

توکویل

لرنی سیمپلنگ
حسن کامشاراد



توکویل

لری سیدنتاپ • حسن کامشار





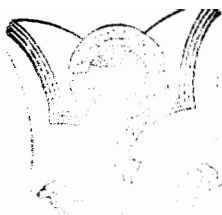
اغلب گفته می‌شود که پرنفوذترین نگرش‌های رقیب در آینده، دو نگرش کارل مارکس و الکسی دو توکویل است. اگر چنین باشد، دومی ظاهراً گوی سبقت را ربوده است. دفاع هوشمندانه او از خودگردانی و پراکندگی قدرت بی‌مانند است. شکفت نیست اگر توکویل بر معاصرانی چون جان استوارت میل تأثیر فوق‌العاده نهاده باشد. با این حال توکویل فقط و فقط نگران قدرت نبود، بینشی اخلاقی داشت، بینشی که بسیاری از خوانندگان در برابر آن سر فرود آورده‌اند. توکویل مشارکت در حکومت را لازمه زندگانی سراپا اخلاقی می‌دانست و سخت بدین امر معتقد بود. هیچ نویسنده‌ای تاکنون چنین موشکافانه ارتباط شکل‌های دولت، شرایط گوناگون اجتماعی، و مخاطرات اخلاقی را با یکدیگر تکیه کرده است. به همین دلیل توکویل نظرگاهی ممتاز در تاریخ اندیشه سیاسی غرب یافته است و توانسته بی‌آنکه اسیر تاریخگرایی یا بی‌طرفی کاذب علوم اجتماعی تحقیقی بشود تحولات اجتماعی در غرب مسیحی را مورد تحلیل و داوری قرار دهد. دیدگاه ممتاز او چه بود؟ چگونه توکویل به آن دست یافت؟ این کتاب کوششی است در پاسخگویی به این پرسشها.

بنیاد فرهنگ امروز

اندیشه، هنر و تخیل خلاق نخبگان هر نسل چونان بارانی حیات بخش فرهنگ هر عصر را بارور می سازد. فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح این سرآمدان معارف بشری گرمی و روشنی و عظمت می گیرد. تعاطی در سوانح زندگانی و روح اندیشه این نخبگان تنها طریق راهیایی به کاخ پرشکوه فرهنگ امروز است. هدف مجموعه بنیادگذاران فرهنگ امروز آن است که در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع از حیات عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و نحله ها و مکتب های برآمده از اندیشه آنان به نحوی مؤثر و ژرف ما را با بنیادهای فرهنگ معاصر مانوس و آشنا سازد.



طحنو



● بنیانگذاران فرهنگ امروز ●



۶۶۲۰ هجری شمسی

توکویل

لری سیدنتاپ

ترجمہ حسن کامشاد



نشانی: خیابان خرمشهر (آبادانا) - خیابان نوبخت - کوچه دوازدهم - شماره ۱۴
تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

● توکویل

- نویسنده: لری سیدنتاپ
- مترجم: حسن کامشاد
- ویراستار: عبدالله کوثری
- طراح روی جلد: محسن محبوب
- حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)
- چاپ: قیام
- نوبت چاپ: اول، ۱۳۷۴
- تعداد: ۳۳۰۰ جلد
- این کتاب با استفاده از کاغذ حمایتی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسید.
- همه حقوق محفوظ است.

این اثر ترجمه‌ای است از:

Tocqueville, Larry Siedentop
(Past Masters)
Oxford University Press, 1994

فهرست

۷	□ پیشگفتار
۱۱	□ نکاتی چند درباره نقل قولها
۱۳	فصل اول: در سایه حکومت و حشت
۴۱	فصل دوم: مباحثه بزرگ دهه ۱۸۲۰
۷۲	فصل سوم: دموکراسی در امریکا (۱۸۳۵)
۱۱۱	فصل چهارم: دموکراسی در امریکا (۱۸۴۰)
۱۴۹	فصل پنجم: دین و ساختار اجتماعی
۱۷۳	فصل ششم: رژیم سابق و انقلاب (۱۸۵۶) و دور کامل
۲۰۷	□ سخن آخر
۲۲۱	□ برای مطالعه بیشتر
۲۲۵	□ نمایه

پیشگفتار

اغلب گفته می‌شود که پرنفوذترین نگرش‌های رقیب در آینده، دو نگرش کارل مارکس و آلکسی دو توکویل^۱ است. اگر چنین باشد، دومی ظاهراً گوی سبقت را ربوده است. واکنش گسترده، اما مسلماً بی‌ثبات دوران اخیر در برابر دولتهای یکپارچه، حکومت‌های تک‌حزبی و اقتصادهای دستوری^۲، اشراف‌زاده‌آزادمنش فرانسوی را خرسند می‌ساخت، چرا که او در نخستین برخورد با اندیشه‌های سوسیالیستی در دهه ۱۸۴۰، آنها را احساساتی و، از این مهم‌تر، ارتجاعی یافت. توکویل اندیشه‌های سوسیالیستی را ارتجاعی می‌پنداشت چون در پی ترویج چیزی بود که وی آنرا تداوم خطرناک رژیم سابق فرانسه به‌شمار می‌آورد، یعنی تمرکز قدرت.

شگفتا که مهمترین کتاب دربارهٔ دموکراسی امروزی، دموکراسی در آمریکا^۳ (۱۸۳۵-۴۰)، به‌دست اشراف‌زاده‌ای فرانسوی نوشته می‌شود! در مخالفت توکویل با حکومت دیوانسالاران یا معرکه‌گردانهای حزبی چه‌بسا نشانه‌ای از حسادت اشرافی به‌نخبگان تازه‌رسیده به‌چشم آید. ولی، در هر حال، دفاع هوشمندانه و شیوای او از خودگردانی^۴ و پراکندگی قدرت بی‌مانند است. شگفت نیست اگر توکویل بر معاصرانی چون جان استوارت میل^۵ تأثیر فوق‌العاده نهاد. توکویل فقط و فقط نگران قدرت نبود. بینش اخلاقی داشت، بینشی که بسیاری از خواندگانش در برابر آن سر فرود آورده‌اند. جامعهٔ دموکراتیک واقعاً خودگردان، از دید توکویل، چشم‌اندازی

1. Alexis de Tocqueville

2. Command economy

3. *Democracy in America*

4. Self-government

۵. John Stuart Mill (۱۸۰۶-۷۳). فیلسوف و اقتصاددان نامدار انگلیسی.

شکوهمند را نوید می‌دهد، و هدفی برتر از سوداگری به‌ظاهر گریزناپذیر زندگی امروزین، پیش روی ما می‌گذارد.

توکویل مشارکت در حکومت را لازمهٔ زندگانی سرپا اخلاقی می‌داندست و سخت بدین امر معتقد بود. نوشته‌هایش حاوی اعتراضی درمندانانه بر ضد «خصوصی‌کردن» افراطی زندگی و بی‌اعتنایی به‌ارزش شهروندی است. بدین‌سان، توکویل لیبرالیسم متعارف - انسان و سوسه می‌شود بگوید لیبرالیسم «بورژوا» - را به‌چالش می‌طلبد. ولی آیا لیبرالیسم حتی امروز توان پاسخگویی به‌این چالش را دارد؟ آیا آموزه‌ای که خود را غالباً به‌فعالیت‌های تجاری و دوستی‌های محافل خصوصی محدود می‌دارد، آموزه‌ای کامل تواند بود؟ - چه رسد به آن‌که مایهٔ تعالی هم باشد. چالش توکویل هنوز بر جاست.

هیچ نویسنده‌ای تا کنون چنین موشکافانه ارتباط شکل‌های دولت، شرایط گوناگون اجتماعی، و مخاطرات اخلاقی را با یکدیگر نکاویده است. با این‌حال جایگاه توکویل در سنت اندیشهٔ سیاسی به‌گونه‌ای شگفت‌انگیز نامشخص مانده است. سبب چیست؟ دو علت به‌ذهن می‌آید: یکی این‌که توکویل، بر خلاف نخستین فیلسوفان بزرگ و مبدن سیاسی، چون هابز^۱، لاک^۲، و روسو^۳، استدلال خود را بر فرضیات صریح دربارهٔ طبیعت انسان بنا نمی‌کند و از چنان مقدماتی به‌استنتاج نمی‌پردازد. دوم آنکه توکویل، باز بر خلاف نظریه‌پردازان بعدی قرن نوزدهم مانند مارکس، دورکم^۴ یا وبر^۵، علم‌الاجتماع تازه‌ای را پیش نمی‌کشد یا آثار خود را با گفتاری در زمینهٔ روش علمی آغاز نمی‌کند. وقتی توکویل را در کنار متفکران مدعی «علمی» بودن قرار می‌دهیم، بیشتر هم‌تراز هنرمندان می‌نماید. نوشته‌های او روشن، سرراست، سرشار از احساس، و آشکارا در پی شکل دادن به‌تمایلات خواننده است. حتی

۱. Thomas Hobbes (۱۶۷۹-۱۵۸۸). فیلسوف و اندیشمند سیاسی انگلیسی.
۲. John Locke (۱۷۰۴-۱۶۳۲). فیلسوف نامدار انگلیسی.
۳. Jean Jacques Rousseau (۱۷۱۲-۷۸). فیلسوف فرانسوی که آموزه‌هایش در برانگیختن انقلاب کبیر فرانسه سهم مهمی داشت.
۴. Emile Durkheim (۱۸۵۸-۱۹۱۷). جامعه‌شناس فرانسوی.
۵. Max Weber (۱۸۶۴-۱۹۲۰). جامعه‌شناس آلمانی.

تاریخی‌ترین اثر او، رژیم سابق و انقلاب^۱ (۱۸۵۶)، در عین حال انتقاد در دنا کی است از پندارها و کردارهایی که معاصرانش را به پذیرش امپراتوری لویی ناپلئون^۲ سوق داد.

سبک استدلال توکویل نه تنها با شیوه حرفه‌ای متفکران بعدی فاصله دارد، بلکه اصولاً ماقبل بورژوازی است. توسل او به ارزشها - و از همه بیشتر، به ارزش «مقدس» آزادی - تقریباً ویژگی ذاتی آثار اوست. تلاش پیروزمندانه او در برکنار ماندن از عادات و افکار انواع مختلف جامعه - اریستوکراتیک یا دموکراتیک - بدین معنا نیست که می‌خواهد ستایش خود را در برابر وقار، همبستگی، و تنوع سرشت جامعه اشرافی، پنهان بدارد. او همچنین با ندارد که از بلندپروازی پیش پا افتاده‌ای که منش سوداگران جامعه دموکراتیک به آن دامن می‌زند بیزاری جوید، هر چند این جامعه عادلانه‌تر باشد. وی تحت تأثیر جلوه‌های زیباشناختی جامعه اریستوکراتیک هم قرار نمی‌گیرد و در این عمل او، گونه‌ای غرور اشرافی پالایش یافته به چشم می‌خورد. منتقدی تیزبین تراز توکویل برای سرکوبی نخوت، خودفریبی، و بیدادگری جوامع متکی به مراتب و امتیاز پیدا نمی‌شود.

توکویل نظرگاهی ممتاز برای خود یافته بود و می‌توانست، بی آن که اسیر تاریخگرایی^۳ یا بی طرفی کاذب علوم اجتماعی تحقیق^۴ شود، تحولات اجتماعی در غرب مسیحی را با آن دید تحلیل و داوری کند. این دیدگاه ممتاز چه بود؟ و توکویل چگونه به آن دست یافت؟ اینها پرسشهایی است که، با وجود پیشرفت فراوان در نقد آثار توکویل، هنوز با اهمیت و بی پاسخ مانده است.

این کتاب کوششی است در پاسخگویی به این پرسشها، که در نگارش

1. *The Ancien Régime and the Revolution*

۲. Louis Napeleon (۱۸۰۸-۷۳). با بازگشت بوربونها به پادشاهی در فرانسه مدتی در تبعید به سر برد. دو بار دست به قیام ناکام نظامی زد. پس از انقلاب ۱۸۴۸ به فرانسه برگشت. به ریاست جمهوری برگزیده شد و سپس خود را امپراتور (ناپلئون سوم) کرد. افکار لیبرال داشت، ولی این افکار با کیش ناپلئونی درآمیخته بود.

3. historicism

4. positivism

آن از راهنمایی جان بارو^۱، دیوید ایست‌وود^۲، رابرت اسکیدلسکی^۳، و فرگوس انگود-تاماس^۴ برخوردار بوده‌ام. ناگفته پیداست که اینان هیچ‌گونه مسؤولیتی در نقایص برجامانده ندارند.

إل.إ.إس
کالج کیبل^۵
آکسفرد
ژوئیه ۱۹۹۳

1. John Burrow
3. Robert Skidelsky
5. Keble

2. David Eastwood
4. Fergus Ungood-Thomas

نکاتی چند درباره نقل قولها

نقل قول از نوشته‌های توکویل بیشتر از چاپ تازه مجموعه آثار^۱ اوست که از ۱۹۵۱ زیر نظر ژ. پ. مایر^۲ و کمیسیون ملی فرانسه^۳ برای آثار توکویل منتشر شده است. هرگاه اثری بیش از یک مجلد باشد، حروف الفبا برای مجلدات به کار برده شده است (مثلاً کتاب یکم، جلد یکم می‌شود یکم/الف و غیره). ترجمه عبارات زبان فرانسه را غالباً خود انجام داده‌ام، اگرچه در مورد دموکراسی در آمریکا و رژیم سابق و انقلاب، معمولاً به ترجمه‌های موجود [انگلیسی] تکیه کرده‌ام، بویژه ترجمه جورج لارنس^۴ از کتاب نخستین (که بر روی هم بر ترجمه اولیه هنری ریو^۵، حتی پس از ویرایش فرانسس بووین^۶ ترجیح دارد) و ترجمه استوارت گیلبرت^۷ از کتاب دوم. با این حال هر جا ممکن به نظر رسید این ترجمه‌ها را نیز اصلاح کرده‌ام.

۱. Œuvres Complètes. نگاه کنید به بخش «برای مطالعه بیشتر»، صفحه ۱۹۰.

2. J. P. Mayer

3. French National Commission

4. George Lawrence

5. Henry Reeve

6. Francis Bowen

7. Stuart Gilbert

در سایه حکومت وحشت

آلکسی دو توکویل اندکی پس از انقلاب فرانسه در خانواده‌ای کهنسال از اشراف نرماندی به دنیا آمد. از همان کودکی از تعصبات دیرینه خانوادگی دوری جست. یقین کرد که دوران اشرافیت به سر رسیده و در غرب جامعه‌ای نوین - که آن را «جامعه دموکراتیک» نامید - پدید می‌آید. این اعتقاد او را یاری داد تا از وسوسه‌های اخلاقی که در اوایل قرن نوزدهم دامنگیر بسیاری از افراد طبقه وی بود بپرهیزد. توکویل، حتی در نوجوانی، از فریفتن خویش بیم داشت. برای آن دسته از هم طبقه‌های خود که دچار توهم بودند - بویژه این توهم که ظهور دموکراسی چیزی تصادفی، برگشت‌پذیر، یا جتی اهریمنی است - اگر نگوئیم احساس تحقیر، احساس ترحم می‌کرد. البته هراس او از آینده بسیار شدید بود و باور داشت که چاره‌ای جز ذهنی روشن و عزمی استوار نیست.

توکویل به این نتیجه رسیده بود که جامعه دموکراتیک یک دعوی مقهورکننده دارد. این جامعه با مقتضیات عدالت سازگار است، اما در عین حال واجد مخاطرات جدی اخلاقی و سیاسی نیز هست که باید با آنها پنجه درافکند و مغلوبشان کرد. چیره‌شدن بر این مخاطرات مستلزم

شناخت آنها بود و این اگرچه در نگاه نخست شگفت‌انگیز می‌نماید، رسالتی شایسته بود برای اشراف‌زاده‌ای جوان در فرانسه پس از انقلاب: این تلاش ظریفترین نمونه وظیفه اخلاقی اشراف‌زادگان بود.

توکویل چگونه به این نتایج رسید؟ اوضاع و احوال کودکی او روشن‌گر موضوع است. تولد توکویل، در ۱۸۰۵ م، در شرایط عادی نبود. تقریباً تمامی خانواده‌اش - پدر بزرگ، مادر بزرگ، عموها و عموزاده‌ها - در دوران حکومت وحشت زیر تیغ گیوتین رفته بودند. پدر و مادرش، کنت و کنتس دو توکویل، ماه‌ها در زندان در انتظار همین سرنوشت زیسته بودند. اثر زندان پس از آن نیز در چهره آنان مشاهده می‌شد. موی سر پدرش، اِرو^۱، در بیست و چهار سالگی سفید شده بود. مادرش علیل و عصبی مانده بود در سالهای پس از سقوط رویسپیر^۲، پدر و مادر توکویل کوشیدند به نحوی همچون دوران رژیم سابق زندگی کنند. اما این کار آسانی نبود. از هر چیز پیرامون آنان و از هر چیز بیرون از دروازه‌های شاتو ورنوی^۳، و حتی از تابلوهای آویخته بر دیوارها، بوی جنگ داخلی و تنفر شدید از اشراف می‌آمد.

اِرو دو توکویل، برعکس بسیاری از دیگر اشراف فرانسوی مهاجرت نکرده بود. از این‌روی، مردی ثروتمند بود، زیرا دارایی خویشانی که زیر گیوتین جان سپرده بودند نیز به او رسیده بود. ولی مال و منال نمی‌توانست دلهره طبقه‌ای را که قرن‌ها آماج انبوه نارضایتیها بوده از میان ببرد. آیا در فرانسه پس از انقلاب جایی برای اشراف وجود داشت و اینها می‌توانستند ایمن به سر برند؟ این نگرانی، آلکسی دو توکویل خردسال را آزار می‌داد.

1. Hervé

۲. Robespierre (۱۷۵۸-۹۴). انقلابی فرانسوی، بانی حکومت وحشت در انقلاب کبیر فرانسه. صدها تن را به هلاکت داد و خود نیز به همین سرنوشت گرفتار شد.

3. Chateau de Verneuil

به عقب برگردید. به کودک در آغوش مادرش بنگرید؛ ببینید جهان خارج ابتدا چگونه در آینه هنوز تیره ضمیر وی نقش می‌بندد؛ اولین چیزهایی را که توجه او را برمی‌انگیزد در نظر بیاورید؛ به نخستین واژه‌هایی که نیروی خفته اندیشه او را بیدار می‌کند گوش فرادهید؛ و سرانجام تلاشهای اولیه او را پیش چشم آورید. تنها در این صورت می‌توانید ریشه اغراض، عادات و امیالی را که بر زندگی او حکم خواهد راند، دریابید. درون گهواره انسانی کامل خفته است. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۶)

این کلمات در نخستین صفحه‌های دموکراسی در آمریکا بسیار گویاست. توکویل نیک‌خواهی دنیای خارج را قطعی نمی‌شمرد. تهدیدی تیره و مبهم اخلاق و شخصیت وی را شکل داد. توکویل خردسال، بنا بر همه روایتها، بسیار عصبی و حساس، ولی فرصت‌شناس بود. از مکانهای بسته در نهان می‌ترسید. شور و شوق او برای آزادی – هرچند در آغاز به شکل «گریز» و ماجراجویی – در داستانهای ایام کودکی‌اش به چشم می‌خورد. در ضمن شور و شوق آزادی گواهی بر سابقه نگرانی اوست. هیولای جنگ داخلی تخیل او را تسخیر کرده بود. توکویل وقتی از نوجوانی درمی‌آمد اعتراف کرد که ذهنش سالها دستخوش اندیشه زندان یا تبعید بوده است.

به یاد دارم که درباره امکان زندانی شدن فکر می‌کردم... چهل سال گذشته نشان داده است که از پیش مهیا بودن برای آن چندان هم مضحک نیست. من موفق شده بودم از آن مکان هولناک تصویری کمابیش دلپذیر برای خود بسازم. تصور می‌کردم آدم را با مقداری کتاب و کاغذ و قلم که محبوس کنند، باید بتواند اوقات را نسبتاً به راحتی بگذراند. (مجموعه آثار، پنجم/الف، ۴۹)

این هراسها او را نگران پیرامون خود می‌کرد. نمی‌خواست غافلگیر شود. و جای شگفتی نیست که در نوجوانی به جامعه بورژوازی، که اشرافیت را با قهر و خشونت در فرانسه طرد کرده بود، دلبستگی پیش‌رس نشان داد. توکویل آموخت تا به اندیشه و احساس افراد در درجات مختلف اجتماع راه جوید. این تمایل، که ابتدا برای دفع خطر پرورش یافت، رفته‌رفته به صورت نوعی مهارت و اعتقاد درآمد.

در پانزده سالگی جدایی اشراف قدیمی را از سایر اجتماع فرانسه سرزنش کرد. نخستین نامه‌های او (۳-۱۸۲۱) نشان می‌دهد که او بیم آن داشت که خودنماییهای اشراف آنان را به فاجعه‌ای دیگر بکشاند. سقوط ناپلئون و بازگشت خاندان بوربون^۱ بسیاری از مهاجران پیشین را واداشته بود در صدد اعاده امتیازهای طبقه خود برآیند. توکویل در شانزده سالگی، وقتی برای نخستین تعلیمات رسمی خویش وارد کالج سلطنتی متس^۲ شد، به دامنه سوء ظن بورژوازی به طبقه خود پی برد. مدتها کوشید تا با شاگردی از خانواده‌ای کم‌بضاعت، یعنی اوژن استوفل^۳ طرح دوستی بریزد. پیداست که توکویل ضرورت پیوند با بقیه اجتماع فرانسه را حس می‌کرد.

نیاز به پیوند بزودی شکلی آرمانی به خود گرفت. توکویل جوان وقتی از تاریخچه خانواده خویش باخبر شد، به دستمایه‌ای اسطوره‌ای - داستان جد مادری خود، لاموان دو مالزرب^۴ - راه پیدا کرد. مالزرب، از خانواده‌ای سرشناس از «نجبای دیوانی»^۵ و یکی از متهورترین

۱. Bourbon Restoration، دوره‌ای که با استعفای ناپلئون اول در ۱۸۱۴ و روی کار آمدن مجدد سلسله بوربون آغاز و به انقلاب ژوئیه ۱۸۳۵ ختم می‌گردد.

2. Metz

3. Eugène Stoffels

4. Lamoignon de Malesherbes

۵. noblesse de robe، افرادی که به علت احراز مقام و مسؤولیت اداری یا قضایی عنوان «نجابت» می‌یافتند.

اصلاح طلبان فرانسه پیش از انقلاب بود. در جوانی به جانشینی پدر به مقام موروئی ریاست «دادگاه کمکهای مالیاتی»^۱ رسیده، و در دهه ۱۷۶۰، با استفاده از مقام خود در آن دادگاه، به مخالفت با «خودکامگی» دستگاه پادشاهی برخاسته بود.

این گرایش مالزرب تا حدی وامدار حملاتی بود که چند دهه قبل مونسکیو^۲ و بونس ویلیه^۳ همزمان با «واکنش اشراف» در برابر دیوانسالاری دولت ریشیلیو^۴ و لویی چهاردهم، به آن دست زده بودند. اما تفاوتی هم داشت. مالزرب در همنوایی با «برابری طبیعی»، زبان فیلسوفان^۵ را به کار برد، و از این فلسفه نتایج تازه‌ای در مورد حکومت به دست آورد. در دهه ۱۷۷۰ که «شورای مستشاران» منحل شد، مالزرب از برقراری مجدد قیدوبندهای سستی بر قدرت پادشاهی، و نیز از خودگردانی مردم، هواداری کرد. نكوهش او از لویی شانزدهم در ۱۷۷۵، یکی از نوشته‌های محبوب نواده‌اش شد:

هر واحد و هر جمعی از شهروندان حق اداره امور خود را داراست. این حق را ما جزئی از ساختار بدوی نظام پادشاهی نمی‌شماریم چون قدمت آن به عقب‌تر برمی‌گردد؛ این حق طبیعت و خرد است. با وجود این، اعلیحضرتا، آن را از اتباع شما سلب کرده‌اند، و ما با کی نداریم بگوییم که دولت در این زمینه دست به زیاده‌رویهای کودکانه زده است. از هنگامی که وزیران پر قدرت

۱. *Cour des Aides*، مالیاتهایی که پیش از انقلاب برای کمک به بودجه دولت دریافت می‌شد.

۲. Montesquieu (۱۷۵۵-۱۶۸۹). ادیب و فیلسوف فرانسوی.

۳. Henri Boulainvilliers (۱۷۲۲-۱۶۵۸). نویسنده سیاسی فرانسوی که مخالف سلطنت مطلقه و نیز اندیشه حکومت مردم بود.

۴. Louis Francois Richelieu (۱۶۴۲-۱۵۸۵). سیاستمدار فرانسوی که اشراف سرکش را سرکوب کرد و بنیانگذار حکومت استبدادی در آن کشور بود.

۵. *philosophes*، نویسندگان و متفکرانی که آثارشان الهام‌بخش انقلاب فرانسه شد و اغلب مخالف کلیسای کاتولیک بودند.

