، تعریف کرد که در آن — چنان‌که لیوی می‌افزاید و نویسندگان نئورو من آن را بسیار بازتاب داده‌اند — «مپریوم»^۸ یا حاکمیت مطلق قانون، برتر از حاکمیت هر انسانی است.^۹ از این

۱. تاسیتوس، *The Annals*، ۱۴. ۱ در تاسیتوس ۳۷-۱۹۱۴، جلد ۵، ص. ۱۰۶.

2. History of Rome

۳. در مورد *civitas libera* رجوع کنید به: ویرسوبسکی ۱۹۶۰، صص. ۹-۱۲.

۴. کتاب‌ها فوق نخستین‌بار در ۱۶۰۰ به انگلیسی ترجمه شد. ساین تاریخی پیشنهادی است مبتنی بر یافته‌های کالینسون دربارهٔ مسائل اساسی جمهوری‌خواهی در سال‌های رو به پایان سلطنت الیزابت [اول]. رجوع کنید به: لیوی ۱۶۰۰ و مقایسه کنید با: کالینسون ۱۹۸۷، صص. ۴۰۲-۳۹۹ و کالینسون ۱۹۹۰، مشخصاً صص. ۲۸-۱۸.

۵. لیوی ۹. ۳۸. ۳ در لیوی ۱۹۲۲، ص. ۱۲۶؛ لیوی ۱۴. ۲۰. ۶ در لیوی ۱۹۲۴، ص. ۲۶۶؛ لیوی ۶. ۴۰. ۶ در لیوی ۱۹۲۴، ص. ۳۳۶.

۶. لیوی ۲. ۱. ۷ در لیوی ۱۹۱۹، ص. ۲۲۰؛ لیوی ۴-۵. ۲۴. ۴ در لیوی ۱۹۲۲، ص. ۳۳۲.

۷. لیوی ۲. ۳. ۲-۴ در لیوی ۱۹۱۹، ص. ۲۲۶؛ لیوی ۱-۲. ۴۵. ۳ در لیوی ۱۹۹۲، ص. ۱۴۶.

8. imperium

۹. لیوی ۲. ۱. ۱ در لیوی ۱۹۹۱، ص. ۲۱۸.

‘*imperiaque legum potentiora quam hominum*’ در مورد عبارات مشابه در آثار

سیسرو (Cicero) و سالوست رجوع کنید به: ویرسوبسکی ۱۹۶۰، ص. ۹. در مورد

عبارت چنین استنباط می‌شود که نه فقط جباریت^۱ بلکه همه اشکال حکومت سلطنتی باید با صیانت آزادی عمومی ناسازگار باشند. لیوی در کتاب‌های آغازینش پیوسته فرمانروایی شاهان اولیه روم را با آزادی تحصیل شده به وسیله مردم روم، به هنگام بیرون راندن [سلسله] تارکین‌ها^۲، در تضاد قرار می‌دهد.

وقتی لیوی در مقایسه از مکانیسم‌هایی سخن می‌گوید که موجب ازدست رفتن آزادی دولت‌های آزاد می‌شوند، همواره این خطر را با خطر سقوط به بردگی برابر می‌داند.^۴ لیوی در کتاب‌های آغازینش برای توضیح بندگی از واژگان رایج حقوقی استفاده می‌کند، و جوامعی را که فاقد آزادی هستند به عنوان زندگی *in potestate* یا در ید قدرت یا زیر سلطه ملت یا دولت دیگر توصیف می‌کند.^۵ اما در کتاب‌های بعدی‌اش گاهی به قاعده دیگری استناد می‌کند که متعاقباً معلوم شد که با آرای نئورو من‌های اوایل عصر مدرن همخوانی بسیاری داشته است. او برچسب بندگی عمومی را به عنوان نشانه‌ای بر زندگی در شرایط وابستگی به اراده ملت، یا دولت دیگر، تعریف می‌کند.^۶ روشن‌ترین مثال در مبحثی رخ می‌نماید که لیوی در آن تلاش‌های شهرهای یونان را در راه اعاده روابط خوبشان با روم یادآور می‌شود. یکی از سخنگویانش وادار می‌شود بگوید لازمه

استفاده هرینگتون از این عبارت در *اوسیان* رجوع به: ادامه، یادداشت ۱، صفحه ۸۰.

1. tyranny

2. Tarquins

۳. لیوی ۱. ۱۷. ۳ در لیوی ۱۹۱۹، ص. ۶۰؛ لیوی ۱. ۴۶. ۳ در لیوی ۱۹۱۹، ص. ۱۶۰؛ لیوی ۲. ۱. ۱ در لیوی ۱۹۱۹، ص. ۲۱۸؛ لیوی ۲. ۹. ۲ در لیوی ۱۹۱۹، ص. ۲۴۶؛ لیوی ۲-۳. ۲. ۱۵ در لیوی ۱۹۱۹، صص. ۲۶۶-۲۶۸.

۴. لیوی ۱. ۲۳. ۹ در لیوی ۱۹۱۹، ص. ۸۰؛ لیوی ۳. ۳۷. ۳ در لیوی ۱۹۱۹، ص. ۱۶۰؛ لیوی ۲. ۱. ۱ در لیوی ۱۹۱۹، ص. ۲۱۸؛ لیوی ۲. ۹. ۲ در لیوی ۱۹۱۹، ص. ۲۴۶؛ لیوی ۲-۳. ۲. ۱۵ در لیوی ۱۹۱۹، صص. ۲۶۶-۲۶۸.

۵. لیوی ۵. ۲۰. ۳ در لیوی ۱۹۲۴، ص. ۶۸؛ لیوی ۸. ۱۹. ۱۲ در لیوی ۱۹۲۶، ص. ۷۶.

۶. لیوی ۴۲. ۱۳. ۱۲ در لیوی ۱۹۳۵، ص. ۳۳۰.

سیاست، داشتن *liberta* [آزادی] است، یعنی انسان قادر باشد «با توسل به توانایی خودش، بدون وابستگی به ارادهٔ هیچ فرد دیگری، با سربلندی بایستد».^۱

به‌طوری‌که جیمز هرینگتون در *اوسیانایا* یادآور می‌شود، همین تعریف از آزادی باستانی بود که ماکیاولی آن را در [آثار] لیوی یافت و به دنیای مدرن پیشکش کرد.^۲ لیوی و ماکیاولی به همراه سالوست به بزرگ‌ترین قهرمانان ادبی نویسندگان مورد نظر من تبدیل شدند. هرینگتون، ماکیاولی را به‌عنوان «تنها سیاستمدار اعصار متأخر» می‌ستاید.^۳ درحالی‌که نویل آن‌قدر پیش می‌رود که از ماکیاولی به‌مثابه [فردی] بی‌همتا و قدسی نام می‌برد.^۴

نویسندگان نثرومن با تکیه بر این نامداران از دو مسیر متمایزی سخن می‌گویند که به بندگی عمومی منجر می‌شود. پیش از هرچیز، این را امری بدیهی می‌پندارند که پیکرهٔ سیاسی [دولت] مانند پیکره‌ای طبیعی، در صورتی آزادی خود را از دست می‌دهد که به زور یا اجبار از توانایی عمل طبق ارادهٔ خود برای نیل به اهداف مطلوبش، محروم شود. علاوه بر این، آن‌ها استفاده از چنین نیرویی را علیه مردمانی آزاد به‌عنوان نشانه‌ای شاخص از جباریت تلقی می‌کنند.^۵ این امر نشان

۱. لیوی ۱۱. ۳۲. ۳۵. در لیوی ۱۹۳۵، ص. ۹۴. در باب *libertas* به‌مثابه کیفیت *quae suis stat viribus, non ex alieno arbitrio pendet*. مقایسه کنید با: ویرسوسکی ۱۹۶۰، ص. ۹۴.

۲. هرینگتون ۱۹۹۲، صص. ۲۰، ۳۰. اما برای شرحی متضاد دربارهٔ منابع قرن هفدهمی فهمبردگی رجوع کنید به: هوستون ۱۹۹۱، صص. ۱۱۰-۱۰۸.

۳. هرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۱۰.

۴. نویل ۱۹۶۹، ص. ۸۱، ۹۷، ۱۲۶. دربارهٔ ستایش مشابه سیدنی از ماکیاولی رجوع کنید به: اسکات ۱۹۹۸، صص. ۳۵-۳۰. برخلاف آن، توجه کنید به نفرت از ماکیاولی که در دههٔ ۱۶۴۰ از سوی نویسندگان «مونارکومچ» (*monarchomach*) همچون هنری پارکر بیان شده است، که دربارهٔ او با لقب «آن سیاستمدار پستِ فلورانس» ([پارکر] ۱۹۳۴، ص. ۱۸۵) سخن می‌گوید.

۵. به‌عنوان مثال رجوع کنید به: میلتن ۱۹۶۲، ص. ۵۲۹؛ سیدنی ۱۹۹۰، II، ۲۷، صص. ۲۶۳-۲۷۰.

می‌دهد که چرا در قالب تعبیری که نمایندگان ویگ از انقلاب انگلستان داشتند، تلاش چارلز اول در ژانویه ۱۶۴۲ برای دستگیری پنج عضو مجلس عوام (به گفته مَکولی)، به‌عنوان «حیاتی‌ترین تصمیم» زندگی چارلز اول و، تصمیمی تلقی گردید که مخالفت با او را «ناگهان مقاومت‌ناپذیر» کرد.^۱ میلتن به‌طور خاص این ماجرا را به‌عنوان فرصتی برای یکی از قطعات ادبی بزرگ خود در سنت‌شکنان تلقی می‌کند.^۲ وقتی پادشاه به اتفاق «تقریباً سیصد تن از اوباشان و گردن‌کلفت‌ها» وارد [مجلس] عوام شد، می‌خواست پیکره نمایندگان ملت را از اجرای وظیفه بنیادینش یعنی کنکاش درباره امور کامنولث [ثروت مشترک یا دولت] باز دارد.^۳ به عبارت دیگر، او می‌کوشید با توسل به زور، اراده خودش را به‌عنوان عامل تعیین‌کننده در اعمال دولت، جانشین اراده پیکره سیاسی کند؛ و بدین‌سان، احترام و آزادی کل مجلس را مورد تجاوز و تخطی قرار داد.^۴ میلتن بعدها نتایج اخلاقی مربوطه را در جریان بحث درباره نوزده قضیه مطرح می‌کند:

اگر تصمیم درباره بالاترین رایزنی‌ها و قوانین هدفمند ما باید به اراده پادشاهان باشد، در این صورت قانون ما اراده یک انسان است، و هیچ باریک‌بینی و مهارتی در بحث نمی‌تواند پارلمان و ملت را از برده‌شدن برهاند؛ و هیچ جباری نیز نمی‌تواند خواستار چیزی بیش از آن باشد که اراده یا منطق‌اش، هرچند قانع‌کننده

۱. مَکولی (Macaulay) ۱۸۶۳، جلد ۱، صص ۱۰۸، ۱۱۰، که آشکارا یادآور راپین (Rapin) ۱۷۳۲-۱۷۳۲، جلد ۲، ص. ۴۰۶ ستون ۲ است که این ماجرا را به‌عنوان «بی‌تدبیرانه‌ترین و مهلک‌ترین قَدَمی» توصیف کرده بود که چالز اول «در کار خود می‌توانست بردارد». برای درک تاریخ رَپین به‌عنوان قَدَمی بنیادی در تفسیر «ویگ»‌ها از انقلاب انگلستان، رجوع کنید به: فوربیس (Forbes) ۱۹۷۵، صص. ۲۴۰-۲۳۳؛ و برای تفصیل مربوط به تلاش برای دستگیری او رجوع کنید به: کِنیون (Kenyon) ۱۹۶۶، صص. ۱۹۵-۱۹۶.

۲. همچنین رجوع کنید به: نویل ۱۹۶۲، ص. ۱۴۹.

۳. میلتن ۱۹۶۲، صص. ۳۷۷، ۳۸۹. ۴. میلتن ۱۹۶۲، ص. ۳۷۷.

نباشد، با این حال [می‌تواند] پایدار بماند و، بر همه چیز، حاکم باشد.^۱

کاربرد ناحق زور همیشه راهی است برای نادیده گرفتن آزادی عمومی.

باری، این نویسندگان بر این نکته نیز پای می‌فشارند که هر دولت یا ملتی، اگر صرفاً تابع یا محکوم به این باشد که تصمیم‌گیری دربارهٔ عملکردهایش به‌طور کلی وابسته به ارادهٔ هر شخص دیگری غیر از نمایندگان پیکرهٔ عمومی [ملت] باشد، از آزادی‌اش محروم شده است. شاید وضع چنان باشد که جامعه در حقیقت به‌طور جبارانه اداره نشود؛ شاید فرمانروایانش بر آن شوند که از آنچه قانون ایجاب می‌کند پیروی کنند، به‌طوری که پیکرهٔ سیاسی [دولت] در عمل از هیچ‌یک از حقوق قانونمداران خود محروم نباشد. با این حال، چنین دولتی اگر توانمندی‌اش برای عمل، [حال] به‌هر نحو، وابسته به ارادهٔ کسی غیر از پیکرهٔ شهروندان خودش باشد، بازهم در شمار زندگی تحت بردگی محسوب می‌شود.

گفته می‌شود که این شکل دوم بندگی از دو راه متمایز می‌تواند بروز کند: نخست به هنگامی که پیکره‌ای عمومی [ملتی] در نتیجهٔ استعمار یا فتح، خود را تابع ارادهٔ دولتی دیگر می‌یابد. این امر چندان دغدغهٔ نویسندگان موردنظر من نیست، اما بعداً، برای مدافعان مهاجرنشینان امریکا در قرن هجدهم اهمیت بی‌سزا یافت. شاید همواره به اندازهٔ کافی تأکید نمی‌شود که عمل قاطع مبارزه‌جویی از سوی سیزده مهاجرنشین، شکل اعلامیهٔ استقلال به‌خود گرفت؛ یعنی اعلام پایان شرایط وابستگی — و در نتیجه رابطهٔ بردگی — دولت‌شان به تاج و تخت بریتانیا. مسئلهٔ تلقی مهاجرنشین‌های امریکا به‌عنوان

دولت‌های برده در ۱۷۷۸ به وسیله ریچارد پرایس در کتابش *دو مقاله درباره آزادی مدنی*^۱ با شجاعت مطرح می‌شود. پرایس اعلام می‌کند: «هر کشوری که تابع قانون‌گذاران کشور دیگری باشد، بی‌آن‌که در آن حق اظهارنظر و، نسبت به آن، [حق] نظارتی داشته باشد، نمی‌توان گفت که حکومت آن تابع اراده مردمش است. بنابراین، چنین کشوری در شرایط بردگی قرار دارد.»^۲ چنان‌که پرایس بعداً توضیح می‌دهد، این امر از این حقیقت ناشی می‌شود که «هر حکومت آزادی که مشمول فرمانبرداری یا تغییر و تعویض از سوی هر قدرت مافوقی شود، از همان لحظه، ماهیت خود را از دست می‌دهد.»^۳

راه دیگر بروز این نوع از بندگی عمومی هنگامی است که قانون اساسی داخلی دولتی اجازه دهد کسانی که بر آن حکم می‌رانند، صورتی از قدرت‌های موروثی یا خودسرانه را اعمال نمایند. ایسن امر توضیحی است مبنی بر این‌که چرا نویسندگان موردنظر من بر کالبدشناسی جباریت منسوب به چارلز اول، برای در اختیار داشتن «رأی منفی» یا حق وتوی نهایی [فصل الخطاب] در مقابل هر قانونی که از سوی پارلمان به او تسلیم می‌شد، چنان تأکیدی دارند. آنان بیش‌تر تمایل دارند که همچون آیزورن ادعا کنند که وجود چنان قدرتی به‌خودی‌خود «برای جوهر و ذات آزادی ویرانگر است».^۴ اما میلتون در *سنت‌شکنان* از این پیش‌تر می‌رود، و باتوجه به خواننده‌های کلاسیک خود درباره این‌که چرا قدرت‌های صاحب‌اختیار همواره در صدد تنزل ملل آزاد به وضعیت بردگی هستند، توضیح دقیق‌تری می‌دهد.

میلتون اصل بنیانی خود را در جریان بحث نوزده قضیه و پاسخ

1. *Two Tracts on Civil Liberty*

۲. پرایس ۱۹۹۱، ص. ۳۰.

۳. پرایس ۱۹۹۱، ص. ۴۵.

۴. [آیزورن] ۱۸۱۱، ص. ۱۶۴. مقایسه کنید با: ندهام ۱۷۶۷، صص. ۳۰-۲۸، ۴۵-۴۲، ۹۹-۹۷.

چارلز اول به آن‌ها بیان می‌کند.

هر کامِنولثی [دولتی] به‌طور کلی به‌عنوان جامعه‌ای تعریف می‌شود که فی‌نفسه، در همهٔ چیزهایی که منجر به رفاه و زندگی توأم با آسایش می‌شود، خودکفا باشد. اگر هریک از ضروریات [این زندگی] را نتواند بدون استعداد و لطف شخصی واحد، یا بدون مجوز خرد فردی او، یا وجدان او، فراهم کند، نمی‌شود آن را به‌تنهایی خودبسنده تلقی کرد و، در نتیجه، آن را نه کامِنولث [دولت] می‌توان دانست و نه آزاد.^۱

میلتون به توضیح خود ادامه می‌دهد که، در مورد کامِنولثِ انگلستان، قدرت تصمیم‌گیری دربارهٔ این که چه چیز منجر به رفاه می‌شود در «یک‌صدایی و کارآمدی کلیتِ پارلمانی نهفته است که به‌وسیلهٔ انتخابات گردآمده و، از اختیارات مطلق ملتی آزاد، برخوردار باشد».^۲ اما اگر تصمیمات پارلمان را بتوان «در هر زمان با قضاوت انفرادی یک نفر باطل کرد»، نمی‌توان گفت آن ملت در آزادی زندگی می‌کند.^۳ نهاد وتو، با قدرت ابطالی که دارد، استقلال پارلمان را سلب کرده و، آن را، تابع و وابسته به ارادهٔ شاه می‌کند. «[کافی است] چنین حقی به او [شاه] بدهید، و آن‌گاه آزادی پارلمان چنان محدود خواهد بود که گویی در کمند او نشسته؛ کمندی که هروقت اراده کند و با رأی منفی خود ریسمانش را بکشد، کل ملتی را نابود خواهد کرد».^۴

دانستن این نکته مهم است که میلنون به‌نام آزادی عمومی نه فقط با اِعمال، بلکه اصولاً با وجود حق وتوی سلطنتی مخالف است، زیرا

۲. میلتون ۱۹۶۲، ص. ۴۱۰.

۱. میلتون ۱۹۶۲، ص. ۴۵۸.

۴. میلتون ۱۹۶۲، ص. ۵۷۹.

۳. میلتون ۱۹۶۲، ص. ۴۰۹.

زندگی تحت چنین قانونی برابر است با زندگی در معرض این خطر دائمی که پیکره سیاسی [دولت] ناچار خواهد شد به اراده‌ای، غیر از اراده ملت، که پارلمان نمایندگی آن را دارد، عمل کند. اما تبعیت یک پیکره از هر اراده‌ای، غیر از اراده خودش، برابر است با برده بودن آن پیکره. این مفهوم به روشنی حتی بیش‌تری توسط شخصیت نجیب‌زاده ونیزی در کتاب *تولد دوباره افلاطون* نیل بیان می‌شود:

سخنان بسیاری درباره رأی منفی شاه در پارلمان‌ها شنیده‌ام؛ که به عقیده من قدرتی است که هر وقت اراده کند، همه تلاش‌ها و زحمات مردمانش را نقش بر آب می‌کند؛ و از هر امر سودمندی که ممکن است نصیب مملکت شود، با داشتن حق مقابله با پارلمان، جلوگیری می‌کند: بی‌تردید، اگر ما در ونیز چنین امتیاز موروثی‌ای برای دوک خودمان، یا برای هریک از کلانترانمان، قائل شده بودیم، قطعاً نمی‌توانستیم خود را مردمی آزاد بنامیم.^۱

بار دیگر باید گفت که نه فقط اعمال این‌گونه مزایای موروثی، بلکه صرف داشتن آن برای آزادی عمومی ویرانگر تلقی می‌شود. این التزام‌ها موجب می‌شود برای نویسندگان موردنظر من، طفره رفتن از این پرسش غیرممکن شود که آیا سلطنت هرگز می‌تواند به‌راستی با آزادی عمومی سازگار باشد یا خیر؟ وقتی آن‌ها با این قضیه مواجه می‌شوند، به دو شیوه به‌شدت متضاد پاسخ می‌دهند. برخی کاملاً به تصویر اساسی پیکره سیاسی [دولت] می‌چسبند، و استدلال می‌کنند که آشکارا غیرممکن است چنان پیکره‌ای بتواند بدون سر، عملکردی مؤثر داشته باشد.^۲

۱. نیل ۱۹۶۹، ص. ۱۲۸؛ مقایسه کنید با: ص. ۱۱۰.

۲. مشخصاً رجوع کنید به: نیل ۱۹۶۹ صص. ۱۷۴-۱۷۵.

آنان تصدیق می‌کنند که برای سر، بسیار مهم است که تابع همهٔ قوانینی باشد که کلاً پیکره به وسیلهٔ آن تأیید شده و به تصویب رسیده است. برای گشودن این استعاره، باید گفت که بسیار مهم است که رئیس دولت ضرورتاً محروم از هرگونه قدرتی باشد که بتواند پیکرهٔ کامنولث را به شرایط وابستگی تنزل دهد، خواه به ارادهٔ شخصی‌اش باشد و خواه بر پایهٔ قدرت‌های ناشی از مزایای موروثی تاج و تخت. به هر حال، تا زمانی که این تدابیر حفاظتی برقرار باشد، بسیاری از نویسندگان موردنظر من فعالانه سامانه‌ای از حکومت مختلط را، متشکل از عنصری سلطنتی همراه با سنایی اشرافی و مجلسی دموکراتیک برای نمایندگی شهروندان، ترجیح می‌دهند.^۱ آن‌ها، همچنان که ماکیاولی در گفتارهای خود بیان کرده بود، به نوبهٔ خود هیچ تناقضی در این تفکر نیافتند که یک جامعه خواه تحت فرمانروایی یک جمهوری باشد یا یک شهریار، می‌تواند حاکم بر خود [خودگردان] باشد.^۲ دست‌کم به‌طور کلی این امکان وجود دارد که یک پادشاه، فرمانروای کشوری آزاد باشد.^۳

۱. این الگویی قانون‌مدارانه [یا مشروطیتی] است که مورد تأیید برخی نویسندگان «جمهوری‌خواه» مانند سیدنی و نویل هم بود. رجوع کنید به: سیدنی ۱۹۹۰، I، صص. ۳۰-۳۱؛ II، ۱۶ صص. ۱۶۷۰-۱۶۶۶؛ مقایسه کنید با: نویل ۱۹۶۹، صص. ۱۹۵-۱۷۳. درحالی که سیدنی ۱۹۹۰، II، ۱۹ ص. ۱۸۸ تأکید می‌کند که «نیت من به هیچ وجه سخن گفتن نامحترمانه از شاهان نیست». نویل ۱۹۶۹، ۱۴۱ «بازگشت مبارک» چارلز دوم را نوید می‌دهد.

۲. ماکیاولی از اجتماعی سخن می‌گوید که *governate per loro arbitrio o come repubbliche o come principato* است برای بحثی در این مورد رجوع کنید به: کالیش (Colish) ۱۹۷۱ و اسکینر ۱۹۸۳.

۳. اکنون باید تأکید کنم که همین التزام است که باعث می‌شود توصیف نظریهٔ آزادی مورد نظر من به عنوان نظریه‌ای آشکارا جمهوری‌خواهانه نامناسب باشد. با این حال میان جمهوری‌خواهی در مفهوم اکید آن، و نظریهٔ آزادی ویژه‌ای که مورد نظر من است، پیوندهای نزدیکی وجود دارد. در این باره رجوع کنید به: یادداشت بعدی.