مرام سیاسی خود را، اخلال در تشکیل مجلس ملی قرار دادند، این روش پی‌درپی دنبال شده است تا آنجا که اینک مذاکرات روستانشینان، چنانچه به تصویب ناظر دولتی^۱ نرسیده باشد، باطل اعلام می‌گردد. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۴۴۷)

مالزرب با مباحثاتی از این دست، قاطعانه از حیطة استبداد روشن‌نگر بسیاری از فیلسوفان فراتر رفت. در ۱۷۷۴ به وزارتخانه اصلاح‌طلب تورگو^۲ پیوست، ولی وقتی دید ضدیت درباریان تلاشهای ایشان را خنثی می‌کند کناره گرفت. در سالهای واپسین رژیم سابق به میل خود در تبعید زیست و به پشتیبانی از آرمانهایی مانند آزادسازی پروتستانها و قانونی کردن طلاق چیز نوشت.

رفتار مالزرب پس از ۱۷۸۹ نفوذ او را بر فکر و خیال توکویل جوان به حد اعلا رساند. مالزرب، در ۱۷۹۳، داوطلب دفاع از لویی شانزدهم نگون‌بخت در پیشگاه «کنوانسیون انقلابی^۳» شد. و با این عمل سلسله‌ای از رویدادها پیش آورد که به مرگ خود او و تقریباً همه خانواده‌اش انجامید. (در همان سال، لوئیز نوه دختری مالزرب به ازدواج اِرُو دوتوکویل، اشراف‌زاده‌ای از یک خاندان شهرستانی نرماندی، درآمد. این دو تن جان سالم بدر بردند زیرا چند روز پیش از تاریخ مقرر اعدام آنان روبسپیر برکنار شد.) از خودگذشتگی مالزرب در دفاع از پادشاه، با آن‌که خود منتقد اصلی خودکامگی شاه بود، شوری در

1. Intendant

۲. Anne Robert Jacques Turgot (۱۷۲۷-۸۱). رجل اقتصادی و سیاسی فرانسوی که در سمت وزیر دارایی آن کشور کوشید آزادی تجارت، کشاورزی علمی و اصلاحات مالیاتی برقرار سازد و دشمنان زیادی پیدا کرد.

۳. Revolutionary Convention، مجلسی که در فاصله سپتامبر ۱۷۹۲ تا اکتبر ۱۷۹۵ جانشین مجلس قانونگذاری فرانسه شد، جمهوری فرانسه را اعلام داشت و لویی شانزدهم را محکوم به اعدام کرد.

نبیره‌اش برانگیخت که هیچ‌گاه از میان نرفت. توکویل بر روی قطعه کاغذی که پس از مرگش پیدا شد نوشته بود: «من نواده آقای مالزرب هستم: مالزرب از مردم در برابر شاه، و از شاه در برابر مردم دفاع کرد. وی سرمشقی دوگانه است که من هیچ‌گاه از یاد نبرده‌ام، و در آینده نیز هرگز از یاد نخواهم برد».

توکویل در خصوص اشرافیت «راستین» اندیشه‌ای در ذهن خود پرورید که بیشتر به‌ماهیت انگیزه‌ها مربوط می‌شد تا تعصبات این کاست^۱. خاله‌زاده او، لویی دوکرگوله^۲، رؤیاهایی همانند داشت. در سالهای جوانی آرزوی این دو آن بود که اشراف فرانسوی رهبر مردم بشوند نه دشمن آنها، و برای حقوق همگان و محدود ساختن قدرت پادشاه بجنگند، یعنی همان کاری که اشراف انگلیسی بدان برخاسته و موفق هم شده بودند. شاید به‌همین دلیل بود که توکویل سخت مشتاق آن بود که به انگلستان برود و آن انگلیسیهای «حقه‌باز» را ببیند.

آموزش و پرورش ابتدایی توکویل به‌عهده کشیشی آرام و شوخ و سالخورده به‌نام آبه لزو^۳ سپرده شد. مادر او کتس توکویل علیل و سختگیر و نجوش بود، و کودک در این پدر روحانی جانشینی برای مادر خود یافت. کشیش و توکویل بسیار به‌هم نزدیک شدند. آبه لزو آزادی فوق‌العاده به کودک می‌داد و ذوق ادبی او را تشویق می‌کرد، و ایمان مذهبی شدیدی در او می‌پروراند. در کنار آبه، توکویل آموخت که افکار و احساسات خود را بی‌پروا با دیگران در میان گذارد و همین طرز فکر، اندیشه‌های بعدی او را در مورد دوستی شکل بخشید. به کرگوله نوشت «دوستی، لویی عزیز، بیش از هر چیز بر روی زمین ارزش دارد. من طعم سایر عواطف را چشیده‌ام و به تدریج به این عقیده رسیده‌ام» (مجموعه آثار، سیزدهم/الف، ۱۴۳).

1. caste

2. Louis de Kergolay

3. Abbé Lesueur

سرپرستی لزو در ۲۰-۱۸۱۹ تمام شد، و توکویل نزد پدرش، که فرماندار میتس شده بود، رفت. در آنجا او را اغلب به حال خود می‌گذاشتند. توکویل در کتابخانه فرمانداری شروع به خواندن آثار گوناگون کرد. مطالعه نوشته‌های فیلسوفان قرن هیجدهم بزودی ایمان بی‌چون و چرای او را بر باد داد. روابط نزدیک او با آبه لزو این بحران ایمانی را دشوارتر می‌ساخت. صمیمیت آنها به مخاطره افتاد، و توکویل شانزده ساله دچار هیجان نومییدی شد که دیگر هیچ وقت کاملاً از آن نرست.

زندگی من تا آن هنگام در محیطی سرشار از ایمان گذشته بود که نمی‌گذاشت شک حتی به روح من نزدیک شود. آنگاه شک پا به درون نهاد، یا بهتر بگویم با قهری بی‌مانند خود را میان انداخت، شک نه در این زمینه و آن زمینه، بلکه شک کلی و مطلق. ناگهان هیجان آدمهایی را که دستخوش زلزله می‌شوند حس کردم - زمین زیر پاهایشان، دیوارها در اطرافشان، سقف بالای سرشان، اسباب و اثاثیه پیرامونشان، و طبیعت یکسره در برابر دیدگان‌شان می‌لرزد. افسردگی بی‌نهایت تیره‌وتاری مراد خود فرو برد. (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۳۱۵)

توکویل بیش از حد به قطعیت نیاز داشت. «من شک را یکی از بزرگترین بدبختیهای طبیعت می‌شمارم؛ و آن را بلافاصله بعد از بیماری و مرگ می‌گذارم.»

از این مهلکه می‌شد چیزی سالم به در برد؟ زندگی توکویل در دهه ۱۸۲۰ کوششی بود در پی آن که پاره‌ای از ارکان ایمان خود را نجات بخشد و آنها را در چهارچوبی عقلاً قانع‌کننده‌تر جا بدهد. با وجود کوشش پسرخاله‌اش، لویی، که می‌خواست او را متقاعد کند که بهتر است به ارتش بپیوندد (و به رغم تشویق خویشان دیگر که همه پشتشان

به اشراف نظامی می‌رسید) توکویل، شاید به یاد جدش مالزرب، تصمیم گرفت در پاریس حقوق بخواند. آبه لزو با نظامی شدن او مخالف بود. کیفیت ذهنی شاگرد خود را می‌دانست، و هر چه از دستش برمی‌آمد می‌کرد تا در وی بلندپروازی ادبی برانگیزد.

توکویل برای تحصیل در پاریس وقتی بهتر از این نمی‌توانست انتخاب کند. در سالهای ۳-۱۸۲۲ «مباحثه‌ای بزرگ» در هر دو مجلس و در روزنامه‌ها در گرفته بود. حکومت نسبتاً لیبرال سالهای نخستین بازگشت، پس از ترور ولیعهد در ۱۸۲۰، جای خود را به دولتی بسیار سلطنت‌خواه تحت تسلط وییل^۱ داده بود. در اواسط دهه ۱۸۲۰ دولت وییل رشته‌ای لایحه به مجلس آورد که بر همه وجوه جامعه و حکومت فرانسه اثر می‌نهاد، و مخالفان لیبرال این لوایح را تلاشی برای اعاده رژیم سابقی شمردند. لیبرالها، به رهبری روایه-کولار^۲، ادعا کردند که کشمکش میان «رژیم سابق و انقلاب، میان فرانسه کهن و فرانسه نوین، میان 'اریستوکراسی' و 'دموکراسی' است.» از آنچه توکویل چند سال بعد نوشت معلوم می‌شود که مباحثه بزرگ را از نزدیک دنبال می‌کرده است. این بحث مقوله‌های اصلی فکر او را فراهم آورد - «اریستوکراسی» و «دموکراسی»، «پراکندگی» و «تمرکز». عادت مقایسه دو نوع اجتماع را همین بحث به او داد. مباحثه بزرگ بینشی تیز در توکویل آفرید که هیچ‌گاه از دست نداد.

در سالهای ۲۸-۱۸۲۷ توکویل دیگر کاملاً لیبرال شده بود. پس از پایان تحصیلات حقوق، با برادرش ادوار، سفری به ایتالیا رفت و دفتر خاطراتی که در این سفر با خود داشت پر است از شوق و ذوق آزادی

۱. J. B. G. Villèle (۱۸۵۴-۱۷۷۳). سیاستمدار فرانسوی که در زمان لویی هیجدهم

به نخست‌وزیری رسید.

۲. Pierre Paul Royer-Collard (۱۸۴۵-۱۷۶۳). سیاستمدار و فیلسوف فرانسوی.

فردی و سیاسی. به اشرافیت ناپل می‌تازد که بجای دفاع از حقوق همگانی خود را تسلیم خودکامگی شاه کرده است. توکویل در این میان عضو «انجمن اخلاقیات مسیحی»^۱، گروه مبارز لیبرالی زیر سلطه فرانسوا گیزوی^۲ مورخ، شد. اندیشه‌های این گروه نشان می‌دهد که لیبرالیسم دوران بازگشت از نفوذ نیرومند مذهب پروتستان برخوردار بود. گیزو، همچون مادام دوستال^۳ و بنژامن کنستان^۴، استدلال می‌کرد که لیبرالیسم نه تنها، آن‌گونه که سلطنت‌طلبان کاتولیک می‌گفتند، تهدیدی برای مسیحیت نیست، بلکه لیبرالیسم را باید تحقق مسیحیت انگاشت. چرا که لیبرالیسم، مانند خود مسیحیت، بر پندار برابری اخلاقی استوار است و می‌گوید اصول اخلاقی فقط می‌تواند از وجدان یا از گزینش بری از اجبار، که توجیه نهایی آزادی فردی است، ناشی شود.

این تعبیر شبه پروتستان^۵ به توکویل رخصت داد «اخلاقیات مسیحی» را از میان تکه پاره‌های ایمان درهم شکسته خود نجات بدهد، و این مفهومی است که در نوشته‌های بعدی او زیاد به چشم می‌خورد. این تعبیر او را به سوی مرام تازه‌ای رهنمون گشت. شور و شوقی که ابتدا ایمان ساده در او برانگیخته بود از آن پس صرف «آرمان نیک» لیبرالیسم کرد. چند سال بعد، نخستین باری که سنت بوو^۶ منتقد او را دید، بی‌درنگ توکویل را آدمی «با ایمان» خواند.

1. Society for Christian Morality

۲. François Guizot (۱۸۷۴ - ۱۷۸۷). سیاستمدار و تاریخ‌نگار فرانسوی. استاد دانشگاه پاریس، کلاسهای درس او مرکز مخالفت با بازگشت خاندان بوریون بود. در ۱۸۴۷ نخست‌وزیر شد. سیاستهای پیش از حد محافظه کارانه اش انقلاب ۱۸۴۸ را پیش آورد.

۳. Madame de Staël (۱۸۱۷ - ۱۷۶۶). بانوی ادیب فرانسوی. با بنژامن کنستان بسیار نزدیک بود و بر یکدیگر تأثیر متقابل گذاشتند.

۴. Benjamin Constant (۱۸۳۰ - ۱۷۶۷). سیاستمدار و نویسنده فرانسوی.

5. quasi-protestant

۶. Charles Augustin Sainte-Beuve (۱۸۰۴ - ۶۹). منتقد ادبی و مورخ فرانسوی.

تحصیل حقوق، کنجکاوی و بلندپروازی توکویل را به هیچ روی فرو نماند. توکویل از مدتی قبل، به کمک یکی از آموزگاران سابقش در مِتس، برای پیشبرد آموزش سیاسی خود، به مقایسه رشد و تحول نهادهای انگلستان و فرانسه از قرون وسطی به این سو پرداخته بود. گزینش وی تصادفی نبود. این قیاس هسته اصلی استدلال لیبرالها در مباحثه بزرگ شده بود. انگلستان، گذشته از هر چیز، الگوی حکومت مبتنی بر نمایندگی بود که فرانسه بازگشته به حکومت پادشاهی بدان روی آورده بود. چرا انگلستان حکومت مبتنی بر نمایندگی را پرورش داد و فرانسه اسیر سلطنت خودکامه شد؟ این پرسش کم کم ذهن توکویل را به خود مشغول می داشت.

توکویل در ۱۸۲۷ رئیس دادگاه بخش ورسای شد، پدرش تازگی فرمانداری آنجا را به عهده گرفته بود. ولی امید او برای پیشرفت سریع، با وجود آشنایانش، ناکام ماند. دادگاه بخش کار پردردسری بود، و هیجانی را که وی به نحوی بیمارگونه می طلبید نداشت. از این گذشته سخنرانی در میان جمع برای او مشقت بار بود. صدایش نرمی بیش از حد و خودش وسواس بیش از حد داشت. می خواست اندیشه هایش را به صورتی دقیق ابراز بدارد، ولی نمی توانست بداهه گویی کند - درست بر عکس قاضی جوان دیگر، که گوستاو دوبومون^۱ نام داشت. بومون جوانی بود دوست داشتنی و اشراف زاده و بسیار لیبرال از ناحیه تورن. تحت تأثیر افکار توکویل قرار گرفت و یار و یاور او شد. توکویل به صمیمیتی این چنین نیاز داشت. برخورد عادی و روزمره همکاران او را راضی نمی کرد. به کرگوله نوشت: «می ترسم به مرور زمان نوعی ماشین قضایی بشوم، مانند اکثر همکارانم که بدین طرز تخصص یافته اند و در استنتاج یک رشته اصول بدیهی یا یافتن قیاسهای تمثیلی

۱. Gustave de Beaumont (۱۸۰۲-۶۶). دوست نویسنده و همکار توکویل.

استادند، لیکن قادر نیستند نهضتی بزرگ را تمیز بدهند یا وظیفه‌ای مهم بر عهده گیرند... من ترجیح می‌دهم کتابهایم را بسوزانم و به این نقطه نرسم» (مجموعه آثار، سیزدهم/الف، ۱۰۸).

حکومت سلطنت طلب افراطی در انتخابات ۱۸۲۷ شکست خورد، و جای خود را به دولت میانه‌رو مارتینیاک^۱ داد، که اکثر افراد اعتقاد داشتند آخرین فرصت سازش بوریونها و گروه لیبرال فرانسه است. دولت جدید سخنرانی در دانشگاه را آزاد ساخت، و گیزو دست به ایراد یک رشته درسگفتار درباره تاریخ تمدن در اروپا و فرانسه^۲ زد، که کانون بسیج جوانان روشنفکر لیبرال گردید. گیزو در گفتارهای خود از اندیشه‌های مباحثه بزرگ - بویژه، پراکندگی و تمرکز - بهره جست و گزاره قاطعی از تحول نهادها و باورهای اروپایی ارائه کرد. درسگفتارهای گیزو برای توکویل بسیار گیرا بود. «ذهن تحلیل گر گیزو» برای او الگو شد و نزدیک سه سال هر شنبه از ورسای به پاریس سفر کرد و در سوربون قدیم^۳ به آن جمع هیجان‌زده بزرگ پیوست.

در این احوال، عدم پیشرفت در کارهای حقوقی توکویل را هراسان ساخت. بی‌تاب بود اثری بر جهان بگذارد. سالها بعد، در اشاره به این دوران، اعتراف کرد که «حاضر بودم از روی نوتر دام^۴ بپریم، اگر می‌دانستم آنچه می‌خواهم در سوی دیگر است». اما خواست او چه بود؟ در ۳۰-۱۸۲۹ می‌خواست در برقراری حکومت انتخابی در فرانسه نقشی بارز به عهده گیرد، چون عقیده داشت این تنها نوع

۱. Jean Baptiste Martignac (۱۸۳۲-۱۷۷۸). سیاستمدار فرانسوی که از طرف شارل دهم مأمور اجرای سیاست آشتی‌جویی جدید شد.

۲. *History of Civilization in Europe and in France*. این سخنرانیها بعداً به صورت دو کتاب بزرگ در هفت جلد منتشر شد.

۳. Old Sorbonne، ساختمان اولیه دانشگاه پاریس، بنای جدید آن در ۱۸۸۹ برپا شد.

۴. Notre Dame، کلیسای جامع پاریس در کنار رود سین.

حکومت درخور مقتضیات اخلاقی «تمدن» اروپایی است (و این یکی از تصورات گیزو بود که حال او به آن استناد می‌جست). افول اشرافیت، یا به گفته گیزو «خیزش طبقات متوسط»، را نمی‌توان و نباید دگرگونه کرد. چرا که وضع دموکراتیک تازه جامعه، یگانه وضعی است که با عدالت طبیعی و، فراتر از آن، با اخلاقیات مسیحی سازگاری دارد. مطالعاتی که او و بومون بر عهده گرفتند درک ژرف‌تری از تحول اجتماعی و سیاسی در اروپا به هر دو داد و آنان را برای ورود به صحنه سیاست آماده ساخت. رونق مجدد شهرها و اقتصاد بازار در اواخر دوره فتودالیسم، رشد بورژوازی به صورت یک طبقه، و نیز تمرکز حکومت، هسته اصلی مطالعات آن دو بود.

در ۱۸۲۹، شارل دهم مارتینیک را از کار برکنار کرد و شاهزاده پولینیاک^۱ را بجای او برگمارد. در انتخابات بعدی اکثریت مخالف پولینیاک برگزیده شد، و بدین ترتیب موضوع حکومت مبتنی بر نمایندگی علناً مطرح شد. پادشاه مصمم بود خود حکومت کند و دولتی بر او تحمیل نشود، گویی سرش برای انقلاب درد می‌کرد. با بحران ۳۰-۱۸۲۹ هیولای جنگ داخلی، که کودکی توکویل را برآشفته بود، باز سر برآورد. سلامت او به مخاطره افتاد. توکویل، با وجود جوانی و گمنامی، برای گفتگو درباره بحران، به دیدار لیبرالهای مهمی چون گیزو رفت - می‌خواست کاری انجام بدهد. چنان عمیقاً درگیر مسائل عمومی شده بود که چه بسا سیاستمدارانی که وی به دیدارشان رفت خیال می‌کردند تظاهر می‌کند.

انقلاب ژوئیه ۱۸۳۰ بدترین درستی واهمه‌های او را تأیید کرد. تلاش برای برقراری مزایای اشرافی در فرانسه ناکام ماند و حکومت

۱. Prince de Polignac (۱۸۴۷-۱۷۸۰). سیاستمدار سلطنت طلب افراطی و مرتجع فرانسوی.

مبتنی بر نمایندگی را نیز با خود تقریباً از میان برد. توکویل و بومون تصمیم گرفتند رویاروی کودتای دربار بایستند. لیبرالها در پاریس لویی فیلیپ^۱ را بر تخت نشاندند، و توکویل، که در ورسای به گارد ملی پیوسته بود، کالسکه‌هایی را که شارل دهم را به تبعید می‌برد به چشم خود دید. او بر این کوردلی که اتحاد نخبگان جدید و قدیم فرانسه را به تعویق انداخته بود افسوس می‌خورد.

توکویل و بومون هر دو مخالف کودتای شاهی بودند، ولی پیشینه اشرافی‌شان آنها را مشکوک جلوه می‌داد، و شغل خود را پس از ژوئیه در خطر یافتند. در ضمن از آنجا که خواهی‌نخواهی به رژیم تازه سوگند وفاداری ادا کرده بودند، مورد بازخواست خویشاوندانی قرار گرفتند که هوادار سلطنت موروثی بودند. توکویل برای پیشرفت خویش دیگر راهی نمی‌دید. به نظر می‌رسید محکوم است همچنان قاضی دون‌پایه دادگاه بخش باقی بماند. ولی بلندپروازی‌اش این پیامد را بر نمی‌تافت. «من هر روز درمی‌یابم نیاز دارم در صف مقدم باشم و این عذاب دردناک زندگی من خواهد بود» (مجموعه آثار، سیزدهم/الف، ۱۰۷). بی‌ثباتی سیاسی کار را وخیم‌تر می‌کرد. نظام نوین به هیچ وجه ایمن نبود. امکان آن بود که هرج و مرج بیشتر راه به رژیم تندروتر بگشاید، حتی کار به یک «جمهوری دموکراتیک» بکشد. در آن صورت آیا اشرافزادگان بار دیگر مورد تعقیب قرار می‌گرفتند یا به‌زور تبعید می‌شدند؟

توکویل از چند سال پیش به فکر افتاده بود از ایالات متحد دیدن کند. بار نخست، گفتگو درباره تمرکز در اواخر دهه ۱۸۲۰ توجه او را به آنجا معطوف داشته بود. در ۱۸۲۸، تعریف لیبرالهای دوران بازگشت را

۱. Louis Phillippe (۱۸۵۰-۱۷۷۳). پسر شاهزاده لویی فیلیپ اورلئان. مانند پدر ابتدا به انقلاب پیوست. پس از برافتادن شارل دهم به سلطنت انتخاب شد و برای مقابله با مخالفان دست به اقدامات ارتجاعی زد.

در باب مسأله سیاسی اصلی جوامع دموکراتیک مدرن، پذیرفته بود. در چنین جامعه‌ای، که دیگر از تضمین قدرت اشراف برای خودگردانی محلی برخوردار نیست، چگونه می‌توان میان قدرت مرکزی و خودگردانی محلی تعادل برقرار کرد؟ انهدام اشرافیت در فرانسه، انهدام خودگردانی محلی را نیز همراه آورده بود، حال آنکه بقای خودگردانی محلی در انگلستان وابسته به استیلای اشراف بود. ولی الگوی انگلستان دیگر آماج تردید شده بود.

توکویل بر آن بود که انقلاب ژوئیه به‌طور قطع ثابت کرد که راه محدود کردن تمرکز در فرانسه، کوشش برای بازآفرینی اشرافیت نیست، و رفته‌رفته به فکر افتاد که نهادهای امریکایی الگوی سودبخش‌تری در اختیار فرانسه می‌گذارد تا نهادهای انگلستان. در امریکا، می‌شد ببینی که جامعه‌ای دموکراتیک به‌شیوه غیرمتمرکز خود بر خود فرمان می‌راند. امریکاییان چگونه از عهده این کار برآمده بودند؟ اگر می‌توانست ماهیت فدرالیسم امریکا را بشکافد، چه‌بسا به فرانسه - که ظاهراً به‌سوی جمهوری پیش می‌رفت ولی مفهوم «جمهوری» در آنجا تاکنون اعمال گونه‌ای قدرت متمرکز به‌نام مردم بود - خدمت بزرگی می‌کرد و با این کار شاید خود را هم از گمنامی درمی‌آورد و شالوده‌ای برای زندگی سیاسی‌اش می‌ریخت. سود شخصی و آرمانخواهی این‌بار مسیر واحدی را به‌او می‌نمود.

توکویل و بومون در پاییز ۱۸۳۰ برنامه‌ریزی سفر خود را به ایالات متحد آغاز کردند. بهانه موجهی نیز اندیشیده بودند. یکی از اصلاحاتی که پس از انقلاب ژوئیه پیوسته از آن صحبت می‌شد سیستم تازه زندانهای «تأدیبی» بود که در فیلادلفیا و اوپرن در نیویورک به‌کار افتاده بود. توکویل و بومون، به‌یاری دوستان متنفذ خود، اجازه یافتند برای بازدید زندانهای جدید به امریکا بروند.

توکویل مسلماً همه‌کاره بود: بومون با خونسردی و آرامش بیشتر و آمیزه‌ای از لبخند و دلهره دوستش را می‌نگریست. توکویل گرفتار حمله‌های پیاپی افسردگی بود، به‌هنگام این حالت «درد شکم، عقل او را می‌ربود» و خوش‌خلقی بومون موجب می‌شد که توکویل سالم برهد. همین نشان می‌دهد که توکویل در چه هیجان حاد روحی به‌سر می‌برد. توکویل و بومون در مه ۱۸۳۱ به نیویورک رسیدند. مساوات بی‌مانند اجتماعی و عدم تفاوت شأن و مرتبه، که مرده‌ریگ فئودالیسم اروپایی بود و فعالیت پرتب‌وتاب بازرگانی بی‌درنگ نظر آنان را جلب کرد. مساوات اجتماعی ظاهراً به‌سیطره بازار و طرز تفکر «سود-زیان» بستگی داشت. واکنش توکویل ابتدا توأم با تحقیر بود. اما کم‌کم به‌شکل پذیرش اکراه‌آمیز و، سرانجام، ستایش علنی درآمد - بویژه وقتی نیویورک را ترک گفتند و به‌نواحی مرزی «غرب» رفتند، محاسن ناشی از فقدان آگاهی طبقاتی پیشداوریهای توکویل را خنثی کرد.

مهمترین مزیت امریکا، به عبارت خود او، «غیبت حکومت» بود. منظور او غیبت دستگاه دولتی متداول در فرانسه، و توانایی وسیع امریکاییها در اداره امور خود، بود. شور و حرارت جامعه مدنی در امریکا توکویل را متقاعد کرد که در جستجوی خود برای الگوی اصلاحات در فرانسه به‌حق سراغ امریکا رفته است. حال که حدس او درست از آب درآمده بود می‌خواست آنچه بتواند ببیند. بومون می‌نویسد:

جنب‌وجوشی که مدام همچون تب سوزان بر تن و جان او می‌تاخت تصورپذیر نیست. استراحت با طبیعت او بیگانه بود، و اگر بدنش هم فعالیتی نداشت، مغزش پیوسته به کار بود... کوچکترین اتلاف وقت برایش ناخوشایند بود. تصور اتلاف وقت همواره او را برمی‌آشفته؛ و در حین سفر این احساس چنان شدت می‌یافت که هیچ کجا نمی‌رفت مگر آن‌که اول وسایل ترک

آنجا را تأمین کند، به نحوی که یکی از دوستان می گفت، برگشت او همیشه بر رفت او پیشی می جوید. (مجموعه آثار، یکم، ۳-۲۱)

بومون قادر نبود پابه پای او برود، و خود را با نقاشی و فلوت زدن سرگرم می کرد.

با این همه، توکویل اهل مراقبه و تأمل نیز بود. هنگامی که به طبیعت وحشی میشیگان رسیدند، منظره جنگلهای بکر بی کران به طرزی بی سابقه وی را آرام ساخت؛ لاقلاً دمی از دست کشمکشهای اجتماعی گریخت.

نیمروز وقتی پرتو خورشید به جنگل می تابد، گهگاه صدای حق هق بلندی شنیده می شود، گونه ای فریاد. شکایت که در نسیم طنین می افکند. سکوت ژرفی از پی می آید، و سکون مطلق آنچنان که ذهن از نوعی هیبت خرافی سرشار می شود. در این پهنه آکنده از گل که، همانند بهشت میلتن^۱، همه چیز آماده پذیرایی انسان است، احساس ستایشی آرام، انزجاری از زندگی متمدن، غریزه ای وحشی به شخص دست می دهد و افسوس می خوری که دیری نپاییده از این تنهایی دلپذیر اثری باقی نخواهد ماند. (مجموعه آثار، پنجم/الف، ۳۷۰)

طبیعت وحشی میشیگان هیولای جنگ داخلی را که مایه آشفته گی خاطر او بود به کنار راند.

از میشیگان به کانادا رفتند، مشاهده بقایای رژیم سابق فرانسه در اینجا آنها را خوشنود ساخت، آنگاه عزم باشتن کردند. پژوهش آنها درباره نظام زندانهای تأدیبی در این هنگام تقریباً تمام شده بود. نفس راحتی کشیدند. دستاویز سفر کمی حوصله شان را سر برده بود.

۱. John Milton (۷۴-۱۶۰۸). شاعر انگلیسی. اشاره بالا به شاهکار حماسی او، بهشت گمشده و دنباله آن بهشت باز یافته، است.

از آنجا که مشغله ما ظاهراً نظام زندانهای تأدیبی است، باید، خواهی نخواهی، هر روز با آن سروکله بزنیم. گاهی می‌کوشیم از آن طفره رویم ولی فایده ندارد. هر کس راهی می‌یابد و از سر محبت اشاره‌ای به زندانها می‌کند. در مجالس میهمانی، خانم صاحبخانه یا دخترش، که یکی از مادو تن را سنجیده در کنارش نشانده‌اند، می‌پندارند بی ادبی است اگر سر حرف را با گفتگوی به‌دار آویختن و شلاق زدن باز نکنند. (مجموعه آثار، [بومون] هفتم، ۷۱)

آنگاه توکویل تمامی توجه خود را معطوف به نهادهای سیاسی نیوانگلند کرد و چیزی را که به دنبالش بود یافت. خودگردانی شهر اعتماد به نفس و خوی همکاری می‌پرورانید، به طوری که امریکاییان می‌توانستند تا حد زیادی بدون حکومت به سر برند. توکویل بررسی کرد که چگونه نظام فدرال، از طریق قوانین اساسی و نقش تازه‌ای برای دادگاهها، این کار را میسر ساخته است. در نیوانگلند، بجای دیوانسالارانی در قالب سلسله مراتب اداری، مأمورانی محلی دید که جوابگوی اهالی محل بودند. بی خود نیست که توکویل شهرهای نیوانگلند را به صورت اسطوره آموزنده‌ای درآورد.

دو دوست از نیوانگلند از راه کنتاکی و دره میسیسیپی روانه ایالت‌های جنوبی شدند. کشتی آنها در رود اوهایو به صخره برخورد و چیزی نمانده بود هر دو غرق شوند. ناگزیر در هوای بسیار بد از راه زمینی به سفر ادامه دادند، توکویل بیمار شد و در کلبه‌ای چوبی در تینسی تحت پرستاری قرار گرفت تا تندرستی‌اش را بازیافت. وقتی سرانجام سفر خود را از سر گرفتند، مشاهداتشان در ایالت‌های جنوبی آنها را معتقد کرده بود که در امریکا بردگی چیزی همانند جامعه اشرافی پدید آورده است. حرکت مداوم، مناظر و چیزهای تازه، و مخاطرات سفر سازگار

طبیع توکوایل بود. نیازی بیمارگونه به هیجان داشت. بدین ترتیب بازگشت به فرانسه، در مارس ۱۸۳۲، اُفتی وحشتناک بود. باز غرق همان وضع نامساعد شد، غرق حرفه‌ای که مدتی پشت سر گذاشته بود. بومون (که شکایت داشت دولت از او «سوءاستفاده» می‌کند) از دادگاه بخش استعفا کرد و توکوایل هم در پی او رفت. این کناره‌گیری به او مجال داد وقت خویش را صرف نوشتن کتابی دربارهٔ نهادهای امریکایی کند، و بومون هم گزارش مشترکشان را دربارهٔ سیستم زندانهای تأدیبی نوشت. در این احوال توکوایل به زنی انگلیسی، مری ماتلی^۱، دل‌بستگی پیدا کرده بود. مری از طبقهٔ متوسط، با قیافه‌ای بسیار معمولی و بدون ثروت چندان بود. اما وارستگی او از تعصبات فرانسوی و شور و شوق او برای تفکر به دل توکوایل نشست. در ۱۸۳۵ ازدواج کردند، ولی خانوادهٔ توکوایل این را پیوندی نامناسب می‌شمرد. توکوایل به هر حال نمی‌توانست تن به وصلتهای مصلحتی مرسوم طبقهٔ خود بدهد. مصاحبت مری در ۴-۱۸۳۳ کمک شخصی بزرگی برای او بود چون بیشتر وقت خود را هر روز در اتاق زیر شیروانی به نوشتن می‌گذراند. بومون بعدها گفت این روزها «خوش‌ترین دوران» زندگی توکوایل بود. *دموکراسی در آمریکا* در ۱۸۳۵ منتشر شد. موفقیت آن از حد انتظار او بسیار بیشتر بود. روایه کولار او را «مونتسکیوی تازه» نامید. توکوایل از تغییر وضع خود خرسند بود، اما کوشید تا خود را گم نکند. (خودش را با خانمی در دربار ناپلئون مقایسه می‌کرد که به شوهرش لقب دوک دادند، اما وقتی زن را «دوشس» صدا کردند، کنار رفت که راه بر «بانوی عظمی» نبندد.) در تابستان ۱۸۳۵ دیداری از انگلستان اشرافی او را سر ذوق آورد، و با تعریف و تمجید متفکران برجستهٔ ویگ^۲ و رادیکالهایی چون جان استوارت میل، تصمیم گرفت مجلد دیگری بر *دموکراسی* در

1. Mary Mottley

۲. whig، یکی از دو حزب اصلی سابق انگلستان که گاه از مردم هواداری می‌کرد.

امریکا بنویسد و اثر جامعه دموکراتیک را بر اندیشه و حیات و عادات پی‌جویی کند. به هر رو، بخش دوم، شامل مفاهیمی نوظهورتر از بخش اول بود، و بسی بیش از آنچه تصور می‌کرد به‌درازا کشید و مایه زحمتش شد. توکویل از مدتی پیش در پی راهی می‌گشت که از شهرت تازه خود بهره سیاسی بگیرد. دست‌کم در دو جای نرماندی با رأی‌دهندگان گرم گرفت، ولی در انتخابات ۱۸۳۷ موفق نشد زیرا حمایت حکومت را نپذیرفت. حق رأی محدود، به‌اضافه شکل متمرکز دولت در فرانسه، در را به‌روی تقلب دولت در جریان انتخابات می‌گشود، و توکویل از این عمل بیزار بود. اما همین عدم قبول کمک دولت، وی را دو سال بعد در وضع محکمی قرار داد، و انتخابات والنی^۱ را به‌راحتی برد؛ این شهر در نزدیکی کاخ محبوب او در نرماندی بود.

این مشغله‌ها وقت‌گیر بود و نگارش بخش دوم دموکراسی در آمریکا را بسیار کند و ناپیوسته کرد، و وقتی کتاب در ۱۸۴۰ بیرون آمد با استقبال بخش نخست روبه‌رو نشد. حال که به‌عقب می‌نگریم می‌بینیم این چندان تعجب‌آور هم نبود چرا که جلد دوم دارای مباحثی بدیع و کیفیتی تجربیدی‌تر است. با این حال توکویل جا خورد. او امید کامیابی و همه‌پسندی مجدد را در دل پرورده بود تا هم کاروبار سیاسی‌اش را پیش ببرد و هم به «آرمان نیک» نهادهای لیبرال در فرانسه خدمت کند.

دهه ۱۸۴۰، رویهم‌رفته، سالهایی دشوار و ناخوشایند بود. توکویل دریافت که برای امور پارلمانی، همانند کارهای قضایی، مهارت لازم را ندارد. همواره غرق در اندیشه بود، از این‌رو از عهده تدابیر پارلمانی یا سروکله‌زدن با همکاران برنمی‌آمد (حتی نام آنهایی را که دوست نداشت به‌یاد نمی‌آورد). سخنرانی در مجامع عمومی به‌سبب صدای نازکش برای او عذابی بود. روزهای متوالی، با اضطراب، نطقی تهیه می‌کرد، و همین که تمام می‌شد گرفتار چنان اختلال معده‌ای می‌شد که

1. Valognes

نمی توانست ذره‌ای چیز بخورد. توکویل استعدادهای والای خود را می شناخت، و می خواست سری در میان معاصران خود درآورد. ناکامی این تلاش نزدیک بود او را به نومیدی بکشاند.

شاید هم به دنبال تسلی خاطری خارج از ازدواج می گشت، ولی این خود افسردگی و تنهایی او را می افزود. بعد از آبه لزو، همواره دوست و آشنایی را «محرم» خود ساخته بود: ابتدا خاله زاده اش کرگوله و بعد بومون. توکویل با دیگران خوددار بود، ولی تا حدی نامعمول سفره دلش را پیش این دوستان می گشود. یکبار خود را به صراحی تشبیه کرد - «وقتی آن را وارونه کنید یا هیچ از آن بیرون نمی آید یا همه چیز». در مانوورهای پارلمانی دهه ۱۸۴۰، بدبختانه، دوستی توکویل و بومون لطمه خورد، دیگر کسی را نداشت تا برایش درد دل کند.

بومون و توکویل به این امید وارد مجلس شده بودند که حزبی واقعاً لیبرال در فرانسه به وجود آورند، حزبی که وضع دموکراتیک تازه جامعه را بپذیرد و شکل متمرکز دولت را در فرانسه از بین ببرد. هدف آنها این بود که خودگردانی در سطوح مختلف را به فرانسویان بیاموزند، و رفته رفته رسوم اخلاقی^۱ آزاد پدید آورند - یعنی برخورد و عادات مردم آزاد، که متمایز است از قوانین آنها. ولی هنوز پا به مجلس ننهاد، بحران ۱ - ۱۸۴۰ خاور نزدیک^۲ موجب تشکیل دولتی تحت سلطه گیزو شد، که استاد دستکاری در سیستم حق رأی محدود بود که حکومت پادشاهی ژوئیه وضع کرده بود. بدین ترتیب دوره‌ای پیش آمد که سیاست فرانسه زیر نفوذ منافع تنگ نظرانه بورژوازی، اثری از آثار آرمانخواهی نداشت. توکویل از سیاست بازگشت و «موضوعهای مهم» آن متأسف بود، آتش درهم جوش سیاستهای بورژوازی را که جانشین آن

1. mœurs

۲. بحران ناشی از اختلافات فرانسه و بریتانیا در مورد مسائل امپراتوری عثمانی و تنگه بوسفور و داردانل که منجر به سقوط دولت فرانسه در اکتبر ۱۸۴۰ شد.

شده بود، نمی‌پسندید، و در این میان نقشی چون کاساندرا^۱ یافت که اشتیاق رهبری او را فرو نمی‌نشاند.

انقلاب فوریه^۲ ۱۸۴۸ توکویل را از این بن‌بست نجات داد. سوسیالیسم در میان طبقه کارگر رواج می‌گرفت و توکویل بی‌درنگ پی برد که تهدید سوسیالیسم چه مخاطراتی برای نهادهای لیبرال به بار می‌آورد. در ضمن، از وخامت و تب‌وتاب اوضاع هم به شوق افتاده بود. یکی از تناقضات زندگی توکویل همین بود که سیستم پارلمانی که او خیال داشت در فرانسه برقرار سازد، مستلزم کار یکنواخت و سیاستهایی بود که قدرت تخیلش را شعله‌ور نمی‌کرد، حال آن‌که موقعیتهای انقلابی به جوش و خروشش می‌انداخت.

توکویل در مه ۱۸۴۸ با اکثریت بزرگی به نمایندگی مجلس جدید برگزیده شد و در سرکوبی قیام طبقه کارگر پاریس در ۱۵ مه شرکت جست، و از خود شهادت قابل ملاحظه نشان داد. بعدها، شهرتش موجب گردید که به عضویت کمیسیون تهیه پیش‌نویس قانون اساسی انتخاب شود. اما، نتوانست همکاری‌اش را در مورد موازین مربوط به عدم تمرکز با خود همراه سازد، و ضمناً به قانونی رضایت داد که حکومت رئیس‌جمهور مستنخب مردم را فقط به یک دوره محدود می‌کرد. خطرهای این قانون در پاییز ۱۸۴۸ که شاهزاده لویی ناپلئون [بعداً ناپلئون سوم] نامزد ریاست جمهوری شد آشکار گردید. توکویل از رقیب ناکام او ژنرال کاویناک^۳ پشتیبانی می‌کرد.

در ۱۸۴۹، لویی ناپلئون، پس از شورش مجدد پاریس، توکویل را وزیر خارجه کرد. توکویل در دوران کوتاه وزارت خود گرفتار عواقب

۱. Cassandra، دختر پریاموس پادشاه ترویا که موهبت پیشگویی یافت ولی کسی به حرفش گوش نمی‌داد.

۲. انقلاب فوریه ۱۸۴۸ منجر به استعفای لویی فیلیپ و تأسیس جمهوری دوم در فرانسه گردید.

۳. Louis Eugène Cavaignac (۱۸۰۲-۵۷). وزیر جنگ فرانسه، فاتح الجزیره.

مداخله فرانسه در انقلاب رم^۱، و بحران پناه‌بردن انقلابیون روسیه و اتریش-مجارستان به ترکیه بود. این مشکلات مجالی برای موفقیت‌های چشمگیر باقی نمی‌گذارد. (در حقیقت، با انتصاب دوست خود کُرسِل^۲، هوادار دوآتشه پاپ، به سفارت در دربار واتیکان، سیاست فرانسه را به‌درسر انداخت. چرا که کُرسِل حاضر نبود به پاپ یا به کاردینال‌ها فشار بیاورد تا آنها به توافقی قانونی و لیبرال در رم تن بدهند.) با این‌همه توکویل به خود می‌بالید که نگذاشته است نیروهای فرانسوی، مستقر در بیرون رم، شهر باستانی را گلوله‌باران کنند.

تماس با لویی ناپلئون برای توکویل هم جالب بود و هم نفرت‌انگیز. توکویل خیالبافی‌های پی‌درپی رئیس‌جمهور تازه را که تقریباً در حکم دیوانگی بود از نزدیک می‌دید و مبهوت بود که چگونه حوادث و پیشامدها نقاب بر چهره این گرایش‌ها نهاده است. لویی ناپلئون، به‌نوبه خود، توکویل را ستایش می‌کرد و در اواخر ۱۸۴۹ که دولت بارو^۳ را کنار نهاد متأسف بود که توکویل را هم از دست می‌دهد. اما برای توکویل و سیاستمداران دیگر، در این هنگام تردیدی درباره هدف شاهزاده رئیس‌جمهور باقی نمانده بود. وی می‌خواست امپراتوری ناپلئونی را بازگرداند.

در سال‌های ۱۸۴۹ تا ۱۸۵۱ توجه توکویل بیشتر معطوف به کشمکش رئیس‌جمهور و مجلس بود. کمیسیون مأمور بررسی این منازعات، وی را سخنگوی خود کرد و توکویل خواستار لغو قانون منع انتخاب مجدد رئیس‌جمهور شد. این امر در تابستان ۱۸۵۱ رخ داد. کار و زحمت وزارت خارجه تندرستی او را سخت مختل کرده بود و ناچار

۱. اشاره به لشکرکشی لویی ناپلئون به ایتالیا و شکست اولیه فرانسویان به‌دست گاریبالدی در ژوئن ۱۸۴۹.

2. Corcelle

۳. Camille Barrot (۱۸۷۳ - ۱۷۹۱). سیاستمدار لیبرال فرانسوی. در زمان ریاست جمهوری لویی ناپلئون رئیس‌الوزرا شد و در جدال رئیس‌جمهور و مجلس قانونگذاری از کار کنار رفت.

زمستان پیش را در سورنتو^۱ گذرانده بود. در مارس ۱۸۵۰ خون استفراغ کرد، که نخستین نشانهٔ سِل بود؛ سلی که بالاخره باعث مرگ او شد. کودتای لویی ناپلئون در ۲ دسامبر ۱۸۵۱ توکویل را غافلگیر نکرد. مدت کوتاهی در کدرسه^۲ محبوس بود ولی می‌توانست مخفیانه نامهٔ اعتراضی برای روزنامهٔ تایمز لندن بفرستد. آرمان آزادیخواهی که توکویل به‌خاطر آن از اواخر دههٔ ۱۸۲۰ به‌این‌سو تلاش کرده بود ظاهراً از میان رفته بود ولی برای چه مدت؟ او خود را فریب نمی‌داد. می‌دانست نظامی استوار بر ارتش و ترس دهقانان از سوسیالیسم احتمال دارد مدتها بر جا بماند.

توکویل فهمید چاره‌ای جز ترک خدمت دولتی ندارد. احتیاطهایی پیشاپیش به‌خرج داده بود. در طول زمستان در سورنتو، علاوه بر نوشتن خاطرات^۳ خود دربارهٔ انقلاب ۱۸۴۸، به‌فکر کتاب دیگری هم افتاده بود. دوران وزارت خارجه وی را متقاعد کرد که با نویسندگی احتمالاً بیشتر می‌تواند بر نسل خود اثر گذارد تا با وزارت، و اکنون به‌هرحال راه اخیر بر او بسته بود. نمی‌توانست به‌خدمت فرمانروایی خودکامه درآید. کتابی که در سر داشت نه تمرینی ادبی که اقدامی سیاسی در شکلی دیگر می‌بود. توکویل عقیده داشت مبانی امپراتوری ناپلئونی نخست می‌تواند روشنگر امپراتوری ناپلئونی دوم باشد - باید نشان داد چگونه انقلابی که به‌نام آزادی آغاز شد به‌خودکامگی نظامی انجامید. او می‌خواست نشان دهد چگونه کشمکش طبقاتی نهادهای آزادی را همچنان در فرانسه تحلیل می‌برد.

توکویل پس از ۱۸۵۱ دریافت که محافل پاریس دیگر برایش جلوه‌ای ندارد. غرور او مانع از آن بود که خود را به‌سطح فردی درباری

۱. Sorrento، بندری در جنوب ایتالیا.

۲. Quai d'Orsay، محل وزارت خارجهٔ فرانسه.

تنزل بدهد. و لویی ناپلئون، به هر تقدیر، رونوشت بیرنگی بود از لویی چهاردهم. توکویل و همسرش مری بیشتر اوقات خود را در نرماندی می‌گذراندند، و تنها وقتی که برای ادامه پژوهشهایش درباره انقلاب به کتابی نیاز داشت به پاریس سر می‌زدند. بزودی غرق در مطالعه اوضاع جامعه و ساختار حکومت فرانسه در دهه‌های پیش از ۱۷۸۹ شد. در ۴-۱۸۵۳، تندرستی رو به کاهش او ناچارش کرد محیط سرد و مرطوب نرماندی را پشت سر بگذارد و به آب‌وهوای معتدلتر تور پناه ببرد، و در اینجا بود که توانست تقریباً تمامی پرونده‌های یک حوزه شهری پیش از انقلاب را بررسی کند.

نومیدی از امپراتوری دوم گاه روحیه او را سست می‌کرد. زندگی او زندگی آدمی تبعیدی در کشور خود شده بود. دلجویی‌های اغواگرانه لویی ناپلئون را برای بازگشت به کار دولتی ناشنیده می‌گرفت. در عوض، ترجیح می‌داد که با دوستان همفکر، با آزادیخواهان هنوز دلباخته «آرمان نیک»، در تماس بماند. مکاتبات او در دهه ۱۸۵۰ بی‌اندازه زیاد شد. در جستجوی همبستگی آزادیخواهانه بود.

نامه‌های توکویل معمولاً شخصیت تمام‌عیار او را بیشتر می‌نماید تا کتابهایش. آثار چاپی را به دقت ویرایش می‌کرد و شاخ‌وبرگ زائد آنها را می‌زد. ولی نامه‌هایش سرشار از آزادی و شور و شوق آنی است، نکته‌سنجی‌هایی فراخور حال‌وهوای دریافت‌کننده دارد، و شوخ‌طبعی‌هایی که در محافل ادبی سراغ می‌توان کرد. حس کنجکاوی، روح شهری و تعهد بی‌شائبه توکویل به نهادهای آزاد، شوق کودکانه او را، حتی در سالهای میانی عمر، از میان نبرده بود. در این نامه‌ها طنز و طبعیت رژیم سابق را فارغ از بدبینی‌های آن، به کار می‌گرفت. این صفات او را از نفوذی عجیب در میان دوستان برخوردار می‌کرد. وقتی در شاتو دو توکویل به دیدار او می‌رفتند، آنان را به راه‌پیمایی‌های دراز می‌برد، و درباره ادبیات، مسافرت، تاریخ و، البته، سیاست حرف می‌زد. در اندیشه

که فرومی‌رفت، گامهایش تند و تندتر می‌شد و موانع سر راه را به‌ندرت می‌دید.

مانع اصلی کار در نیمه دهه ۱۸۵۰ سلامت‌ش بود. با این حال آلمانی آموخت و از راینلاند دیدن کرد تا اطلاعاتی درباره آلمان قرن هیجدهم به‌دست آورد. در ۱۸۵۶ جلد نخست رژیم سابق و انقلاب را انتشار داد که مربوط به‌ریشه‌های انقلاب ۱۷۸۹ بود. آیا کتاب با موفقیت روبه‌رو می‌شد؟ توکویل بی‌تاب بود ضربه‌ای به‌امپراتوری دوم بزند. ولی می‌ترسید پندار و استدلال‌های لیبرال او آنچنان با روح زمان ناسازگار باشد که کتاب را ناموفق کند. او در اشتباه بود. رژیم سابق و انقلاب دومین موفقیت بزرگ او شد.

حال او را در سرتاسر اروپا سخنگوی اصلی لیبرالیسم فرانسه می‌دانستند. در ۱۸۵۷ که برای بررسی مجموعه اسناد موزه بریتانیا درباره انقلاب فرانسه به‌لندن رفت، دیدار او ستایش پایا و حتی تشویش‌آمیز، جامعه بریتانیا را برانگیخت. شاهزاده البرت^۱ وی را برای گفتگوی خصوصی به‌حضور طلبید، ضیافت‌های شام پیاپی حساب معده‌اش را رسید، و یک فروند کشتی جنگی بریتانیایی او را به‌شبه جزیره‌اش در شیربور بازگرداند. توکویل در گذشته از بی‌اعتنایی حکومت بریتانیا به‌انهدام آزادی سیاسی در فرانسه دل‌آزرده شده بود، ولی این عزت و حرمت کمابیش او را تحت تأثیر قرار داد.