به عکس، صریح‌ترین هواداران جمهوری انگلستان به استدلالی بازمی‌گردند که در اصل به وسیله لیوی در آغاز کتاب تاریخ‌اش مطرح شد، حاکی از این‌که: هر جامعه‌ای که زیردست یک پادشاه زندگی می‌کند، به هیچ وجه استحقاق آن را ندارد که خود را کشوری آزاد تلقی کند.^۱ [حال] درمی‌یابیم که این عقیده با اطمینان کامل — یا شاید صرفاً با حداقل دقت — از سوی گروهی از نویسندگان کم‌اهمیت‌تر در دفاع از رامپ [پارلیمنت] تحول یافت. مثلاً جان هال اعلام می‌کند که سلطنت «برای دولت به راستی یک بیماری است»؛ زیرا زندگی مردم تحت حکومت یک پادشاه، به هیچ وجه بهتر از «بردگی خطرناک» نیست.^۲ فرانسیس آزبورن تأیید می‌کند که همه شهریاران «هیولاهای صاحب قدرت» بوده و، «عموماً بد هستند»؛ حتی ملکه الیزابت [نیز] جبار بود.^۳ با این اوصاف، هال اعتراف می‌کند که در شگفت است که چگونه ممکن است هر شخص فکوری، هرگز توانسته باشد از چارلز اول حمایت کند. «چیزی که بیش از همه مرا شگفت‌زده می‌کرد دیدن این بود که کسانی متعلق به این عصر قهرمانانه و فرهیخته‌اند، نه فقط به خاطر ایده‌های آزادی قیام نکردند، بلکه به جای آن شعور و شمشیرشان را علیه خودشان به کار بردند تا کسانی را حفظ کنند که خودشان برده آنانند».^۴

این نویسندگان، در میان اعتراض‌هایشان به سلطنت، شکایت می‌کنند که شاهان، آن‌چنان‌که آزبورن می‌گوید، «روحانیون و درباریان چاپلوسی» را گرد خود جمع می‌کنند که، «قدرت و املاک‌شان کاملاً

۱. در نتیجه، با توجه به این‌که نویسندگان سیاسی (مثلاً جان لاک) هستند که بی‌آن‌که به مفهوم اکید مخالف بودن با نهاد سلطنت، جمهوری‌خواه محسوب شوند از نظریه آزادی مورد بحث من حمایت می‌کنند، این واقعیت پابرجاست که همه کسانی که در دوره مورد بحث من به جمهوری‌خواهی معترف هستند، از نظریه آزادی مورد بحث من حمایت کرده و از آن برای تقویت موضع ضد سلطنتی خود سود می‌برند.

۲. [هال] ۱۷۰۰، صص. ۳، ۱۵. ۳. [آزبورن] ۱۸۱۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۵.

۴. [هال] ۱۷۰۰، ص. ۳.

وابسته به تاج و تخت است»، و عموماً به اعمال نفوذی نوکرانه و فسادآور مشغولند.^۱ اما مخالفت اصلی آنان، آن‌چنان‌که آذربورن می‌افزاید، این است که شاهان بدون استثنا خواهان چیزی نیستند مگر «افزودن بر قدرت خودسرانهٔ خویش».^۲ هر پادشاهی، همیشه بوالهوس و پیمان‌شکن از آب درخواهد آمد؛ و «هیچ مهاری نمی‌تواند چنان محکم باشد که او را از تجاوز به مقدس‌ترین مصونیت‌های اتباعش بازدارد».^۳

آن‌ها نهایتاً چنین نتیجه می‌گیرند که جمهوری خواهی خودگردان باید تنها نوعی از قانونمداری‌ای باشد که در لوای آن بتوان آزادی عمومی را به شایستگی حفظ کرد. از این‌رو، آذربورن هم‌میهنانش را ترغیب می‌کند که «به هیئت طبیعی خودشان، یعنی انسان‌های آزاد، متعهد باشند»، و به هیئت «الغ‌هایی زیر بار سنگین فشار یک پادشاه باقی نمانند».^۴ حال، بدین‌سان اصرار می‌ورزد که همیشه «موجب خشنودی بیش‌تر مردمان خواهد بود که در اختیار شماری از کسانی قرار گیرند که متفقاً نسبت به آنان نگران و علاقه‌مندند». برای آنان بدیل غیرقابل تصور این است که «همچون رمه و میراث یک فرد، محسوب شوند، به‌طوری‌که مطلقاً تابع شهوات و دیوانگی‌های او باشند».^۵ این نویسندگان نه‌فقط خود را بی‌تردید جمهوری‌خواه می‌پندارند، بلکه به همان اندازه نیز اعلام می‌کنند که فقط جمهوری می‌تواند دولتی آزاد باشد.^۶

۱. [آذربورن] ۱۸۱۱، صص. ۱۶۵، ۱۶۷. ۲. [آذربورن] ۱۸۱۱، ص. ۱۶۵.

۳. [آذربورن] ۱۸۱۱، ص. ۱۶۴. ۴. [آذربورن] ۱۸۱۱، ص. ۱۷۳.

۵. [هال] ۱۷۰۰، ص. ۳.

۶. [هال] ۱۷۰۰، صص. ۵، ۱۴؛ [آذربورن] ۱۸۱۱، صص. ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۵.

دولت‌های آزاد و آزادی فردی

I

نظریهٔ نئورومن دربارهٔ دولت‌های آزاد در اوایل دوران مدرن بریتانیا به ایدئولوژی و مسلکی بسیار ضد رژیم بدل شد. راهبردی که به‌وسیلهٔ نظریه‌پردازان موردنظر من اتخاذ شد، این بود که آزادی را به ارزش اخلاقی برتر خود تبدیل کنند و آن را منحصرأ در مورد اشکال معینی از حکومت انتخابی نسبتاً رادیکال یا افراطی قابل اجرا بدانند. با توجه به این نکته، سرانجام توانستند شماری از حکومت‌ها را — از قبیل رژیم کهن^۱ در فرانسه و حکومت بریتانیا در امریکای شمالی — که بسیار مشروع و حتی پیشرو تلقی می‌شدند، با نام ننگ‌آور برده‌داری لکه‌دار کنند. بنابراین چندان شگفت‌آور نیست که دریابیم در طی این دوره‌ای که بررسی کرده‌ام، نظریهٔ نئورومن در معرض سیل بی‌وقفهٔ انتقادهای خشن و خصمانه بوده است.

کارسازترین این انتقادات شاید به تأثیرگذارترین شکل در *لویاتان*

۱. *ancien régime*؛ اشاره به رژیم بعد از انقلاب کبیر ۱۷۸۹ است. (مترجم)

هابز بیان شد. هابز تأکید می‌کند کوچک‌ترین اشتباه این است که گمان بریم میان تأسیس دولت‌های آزاد و حفظ آزادی فردی رابطه‌ای وجود دارد. آزادی توصیف‌شده به‌وسیله نویسندگان رومی و، همچنین، تحسین‌کنندگان جدیدشان، «آزادی انسان‌هایی خاص نیست»، بلکه صرفاً «آزادی‌های کامِنولث [دولت] است».^۱

اعتراض هابز بی‌درنگ مورد استناد فیلمر قرار گرفت^۲ و از آن زمان تاکنون تکرار شده است.^۳ گفته می‌شود آنچه منظور نویسندگان موردنظر من بوده، آزادی شهرها بوده است، نه آزادی شهروندان منفرد.^۴ اما این مجادله نمی‌تواند بر ساختار نظریهٔ نثورو من دربارهٔ آزادی فائق آید. درحالی‌که درست است که این نویسندگان ایدهٔ آزادی دولت را به‌عنوان نقطهٔ آغاز خود می‌گیرند، اما، این کار را تا حدی به‌خاطر شکل دادن به نظری رادیکال دربارهٔ مفهوم آزادی فردی انجام می‌دهند. تز آن‌ها — اگر بخواهم صریح بگویم — این است که آزاد بودن فقط در کشوری آزاد امکان‌پذیر است.

راست است که دلیل اصلی‌ای که در آغاز برای [مطلوبیت] زندگی به‌مثابه شهروندی کشوری آزاد مطرح شد، فقدان آزادی فردی نبود. در مقابل، باید در این نقطه برخورد، به اختلاف عقیده‌های مهم درون سنت تفکری که طرح نموده‌ام توجه داشته باشیم. به گفتهٔ نویسندگان روم باستان و شاگردان‌شان در دوران رنسانس، مهم‌ترین بهرهٔ زندگی در یک *civitas libera* یا دولت آزاد این است که چنان جوامعی به بهترین شکل برای نیل به شکوه و بزرگی تطبیق یافته‌اند. در میان نویسندگان باستان، پیوسته به سالوست به‌عنوان نویسنده و مأخذ بی‌چون و چرا در

۱. هابز ۱۹۹۶، ص. ۱۴۹. ۲. فیلمر ۱۹۹۱، ص. ۲۷۵.

۳. شاید دو مورد از مشهورترین بازگویی‌های این امر از آن بنزاین کُنستان (Benjamin Constant) [۱۷۶۷-۱۸۳۰] و، در دوران ما، آیزیا برلین (Isaiah Berlin) [۱۹۰۹-۱۹۹۷] باشد. رجوع کنید به: کُنستان ۱۹۸۸، مشخصاً صص. ۳۱۶-۳۱۷، و برلین ۱۹۸۵، مشخصاً صص. ۳۹-۴۷.

۴. به‌عنوان نمونه رجوع کنید به: اسکات ۱۹۹۳، ص. ۱۵۲، یادداشت.

این باره استناد شده است.^۱ سالوست کتاب *بلوم کاتیلینا* را با تاریخ مختصری از برآمدن روم آغاز می‌کند که از طریق آن می‌آموزیم «اقتدار شاهانه، که نخست نهادینه شد تا از آزادی حفاظت کند و، دولت را تعالی بخشد، [سرانجام] در جباریت و نخوت فروپاشید».^۲ مردم روم در رویارویی با این بحران، شاهان خود را با سامانه‌ای متشکل از کلانتران سالانه جای‌گزین کردند، و پس از آن «باورنکردنی است که به‌یاد آوریم که شهر [روم]، به محض این‌که به وضعیت آزادی دست‌یافت، با چه سرعتی رو به پیشرفت و توسعه نهاد».^۳ سالوست توضیح می‌دهد که دلیل این امر آن است که «برای شاهان، شهروندان خوب بیش از شیطان در معرض بدگمانی هستند؛ و فضایل دیگران همیشه هشداردهنده به‌نظر می‌رسد». درحالی‌که تحت سامانه‌های حکومت آزاد، هرکسی در تلاش برای کسب شکوه و افتخار است، بی‌آن‌که کم‌ترین ترسی داشته باشد که مبادا به چشم یک تهدید به او نگریسته شود.^۴

نظرات سالوست در آغاز کتاب [فصل] ۲ *گفتارها عیناً به‌وسیلهٔ ماکیاولی بازتاب می‌یابد*.^۵ «بیش از هرچیز مهم‌ترین نکته‌ای که باید درنظر داشته باشیم این است که روم پس از رها کردن خویش از دست شاهانش، به چه عظمتی دست‌یافت». ماکیاولی ادامه می‌دهد: «دلیلش را به آسانی می‌توان درک کرد، زیرا نه جست‌وجوی خیر و صلاح خصوصی، بلکه جست‌وجوی خیر و صلاح عمومی است که موجب

۱. دربارهٔ بحث سالوست و تأثیر آن رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۹۰b.

۲. سالوست ۱۹۳۱، ۷. ۶، ص. ۱۲:

“regium imperium, quod initio conservandae libertatis atque augendae rei publicae fuerat, in superbiam dominationemque se convortit”.

۳. سالوست ۱۹۳۱، ۷. ۳، صص. ۱۴-۱۲:

“Sed civitas incredibile memoratu est adepta libertate quantum brevi creverit”.

۴. سالوست ۱۹۳۱، ۷. ۲، ص. ۱۲:

“Nam regibus boni quam mali suspectiores sunt semperque eis aliena virtus formidulosa est”.

۵. در مورد آرای ماکیاولی دربارهٔ *grandezza* رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۸۱، مشخصاً صص.

۵۷-۵۰، و اسکینر ۱۹۹۰b، مشخصاً صص. ۱۴۱-۱۳۸.

عظمت شهرها می‌شود؛ و تردیدی نیست که خیر و صلاح عمومی جز در جمهوری‌ها هرگز مورد توجه قرار نمی‌گیرد؛ و برعکس آن، [خیر و صلاح عمومی] در جایی رخ نمی‌دهد که شهریاری در کار باشد، زیرا در بیش‌تر موارد آنچه به سود او باشد برای شهر زیانبخش است، و آنچه به سود شهر باشد برای او زیانبخش است.^۱

همین احساسات به‌نوبه خود در دهه ۱۶۵۰ به‌وسیله شماری از نویسندگان نئورومن در انگلستان بازتاب یافته است. ایده هرینگتون درباره کامنولتی که «قادر به توسعه باشد» به روشنی به استدلال سالوست اشاره می‌کند،^۲ درحالی‌که ندهام در مقدمه برتری دولت آزاد ما را مستقیماً به دو اثر مهم درباره افتخار و عظمت جمهوری خواهی ارجاع می‌دهد. نخست یادآوری می‌کند که (به گفته سالوست) «بیان این نکته شگفت‌انگیز است که کامنولت روم، پس از دستیابی به آزادی، با چه سرعتی در زمانی کوتاه توسعه یافت».^۳ سپس به تعبیر و تفسیر قطعه سرنوشت‌سازی می‌پردازد که ماکیاولی در آن توضیح داده بود که چرا جمهوری‌ها بیش از پادشاهی‌ها با صعود به قله‌های افتخار سازگاری دارند:

رومیان، پس از بیرون راندن شاهان و حکومت شاهانه، به چنان اوجی رسیدند که قابل تصور نیست. این چیزها بدون دلیل خاصی هم رخ نداد. در کشورهای آزاد، این امر عادی است که در همه احکام‌شان، بیش‌تر منافع عمومی را در نظر داشته باشند تا منافع

۱. ماکیاولی ۱۹۶۰، II، ۲، ص. ۲۸۰.

“Ma sopra tutto maravigliosissima è a considerare a quanta garandezza venne Roma poiché la si liberò dá suoi Re. La ragione è facile a intendere: perché non il bene particolare ma il bene commune è osservato se non nelle repubbliche Al contrario interviene quando vi è uno principe, dove il più delle volte quello che a per lui offenda la città, e quello che a per la città offenda lui”.

۲. هرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۳۳.

۳. ندهام ۱۷۶۷، ص. xxv.

خصوصی: درحالی‌که در کشوری پادشاهی، قضیه برعکس است، زیرا در این شکل [حکومت]، پَسند شه‌ریار بر همهٔ ملاحظات دیگرِ خیر و صلاح عمومی ترجیح دارد. بنابراین به محض این‌که ملتی آزادی خود را از دست بدهد و، در زیر یوغ جباری واحد خم شود، بی‌درنگ سُکوه و درخشش خود را از دست می‌دهد.^۱

گرچه ندهام اشاره‌ای به گفتارها نمی‌کند، اما در این نکته از استدلالش وام‌گیری، او از ماکیاولی بیش از همیشه آشکار است. باری، به‌رغم همهٔ این جلوه‌های وفاداری کلاسیکِ ندهام و معاصرانش، در عین‌حال در میان آثار آن‌ها به تردید فزاینده‌ای در مورد اخلاقیاتِ سُکوه و افتخار و رفتن به‌دنبال عظمت مدنی برمی‌خوریم. مهم‌ترین مرجعی که در این نقطهٔ درنگ به آن متکی هستند، باز هم سالوست و کتابش *بلوم کاتیلیناست*. به‌رغم این‌که سالوست «توسعه» روم را پس از بیرون راندن پادشاهانش می‌ستاید، اما نتیجهٔ اخلاقی‌ای که از تاریخ مختصر او دربارهٔ جمهوری روم حاصل می‌شود، ناگوارتر و طعنه‌آمیزتر از آن است که انتظار می‌رود. سالوست از این می‌نالَد که به همراه عظمت، جاه‌طلبی و شهوت برای قدرت در میان رهبران روم پدید آمد؛ و قدرت فزاینده، زیاده‌جویی و آز و تقاضای سیری‌ناپذیری برای غنائم بیش‌تر، و بیش‌تر حاصل از پیروزی، به همراه آورد. گفته می‌شود چهرهٔ شریر داستان، لوسیوس سولا^۲ بود، که ارتشی بزرگ و خطرناک گردآورد، اشتیاق به تجملات آسیایی را به آن آموخت و، سپس، از آن برای در اختیار گرفتن زمام دولت روم استفاده کرد، و «بدین ترتیب همه‌چیز را از آغازی عالی به پایانی بد سوق داد».^۳

۱. ندهام ۱۷۶۷، ص. xxvi.

2. Lucius Sulla

۳. سالوست ۱۹۳۱، ۱۱، ۴، صص. ۱۸-۲۰:

“L. Sulla... bonis initiis malos eventus habuit”.

در میان نویسندگان نئورو من بریتانیا در دوران فترت،^۱ انطباق دادن آلیور کرامول با تصویری که سالوست از سولا عرضه کرده بود، به طرز نگران‌کننده‌ای آسان شد؛ به‌ویژه پس از تصرف اسکاتلند و ایرلند به‌وسیله کرامول و استفاده او از زور برای انحلال پارلمان رامپ در ۱۶۵۳.^۲ وقتی هَرینگتون یادآور می‌شود که سولا «مردم و کامنولث روم را واژگون کرد. . . و شالوده سلطنتی موروثی را ریخت»، در واقع آشکارا لحنی هشداردهنده دارد.^۳ بیمی فزاینده از این‌که مبادا رفتن به دنبال افتخار در خارج بتواند به فروپاشی آزادی در داخل منجر شود، هَرینگتون و همفکرانش را به انتقادهای تند از سامانه تحت‌الحمایگی کرامولی واداشت و، در عین حال، منجر به تغییر افکارشان درباره شایستگی‌های ویژه نظام‌های جمهوری شد. آن‌ها به جای دمیدن در شیپور توانایی دولت‌های آزاد در کسب افتخار و عظمت، اصولاً بر ظرفیت این‌گونه رژیم‌ها در تأمین و تعالی آزادی‌های شهروندان خودشان تأکید نهادند.^۴

این امر همیشه مضمونی تکمیلی و فرعی در متون باستانی و رنسانس بود.^۵ ماکیاولی تصدیق کرده بود: «فایده عادی زندگی در کشوری آزاد این است که انسان قادر است آزادانه و بدون هیچ هراسی از دارایی‌های خود بهره‌مند شود.»^۶ او بر این نکته، با تمایلی سالوستی،

۱. منظور از این دوران فترت دوره جمهوری انگلستان در نیمه اول قرن هفدهم در زمان کرامول است، یعنی فاصله سلطنت چارلز اول و پسرش چالز دوم (مترجم)

۲. رجوع کنید به: بحث عالی آرمیتاژ در این باره در آرمیتاژ ۱۹۹۵، صص. ۱۴-۲۰۶.

۳. هَرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۴۴.

۴. چنان‌که وردن ۱۹۹۱، صص. ۴۶۷-۴۶۸ تأکید می‌کند، نویسندگان انگلیسی متأخر در سنت نئورو من، از قبیل رابرت مولزورت (Robert Molesworth) و جان ترنچارد (John Trenchard)، رفتن به دنبال فتوحات و افتخارات نظامی را صریحاً به باد انتقاد گرفتند.

۵. ویرسوبسکی ۱۹۶۰، ص. ۳، با ادعای این که به موجب حقوق روم، «آزادی شهروندان و آزادی داخلی کشور جنبه‌های متفاوت یک امر» بودند، بر این نکته بازهم تأکید بیش‌تری می‌کند.

۶. ماکیاولی ۱۹۶۰، ل. ۱۶، ص. ۱۷۴: «comune utilità» برای زندگی تحت *vivere libero* ⇨

می‌افزاید دلیل این‌که [مردم] کشورهایی که در آزادی زندگی می‌کنند همیشه دستاوردی عظیم دارند این است که «همه می‌دانند که نه فقط در کشوری آزاد به دنیا آمده و 'برده' زاده نشده‌اند، بلکه با بهره‌مندی از فضیلت‌شان می‌توانند به مقامات برجسته ارتقا یابند».^۱ این ادعایی است که نویسندگان نئورو من جمهوری انگلستان آن را محور تصور خود از کشورهای آزاد قرار می‌دهند. هرینگتون در آغاز *اوسیان* اعلام می‌کند که ارزش ویژه چنان جوامعی از این حقیقت حاصل می‌شود که قوانین آنان «به وسیله یکایک افراد عادی ساخته شده است» تا «از آزادی یکایک افراد حمایت کند، [آزادی‌ای] که از این طریق به آزادی کامنولث [دولت] منجر می‌شود».^۲ ندهام در برتری دولت آزاد به طور باز هم مؤسسه‌تری سخن می‌گوید، و تأکید می‌کند دلیل این‌که مردم انگلستان تصمیم به طرفداری از نظامی جمهوری گرفته‌اند، تشخیص این نکته است که این نظام «اختیارات و آزادی‌های مردم را به بهترین وجه تأمین می‌کند».^۳ بعدها او تأکید می‌کند که یکی از دلایل اصلی‌اش مبنی بر این‌که «دولت آزاد بسیار برتر از حکومت اعیان و شاهان می‌باشد»، این است که چنان دولت‌هایی به بهترین وجه زمینه را «برای خیر و صلاح و آسایش مردم» فراهم می‌کنند، تا «در شرایطی امن از حقوق‌شان بهره‌مند شوند».^۴ میلتن کتاب *راه آماده و آسان* را با تأیید دوباره و صریح همین مقصود به پایان می‌برد: «بخش دیگر آزادی ما» گذشته از آزادی مذهبی‌مان، «شامل حقوق مدنی و تعالی همه افراد است»؛ و تردیدی

عبارت است از:

“di potere godere liberamente le cose sue senza alcuno sospetto”.

۱. ماکیاولی ۱۹۶۰، ج. ۲، ص. ۲۸۴.

“si conosce non solamente che nascono liberi e non schiavi, ma ch' ei possono mediante la virtù loro diventare principi”.

۲. هرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۲۰. سیدنی بعدها این استدلال را در جهت عکس مطرح کرد: «هرکس با

آزادی عمومی به مبارزه برخیزد، آزادی خودش را برمی‌اندازد.» رجوع کنید به: سیدنی ۱۹۹۰، ۵.

۳. ج. ۱۸؛ مقایسه کنید با: ج. ۲۷، ص. ۲۶۳؛ ج. ۲۸، ص. ۲۷۰.

۴. ندهام ۱۷۶۷، ص. ۱۱.

۳. ندهام ۱۷۶۷، ص. ۷.

نیست که «بهره‌مندی از آن حقوق، هرگز مطمئن‌تر و، راه دست‌یابی به آن‌ها، هرگز بازتر از آن نیست که در یک کامِنولث آزاد میسر است».^۱

بنابراین نتیجه اصلی‌ای که این نویسندگان به آن پایبندند این است که فقط هنگامی می‌توان از آزادی مدنی در حد کمال بهره‌مند بود که انسان به‌عنوان شهروند دولتی آزاد زندگی کند. اما، همچنان که هابز به یادمان می‌آورد، این نتیجه‌گیری را نمی‌توان استنباطی بدیهی و بی‌نیاز از توضیح انگاشت و، ظاهر آن، چیزی در حد نوعی تردستی زبانی به‌نظر می‌آید. بنابراین، در قدم بعدی باید به این نکته توجه کنیم که نویسندگان نئورومن در حمایت از نتیجه‌گیری‌شان، چه شواهدی می‌آورند، و چگونه در برابر اتهام مکرر هابز از خودشان دفاع می‌کنند.

باری، برای درک مجادله آن‌ها باید کار را با بازگشت به قیاس آنان میان پیکره‌های سیاسی و پیکره‌های طبیعی آغاز کنیم. آنان فرض را بر این می‌گیرند که داشتن یا از دست دادن آزادی، [حال] هر معنایی برای انسان داشته باشد، باید در مورد شهروند و، درباره کامِنولث یا دولت آزاد، یکی باشد. این استدلال، آنان را به این بحث هدایت می‌کند که در مورد افراد نیز، به همان اندازه جوامع، همواره دو راه متمایز برای ازدست‌رفتن یا تضعیف آزادی وجود دارد: نخست این‌که، اگر قدرت دولت (یا هم‌میهنان انسان) برای زور آوردن یا واداشتن انسان به هر فعل یا ترک فعلی به‌کار رود، که قانون نه آن را مقرر داشته و نه منع کرده باشد، در این صورت، البته انسان از آزادی خود محروم خواهد شد. به‌عنوان مثالی کاملاً آشکار، اگر قدرت سیاسی در اختیار فرمانروای جبار باشد، و اگر آن جبار قدرت خود را برای تهدید جان یا دخالت در زندگی‌تان به کار برد، اختیار یا دارایی شما و، آزادی‌تان به‌مثابه شهروند، به همان اندازه متزلزل خواهد شد. به همین دلیل است که خودداری

جان همپدن^۱ از پرداخت مالیات پول کشتی در ۱۶۳۵ در توضیحاتی که به وسیله این نویسندگان درباره بروز جنگ داخلی انگلستان ارائه می‌شود، همیشه جلوه‌ای برجسته دارد.^۲ آن‌طور که میلتن این ماجرا را در *سنت‌شکنان* تفسیر می‌کند، برقراری مالیات در زمان صلح، و بدون تصویب پارلمان، پادشاه را درگیر اعمال زور برای مصادره دارایی اتباعش نمود. اما این کار، او را درگیر استفاده از قدرت الزام‌آور قانون به منظور محروم کردن اتباعش از یکی از بنیادی‌ترین آزادی‌های مدنی‌شان کرد. این وضع، چنان‌که میلتن نتیجه می‌گیرد، به‌درستی به‌مثابه اقدام بردگی‌آور حکومتی جبارانه انگاشته شد.^۳

اما، عقیده‌ای که نویسندگان نئورو من بیش‌تر بر آن تأکید می‌کنند، این است که ازدست‌دادن آزادی مدنی، به‌هیچ‌وجه ضرورتاً مستلزم تحمل چنین تهدید و الزامی نیست. اگر انسان صرفاً در شرایط انقیاد یا وابستگی سیاسی گرفتار شود نیز آزادی خود را از دست خواهد داد، یعنی شرایطی که انسان خود را در برابر این خطر قرار دهد که قهراً به وسیله حکومت‌اش از زندگی، آزادی [اختیار] یا اموالش محروم شود.^۴ این بدان معناست که اگر انسان تحت لوای حکومتی زندگی کند که هرگونه اعمال قدرت ممتاز موروثنی یا اعمال قدرت بسته به صلاحدید شخصی خارج از محدوده قانون را مجاز بداند، عملاً زندگی‌ای برده‌وار خواهد داشت. ممکن است فرمانروایانش تصمیم بگیرند که از این

1. John Hampden

۲. در رابطه با مورد همپدن رجوع کنید به: کنیون ۱۹۶۶، صص. ۱۰۵-۱۰۴، ۱۱۱-۱۰۹.