توان توکویل، برخلاف کنجکاوی‌اش، کاستی یافته بود. در ۱۸۵۸ باز خون استفراغ کرد و پزشکش اصرار ورزید زمستان آینده را در کنار مدیترانه بگذراند. حالت روحی همسرش هم دیگر مزاحم کار او بود. مری پس از شک‌بردن به وفاداری شوهر، با وجود دل‌بستگی عمیق توکویل به‌وی، دیگر صفای پیشین خود را بازیافت. وقتی علائم تشدید بیماری سل در توکویل پدیدار گشت، گویی همدردی با همسر، او را نیز

۱. Prince Albert (۱۸۱۹-۶۱). همسر ملکه ویکتوریا.

به آه و ناله انداخت. چشم انداز زندگی بی او برای زن وحشت آور بود. خانواده توکویل هیچ گاه او را نپذیرفته بود. وی زنی انگلیسی سرگشته در فرانسه بود.

سفر آنها به جنوب، به کان، در نوامبر ۱۸۵۸ مصیبتی بود. زمستان پیش از موعد آمد و توکویل نیمه جان به آنجا رسید. در ماههای آینده آب و هوای معتدل جنوب فرانسه گاه اندکی بهبودی می آورد، ولی فرجام کار، همان طور که بومون با اندوه دریافته بود، همواره روشن بود. توکویل در آوریل ۱۸۵۹ جان سپرد، در سالی که هنوز پنجاه و چهار سالش تمام نشده بود.

فرانسه بدین گونه بزرگترین اندیشمند لیبرال خود را از دست داد - اندیشمندی که پافشاری مونتسکیو را بر تفکیک قوای سیاسی با پذیرش بی چون و چرای سنیر دموکراتیک تحول اجتماعی آشتی داده بود، ذهنی که تعهد مدرن در برابر استقلال فرد را با دل نگرانی دیرین برای روح مدنی یا میهن دوستی در هم آمیخته بود. بر سر این که آیا توکویل مسیحی از جهان رفت یا نه بحث و جدل بسیار بوده است. درست ترین حرف شاید این باشد که بگوییم وی نیمه مؤمن بود - ولی به آنچه خود «اخلاقیات مسیحی» می خواند ایمان تام داشت: ایمان به برابری طبیعی و برادری انسانها، و حق آزادی یکسان ناشی از آن.

شکایت توکویل از کلیسای مسیحی این بود که کلیسا از دید او هیچ گاه الزامات سیاسی معتقدات اخلاقی خود را مشخص نساخته بود. هرگز روشن نکرده بود که حکومت باید بر پایه رضایت باشد و شکل حکومت باید چنان باشد که رضایت را برانگیزد. و نیز کلیسا هیچ وقت نگفته بود که شهروندان موظفند دل به امور عمومی ببندند. به همین دلیل بود که توکویل می گفت هدف اصلی او از ورود به سیاست آشتی دادن مسیحیت با جهان نوین است. او می خواست نشان دهد که آموزه لیبرال مسؤولیت مدنی لازمه تکمیل اخلاقیات مسیحی است. کلیسا، بویژه

کلیسای کاتولیک، باید مسؤولیت دنیایی را که در ایجاد آن دست داشته بپذیرد، و نهادهای آزادی را که تحقق بخش این مسؤولیت است به تصویب رساند.

توکویل آزادی را دست کم نمی گرفت. چشمان درشت زیبا و غمگین او - که در نقاشیها جلب نظر می کند - از مسؤولیت سنگینی که برای آزادی قائل بود، خبر می دهد. دو سال پیش از مرگش، به دوست دیرین خود نوشت:

می دانی که یکی از نخستین عقاید من آن است که زندگی دوره استراحت ندارد؛ جد و جهد برونی و از آن فرونتر، درونی، هم در جوانی لازم است هم در پیری؛ بلکه در پیری چه بسا لازمتر است. بشر مسافری است رهگذر از نواحی سرد و سردتر، و هر چه از خط استوا فاصله گیرد، باید گامهای خود را تندتر بردارد. سرما بیماری بزرگ روح است. برای مبارزه با این بلای جانکاه، ذهن را باید نه تنها با کار بلکه با تماس با دیگران و نیز با امور جهان فعال نگهداشت. انسان، بخصوص در این سن و سال، نمی تواند با آنچه تا کنون آموخته است زندگی کند، باید بکوشد بیشتر بیاموزد. (مجموعه آثار، سیزدهم/ب، ۵-۳۲۴)

توکویل با پیشینه ای نامیمون پا به جهان نهاده بود. جای شگفت نیست که زندگی او چنان پر شور و چنان ناآرام بود.

مباحثه بزرگ دهه ۱۸۲۰

توکویل در دهه ۱۸۲۰ زندگی دوگانه‌ای داشت. در زندگی برونی دانشجوی حقوق و، پس از ۱۸۲۷، قاضی دوندپایه دادگاه بخش ناحیه ورسای بود. این زندگانی بیشتر سرخوردگی بود تا کامجویی. تحصیل حقوق حوصله او را سر می‌برد، و ترس ولرز وی از سخنرانی در انتظار عمومی، جلو هرگونه پیشرفت در رشته قضایی را می‌گرفت. زندگی درونی توکویل داستان دیگری بود. در خلال این سالیان ماجراهای فکری شگرفی داشت. اگر در شغل روزانه‌اش اثری از هیجان نبود، در چهارچوب اندیشه‌ای که بر مبنای مباحثه بزرگ دهه ۱۸۲۰ برای خود ساخته بود، هیجان فراوان یافت می‌شد. همین چهارچوب فکری بود که رفته‌رفته توجه او را به امریکا کشاند، و موجب شد به نهادهای امریکایی اهمیتی بی‌مانند بدهد.

اهمیت این سالها در تحول توکویل، به طرزی شگفت، نادیده گرفته شده است. علت شاید این باشد که توکویل خود از نشوونمای فکری‌اش سخنی به میان نیاورده است. از این گذشته، هنگام نگارش *دموکراسی در امریکا* (۱۸۳۵)، دست به کاری نوظهور زد و از دین خود

به دیگران سخنی نگفت. تأکید او بر این مطلب که وقتی درباره موضوعی می نویسد ترجیح می دهد کتابهای مربوط به آن را بخواند، و اعترافش به این که آثار فیلسوفان سیاسی از جمله افلاطون و ماکیاولی را نخستین بار پس از ۱۸۳۵ خواند نیز موجب گمراهی شده است. این حرفها کارآموزی او را در دهه ۱۸۲۰ از یادها می برد.

با وجود این آنگاه که از دریچه نامه ها به توکویل دهه ۱۸۲۰ می نگریم، او را سخت غرق مطالعه می بینیم. در ۱۸۲۵، به یاری آموزگار پیشین خویش در متس، شروع به مقایسه رشد تاریخی نهادها در فرانسه و انگلستان کرد، و این درست زمانی بود که این قیاس، هسته اصلی استدلال لیبرالها در مباحثه بزرگ شده بود. در سالهای نهایی دهه ۱۸۲۰، به اتفاق دوست تازه خود بومون، برنامه مطالعه بلندپروازانه دیگری را پی گرفت، در اینجا نیز نوشته های لیبرالهایی چون گیزو و بارانت^۱ نقش اساسی داشت. توکویل اغلب کتابهای تاریخی می خواند. اما نه تاریخ معمولی - تاریخ تحلیلی یا جامعه شناسی که بیشتر از استدلال لیبرال مباحثه بزرگ نشأت می گرفت. این آثار مملو از نظریه های اجتماعی و سیاسی بود.

بدین قرار، مباحثات بازگشت اندیشه های توکویل را شتاب داد. شواهد مستقیم و نامستقیم همه حکایت از این دارد که نوشته های لیبرالهای معروف به نظریه پردازان^۲ - روایه-کولار، بارانت، گیزو - و نیز آثار مادام دوستال و بنژامن کنستان، اندیشه های او را شکل بخشید. ستایش توکویل از پدر بزرگش مالزرب - «که از مردم در برابر شاه و از شاه در برابر مردم دفاع کرد» - از کتاب مادام دوستال به نام *بازاندیشی*

۱. Prosper de Barante (۱۸۶۶ - ۱۷۸۲). مورخ و سیاستمدار فرانسوی، عضو آکادمی و نماینده گرایشهای لیبرال در دوران بازگشت.

2. Doctrinaires

درباره انقلاب فرانسه^۱ (۱۸۱۸) که صحنه را برای گفتگوهای لیبرال دهه بعد آماده کرد، گرفته شده بود.

از نامه‌های توکویل درمی‌یابیم که وی متجاوز از دو سال، تا انقلاب ۱۸۳۰، به جلسات درس فرانسوا گیزو می‌رفت، آثار گیزو را با ولع می‌خواند، و روش تحلیلی او را سرمشق خود می‌کرد. در اوت ۱۸۲۹ به‌بومون می‌نویسد:

دوست عزیزم، باید [تاریخ تمدن نوشته گیزو را] این زمستان با هم بخوانیم. در تحلیل اندیشه‌ها و گزینش واژه‌ها اثری عظیم، براستی عظیم، است. مطالعه آن بینش قابل ملاحظه‌ای درباره قرن چهارم به‌من داده است، که قبلاً برایم ناشناخته بود و تمامی درس‌هایی را که، به‌هرصورت، فروپاشی دستگاه بزرگ رومی می‌تواند بیاموزد، در بر دارد. (مجموعه آثار، هشتم/الف، ۱ - ۸۰)

احترام توکویل برای پی‌یر روایه-کولار نیز به‌همین‌سان چشمگیر است. روایه-کولار سردسته لیبرال‌های مخالف حکومت افراطی سلطنت‌خواه دهه ۱۸۲۰ بود و در پی مصالحه و نوعی همزیستی میان بوربون‌ها و لیبرال‌ها می‌گشت. هیچ سیاستمداری به‌اندازه او موافقت و تأیید توکویل را به‌دست نیاورد. وقتی دموکراسی در آمریکا توکویل را به‌شهرت رساند، وی بی‌درنگ درصدد جلب دوستی روایه-کولار برآمد، و به‌چشم مربی و تقریباً سیمایی پدروار به‌او می‌نگریست - و این تأکیدی بود بر «تحسین صمیمانه‌ای که من برای شخصیت و نوشته‌های شما قائلم» (مجموعه آثار، یازدهم، ۹).

دوران بازگشت، بر روی هم، سرمشق توکویل شد. بعدها آن‌را دوران «موضوعات مهم» و «احزاب بزرگ» خواند، و در مقایسه با

1. *Reflections on the French Revolution*

سلطنت ژوئیه و امپراتوری دوم، این دوره را برتر شمرد. ویژگی بنیادی موضوعاتی که در دوران بازگشت مورد بحث قرار گرفت - ماهیت و رویکرد تحول اجتماعی در اروپا و شرایط حکومت مبتنی بر نمایندگی - علاقه توکویل را جلب کرد و همچنان برقرار ماند. شور و شوق او برای دوران بازگشت ستایشی غیرمستقیم از سرچشمه افکار خود اوست.

نیک‌بختی توکویل آن بود که وقتی به سن بلوغ رسید تفکر لیبرال در پاریس در حال دگرگونی بود. مباحثه بزرگ دوران بازگشت، نقطه عطفی این چنین بود. این مباحثه نه تنها دستور کار بلکه شیوه اندیشه لیبرال را عوض کرد و نوع تفکر تازه‌ای پدید آورد. نبوغ توکویل آن بود که توانست بر مطالب مباحثه بزرگ تسلط یابد و نتایجی از آنها بگیرد که حتی از چشم آموزگاران او، روایه-کولار و گیزو، پنهان بود.

جرامباحثه بزرگ اثر چنین شگرفی بر تفکر لیبرال داشت؟ پس از سقوط ناپلئون و بازآمدن لویی هیجدهم در ۱۸۱۵، لیبرالها، در سایه رهبری نظریه‌پردازان، بر دولتهای اولیه بازگشت تسلط یافتند، ولی در ۱۸۲۰، ترور وارث تاج و تخت منجر به حکومت سلطنت‌طلبان دوآتشه (به قول بذله‌گویان «شاه‌پرست‌تر از خود شاه») شد که به رهبری ویل در اواسط دهه ۱۸۲۰ دست به برنامه قانونگذاری جاه‌طلبانه‌ای زدند. لیبرالها این برنامه را بازآفرینی جامعه و حکومت اشرافی در فرانسه شمردند. نتیجه مباحثه‌ای طولانی و فراگیر میان لیبرالها و سلطنت‌طلبان افراطی بود، که چندین سال بر مجلس نمایندگان و مطبوعات و رساله‌نویسان اثر نهاد.

مباحثه بزرگ دستور کار گفتگوی لیبرالها را تعیین کرد. لیبرالها باید نشان می‌دادند پیشنهادهای افراطیها نه تنها ناعادلانه بلکه ناممکن است - و افراطیها اگر هم موقتاً قدرت سیاسی را به دست گیرند، با تحولات

دیرینه اجتماعی و اقتصادی فرانسه، برنامه اشرافی آنها تنها علاقه کهنه‌پرستان را جلب خواهد کرد. برنامه قانونگذاری، حتی اگر از پشتیبانی نیروی نظامی و فشار روحانیت نیز برخوردار می‌بود، قادر نبود تقسیم‌داری، اقتصاد بازار، و تحرک اجتماعی، یعنی ویژگی‌های فرانسه قرن نوزدهم، را برهم بزند. از نظر لیبرالها، اعیان روستانشین و تبعیدیان سابق، که اکثریت سلطنت‌طلبان دواشه را تشکیل می‌دادند، در رؤیا به سر می‌بردند و هنوز خواب املاک تیولی و تمکین روستاییان را می‌دیدند که دیگر در فرانسه وجود نداشت.

لیبرالها، در حمله به برنامه قانونگذاری افراطیها، «انهدام اشرافیت» فرانسه را موضوع اصلی بحث خود کردند، انهدامی که به نظر آنها از چندین قرن پیش آغاز شد. انقلاب ۱۷۸۹، بدین سان، مورد تفسیر مجدد قرار گرفت. انقلاب، به دیده آنها، خود منشأ اصلی تغییر اجتماعی نبود، بلکه بیشتر بر تحولات جامعه فرانسه صحه نهاد و ساختار حکومت فرانسه را با آن تحولات تطبیق داد. لیبرالها آموختند میان ساختار اجتماعی و نهادهای سیاسی تمایز دقیقی قائل شوند. ساختار اجتماعی به گمان آنها تقدم علی داشت. گیزو در همان اوایل در ۱۸۲۲ این پندار را روشن کرد:

بیشتر نویسندگان از راه بررسی نهادهای سیاسی... در پی فهم وضع جامعه، میزان یا نوع تمدن آن، برآمده‌اند. عاقلانه‌تر می‌بود که ابتدا خود جامعه را مطالعه می‌کردند تا به نهادهای سیاسی‌اش پی ببرند. نهادهای سیاسی پیش از آن‌که علت باشند معلول‌اند؛ جامعه پیش از آن‌که به واسطه نهادها اصلاح شود خود آنها را می‌آفریند. بدین قرار، بجای نگریستن به نظام یا شکل حکومت برای دریافتن وضعیت مردم، نخست باید وضعیت مردم را بررسید تا دریافت حکومت آنها چه بوده و چه می‌توانسته باشد. جامعه، ترکیب جامعه، شیوه زندگی افراد بنا بر موقع اجتماعی

آنان، رابطه طبقات گوناگون، و بویژه وضعیت افراد - اینهاست نخستین پرسشهای درخور توجه... برای پژوهشگری که می‌خواهد دریابد چگونه بر مردم حکومت می‌شود. برای فهم نهادهای سیاسی، باید اوضاع و احوال مختلف اجتماعی (طبقه‌ها) و روابط داراییها را دریافت. (مقالاتی درباره تاریخ فرانسه^۱ [۱۸۲۲]، ۹۰-۸۷)

مفهوم ضمنی روشن است: ساختار اجتماعی گزینش سیاسی را محدود می‌کند. اگر، برای مثال، تقسیم دارایی، گسترش آموزش، و تحرک اجتماعی، نظام کاست میراث فئودالیسم را سست کرده باشد، دیگر هیچ حکومتی - هر چه هم پرلاف و گزاف - قادر نیست جامعه اشراقی را در فرانسه بازآفریند.

بدیهی است تأکید تازه لیبرالها بر تمایز میان ساختار اجتماعی و نهادهای سیاسی صرفاً حاصل کنجکاوی نبود، بازتاب نیازهای جدلی^۲ نیز بود. وقتی لیبرالها به ژرفکاوی رشد نهادهای فرانسه از قرون وسطی به این سو پرداختند - و اصیل‌ترین شکل این شیوه کار تاریخ تمدن (۳۰-۱۸۲۸) گیزو بود - موجباتی هم برای خوشنودی و هم برای نگرانی یافتند. تحولات جامعه بعد از دوران شکوفایی فئودالیسم به نظرشان سودمند و عادلانه می‌آمد، اما تغییرات حکومت فرانسه چندان اطمینان‌بخش نبود.

پس، لیبرالهای دوران بازگشت دریافتند که باید در دو جبهه به مجادله برخیزند - از طرفی، برای آنچه، مادام دوستال، «پیشرفت مساوات» و گیزو «پیدایش طبقه متوسط» می‌خواند به خود تبریک بگویند، و از طرف دیگر، دیوانسالاری دولت را، که از زمان ریشلیو و

1. *Essays on the History of France*

2. polemical

لویی چهاردهم پیش آمده بود، بکوبند. تحولات جامعه که منتهی به پیروزی مساوات مدنی در ۱۷۸۹ شد با عدالت طبیعی وفق می‌داد، اما رشد قدرت مرکزی و ازمیان رفتن خودگردانی محلی، دست کم، مخاطره‌آمیز می‌نمود.

دولت خودکامه ناپلئون هنوز از یاد لیبرالها نرفته بود، چرا که فرانسه دوران بازگشت بیشتر ساختار اداری ناپلئونی فرانسه را نگاه داشته بود. نظریه پردازان - روایه-کولار، بارانت، و گیزو - در اوائل بازگشت در وزارت کشور خدمت کرده بودند. دستگاه دولتی فرانسه را از درون می‌شناختند. می‌دانستند که حکومت محلی مبدل شده است به اداره محلی، و حتی شهردارها پاسخگوی مقامات دولتی در پاریس اند نه انتخاب کنندگان محلی. ابتکارهای محلی رنگ باخته بود و به عقاید محلی کسی وقعی نمی‌گذارد. از دید لیبرالها، علت این وضع فقط و فقط آن بود که دستگاه دولتی در دست سلطنت خواهان افراطی و چنان قدرتمند بود که اینان می‌توانستند خود را فریب دهند و گمان برند قادرند تحولات اجتماعی را، که از مدتها پیش زیر پای اشرافیت فرانسه را سست کرده بود، وارونه کنند.

لزوم بحث و استدلال در دو جبهه - از طرفی در دفاع از سمت و سوی دموکراتیک تحولات اجتماعی، و از طرف دیگر در انتقاد از شکل خودکامه دولت در فرانسه - سیمای لیبرالیسم بازگشت را شکل بخشید و در عین حال به آن اصالتی خاص خود داد. نظریه پردازان ناچار شدند رابطه تغییر ساختار اجتماعی و تغییر شکل حکومت را به شیوه‌ای کاملاً تازه بررسی کنند. بدین ترتیب بخشی از خوشبینی اولیه لیبرال از دست رفت، و میان این نگرش و نظریه قرارداد اجتماعی^۱ قرن هفدهم و

۱. Social Contract. پیمان اعضای جامعه سیاسی برای تنظیم روابط افراد با یکدیگر و با دولت، که در قرن هفدهم و هیجدهم رواج یافت و روسو نامدارترین مروج این نظریه بود. (ن.ک. به صفحه ۷-۹۶)

روشن‌نگری^۱ اسکاتلندی اختلافاتی پدید آمد.

نظریه پردازان قرارداد اجتماعی قرن هفدهم، مانند لاک، استدلال خود را بر موضع غیرتاریخی «وضع طبیعت» بنیاد می‌نهادند و بیشتر نگران مسأله حقوق سیاسی بودند. لیبرالهای بازگشت، برعکس، پیش از هر چیز به بحث درباره واقیعت اجتماعی و ماهیت و سمت و سوی تحول اجتماعی در فرانسه از دوران فئودالیت به این سو می‌پرداختند. بنابراین نمی‌توانستند بسادگی فرضیاتی درباره طبیعت بشر پیش نهند، و از این فرضیات با شیوه قیاسی به نتایجی در زمینه سازمان «درست» جامعه و حکومت برسند. آنان نمی‌توانستند تاریخ را کنار بگذارند.

در عین حال لیبرالهای دوران بازگشت نمی‌توانستند تنها به تحلیل روند تحول اجتماعی اکتفا کنند. بی‌شک آنان از افکار جامعه‌شناختی که در قرن هیجدهم با مونتسکیو و روشن‌نگری در اسکاتلند پدید آمد، سود می‌جستند. نظریه «چهار مرحله» ای اسکاتلندیهایی چون آدام اسمیت^۲، آدام فرگسون^۳، و جان میلار^۴، برای شناخت هر مرحله به «طرز معیشت» تکیه می‌کرد - به زعم اینان رشد اجتماعی چهار مرحله را پشت سر گذاشته بود: اول مرحله شکار و جمع‌آوری، دوم مرحله چادرنشینی یا شبانی، سوم مرحله کشاورزی، و چهارم مرحله تجارت. آنگاه دیگر کنش‌های اجتماعی بر حسب کارکرد به این طرح پیوند داده می‌شد. بدین ترتیب، اسکاتلندیهای قرن هیجدهم تغییرات در حق مالکیت، در قشربندی اجتماعی، در ساختار خانوادگی، در نقش زنان، و حتی در مذهب را ماهرانه به تحولات طرز معیشت ربط می‌دادند.

۱. Enlightenment، طرز تفکر و تمایل خردگرا و علمی و انسانی دستاورد اروپای قرن هیجدهم.

۲. Adam Smith (۱۷۹۰-۱۷۲۳). فیلسوف و اقتصاددان اسکاتلندی.

۳. Adam Ferguson (۱۸۱۶-۱۷۲۳). فیلسوف و مورخ اسکاتلندی. از پیشگامان

جامعه‌شناسی جدید.

۴. John Millar (۱۸۰۱-۱۷۳۵). استاد دانشگاه گلاسکو. از پیشگامان جامعه‌شناسی جدید.

لیبرالهای دوران بازگشت بی‌تردید در تحلیل خود از ماهیت و سمت‌وسوی تحول اجتماعی در فرانسه از این اندیشه‌ها بهره بردند، ولی افزون بر تحلیل جامعه‌شناختی، آنچه مورد توجه مبرم ایشان بود شکل حکومت و مباحث مربوط به قانون اساسی بود. اسکاتلندی‌های قرن هیجدهم نه با دستگاه قدرتمند دولتی از نوع فرانسوی مواجه بودند و نه با چیزی نظیر برنامه واپسگرایی سلطنت‌طلبان افراطی. نگرانی آنها، چگونگی اثر تقسیم کار بر شهروندان یا بر خصایل مدنی بود، و این را به زبان جمهوریخواهی کلاسیک باستان بیان کردند. لیکن اینان نظریه سیاسی نوی نیاوردند، و برای کار خود اصطلاحات تازه‌ای نپرداختند. این وظیفه بر عهده لیبرالهای دوران بازگشت افتاد.

نظریه‌پردازان می‌خواستند دریابند تغییر شکل حکومت فرانسه چگونه از تحولات اجتماعی «سرچشمه» گرفت و دستگاه نیرومند دولتی که بازمانده ناپلئون بود تا چه اندازه در جامعه مدرن دموکراتیک اجتناب‌ناپذیر بود. آیا عدم تمرکز واقعاً امکان داشت؟ نیاز آنان به درک رابطه تحول اجتماعی با تحول سیاسی سبب شد که نظریه حرکت «مقاومت‌ناپذیر» از جامعه «اریستوکراتیک» به جامعه «دموکراتیک» را پیش نهند، و خطر سیاسی ناشی از ساختار تازه جامعه را گوشزد کنند. «پراکندن»^۱ یا هم‌تراز کردن اجتماعی، «تمرکز» یعنی انهدام خودگردانی محلی، را پیش آورده بود.

لیبرالها می‌گفتند از میان رفتن گروههای میانی، که پیشترها قدرت را می‌پراکندند و محلی می‌کردند، منجر به رشد کم‌وبیش نامحدود قدرت مرکزی شده، و به گسترش نوعی دولت دیوانسالار انجامیده است. روایه-کولار، برای نشان دادن خطر تمرکز برای جامعه دموکراتیک، در

1. «atomization»

۱۸۲۲، تصویر «جامعه پراکنده»^۱ را به کار برد - تصویری که ریشه در کتاب تأملاتی درباره انقلاب فرانسه^۲ (۱۷۹۰) نوشته ادموند برک^۳ داشت: زوال جامعه کهن را به چشم خویش دیده‌ایم، و همپای آن زوال انبوه نهادهای داخلی و دادگاههای مستقل محلی درون آن را... که جمهوریهای حقیقی در دل حکومت پادشاهی بودند. درست است که این نهادها در حاکمیت سهمی نداشتند؛ اما همه جابر آن مهار می‌زدند و از این [حق خود] سرسختانه دفاع می‌کردند. از اینها یکی باقی نمانده است. انقلاب تنها افراد را بر سر پا گذارده است. حتی پیوند (به اصطلاح) جسمی جامعه محلی از میان رفته است. این وضعی بی‌سابقه است! ملتی چنین از هم پاشیده و فرو افتاده تا حد واپسین جزء سازنده خود تا کنون فقط در کتابهای فیلسوفان دیده شده است.