۳. میلتن ۱۹۶۲، صص. ۴۴۹-۴۴۸، ۵۷۴-۵۷۵.

۴. پیش‌تر فرض کرده‌ام که آنچه در مقابله نظریه‌پردازان نئورو من و منتقدان لیبرال کلاسیک مورد بحث است عدم توافق درباره معنای آزادی [اختیار] نیست، بلکه فقط درباره شرایطی است که اگر قرار به برقراری آزادی [اختیار] باشد، باید برآورد، شوند. رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۸۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۶. اما فیلیپ پتیت مرا متقاعد کرده است که این دو مکتب فکری در واقع درباره خود معنای آزادی [اختیار] نیز (ضمن موارد دیگر) اختلاف دارند.

قدرت استفاده نکنند، یا آن قدرت‌ها را تنها به شرط در نظر داشتن آزادی‌های فردی انسان اعمال کنند. بنابراین، انسان در عمل می‌تواند به بهره‌مندی از همه آزادی‌های مدنی‌اش ادامه دهد. اما، نفس این حقیقت که فرمانروایان انسان چنان قدرت‌های خودسرانه‌ای در اختیار داشته باشند، به این معنی است که تداوم بهره‌مندی انسان از آزادی در هر زمان، وابسته به حُسن‌نیت آنان است. اما این [سخن] بدین معناست که انسان تابع یا در معرض وضعی خواهد بود که در هر زمان از حق عمل خود محروم شود یا، آن حقوق را، از او بازستانند؛ و این امر، چنان که قبلاً توضیح داده‌اند، برابر است با زندگی در شرایط بردگی.

این ادعاهای آتش‌افروزانه با اطمینان کامل — یا شاید صرفاً مانند گذشته، با کم‌ترین دقت و باریک‌بینی — به وسیله شماری از نویسندگان کم‌اهمیت‌تر در دفاع از کامنولث انگلیس مطرح می‌شود. جان هال تصریح می‌کند که، اگر فرمانروایی دارای قدرت مطلقه‌ای باشد که همه از آن تبعیت کنند، معنایش عملاً این است که «آزادی بسیار طبیعی‌ام را از من ستانده‌اند».^۱ فرانسیس آزبورن از همین منظر معتقد است که، اگر انسان آزادی و سعادت‌اش را به عنوان تابعی «تحت اراده دیگری» حفظ کند، عملاً دارد در شرایط بندگی زندگی می‌کند.^۲ مارچامنت ندهام موافق است که هر سامانه قدرت خودسرانه‌ای که در آن «حقوق همه انسان‌ها تحت اراده شخص دیگری» باشد، عملاً می‌تواند به عنوان «جباریت» و برده‌سازی طبقه‌بندی شود.^۳

[البته] منظور این نیست که نظریه پردازان برجسته نثورو من اعتقادی به این اصل محوری نداشتند. تأیید قاطع این امر را به روشن‌ترین بیان ممکن در آغاز کتاب گفتارهای الجرن سیدنی^۴ می‌یابیم که در آن به

۲. [آزبورن] ۱۸۱۱، ص. ۱۶۴.

۱. [هال] ۱۷۰۰، صص. ۳، ۶.

۳. ندهام ۱۷۶۷، صص. ۴۸-۴۹.

بررسی نکته‌ای می‌پردازد که آن را «مفاهیم عام آزادی» می‌نامد:

از آن‌جا که آزادی فقط در شرایط عدم وابستگی انسان به ارادهٔ شخص دیگر حاصل می‌شود، ما انسانی را که نتواند بر جان و مال خود استیلا داشته باشد و، در بهره‌مندی از همه‌چیز تابع ارادهٔ اربابش باشد، به نام برده می‌شناسیم. [حال] اگر انسان‌ها یا مللی که نسبت به آنچه از بخشش و گرم شهریار نصیب‌شان می‌شود، و [بالتبع] لغو آن نیز در هر زمان به دلخواه اوست، هیچ حق دیگری ندارند، برده نیستند. بنابراین در عالم چیزی به نام برده وجود ندارد.^۱

همان‌طور که سیدنی توضیح می‌دهد، صرفِ امکانِ این‌که کسی بدون این‌که مجازات شود، شما را بالقوه، و نه بالفعل، خودسرانه و به زور به کاری وادارد، کفایت می‌کند تا آزادی‌تان را سلب کرده و شما را به وضعیت بردگی تنزل دهد.^۲

وقتی لُرد بالینگبروک در اوایل دههٔ ۱۷۳۰ این بحث‌ها را به‌عنوان وسیله‌ای برای تقبیح دولت سِر رابرت والپول^۳ در کتابش رساله‌ای درباب احزاب^۴ احیا کرد، بیش‌تر به برجسته کردن ظرفیت مفرط قوای اجرائیه در ترغیب اعضای مجالس نمایندگان پرداخت، به‌طوری که رأی و عمل‌شان به گونه‌ای باشد که وظیفه‌شان را در خدمت به مصالح عمومی نادیده بگیرند.^۵ برخلافِ آن، نگرانی‌های نویسندگان قرن هفدهم بیش‌تر روی کابوس امتیازات موروئی سلطنتی و، به‌ویژه، بر آن بخش از قدرت وابسته به صلاح‌دید پادشاه تمرکز می‌یافت که به‌نظر می‌رسید

۱. سیدنی ۱۹۹۰، ج. ۵، ص. ۱۷.

۲. دربارهٔ همین تضاد میان آزادی فردی و بندگی رجوع کنید به: سیدنی ۱۹۹۰، ج. ۱۰، ص. ۳۱.

۱۸، ج. ۵۷.

3. Sir Robert Walpole

4. *Dissertation upon Parties*

۵. بالینگبروک ۱۹۹۷، مشخصاً نامهٔ XIX، صص. ۱۷۷-۱۹۱.

تهدیدی پایدار نسبت به آزادی‌های اتباع باشد. به همین دلیل است که در توضیحات نثورومن درباره جنگ داخلی انگلیس، پافشاری چارلز اول بر این که حق کنترل ارتش فقط در اختیار او قرار گیرد نه در اختیار پارلمان، قطره سرنوشت‌سازی است که کاسه صبر [نویسندگان نثورومن] را لبریز می‌کند.^۱ لجاجت مرگبار چارلز درباره این قضیه، فرصتی در اختیار میلتن می‌گذارد تا یکی دیگر از قطعات بزرگ ادبی خود را در سنت‌شکنان تحریر کند:

اما درباره قدرت نظامی... اگر فقط آن را به او بدهیم و دیگر هیچ، گویی همه قوانین و آزادی‌هایمان را یک‌جا به او داده‌ایم، زیرا اگر قدرت شمشیر در جایی باشد جدا و مستقل از قدرت قانون، که در اصل بالاترین بارگاه را دارد، در این صورت آن قدرت شمشیر به زودی ارباب قانون می‌شود؛ و وقتی در دست یک نفر باشد، می‌تواند، هر وقت دلخواهش بود، قانون را در اختیار بگیرد، و با به سخره گرفتن ماگنا کارتا^۲ی ما، که چیزی نبود مگر مقاومتی ضعیف علیه جباری مسلح، می‌تواند ما را مطلقاً برده سازد.^۳

پرخاش میلتن عملاً اعلام یکی از اصول اساسی است که از سوی نویسندگان نثورومن به دوران انقلاب امریکا و پس از آن راه یافته و حاکی از این است که: نگه‌داری از سپاهی ثابت، همیشه در تناقض با حفظ آزادی است.^۴

۱. نخستین مورخان ویگ [اصلاح‌طلبان] انقلاب انگلیس چنان‌که انتظار می‌رفت به این ادعا استناد کردند. برای نمونه رجوع کنید به: رَپین ۱۷۳۳-۱۷۳۲، جلد ۲، ص. ۴۳۱، ستون ۱، که مدعی است این «فوری‌ترین دلیل جنگ داخلی بود که به سرعت در پی آمد».

۲. Magna Carta: منشور بزرگ یا فرمان کبیر که در ۱۲۱۵ از طرف پادشاه انگلیس، جان، منتشر شد. این فرمان حقوقی برای مردم مقرر داشت، که قدم نخست و کلاسیک در مسیر دور و دراز دموکراسی محسوب می‌شود، و در تاریخ تحولات سیاسی نقطه عطفی است. (مترجم)

۳. میلتن ۱۹۶۲، ص. ۴۵۴.

۴. درباره ادعای بعدی مبنی بر این که سپاهیان ثابت موجب تهدیدی ویژه نسبت به آزادی

گفته می‌شود نتیجه آن است که اگر بخواهیم آزادی خود را حفظ کنیم، باید اطمینان یابیم که تحت سامانه سیاسی‌ای زندگی می‌کنیم که در آن هیچ عنصری از قدرت، بسته به صلاحدید [فردی] یافت نمی‌شود و، در نتیجه، امکان وابستگی حقوق مدنی ما به حُسن‌نیت فرمانروایی یا گروهی از فرمانروایان، یا هر کارگزار دولتی دیگری، وجود ندارد.^۱ به عبارت دیگر، انسان باید تحت سامانه‌ای زندگی کند که در آن تنها قدرت قانون‌گذاری در دست مردم یا نمایندگان معتبرشان باقی بماند؛ و در این کار، فردِ اِعضای پیکرهٔ سیاسی — از فرمانروایان گرفته تا شهروندان — به تساوی تابع هر قانونی باشند که به تصمیم آنان برای اِعمال بر خودشان وضع می‌شود.^۲ اگر، و فقط اگر، انسان تحت آن‌گونه سامانهٔ حاکم بر خود زندگی کند، فرمانروایانش فاقد هرگونه قدرت‌های شخصیِ تحمیل‌گر خواهند شد و، در نتیجه، فاقد هرگونه ظرفیتِ جبارانه برای تقلیل او و هم‌میهنانش به شرایطی می‌شود که به حُسن‌نیت آنان وابسته باشد: یعنی شرایطِ بردگی.

این سامانه‌ای است که هرینگتون — در ترجمهٔ لیوی — آن را به‌عنوان «امپراتوری قوانین نه امپراتوری انسان‌ها» توصیف می‌کند.^۳

می‌شود رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۷۴، مشخصاً صص. ۱۲۰-۱۱۸، ۱۲۳.

۱. پتیت این پرسش را بررسی کرده است که اگر دولت مدرن بخواهد این مقتضیات را برآورده سازد، کدام یک از اشکال قانون‌مدارانه لازم خواهد بود. رجوع کنید به: پتیت ۱۹۹۷، صص. ۲۰۵-۱۷۱.

۲. مقصود این نیست که بگوییم آزادی فردی به گفتهٔ این نویسندگان می‌تواند از جهاتی با فضیلت یا حق مشارکت سیاسی یکی دانسته شود، و بنابراین آزادی عبارت است از عضویت در دولتی حاکم بر خود (چنان‌که مثلاً در این آثار این چنین فرض شده است: میلر ۱۹۹۱، ص. ۶؛ ووتن [Wooton] ۱۹۹۴، صص. ۱۸-۱۷؛ وُردن ۱۹۹۴d، ص. ۱۷۴). نویسندگان مورد بحث من صرفاً نشان می‌دهند که مشارکت سیاسی (حداقل از طریق نمایندگی) شرط لازمی برای حفظ آزادی فردی است. رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۸۳، ۱۹۸۴، ۱۹۸۶؛ و مقایسه کنید با: پتیت ۱۹۹۷، صص. ۳۱-۲۷.

۳. هرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۸، ۲۰.

[همچنین] سامانه‌ای است که میلتون در دفاع از تصمیم چارلز اول به تسلیم به عدالت، در کتابش *تصدی‌گری شاهان و قاضیان* از آن با تبختر تجلیل می‌نماید:

به یقین آنان که، همچون ما، لاف خواهند زد که ملتی آزادند اما حتی هنگامی که خود حکومت در وضعی اضطراری گرفتار آمده است که قدرت عزل یا خلع‌ید هیچ فرماندار بالادست یا زیردستی را ندارد، خواه برای مطالبه قدرتی باشد که ریشه و منبع تمامیت آزادی برای تمشیت امور و رعایت صرفه‌جویی در زمینی است که خدا به آن‌ها ارزانی داشته است، و خواه به‌عنوان رئیس خانواده در خانه و با میراث‌شان باشد، ممکن است خود را با خیال آزادی مضحک و بزرگ‌شده‌ای ارضا کنند که [بیش‌تر] به کار اغفال کودکان می‌آید؛ لیکن راست آن است که ایشان تحت جباریت و بندگی‌اند، مادامی که آن قدرت را، که ریشه و سرچشمه همه آزادی‌هاست، فقط از بهر پول خرج کردن و صرفه‌جویی کردن در زمینی که خدا به ایشان عطا کرده است بخواهند، همانند کسانی که در قلمرو خانه و میراث خویش سروری می‌کنند. بدون این قدرت طبیعی و ذاتی ملتی آزاد، ایشان را در بهترین ارزیابی، حتی اگر جلوی احدی سرخم‌نکنند، باید بندگان و رعیت‌زادگانی در دوران تصدی‌گری و زمام‌داری ارباب میراث‌خوار دیگری شمرد، اربابی که حکمرانی‌اش گرچه خلاف قانون و عُرف نیست، مع‌الوصف فرمانروایی‌اش به تازیانه اربابی خودکامه می‌ماند و نه حکومتی آزاد؛ و از همین‌رو باید آن را برانداخت.^۱

۱. میلتون ۱۹۹۱، صص. ۳۲-۳۳. کورنز (Corns) ۱۹۹۵، ص. ۲۶ در کتاب *حق تصدی (Tenure)* درباره میلتون می‌گوید که او بیش‌تر به‌عنوان «یک شاه‌کُش ظاهر می‌شود تا به‌مثابه یک جمهوری‌خواه». من مخالف نیستم، اما اشاره میلتون به دولت‌های آزاد و بندگی شخصی، او را بیش از نویسندگان «مونارکوچی» دهه ۱۶۴۰ آماده انطباق با شاخص‌های جمهوری‌خواهی نشان می‌دهد.

از دیدگاه افرادِ شهروند، شیوه‌های بدیل، بسیار خشن و رُک هستند: زندگی انسان، برده‌وار خواهد بود مگر این‌که تحت سامانه‌ای خودگردان زندگی کند.^۱

نویسندگان نثرومن با این استدلال‌ها احساس می‌کنند در رابطه با مدعای بنیادی‌شان، مبنی بر این‌که آزاد بودن فقط در دولتی آزاد امکان‌پذیر است، آنچه باید ثابت شود ثابت شده است. آنان قبلاً دولت‌های آزاد را دولت‌هایی تعریف کرده‌اند که قوانین‌شان با ارادهٔ مردم، به مثابه کُل، وضع می‌شود. اما اکنون توضیح داده‌اند که انسان فقط هنگامی می‌تواند به رهایی از بندگی شخصی امیدوار باشد که صرفاً به عنوان تبعهٔ چنان کشوری زندگی کند. هرینگتون در بحث‌های مقدماتی *اوسیان* نتایج این بحث را با ایجازی قابل تحسین ترسیم می‌کند. اگر، و فقط اگر، همهٔ مردم در وضع قوانین برابر بمانند، امکان خواهد داشت که «نه فقط آزادی کامِنولث [دولت]، بلکه آزادی همهٔ مردم» تأمین شود، زیرا تنها به شرط زندگی تحت چنین شرایطی است که قوانین «توسط تک‌تک افراد به نحوی وضع می‌شوند که هیچ هدفی جز حفاظت از آزادی تک‌تک افراد نداشته باشند (وگرنه مسئولیت عواقب آن به عهدهٔ خودشان خواهد بود).^۲

II

ناتوانی هابز (یا شاید خودداری او) از تشخیص کوچک‌ترین رابطه میان آزادی عمومی و آزادی خصوصی، بی‌تردید [در نظریات نثرومن]

۱. برای تحولات بعدی در همین بحث‌ها رجوع کنید به: ندهام ۱۶۷۶، صص. ۳۲-۳۳؛ میلتنون ۱۹۸۰، صص. ۴۲۸-۴۲۷؛ سیدنی ۱۹۹۰، ۲۱، III، صص. ۴۴۶-۴۳۹.

۲. هرینگتون ۱۹۹۲، صص. ۱۹-۲۰.

تأثیرگذار بوده است. اما اغلب منتقدان نویسندگان نئورو من تأیید می‌کردند که اشتیاق برقراری چنان رابطه‌ای، در دل مباحثات آن‌ها نهفته است. اما، از میان بحث‌های این منتقدان، معمولاً دو اعتراض دیگر بروز می‌کرد، که علیه وضعی بود که اکنون می‌توان آن را اساسی‌ترین ادعای ایدئولوژی مورد بررسی من پنداشت: این ادعا که فقط در صورتی می‌توان از بندگی شخصی گریخت که انسان به‌عنوان شهروندی فعال، تحت حکومتی/انتخابی زندگی کند.

برخی از منتقدان استدلال می‌کردند که حتی اگر این ارتباط عملاً بی‌ربط یا متناقض هم نباشد، اعتقاد به گریزناپذیری حقوق برابر مشارکت در حکومت به منظور حفظ آزادی مدنی، به قدری آرمان‌گرایانه است که موجب می‌شود نسبت به این جهان سیاست که در آن زندگی می‌کنیم، امری بی‌ربط بنماید. این اعتراض در زمان انقلاب‌های امریکا و فرانسه به‌طور گسترده مطرح شد؛ و ویلیام پِیلی^۱، شاید به عنوان متنفذترین سخنگوی آنچه به مقوله لیبرال کلاسیک تبدیل شد، آن را در سال ۱۷۸۵ در *اصول اخلاقی و فلسفه سیاسی*^۲ ارائه کرد.^۳ پِیلی با لحنی تهدیدآمیز ترغیب می‌کند: «این‌گونه تعاریف از آزادی را باید مردود اعلام کرد؛ تعاریفی که با ضروری شمردن آن برای آزادی مدنی‌ای که در عمل قابل حصول نیست، به آتش توقعاتی دامن می‌زند که هرگز نمی‌تواند ارضا شود، و با شکوه‌گری رضایت عمومی را مخدوش می‌سازد.»^۴ هشدار پِیلی در پرتو این امر که *اصول* او به کتاب

1. William Paley

2. *Principles of Moral and Political Philosophy*

۳. در گزینش پِیلی به‌عنوان نمونه از پتیت ۱۹۹۷، صص. ۷۸-۷۳ پیروی کردم، زیرا این کار مرا

قادر می‌سازد پاسخ خود را به اعتراضات پِیلی با پاسخ نسبتاً متفاوت پتیت مقایسه کنم. درباره

فایده‌باوری پِیلی رجوع کنید به: لیبرمن (Lieberman) ۱۹۸۹، مشخصاً صص. ۵، ۱۱-۲۱۰؛

و برای دیدگاه آزادی مدنی‌اش رجوع کنید به: میلر ۱۹۹۴، صص. ۳۹۷-۳۹۹.

۴. پِیلی ۱۷۸۵، ص. ۴۴۷.

درسی معتبری برای آموزش نظریهٔ سیاسی در سراسر قرن نوزدهم تبدیل شد، اهمیتی مضاعف یافت.^۱

قصد من این نیست که با انتقاد پیلی مخالفت کنم،^۲ جز این ملاحظه که هرگز نفهمیده‌ام چرا آرمان‌گرایی، ضرورتاً ایرادی برای یک نظریهٔ سیاسی تلقی می‌شود. تنها خواستهٔ مشروع نظریهٔ اخلاقی و سیاسی مطمئناً این است که به ما نشان دهد با توجه به ارزش‌هایی که مدعی پذیرش آن‌ها هستیم، متعهد به پیگیری کدام خطوط عملی می‌باشیم.^۳ شاید طرح این پیشنهاد بسیار ناراحت‌کننده باشد که، اگر به‌راستی برای آزادی فردی ارزش قائل باشیم، چنین اعتقادی ما را به برقراری تساوی سیاسی به‌مثابه آرمانی بنیادی متعهد می‌کند. به‌هرحال، اگر چنین چیزی درست باشد، انتقادی که از این بینش نصیب ما می‌شود ناظر به اصول‌مان از آن رو که عمل به آن‌ها زیاده از حد دشوار است—نیست بلکه ناظر به اعمال ماست، زیرا به قدر کافی معطوف به اصول‌مان نیستند.

اما، می‌خواهم به اعتراض دیگر و مؤثرتری پردازم که معمولاً در برابر نظریه‌ای که کوشیده‌ام مطرح کنم عنوان می‌شود. به گفتهٔ شماری از منتقدان برجسته، تحلیلی از مفهوم آزادی، که زیربنای این ادعاست که آزادی فقط با زندگی آزادانه در دولتی آزاد امکان‌پذیر است، به‌خودی‌خود گمراه‌کننده و مغشوش است. کسانی که این ایراد را مطرح کرده‌اند، معمولاً مخالفت‌شان را در دو موج نشان می‌دهند: نخست این که دوباره به تأکید بر این اصل هابزی می‌پردازند که گسترهٔ آزادی فردی انسان تا جایی است که انسان چه به‌طور قانونی و چه به‌صورت

۱. در باب محبوبیت آن به‌عنوان کتاب درسی دانشگاهی رجوع کنید به: لِمایو (LeMahieu) ۱۹۶۷، صص. ۱۵۵-۱۵۶.

۲. برای نظری مخالف آن رجوع کنید به: پتیت ۱۹۹۷، صص. ۷۷-۷۸.

۳. مثلاً برداشت من این است که [نظریهٔ عدالت] راولز (Rawls) ۱۹۷۱ به تعبیری رساله‌ای آرمان‌شهری است، و از این لحاظ مشکلی ندارد.

فیزیکی، مجبور به انجام یا ترک فعلی که در محدوده توانایی‌های اوست، نگردد. به‌طوری‌که مثلاً پیلی می‌گوید، «میزان آزادی واقعی» همیشه دارای «نسبتی معکوس با تعداد و شدت محدودیت‌هایی است» که بر توان‌مندی‌های انسان برای پیگیری اهداف برگزیده‌اش وضع می‌شود.^۱ اما، به گفته پیلی، نظریه پردازان نئورو من درباره این وضعیت صحبت نمی‌کنند، بلکه درباره این سخن می‌گویند که انجام چنین افعالی تا چه حد از خطر بالقوه اجبار یا تحمیل، مبرا، یا بدان گرفتار است.^۲ پیلی ادامه می‌دهد که اما این امر موجب اشتباه گرفتن ایده آزادی، با ارزشی کاملاً متفاوت می‌شود، و آن، بهره‌مندی از امنیت برای آزادی خویش و اعمال حقوق خویش است. بنابراین، نویسندگان نئورو من «آن قدر که به توصیف حراست و حفاظت از آزادی می‌پردازند، خود آزادی را توصیف نمی‌کنند: فی‌المثل انسان تابع هیچ قانونی نیست مگر قوانینی که مورد رضایت او بوده و، عملی باشد. [این امر] فقط تا آنجا برای بهره‌مندی از آزادی مدنی ضرورت دارد که بتواند از عهده امنیتی محتمل در برابر دیکته کردن قوانین، و تحمیل خودکامگی و محدودیت‌های زائد بر اراده شخصی‌اش برآید».^۳

موج دوم حمله بلافاصله در پی می‌آید. به محض آشکار شدن این آشفتگی، می‌توان شاهد بود که ادعای اصلی عنوان‌شده از سوی نظریه پردازان نئورو من، درباره این که انسان فقط در دولتی آزاد می‌تواند آزاد باشد، صرفاً یک اشتباه است. گستره آزادی انسان به‌مثابه یک شهروند، بستگی به گستره‌ای دارد که در آن انسان از سوی دستگاه سرکوبگر قانون، در به‌کارگیری توانایی‌هایش با توجه به اراده یا دلخواه

۱. پیلی ۱۷۸۵، ص. ۴۴۳. ۲. پیلی ۱۷۸۵، صص. ۴۴۴-۴۴۵.

۳. پیلی ۱۷۸۵، صص. ۴۴۶-۴۴۷. جوزف پریستلی (Joseph Priestley) در ۱۷۶۸ همین نتیجه را گرفته است. رجوع کنید به: پریستلی ۱۹۹۳، صص. ۳۲-۳۳، و مقایسه کنید با: کانوان (Canovan) ۱۹۷۸ و میلر ۱۹۹۴، صص. ۳۷۶-۳۷۹.

خود، قید و الزامی نداشته باشد. اما معنی این سخن این است که آنچه برای آزادی مدنی مهم است، این نیست که چه کسی قوانین را وضع می‌کند، بلکه صرفاً این است که چه تعداد قانون وضع می‌شود و، در نتیجه، عملاً چه میزان از عملکردهای انسان مقید می‌شود. این مطلب به‌نوبه خود نشان می‌دهد که میان حفظ آزادی فردی و اداره هر شکل خاصی از حکومت، الزاماً ارتباطی وجود ندارد. به‌طوری که پیلی نتیجه می‌گیرد، در اصل دلیلی وجود ندارد که نشان دهد «حکومتی مطلقه، نمی‌تواند انسان را به اندازه ناب‌ترین دموکراسی، آزاد بگذارد».^۱

این ایراد، عملاً، ایرادی غیرعادی نیست؛ حتی فیلیپ پتیت، نیرومندترین مدافع نظریه نئورو من در میان فیلسوفان سیاسی معاصر، درصدد تأیید آن بود.^۲ اما، به‌نظر من، خط انتقادی پیلی نمی‌تواند با اصلی‌ترین و متمایزترین ادعایی که نظریه‌پردازان نئورو من می‌کوشند آن را حول مفهوم آزادی مدنی مطرح کنند، به تفاهم برسد. آن خواسته، در تحلیلی که هم‌اکنون ارائه کردم، تلویحاً آمده است، اما اکنون وقت تشریح آن است.

۱. پیلی ۱۷۸۵، ص. ۴۴۵. به‌هرحال همان‌طور که پیلی تلویحاً در همین قطعه نشان می‌دهد، در عمل ممکن است دلیل خوبی در تأیید این امر وجود داشته باشد، چراکه باید فرض کنیم «رفاه و مسئله اقامت مردمان در فرمان‌های شهریار مستبد همان‌قدر آگاهانه و آینده‌نگرانه مطرح می‌شود که در تصمیمات یک مجمع عمومی».

۲. به‌عنوان مثال پتیت ظاهراً آن را تأیید می‌کند، درحالی که نظریه‌پرداز لیبرال کلاسیکی مانند پیلی عدم آزادی را به‌مثابه تعارض و مداخله تحلیل می‌کند، در سنت مشابه به‌عنوان در امان بودن از تعارض یا مداخله تعبیر می‌شود. رجوع کنید به: پتیت ۱۹۹۷، صص. ۲۷-۲۴، ۵۱، ۶۹، ۱۱۳، ۲۷۳ و مقایسه کنید با: پتیت ۱۹۹۳a و ۱۹۹۳b (در مورد نبرد توده‌های رومی برای *libertas* به‌منظور نبرد برای [کسب] امنیت، رجوع کنید به: پیتکین ۱۹۸۸، صص. ۵۳۵-۵۳۴). نتیجتاً پتیت خودش را محدود می‌کند به این اعتراض که آنچه پیلی نتوانست دریابد، این است که نویسندگان نئورو من فقط به‌دنبال نوع مشخصی از امنیت بودند، و فقط در برابر نوع مشخصی از تعارض یا مداخله خواهان آن هستند. رجوع کنید به: پتیت ۱۹۹۷، صص. ۷۴-۷۳؛ و مقایسه کنید با: پتیت ۱۹۹۷، ص. ۵ که در آن‌جا آشکارا اعلام می‌کند اشخاصی که «تابع سلطه خودکامه هستند، بی‌تردید آزاد نیستند».

نویسندگان نئورو من کاملاً تأیید می‌کنند که میزان آزادی انسان به‌عنوان شهروند، باید با میزان محدودیت یا عدم محدودیت او برای اقدام در جهت نیل به اهداف برگزیده‌اش سنجیده شود. آنان با عقیده لیبرالی که جرمی بتام بعدها تدوین کرد، منازعه‌ای ندارند. آن عقیده حاکی از این است که مفهوم آزادی «صرفاً مفهومی منفی است»؛ یعنی حضورش همیشه با غیاب چیزی و، مشخصاً، با نبود حدی از محدودیت یا اجبار مشخص می‌شود.^۱ آنان هیچ تمایلی هم به انکار این مطلب ندارند که اعمال زور، یا تهدید قهرآمیز به اعمال آن، باید در شمار آشکال محدودکننده‌ای محسوب شود که مانع یا مزاحم آزادی فردی است.^۲ به‌رغم اظهارات تلویحی شماری از تحلیلگران اخیر، هدف آن‌ها به‌هیچ‌وجه صرفاً این نیست که دربارهٔ عدم آزادی تعریفی بدیل ارائه دهند، مبنی بر این که عدم آزادی ناشی از تحمیل نیست بلکه فقط ناشی از وابستگی است.^۳

۱. بتام نخستین بار در ۱۷۷۶ در نامه‌ای به جان لیند (John Lind) دربارهٔ این «کشف» سخن گفت. این نامه در لانگ (Long) ۱۹۹۶، صص. ۵۴-۵۵ نقل شده و مورد بحث قرار گرفته است. همچنین رجوع کنید به: میلر ۱۹۹۴، ۳۹۷-۳۹۳. این که نویسندگان نئورو من نظریه‌پردازان آزادی منفی هستند، مطلبی است که قبلاً کوشیده‌ام نشان بدهم. رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۸۳، ۱۹۸۴ و ۱۹۸۶.

۲. پتیت این عقیده را به مدافعان آزادی «جمهوری خواهانه» نسبت می‌دهد که چون فقط سلطهٔ خودکامانه است که آزادی فردی را محدود می‌کند، پس عمل اطاعت از قانونی که انسان با آن موافق بوده باشد «با آزادی کاملاً سازگار است» (پتیت ۱۹۹۷، ص. ۶۶؛ مقایسه کنید با: صص. ۵۵-۵۶، ۱۰۴، ۲۷۱). نویسندگان مورد بحث من هرگز به چنین تناقض‌هایی نمی‌پردازند، [زیرا] برای آن‌ها تفاوت‌های میان حکومت قانون و حکومت بر پایهٔ امتیاز ویژهٔ وراثتی، به این معنی نیست که اولی آزادی انسان را به تمامی در تملک او باقی می‌گذارد درحالی که دومی چنین نمی‌کند، بلکه موضوع این است که اولی انسان را فقط به زور وادار می‌کند درحالی که دومی علاوه بر آن، انسان را در شرایط وابستگی قرار می‌دهد. دربارهٔ این که در روم باستان نیز فرض بر این بود که آزادی به وسیلهٔ قانون تحمیل می‌شود، در ویرسوسکی ۱۹۶۰، صص. ۷-۹ بحث شده است.

۳. دربارهٔ ایدهٔ «آرمان بدیل»، که به موجب آن آزادی «بیش‌تر به‌عنوان متضاد سلطه تعریف شده» تا به مثابه ممانعت و تعارض، رجوع کنید به: پتیت ۱۹۹۷، صص. ۶۶، ۱۱۰، ۲۷۳. اما مقایسه

بنابراین چه چیز نظریهٔ نئورو من را از درک لیبرال از آزادی متمایز می‌کند؟ آنچه نویسندگان نئورو من پیشاپیش رد می‌کنند، فرضِ کلیدی لیبرالیسم کلاسیک است، یعنی اعمال زور یا تهدید قهرآمیز به اعمال آن، تنها آشکالی از محدودیت است که مانع آزادی فردی می‌شود.^۱ برخلاف آن، نویسندگان نئورو من اصرار می‌ورزند که زندگی در شرایط وابستگی، به خودی خود منبع و شکلی از محدودیت است. به محض این که انسان دریابد که دارد تحت چنان شرایطی زندگی می‌کند، این آگاهی به خودی خود موجب می‌شود انسان از اعمال شماری از حقوق مدنی‌اش محروم شود. از این رو، آنان اصرار می‌ورزند که، به‌رغم نظر پیلی، زندگی در چنان شرایطی نه فقط امنیت آزادی انسان را تقلیل می‌دهد بلکه موجب تقلیل خودِ آزادی نیز می‌شود.^۲

مسئله، به اختصار، بستگی به این دارد که ایدهٔ زیربنایی محدودیت چگونه تفسیر شود.^۳ در میان نویسندگانی که به آن‌ها پرداخته‌ام، این مسئله در پاسخ هرینگتون به اظهارنظرهای هجوآمیزی که هابز در

کنید با: پتیت ۱۹۹۷، صص. ۵۱، ۱۴، که در عوض استدلال می‌کند که سنتِ بدیل، به‌نام آزادی، خواستار چیزی بیش از نبود مداخله است. به استناد نظریه پردازان نئورو من، صورت‌بندی اخیر دلالت بر این دارد که عدم آزادی می‌تواند هم با ممانعت پدید آید و هم با وابستگی، که به‌نظر من صحیح است.

۱. امیدوارم این سخن پاسخی کافی برای آن منتقدانی باشد که شکایت می‌کنند من در اشاره به هرگونه عدم توافق در خور توجه میان جمهوری خواهان و لیبرال‌ها کوتاهی می‌کنم. دربارهٔ این انتقاد رجوع کنید به: پتن ۱۹۹۶، مشخصاً صص. ۲۵، ۴۴.

۲. می‌توان گفت که تعاریف نئورو من و لیبرال کلاسیک از آزادی، در بردارندهٔ برداشت‌های رقیبی از خودمختاری و خودگردانی است. از منظر دوم، اراده خودمختار است، به شرط آن‌که زوری یا تحمیلی نباشد. از منظر اول، اراده را تنها در صورتی می‌توان مستقل تعریف کرد که از خطر اجبار به زور برکنار باشد.

۳. برای شرحی دربارهٔ این که بحث آزادی منفی تا چه اندازه در بحث از این که چه چیزی را باید محدودیت نامید مستحیل می‌شود، رجوع کنید به: مک‌کالم (MacCallum) ۱۹۹۱ (مقالهٔ کلاسیکی که بسیار مدیون آن هستم).

لویاتان درباره نظریهٔ نثورومن عرضه کرده است، به چالش‌انگیزترین وضع آشکار می‌شود.^۱ هابز با تمسخر از جمهوری خودگردان لوکا^۲ و خیال‌پروری شهروندانش دربارهٔ شیوهٔ زندگی آزادمنشانهٔ ادعایی‌شان سخن می‌گوید: «آنان در این روز واژهٔ LIBERTAS [آزادی] را با حروف بزرگ بر بُرجک‌های شهر لوکا نوشته‌اند.»^۳ اما دلیلی بر این باور نیست که آزادی آنان بیش از آنی باشد که به‌عنوان شهروندانی عادی تحت فرمان سلطان در قسطنطنیه می‌توانست نصیب‌شان شود، زیرا نمی‌توانند دریابند آنچه برای آزادی فردی مهم است منشأ قانون نیست، بلکه گسترهٔ آن است و، بنابراین، «یک کامِنولث خواه سلطنتی باشد یا مردمی، به‌هر حال، آزادی همان آزادی است.»^۴

هرینگتون متقابلاً به این دروغ صریح پاسخی تند می‌دهد.^۵ اگر انسان تابع سلطان باشد، آزادی او کم‌تر از یک شهروند لوکا خواهد بود؛ صرفاً به این دلیل که آزادی او در قسطنطنیه، هر قدر هم که گسترهٔ آن بزرگ باشد، کاملاً وابسته به حُسن‌نیت سلطان است. اما معنی سخن این است که در قسطنطنیه، انسان متحمل شکلی از محدودیت خواهد بود که برای فرودست‌ترین شهروندان لوکا ناشناخته است. پانان که هرینگتون با صراحت و خشونت می‌گوید، [در آن‌جا] انسان خود را در آنچه می‌تواند بگوید و انجام دهد محدود می‌یابد؛ و به صرف این تأمل که حتی بزرگ‌ترین پاشای قسطنطنیه صرفاً اجاره‌دار سرور خویش است، در معرض این خطر قرار دارد که با گفتن هر سخن یا انجام هر

۱. این قطعه بسیار مورد بحث قرار گرفته است. رجوع کنید به: پوکاک ۱۹۸۵، صص. ۴۲-۴۱؛ اشویند (Schneewind) ۱۹۹۳، صص. ۱۸۹۲-۱۸۷؛ بیت ۱۹۹۷، صص. ۳۳-۳۲، ۳۹-۳۸.

2. Lucca

۳. هابز ۱۹۹۶، ص. ۱۴۹. ۴. هابز ۱۹۹۶، ص. ۱۴۹.

۵. به‌نظر من اسکات هنگامی که هرینگتون را به‌عنوان یکی از شاگردان هابز، که مبانی اخلاقی جمهوری‌خواهی کلاسیک را قربانی می‌کند، توصیف می‌نماید، اهمیت این قطعه را نادیده می‌گیرد.

عملی که موجب رنجش سلطان شود، آن را برباد دهد.^۱ به عبارت دیگر، نفس این واقعیت که قانون با اراده سلطان یکی است، موجب محدود شدن آزادی انسان می‌شود؛ خواه در کامنولتی سلطنتی باشد یا مردمی، به هر حال، آزادی همان آزادی نیست.

آلجرتون سیدنی در رساله گفتارها در بحث درباره قانون طبیعت، این نتیجه تعیین‌کننده را با قدرت هرچه بیش‌تری مطرح می‌کند. «از آن‌جا که آزادی فقط عبارت است از این‌که فرد، تابع اراده هیچ انسانی نباشد، و نشانه تمایز یک برده هیچ‌چیز نیست مگر وابستگی به اراده فردی دیگر، اگر در مملکتی هیچ قانونی جز اراده شهریار نباشد، چیزی به نام آزادی وجود ندارد.» هرکس بگوید «شاهان و جباران ملتزم به حفظ زمین‌ها، آزادی‌ها، منافع و زندگی اتباع‌شان هستند و، در عین حال، شالوده‌ای بنا کند حاکی از این‌که قوانین بر چیزی بیش از تمایلات آنان دلالت ندارند، در واقع دارد دنیا را با کلماتی بی‌معنا اغوا می‌کند».^۲

نویسندگان نئورو من از طریق تشریح استدلال‌شان عموماً معضل کسانی را کانون توجه خود قرار می‌دهند که آنان را در وهله نخست سزاوار عنوان شهروندی سبه معنای کاملاً کلاسیک آن — می‌دانند. یعنی بر کسانی تمرکز می‌کنند که با فعالیت به عنوان رایزن و مشاور فرمانروایان و حکومت‌های اروپای جدید، خود را وقف خدمات عمومی می‌کنند. آزادی مشخصی که این شهروندان نیاز به توانایی اعمال آن دارند، قبل از هرچیز، آزادی بیان و عمل براساس تجویز وجدان، و به نام خیر و صلاح عمومی است. اگر این جنبه از آزادی مدنی آنان، به هر شکلی محدود یا از آنان سلب شود، از اجرای بالاترین وظیفه‌شان به عنوان شهروندانی بافضیلت، که همانا تعالی بخشیدن به سیاست‌هایی

۱. هرینگتون ۱۹۲، ص. ۲۰.

۲. سیدنی ۱۹۹۰، III، ۱۶، صص. ۴۰۳-۴۰۲؛ مقایسه کنید با: III، ۲۱، ص. ۴۴۰.

است که به اعتقاد آنان متضمن بیش‌ترین فایده برای دولت است، محروم خواهند شد.

به همین دلیل است که اعضای ویگ [اصلاح‌طلب] در برداشت خود از تاریخ انگلیس همیشه برای سیر تامل‌س‌مور و تقاضایی که در ۱۵۲۳ برای آزادی بیان تقدیم مجلس عوام کرد، جایگاهی ویژه قائل شده‌اند.^۱ او با شهادت به هنری هشتم یادآور شد که «در دیوان عالی پارلمان شما، به غیر از مسائل با ارزش و بااهمیتی که به ملک و مایملک همایونی شما مربوط است، هیچ درخواستی بر زبان نمی‌آید» و وقتی چنین باشد، «این [پارلمان] خواه‌ناخواه بسیاری از نمایندگان با بصیرت مجلس عوام را از ارائه توصیه و مشورت بازمی‌دارد و به سکوت وادار می‌کند»؛ و اگر قرار باشد هر یک از اعضای مجلس از گفتار و کردار «آزادانه و بدون هراس از نارضایی پرهیت شما» احساس محرومیت کند، به‌طوری‌که نتواند «آنچه در دل دارد بیرون بریزد و توصیه خود را در باب آنچه میان ما رخ می‌دهد شجاعانه اعلام کند، مانع بزرگی در امور عمومی خواهد بود».^۲

اما، مور خودش قبلاً در سال ۱۵۱۶ در آرمان‌شهر استدلال کرده بود که امکان ندارد بتوان این آزادی سرنوشت‌ساز را در خدمت حکومت‌های جدید اعمال کرد. دلایلش را از زبان ریفل هایتلودی^۳، یعنی مسافری که به جزیره آرمان‌شهر می‌رود، بیان می‌کند. تنها مسئله این است که حتی اگر کسی این دلیری را داشته باشد که آنچه در ذهن دارد در طرفداری از سیاست‌های منصفانه و شرافتمندانه بیان کند، کم‌تر فرمانروایی است که به توصیه او اعتنا کند. آنان، عموماً، حتی به بهای نابودی دولت‌هایشان ترجیح می‌دهند به‌دنبال رؤیاهای فتوحات و

۱. درباره این سخنرانی و بستر آن رجوع کنید به: التون ۱۹۶۰، صص. ۲۵۵-۲۵۴، ۲۶۳-۲۶۲.

۲. روپر (Roper) ۱۹۶۳، ص. ۹.

افتخارات خویش بروند.^۱ اما مشکل اصلی از شرایط وابستگی برده‌وار برمی‌خیزد که همه درباریان و مشاوران به‌ناچار تحت آن زندگی و کار می‌کنند. آنان نمی‌توانند امیدوار باشند که برای خیر و صلاح عمومی سخن گفته و کاری بکنند، زیرا خود را «ناچار به تأیید گفته‌های کسانی می‌یابند که از الطاف ویژه همایونی بهره دارند، ولو آن‌که گفته‌های آنان بسیار هم پوچ باشد؛ و در عین حال خود را ناچار می‌بینند از راه تملق‌گویی رضایت خاطر این گروه از نظرکرده‌های شهریار را جلب کنند و، بدین‌سان، به قالب مشتی مفت‌خور سربار درآیند».^۲ هایتلودی نتیجه می‌گیرد که نتیجه کارکردن تحت شرایطی چنان تحقیرآمیز، این است که «میان خدمت به پادشاه و بندگی فرقی نیست».^۳

واکنش مور در ادبیات الیزابتی^۴ و جاکوبین^۵ به شدت بازتاب یافت: دربارهای شهریاران مراکز توطئه و چاپلوسی،^۶ و دروغ و جاسوسی هستند؛^۷ و نسبت به کسانی که آرزومند خدمت به خیر و صلاح عمومی‌اند، شدیداً خصومت می‌ورزند. محبوبیت فزاینده تاسیتوس در طی همین دوره بازتاب این احساس است که، در میان همه اخلاق‌گرایان باستانی، او معنای مخرب تمرکز سیاست‌های ملی در دربار شهریاران را بهتر از همه دریافته بود. اگر همگان ناچار به پروراندن

۱. مور ۱۹۶۵، ص. ۵۶.

۲. مور ۱۹۶۵، ص. ۵۶.

“nisi quod absurdissimis quibusque dictis assentiuntur & supparasitantur eorum, quos ut maxime apud Principem gratitae, student assentatione demereri sibi”.

همچنین برای یک مثال رجوع کنید به: مور ۱۹۶۵، ص. ۸۴؛ و برای خلاصه‌ای از تردیدهای هایتلودی رجوع کنید به: ص. ۱۰۲.

۳. مور ۱۹۶۵، ص. ۵۴.

۴. “Hoc [sc. 'ut inservias regibus'] est ... una syllable plusquam servias”.

۵. منسوب به دوران سلطنت الیزابت اول در انگلستان. (مترجم)

۶. منسوب به دوران سلطنت جیمز اول و جیمز دوم در انگلستان. (مترجم)

۷. در رابطه با این مضمون رجوع کنید به: آدامز ۱۹۹۱ و وُردن ۱۹۹۶، مشخصاً صص. ۲۴-۲۱۷.

۷. در رابطه با جاسوسی در ادبیات حول فرهنگ دربار رجوع کنید به: آرچر (Archer) ۱۹۹۳.

هنرهای چاپلوسی‌اند، که مستلزم خشنود کردن فرومانروایی است که همگان متکی و وابسته به لطف اویند، هیچ‌کس نباید امیدوار باشد که بتواند با قدرت سخنِ راست بگوید.^۱

همین حمله بار دیگر هنگامی صورت گرفت که بازگشت چالز دوم به سلطنت در ۱۶۶۰، درباری با رفتارهای به‌شدت هرزه به همراه آورد؛ و بیم آن می‌رفت که بدسگالی‌های فزاینده جبارانه نیز به همراه داشته باشد. آلجرتون سیدنی با نفرتی زهدگرایانه از فسادِ سخن می‌گوید که نوعاً دامنگیر کسانی بود که به‌عنوان مشاوران و وزیران شهریاران دوران، روزگار می‌گذراندند. چنین فرمانروایانی، «هرگاه رخصت نیابند کار دلخواه‌شان را انجام دهند، خود را ستم‌دیده و خوارشده می‌پندارند»؛ و «هرچه به قدرتی که به آسانی با قانون مهار نمی‌شود نزدیک‌تر شوند، با شوق بیش‌تری آرزو می‌کنند هرکس را که با آن مخالفت کند براندازند».^۲ هر قدر این تمایلات مستبدانه در آن‌ها بیش‌تر پرورش یابد، مشاوران‌شان بیش‌تر به شرایط بردگان تقلیل می‌یابند. [از این رو] خود را «در سایه قدرت آنان» می‌یابند، و مجبور می‌شوند «وابسته به خوشایند آنان»، و فقط به صرف بقا، کاملاً رهین منت و مدیون آنان باشند، و از پاداش یا ترفیع نیز سخنی نگویند.^۳

پیشرفت در چنین نظامی البته امکان‌پذیر است، گرچه مجادله اصلی و بسیار مکرر سیدنی این است که جز بدترین مردمان هیچ‌کس حاضر نیست تحت چنان اوضاع و احوالی زندگی خود را صرف خدمات عمومی کند. اما سیدنی همچنین برنایاب‌داری شدیدی که در این گونه حکومت‌ها بر زندگی همگان تحمیل می‌شود، تأکید می‌کند. او

۱. در رابطه با نیاز به فریب و خدعه در دربار رجوع کنید به: جاویچ (Javitch) ۱۹۷۸؛ در مورد

تاسیتوس و سیاست‌های درباری رجوع کنید به: اسماتز ۱۹۹۴، مشخصاً صص. ۴۰-۲۵.

۲. سیدنی ۱۹۹۰، صص. ۱۸۸-۱۸۷.

۳. سیدنی ۱۹۹۰، II، ۲۵، ص. ۲۵۲؛ II، ۱۹، ص. ۱۸۸.