جامعه پراکنده تمرکز پدید آورده است. ریشه آن را لازم نیست در جای دیگری بجوییم. تمرکز، نه با سرفرازی، نه به اقتدار اصل و مرام، بلکه با تواضع، از روی الزام، فرارسیده است. در واقع، آنجا که فقط افراد وجود دارند، هر امری که مربوط به فرد نباشد لاجرم امر عمومی می‌شود، و مرتبط به دولت. هر جا که دادگاههای مستقل محلی نباشد، کارگزاران قدرت مرکزی یک‌ه‌تازند. بدین سان ما مبدل شده‌ایم به مردمی تحت سرپرستی، زیر دست مأموران نامسئول دولتی، که خود در درون قدرتی که کارگزار آنند تمرکز یافته‌اند. («در باب آزادی جرایم»، گفتارها، ۲ ژانویه ۱۸۲۲)

روایه-کولار با این تصویر نشان داد که نظریه قرارداد اجتماعی که از قرن هفدهم به لیبرال‌ها به ارث رسیده بود - با نوسان دائم میان «فرد

1. la société en possièr

2. *Reflections on the Revolution in France*

۳. Edmund Burke (۱۷۹۷ - ۱۷۲۹). سیاستمدار و متفکر سیاسی انگلیسی.

طبیعی» و همبستگی همگانی، یا دولت - جایی برای همبستگی‌های بینابین باقی نگذاشته است. در حقیقت، روایه-کولار می‌گفت بی‌اعتمادی تلویحی به این همبستگیها موجب پیدایش «لویاتان^۱» تازه‌ای شده است.

توکویل، چند سال بعد، در *دموکراسی در امریکا*، استعاره روایه-کولار را به‌انگاره جامعه‌شناختی بسیار نیرومندی بدل کرد. توکویل، ظاهراً از نخستین برخورد با این استعاره، سخت تحت تأثیر آن قرار گرفت، چراکه هر گونه خوشبینی ساده یا ساده‌لوحانه در زمینه رابطه میان تحول اجتماعی و تحول سیاسی را انکار می‌کرد - و نشان می‌داد چگونه ساختار دموکراتیک تازه جامعه به‌بهای تضعیف خودگردانی محلی به‌دست می‌آید. «تمرکز از جامعه پراکنده پدید آمده است.»

در سالهای آخر دهه ۱۸۲۰، توکویل آموخت که در قالب اصطلاحات نظریه‌پردازان بیندیشد. کاربرد این اصطلاحات، پذیرش پاره‌ای فرضیات را همراه می‌آورد. لیبرالهای دوران بازگشت جامعه پدیدآمده را «دموکراتیک» می‌خواندند، حال آن‌که دانشمندان اسکاتلندی قرن هیجدهم آن‌را «تجاری» خوانده بودند. این تمایز بسیار گویاست. در کاربرد اسکاتلندیها عامل اصلی تحول اجتماعی احتمالاً «طرز معیشت» بود، در حالی که لیبرالهای فرانسوی بر عقاید یا ضوابط گوناگون مؤثر در تشکیل جامعه اریستوکراتیک و جامعه دموکراتیک تأکید می‌نهادند - نشان بارز اولی نابرابری و نشان دومی برابری حقوق و شرایط بود. بدین طریق، لیبرالهای فرانسوی فرض «برابری طبیعی» را

۱. Leviathan، در کتاب مقدس (اشعیا ۲۷-۱)، جانوری مظهر شر؛ مجازاً به‌آدم یا به‌دستگاهی دارای قدرت و ثروت بیکران اطلاق می‌شود. همچنین نام کتاب معروف تامس هابز، ن.ک. به‌صفحه ۶۲.

که سنت قرارداد اجتماعی بود وارد نوعی ساختار اجتماعی کردند، و از سلطنت‌طلبان افراطی، که جامعه اشرافی را تنها شکل جامعه مناسب می‌دانستند، دوری گزیدند.

نظریه‌پردازان با استعمال لفظ «دموکراتیک» در مورد گونه‌ای جامعه، هم مخالفت خود را با سلطنت‌طلبان افراطی آشکار ساختند و هم از کیش باستان‌پرستی پیش از انقلاب فاصله گرفتند. همان‌طور که مادام دوستال و نیز بن‌ژامن کنستان (در نوشتار خود «در باب آزادی قدیم و جدید»^۱) استدلال کرده بودند، دموکراسی مدینه^۲ یا دولتشهر کهن فوق‌العاده ناکامل بود، زیرا «شهروندان» آن طبقه‌ای ممتاز بودند، و بردگان و زنان و زادگان خارج هیچ منزلت یا حقوق مدنی نداشتند. دموکراسی جدید نه تنها با دموکراسی قدیم قیاس‌پذیر نبود، بلکه، از دیدگاه اخلاقی، از آن برتر بود. شاید تصادفی نبود که کنستان، مادام دوستال، و گیزو هر سه پروتستان بودند. نظریه آنان دایر بر این که نفوذ تدریجی ضوابط مسیحی دگرگونی جامعه اروپا - تبدیل اریستوکراسی به دموکراسی - را پایه گذارد، با این هدف طرح می‌شد که پیوند مسیحیت و اشرافیت را درهم بشکنند، پیوندی که سلطنت‌خواهان دوآتشه بدیهی می‌شمردند.

خصوصیت بارز مسیحی، در نظر لیبرالهای پروتستان، پافشاری آن بر برابری انسانهاست، به نحوی که هیچ فردی وظیفه اخلاقی ندارد در مقابل دیگری سر به اطاعت فرود آورد. پس، نتیجه می‌گرفتند، حق فرمان‌دادن و تکلیف فرمان‌بردن، دیگر نباید، همچون جامعه اشرافی، نقش اجتماعی موروثی افراد شمرده شود. لیبرالیسم، از این جهت، قابل قیاس با اخلاقیات مسیحی بود. مفهوم بنیادین یا ریشه‌ای لیبرالیسم نیز

1. «On Ancient and Modern Liberty»

2. *Polis*

برابری انسانها بود: تعهد آن در قبال «آزادی برابر» از همین جا سرچشمه می‌گرفت. گیزو بویژه بر قیاس میان اخلاق مسیحی و مفروضات لیبرالی تأکید می‌نهاد. دعوی عمده «انجمن اخلاقیات مسیحی»، که به کمک وی در اواسط دهه ۱۸۲۰ برای بسیج لیبرالها و مبارزه با سلطنت‌طلبان افراطی تشکیل شد، نیز همین بود. توکویل هم ظاهراً به این انجمن پیوست. اگر چنین باشد، این گام مهمی بود در «گرویدن» او به لیبرالیسم، و می‌رساند که قیاس گیزو اثر بزرگی بر ذهن او نهاده بود.

برای لیبرالهای پروتستان اندیشه حاکمیت عمومی بر اساس رضایت حکومت‌شوندگان خواب و خیال نبود. سلطنت‌طلبان افراطی، از سوی دیگر، حاکمیت دموکراتیک را نقض غرض می‌پنداشتند، چون، بنا بر تعریف آنها، «حاکمیت» در هر حال منتهی به جامعه پایگانی^۱ یا اشرافی می‌شود. استدلال افراطیها، بدین ترتیب، تجویزی بیش نبود و کوششی در فهم رشد جامعه اروپایی نمی‌کرد. کنار نهادن الگوی اشرافی جامعه، از دید آنها، این خطر را داشت که بجای جامعه‌ای دیگر، نوعی ناجامعه^۲ - هرج و مرج یا حکومتی قلدر و وحشی - به وجود آید. لیبرالهای دوران بازگشت با پیش‌کشیدن اندیشه حاکمیت دموکراتیک، استدلال افراطیها را رد می‌کردند. بدین‌سان، کندوکاو درباره چگونگی افزایش قدرت دولت، که در پی پیدایش جامعه دموکراتیک در فرانسه پیش آمد، برای آنها بی‌نهایت اهمیت یافت.

تصویر روایه-کولار از جامعه پراکنده‌ای که رو به تمرکز می‌رود، دقیقاً همین منظور را برمی‌آورد. او می‌گفت جامعه دموکراتیک، با آزادساختن افراد از بندهای سستی جایگاه و وابستگیها، کیفیت جمعی اجتماعی را از میان می‌برد. واحدهای میانی، که روزگاری قدرت و حاکمیت را می‌پراکندند، نابود می‌شوند. بجای مدارج ممتاز املاک

1. hierarchical

2. nonsociety

ولایات، اتحادیه‌های صنفی، مجالس قانونگذاری و دیوانخانه‌های اشراف، دیگر فقط افراد ایستاده‌اند. در این میان آن‌که سود می‌برد دولت است که خود به تنهایی می‌تواند ادعا کند به یک اندازه نماینده منافع همگان است. ساختار حقوق فردی را که اساس جامعه دموکراتیک است، اکنون دولت می‌آفرید و پاسداری می‌کند و بنابراین رشد دولت ضروری بود، و به‌طور ذاتی با پیشرفت برابری اجتماعی پیوند خورده بود.

اما کدام شکل دولت؟ آیا نوعی دولت دیوانسالار دیگر گریزناپذیر شده بود؟ در سالهای ۹-۱۸۲۸، توکویل برای درک تحول اجتماعی و پیامدهای سیاسی آن دست به دامن مقولات نظریه پردازان شد. تصور جامعه «پراکنده» رو به «تمرکز»، در هر صورت، پرسشهایی در ذهن او برانگیخت - پرسشهایی که موجب شد الگوی انگلیسی حکومت را «چاره کار» فرانسه نداند (چاره‌ای که لیبرالهای قدیمی‌تر چون مادام دوستال توصیه کرده بودند) و در عوض به فدرالیسم امریکا روی کند. اگر بخواهیم دریابیم چگونه مقوله‌های لیبرالیسم دوران بازگشت هم طرز فکر توکویل جوان را شکل داد و هم او را، به نوبه خود، به شک و به فکر تجدید نظر در آنها انداخت، باید مباحثه بزرگ دهه ۱۸۲۰ را با دقت بیشتری بنگریم - ابتدا به بحث تغییرات اجتماعی و اقتصادی، و سپس به بحث تحول سیاسی.

لیبرالها پس از ۱۸۲۰، برای مبارزه با برنامه سلطنت‌طلبان افراطی، این بحث را پیش کشیدند که در اروپا، از قرن یازدهم به این طرف، گونه‌ای جامعه - «اریستوکراسی» - به نحوی برگشت‌ناپذیر، جای خود را به جامعه دیگر - «دموکراسی» - داده است. اما این تغییر مستلزم چه بود؟ در درجه اول مستلزم از میان رفتن جامعه کاست. فتودالیسم ابتدا دو

کاست آفرید و مالکیت اشراف نظامی - اعیان^۱ بر زمین - و حق فرمانروایی بر وابستگان دائمی زمین - سرفها^۲ - را به همراه آورد. حقوق سیاسی، آشکارا یک وجه حقوق مالکیت بود. لیبرالها استدلال می کردند که با تولد شهرها و تجارت در اواخر قرون وسطی زوال فئودالیسم آغاز شد، و رشد اقتصاد بازار، افزایش نیازها و تقسیم دقیقتر کار را پیش آورد. از این گذشته، یک طبقه اجتماعی بینایی تازه یعنی طبقه متوسط یا بورژوازی پدید آمد. خصلت بارز این طبقه آن بود که اعضایش آزادانه هر جامی خواستند می رفتند و خرید و فروش می کردند. قرن پانزدهم تا هیجدهم، در فرانسه، شاهد سقوط تدریجی نظام کاست جامعه فئودال و پیدایش این وضع اجتماعی «میانی» و نوین بود. اشرافیت کهن برای تهیه پول و رقابت با مصرف این طبقه بازرگانان نوحاسته، دست به فروش زمینهایش زد. در این میان، مردم هم برای فرار از ستم زمینداران پیوسته به سوی شهرها روی آوردند. طبقه متوسط یا بورژوازی، که هم بر شماره و هم بر دارایی اش می افزود، مظهر موازین تازه مساوات «طبیعی» بود. رشد این طبقه و پیدایش ساختاری از حقوق فردی - از جمله حقوق مالکیت - همزمان روی داد.

بدین ترتیب، تاریخ اروپا تاریخ گذار از نابرابری حقوق و شرایط به سوی برابری حقوق و شرایط شد. نابرابریهای جامعه کاست، در آغاز قرن هیجدهم، هنوز رسماً باقی بود. اما جنبش و پویش و ثروت طبقات متوسط تغییری اساسی در تعادل قوای اجتماعی پدید آورده بود. دیگر تفاوت چندان، از حیث ثروت، تحصیلات، و شیوه زندگی، بین طبقات متوسط شهری و اشراف فرانسه به چشم نمی خورد، ضمناً در نواحی روستایی نیز اکثر دهقانان نه تنها دیگر سرف وابسته به زمین نبودند بلکه خود صاحب زمین شده بودند. جامعه «دموکراتیک» نوینی به وجود آمده

1. nobles

2. serfs

و در ۱۷۸۹ چشم به راه تصویب، رسمی برابری حقوق بود. از قضا، سلطنت‌طلبان افراطی خود نقشی مهم در تعمیق شناخت لیبرالها از دگرگونیهای برگشت‌ناپذیر جامعه فرانسه داشتند. پیشنهادهای افراطیها برای بازگردانی امتیازهای اشرافی توجه همگان را به تحولات عظیمی که بعد از دوران فتودالیسم یکی پس از دیگری در نهادهای گوناگون روی داده بود، جلب کرد. انتقادهای لیبرال از این پیشنهادها تفاوت میان جامعه دموکراتیک و جامعه اریستوکراتیک را نشان داد. لیبرالها عناصر اصلی ساختار اجتماعی - حقوق مالکیت، قشر بندی مردم، نوع خانواده، عقیده دینی، شرایط کار، تحرک اجتماعی و جغرافیایی - را روشن ساختند. این عناصر و این مبادی قیاس به افراد امکان داد دامنه تحول اجتماعی فرانسه را از قرن یازدهم به این طرف با دقت و باریک‌اندیشی هر چه بیشتر ارزیابی کنند.

توکویل از تلاش لیبرال‌ها برای پالایش مبحث جامعه‌شناسی بهره بسیار برد. تصادفی نبود که اندکی پس از ورود به ایالات متحده، در ۱۸۳۱، به فرانسه نامه نوشت و درخواست کرد نسخه‌ای از تاریخ تمدن گیزو - که فشرده موشکافانه‌ای است از استدلالهای لیبرال در مباحثه بزرگ - برایش به امریکا بفرستند. می‌خواست عناصر اصلی ساختار اجتماعی دموکراتیک را با استفاده از تحلیل گیزو بشناسد. توکویل در اواخر دهه ۱۸۲۰، از تاریخ گیزو دریافته بود که تلاش سلطنت‌طلبان افراطی برای بازگرداندن امتیازهای اشرافی در فرانسه بیهوده است.

بلندپروازی برنامه سلطنت‌طلبان افراطی در دهه ۱۸۲۰ حیرت‌انگیز بود. و همین بود که، سرانجام، آن‌را چنان آموزنده کرد. افراطیها می‌خواستند تمایز میان کلیسا و دولت را از میان ببرند و بار دگر نقش مهمی به روحانیون در حکومت بدهند؛ توهین به مقدسات را به صورت جرمی مستوجب مجازات اعدام درآورند؛ حق فرزند ذکور و

اعقاب^۱ را بازگردانند تا املاک بزرگ از دست اشراف بیرون نرود؛ حق رأی را (که آن زمان هم محدود بود) محدودتر کنند به نحوی که طبقه سیاسی منحصر به زمینداران بزرگ گردد؛ حکم انقلاب را که «مشاغل به روی صاحبان استعداد باز است» از میان بردارند و مقامات ممتاز را به اشراف زادگان ببخشند؛ باز بر کتابها سانسور اعمال کنند و آزادی مطبوعات را محدود سازند؛ کلاسهای دانشگاه را ببندند؛ محاکمه از طریق هیئت منصفه را ملغی کنند؛ شرایط کار را تغییر دهند و از نقض قرارداد کار بکاهند؛ و پدرسالاری را به خانواده‌ها بازگردانند. حتی زمزمه‌هایی بود که افراطیها می‌خواهند نظام صنفی را دوباره برقرار کنند و فاتحه بازار آزاد کار را بخوانند. رویهم‌رفته، افراطیها در صدد بودند نه تنها «منشور قانون اساسی^۲»، اهدایی لویی هیجدهم در ۱۸۱۴، را نادیده بگیرند، بلکه ساختار جامعه قرن نوزدهم فرانسه را یکسره درهم ریزند.

پیشنهاد‌های سلطنت‌طلبان افراطی موجب گردید مخالفان لیبرال فرق میان جامعه «قدیم» و جامعه «جدید»، فرق میان «اریستوکراسی» و «دموکراسی» را به قاعده بررسی کنند. لیبرالها بیشتر و بیشتر تأکید ورزیدند که پیشنهاد‌های افراطیها نه تنها ناعادلانه بلکه حاصل درک غلط است و آنچنان مغایرتی با رابطه علت و معلول دارد که با قوانین فرمایشی نمی‌توان بر آن فائق آمد. لیبرالها استدلال می‌کردند که دست به دست گشتن آزادانه ملک و دارایی، در مقایسه با زراعت بخور و نمیر اوایل فئودالیسم، رفاه اقتصادی و استقلال اجتماعی عظیمی آفریده که بازآوردن حق فرزند ذکور و اعقاب به امید ایجاد دوباره اشرافیت

۱. primogeniture and entail. قانون فئودالی که حق جانشینی و مالکیت اموال غیر منقول را به پسر ارشد و اعقابش می‌داد.

2. Constitutional Charler

روستایی در فرانسه محکوم به شکست است. تقسیم کار متری، تحرک اجتماعی و جغرافیایی، و آموزش و پرورش سطح بالای فرانسه را دیگر نمی‌توان به این سادگیها از میان برد. اینها واقعیاتی است بنیادی که هر قانونگذاری، حتی اگر فقط قصد تعدیل اوضاع را داشته باشد، باید در نظر بگیرد. همچنین است مبارزه افراطیها با اصل دستیابی همگان به مشاغل و ترفیع بر حسب شایستگی - مثلاً تلاش آنها برای منحصر ساختن رده افسری به اشراف زادگان. از نظر لیبرالها این کارها چنان مغایر با انتظارات کاملاً جاافتاده دموکراتیک بود که به جایی نمی‌رسید.

تقلای افراطیها برای اعاده نقش قدیمی کلیسا نیز، از چشم لیبرالها، به همان اندازه ابلهانه بود. فرقه‌های کاتولیکی برای «مسیحی کردن مجدد» کشور به تلاش افتاده بودند - تلاشهایی که راهپیماییهای توبه و کفاره در شهرهای بزرگ و کوچک فرانسه به همراه آورد - و دولت ویل و شارل دهم (که در ۱۸۲۴ جانشین لویی هیجدهم شد) نیز از آنها پشتیبانی می‌کردند. تاجگذاری شارل دهم در رنس^۱، در ۱۸۲۵، زانو زدن پادشاه در برابر اسقف اعظم پاریس، در نظر مردم لیبرال حرکتی کاملاً قرون وسطایی بود. می‌گفتند دولت ویل خیال دارد دست به اقدامات «قرون وسطایی» دیگری هم بزند و، بویژه، ممکن است آزادی مذهب را از میان ببرد و نظارت بر آموزش و پرورش را باز به روحانیون بسپرد.

لیبرالها در پاسخ می‌گفتند درست است که کلیسا، در زمانی که کشیشان تنها افراد تحصیل کرده اجتماع بودند، نقشی بسیار مهم بر عهده داشت، اما رشد شهرها و گسترش دانش مادی وضع را از مدتی پیش تغییر داده است. و این واقعیات را نمی‌توان ناگهان نادیده گرفت. از این گذشته، تمایل افراطیها به استفاده از کلیسا همچون ابزاری برای مهار زدن

۱. Remis. شهر اسقف اعظم نشین فرانسه.

بر اجتماع، به منظور بازگرداندن عزت و حرمت طبقات ممتاز قدیمی، که مدتها قبل در فرانسه از میان رفته، مغایر نص اعتقادات مسیحی است که افراطیها مدعی پاسداری آن هستند. روایه-کولار، بدین سان، علیه سلطنت طلبان افراطی و قیدوبندهای ایشان بر آزادی اندیشه و نشریات، و نیز ممنوع کردن سخنرانیهای دانشگاهی، در مجلس سخن راند: «از دید این قانون، خداوندگار بی احتیاطی بزرگی به خرج داد که انسان را، در روز آفرینشی، آزاد و هشیار در عالم رها کرد.»

حمله سلطنت طلبان افراطی به جامعه استوار بر اصل برابری مدنی برای توکویل، که در پاریس درس حقوق می خواند، هم جالب بود و هم ترسناک. تصویر جنگ داخلی کودکی او را قرین عذاب کرده بود. و احساس خطر در برابر تغییرات متضاد اجتماعی که در بزرگسالی بدان دچار بود، به این سالیان برمی گشت. نامه های او در اواخر دهه ۱۸۲۰ نشان می دهد که نه تنها از نابینایی طبقه خویش منجر بود، بلکه اعتقاد داشت بازگرداندن امتیازها ناعادلانه است. در ۱۸۲۸، در تشریح خیزش بورژوازی به زیان اشراف و سرفها، به بومون می نویسد:

هرآنچه آن دو دسته از دست دادند اینها به دست آوردند، چون بیش از آنها با وضع طبیعی بشر نزدیکی داشتند... آخر، مساوات منطقی یگانه وضع طبیعی آدمیزاد است، و مردم [اروپا] از نقاط عزیمت و مسیرهای بسیار گونه گونه در این راستا گام برداشتند. (مجموعه آثار، هشتم/الف، ۷-۵۶)

روشن است که درک توکویل از مسیر تحول اجتماعی و پذیرش اصل لیبرال «آزادی برابر»، دیگر جایی استوار یافته بود. و نیز جای تردید نیست که وی از همدستی اغلب خودخواهانه سلطنت طلبان افراطی و سلسله مراتب کاتولیکی فرانسه - یعنی از جدوجهد در به کارگرفتن

کلیسا چون ابزار کنترل سیاسی - سخت بیزار بود. چند سال بعد توکویل در نامه‌ای به دوستی انگلیسی خط‌مشی مذهبی نادرست در دوره پادشاهی دوران بازگشت را شرح داد. «بوربونها با این فکر برگشتند که پایه‌پای تاج و تخت از محراب هم پشتیبانی کنند...».

به نظرات روحانیون اهمیت دادند و اینان را به اقتدار سیاسی رساندند. مقامها غالباً نه بر حسب لیاقت بلکه بر اساس اعتقاد به رقابت کنندگان سپرده می‌شد. یا دست کم چنین گمان می‌رفت. هر چه حکومت بازگشت بیشتر استقلال یافت، همدستی کلیسا و دولت روشن و روشنتر شد. قانونی به تصویب رسید که توهین به مقدسات مذهبی و سرقت از کلیساها با نهایت شدت مجازات شود. همه اسقفهای اعظم به اضافه بسیاری از اسقفها وارد مجلس اعیان^۱ شدند. حکومت در دست کشیشها بود، یا مردم چنین باور داشتند، و نفوذ آنها را در همه جا می‌دیدند. آنگاه روحیه، به اصطلاح، ولتری^۲ باز پدید آمد، یعنی، تمسخر و دشمنی مداوم نه تنها با اولیای مذهبی بلکه با خود مذهب، با مسیحیت در تمام شکلهای آن... کاریکاتورها، نمایشها و ترانه‌ها پر از طنز تلخ بر ضد روحانیون شد و خشونت باورنکردنی یافت. هن در آن موقع وظایفی همسان رئیس دادگاه سلطنتی بخش بر عهده داشتم، و می‌دیدم هر بار که کشیشی نگون‌بخت به جرم یا خلافتی متهم می‌شد، هیئتهای منصفه عموماً تندروی به خرج می‌دادند و کم‌وبیش همیشه به اتفاق آرا او را محکوم می‌کردند. (مجموعه آثار [بومون]، دوم، ۶۶-۴۴)

1. Chamber of Peers

۲. Voltaire (۱۷۷۸-۱۶۹۴). ادیب، مورخ و فیلسوف فرانسوی که آثارش سرشار از طنز سیاسی و اجتماعی و مذهبی است.

پیامد این وضع از نظر سیاسی گریزناپذیر بود. «تقریباً همه لیبرالها، یعنی اکثریت بزرگ ملت، از روی اعتقاد سیاسی، غیرمذهبی شدند» (همان مأخذ). روحانیون به‌هواداری قدرت مطلق پادشاهی و امتیازهای اجتماعی برخاسته بودند، پس لیبرالها نتیجه گرفتند که سرپیچی از مذهب شرط لازم مخالفت است.