در طرح بحث خود، به شیوه‌ای عمل می‌کند که تاسیتوس هنگام تفحص در باب فساد فزاینده امپراتوری روم در پیش گرفته بود. اما در عین حال لحن کلامش به شدت یادآور بحث هَرینگتون درباره زندگی تحت حکومت [سلطان] تُرک است:

درحالی که اراده حکومت بر تصویب قانون قرار می‌گرفت، و قدرت معمولاً در اختیار کسانی بود که از گستاخ‌ترین و خشن‌ترین مردمان بودند، بیش‌ترین امنیتی که هر انسانی برای جان یا مال خودش می‌توانست داشته باشد، بستگی داشت به خلق و خوی او؛ و شهریاران، شخصاً، خواه خوب بودند یا بد، انتفاع و تملکی که بر حیات آنان داشتند از آنچه سربازان تُندخو و فاسد به آنان روا می‌داشتند، بیش‌تر نبود.^۱

همان‌گونه که سیدنی در فصلی از کتابش در باب تفاوت میان حکومت مطلقه و مردمی تأکید می‌کند، پیامد زندگی تحت چنین نظامی این است که زندگی همه، پیوسته با این وحشت همراه است که مبدا موجب ناخشنودی [فرمانروای] جبار شوند. [از این رو] «پرهیز از آثار خشم او» به دل‌مشغولی همگانی تبدیل می‌شود.^۲

نتیجه‌گیری اصلی سیدنی این است که زندگی تحت این‌گونه شرایط وابستگی، به‌خودی‌خود موجب می‌شود انسان آنچه را که می‌تواند به‌عنوان مشاور یا وزیر بگوید، محدود کند. فرد، در وهله نخست ملزم می‌شود از گفتن هر سخن یا انجام هر کاری که اهانت تلقی می‌شود خودداری کند. هیچ‌یک «جرئت نخواهند کرد یوغی را که بر آنان نهاده‌اند بشکنند» و «در طرح هیچ برنامه گسترده‌ای برای بازیافت

آزادی خود به یکدیگر اعتماد نخواهند کرد».^۱ انسان حتی ملزم می‌شود به هر شیوه تملق‌آمیز و چاپلوسانه‌ای تن دهد، و ناچار است بپذیرد که «هنر اصلی یک درباری» عبارت است از «عرضه کردن خود به‌عنوان چاکر»^۲ و «فرمانبردار».^۳ سیدنی نتیجه‌گیری این فصل را بر خیر و صلاح عمومی متمرکز می‌کند، که بار دیگر یادآور شرح تاسیتوس است از آنچه در روم رخ داد، به هنگامی که همه مقامات و ترفیعات «به کسانی داده می‌شد که به بردگی تمایل بیش‌تری داشتند».^۴ تأثیر گریزناپذیر سامانه‌ای که در آن همه‌چیز «بر پایه رضایت یا برتری یک فرد محاسبه شده باشد»، و در آن نظر، لطف آن فرد را «فقط با چاپلوسانه‌ترین ادای احترام، یا ابراز علاقه‌ای تصنعی نسبت به شخص او، همراه با اطاعتی نوکرمنشانه در برابر اوامرش بتوان جلب کرد»، این خواهد که «هرگونه تقاضایی برای اعمال همراه با پرهیزکاری و فضیلت موقوف خواهد شد» و هرگونه توان‌مندی برای پیگیری خیر و صلاح عمومی از دست خواهد رفت.^۵

فرض تعیین‌کننده‌ای که زمینه اصلی تحلیل مایوس‌کننده سیدنی را تشکیل می‌دهد، این است که هرگز نیازی نیست که هیچ‌یک از این تأثیرات نتیجه تهدیدهای الزام‌آور باشد. آن عدم آزادی که رایزنان قدرتمندان از آن رنج می‌برند، البته می‌تواند به‌خاطر تحمیل و تهدید یا زور باشد، اما رفتار برده‌واری که نوعاً در این‌گونه رایزنان دیده می‌شود، به همان اندازه نیز می‌تواند ناشی از شرایط اصولی وابستگی و درک‌شان از اقتضائات این وابستگی به ولی نعمت باشد. آنان به محض این‌که به «سراشیب وابستگی کور به فردی می‌افتند که دارای ثروت و قدرت

۱. سیدنی ۱۹۹۰، II، ص. ۱۸۵. ۲. سیدنی ۱۹۹۰، II، ص. ۲۶۶.

۳. سیدنی ۱۹۹۰، II، ص. ۱۵۶. ۴. سیدنی ۱۹۹۰، II، ص. ۲۷۱.

۵. سیدنی ۱۹۹۰، II، ص. ۲۷۴.

است»، آرزویشان این می‌شود که «فقط خواسته او را بدانند»؛ و سرانجام «اگر پاداشی دریافت کنند، اهمیتی نمی‌دهند که مرتکب چه بی‌عدالتی‌ای می‌شوند».^۱

یکی از راه‌هایی که نظریه‌پردازان نئورو من این حامیان نوکرسف قدرت مطلقه را از طریق آن توصیف می‌کنند، این است که از آنان به عنوان اشخاصی با شخصیت نفرت‌انگیز^۲ یا مطیع نام می‌برند. همان‌طور که پیش‌تر دیده‌ایم، واژه *obnoxious* [نفرت‌انگیز] در اصل برای اشاره به وضع نامساعد یا خطرناک کسانی به کار رفته بود که در پناه و اختیار کسان دیگری زندگی می‌کنند. اما، با ظهور نظریات نئورو من در زمینه آزادی، این واژه در عوض برای توصیف رفتار برده‌واری به کار رفت که از کسانی انتظار می‌رود که در زیر نفوذ شهریار و اولیگارشی^۳‌های حاکم زندگی می‌کنند.^۴ قبلاً ملاحظه کرده‌ایم که بیکن در رسالات^۵ خود در ۱۶۲۵ خواجه‌گانی را که به وسیله پادشاهان در نقش جاسوس به خدمت گرفته می‌شوند، با انزجار نوکران «نفرت‌انگیز و فضول» می‌نامد.^۶ جرج ویدر نیز در شعر خود در ۱۶۵۲ خطاب به پارلمان و مردم کامینولث انگلستان^۷ به کسانی که ضعف‌های شخصی‌شان آن‌ها را در دولتی آزاد مطیع و سرسپرده خواهد کرد، دشنام می‌دهد.^۸ از آن خشمگینانه‌تر، واکنش نویسنده ناشناس نامه‌ای شماتت‌آمیز در ۱۶۸۰

۱. سیدنی ۱۹، III، ص. ۴۳۵.

2. *obnoxious*

۳. *Oligarchy*؛ جرگه‌سالاری، حکومت گروهی اندک یا رده‌ای از نخبگان. (مترجم)

۴. اما در [آثار] لوی سابقه تلقی نفرت‌انگیز بودن به مثابه خصوصیتی نوکرمآبانه وجود دارد.

رجوع کنید به: لیوی ۹، ۱۲، ۲۳ در لیوی ۱۹۴۰، ص. ۳۸.

5. *Essays*

۶. بیکن ۱۹۷۲، ص. ۱۳۱.

7. *To the Parliament and People of the Commonwealth*

۸. ویدر ۱۸۷۴، ص. ۵؛

گرچه در نظر آنانی که در ایشان

ضعف‌های شخصی می‌بینیم، گه‌گاه سخت‌گیر می‌نمایم

و این شاید به مذاق عامه نفرت‌انگیز آید.

به دوکِ مانمت^۱ است. او نیز به دسیسه‌های تملق‌آمیز «خُرده‌سیاستمداران» اشاره می‌کند، و اعلام می‌دارد که این «وظیفه هر یک از رعایای وفادار است» که بکوشند با «کشف دسیسه‌های آن‌گونه اشخاصِ نفرت‌انگیز، سرسپردگی‌شان را نزد مردم آشکار سازیم».^۲

این واکنش‌های انزجارآمیز به توضیح این امر کمک می‌کند که چرا نویسندگان نثورو من به دفعات از چهره جنتلمن یا نجیب‌زاده متعلق به کشور مستقل به‌عنوان برترین گنجینه وقار اخلاقی و ارزش در جوامع جدید دفاع می‌کنند؛ به‌طوری‌که هَرینگتون در *اوسیانای* اعلام می‌کند، «نخست در ساخت و سپس در حکومت بر یک کامِنولث [دولت] نکته‌ای وجود دارد» که «به‌نظر می‌رسد به‌طور اخص در نبوغ ذاتی یک نجیب‌زاده نهفته باشد».^۳ این چهره‌ای که آنان مایلند تحسین ما را نسبت به آن برانگیزند، بارها و بارها توصیف شده است: او رُک و راست و خوش‌قلب است؛^۴ شریف و درستکار و لبریز از وقار است؛^۵ مهم‌تر از همه این‌که مردی ست‌دارای جوانمردی واقعی، و شهامت و پایمردی قابل اعتماد.^۶ فضائل او مکرراً با شرارت‌های نوکران و انگل‌های سرسپرده‌ای مقایسه می‌شود که در دربار پرورده می‌شوند. یک درباری به‌جای آن‌که رُک و راست و خوش‌قلب باشد، هرزه، فاسد و بی‌بندوبار است؛^۷ به‌جای آن‌که شریف و درستکار باشد چاپلوس، نوکر و پست

۱. monmouth

۲. [F. C.] ۱۸۱۲، ص. ۲۱۷.

۳. هَرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۳۶؛ مقایسه کنید با نویل ۱۹۶۹، ص. ۱۸۵.

۴. ندهام ۱۷۶۷، ص. ۱۶؛ نویل ۱۹۶۹، ص. ۱۲۱.

۵. نویل ۱۹۶۹، ص. ۱۶۷؛ سیدنی ۱۹۹۰، II، ۱۹، ص. ۱۸۶؛ II، ۲۵، ص. ۲۷۵.

۶. میلتون ۱۹۶۲، صص. ۳۴۴، ۳۹۲؛ میلتون ۱۹۸۰، ص. ۴۲۴؛ سیدنی ۱۹۹۰، II، ۲۵، ص.

۲۵۵؛ II، ۲۸، ص. ۲۷۲؛ II، ۲۸، ص. ۲۷۷. در مورد اقبال‌های بعدی این آرمان رجوع کنید

به: بارو [Burrow] ۱۹۸۸، مشخصاً صص. ۹۳-۸۶.

۷. میلتون ۱۹۶۲، ص. ۵۴۴؛ میلتون ۱۹۸۰، ص. ۴۲۵؛ نویل ۱۹۶۹، ص. ۱۹۰؛ سیدنی ۱۹۹۰،

II، ۱۴، ص. ۱۶۱؛ II، ۲۷، ص. ۲۶۹.

است؛^۱ به جای این که دلیر باشد، متملق، فرومایه و فاقد جوانمردی است.^۲

این پندار اخلاقی از سوی نویسندگان مورد بحث من با اعتماد مطلق به صحت ادعایشان —، در مورد هرینگتون، با اطمینان از پیروزی گریزناپذیر آن — ارائه می‌شود. اما، در طی مدتی بسیار کوتاه، اقبال از نظریهٔ نئورو من روی گرداند و فروکش کرد. با طلوع نظریهٔ کلاسیک فایده‌گرایی^۳ در قرن هجدهم، و با استفاده از اصول فایده‌گرایانه در پی‌ریزی بخش عمده‌ای از دولت لیبرال قرن بعد، نظریهٔ دولت‌های آزاد به‌طور فزاینده‌ای دچار ازهم‌گسیختگی شد و، سرانجام، تقریباً به‌کلی ناپدید گردید.

یکی از دلایل این فروپاشی این بود که مفروضات اجتماعی نهفته در پس این نظریه، به‌تدریج کهنه و حتی پوچ تلقی شدند. بر اثر راه‌یافتن آداب درباری در اوایل قرن هجدهم به جهان بورژوازی، فضائل اربابان و دهگانان مستقل رفته‌رفته از نظر عصری که بر مدار نزاکت و تجارت می‌گشت، نامربوط و چه‌بسا خصمانه می‌نمود. قهرمان نویسندگان نئورو من دیگر نه خوش‌قلب بلکه به‌عنوان گستاخ و بی‌نزاکت و روستایی، نه درستکار و شریف بلکه سرسخت و ستیزه‌جو، و نه دارای پایمردی و شهامت، که صرفاً فاقد شعور و احساس تلقی می‌شد؛ و سرانجام منتقدانش موفق شدند او را به چهرهٔ مضحک خان غربی^۴ تبدیل کنند، که به‌جای [فردی] شهری، مؤدب، فرهیخته و ظریف، روستایی و ژمخت است.

۱. میلتون ۱۹۶۲، صص. ۴۲۵-۴۲۶، ۴۲۸، ۴۶۱-۴۶۰؛ سیدنی ۱۹۹۰، II، ۲۵، صص. ۲۵۱،

۱۵۴-۱۵۵؛ ۱۹۹۰، II، ۲۵، صص. ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۷.

۲. هرینگتون ۱۹۹۲، ص. ۵؛ میلتون ۱۹۸۰، صص. ۴۲۶-۴۲۷؛ سیدنی ۱۹۹۰، III، ۳۴، ص. ۵۱۵.

3. utilitarianism

۴. Squire Western؛ اسم خاص است، از شخصیت‌های رمان تام جونز نوشتهٔ هنری فیلدینگ.

قهرمان رمان می‌خواهد با دختری به نام سوفیا ازدواج کند که نام پدرش اسکوایر وسترن است. البته Squire به معنای خان و ارباب است. تام کودکی نامشروع است، از این‌رو اسکوایر با ازدواج دخترش با او مخالف است. (ویراستار فارسی)

مهم‌تر از بی‌اعتبار کردن نظریهٔ نثورو من، تکرار دائمی این ادعا بود که نظریهٔ آزادی تشکیل‌دهندهٔ زیربنای آن، در واقع خود امری مغشوش و گنگ است.^۱ من در طرح این موضوع شیوهٔ ویلیام پیلی^۲ را برگزیده‌ام، اما استدلال اصلی او پیش‌تر به‌وسیلهٔ سِر ویلیام بلکستون^۳ و جان لیند^۴ بیان و، متعاقباً، با نظرات حقوقی جرمی بنتام و جان آستین^۵ حمایت شده بود.^۶ در پایان قرن نوزدهم هنری سیجویک^۷ احساس کرد می‌تواند در جمع‌بندی برجستهٔ خود از لیبرالیسم کلاسیک اعلام کند که اشتباهات بنیادی نظریهٔ نثورو من دربارهٔ آزادی به حدی است که قابل مجادله و انکار نیست. سیجویک نخست در کتاب‌اش عناصر سیاست^۸ یادآور می‌شود که سخن گفتن از آزادی فردی یعنی صحبت از نبود موانع خارجی برای عمل، خواه به شکل «تهدید و اجبار فیزیکی یا زندانی کردن باشد»، خواه ناشی از تهدید الزام‌آوری که انسان را با «ترس از نتایج دردناک» باز دارد.^۹ وقتی این نکته درک شود، می‌توانیم دریابیم تصور این که آزادی شهروندان فقط در داخل کشورهای آزاد امکان‌پذیر است، صرفاً به سقوط به ورطهٔ «مبهم و مغشوشی منجر

۱. دربارهٔ بسط و گسترش این انتقاد در نوشته‌های لیند، بنتام و پیلی رجوع کنید به: میلر ۱۹۹۴، مشخصاً صص. ۳۹۹-۳۷۹ و پتیت ۱۹۹۷، صص. ۵۰-۴۱.

2. William Paley

۳. بلکستون (Sir William Blackstone) ۱۷۶۹-۱۷۶۵، جلد ۱، ص. ۱۳۰، تعریفی کاملاً هابزی از آزادی اتباع ارائه می‌دهد که به موجب آن آزادی فقط با «زندانی کردن یا ممانعت به عمل آوردن» مخدوش می‌شود. دربارهٔ این جنبه از تفسیرهای بلکستون رجوع کنید به: لیبرمن ۱۹۸۹، مشخصاً صص. ۴۰-۳۶.

۴. دربارهٔ حمله جان لیند به بازگویی نظریهٔ نثورو من به‌وسیلهٔ نویسندگانی همچون پرایس، رجوع کنید به: لانگ ۱۹۷۷، صص. ۵۷-۵۱.

5. John Austin

۶. در مورد پیلی و بنتام رجوع کنید به: لانگ ۱۹۷۷، مشخصاً صص. ۱۹۱-۱۷۸؛ دربارهٔ پیلی و آستین رجوع کنید به: آستین ۱۹۹۵، صص. ۶۰-۱۵۹؛ در مورد تمجید آستین از هابز و بنتام رجوع کنید به: یادداشت بلند او در آستین ۱۹۹۵، صص. ۲۳۴-۲۲۹.

7. Henry Sidgwick

8. Elements of Politics

۹. سیجویک ۱۸۹۷، ص. ۴۵.

می‌شود که کاربرد رایج واژه 'آزادی' می‌تواند موجب آن باشد». حقیقت این است که آزادی فردی الزاماً ارتباطی به آشکال حکومت ندارد، زیرا کاملاً ممکن است قانون‌گذاری که به نمایندگی برگزیده شده، «بیش از پادشاهی مطلقه، مانع آزادی عمل افراد شود».^۱ سیجویک، با تکرار مجدد این مسئله فایده‌گرایی کلاسیک، آشکارا احساس می‌کرد که سرانجام دوران نظریهٔ نثورومن به سر آمده است.

آزادی و مورخان

I

تا این جا درباره فراز و فرود نظریه‌ای خاص درباره آزادی مدنی سخن گفتم. اما، بدیهی است که در گفتاری چنین مختصر و حساب شده، بیم آن می‌رود که به جای تبیین اصول بنیانی کار خود در مقام مورخ، به آن اصول خیانت کرده باشم. بنابراین شاید باید تأکید کنم یکی از اصولی که کوشیده‌ام توضیح دهم این است که فقط زمانی می‌توان بر کار مورخان اندیشه صحه گذاشت که توجه خود را صرفاً، یا حتی کلاً، بر مجموعه منتخبی از متون به اصطلاح کلاسیک متمرکز نکنند، بلکه توجه‌شان را بیش‌تر بر جایگاهی معطوف دارند که آن متون در سنت‌ها و چارچوب‌های گسترده‌تر فکری اشغال کرده‌اند.

لازم به یادآوری است که این رویکرد با عُرف رایج در اوایل دهه ۱۹۶۰ که من تحصیلات تکمیلی خود را انجام می‌دادم در تضاد است. در آن زمان، مجموعه منتخبی از متون معتبر و اصلی به‌طور گسترده تنها موضوع شایسته پژوهش در حوزه تاریخ تفکر سیاسی تلقی می‌شد. دلیلش، چنان‌که تأکید می‌شد، این بود که انتظار می‌رفت

این گونه متون بنا به تعریف، بتوانند مجموعه‌ای از پرسش‌های همیشگی را مطرح کنند که معرف ماهیت اندیشه سیاسی‌اند. اغلب چنین گمان می‌رفت که، اگر قرار باشد مطالعه تاریخی نظریه اخلاقی یا سیاسی هدف [معناداری] داشته باشد، این هدف باید در قالب استنتاج هرگونه درک و بینشی باشد که بتوانیم از آن متون، درباره مسائل کلی جامعه و سیاست در زمان حاضر، دریابیم. این بینش‌ها در انتظارند که [با توجه به مسائل حاضر] تعدیل شوند و به کار روند.^۱

مدت‌ها پیش از آن‌که من دغدغه این مسائل را پیدا کنم، این [امر] به ذهن بسیاری از پژوهشگران خطور کرده بود که استدلال اصلی این مجادله قابل چون و چراست. با بررسی دقیق‌تر، درمی‌یابیم حتی در مورد مهم‌ترین آثار در تاریخ نظریه اخلاقی یا سیاسی، طرح پرسش‌های یک‌سان و همیشگی به هیچ وجه امری بدیهی نیست؛ گرچه امکان آن هست که مجموعه منتخبی از متون به نحوی گردآوری شود که این تردید را به حداقل برساند. هنوز به یاد دارم که وقتی برای نخستین بار /توبیوگرافی آر. جی. کالینگود را خواندم، چقدر تحت تأثیر قرار گرفتم. او در کتاب‌اش این بحث را پیش کشیده که تاریخ هیچ شاخه‌ای از فلسفه، موضوع ثابتی ندارد، زیرا پرسش‌ها و نیز پاسخ‌ها، پیوسته تغییر می‌کنند.^۲ اما هنگامی بیش‌تر تحت تأثیر قرار گرفتم که در طی دومین سال تحصیلات دوره کارشناسی‌ام، پتر لسلیت^۳ نسخه نهایی کتاب‌اش را درباره دو رساله در باب حکومت جان لاک منتشر کرد. از پیش گفتار لسلیت آموختم، درحالی‌که شاید تلقی دو رساله در باب حکومت لاک به عنوان دفاعی کلاسیک از قراردادگرایی^۴ بی‌ضرر باشد، اما نمی‌توان امیدی به فهم متن او داشت،

۱. برای بازگویی صریح از این موضوع، از زبان یک اهل عمل برجسته — که در طی آن همه این ادعاها دوباره پدیدار می‌شود — رجوع کنید به: واریندر (Warrender) ۱۹۷۹.

۲. کالینگود ۱۹۳۹، مشخصاً ص. ۱۶.

3. Peter Laslett

4. contractarianism

مگر این‌که بدانیم منظور از آن در درجه نخست مداخله در بحرانی خاص در سلطنت‌طلبی انگلستان در دوران چارلز دوم بوده است، و [در نتیجه] از موضعی مشخص، روی طیف بحث‌های سیاسی در اوایل دهه ۱۶۸۰، نوشته شده است.^۱

شماری از پژوهندگان که در آغاز دهه ۱۹۶۰ به شیوه‌ای مشابه کار می‌کردند، کوشیدند دانشگاه کمبریج را به مرکزی اصلی برای رهیافتی تاریخی‌تر به مطالعه اندیشه اخلاقی و سیاسی بدل کنند.^۲ با محبوبیت یافتن این رهیافت، یکی از نتایج سودمندش این بود که [بنیان] دیوار بلندی که پیش‌تر تاریخ نظریه سیاسی را از تاریخ سیاسی جدا می‌کرد، رو به زوال نهاد. این دیوار، تا حد زیادی به وسیله نسلی منطقی از تاریخ‌دانان سیاسی ساخته شده بود که مهم‌ترین آنان سِر لوئیس نیم‌یِر بود. از منظر نیم‌یِر، مثل روز روشن بود که نظریه‌های سیاسی جز دلیل‌تراشی‌های عطف به ماسبق‌شونده هیچ‌کاری برای رفتارهای سیاسی نمی‌کنند. به عقیده او، اگر در پی توضیح رفتار سیاسی هستیم، باید در سطح «هیجانات زیربنایی به دنبال آن بگردیم؛ سطحی که همچون موسیقی است و ایده‌ها نسبت به آن در حکم لیرتو یا اشعار اُپرا هستند، آن هم با کیفیت بسیار نازل».^۳ برای منتقدان نامیر، همچون سِر هربرت باترفیلد، تنها پاسخ ممکن بازگشت به گفته مشهور لُرد آکتون بود، مبنی بر این‌که غالباً ایده‌ها بیش از آن‌که معلول وقایع عمومی باشند علت آن‌ها هستند.^۴ اما این پاسخ به‌خاطر ساده‌لوحانه بودن این تصور که اعمال سیاسی همواره، و قطعاً، از

۱. لسلیت ۱۹۸۸، مشخصاً صص. ۴۵-۶۶.

۲. در این باب باید خصوصاً از جان دان (John Dunn) نام ببرم، که در ۱۹۶۸ دفاعیه مهمی از رهیافت تاریخی منتشر کرد (رجوع کنید به: دان ۱۹۸۰) و آن را در پژوهش کلاسیک خود درباره جان لاک اعمال نمود (رجوع کنید به: دان ۱۹۶۹).

۳. نیم‌یِر (Namier) ۱۹۵۵، ص. ۴.

۴. باترفیلد ۱۹۵۷، ص. ۲۰۹؛ مقایسه کنید با: آکتون ۱۹۰۶a، ص. ۳.

اصولی نشئت می‌گیرند که برای توجیه آن‌ها به‌کار رفته است، به حق، موجب تمسخر نیمی‌یر و پیروانش شد.^۱

یکی از مؤثرترین سخنان، در میان کسانی که برای خروج از این بُن‌بست به مورخان روشنفکر کمک کردند، از آن‌جا پوکاک بود (و همچنان هست)؛ کسی که تحصیلات تکمیلی خود را در کمبریج به‌عنوان شاگرد سِر هربرت باترفیلد آغاز کرد. این پوکاک بود که بیش از هرکس به نسل من آموخت به‌جای این‌که به تاریخ نظریه سیاسی از دیدگاه مطالعه متون معیار بیندیشیم، آن را به چشم تحقیقی گسترده‌تر درباره تغییر زبان‌های سیاسی‌ای بنگریم که جوامع برای سخن گفتن با خود به‌کار می‌گیرند.^۲ به محض دست‌یابی به این موضع برتر، پیوند مطالعه سیاست با نظریه سیاسی، به شیوه‌های تازه و ثمربخش‌تری امکان‌پذیر شد. یکی از این‌گونه ارتباط‌ها به‌ویژه ارتباطی که خودم به آن علاقه‌مند بوده‌ام—از ملاحظه این نکته حاصل می‌شود که در [عرصه] سیاست، امکان انجام هر کاری معمولاً به‌وسیله امکان مشروعیت‌بخشیدن به آن محدود می‌شود. اما، این‌که به مشروعیت‌بخشی به چه چیز می‌توان امید داشت، بستگی به این دارد که تحت اصول هنجاری موجود، چه گستره‌ای از مسیرهای عمل را می‌توان به‌طور موجه پوشش داد. اما این [سخن] تلویحاً بدان معناست که حتی اگر اصول مورد ادعای فرد، هرگز، در عمل به‌عنوان انگیزه‌های او محقق نشوند و فقط توجیه‌گر رفتار او باشند، با این حال در شکل دادن و محدود کردن مسیرهای عملی‌ای که فرد می‌تواند با موفقیت بپیماید، نقش خواهند داشت. بنابراین، اگر بخواهیم توضیح دهیم که چرا برخی سیاست‌ها در زمان‌های خاص اتخاذ و، سپس، به

۱. به‌عنوان نمونه رجوع کنید به: بروک (Brooke) ۱۹۶۱، مشخصاً صص. ۲-۲۱، ۵-۲۴.