تأثیر پاره‌ای از مباحثات نیمه دهه ۱۸۲۰ بر توکویل جوان آشکار است. در ۷-۱۸۲۶، که با برادر خود ادوار از ایتالیا دیدن می‌کرد، یادداشتهای روزانه‌اش را می‌نوشت و از این یادداشتها طنین مباحثه بزرگ به گوش می‌رسد. این، بعد از مذاکرات دو مجلس و گفتگوی روزنامه‌ها درباره لایحه (فوریه ۱۸۲۶) افراطیها بود که حق فرزند ذکور و اعقاب را بازمی‌گرداند، و تصریح قانون مدنی را، درباره تقسیم برابر اموال در میان فرزندان، از میان می‌برد - افراطیها این را بزرگترین مانع در راه پدیدآمدن مجدد اشرافیت در فرانسه می‌دانستند. توکویل با مشاهده الگوی زمینداری در سیسیل، بر اهمیت تقسیم زمین میان دهقانان برای افزایش تولید تأکید کرد. او با استفاده از استدلال سخنگویان لیبرال نشان داد که تجمع زمین در انگلستان در دست عده‌ای خاص سودمندی روش فرزند ذکور و اعقاب را ثابت نکرده است. او عقیده داشت این مرحله بعدی رشد اقتصاد بازار بود، و در آن مرحله زمین منشأ ثروتهای اندوخته گردید نه سدی در برابر افزایش آنها. اهمیتی که توکویل برای قانون «سهم برابر» قائل است در دموکراسی در آمریکا به چشم می‌خورد. این روش مطلوب که در ایالات متحده تقریباً کمال یافته بود، به‌دیده وی، محرک برابرسازی اجتماعی در آن کشور بود. توکویل در اهمیت «سهم برابر» در آمریکا مبالغه می‌کرد، اما حتی این داوری نادرست نشان می‌دهد که چقدر برای فهم نهادهای امریکایی از موضوعات مباحثه بزرگ بهره جست.

اگر از مسائلی که در نیمه دهه ۱۸۲۰ در پاریس مورد بحث بود فهرستی تهیه کنیم، و آن را کنار فهرست مطالب دموکراسی در آمریکا (۱۸۳۵) قرار دهیم، شباهت فوق العاده‌ای بین آنها می‌بینیم. توکویل بسیاری از آن مباحث را فصلهای کتاب خویش قرار داد. همین مسایل او را به‌جنبه‌های مهم جامعه دموکراتیک رهنمون شد و به‌او امکان داد ساختار آن جامعه را چنان آشکار کند که حتی خوانندگان امریکایی به‌حیرت افتند. مباحث دموکراسی در آمریکا یعنی پیشرفت برابری اجتماعی، تقسیم ثروت، جدایی کلیسا و دولت، آزادی مذهب و نتایج آن، اهمیت همکاری‌های داوطلبانه، آزادی مطبوعات، دادرسی از طریق هیئت منصفه، نقش تحرک اجتماعی و جغرافیایی همه بازتابی است از پرسشهایی که ابتدا مباحثه بزرگ در ذهن توکویل برانگیخت. و بدین مفهوم بود که وی برای مسائل فرانسه دنبال پاسخ‌های امریکایی رفت، و این را، در نامه‌ای به دوستش لویی دوکرگوله، آزادانه اعتراف می‌کند.

اما چرا پاسخ‌های امریکایی؟ چه شد که توکویل به این فکر افتاد نهادهای امریکایی ممکن است توان آموزندگی اساسی داشته باشند؟ در اینجا هم سرنخ را باید در مباحثه بزرگ جست، چون، مباحثه بزرگ، افزون بر تحلیل تحول اقتصادی و اجتماعی لیبرال، بُعدی سیاسی داشت، و این بُعد نیز در شکل دادن افکار توکویل به همان اندازه شایان اهمیت بود.

در آغاز انقلاب، لیبرالهایی چون مادام دوستال خوش‌بینی پیش از انقلاب خود را محفوظ نگهداشتند و گمان بردند از میان رفتن امتیازهای اجتماعی به‌پیروزی حکومت پارلمانی طبق الگوی انگلیسی و خودگردانی واقعاً محلی منتهی می‌شود. ولی در دهه ۱۸۲۰، لیبرالهایی چون روایه-کولار و بارانت دیگر چندان مطمئن نبودند. اینان در سالهای

پیش از ۱۸۲۰ در وزارت کشور کار کرده بودند. به چشم خود دیده بودند قدرت در فرانسه تا چه اندازه در مرکز و در دستگاه دیوانسالاری که خودگردانی محلی را منهدم کرد انباشته شده است.

روایه-کولار، همان گونه که دیدیم، در سالهای ۳-۱۸۲۲، استدلال می کرد که ازمیان رفتن نهادهای میانی، از قبیل پارلمانها و شوراهای شهرستان، فقط افراد را - احیاناً با برابری صوری، اما با ضعفی یکسان - برجا گذارده است. از این که بگذریم دیگر تقریباً هیچ چیزی باقی نمانده که رشد قدرت مرکزی را مهار کند. روایه-کولار با اندوه نتیجه گرفت که تنها راه جلوگیری از تمرکز بیش از حد قدرت در مرکز، در جوامع دموکراتیک، آزادی مطبوعات و آزادی مجامع و دادرسی از طریق هیأت منصفه است.

آیا دولت دیوانسالار، دولتی بالقوه خودکامه، و پیامد چارناپذیر جامعه دموکراتیک و ضعف ساختاری آن بود؟ اگر چنین می بود، خودگردانی محلی یادگاری از گذشته می شد. نظریه پردازان جوانتر، بارانت و گیزو، حاضر نبودند تا این حد بدبین باشند. اینان پرسشهای تازه ای پیش آوردند: چرا انگلستان، در اواخر قرن هفدهم، دارای حکومت انتخابی و خودگردانی محلی شد، ولی فرانسه به چنگ استبداد پادشاهی و تمرکز افتاد. و برای فهم این پرسش شروع کردند به مقایسه نشوونمای نهادهای انگلیسی و فرانسوی از اوایل قرون وسطی به این سو - درست همان مقایسه ای که توکویل جوان در نیمه دهه ۱۸۲۰ به آن دست زد و تقریباً مسلم است که سرمشق آنان را دنبال می کرد.

برخورد طبقاتی در فرانسه بدل به مسئله اصلی نظریه پردازان شد. مجادلات شدید سلطنت طلبان افراطی و بورژوازی لیبرال در دهه ۱۸۲۰ بر گرد این مضمون می گشت. بارانت و گیزو تفاوت رشد فرانسه و انگلستان را به اوایل قرون وسطی کشاندند و استدلال کردند که استیلای

نرمانها^۱ پادشاهی نیرومندتری در انگلستان به وجود آورد، و این در حقیقت نوعی فتودالیسم متمرکزتر بود که لازمه مهار کردن مردمی متخاصم است. در قرن سیزدهم با افزایش قدرت پادشاهی، اشراف انگلستان دست به دست هم دادند تا دعاوی شاه را محدود کنند، و برای تقویت جبهه خود، رهبران عوام را به پارلمان خواندند. این اتحاد عملی که هدفش محدود کردن قدرت شاه بود به نوبه خود بر ساختار جامعه و حکومت انگلیس تأثیری مهم نهاد، پادشاه را واداشت تا سهمی از قدرت حاکمیت را به پارلمان بدهد، در عین حال اثر آن بر ساختار اجتماعی هم چشمگیر بود - رفته رفته طبقه فتودال اولیه و رهبران عوام درهم آمیختند و «اشرافیتی طبیعی» پدید آمد که بر ثروت و تحصیلات، و نه صرفاً تبار و نسب، استوار بود. توکویل در ۱۸۲۸ به این نکته پی برد: «پارلمان که به وجود آمد، لردها تقریباً همواره هوای عوام را داشتند و در تمام موارد از آنها پشتیبانی می کردند، و این موجب شد این دو دسته که در جاهای دیگر اروپا دشمن آشستی ناپذیر بودند همدست یکدیگر شوند» (مجموعه آثار، هشتم/الف، ۶۰).

ماجرای فرانسه بسیار متفاوت بود. پادشاهی در فرانسه در اوائل قرون وسطی به چیزی کمابیش نمادین کاهش یافت، و قدرت اصلی در میان اشراف فتودال تقسیم شد. در نتیجه هنگامی که شهرها دوباره سر برداشتند و در ستیز خود با ستمگران فتودال محلی در پی متحد می گشتند از ناچاری به پادشاه رو بردند. بدین ترتیب، میان پادشاه و بورژوازی اتحادی برقرار شد که هدف آن انهدام قدرت محلی اشراف بود، و این اتحاد در درازمدت برای ساختار جامعه و حکومت در فرانسه

۱. Norman Conquest، تسخیر انگلستان (۱۰۶۶) به دست ویلیام اول از نرماندی (ویلیام فاتح) که اثرات زیادی بر آن کشور گذارد، از جمله املاک بزرگ میان طرفداران پادشاه جدید تقسیم شد و طبقه اشرافی تازه‌ای پدید آمد.

پیامدهایی شگرف داشت. رقابت شدید میان اشراف و بورژوازی از رشد «اشرافیت طبیعی» جلوگیری کرد، و در ضمن، مبارزه بر ضد قدرت محلی اشراف نیز موجب تمرکز قوا در دست پادشاه، و پیدایش شکل دیوانسالار دولت گردید. بدین سبب بود که نظریه پردازان از میان رفتن خودگردانی محلی فرانسه را نتیجه ناخواسته نابودی اشرافیت می دانستند.

بحث پروسپر دوبارانت در کتاب کوچکش درباره اشرافیت و کمونها^۱، که در ۱۸۲۲ منتشر شد، همین بود. بارانت می گفت بورژوازی فرانسه، با تکیه بر پادشاه و با انتقال تدریجی اقتدار سیاسی به تاج و تخت، گونه ای هیولا به وجود آورد - چون دولت ناپلئونی نوع نظام مندتر همان دولت خودکامه ای است که سالها پیش ریشیلو و لویی چهاردهم پایه نهادند. آیا توکویل کتاب بارانت را خوانده بود؟ یقین نداریم، ولی شواهد ضمنی این احتمال را بسیار تقویت می کند. بارانت از فرانسویان می خواست دست به عدم تمرکز بزنند. استدلال می کرد که بازگرداندن خودگردانی و ابتکار محلی شرط لازم پیدایش دوباره نخبگان سیاسی یا اشرافیت طبیعی در فرانسه است. خودگردانی محلی با تشویق طبقات به همکاری در سطح ملی، راه امیدبخش برای چیره آمدن بر اختلافهای طبقاتی است. برای دفع استبداد دیوانسالاری در جامعه دموکراتیک جز این چاره ای نیست.

اما مشکل حل نشده ای در این میان وجود داشت. لازمه قوانین یکدست در سراسر کشور، «حاکمیت» دولت است که از سلسله مراتب اقتدار قانونی به وجود می آید، این را با خودگردانی محلی چگونه می توان توأم کرد؟ اگر خودگردانی محلی تحقق پذیرد دولت ظاهراً باید

1. *On Aristocracy and the Communes*

از میان برود. در دوران بازگشت، هر وقت بحث «منشور ایالتی»^۱ - که نهادهای انتخابی را از سطح منطقه‌ای به سطح محلی گسترش می‌داد - پیش می‌آمد، این چشم‌انداز خودنمایی می‌کرد. برای رفع معضل، مادام دوستان، بن‌زامن کنستان و گیزو همه گفته بودند که مرحله بعدی پیشرفت حکومت مبتنی بر نمایندگی چه‌بسا نوعی «فدرالیسم تازه» باشد. گیزو در در سگفتارهای سالهای ۳۰-۱۸۲۸ خود، که توکویل در آنها حضور می‌یافت، توجه شنوندگانش را به پیش‌شرطهای فکری و اخلاقی فدرالیسم معطوف می‌داشت - و آن را با پراکندگی قدرت در جامعه فئودال مقایسه می‌کرد، که در آن زور تضمین‌کننده عدم تمرکز بود نه حق. گیزو می‌گفت، جامعه فئودال هنوز دارای رشد فکری و اخلاقی لازم برای نظامی سیاسی مثل فدرالیسم، که اقتدار را به‌طور صوری می‌پراکند، نیست.

نظریه پردازان، بدین سان، تعریفی تازه از شکل سیاسی اصلی جوامع دموکراتیک مُدرن به دست دادند. اینها دیگر، بسان فیلسوفان سیاسی قرن هفدهم، نگران مبنای تعهد سیاسی یا حدود عمل مشروع دولت نبودند، بلکه مسأله دیگری را به میان آوردند. آیا در جامعه دموکراتیک - یعنی، در جامعه‌ای که قدرت اشرافی دیگر پاسدار خودگردانی محلی نیست - می‌توان میان قدرت مرکزی و خودگردانی محلی تعادلی برقرار کرد؟ گفتگو بر سر مفهوم خود دولت بود. چون، همان‌گونه که روایه-کولار گفت، حتی تفکیک قوا در حکومت مرکزی به نحوی که مونتسکیو (به تقلید از الگوی انگلستان) توصیه می‌کرد، تضمین مؤثری در مقابل تباهی خودگردانی محلی ارائه نمی‌کند، چرا که حاکمیت دولت این تباهی را مشروعیت می‌بخشد. حال که به گذشته می‌نگریم آشکارا می‌بینیم که این سرآغاز نفی «راه حل» انگلیسی بود، که

1. la charte provinciale

پیش از آن در تجویزهای لیبرال برای «پایان دادن» به انقلاب فرانسه قویاً به چشم می خورد.

بدین قرار، جوامع دموکراتیک مُدرن با مشکل سیاسی بزرگی مواجه بودند و توکویل، در ۱۸۲۸، صورتبندی^۱ نظریه پردازان را در این زمینه پذیرفته بود. در آن سال با هیجان به بومون نوشت:

در سازماندهی مردم ازدو مشکل بزرگ باید دوری جست: قدرت اجتماعی یا تماماً در یک نقطه گرد می آید یا در میان مناطق پخش می شود. هر کدام از اینها سود و زیان خود را دارد. همه چیز که در یک بقچه جمع شد، بقچه از هم می درد، همه چیز پخش و پلا می شود و افراد ناپدید می گردند. قدرت که پراکنده شد، از کارکرد می کاهد، اما در همه جا مقاومت پدید می آید. نمی دانم میان این افراط و تفریط تعالی می توان یافت یا نه. (مجموعه آثار، هشتم/الف، ۵۳)

برای این مسأله که چگونه می توان میان قدرت مرکزی و خودگردانی محلی تعادل برقرار کرد، نه لیبرالها پاسخ قانع کننده ای داشتند نه افراطیها. تجویز لیبرالها به گزینش نهادهای پارلمانی انگلیسی این واقعیت را نادیده می انگاشت که آنچه خودگردانی محلی را در انگلستان تضمین می کرد، نه حاکمیت پارلمانی، بلکه «اشرافیت طبیعی» مقتدری بود که در فرانسه وجود نداشت. تجویز افراطیها از این هم نامعقولتر بود، چون اینان تحولات اجتماعی و اقتصادی دگرگون کننده فرانسه را در چند قرن اخیر نادیده می گرفتند و می کوشیدند جامعه را بر پایه امتیازهای سابق از نو بسازند، و خودگردانی محلی را از طریق اشرافیت بازآفرینند.

این چاره‌جوییها برای مشکل برقراری تعادل میان قدرت مرکزی و خودگردانی محلی، آشکارا نارسا بود و توکویل را به فکر واداشت که آیا فدرالیسم امریکا برای اصلاح امور الگوی بهتری از حکومت پارلمانی انگلستان نیست؟ این که او چه زمانی به این فکر افتاد بر ما روشن نیست، اما نامه جالب توجهی وجود دارد که در سالهای دهه ۱۸۲۰ به خویشاوند خود، شاتوبریان^۱ نویسنده، نوشته و از او انتقاد می‌کند که استقلال تازه دولتهای امریکای جنوبی از اسپانیا را با خودگردانی «حقیقی» (به الگوی امریکای شمالی؟) به خطا گرفته است. توکویل در ۱۸۲۸ مورخ امریکایی، جرد اسپارکز^۲، نویسنده زندگینامه واشینگتن، را در پاریس ملاقات کرد. اسپارکز شور و شوق مالزرب، قهرمان توکویل، را برای جمهوری نوپدید امریکا و تجربه آنجا را در خودگردانی به یاد می‌آورد. مالزرب در دهه ۱۷۸۹ با فرستادگان امریکا به پاریس، بنجامین فرانکلین^۳ و تامس جفرسن^۴، طرح دوستی ریخته و کوشیده بود نخستین نماینده رسمی فرانسه در «کنگره قاره‌ای»^۵، یکی از خویشاوندان خود وی یعنی شوالیه دولالوزرن^۶ باشد. مالزرب از قرار معلوم تصمیم داشت اگر انقلاب او را از فرانسه بیرون براند برای تبعید به ایالات متحد پناه برد. و نیز قطعاً می‌دانیم که شاتوبریان را تشویق کرد از آن کشور جدید دیدن کند - و این مسافرت شاتوبریان را قادر

۱. François René Chateaubriand (۱۸۴۸ - ۱۷۶۸). نویسنده اشراف‌زاده فرانسوی.

۲. Jared Sparks (۱۸۶۶ - ۱۷۸۹). مورخ امریکایی.

۳. Benjamin Franklin (۹۰ - ۱۷۰۶). رجل سیاسی، دانشمند و نویسنده امریکایی.

۴. Thomas Jefferson (۱۸۲۶ - ۱۷۴۳). نویسنده اعلامیه استقلال، سومین رئیس‌جمهور امریکا.

۵. Continental Congress. مجمع نمایندگان مهاجرنشینهای امریکا در سالهای ۱۷۷۴ تا ۱۷۸۹.

6. Chevalier de la Luzerne

ساخت پس از بازگشت، رنه و آتالا^۱ را انتشار دهد که منجر به شهرت ادبی او شد. این تداعیها بعید است به ذهن پیشرس توکویل جوان نرسیده باشد.

می‌گویند توکویل تا نیمه دهه ۱۸۳۰ به مسئله تمرکز توجهی نداشت - این ادعا سفر او به ایالات متحد را تصادفی جلوه می‌دهد. اما این حرف آشکارا نادرست است. توکویل، همان‌گونه که دیدیم، در ۱۸۲۸ تعریف نظریه پردازان را از مشکل سیاسی حاد جوامع دموکراتیک مدّرن پذیرفت. پدر او عضو کمیسیون در پارلمان بود که در ۱۸۲۸-۹ چگونگی اشاعه اصل انتخابات را در حکومت محلی (منشور ایالتی) بررسی می‌کرد و توکویل با کار او آشنایی داشت. بومون در خاطرات خویش از زندگی توکویل می‌گوید، توکویل سالهای سال به مسائلی که او را به دیدار امریکا کشانید اندیشیده بود. دوست توکویل، شابرل^۲، در نامه‌ای که در امریکا به او نوشت، وی را دست می‌اندازد که از دیرباز با مسئله تمرکز دلمشغول بوده است. اما تأیید قطعی را خود توکویل به دست می‌دهد. در نامه‌ای در ۱۸۳۵ می‌نویسد: «به‌برخی چیزها که الآن برای شما نقل می‌کنم نزدیک ده سال است باور دارم و برای روشن ساختن اینها بود که به امریکا رفتم» (مجموعه آثار، سیزدهم/یک، ۳۷۴). چیزی که باعث گمراهی مفسران شده این است که توکویل نامه‌ای از امریکا به پدر خود نوشت و تفصیل دقیق سیستم اداری فرانسه را از او خواست و تأکید کرد خود چیزی از آن نمی‌داند. اما این بحث دیگری است. تا آن وقت، تنها با جنبه‌های کلی و نظری مطلب سروکله زده بود.

ما نمی‌توانیم گام به گام مسیری را که توکویل پیمود تا «راه‌حل»

۱. René و Atala دو کتاب معروف شاتوبریان.

انگلیسی را کنار نهاد دنبال کنیم و نیز نمی‌توانیم بگوییم چه وقت برای نخستین بار گمان برد که شاید نهادهای امریکایی الگویی سودمندتر برای اصلاح دولت زیاده متمرکز فرانسه باشد. اما تردید نیست که همین زمینه مسافرت او به امریکا و پژوهشهای او در آنجا بود. چند هفته پس از ورود به نیویورک، و بسی پیش از آن که شروع به بررسی نهادهای امریکایی کند - در حالی که او و بومون کاملاً سرگرم «کار زندانهای تأدیبی» - یعنی بهانه سفرشان - بودند، به خاله زاده اش لویی دوکرگوله نوشت:

ما داریم به سوی دموکراسی بی‌قیدوبند پیش می‌رویم... نیرویی مقاومت ناپذیر ما را پیش می‌رانند. هر گونه تلاش برای بازداشت این جریان جز وقفه موقت نتیجه‌ای ندارد... من ناچار فکر می‌کنم بوربونها، بجای تلاش در راه تقویت مرام اشرافی که کم‌کم از میان مارخت می‌بندد باید با تمام قوا می‌کوشیدند به دموکراسی انگیزه‌های تازه‌ای از نظم و ثبات بدهند. به عقیده من، نظام کمونی و ناحیه‌ای باید از آغاز توجه آنها را جلب می‌کرد. آنان بجای آن که روزه‌روز با نهادهای کمونی باقیمانده از دوران بناپارت به سر برند، باید بی‌درنگ به اصلاح آنها می‌پرداختند، و به مردم یاد می‌دادند رفته‌رفته امور خود را به دست گیرند... می‌بایست دلبستگیهای محلی به وجود می‌آوردند و حتی الامکان آن دسته از عادات و اندیشه‌های حقوقی را که به نظر من پارسنگ منحصر به فرد دموکر اسی است بنیان می‌نهادند. (مجموعه آثار، سیزدهم/الف/۲۳۳)

اندیشه‌های چیره در دموکراسی در امریکا یعنی انقلاب «مقاومت ناپذیر» دموکراتیک و نیاز به یافتن وسیله‌ای برای حراست از خودگردانی محلی در برابر فشارهای تمرکزگرا از هم اکنون به چشم می‌خورد.

آشکار است که مباحثه بزرگ دهه ۱۸۲۰ مفاهیمی به وجود آورد که توجه توکویل را به امریکا کشاند و بر مشاهدات او در آنجا تأثیر قطعی نهاد. مباحثه بزرگ چیزی در حکم فرضیه در اختیار او نهاد. اگر تمرکز در فرانسه برآیند ناخواسته مبارزه با امتیازهای اشرافی است، پس ایالات متحد که هرگز روی فئودالیسم و امتیازهای اشرافی را به خود ندیده باید بتواند نشان دهد که در جامعه دموکراتیک تمرکز لزومی ندارد. نهادهای امریکایی شاید روشن کند که تمرکز در فرانسه شکلی گذرا بیش نیست.

دموکراسی در امریکا (۱۸۳۵)

با نگرارش *دموکراسی در امریکا* (۱۸۳۵)، توکویل به کاری فوق العاده یعنی واژگونی تصور دیرین اروپا از دولت دست زد. ژان بُدن^۱ در کتاب *جمهوری*^۲ (۱۵۷۶) و تامس هابز در *لویاتان*^۳ (۱۶۵۱) احتمالاً مهمترین سهم را در پرورش این اندیشه داشتند. بُدن و هابز مفهوم «حاکمیت» را پیش کشیدند تا اقتدار نامحدود و تفکیک ناپذیر بر افراد و اشیا را، در قلمروی مشخص، نشانه و خصلت بارز دولت برشمارند. به تعبیر آنها، قانون مثبت یا قانون دولتی به طور ساده «دستور» فرمانروا است.

توکویل اکنون درمی یافت که چنین اندیشه‌ای از دولت دیگر به درد نمی خورد و با جامعه دموکراتیک تازه‌ای که در اروپا شکل می گرفت سازگاری ندارد. او در آغاز کتاب *دموکراسی در امریکا* (۱۸۳۵) تأکید می ورزد که «برای جهانی کاملاً تازه دانش سیاسی تازه‌ای ضروری است». «برابری شرایط اجتماعی، به نظر او، اندیشه‌ای نوین در باب دولت می طلبد، چرا که اندیشه فعلی دستاورد کشمکشهای طبقاتی گذر

۱. Jean Bodin (۱۵۳۰ - ۱۶۰۶). فیلسوف سیاسی و اجتماعی فرانسه.

2. Republic

3. Leviathan

از اریستوکراسی به دموکراسی است. شرط لازم آن دولت این است که عاملی «فرمانروا» در درون آن، *انحصار* اقتدار را داشته باشد. این شرط بی‌شک در حمله به قلمرو اقتدار فئودالی سودمند بود. ولی اکنون به استبداد میدان می‌داد چون آن را وسیله توجیه تمرکز افراطی قدرت قرار می‌دادند. مبارزه طولانی برای انهدام قلمرو اقتدار فئودالی، متأسفانه، چنان اروپاییان را کور کرده بود که مخاطرات این روش را نمی‌دیدند.