۲. درباره دیدگاه گذشته‌نگرانه پوکاک درباره این تحول رجوع کنید به: پوکاک ۱۹۸۵، صص.

۱-۳۴، و پوکاک ۱۹۸۷.

شیوه خاص بیان و پیگیری شده است، نمی‌توانیم از استناد به حضور چنان اصولی اجتناب کنیم.^۱

در میان مورخان اندیشه، از جمله خودم، امکان نزدیک‌شدن مطالعات ما به آنچه تاریخ «واقعی»^۲ نامیده می‌شد، تحولی هیجان‌انگیز بود. فکر می‌کنم یکی از تأثیرات این تحولات این بود که تاریخ اندیشه را به موضوعی بدل کرد که بیش‌تر مورد توجه عموم قرار گیرد. آن‌طور که سِر جفری التون^۳ این اوضاع و احوال تازه را در سال ۱۹۹۱ در کتابش بازگشت به ضروریات^۴ توصیف کرده است، تاریخ عقاید یا ایده‌ها «ناگهان از پستوی ظرفشویی آشپزخانه به اتاق پذیرایی ارتقا یافته بود».^۵ اما، اقتباس چنین رهیافت تاریخی‌ای نزد بسیاری از دانشجویان نظریه اخلاقی و سیاسی همچون مظهر خیانت تلقی می‌شد. تصور می‌رفت که ارزش پژوهش‌هایمان در این است که ما را قادر سازد امری را که علاقه همیشگی و پایدار زنجیره‌ای از متون کلاسیک است، مکشوف کنیم.^۶ هرچه در این باره بحث بیش‌تری صورت می‌گرفت، مبنی بر این‌که آن متون را باید به‌عنوان عناصری در گفتمان سیاسی گسترده‌تر دید که محتوای آن‌ها با تغییر اوضاع و احوال تغییر می‌کنند، به‌نظر می‌رسید مطالعات ما از هدف خود دور می‌شود. در میان منتقدان خود من — که شمارشان به‌طور دل‌سردکننده‌ای زیاد است — بسیاری تا آن‌جا پیش رفتند که مرا متهم به لغزش در «باستان‌دوستی فاضلانه»^{۷*} و، عدم توجه به این نکته

۱. برای تلاش در طرح مفصل‌تر این بحث، رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۷۴.

2. "real" history

3. Sir Geoffrey Elton

4. *Return to Essentials*

۵. التون ۱۹۹۱، ص. ۱۲.

۶. برای بیان قدرتمندی از این نکته رجوع کنید به: واریندر ۱۹۷۹، مشخصاً ص. ۹۳۹.

* antiquarianism

۷. گانل (Gunnell) ۱۹۸۲، ص. ۳۲۷.

کردند که این رهیافت، فقط می‌تواند موجب ارضای «حداقل علائق [کهنه‌گرایانه] باستان‌پژوهان^۱ باشد».^۲

ممکن است احساس کنید که پیش‌فرض چنین واکنشی، دیدگاهی نسبت به پژوهش تاریخی است که به طرزی ناامیدکننده فرهنگ‌ستیز^۳ است. به ما می‌گویند شناخت درباره‌ی گذشته فقط هنگامی ارزشمند است که به حل مسائل فوری کنونی کمک کند. ممکن است کسی بخواهد با تغییر پاسخ دهد که *لویاتان* هابز به همان اندازه‌ی *اپراهای پورسِل*^۴ یا *بهشت گمشده*^۵ اثری متعلق به فرهنگ قرن هفدهم است. اما هیچ‌کس نمی‌تواند در ارزش این دو اثر هنری اخیر، از آن‌رو تردید کند که نمی‌توانند راهنمای ما در اداره‌ی زندگی‌مان در آغاز هزاره‌ی جدید باشند.

شاید این پاسخ اصولاً زیبایی‌شناختی، جوابی درست باشد؛ و شکل درست حساسیت تاریخ‌دان، یعنی منجی زمان گمشده، همین باشد. اما اعتراف می‌کنم که این پاسخ هرگز مرا راضی نکرده است. فکر می‌کنم باید آماده باشیم که به‌طور کاملاً جدی از خودمان پرسیم که فایده‌ی عملی مطالعات تاریخی ما برای زمان و مکان حاضر چیست. این پاسخ که مطالعات فوق‌نوعی کنجکاوی طبیعی را ارضا می‌کنند، هرگز به نظرم پاسخ مناسبی نبوده است، و اگر مانند *لرد آکتون* بگوییم «مطالعات ما هرچه هست نباید بی‌هدف باشد»، به‌نظرم به‌گونه‌ای خطرناک، خودخواهانه است؛ به‌ویژه در فرهنگی که به اندازه‌ی فرهنگ ما از منظر فایده‌نگرانه به «مناسبت^۶» متعهد است.^۷ خلاصه این‌که اتهام

1. antiquarian

۲. تارلتن (Tarlton) ۱۹۳۷، ص. ۳۱۴.

3. philistine

4. Purcell

5. *Paradise Lost*

6. relevance

۷. آکتون ۱۹۰۶b، ص. ۵۷. پاتریک کالینسون (۱۹۶۷) این مثل را به‌عنوان یکی از سرلوحه‌ها

(epigraphs)ی جنبش زهدگرایی الیزابتی نقل می‌کند، اما بی‌شک این کار او نشانی از

طعنه دارد.

باستان‌دوستی اتهامی است که مرا عمیقاً آزار می‌دهد، و اتهامی است که، فکر می‌کنم، همه تاریخ‌دانان حرفه‌ای، دست‌کم برای ارضای وجدان، خود، باید آماده پاسخ‌گویی به آن باشند. باید انتظار داشته باشیم که از ما بپرسند، و خودمان نیز نباید از این پرسش غفلت کنیم، که اصولاً قرار است منظور و هدف همه این مطالعات چه باشد.

منظور این نیست که اکنون می‌خواهم به پژوهشی پردازم درباره این که مورخان وقت خود را چگونه باید بگذرانند، [زیرا] به همان اندازه که دلایل جدی برای ابراز علاقه به گذشته وجود دارد، به همان اندازه نیز انواع تاریخ موجود است؛ و به همان اندازه که راهکارهای متفاوت تفحص تاریخی وجود دارد، روش‌های عقلانی برای پیگیری این علایق نیز یافت می‌شود. همچنین هیچ توجیهی هم برای ایجاد تصوراتی از قبیل [مطالعه تاریخی] «کانونی»^۱ یا «حاشیه‌ای»^۲ و مزیت دادن به برخی انواع مطالعه تاریخی نسبت به انواع دیگر نمی‌بینم. در نتیجه در این زمینه که مورخان باید به چه کاری پردازند، معتقد به وجود علاقه کلی^۳ نیستم؛^۴ مگر این اصل که احتمالاً تا جایی که ذوق و استعدادشان اجازه می‌دهد، باید بکوشند با جدیت بیش‌تری درباره گذشته بنویسند. در رابطه با هدف کلی مطالعه تاریخی، فقط می‌توانم امیدوار باشم که با توجه به آن گونه‌ای از تاریخ اندیشه که خود برای نگارش آن تلاش می‌کنم، حرفی بزنم. پس اجازه دهید با تلاش برای طرح مطلبی در این رابطه، بحث را پایان دهم.

II

این جستار را با سخنی آغاز کردم درباره اقتباس ایده دولت به مثابه

1. core
3. general interest

2. periphery

۲. این نکته را در اسکینر ۱۹۷۷ بسط داده‌ام.

نامی برای شخصی مصنوعی که نمایندگانش مجازند به نام او حقوق حاکمیت را برعهده بگیرند. این مفهوم از قرن هفدهم تا به امروز در کانون درک سیاسی مدرن غرب از خود و، عملکرد سیاسی دنیای جدید غرب، برجای مانده است. اما اکنون بگذارید بپرسم: نمایندگی از جانب دولت و، اقتدار بخشیدن به نمایندگانش، یعنی چه؟ اصولاً سخن گفتن دربارهٔ دولت به عنوان یک کارگزار به چه معناست؟

به نظر من اغلب [از این امر] غافلیم که نظریه‌ای را به ارث برده و مستمراً به کار می‌بریم که حقیقتاً آن را درک نمی‌کنیم.^۱ اما اگر چنین است، پس یکی از راه‌های بهبود بخشیدن به درک‌مان شاید هم تنها راه آن—این خواهد بود که به آن نقطهٔ عطف تاریخی‌ای بازگردیم که در آن‌جا این شیوهٔ تفکر دربارهٔ سیاست برای نخستین بار ابراز و رشد کرد. آن‌گاه قادر خواهیم بود بینیم مفاهیمی که هنوز به آن استناد می‌کنیم، در آغاز چگونه تعریف شدند، به دنبال برآوردن چه مقاصدی بودند، و برای تقویت کدام نگاه به قدرت عمومی مورد استفاده قرار گرفتند. این امر، به نوبهٔ خود می‌تواند ما را قادر به درکی خودآگاهانه از سلسله مفاهیمی سازد که اکنون آن را ناخودآگاهانه و، حتی، تا اندازه‌ای نفهمیده، به کار می‌بریم. به طور خلاصه، می‌توان از این ادعا دفاع کرد که اگر قرار باشد خود را نه فقط از این منظر، بلکه از جنبه‌های قابل مقایسهٔ دیگری جهان اخلاقی و سیاسی کنونی معنا کنیم، باید در حوزهٔ تاریخ اندیشه فعالیت نماییم.

این اندیشهٔ تازه‌ای نیست، [زیرا] به شگفت‌انگیزترین و آخرین دسته از مقالات میتلند روح بخشید، یعنی مقالاتی که در آن‌ها به

۱. منظور من این نیست که هیچ‌کس آن را درک نمی‌کند. کاپ (Copp) ۱۹۸۰ و رانسیمن ۱۹۷۷، مشخصاً صص. ۳۳-۶ و ۲۶۱-۲۲۳، بحث‌های فوق‌العاده روشنگری در این زمینه مطرح کرده‌اند.

بررسی نظریهٔ بنگاه‌ها^۱ پرداخت؛^۲ و به‌ویژه آن «صنف‌ها (یا رسته‌ها)ی انحصاری» که شالوده یا زیربنای نظام حکومت بریتانیا را، مستقل بر مقام سلطنت و خود دولت، شکل می‌دهند.^۳ خُرسندم که می‌توانم به‌عنوان مورخ اندیشهٔ سیاسی، به عظمت می‌تَلند اشاره کنم. اما اعتراف می‌کنم که من بیش‌تر به گسست‌هایی که در تاریخ اندیشه‌مان یافت می‌شود علاقه‌مندم تا به این‌گونه پیوستگی‌ها. گذشته از همه چیز، حضور این تداوم‌ها آن‌قدر فراگیر است که باعث شده به آسانی بتوان گذشته را به‌مثابه آینهٔ [زمان حال] تصور کرد، و مطالعهٔ آن را به‌عنوان ابزاری که مفروضات و تعصبات ما را به خودمان بازتاب می‌دهد، ارزشمند تلقی کرد. اما اهمیت عدم تداوم‌ها کم‌تر از آن نیست: ارزش‌هایی که در یک لحظه بر سنگ حک شده‌اند، لحظه‌ای دیگر ذوب شده و به هوا می‌روند. لازم نیست به اُوزیماندياس^۴ نگاهی بیندازیم تا قدرت این حقیقت را درک کنیم. نیازی نیست نگاه خود را سفی‌المثل – از نام‌های آهنگسازان بزرگی که در پاریس با چنان اعتمادی بر پیشانی اُپرای گارنیه حک شده است چندان فراتر ببریم: باخ، موتزارت، بتهوون... اسپانتینی.^۵ بسیاری از ارزش‌ها و اعمال ما همچون قهرمانان فرهنگی‌مان هستند: این‌ها نیز در معرض آنند که در

1. theory of corporations

۲. می‌تَلند در حد فاصل سال‌های ۱۹۰۰ و ۱۹۰۳ در این زمینه کلی سه رسالهٔ عمده منتشر کرد. رجوع کنید به: می‌تَلند ۱۹۱۱، جلد ۳، صص. ۴۳-۴۱۰، ۲۴۷-۲۴۴، ۳۰۴-۳۰۴. در مورد تعهد سیاسی نهفته در این مطالعات رجوع کنید به: بارو ۱۹۸۸، مشخصاً صص. ۱۴۵-۱۳۵.

۳. دربارهٔ عقاید می‌تَلند دربارهٔ سلطنت و دولت به‌مثابه «شالودهٔ بنگاه‌ها» به ترتیب رجوع کنید به: گارنت (Garrett) ۱۹۹۶، مشخصاً صص. ۱۷۱-۱۷۲، ۲۱۴-۲۱۲، و رانسیم ۱۹۷۷، مشخصاً صص. ۱۰۷-۹۶، ۱۲۳-۱۱۸.

۴. Ozymandias؛ همان رامسس کبیر یا دوم، فرعون مشهور سلسلهٔ نوزدهم مصر، که در آستانهٔ انتقال تندیس مشهورش به موزهٔ بریتانیا در قرن نوزدهم، پرسی شیلی و سپس هوراس اسمیت دربارهٔ آن و بی‌اعتباری قدرت و زندگی‌اش اشعاری سرودند. (مترجم)

میان‌شن‌های زمان دفن شوند، و در انتظار بمانند تا کاویده و از خاک بیرون کشیده شوند و دوباره مورد توجه قرار گیرند.

ایده‌ای که به آن اشاره می‌کنم این است: اگر سوابق تاریخی را بررسی کنیم و به آن بیندیشیم، می‌توانیم امیدوار باشیم از برخی از فرضیات و عقاید کنونی خود رویگردان شویم؛ و شاید حتی آن‌ها را مورد ارزیابی مجدد قرار دهیم. عقیده‌ای که می‌خواهم با بررسی آن [به این بحث] پایان دهم این است که یکی از ارزش‌های کنونی گذشته، ارزش آن به‌عنوان مخزنی است از ارزش‌هایی که دیگر آن‌ها را تأیید نمی‌کنیم، و پرسش‌هایی که دیگر نمی‌پرسیم. تنها وظیفه مورخ اندیشه این است که نقش نوعی باستان‌شناس را بازی کند، یعنی گنجینه فکری مدفون را بیرون آورد، غبار آن را بزداید و ما را قادر سازد درباره نظر خود نسبت به آن بازاندیشی کنیم.^۱

در فصل‌های پیشین این جستار کوشیدم چنین کاوشی را انجام دهم، به منظور آشکار کردن ساختار و، در عین حال، نشان دادن انسجام آنچه از آن به‌عنوان نظریه نثرومن درباره شهروندان و دولت‌های آزاد نام برده‌ام. به‌نظرم این نظریه به‌خودی‌خود جالب است. اما با توجه به این که بعداً تحت‌الشعاع تحلیل‌های لیبرالی از آزادی منفی، به معنای نبود موانع اجباری یا قهری، قرار گرفت، برایم جالب‌تر هم شد. با توجه به موقعیت مسلط نظریه لیبرال در فلسفه سیاسی معاصر، نظریه نثرومن چنان از نظرها محو شد که امروزه تحلیل لیبرال اغلب به‌عنوان تنها راه منسجم تفکر درباره مفهوم مورد بحث [یعنی آزادی] تلقی می‌شود.

۱. اشارات من به باستان‌شناسی (archaeology) نسبت به آنچه میشل فوکو (Michel Foucault) به کار می‌برد مستلزم درک معمولی‌تری است. اما با وجود این، می‌خواهم به تحلیل «باستان‌شناسانه» اش از «سطوح گفته‌ها» (levels of things said) گریزی بزنم. تحلیلی که از آن تأثیر بسیاری گرفته‌ام. رجوع کنید به: میشل فوکو ۱۹۷۲، مشخصاً صص. ۱۴۰-۱۳۵.

به عنوان مثالی از این ادعا، به تنها بحث بسیار مهمی که درباره این موضوعات در زمان ما منتشر شده یعنی دو مفهوم آزادی^۱ سیر آیزایا برلین توجه کنید. برلین خود را به عنوان فردی معرفی می‌کند که کاملاً درگیر فعالیتی فلسفی است؛ یعنی فعالیت تبیین «جوهره مفهوم آزادی»، درحالی که در عین حال ما را قادر می‌سازد از «اشتباه گرفتن کلمات با یکدیگر» پرهیزیم.^۲ به گفته او، یکی از اشتباهات اصلی که باید از آن پرهیز شود، عبارت است از خلط آزادی با مفاهیم وابسته به آن، مانند برابری یا استقلال، زیرا قطعاً این نوع اختلاط‌های غیرفلسفی «در خدمت حقیقت نیستند».^۳

حال، حقیقت چیست؟ برلین با توجه به دو مفهومی که به دقت بررسی می‌کند، تأکید دارد که «آرمان حقیقی‌تر و انسانی‌تر» آنی است که با صراحت می‌گوید، از آزادی تا زمانی بهره‌مند هستیم که «به وسیله اشخاص دیگر از انجام کار دلخواه خود منع نشویم».^۴ به دنبال آن چنین می‌آید که آزادی باید اصولاً در تضاد با تحمیل یا اجبار باشد، که «دلالت دارد بر مداخله آگاهانه انسان‌های دیگر در

1. Two Concepts of Liberty

۲. برلین ۱۹۵۸، صص. ۴۳، ۱۰۱. ۳. برلین ۱۹۵۸، صص. ۳۹، ۴۲، ۴۳.

۴. برلین ۱۹۵۸، ص. ۵۶. ۷. برلین عملاً ایده «منفی» آزادی را با درک کلاسیک لیبرال از این مفهوم برابر می‌داند (یا اشتباه می‌گیرد)، و سپس این درک را در تقابل با چیزی قرار می‌دهد که آن را مفهوم «مثبت» آزادی، به مثابه تحقق بخشیدن به خویش، می‌نامد. من تأیید می‌کنم که دیدگاه «مثبت» باید به مفهوم جداگانه‌ای منجر شود. «دیدگاه مثبت» به جای ربط دادن آزادی به فرصت‌هایی برای عمل — چنان‌که در تحلیل‌های نثرومن و، همچنین، در تحلیل‌های لیبرال دیده می‌شود — آزادی را به انجام اعمالی از نوع معین مرتبط می‌کند. در این باره رجوع کنید به: بحث روشنگر بالدوین ۱۹۸۴؛ همچنین رجوع کنید به: اسکینر ۱۹۸۶، مشخصاً صص. ۲۳۵-۲۳۲. این که درک آزادی به عنوان (به اصطلاح چارلز تیلور [Charles Taylor]) «انجام عمل» و نه صرفاً یک «فرصت» قابل توجیه است یا نه، مسئله جداگانه‌ای است که مورد نظر من نیست. تیلور خودش این مسئله را به طرز بسیار جالبی در تیلور ۱۹۷۹ مطرح می‌کند.

محدوده‌ای که شخص در آن بخواهد به دلخواه خود عمل کند.^۱ از این نکته چنین برمی‌آید که شماری از اشتباهات مفهومی درباره آزادی به آسانی می‌تواند به سود همگان روشن شود. یکی از این اشتباهات را کسانی مرتکب می‌شوند که خواهان آزاد شدن از وضعیت وابستگی سیاسی یا اجتماعی‌اند. آنان خواستار چیزی هستند که به‌طور گمراه‌کننده‌ای آزادی اجتماعی^۲ نامیده می‌شود، زیرا آن‌ها طالب چیزی غیر از پایان دادن به ممانعت اجباری‌اند.^۳ اشتباهی دیگر ناشی از این اعتقاد است که از آزادی فردی، فقط در دولت‌های خودگردان^۴ خود می‌توان بهره‌مند شد. به محض این‌که ملاحظه کنیم آزادی به بهترین شکل به‌عنوان نبود ممانعت درک می‌شود، خواهیم دید که حفظ این ارزش [آزادی]، بستگی به این ندارد که اداره قدرت در دست چه کسی است، بلکه صرفاً بستگی به این دارد که چه میزان قدرت در اختیار کسی — هر که باشد — گذاشته‌اند.^۵ این امر نشان می‌دهد که آزادی منفی «با برخی از انواع حکومت خودکامه، یا به‌هر تقدیر با نبود خودگردانی^۶، مغایر نیست».^۷ [بنابراین] اشتباه است اگر تصور شود که «میان آزادی فردی و حکومت، ارتباطی ضروری وجود دارد».^۸

در برابر چنین ادعاهایی، به‌نظم عمل کاوش یا حفاری‌ای که در بخش پیشین این جستار انجام دادم، اهمیت بیشتری می‌یابد. انتقاد برلین بستگی به این پیش‌فرض دارد که آزادی منفی فقط با ممانعت

۱. برلین ۱۹۵۸، ص. ۷؛ مقایسه کنید با: ص. ۱۲. برلین در این‌جا «عدم مداخله» را «قطب مخالف اجبار» توصیف می‌کند.

2. social freedom

۳. برلین ۱۹۵۸، صص. ۴۱، ۴۳.

4. self-governing states

۵. برلین ۱۹۵۸، ص. ۴۸؛ همچنین رجوع کنید به: ص. ۱۴.

6. self-government

۸. برلین ۱۹۵۸، صص. ۱۴، ۵۶.

۷. برلین ۱۹۵۸، ص. ۱۴.

جبری مخدوش می‌شود. از این امر قطعاً چنین برمی‌آید که وابستگی و فقدان حاکمیت بر خود را نمی‌توان به‌مثابه فقدان آزادی تعبیر کرد. اما این برداشت فقط به این دلیل است که این نتیجه‌گیری پیشاپیش در آن پیش‌فرض تعبیه شده است. اما، چیزی که سعی کرده‌ام نشان دهم این است که پیش‌فرض فوق، نیازمند بازنگری است. این فرض که آزادی فردی اصولاً به عدم ممانعت برمی‌گردد، دقیقاً همان چیزی است که نظریهٔ نثورومن در آن تردید دارد.

بنابراین نتیجهٔ اخلاقی داستانی که تعریف کرده‌ام این است: پرهیز از گرفتار شدن در افسونِ میراث معنوی خود، بسیار مشکل است. وقتی مفاهیم تجویزی یا هنجاری‌مان را تحلیل کرده و، دربارهٔ آن می‌اندیشیم، به آسانی می‌توان افسونِ این باور شد که راه‌های تفکر دربارهٔ آن مفاهیم باید فقط همان راه‌هایی باشد که جریان اصلی سنت‌های معنوی ما در اختیارمان گذاشته است. به‌نظم حتی در شرح حقاً ستایش‌شدهٔ برلین نیز عنصری از آن افسون‌شدگی رخنه کرده است. برلین گمان می‌کند در پی این وظیفه کاملاً بی‌طرفانه است که نشان دهد تحلیلی فیلسوفانه از این مفاهیم، چگونه ما را ملزم می‌سازد دربارهٔ جوهر آزادی چه بگوییم. اما، باید گفت دست‌کم جالب است که تحلیل او دقیقاً همان مسیری را می‌پیماید که پیش‌تر، نظریه‌پردازان کلاسیک لیبرال در تلاش‌هایشان برای بی‌اعتبار کردن نظریهٔ نثورومن دربارهٔ دولت‌های آزاد پیموده بودند.

این امر، به‌نوبهٔ خود، به نتیجهٔ اخلاقی دوم و شاید حیرت‌انگیزتری می‌انجامد که زینت‌بخش داستان من است. دلیل وجودی تاریخ فلسفه، و شاید به‌خصوص تاریخ اخلاقی و اجتماعی و سیاسی، این است که نگذارد به آسانی افسون شویم. مورخ اندیشه می‌تواند کمک کند که دریابیم چگونه ارزش‌های رخنه‌کرده در شیوهٔ

کنونی زندگی و تفکر ما، تا چه حد بازتاب مجموعه گزینش‌هایی هستند که در زمان‌های مختلف، از میان دنیا‌های مختلف، صورت گرفته است. این آگاهی می‌تواند کمک کند خودمان را از چنگ هر تلقی واحد و سلطه‌جویانه از آن ارزش‌ها و، چگونگی تفسیر و درک آن‌ها، برهانیم. با تجهیز خود به درکی عمیق‌تر از امکان‌های موجود می‌توانیم از تعهدات ذهنی‌ای که به ارث برده‌ایم فاصله بگیریم، و در حال و هوای تحقیقی تازه، از خود پرسیم که درباره آن‌ها چگونه باید بیندیشیم.