ماهیت نظری کار توکویل کمتر شناخته شده است. تاریخهای تفکر سیاسی، در حقیقت، هنوز حتی بدون ذکر نام او نوشته می‌شود. شگفتا که، توکویل قربانی کامیابی خویش شد. در *دموکراسی در امریکا* (۱۸۳۵) کوشید به بیشترین شمار ممکن خوانندگان دسترسی یابد، و برای این کار، بجای اتکای ساده بر تعریفهای صوری و استدلال قیاسی، گامهای اصلی گفتگوی خود را از راه آوردن مثال برداشت. او تصویری از دولت برای خواننده فرانسوی کشید که تاکنون نه دیده و نه اندیشیده بود، گونه‌ای دولت به راستی غیر متمرکز.

وضوح *دموکراسی در امریکا* (۱۸۳۵) موجب شد این کتاب در ردیف یکی از پرخواننده‌ترین آثار تفکر سیاسی درآید. اما همین خصلت مانع توجه به محتوای نظری بحث توکویل شده است. دوستش بومون تعریف می‌کند که توکویل به مردی انگلیسی برخورد که *دموکراسی در امریکا* را خوانده بود و به توکویل تبریک گفت بویژه برای توفیق او در پرهیز از اندیشه‌های کلی! با این همه، همان‌طور که دیدیم، توکویل بحثی نظری را دنبال می‌کرد که در دوران بازگشت پیش آمده بود، ولی بی‌جواب مانده بود. بحث این بود که آیا در جامعه دموکراتیک — جامعه‌ای بنا بر فرض، فاقد طبقه حاکم — شکل نامتمرکز دولت امکان‌پذیر است. توسل به الگوی حکومت انگلستان برای اخذ رهنمود

دیگر سودبخش نبود. مونتسکیو به الگوی انگلیسی متکی شده بود تا استدلال کند تنها با حفظ جامعه اشرافی می توان قدرت را پراکند. اما تضمین های موجود در ساختار جامعه اشرافی که از میان برداشته شود، خودگردانی محلی انگلستان هم دچار تزلزل می شود. سلطه محلی و سستی طبقات بالا و متوسط که به مخاطره افتد، حاکمیت پارلمانی هم هیچ گونه مانع ذاتی در برابر تمرکز افراطی ندارد.

جامعه بدون طبقه حاکم، حتی طبقه حاکمی به الگوی باز اشرافیت انگلستان، دشوار بتواند بر خود حکومت کند. چنین جامعه ای خواهی نخواهی دستخوش هرج و مرج، نوع تازه ای از استبداد، یا گونه ای دولت دیوانسالار می شود. دستگاه دولتی فرانسه، دست پرورد ریشیلیو و لویی چهاردهم و «تکمیل» شده ناپلئون، مثال ناخجسته این وضع بود. این دستگاه در برابر اصلاحات دوران بازگشت سخت مقاومت ورزید و بیم آن می رفت که چیزی مضحک از حکومت مبتنی بر نمایندگی بسازد. اما این فقط شکل عملی نبود: شکل غیرمتمرکز دولت مشکلات نظری نیز داشت. مادام دوتال، با استفاده از نهضت فدرالیست پیش از انقلاب، گفته بود فدرالیسم مرحله بعدی حکومت مبتنی بر نمایندگی است، و بنژامن کنستان از این هم فراتر رفته بود. او در کتاب اصول سیاست (۱۸۱۵) حکومتی را پیش بینی کرد که خود آنرا «فدرالیسم جدید» نامید، نظامی که در آن بخشها و شهرستانها امور خود را خود اداره می کنند، و فقط امور همگانی را به حکومت مرکزی می سپرند. با این حال در کتاب کنستان وسایل تأمین این هدف مبهم مانده بود. برای نمونه، اگر به شهرها و استانها خودگردانی واقعی می دادند، چگونه می شد آنها را به پیروی از قوانین عمومی کشور واداشت؟ اگر مأموران محلی فقط و فقط منتخب و جوابگوی اهالی محل می بودند، چه چیز آنها را از راههایی بازمی داشت که چه بسا به انحلال دولت می انجامید؟

گیزو، در دهه ۱۸۲۰، با اندیشه دولت غیرمتمرکز دست‌وپنجه نرم کرده بود و نیز به نقد مفهوم حاکمیت، و سرشت عمده دولت، از زمان بدن و هابز به بعد، پرداخته بود. گیزو استدلال می‌کرد، و البته نه همواره چندان روشن، که مفهوم حاکمیت، یعنی اعطای انحصار اقتدار قانونی به عامل یا گروهی درون دولت، نه لازمه مفهوم دولت است و نه لازمه تجسم عملی آن. به نظر گیزو هیچ‌کس، خواه پادشاه، خواه مجمع قانونگذاری، یا حتی مردم به طور کلی، حق ندارد دعوی انحصار حق کند. ولی گیزو درباره طرق مشروع تقسیم حق قانونی در درون نظام سیاسی - یا دولت - به منظور حفظ خودگردانی محلی رهنمودی ارائه نکرد، و تنها خواستار تفکیک قوا، مجلس دوگانه قانونگذاری، نظام هیئت منصفه، و آزادی مطبوعات شد.

برای فهم سخنان نخستین توکویل در نامه‌هایش از آمریکا این پیش‌زمینه ضروری است. در آنجا آنچه بی‌درنگ به چشم وی خورد «غیبت حکومت» بود، نبود شکل متمرکز دولت به نحوی که در فرانسه می‌شناخت. جامعه‌ای که «خود به خود پیش می‌رود» او را به شوق آورد. توسل و توان جامعه مدنی آمریکا گویی از اهمیت حکومت مرکزی می‌کاست. این نخستین نشانه بر درستی احتمالی فرضیه‌ای بود که او را به آمریکا کشاند. پس عدم تمرکز در جامعه دموکراتیک امکان‌پذیر بود. مهاجرنشینهای آمریکا، فارغ از ملاحظات طبقاتی، به‌روالی به اصطلاح «طبیعی» برای جامعه دموکراتیک، به تشکیل حکومت خود پرداخته بودند - بدین معنا که، ابتدا خود را به صورت واحدهای محلی خودگردان یا شهر مستقل^۱ درآوردند؛ سپس به شکل حکومت منطقه‌ای یا ایالت به هم پیوستند؛ و مدتی بعد در صدد پیوستن ایالتها و تشکیل حکومت ملی برآمدند.

1. Township

توکویل این توالی را «طبیعی» خواند و به این نتیجه رسید که فقدان هشیاری طبقاتی در امریکا اهمیت حیاتی داشته است. مباحثه بزرگ وی را آماده آشنایی با جامعه‌ای کرده بود که مساوات مدنی در آن به طبقات متوسط نقش مسلط می‌دهد. این وضع در آن زمان در فرانسه پیش آمده بود. ولی توکویل هنوز برای جامعه‌ای که اختلاف‌های مرتبه و منزلت مرسوم جامعه اشرافی در آن کاملاً از میان رفته باشد آمادگی نداشت. طبقات مردم در فرانسه، با وجود برابری در پیشگاه قانون، هنوز در برخورد و رفتار با هم فرق داشتند. ولی در امریکا مردم اصولاً تفاوتی میان خود حس نمی‌کردند. البته، بعضی فقیر و بعضی ثروتمند بودند، اما این اختلافات تصادفی شمرده می‌شد. حس برتری و حس خواری، نقش چندانی در امریکا نداشت. جامعه امریکا، از این حیث، نمودار رشد کامل مرام دموکراتیک بود. همگان - البته با استثنای رسوایی آور، یعنی بردگان سیاه و سرخ‌پوستان بومی - کمابیش «طبقه متوسط» بودند. این نتیجه‌گیریها در مورد مسیر تحول اجتماعی، و دستور کار سیاسی برخاسته از آن، مضمون اصلی مقدمه توکویل بر دموکراسی در امریکا (۱۸۳۵) شد. مشاهداتش در ایالات متحد او را قانع کرد که عدم تمرکز جوامع دموکراتیک در آینده ناممکن نیست مشروط بر این که شرطهای دشوار اخلاقی و سیاسی آن تحقق پذیرد. مقصود او از نوشتن این کتاب، شناسایی این شرطها برای فرانسه بود.

کتاب با شرح شیوایی از پیشرفت برابری اجتماعی در اروپا آغاز می‌شود. توکویل چون اشراف‌زاده‌ای که رویه دیگر حقیقت را دیده چیز می‌نویسد، و با لحن بی‌طرفانه و پروقاری انهدام یک نوع جامعه و پیدایش نوع دیگر را اعلام می‌کند. «اریستوکراسی» در مغرب‌زمین مسیحی همه‌جا راه به «دموکراسی» می‌سپارد. «انقلاب دموکراتیک بزرگ» در میان ما جریان دارد.

اگر آنچه را که از آغاز قرن یازدهم به این سو، از نیمه اول تا نیمه دوم هر قرن، در فرانسه روی داده است بررسی کنیم، بی تردید متوجه می‌شویم که در پایان هر یک از این دوره‌ها انقلاب دوجانبه‌ای در وضع جامعه صورت گرفته است، اشراف در نردبان اجتماعی پایین رفته‌اند و عوام بالا آمده‌اند... اینان هر قرن بیشتر و بیشتر به یکدیگر نزدیک می‌شوند، و بزودی به هم خواهند رسید. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۴)

نابرابری حقوق و شرایط که در دوران فئودالیسم در نهایت بود، حال «در سراسر جهان مسیحیت» جا به برابری حقوق و شرایط می‌دهد. توکویل همه چیزهایی را که از مباحثه بزرگ آموخته بود برای شناسایی تحولات فزاینده اجتماعی گرد هم آورد و اینها را «انقلاب دموکراتیک اجتماعی» خواند. این اصطلاح خود بسیار گویاست - زیرا نشان می‌دهد که وی چگونه از لیبرالهای دوران بازگشت عبرت گرفته است و میان ساختار اجتماعی و نهادهای سیاسی تمایز می‌نهد و گفتگو درباره نهادهای سیاسی را پیوسته با شرح تحول اجتماعی آغاز می‌کند. بدین قرار، تعبیر «دموکراتیک»، بنا بر کاربرد توکویل، در درجه نخست بر نوعی اجتماع دلالت دارد، و مقصود از «انقلاب» تغییرات تدریجی در ساختار اجتماعی است و نه رویدادهای شگرف سیاسی. «انقلاب دموکراتیک» نه براندازی یک دودمان بلکه پیدایش گونه‌ای جامعه بی‌همتای تاریخی است، جامعه‌ای بر اساس اصل مساوات مدنی.

توکویل، برای نشان دادن این که اریستوکراسی چگونه راه به دموکراسی سپرد، بر مسایلی که در دهه ۱۸۲۰ در فرانسه بررسی شده بود، بسیار تکیه کرد. او از تقسیم اراضی و اهمیت تازه اموال منقول، رشد اقتصاد بازار و افزایش نیازها، گسترش دانش و تحریک اجتماعی سخن به میان آورد. نتیجه این تحولات آن بود که وضع «بینابین»

اجتماعی، که روزگاری نادر بود، حال به سرعت وضع عادی سراسر دنیای غرب می‌شد. افراط و تفریط‌های اجتماعی برآمده از اشرافیت کهن و رعایای بی‌سواد رفته‌رفته از میان می‌رفت.

اما توکویل، انقلاب در ساختار اجتماعی را واقعییتی صرفاً خوشونت‌بار - یک رابطه علی^۱ ناخواسته اما چاره‌ناپذیر - نمی‌دانست. او انقلاب را نوعی «مشیت الهی» می‌شمرد. «این کتاب سراپا زیر تأثیر گونه‌ای ابهت مذهبی نوشته شده، که ذهن نویسنده با مشاهده انقلابی مقاومت‌ناپذیر که قرن‌ها به‌رغم همه مشکلات پیش‌تاخته است به آن دچار آمده است». لیبرال‌های دوران بازگشت موجب شده بودند که وی تاریخ مغرب‌زمین را این‌سان ببیند.

اگر مردم زمان ما با مشاهده دقیق و تأمل صادقانه درمی‌یافتند که تحول تدریجی و پیشرونده برابری اجتماعی در عین حال هم گذشته و هم آینده تاریخ آنهاست، همین یک کشف به آن تحول، سنجیه مقدس مشیت الهی می‌بخشید. در آن صورت تلاش در جلوگیری از دموکراسی، سرپیچی از مشیت الهی می‌بود. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۵)

واژگانی چون «ابهت مذهبی» و «مقاومت‌ناپذیر» مشکلی ایجاد می‌کند، چون ممکن است تصور شود که توکویل تاریخ را مقهور قوانینی برتر و کاملاً بی‌اعتنا به فاعلیت بشر می‌داند. اما این پنداری نادرست است. برای فهم علت امر، باید مخاطبان او را در نظر آورد. توکویل بی‌اندازه راغب بود بر فرانسویان تحصیل‌کرده زمان خویش اثر بگذارد چه این جماعت را میان اصول اریستوکراسی و دموکراسی سرگردان می‌دید.

این تعارض او را می‌آزرد چون مفهومی آن بود که فرانسه از سویی مزایای جامعه اشرافی را از کف داده و از سوی دیگر مزایای جامعه دموکراتیک را به دست نیاورده است. فرانسه در گذر از نوعی جامعه به نوع دیگر متوقف مانده بود. «بدین ترتیب همه مزایایی را که وضع پیشین عرضه می‌کرد رها کرده ایم بی آن که از وضع کنونی خود سودی ببریم»، توکویل تأسف می‌خورد که «جامعه اشرافی را از میان برده ایم و ظاهراً می‌خواهیم بی خیال در میان ویرانه‌های آن ساکن شویم» (مجموعه آثار، یکم/الف ۹-۸). کینه طبقاتی در فرانسه نشان آن بود که تعارض میان اصول اریستوکراسی و دموکراسی هنوز ادامه دارد.

توکویل مقدمه دموکراسی در امریکا (۱۸۳۵) را صرف بررسی مشکلات انتقال کرد. این، در واقع، دقیقاً چیزی بود که وی «انقلاب دموکراتیک» می‌خواند. برخورد عقاید، به شکل اختلال طبقاتی، بیانگر این دوران انقلابی یا انتقالی بود. در اینجا است که وی از لیبرالهای دوران بازگشت فراتر می‌رود. مفهوم دوره انتقالی او را قادر می‌سازد استدلال کند که «پراکندگی» جامعه و «تمرکز» حکومت بر خلاف آنچه از سخن روایه-کولار برمی‌آمد ویژگیهای ضروری یا دائمی جامعه دموکراتیک نیست، بلکه، نتیجه اختلاف طبقاتی در دوره گذر از اریستوکراسی به دموکراسی است.

تلاش فرانسه در امحای امتیازهای اشراف، در قرن نوزدهم طبقات را از هم جدا کرد، اقتدار قانون را به خطر انداخت و بر قدرت مرکزی بی‌نهایت افزود. طبقات دموکراتیک فرانسه با انهدام قدرت اشراف، خودگردانی محلی را نیز از میان بردند، اما این را زمانی دریافتند که دیگر کم‌وبیش دیر شده بود. اندیشه‌های سیاسی آنها، که از کشمکشهای مرحله انتقال شکل یافته بود، هم‌اورد خطر قدرت دولت در جامعه هم‌تراز یا دموکراتیک نبود.

قدرتهایی را که خود به تنهایی می توانستند از عهده استبداد برآیند از میان برده ایم، همه امتیازهایی را که از خانواده، مؤسسات و افراد سلب کردیم یکجا به دولت مرکزی بخشیده ایم؛ بدین سان نیروی گهگاه ستمگر ولی غالباً محافظه کار گروهی کوچک جای خود را به ضعف همگان داده است.

خرد کردن ثروتهای کلان از شکاف میان فقیر و ثروتمند کاست، ولی نزدیک کردن این دو گویی موجباتی تازه برای کینه توزی آنها به یکدیگر پدید آورده است، به طوری که به چشم بیم و حسد به هم می نگرند و دعوی قدرت یکدیگر را قبول ندارند. هیچ یک برای دیگری حقی قائل نیست، و هر دو زور را یگانه حجت حال و یگانه ضامن آینده می دانند. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۸)

توکویل حاضر نبود بپذیرد که اوضاع و احوال آن زمان فرانسه برآمد غایی انقلاب دموکراتیک اجتماعی است. «این را نمی توانم باور کنم - خداوند بی گمان آینده ای آرام تر و باثبات تر برای جوامع اروپایی در دست تدارک دارد.» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۱۱)

این آینده فقط در صورتی امکان پذیر می بود که اصول دموکراتیک زیر پا نهاده نمی شد و قوانین و رسوم اخلاقی می توانست «در نوسانات دموکراسی» نشوونما یابد.

می توان جامعه ای را در ذهن مجسم کرد که مردم آن همه قانون را دستاورد مشترک خود می شمارند، بدان مهر می ورزند و بی هیچ مشکل از آن تمکین می کنند. هر فرد دارای حقوقی است و بی واهمه از حقوق خود بهره می گیرد. گونه ای احترام متقابل، بری از نخوت و بندگی، در میان کلیه طبقات حکم می راند. مردم به منافع خود واقف اند و می دانند لازمه بر خور داری از مواهب اجتماع گردن نهادن به مسؤ ولیتهای اجتماعی است. در چنین حالی،

همکاری شهروندان می‌تواند جانشینی اقتدار فردی اشراف‌گردد، و دولت از خودکامگی و نیز از بی‌بندوباری برهد. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۷)

این شرح نشانگر نقشی است که توکویل برای نهادهای سیاسی آمریکا - که مرحله انتقال را پشت سر گذاشته بودند - قائل بود. جامعه آمریکا از آغاز دموکراتیک بود و تعارض اصول اریستوکراتیک و دموکراتیک نهادهای آن را آشفته نکرده بود. آمریکا فئودالیسم یا امتیازات اشرافی را هیچ‌گاه به‌خود ندیده بود و از آنجا که دستخوش مبارزه‌های طولانی برای انهدام اشرافیت نشده بود، نهادهای آن سالم و دست‌نخورده مانده بود. نهادهای سیاسی آمریکا توان آموزشی داشتند زیرا «آن کشور از نتایج انقلاب دموکراتیکی که در جوامع ما در حال تحقق است بهره‌مند است، بی‌آن‌که گرفتار خود انقلاب شده باشد.» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۱۱)

ایالات متحد به توکویل امکان داد این بحث را پیش کشد که جامعه دموکراتیک با دو پدیده سیاسی کاملاً متفاوت - شکل‌های گونه‌گون دولت در امریکای فدرال و در فرانسه بسیار متمرکز - سازگاری دارد. انقلاب دموکراتیک اجتماعی به‌خودی‌خود ضامن بقای خودگردانی یا نهادهای آزاد نیست. برعکس، کشمکش‌های اجتماعی انقلاب یا دوره انتقالی آن موانعی خطیر در راه بنیانگذاری نهادهای آزاد پدید می‌آورد - رفتار و عاداتهای ناشی از اختلافات طبقاتی، که همچنان باقی است، همکاری طبقات، یعنی اصل ضروری نهادهای آزاد، را دشوار می‌کند. مردم هنوز ترجیح می‌دهند که قدرتی دوردست و دیوانسالار بر آنها حکومت کند تا آن‌که دشمنان پیشین طبقاتی شریک قدرت محلی آنها گردند.

وضع فرانسه، متأسفانه، چنین بود. حزب دموکراتیک را می‌بایست

از سنت ژاکوبین‌ها^۱، که دولت متمرکز را تنها وسیله پیشرفت اجتماعی می‌شمردند، به تدریج دور کرد. جبهه اشراف را می‌بایست قانع کرد که یگانه راه کنترل اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج در جامعه همتراز، دولت دیوانسالار نیست. فرانسویان در نتیجه این برداشتها هنوز درست نیندیشیده بودند چه نوع نظام سیاسی، چه نوع دولت، برای جامعه دموکراتیک، جامعه‌ای که نابرابریهای صوری‌شان و مرتبه دیگر پیکر آنرا نمی‌آزارد، مناسب است. و این چیزی بود که نهادهای امریکایی را توان آموزش می‌بخشید. امریکاییها از جامعه‌ای سر برآوردند که هرگز امتیاز اجتماعی یا کشمکش طبقاتی از نوع فرانسوی به خود ندیده بود.

اما پیش از آن که «علم سیاست» جدیدی، به پیروی از نهادهای امریکایی، در فرانسه به کار بسته شود، می‌بایست دست به یک انتخاب اساسی اخلاقی زد، و تشخیص ضرورت همین انتخاب بود که توکویل را واداشت انقلاب دموکراتیک اجتماعی را «مشیت خدا» یا «مقاومت ناپذیر» بخواند و به آن جنبه شبه مذهبی بدهد. به نظر او، این انتخاب اخلاقی شرط ضروری فراگذشتن از کشمکشهای طبقاتی بود، کشمکشهایی که گذر فرانسه از اریستوکراسی به دموکراسی و گزینش نهادهای آزاد را مسموم کرده بود. اگر گزینش اخلاقی درستی صورت نپذیرد، چه بسا انقلاب دموکراتیک اجتماعی به خودکامگی انجامد.

ملل مسیحی در روزگار ما چشم اندازی هولناک دارند، جریانی که آنها را به پیش می‌برد هم اکنون چنان نیرومند است که نمی‌توان آنرا متوقف کرد، ولی آنقدر تند نیست که نتوان مسیر آنرا تغییر داد. سرنوشت ما در دست خودمان است، ولی شاید بزودی از دستان خارج شود. (مجموعه آثار، یکم، لاف، ۵)

۱. Jacobins، یکی از مجامع سیاسی دوران انقلاب فرانسه که در سالهای ۲-۱۷۹۱ به دست عناصر افراطی افتاد. اینان دوره وحشت را به وجود آوردند و به کشتار مخالفان خود پرداختند. افکار انقلابی ژاکوبین‌ها دوام یافت و بار دیگر در «دیرکتوار» و بعدها در انقلاب ۱۸۴۸ از نو بروز کرد.

پس توکویل چه تصمیمی در سر داشت؟ سعی او این بود که نشان دهد انقلاب دموکراتیک چون عادلانه است مقاومت ناپذیر است - به سخن دیگر، اخلاقاً مقاومت ناپذیر است. توکویل این تصمیم را در دهه ۱۸۲۰ گرفته بود.

تضاد نظر در درون هر یک از دو جبهه فرانسوی، تضاد میان اصول اخلاقی و برنامه سیاسی آنها، توکویل را به حیرت انداخته بود. او می گوید «گویی پیوند طبیعی که عقاید و سلیقه های انسان و اعمال و معتقدات او را به هم متصل می کند در هم شکسته است. گویی هماهنگی همیشگی حسیات و تصورات بشر از هم پاشیده است و قوانین قیاس اخلاقی همه از میان رفته است» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۹). اما تناقض نظرها در درون هر جبهه، او را امیدوار می ساخت، چرا که نشان می داد که هر یک از طرفین در گیرودار کشمکش از عقاید واقعی خود پا فراتر نهاده است و این دلیل آن بود که هر دو جبهه در فرانسه بویی از عدالت برده است.

کشمکشهای طبقاتی دوران انتقال، تشتت اخلاقی خطرناکی در فرانسه پیش آورده بود. جبهه اشراف منکر مساوات طلبی تلویحی ایمان مسیحی بود، و جبهه دموکراتیک به کلیسا حمله می برد به این عنوان که کلیسا جزئی از جامعه اشرافی بوده است. توکویل در مقابل همانندی اخلاق مسیحی و مساوات مدنی را پیش می کشید - کاری که نخست گیزو و «انجمن اخلاقیات مسیحی» به آن دست زده بودند - و قصدش این بود که از حرارت ضددموکراتیک جبهه اشراف و از حرارت ضد مذهبی جبهه دموکراتیک بکاهد. «مسیحیت که همه را در چشم خدا یکی می داند، نمی تواند در قبول برابری همه شهروندان در پیشگاه قانون تردید به خود راه دهد.» منظور از این قیاس آن بود که مفهومی بالقوه یکسان برای عدالت بیابد، مفهومی مبتنی بر فرض برابری اخلاقی یا برابری طبیعی.

اگر می‌شد دو جبههٔ فرانسه را واداشت که همانندی اخلاق مسیحی با مساوات مدنی را بپذیرند، بزرگترین گام در راه اعادهٔ اتفاق نظر در فرانسه برداشته شده بود. چون، از نظر توکویل، بدیهی بود که منشأ نهایی ثبات اجتماعی ایمان مشترک است. «تسلط آزادی بدون تسلط شئون اخلاقی برقرار نمی‌شود، و شئون اخلاقی بدون ایمان نمی‌تواند ریشهٔ استوار داشته باشد.»