مقصود این نیست که بگوییم از گذشته باید به‌عنوان مخزنی از ارزش‌های ناآشنا برای تحمیل بر زمان حال — که به‌کلی از آن‌ها بی‌خبر است — استفاده کنیم.^۱ اگر مطالعه تاریخ اندیشه بخواد کاربرد مورد نظر مرا داشته باشد، پس باید سطح عمیق‌تری وجود داشته باشد که در آن ارزش‌های کنونی و، فرضیات ظاهراً غریب پیشینیان‌مان، تا حدودی با هم جور شوند.^۲ همچنین من عقیده ندارم که مورخان اندیشه باید تبدیل به معلم اخلاق شوند. شخصاً مؤکداً آن تاریخ‌دانانی را تحسین می‌کنم که وقتی به بررسی جرائم و نابخردی‌ها و

۱. مقایسه کنید با: کنستان ۱۹۸۸، مشخصاً صص. ۳۲۱-۳۲۳. به گمان کنستان کسانی که آنچه وی «آزادی پیشینیان» می‌نامد را می‌ستایند، مشتاق بازسازی کل ساختار قانون اساسی دولت شهرهای باستانی هستند که قوانینی آشکارا غریب و جبارانه همچون محرومیت از حقوق اجتماعی و تفتیش یا سانسور را نیز شامل می‌شود.

۲. در اینجا به نظریه دانیل دیویدسون (Donald Davidson) به تفسیر رادیکال استناد می‌کنم. رجوع کنید به: دیویدسون ۱۹۸۴، مشخصاً صص. ۱۳۹-۱۲۵ و ۱۹۸-۱۸۳؛ و نیز مقایسه کنید با: اسکینر ۱۹۸۸، مشخصاً صص. ۲۴۶-۲۳۶. به‌طور قطع پیوستگی عمیق‌تری وجود دارد که شالوده مناقشه مورد نظر من بر سر فهم آزادی فردی را تشکیل می‌دهد. در نتیجه، مناقشه فوق پیرامون این پرسش می‌گردد که آیا وابستگی باید به‌مثابه نوعی محدودیت شناخته شود یا نه؟ اما هر دو طرف مناقشه، معتقدند که مفهوم آزادی باید اساساً به‌عنوان نبود محدودیت — که تعابیر مختلفی از آن هست — تفسیر شود. منظور از توجه به این مثال این نبوده که از پذیرش ارزشی غریب متعلق به دنیایی از دست‌رفته دفاع شود، بلکه نمایاندن قرائتی از دست‌رفته از ارزشی است که نزد ما و نزد آن جهان از دست‌رفته مشترک بوده است.

شوربختی‌های بشر می‌پردازند، از جانبداری و خشم، به‌طور آگاهانه و به‌یک‌اندازه دوری می‌گزینند. ترجیحاً می‌گویم مورخان اندیشه می‌توانند امیدوار باشند برای خوانندگان‌شان اطلاعات مناسبی فراهم آورند که به آن‌ها امکان تصمیم‌گیری درباره ارزش و باورهای کنونی‌شان را بدهند، و سپس آن‌ها را به‌حال‌خود بگذارند که آن را نشخوار کنند.^۱ در این‌جا عبارتی از تبارشناسی/اخلاق^۲ نیچه را مدنظر دارم که در آن هشدار می‌دهد که، برای فهم فلسفه او، «تقریباً لازم است گاو باشید».^۳ مانند گاو، باید بتوانید نشخوار کنید.

بنابراین، به عقیده من، اگر مورخان اندیشه صرفاً نقش حرفه‌ای خودشان را بازی کنند، می‌توانند امیدوار باشند چیزی بسیار فراتر از علائق باستان‌پژوهان عرضه دارند. برای آن‌ها همین کافی است که غنای غالباً فراموش‌شده میراث معنوی ما را آشکار کنند و آن‌ها را بار دیگر در معرض دید قرار دهند. من، در محدوده این جستار، فقط توانسته‌ام یکی از چنین اشیائی را از خاک بیرون آورم؛ اما آن را شیئی ارزشمند می‌دانم، زیرا نشانگر تضادی در درون سنت‌های فکری موروثی ما درباره خصوصیات دولت لیبرال است. هر دو طرف این مناقشه، توافق دارند که یکی از اهداف اولیه دولت باید احترام به آزادی فرد فرد شهروندانش و صیانت از آن باشد. یک طرف استدلال می‌کند که دولت فقط با تضمین این‌که شهروندانش در پیگیری اهداف برگزیده خود از هیچ‌گونه ممانعت ناعادلانه یا غیرلازم آسیب نبینند، می‌تواند به ایفای عهد خود امیدوار باشد؛ اما طرف دیگر معتقد است که این کار هرگز نمی‌تواند کافی باشد، زیرا برای دولت همیشه لازم

۱. عبارت *ruminare* هم به معنای «تأمل کردن» در چیزی و هم (در مورد حیوانات) به معنای «نشخوار کردن» چیزی است؛ در این‌جا، هر دو معنا «هم‌زمان» مدنظر است. (ویراستار فارسی)

3. *Genealogy of Morality*

۳. نیچه ۱۹۹۴، ص. ۱۰.

خواهد بود که در عین حال تضمین کند که شهروندانش به ورطهٔ وضعیت قابل اجتناب وابستگی به احسان دیگران نیفتند. وظیفهٔ دولت این است که نه تنها شهروندانش را از این استثمار و وابستگی شخصی برهاند، بلکه مانع شود کارگزارانش که از اندک اقتداری بهره‌مندند، در اعمال قوانین حاکم بر زندگی عادی ما، خودسرانه رفتار نکنند.

همان‌طور که نشان داده‌ام، ما در دنیای مدرن غرب دیدگاه نخست را پذیرفته‌ایم، درحالی‌که دومین دیدگاه را غالباً کنار گذاشته‌ایم. بدیهی است به اندازهٔ کافی شرایطی که منجر به این وضعیت می‌شود، وجود داشته است. اما کوشیده‌ام نشان دهم که با این حال، این امر می‌تواند در پرتو نوعی انتخاب بررسی شود. آیا انتخاب ما درست بود؟ تأمل در این باره را برعهدهٔ شما می‌گذارم.

کتاب شناسی

- Austin, John (1995). *The Province of Jurisprudence Determined* ed. Wilfrid E. Rumble, Cambridge.
- Bacon, Francis (1972). *Essays*, ed. Michael J. Hawkins, London.
- Blackstone, William (1765-9), *Commentaries on the Law of England*, 4 vols., Oxford.
- Bolingbroke, Henry St John, Viscount (1997). *Political Writings*, ed. David Armitage, Cambridge.
- Bramhall, John] (1643). *The Serpent Salve*, n. p.
- Constant, Benjamin (1988). *The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns in Political Writings*, ed. Biancamaria Fontana, Cambridge, pp. 309-28.
- Digest of Justinian*, The (1985). Ed. Theodor Mommsen and Paul Krueger, translation ed. Alan Watson, 4 vols., Pennsylvania.
- [Digges, Dudley] (1643). *The Unlawfulness of Subjects taking up Armes against their Sovereigne, in what case soever*, London.
- Englands Absolute Monarchy* (1642). London.
- [F., C.] (1812). *A Letter to his Grace the of Monmouth in A Collection of Scarce Valuable Tracts*, vol. VIII, ed. Walter Scott, 2nd edn, London, pp. 216-19.
- Filmer, Sir Robert (1991). *Patriarcha and Other Writings*, ed. John P. Sommerville, Cambridge.

- Gardiner, Sammuel Rawson (1906). *The Constitutional Document of the Puritan Revolution 1625-1660*, 3rd edn, Oxford.
- H[all], J[ohn] (1700). *The Grounds and Reasons of Monarchy Considered in The Oceana of James Harrington, and his Other Works*, ed. John Toland, London, pp. 1-32.
- Harrington, James (1992). *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge.
- Hayward, John (1603). *An Answer to the First Part of a Certain Conference, Concerning or Succession*, London.
- Hobbes, Thomas (1969). *Behemoth or the Long Paraliament*, ed. Ferdinand Tönnies, introd. M. M. Goldsmith, 2nd edn, London.
- (1983). *De Cive: The Latin Version*, ed. Howard Warrender, Oxford: Clarendon edition, vol. II.
- (1996). *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*, ed. Richard Tuck, revised student edn, Cambridge.
- Hunton, Philip] (1643). *A Treatise of Monarchy*, London.
- Livy (1600). *The Romane Historie Witten by T. Livius of Padua*, trans. Philemon Holland, London.
- (1919). *Livy, Books I and II*, trans. and ed. B. O. Foster, London.
- (1922). *Livy, Books III and IV*, trans. and ed. B. O. Foster, London.
- (1924). *Livy, Books V-VII*, trans. and ed. B. O. Foster, London.
- (1926). *Livy, Books VIII-X*, trans. and ed. B. O. Foster, London.
- (1935). *Livy, Books XXXV-XXXVII*, trans. and ed. Evan T. Sage, London.
- (1938). *Livy, Books XL-XLII*, trans. and ed. Evan T. Sage and Alfred C. Schlesinger, London.
- (1940). *Livy, Books XXII-XXV*, trans. and ed. Frank Gardner Moore, London.
- Locke, John (1988). *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, student edn, Cambridge.
- Macaulay, Thomas Babington, Lord (1863). *The History of England from the Accession of James the Second*, 4

- vols., London.
- Machiavelli, Niccolò (1960). *n principe e Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. Sergio Bertelli, Milan.
- Maitland, Frederic William (1911). *The Collected Papers*, ed. H. A. L. Fisher, 3 vols., Cambridge.
- Maxwell, John] (1644). *Sancro-sancta Regum Majestatis: Or; The Sacred and Royall Prerogative of Christian Kings*, Oxford.
- Mill, John Stuart (1989). *The Subjection of Women in On Liberty*, ed. Stefan Collin, Cambridge, pp. 117-217.
- Milton, John (1962). *Eikonoklastes in Complete Prose Works of John Milton*, vol. III, ed. Merrit Y. Hughes, New Haven, Conn., pp. 336-601.
- (1980). *The Readie and Easie Way to Establish a Free Commonwealth in Complete Prose Works of John Milton*, vol. VII, ed. Robert W. Ayers, revised edn, New Haven, Conn., pp. 407-463.
- (1991). *The Tenure of Kings and Magistrates in Political Writings*, ed. Martin Dzelzainis, Cambridge, pp. 1-48.
- More, Thomas (1965). *Utopia in The Complete Works of St Thomas More*, vol. IV, ed. Edward Surtz, S. J. and J. H. Hexter, New Haven, Conn.
- Nedham, Marchamont (1767). *Plato Redivivus: or, a Dialogue Concerning Government in Tow English Republican Tracts*, ed. Carolin Robbins, Cambridge, pp. 65-200.
- Nietzsche, Friedrich (1994). *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge.
- Osborne, [Francis] (1811). *A Perswasive to A Mutuall Compliance under the Present Government. Together with A Plea for A Free State Compared with Monarchy in A Collection of Scarce and Valuable Tracts*, vol. VI, ed. Walter Scott, 2nd edn, London, pp. 153-177.
- Paley, William (1785). *The Principles of Moral and Political Philosophy*, London.
- Parker, [Henry] (1934). *Observation upon some of his Majesties late Answers and Expresses in Tracts on Liberty in the Puritan Revolution 1638-1647*, ed. William Haller, New York.

- Plautus (1924). *Mostellaria*, in *Plautus*, vol. III, trans. And ed. Paul Nixon, London.
- Price, Richard (1991). *Two Tracts on Civil Liberty in Political Writings*, ed. D. O. Thomas, Cambridge, pp. 14-100.
- Priestly, Joseph (1993). *An Essay on the First Principles of Government, and on the Nature of Political, Civil, and Religious Liberty in Political Writing*, ed. Peter N. Miller, Cambridge, pp. 1-127.
- Pufendorf, Samuel (1672). *De Iure Naturae et Gentium Libri Octo*, Londini Scanorum.
- (1703). *Of the Law of Nature and Nations*, Oxford.
- Roper, William (1963). *The Life of Sir Thomas More, Knight in Lives of Saint Thomas More*, ed. E. E. Reynolds, London, pp. 1-50.
- Sallust, (1931). *Bellum Catilinae in Sallust*, trans. and ed. J. C. Rolfe, London, pp. 1-128.
- Seneca (1928-35). *Moral Essays*, trans. And ed. John W. Basore, 3 vols., London.
- Sidgwick, Henry (1897). *The Elements of Politics*, 2nd edn, London.
- Sidney, Algernon (1990). *Discourses concerning Government*, ed. Thomas G. West, Indianapolis.
- Tacitus (1914-37). *The Annals*, trans. And ed. John Jackson in *Tacitus*, 5 vols., London.
- Williamson, G[riffith] (1643). *Vindiciae Regum; or The Grand Rebellion*, Oxford.
- Wither, George (1874). *To the Parliament, and People of the Commonwealth of England*, prefatory address to *The Dark Lantern in Miscellaneous Works of George Wither*, third collection, London, pp. 5-8.
- Acton, John Emerich Dalberg, Lord (1906a). 'Inaugural Lecture on the Study of History' in *Lectures on Modern History*, ed. J. N. Figgis and R. V. Laurence, London.
- (1906b). Letter XXVI in *Lord Acton and his Circle*, ed. F. A. Gasquet, London, pp. 54-57.
- Adamo, Pietro (1993). 'L'interpretazione revisionista della rivoluzione inglese', *Studi storici* 34, pp. 849-894.
- Adams, Simon (1991). 'Favourites and Factions at the Elizabethan Court' in *Princes, Patronage and the Nobility: The Court at the Beginning of the Modern Age c. 1450-1650*, ed. Ronald G. Ssach and Adolf M. Birke,

- Oxford, pp. 265-287.
- Archer, John Michael (1993). *Sovereignty and Intelligence: Spying and Court Culture in English Renaissance*, Stanford, Cal.
- Armitage, David (1995). 'John Milton: Poet against Empire' in *Milton and Republicanism*, ed. David Armitage, Armand Himy and Quentin Skinner, Cambridge, pp. 206-225.
- Bailyn, Bernard (1965). *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass.
- Baldwin, Tom (1984). 'MacCallum and the Two Concepts of Freedom', *Ratio* 26, pp. 125-142.
- Baron, Hans (1966). *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, 2nd edn, Princeton, N. J.
- Barton, Anne (1984). *Ben Jonson, Dramatist*, Cambridge.
- Berlin, Isaiah (1958). *Two Concepts of Liberty: an Inaugural Lecture delivered the University of Oxford on 31 October 1958*, Oxford.
- Brett, Annabel S. (1997). *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge.
- Brooke, John (1961). 'Party in the Eighteenth Century' in *Silver Renaissance: Essays in Eighteenth-Century English History*, ed. Alex Natan, London, pp. 20-37.
- Brunt, P. A. (1988). 'Libertas in the Republic' in *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford, pp. 281-350.
- Burrow, J. W. (1988). *Whigs and Liberals: Continuity and Change in English Political Thought*, Oxford.
- Butterfield, Herbert (1978). *George III and the Historians*, London.
- Canovan, Margaret (1978). 'Two Concepts of Liberty Eighteenth Century Style' *The Price-Priestly Newsletter* 2, pp. 27-43.
- Charvet, John (1993). 'Quentin Skinner on the Idea of Freedom', *Studies in Political Thought* 2, pp. 5-16.
- Colish, Marcia (1971). 'The Idea of Liberty in Machiavelli', *Journall of the History of Ideas* 32, pp. 323-350.
- Collingwood, R. G. (1939). *An Autobiography*, Oxford.
- Collinson, Patrick (1967). *The Elizabethan Puritan Movement*, London.
- (1987). 'The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I', *Bulletin of the John Rylands University*

- Library of Manchester* 69, pp. 394-424.
- (1988). *The Birthpangs of Protestant England: Religious and Cultural Change in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London.
- (1990). *De Republica Anglorum Or, History with Ppilitics Put Back: Inaugural Lectured 9 November 1989*, Cambridge.
- Copp, David (1980). 'Hobbes on Artifical Persons and Collective Action', *Philosophical Review* 89, pp. 579-606.
- Corns, Thomas N. (1995). 'Milton and the Characteristics of a Free Commonwealth' in *Milton and Republicanism*, ed. David Armitage, Armand Himy and Quentin Skinner, Cambridge, pp. 25-42.
- Davidson, Donald (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford.
- Dunn, John (1969). *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge.
- (1980). 'The Identity of the History of Ideas' in *Political Obligation in its Historical Context*, Cambridge, pp. 13-28.
- Dzelzainis, Martin (1995). 'Milton and the Protectorate in 1658' in *Milton and Republicanism*, ed. David Armitage, Armand Himy and Quentin Skinner, Cambridge, pp. 181-205.
- Elton, G. R. (1960). *The Tudor Constitution: Documents and Commentary*, Cambridge.
- (1974). *Studies in Tudor and Stuart Politics and Government*, 2 vols., Cambridge.
- (1991). *Return to Essentials: Some Reflections on the Present State of Historical Study*, Cambridge.
- Fink, Z. S. (1962). *The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth-Century England*, 2nd edn, Evanston, Ill.
- Forbes, Duncan (1975). *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge.
- Foucault, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, London.
- Frank, Joseph (1980). *Cromwell's Press Agent: A Critical Biography of Marchamont Nedham, 1620-1678*, Lanham, Md.
- Garnett, George (1996). 'The Origins of the Crown',

- Proceedings of the British Academy* 89, pp. 171-214.
- Garnsey, Peter (1996). *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge.
- Gauthier, David P. (1969). *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas*, Oxford.
- Gierke, Otto (1960). *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, trans. Ernest Barker, Boston, Mass.
- Gunnell, John G. (1982). 'Interpretation and the History of Political Theory: Apology and Epistemology', *American Political Science Review* 76, pp. 317-327.
- Harris, Tim (1990). "Lives, Liberties and Estates": Rhetorics of Liberty in the Reign of Charles II' in *The Politics of Religion in Restoration England*, ed. Tim Harris. Paul Seaward and Mark Goldie. Oxford, pp. 217-241.
- Houston, Alan Craig (1991). *Algernon Sidney and the Republican Heritage in England America*, Princeton, N.J.
- Javitch, Danel (1978). *Poetry and Courtliness in Renaissance England*, Princeton, N.J.
- Judson, Margaret A. (1949). *The Crisis of the Constitution: An Essay in Constitutional and Political Thought in England 1630-1645*, New Brunswick, N.J.
- Kenyon, J. P. (1966). *The Stuart Constitution 1603-1688: Documents and Commentary*, Cambridge.
- Laslett, Peter (1988). Introduction to John Locke, *Two Treatises of Government*, student edn, Cambridge, pp. 3-126.
- LeMahieu, D. L. (1976). *The Mind of William Paley: A Philosopher and his Age*, London.
- Levack, Brian P. (1973). *The Civil Lawyers in England 1603-1641: A Political Study*, Oxford.
- Lieberman, David (1989). *The Province of Legislation Determined: Legal Theory in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge.
- Long, Douglas G. (1977). *Bentham on Liberty: Jeremy Bentham's Idea of Liberty in Relation to his Utilitarianism*, Toronto.
- MacCallum, Gerald C., Jr. (1991) 'Negative and Positive Freedom' in *Liberty*, ed. David Miller, Oxford, pp. 100-122.
- MacLachlan, Alastair (1996). *The Rise and Fall of Revolutionary England: An Essay on the Fabrication of*

- Seventeenth-Century History*, London.
- Mendle, Michael (1995). *Henry Parker and the English Civil War: The Political Thought of the Public's 'Privado'*, Cambridge.
- Miller, David (1991). *Introduction to Liberty*, ed. David Miller, Oxford, pp. 1-20.
- Miller, Peter N. (1994). *Defining the Common Good: Empire, Religion and Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge.
- Namier, L. B. (1955). *Personalities and Powers*, London.
- Norbrook, David (1994). 'Lucan, Thomas May, and the Creation of a Republican Literary Culture' in *Culture and Politics in Early Stuart England*, ed. Kevin Sharpe and Peter Lake, London, pp. 45-66.
- Oldfield, Adrian (1990). 'The Republican Critique of Liberalism', *British Journal of Political Science* 26, pp. 25-44.
- Peltonen, Markku (1995). *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge.
- Pettit, Philip (1993a), 'Negative Liberty, Liberal and Republican', *European Journal of Philosophy* 1, pp. 15-38.
- (1993b). 'Liberalism and Republicanism', *Australasian Journal of Political Science* 28, pp. 162-89.
- (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1988). 'Are Freedom and Liberty Twins?' *Political Theory* 16, pp. 523-552.
- Pocock, J. G. A. (1975). *The Machiavellian Moment: Florentine*, Princeton, N.J.
- (1977). *Historical Introduction to The Political Works of James Harrington*, Cambridge, pp. 1-152.
- (1985). *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge.
- (1987). 'The Concept of a Language and the *Métier d'Historien*: Some Consideration on Practice' in *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. Anthony Pagden, Cambridge, pp. 19-38.
- Pocock, J. G. A. and Schochet, Gordon J. (1993). 'Interregnum and Restoration' in *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, ed. J. G. A. Pocock,

- Cambridge, pp. 146-179.
- Raab, Felix (1964). *The English Face of Machiavelli: A Changing Interpretation 1500-1700*, London.
- Rahe, Paul A. (1992). *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill, N.C.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.
- Robbins, Caroline (1959). *The Eighteenth-Century Commonwealthman: Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, Cambridge, Mass.
- Runciman, David (1997). *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge.
- Sanderson, John (1989). *'But the People's Creatures': The Philosophical Basis of the English Civil War*, Manchester.
- Schneewind, J. B. (1993). 'Classical Republicanism and the History of Ethics', *Utilitas*, 5, pp. 185-207.
- Scott, Jonathan (1988). *Algernon Sidney and the English Republic, 1623-1677*, Cambridge.
- (1991). *Algernon Sidney and the Restoration Crisis, 1677-1683*, Cambridge.
- (1992). 'The English Republican Imagination' in *Revolution and Restoration: England in the 1650s*, ed. John Morrill, London, pp. 35-54.
- (1993). 'The Rapture of Motion: James Harrington's Republication' in *Political Discourse in Early Modern Britain*, ed. Nicholas Phillipson and Quentin Skinner, Cambridge, pp. 139-63.
- Skinner, Quentin (1972). 'Conquest and Consent: Thomas Hobbes and Engagement Controversy' in *The Interregnum: The Quest for Settlement*, ed. G. E. Aylmer, London, pp. 79-98.
- (1974). 'The Principles and Practice of Opposition: The Case of Bolingbroke versus Walpole' in *Historical Perspectives*, ed. Neil McKendrick, London, pp. 93-128.
- (1978). *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols., Cambridge.
- (1981). *Machiavelli*, Oxford.
- (1983). 'Machiavelli on the Maintenance of Liberty', *Politics* 18, pp. 3-15.
- (1984). 'The Idea of Negative Liberty: Philosophical

- and Historical Perspectives' *Philosophy in History*, ed. Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner, Cambridge, pp. 193-221.
- (1986). 'The Paradoxes of Political Liberty' in *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. VII, ed. Sterling M. McMurrin, Cambridge, pp. 225-250.
- (1988). *Meaning and Context*, ed. James Tully, Cambridge.
- (1989). 'The State' in *Political Innovation and Conceptual Change*, ed. Terence Ball, James Farr and Rueesll L. Hanson, Cambridge, pp. 90-131.
- (1990a). 'Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty', *Transaction of the Royal History Society* 40, pp. 121-151.
- (1990b). 'Machiavelli's *Discorsi* and the Pre-humanist Origins of Republican Idea's in *Machiavelli and Republicanism*, ed. Gisela Book, Quentin Skinner and Maurizio Viroli, Cambridge, pp. 121-141.
- (1990c). 'The Republican Ideal of Political Liberty' in *Machiavelli and Republicanism*, ed. Gisela Bock, Quentin Skinner and Maurizio Viroli, Cambridge, pp. 293-309.
- (1997). 'Sir Geoffrey Elton and the Practice of History', *Transactions of the Royal Historical Society* 47, pp. 301-316.
- Smith, Nigel (1994). *Literature and Revolution in England 1640-1660*, London.
- (1995). 'Popular Republicanism in the 1650s: John Streater's "Heroick Mechanics"' in *Milton and Republicanism*, ed. David Armitage, Armand Himy and Quentin Skinner, Cambridge, pp. 137-155.
- Smuts, Malcolm (1994). 'Court-Centred Politics and the Uses of Roman Historians, c. 1590-1630' in *Culture and Politics in Early Stuart England*, ed. Kevin Sharpe and Peter Lake, London, pp. 21-43.
- Sommerville, Margaret R. (1995). *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early-Modern Society*, London.
- Sommerville, J. P. (1986). *Politics and England, 1603-1640*, London.
- Spitz, Jean-Fabien (1995). *La liberté Politique: Essai de généalogie conceptuelle*, Paris.
- Tarlton, Charles D. (1973). 'Historicity, Meaning and Revisionism in the Study of Political Thought', *History*

- and Theory* 12, pp. 307-328.
- Taylor, Charles (1979). 'What's Wrong with Negative Liberty' in *The Idea of Freedom*, ed. Alan Ryan, Oxford, pp. 175-193.
- Thomas, D. O. (1977). *The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price*, Cambridge.
- Tuck, Richard (1993). *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge.
- Tully, James (1980). *A Discourse on Property: John Locke and his Adversaries*, Cambridge.
- (1993). *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge.
- Viroli, Maurizio (1992). *From Politics to Reason of State: The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge.
- Wallace, John M. (1964). 'The Engagement Controversy 1649-1652: An Annotated List of Pamphlets', *Bulletin of the New York Public Library* 68, pp. 384-405.
- Warrender, Howard (1979). 'Political Theory and Historiography: A Reply to Professor Skinner on Hobbes', *The Historical Journal* 22, pp. 931-940.
- Wirszubski, C. (1960). *Libertas as a political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge.
- Wootton, David (1994). 'Introduction: The Republican Tradition: From Commonwealth to Common Sense' in *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1779*, ed. David Wootton, Stanford, Cal., pp. 1-41.
- Worden, Blair (1991). 'English Republicanism' in *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. J. H. Burns and Mark Goldie, Cambridge, pp. 443-475.
- (1994a). 'Marchamont Nedham and the Beginnings of English Republicanism, 1649-1656' in *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1779*, ed. David Wootton, Stanford, Cal., pp. 45-81.
- (1994b). 'James Harrington and The Commonwealth of Oceana, 1656' in *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, ed. David Wootton, Stanford, Cal., pp. 82-110.
- (1994c). 'Harrington's Oceana: Origins and Aftermath, 1651-1660' in *Republicanism, Liberty, and Cammercial Society, 1649-1776*, ed. David Wootton, Stanford, Cal., pp. 111-138.

- (1994d). 'Republicanism and the Restoration, 1660-1683' in *Republicanism, Liberty, and Commercial Society, 1649-1776*, ed. David Wootton, Stanford, Cal., pp. 139-193.
- (1994e). 'Ben Jonson among the Historians' in *Culthure and Politics in Early Stuart England*, ed. Kevin Sharpe and Peter Lake, London, pp. 67-89.
- (1995). 'Milton and Marchamont Nedham' in *Milton and Republicanism*, ed. David Armitage, Armand Himy and Quentin Skinner, Cambridge, pp. 156-180.
- (1996). *The Sound of Virtue: Philip Sidney's Arcadia and Elizabethan Politics*, London.
- Zwicker, Steven N. (1993). *Lines of Authority: Politics and English Literary Culture, 1649-1689*, Ithaca, N.Y.

نمایه

آزادی اجتماعی ۱۱۴	♦♦آ♦
آزادی برای یک انجمن مدنی ۵۷	آداب درباری ۹۹
آزادی بیان ۹۱	آرکادیا (کتاب) ۳۰
آزادی پیشینیان ۱۱۶	آرمان قانون اساسی ۵۰
آزادی جسمانی ۲۷	آرمان شهر (کتاب) ۹۲، ۴۶
آزادی شهروندان ۱۰۰	آرمان گرایی ۸۵
آزادی طبیعی ۲۷	آرمیتیج، دیوید ۱۶
آزادی عمومی ۶۷، ۶۳، ۴۰	آزاد بودن ۸۳
آزادی فردی ۳۶، ۷۰، ۷۸، ۸۱	آزاد بودن به مثابه عضوی از
۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۱۰۰، ۱۱۴	انجمن مدنی ۲۴
۱۱۵، ۱۱۶	آزاد زیستن ۳۶
آزادی کامنولث ۴۰، ۴۸	آزادی ۱۶، ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۲
آزادی مدنی ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۳۷	۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۲
۳۹، ۷۶، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۱	۴۳، ۴۵، ۵۱، ۵۲، ۵۶، ۵۸
۱۰۳	۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۹
آزادی منفی ۸۹، ۱۱۴	۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵
آزادی های ملل ۴۰	۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳
آزبورن، فرانسیس ۳۳، ۴۵، ۴۸	۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۰
۶۲، ۶۶، ۶۷، ۷۸	۹۱، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۱۳، ۱۱۵
آستین، جان ۱۰۰	۱۱۷
	آزادی اتباع ۱۰۰

◆الف◆

- انقلاب انگلستان ۱۵، ۶۰
انقلاب‌های امریکا و فرانسه ۸۴
انگلستان ۳۱، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۴۸، ۴۹
اُوزیماندیاس (رامسس کبیر) ۱۱۱
اوسیاننا (کتاب) ۴۱، ۴۹، ۵۹، ۷۵، ۸۳، ۹۸
اولیان ۲۵
اُولیگارشی ویگ، ۳۱
اومانیسم در انگلستان دوران
رنسانس ۲۹
ایده منفی آزادی ۱۱۳
ایده آرمان بدیل ۸۸
ایده دولت ۱۰۹
ایده آزادی دولت ۷۰
ایده آزادی مدنی ۳۸، ۵۰
ایرلند ۷۴
- اسارت پادشاهی ۵۲
اسپینز، جین فابین ۱۶
استعمار ۶۱
استقلال ۶۱، ۶۳، ۱۱۳
استریتز، جان ۳۳
اسکات، جانانان ۱۶، ۹۰
اسکاتلند ۷۴
اراده ۸۹
اراده پیکره سیاسی ۶۰
اراده مردم ۴۵
اراده ملت ۵۸، ۶۴
اراده اکثریت ۴۵
اصول اخلاقی و فلسفه سیاسی
(کتاب) ۸۴
اعضای ویگ ۹۲
اکتون (گُرد) ۱۹، ۱۰۵، ۱۰۸
التون، سِر جفری ۱۹، ۲۳، ۱۰۷
الیزابت (ملکه) ۶۶
الیوت ۱۷
امپراتوری روم ۹۵
امپریوم یا حاکمیت مطلق قانون
۵۷
امتیاز موروثی ۶۴
امتیازات موروثی سلطنتی ۷۹
امنیت ۳۸، ۸۶، ۸۷، ۹۵
انسان به مثابه یک تبعه ۲۸
انقلاب امریکا ۳۱، ۸۰

◆ب◆

- باترفیلد، سِر هربرت ۱۰۵، ۱۰۶
بازگشت به ضروریات (کتاب)
۱۰۷
باستان‌دوستی فاضلانه ۱۰۷
باستان‌شناسی ۱۱۲
بالدوین، جفری ۱۶
بالینگبروک (گُرد) ۳۱، ۷۹
برت، آنابل ۱۶، ۲۷
برتری دولت آزاد (کتاب) ۳۳

پراتکتوریت [یا نظام

حمایت‌مداری کرامول]، ۳۳

پرایس، ریچارد ۳۱، ۶۲

پلتونین، مارکو ۱۶

پوفندورف، زاموئل ۲۳

پوکاک، جان ۱۶، ۳۴، ۱۰۶

پیتکین، هنا فنیچل ۳۵

پیکره عمومی ۶۱

پیکره کامنولث ۴۱

پیکره سیاسی ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳،

۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۹، ۶۱، ۶۴، ۸۱

پیکره‌های سیاسی ۵۰، ۷۶

پیکره‌های طبیعی ۵۰

پیکره قانون‌گذاری ۴۸

پیکره مردم ۴۷

پیلی، ویلیام ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷

پیمان‌های سلطنت (کتاب) ۲۲

۴۰، ۴۲، ۷۲، ۷۵

بردگان ۵۵

بردگی ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۷،

۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۷۸، ۹۶

برده ۵۴

برده بودن ۵۵

برلین، سیر آیزیا ۷۰، ۱۱۳، ۱۱۴

برمهال، جان ۲۵، ۲۸

برون ۲۹

بریتانیا ۱۹، ۶۱

بلکستون، سیر ویلیام ۱۰۰

بلوم کاتیلینا (کتاب) ۵۶، ۷۱، ۷۳

بتام، جرمی ۳۶، ۸۸، ۱۰۰

بندگی شخصی ۸۲، ۸۳، ۸۴

بندگی عمومی ۵۸، ۶۲

بهره‌مندی انسان از آزادی ۷۸

بهشت گمشده (قطعه موسیقی)

۱۰۸

بورديو، پی‌یر ۱۸

بیگن، فرانسیس ۳۰، ۹۷

بیگن، ریچارد، ۳۰

♦♦ت♦♦

تاریخ اندیشه ۱۱۶

تاریخ روم (کتاب) ۵۷

تاریخ واقعی ۱۰۷

تاسیتوس ۵۶، ۹۳، ۹۵

تارکین‌ها (سلسله) ۵۸

تالی، جیمز ۱۶

تبارشناسی اخلاق (کتاب) ۱۱۷

تحلیل‌های لیبرالی از آزادی منفی

۱۱۲

♦♦پ♦♦

پادشاهی مطلقه، ۱۰۱

پارکر، هنری ۲۱، ۲۲، ۳۸، ۴۰،

۵۹

پارلمان و مردم (بیانیه)، ۳۳

پتیت، فیلیپ ۱۷، ۷۷، ۸۷

- ترانیو ۵۳، ۵۴، ۵۵
 ترنچارد، جان ۷۴
 تصدی‌گری شاهان و قاضیان
 (کتاب) ۳۶، ۸۲
 تفاوت میان حکومت مطلقه و
 مردمی ۹۵
 تمایز میان آزادی و بندگی ۵۳
 تمایز میان شاه و اقتدارش، ۲۲
 توافق ۴۳، ۷۷، ۸۹، ۱۱۷
 توده‌ها ۴۷
 تولد دوباره افلاطون (کتاب) ۳۰،
 ۴۱، ۶۴
 تولند، جان ۳۸
 تیتولوس ۵۴
 تیلور، چارلز ۱۱۳
- ♦ج♦
 چارلز اول ۲۱، ۲۲، ۶۰، ۶۲، ۶۳،
 ۸۰، ۸۲، ۶۶
 چارلز دوم ۳۴، ۵۹، ۱۰۵
 چهار سنت آزادی (سخرنانی)،
 ۱۸
- ♦ح♦
 حامیان نوکرسفت قدرت مطلقه،
 ۹۷
 حُسن‌نیت ۵۶
 حق تصدی (کتاب) ۸۲
 حقوق ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۳۵، ۳۷،
 ۴۵، ۵۸، ۶۱، ۷۴، ۷۸، ۸۱، ۸۶،
 ۱۰۰، ۱۱۰
 حقوق روم ۲۵، ۵۲
 حقوق طبیعی، ۲۸، ۳۷
 حقوق طبیعی و مردمی (کتاب)
 ۲۳
 حقوق مدنی ۲۸
- ♦ج♦
 جامعه مدنی ۳۵
 جانستون، دیوید ۱۶
 جانسون، بن ۳۰
 جباریت ۳۹، ۵۹، ۵۹، ۶۲، ۷۱،
 ۷۸
 جلدین، مارتین وَن ۱۷
 جفرسون، تامس ۳۸
 جمهوری ۶۷
 جمهوری انگلستان ۳۴، ۶۶
 جمهوری‌خواهی ۳۱، ۳۴، ۳۹،
 ۵۷، ۶۵، ۶۶، ۷۲، ۹۰

دولت ۲۳، ۲۴، ۳۱، ۳۵، ۳۷، ۴۱،

۴۲، ۴۳، ۴۶، ۵۱، ۵۸، ۶۰، ۶۱،

۶۳، ۷۰، ۷۵، ۸۱، ۸۳، ۸۶، ۹۲،

۹۷، ۹۸، ۱۱۱، ۱۱۷

دولت آزاد ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۴۰، ۴۲،

۴۴، ۴۵، ۵۷، ۵۸، ۶۹، ۷۰،

۷۴، ۷۵، ۸۲، ۸۳، ۹۹، ۱۱۵

دولت روم ۷۳

دولت شهرهای باستانی ۱۱۶

دولت لیبرال ۱۱۷

دولت‌های برده ۶۲

دولت‌های خودگردان ۱۱۴

دیژست (قانون روم) ۵۲، ۵۳،

۵۴، ۵۵

دیگز ۲۹

دیویدسون، داندل ۱۱۶

◆ر◆

راب ۲۹

رابطه میان قدرت دولت و آزادی

اتباع آن ۲۴

رامپ پارلیمنت ۴۸

رانسیمن، دیوید ۱۶

راه آماده و آسان برای تأسیس

کامنولتی آزاد (کتاب) ۳۴، ۴۶،

۵۱، ۷۵

راولز، جان ۸۵

رایلی، فیلیپ ۱۸

راپین دوتوئاراس، پل دو ۶۰

حکومت [سلطان] تُرک ۹۵

حکومت آزاد ۴۰، ۴۴

حکومت بر-خود یا خودگردانی

۴۶

◆خ◆

خودکامگی ۴۳

◆د◆

دان، جان ۱۰۵

دانشگاه کمبریج ۱۰۵، ۱۰۶

دانشگاه کنت ۱۷

درباب شهروندی (کتاب) ۲۴

دربار شهریاران ۹۳

درباره وضعیت انسان‌ها (کتاب)

۵۲، ۵۴

درباری ۹۸

درباریان ۶۶، ۹۳

دزیلزاینس، مارتین ۱۶

دموکراسی ۸۷

دموکراسی ناب ۴۷

دو رساله دربای حکومت (کتاب)

۳۸، ۴۳، ۱۰۴

دو مفهوم آزادی (کتاب) ۱۱۳

دو مقاله درباره آزادی مدنی

(کتاب) ۶۲

دوران فترت جمهوری انگلستان،

۷۴

- رژیم کهن در فرانسه ۶۹
 رس پابلیکای (اصطلاح) ۴۶
 رسالات (کتاب) ۹۷
 رساله‌ای در باب احزاب (کتاب) ۷۹
 روم ۴۳، ۵۱، ۵۸، ۷۳، ۸۸
 ریفل، هایتلودی ۹۲
- ♦ز♦
 زنان شوهردار ۲۵
 زندگی در شرایطِ بندگی ۵۱
 زور ۸۸، ۸۹
- ♦س♦
 سالوست ۵۶، ۵۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۳
 سامانه سیاست (کتاب) ۴۱
 سکوتِ قانون ۲۸
 سلطه خودکامانه ۸۸
 سلطنت ۲۸، ۳۱، ۳۴، ۳۹، ۴۸، ۵۲، ۵۷، ۵۸، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۷۴، ۹۱، ۹۳، ۱۱۱
 سلطنت مطلقه انگلستان (کتاب) ۲۲
 سلطنت طلبان ۲۲
 سلطنت طلبی انگلستان ۱۰۵
 سنت‌شکنان (کتاب) ۳۲، ۶۰، ۶۲، ۷۷، ۸۰
- سینکا ۵۶
 سولا، لوسیوس ۷۳، ۷۴
 سیاست ۵۹، ۱۰۶
 سیجویک، هنری، ۱۰۰
 سیدنی، آلجرُن ۳۰، ۳۴، ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۲، ۷۸
 سیدنی، سِر فیلیپ ۳۰
 سیسرو ۵۷
- ♦ش♦
 شاه‌کشی ۳۹
 شخصیت مصنوعی دولت ۲۳
 شخصیت نفرت‌انگیز ۹۷
 شهروند ۷۶، ۸۶
- ♦ع♦
 عدم آزادی ۸۷، ۸۸، ۹۶
 عمل ۲۷
 عناصرِ سیاست (کتاب) ۱۰۰
 عنصرِ نثورومن ۲۹
- ♦ف♦
 فایده‌گرایی ۹۹
 فرانسه ۴۲
 فرد ۹۵
 فرزانیگی کامِنولث ۴۹
 فرمانروا ۲۴

کامینولث ۲۴، ۳۲، ۴۸، ۶۵
 کامینولث آزاد ۴۹
 کامینولث انگلستان ۶۳، ۷۸
 کامینولث اوسیان (کتاب) ۳۳
 کامینولث روم ۷۲
 کامینولث یا دولت آزاد ۷۶
 کرامرتی، آلن ۱۶
 کرامول، آلیور ۳۳، ۳۴، ۷۴
 کُنستان، بنژامین، ۷۰
 کورنر، تامس ان. ۳۲
 کولژ دو فرانس ۱۷

◆گ◆

گذشته ۱۱۶
 گفتارها (کتاب) ۲۹، ۴۲، ۵۱، ۶۵،
 ۷۱، ۷۸، ۹۱
 گفتمان‌هایی در باب حکومت
 (کتاب) ۳۰
 گوتیر ۲۶

◆ل◆

لاک، جان ۳۸، ۴۳، ۵۶، ۶۶،
 ۱۰۴، ۱۰۵
 لسلِت، پیتر ۱۰۴
 لوکا (شهر) ۹۰
 لویاتان (کتاب) ۲۴، ۲۵، ۶۹، ۹۰،
 ۱۰۸
 لیبرالیسم ۱۶

فرهنگ‌ستیز ۱۰۸
 فساد ۴۸، ۶۷، ۹۴
 فضیلت ۴۸، ۸۱، ۹۱، ۹۶
 فضیلت مدنی ۴۸
 فقدان آزادی ۵۰
 فلورانس ۵۱
 فلورنتیوس ۲۵
 فوکو، میشل ۱۱۲
 فیشر، ریچارد ۱۸
 فیلمر، سِر رابرت ۲۵، ۲۸، ۲۹،
 ۷۰

◆ق◆

قانون ۲۷
 قانون با اراده سلطان ۹۱
 قانون‌گذاری ۸۱
 قدرت ۳۸
 قدرت دولت ۷۶
 قدرت مطلقه شاهان، ۵۰
 قدرت نظامی، ۸۰
 قراردادگرایی ۱۰۴
 قراردادیون، ۳۷
 قسطنطنیه ۹۰
 قوه قهریه قانون ۲۵

◆ک◆

کالینسون، پاتریک ۱۹، ۳۰
 کالینگوود، آر. جی. ۱۰۴

لیبرالیسم کلاسیک ۱۶، ۸۹

لیند، جان، ۸۸، ۱۰۰

لیوی ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۶

◆◆

ماکیاولی، نیکولو ۲۹، ۳۰، ۳۶

۴۲، ۵۱، ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۷۴

مانمت (دوک) ۹۸

ماینت (شهر) ۱۸

متون دوران رنسانس ۴۸

مجلس عوام ۴۸

مجلسی ملی ۴۷

محدودیت یا اجبار ۳۵

مردم انگلستان ۷۵

مردم روم ۷۱

مرکوریوس پالیتیکوس (روزنامه)،

۳۲

مشروطیت بریتانیا ۲۲

مطالعات تاریخی ۱۰۸، ۱۰۹

مطیع (اصطلاح) ۵۶، ۵۷

مفاهیم عام آزادی ۷۹

مفهوم مثبت آزادی ۱۱۳

مگولی، تامس بینگتون ۶۰

ملاحظات (کتاب) ۲۱، ۴۰

ممانعت ۳۵

مهاجرنشین‌های امریکا ۳۱، ۶۱

مور، سِر تامس ۴۶، ۹۲، ۹۳

مورخ اندیشه، ۱۱۲، ۱۱۵

مورخان اندیشه، ۱۰۷، ۱۱۷

موستلاریا (کتاب) ۵۳

مولزورت، رابرت ۷۴

مونارکومچ (نظریه) ۳۸، ۴۰، ۵۹

۸۲

میتلند، اف. دابلیو ۱۳، ۱۱۰، ۱۱۱

میزان آزادی واقعی ۸۶

میلتون، جان ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶

۴۰، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۵۱، ۶۰، ۶۲

۶۳، ۷۵، ۷۷، ۸۰، ۸۲

میل، جان استوارت ۱۵

◆ن◆

نافرمانی ۲۷

ندهام، مارچامنت ۳۲، ۳۳، ۳۷

۴۰، ۴۳، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۷۳

۷۵، ۷۸

نظریه آزادی، ۱۰۰

نظریه سیاسی آنگلوفون ۲۴

نظریه نشورومن ۱۱، ۱۵، ۱۶، ۲۹

۳۱، ۶۹، ۸۹، ۹۹، ۱۱۲

نظریه پردازان ۳۴، ۳۵، ۶۹، ۷۹

۸۶، ۸۹، ۹۷

نظریه پردازان آزادی منفی ۸۸

نظریه پردازان کلاسیک لیبرال ۱۱۵

نظریه پردازان نشورومن ۴۳، ۴۴

۵۰، ۷۷، ۸۶، ۸۷

نظریه کامنولث ۳۱

نظریه لیبرال ۱۱۲

نمایندگان ویگ ۶۰

نمایندگی ۲۴، ۶۴، ۶۵، ۱۱۰

نهاد وتو ۶۳

نوربروک ۳۰

نویسندگان روم باستان ۷۰

نویسندگان نثورو من ۳۸، ۵۷، ۵۹

۷۲، ۷۵، ۷۷، ۸۰، ۸۳، ۹۱

نویل، هنری ۳۴، ۳۸، ۴۹، ۵۹

۶۴

نیچه، فریدریش ۱۱۷

نیمی پر، سِر لونس ۱۰۵

نیوجنت، فرانسیس ۱۸

◆ و ◆

وابستگی ۱۵، ۶۱، ۶۵، ۷۷، ۷۹

۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۵، ۹۶، ۱۱۴

۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸

وابستگی برده وار ۹۳

وردن، بلر ۱۶، ۷۴

والپول، سِر رابرت ۳۱، ۷۹

وضعیت طبیعی ۳۷

ووتر (نبرد، ۱۶۵۱) ۳۲

ویدر، جرج ۳۳، ۹۷

ویرسوبسکی ۷۴

ویرولی، ماوریتسیو ۲۹

ویلیامز، گریفیس ۲۵

یلی، ویلیام ۱۰۰

◆ ه ◆

هابز، تامس ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸

۲۹، ۳۴، ۷۰، ۷۶، ۸۳، ۸۵

۸۹، ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۸

هال، جان ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۵۱، ۶۶

۶۷

هانتون، فیلیپ ۲۲

هرینگتون، جیمز ۳۳، ۳۴، ۳۶

۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۶

۴۹، ۵۰، ۵۹، ۷۲، ۷۴، ۷۵

۸۳، ۸۹، ۹۰، ۹۵، ۹۸، ۹۹

همپدن، جان ۷۷

هنر اصلی یک درباری ۹۶

هنری هشتم ۹۲

هیوارد، جان ۲۳

◆ ی ◆

یونان ۵۸



نگ جاوید

۴ تومان



ISBN 978-600-91595-8-4

این کتاب اثری است عالمانه از یکی از برجسته‌ترین تاریخ‌دانان جهان که با بهره‌گیری از مهم‌ترین اسناد و منابع نوشته شده است. در بخش نخست سعی می‌شود رشد و تحول نظریهٔ نثورومن، یعنی بازپردازی دیدگاهی کلاسیک در حقوق روم دربارهٔ شهروندان آزاد و دولت آزاد و، در نتیجه، چگونگی مشروطه کردن قدرت در آغاز دوران مدرن، بررسی و توجیه شود. این تحلیل به دفاعی قوی از سرشت، منظورها و اهداف تاریخ عقلانی و تاریخ اندیشه‌ها منجر می‌شود. به‌طوری که پروفیسور اسکینر می‌گوید: «مورخ خردگرا می‌تواند به ما کمک کند که درک کنیم ارزش‌های جاافتاده در شیوهٔ زندگی کنونی و در شیوه‌های تفکر ما دربارهٔ آن ارزش‌ها، تاجه‌اندازه بازتاب سلسله‌گزینش‌هایی هستند که در زمان‌های متفاوت در میان جهان‌های احتمالاً متفاوت اتخاذ شده‌اند.» در نتیجه، این جستار تفصیلی، یکی از معتبرترین توضیحاتی را عرضه می‌دارد که تاکنون دربارهٔ اهمیت، ربط و هیجان سیاسی این شیوهٔ تفحص تاریخی انجام شده است.

کوئنتین اسکینر که استاد ممتاز تاریخ مدرن در دانشگاه کمبریج است در ۱۹۷۹ جایزهٔ وولفسون برای تاریخ و جایزهٔ بالزان را در سال ۲۰۰۶ دریافت کرده است.