اما بهره‌گیری توکویل از قیاس مذهبی، تنها بدان معنا نبود که انقلاب دموکراتیک چون عادلانه است مقاومت ناپذیر است. بلکه این را نیز مطرح می‌کرد که معتقدات مسیحی، احتمالاً در طول سده‌ها سهمی به‌سزا در ایجاد حس عدالت و بنابراین، در انقلاب دموکراتیک داشته است. توکویل بارها گفته بود که این «ملل مسیحی» اند که در معرض این دگرگونی بزرگ اجتماعی قرار دارند. اما چنان که بایست کاملاً به‌روی خود نمی‌آورد که اعتقادات مسیحی بازدارندهٔ تحول اجتماعی در غرب بوده است. شاید تردیدهای خودش مانع این امر بود. او نمی‌خواست علل تاریخی را ساده جلوه دهد. اما دلیل دیگری هم در میان بود. او می‌خواست از ملازمت دموکراسی با بی‌ایمانی بکاهد، بدون این‌که روحانیت‌ستیزیِ چپ‌های فرانسه را از نو برانگیزد یا مدافع آیین کاتولیک قلمداد گردد. همین قدر راضی بود که جبههٔ دموکراتیک را به‌فکر اندازد که اعتقادهای اخلاقی آنها بسا که ریشهٔ مسیحی داشته باشد. قصد او از قیاس [اخلاق مسیحی و مساوات مدنی] همین بود.

توکویل آن قیاس را به‌کار برد تا از کشمکشهای اجتماعی دوران انتقال از اریستوکراسی به دموکراسی پا فراتر نهد. کشمکشهای طبقاتی، اشراف را واداشته بود تا در دفاع از امتیازهای اجتماعی و مطلق‌گرایی سیاسی خود از کلیسا استفاده کنند.

مذهب در این لحظه درگیر نهادهایی شده است که دموکراسی می‌خواهد براندازد، پس اغلب ناچار می‌شود مساواتی را که عزیز

می‌دارد رد کند و به آزادی ناسزا گوید و آن را دشمن خود انگارد، حال آن‌که می‌توانست دست به‌دست آن بدهد و بر تلاشهای آن صحنه گذارد. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۹)

کشمکش‌های طبقاتی جبهه دموکراتیک را نیز کور کرده است و نمی‌بیند که شرط لازم خودگردانی، معتقدات اخلاقی است. «اینان مذهب را در صفوف دشمنان خود دیده‌اند و همین برای آنها بس است؛ بعضی از آنها علناً مذهب را می‌کوبند و دیگران جرأت نمی‌کنند به‌دفاع آن برخیزند.»

اگر آشفته‌گی اخلاقی برآمده از کشمکش طبقاتی آن زمان فرانسه را از رسیدن به توافق نظر جدید بازداشته بود، یکسان‌گرفتن اخلاق مسیحی و مساوات مدنی راهی به‌پیش عرضه می‌کرد. توکویل با این استدلال به‌راهی رفت که لیبرالهای پروتستان دوران بازگشت هموار کرده بودند. کاتولیکهای مرتجع، مسیحیت را دین برحق و دموکراسی را ویرانگر مذهب می‌شمردند، ولی لیبرالهای پروتستان خود را از این دعاوی برکنار داشتند و، در ضمن، لیبرالیسم را از ماتریالیسم فلسفی و از اخلاقیات سودباورانه^۱ جدا کردند. بدین قرار، کار توکویل، یعنی پیوند دادن نظریه حقوقی عدالت با تصویری مذهبی، از پیش به‌دقت اندیشیده شده بود. چشم‌انداز مخالفت اهل دین با آزادی – «آنگاه که عشق به‌نظم با میل به‌سرکوبی، و آیین مقدس آزادی با بی‌حرمتی قانون مشتبه می‌شود» – در نظر او بسیار مشمئزکننده بود. او همچنین از کسانی که آزادی را وسیله حمله به‌مذهب قرار می‌دادند بسیار بیزار بود: «دیگران چنان از آزادی سخن می‌رانند که گویی قادرند تقدس و عظمت آن را حس کنند و با صدای بلند برای بشریت حقوقی می‌طلبند که پیوسته

1. utilitarian

خود زیر پا نهاده‌اند.» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۱۰)

قیاس اخلاق مسیحی با مساوات مدنی شالوده بحث توکویل در *دموکراسی در آمریکا* (۱۸۳۵) شد. این از همان فصلهای نخست به چشم می‌آید. توکویل برای آن که نشان دهد چگونه امریکاییها مردمانی خودگردان شدند، اهمیت نسبی سه عاملی را برمی‌شمارد که وضع اجتماعی آنها را شکل بخشید: مقتضیات طبیعی قاره امریکای شمالی؛ رسوم اخلاقی مهاجرنشینهای اولیه، یعنی «نقطه عزیمت» آنان؛ و نقش قوانین ایجابی ایشان. نامه‌هایی که در نخستین ماههای اقامتش در آمریکا نوشت - یعنی هنگامی که از نیویورک به طبیعت وحشی میشیگان و سپس از کانادای فرانسوی به نیوانگلند سفر می‌کرد - نشانگر مجادله‌ای است که در ذهن وی درباره اهمیت نسبی این سه عامل در جریان بود. نتیجه‌گیریهای او در فصلهای نخست کتاب آمده است.

پس از توصیف موقعیت طبیعی امریکای شمالی و فرصتهای بیکرانی که قاره‌ای حاصلخیز و تقریباً تهی در اختیار مهاجرنشینهای اروپایی گذارد، بی‌درنگ توجه خود را به «نقطه عزیمت امریکاییان انگلیسی‌تبار» - طرز فکر و عاداتها، یا رسوم اخلاقی، که مهاجرنشینان نیوانگلند از انگلستان همراه برده بودند - معطوف می‌دارد. این مهاجرنشینان که از طبقات متوسط انگلستان برخاسته بودند و کیش پروتستان آنها در پافشاری بر مساوات دست کمی از جمهوریخواهان نداشت، با شیوه خودگردانی محلی آن کشور بار آمده بودند. گردهمایی، بحث و گفتگو، و سروسامان دادن امور محلی خوی آنها بود و طبعاً در ساختن مهاجرنشینهای خود از این طرز فکر و عاداتها بهره جستند. بنابراین مساوات اجتماعی و حاکمیت مردم در نیوانگلند دست در دست هم رشد کرد.

گردآمدن آنها در خاک آمریکا، از همان ابتدا، پدیده بی‌همتای جامعه‌ای را عرضه داشت که در آن نه اثری از اربابهای بزرگ بود

نه از مردم عوام، نه از ثروتمندانه از تنگدست... و در حالی که در کشور ما مردم در یک سلسله مراتب بر حسب مرتبه و شأن مستبدانه طبقه بندی می شدند، مهاجرنشینها بیشتر و بیشتر خود را به شکل نوظهور جامعه ای همگن در کلیه بخشها در آوردند. از میان جامعه فئودال کهن دموکراسی بر خاست با گستره و شمول تام، کاملتر از آنچه دوران باستان جرأت تصور آن را به خود داده بود. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۴ - ۳۱)

اعتقادات ژرف مذهبی و راه ورسم سیاسی آنان - «خودگردانی گروهی، آن هسته یا منشأ نیرومند نهادهای آزاد، که از مدتها پیش عمیقاً وارد خوی انگلیسی شده بود» - ساکنان نیوانگلند را از سایر مهاجرنشینها متمایز ساخت (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۸) مهاجرنشینهای دیگر به دست ماجراجویان، افراد عامی و بی بضاعت، بنا نهاده شده بود. بر خلاف اینان، مهاجران طبقه متوسط نیوانگلند اعتقاداتی پذیرای مساوات اجتماعی و خودگردانی داشتند.

همسانی اخلاق مسیحی و برابری مدنی، در نیوانگلند، پیوند میان «روح مذهب» و «روح آزادی» را استوار کرد. بجای آن که این دو، مانند فرانسه، در جنگ و ستیز باشند، اینجا «در آمیزه ای شگفت انگیز» دست به دست هم داده بودند. قطعه ای در دموکراسی در امریکا (۱۸۳۵) که این آمیزه را می ستاید، نمایانگر امید اصلی توکویل از نگارش کتاب است:

مذهب در آزادی مدنی تمرینی والا برای قوای انسان، و در جهان سیاسی میدانی برای تلاشهای ذهنی می بیند که هدیه آفریدگار است. مذهب، که در قلمرو خود آزاد و توانمند، و از جایگاه خود شادمان است، هنگامی امپراتوری خود را با یقین کامل استوار می کند که به یاری نیروی ذاتی اش بر دلهای آدمیان فرمان براند. آزادی، در همه نبردها و پیروزیهای خود، دین را دوست خود،

گهواره کودکی خود و منبع الاهی حقوق خود می‌داند. آزادی، دین را ضامن رسوم اخلاقی، و رسوم اخلاقی را بهترین تضمینی قانون و مطمئن‌ترین وثیقه دوام خود می‌شمارد. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۳-۴۲)

ایمان به برادری اخلاقی انسانها موجب شد که آزادی حق طبیعی هر فرد محسوب گردد و نابرابریهای همیشگی اجتماعی پذیرفته نشود، و بدین‌گونه بود که دین و آزادی به هم پیوستند. تعدد فرقه‌های مسیحی در امریکا صرفاً مؤید پهنه وسیع توافق اخلاقی است.

اما نقطه عزیمت در ایالت‌های جنوبی [= امریکا] متفاوت بود. در آنجا بنیان مهاجرنشینها بر پایه «اندیشه والا، یا انگیزه‌های غیرمادی» نبود. از این گذشته، رونق بردگی در ایالت‌های جنوبی چیزی همانند اوضاع و احوال اشرافیت در امریکا پدید آورده بود. توکویل می‌گوید، «بردگی حرمت کار را از میان می‌برد، بطلت، و همراه آن نخوت و جهالت، و نیز فقر و تجمل، در جامعه می‌پرورد، شعور بشر را خوار می‌دارد و جنبش و پویش او را سرکوب می‌کند.» پیروزی نهادهای آزاد در ایالات متحد هیچ‌گاه نتوانست اختلاف رسوم اخلاقی نیوانگلند و ایالت‌های جنوبی، اختلاف «نقطه عزیمت» این دو، را برطرف کند.

تأملات توکویل در مورد «همدستی شگفت‌انگیز» روح مذهب و روح آزادی در نیوانگلند، مفهوم رسوم اخلاقی آزاد را به وجود آورد. این مفهوم مبنای شیوه رفتار و عادات‌های مردمانی است که بر خود متکی‌اند و آزادانه با هم پیوند می‌یابند تا به نیازهای همگانی که پیش می‌آید بپردازند. تفاوت‌های عمیق میان جامعه فرانسوی و جامعه امریکایی او را به فکر تمایزی انداخت که لیبرال‌های دوران بازگشت معمولاً بدان توجه نداشتند؛ یعنی، او میان وضع اجتماعی مردم طبق

رسوم اخلاقی‌اشان تمایز نهاد، یعنی جنبه انفعالی ساختار اجتماعی را از جنبه فعال آن جدا کرد. اولی قانون مدنی و چگونگی تقسیم اموال را شامل می‌شد، حال آن‌که دومی شیوه رفتار و عاداتهایی بود که مردم می‌توانستند همراه خود از جایی بجای دیگر، به موقعیتی کاملاً تازه، ببرند - درست همان‌گونه که ساکنان نیوانگلند رسوم آزاد اخلاقی را با خود به‌تر جدید آورده بودند.

و اما درباره دو عامل دیگر، قوانین ایجابی و مقتضیات طبیعی، که نهادهای امریکایی را شکل بخشید: توکویل در بحث قوانین ایجابی کمتر بر تساوی صوری در برابر قانون، و بیشتر، بر قوانین حاکم بر وراثت پافشاری کرد - قوانینی که، به نظر او، به لحاظ تأثیرشان بر تقسیم ثروت و ماهیت خانواده، نفوذ سرنوشت‌ساز بر ساختار اجتماعی دارند. یک فصل کتابش را به این بحث اختصاص داد که تمرکز مالکیت زمین به گونه‌ای که در انگلستان وجود دارد - تا آنجا که می‌توان جامعه آن کشور را هنوز اشرافی خواند - در فرانسه و ایالات متحد دیده نمی‌شود. تأثیر مباحثه دهه ۱۸۲۰ درباره حق «فرزند ذکور و اعقاب» به سهولت به چشم می‌خورد و این تأثیر، بر خلاف معمول، در اینجا اندکی نامطلوب است؛ چرا که توکویل را در مورد اهمیت تغییرات قانون وراثت پس از انقلاب امریکا به مبالغه وامی‌دارد. او در نشان دادن همسانی وضع اجتماعی فرانسه و امریکا چنان بی‌تاب است که میان قوانینی که تقسیم بالسویه دارایی میان فرزندان را جایز می‌شمارد، و قوانینی که این تقسیم را به اجرا می‌گذارد - یعنی، مقررات «سهم برابر» که «قانون مدنی ناپلئون» در فرانسه پدید آورد - تفاوت چندانی قائل نمی‌شود.

در واقع توکویل پیش از این در بحث مقتضیات طبیعی امریکای شمالی این نکته را روشن کرده بود که جدا از تأثیر قوانین، تمرکز

مالکیت زمین که شرط ضروری جامعه اشرفی است بعید است در امریکا روی دهد. از نظر او زمینهای پهناور دست نخورده و امکان حرکت به غرب دستمزد کارگر را چنان بالا برده بود که، پیدایش املاک بزرگ به الگوی اروپا ناممکن شده بود.

خاک امریکا دست رد بر سینه اشراف زمیندار زد. بزودی آشکار شد آماده کردن این زمین سرکش نیازمند تلاش دلسوزانه و مداوم مالک است. تازه وقتی چنین کردند، محصول آنقدر نبود که هم ارباب و هم برزگرا غنی سازد. بدین سان زمین به ملکهای خُردی تقسیم شد که مالک خود به تنهایی کشت می کرد. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۹)

اما اگر چنین بود، آیا احتمال داشت که مقتضیات طبیعی عامل اصلی شکل دهنده نهادهای امریکایی - یعنی، مهمتر از قوانین یا رسوم اخلاقی - باشد؟ توکویل پس از ترک نیویورک، وقتی برای نخستین بار سفر در سرزمین برهوت امریکا را آغاز کرد، پیوسته این پرسش را با خود تکرار می کرد. ولی دیدار ایالت فرانسوی نشین کانادا بود که بالاخره پاسخ او را داد و او را قادر ساخت رسوم اخلاقی، قوانین، و مقتضیات طبیعی را از روی اهمیت علی آنها به نظمی مشخص درآورد.

آنچه توکویل در ایالت کِیک^۱ دید مستقیماً در دموکراسی در امریکا (۱۸۳۵) نیامد. با این حال، مشاهداتش در آنجا او را واداشت تا از اهمیت محیط طبیعی و حتی قوانین، در قیاس با رسوم اخلاقی، بکااهد. هنگامی که او و بومون به جنوب غرب از آلبنی^۲ و جنگلهای جابه جا مسکونی نیویورک علیا گذشتند، و بویژه در طول «ماجرایی» که در طبیعت وحشی

۱. Quebec، ایالت فرانسوی نشین کانادا.

۲. Albany، شهری در ایالت نیویورک.

میشیگان داشتند، توکویل به‌وسوسه افتاد که عامل اصلی شکل‌دهنده نهادهای امریکایی را همین سرزمین کم‌ویش بیکران تلقی کند - چیزی که فردریک جکسون ترنر^۱ بعدها «نظریه مرزی»^۲ خواند. اما هنگامی که خلیج سنت‌لارنس^۳ را پیمودند، این فرض به‌سرعت اعتبار خود را از دست داد، زیرا در کانادای فرانسه به‌مردمی برخوردند که به‌هیچ‌وجه سودای خودگردانی و غرایز بازرگانی امریکاییهای انگلیسی‌تبار را نداشتند. حال آن‌که در محیطی طبیعی مشابه می‌زیستند، و از زمان تسخیر کانادا به‌دست بریتانیا، همان قوانین بر آنان حکمفرما بود.

کاناداییهای فرانسوی در باریکه سرزمین مسکونی خود در کنار خلیج سنت‌لارنس باقی ماندند. قاره‌ای تهی و نامسکون در برابر آنان بود ولی فرصت را غنیمت نشمرند، آشیانه و خانواده و روستاهای خود را ترجیح دادند. تفاوت مهاجران دو کشور سرنوشت امریکای شمالی را رقم زد - و سلطه امریکاییهای انگلیسی‌تبار را قطعی کرد. توکویل وقتی از کبک به‌نیوانگلند می‌رفت، مقاله‌ای نوشت و علل این اختلاف را بررسی کرد. در این مقاله استدلال می‌کند که رسوم اخلاقی کاناداییهای فرانسوی هنوز گویای تمرکز بیش از حد حکومت فرانسوی رژیم سابق است. دولت پاریس کوشیده است همه چیز مهاجرنشین خود را پیش‌بینی و تنظیم کند، حال آن‌که می‌بایست مانند انگلیسیها (دست‌کم تا دهه ۱۷۶۰) آنها را آزاد می‌گذارد تا به‌کار خود برسند. مهاجرنشینهای انگلیسی رونق و گسترش یافت چون ساکنان آنها به‌طرز فکر و عاداتی شکل‌یافته از خودگردانی محلی در انگلستان رو بردند. مهاجرنشینهای فرانسوی، برعکس، عادت به‌مواظبت و سرپرستی دولت داشتند.

۱. Feredrick Jackson Turner (۱۸۶۱ - ۱۹۳۲). مورخ نامی مرزهای آمریکا.

2. The Frontier Theory

۳. St. Lawrence، خلیج بزرگ کانادا که دارای جزایر فراوان است.

توکویل نتیجه گرفت که رسوم اخلاقی آزاد مهاجران نیوانگلند در شکل بخشیدن به نهادهای امریکایی نقش قطعی داشته است. این نتیجه گیری را در اواخر کتاب *دموکراسی در آمریکا* (۱۸۳۵) می آورد «قوانین بیش از مقتضیات طبیعی، و رسوم اخلاقی بیش از قوانین در حفظ جمهوری دموکراتیک در ایالات متحد سهیم است» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۳۱۹). این نتیجه گیری، به نوبه خود، به او مجال داد فدرالیسم امریکا را - که حوزه اقتدارش از شهرهای مستقل به ایالات و سپس به حکومت ملی می گسترده - تدوین کننده رسوم آزاد اخلاقی امریکاییان بخواند. اتفاق نظر اخلاقی در امریکا و فقدان تعارض میان اصول اریستوکراتیک و دموکراتیک به معنای آن است که خوی خودگردانی مهاجرنشینهای امریکا هیچگاه دستخوش کشمکشهای سخت طبقاتی نشده است. در عوض، رسوم اخلاقی آزاد آنان دولتی نوپدید آفرید.

مساوات اجتماعی توأم با رسوم اخلاقی آزاد پیامدی شگرف در تقسیم اقتدار در ایالات متحد داشت. تجسم این اقتدار در مفهومی است که امریکاییان از «حاکمیت مردم» دارند. از همان ابتدای درآمیختن مهاجران، اقتدار از پایین به بالا روان بود و نه از طبقه برتر به طبقه ای زیردست (طبقه برتری که رفته رفته ناچار می شد، مانند اروپا، اقتدار خود را به «دولتی فرمانروا» که توده مردم را تحت تکفل خود می انگاشت، واگذارد). معنای ضمنی این سخنان برای خوانندگان فرانسوی آن بود که اقتدار [در امریکا] به مرکز منتقل نشد تا قدرت اشراف محلی را نابود کند.

توکویل در باستن به جامعه ای بسیار روشنفکرتر از دیگر جاهای امریکا برخورد، و در اینجا بود که ریشه های خودگردانی محلی امریکا، یعنی نظام شهر مستقل، را بررسی کرد. در گفتگو با جرد اسپارکر مورخ،

فرانسیس لایبر^۱ آلمانی کارشناس حقوق بین‌المللی، و دیگران، در آن شهر مسأله اساسی سفر خود را پیش کشید - چگونه می‌توان به‌نظام سیاسی که قدرت مرکزی و خودگردانی محلی را با هم درمی‌آمیزد دست یافت. توکویل بیشتر به‌شهر مستقل توجه داشت تا به‌حکومت فدرال و این شگفت نیست. فرانسویان در مورد چگونگی کارکرد حکومت مرکزی نیازی به آموزش نداشتند. آنچه می‌خواستند تصویری روشن از قواعد و مقررات نگاهدارنده خودگردانی محلی و منافی بود که از این نظام انتظار می‌رفت.

فرانسویان همچنین می‌بایست پی می‌بردند که فرق فدرالیسم آمریکا با انواع پیشین حکومت فدرال چیست - چگونه قانون اساسی آمریکا قلمروهای حاکمیت مجزا پدید می‌آورد. «این قانون اساسی که انسان در نگاه نخست وسوسه می‌شود آن را با قانونهای پیشین یکی بگیرد، در حقیقت بر نظریه‌ای کاملاً تازه استوار است، نظریه‌ای که باید یکی از کشفهای بزرگ علوم سیاسی دوران ما تلقی گردد» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۱۵۹). حکومتهای فدرال پیشین (مانند سویس، امپراتوری آلمان، هلند)، واجد هر گونه حقوقی بودند، حق اجرای قوانین عمومی و جمع‌آوری مالیاتهای عمومی را ایالت‌های تشکیل‌دهنده آنها برای خود نگاه می‌داشتند، در نتیجه یا ایالت قوی‌تر اراده خود را بر دیگران تحمیل می‌کرد یا حکومت فدرال تقریباً ناتوان می‌شد. در ایالات متحد وضع چنین نبود.

در آمریکا اتباع اتحادیه ایالات نیستند، بلکه شهروندان مستقل‌اند. اتحادیه وقتی می‌خواهد مالیات وضع کند، به یک‌یک اهالی ماساچوستس روی می‌کند، نه به حکومت ماساچوستس. حکومت‌های فدرال گذشته با کل مردم روبه‌رو می‌شدند، اتحادیه با تک‌تک افراد

۱. Francis Lieber (۱۸۰۰ - ۷۲). فیلسوف سیاسی آمریکایی، زاده آلمان.

روبروست. قدرت خود را به عاریت نمی‌گیرد، بلکه از درون خود به‌در می‌کشد. کارمندان اداری، دادگاهها، مأموران دادگستری، و نیز ارتش خود را دارد. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۱۶۰)

توکویل - به یاری مقالات فدرالیست‌ها^۱ (که جیمز مدیسون^۲، الکساندر همیلتن^۳، و جان جی^۴ در ۸-۱۷۸۷ نوشته و در آن خواستار تصویب قانون اساسی پیشنهادی شده بودند) و یکی دو شرح و تفسیر دیگر قانون اساسی - از نظام مشروطه آمریکا بهره‌گرفت و موارد نامشخص و ابهاماتی را که در فراخوان لیبرالهای اولیه برای فدرالیسم نوین وجود داشت برطرف کرد.

نقش بی‌سابقه دادگاهها در فدرالیسم آمریکا، شرط ضروری این «علم سیاسی جدید» بود، چون قوه قضایی، و بویژه دیوان عالی، قدرت داشتند نه تنها قوانین را به اجرا گذارند بلکه آنها را غیرقانونی بخوانند. این قدرت بازنگری و صلاحیت دیوان عالی در داوری درباره شهروندان مستقل، قوانین ایالتها، کنگره، و رئیس‌جمهور، بدان معنا بود که تمامی نظام سیاسی فرمانبر مفهوم قانون بنیادین یا قانون اساسی است. از این گذشته، تفسیر نهایی قانون بنیادین با دیوان عالی است. نظام سیاسی آمریکا، بدین‌سان، محدودیتی برای رأی اکثریت قایل شد، بویژه از طریق حقوق اصلی فرد به نحوی که در قانون اساسی تعریف شده است، و در عین حال با واگذاری داوری نهایی درباره اختلافهای

1. Federalist papers

۲. James Madison (۱۷۵۱-۱۸۳۶). چهارمین رئیس‌جمهور آمریکا، غالباً «پدر قانون اساسی» خوانده می‌شود.

۳. Alexander Hamilton (۱۷۵۵-۱۸۰۴). سیاستمدار آمریکایی، یکی از پدران بنیادگذار آن کشور.

۴. John Jay (۱۷۴۵-۱۸۲۹). سیاستمدار آمریکایی، وزیر خارجه، نخستین رئیس دیوان عالی آن کشور.

حوزه قضایی به یک مرجع ملی، همبستگی ملت را تأمین کرد. این دو ویژگی، نظامی سیاسی و نظامی دولتی پدید آورد که هم لیبرال و هم نامتمرکز بود، و از آشفتگی کنفدراسیونهای پیشین نیز بری بود.

نقش دادگاهها، در سطح محلی، نیز به همین اندازه بدیع و بااهمیت بود. حق فرجامخواهی از دادگاهها - چه در مورد هیأتهای منصفه چه در مورد دادگاههای ایالتی - امکان تصحیح اشتباههای اداری و حتی اجرای قوانین اداری را فراهم ساخت و ضرورت سلسله مراتب اداری و دیوانسالاری را متنفی کرد. «بدین قرار، انتخاب مأموران اداری و عدم امکان برکناری آنان، فقدان دیوانسالاری اداری و آوردن موازن قضایی در حکومت محلی، خصلتهای اصلی نظام اداری امریکا از مین^۱ تا فلوریدا است» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۸۲). توکویل، پس از آموختن نقش جلسات انجمن شهر و مسئولیت مأموران محلی در برابر دادگاهها در فواصل انتخابات، و پی بردن به چگونگی نظام هیأت منصفه، راههایی در پیش نهاد که می توان حتی دولتهای متمرکز اروپایی را نامتمرکز کرد. توکویل، بر روی هم، از پدیده شهر مستقل در امریکا بهره گرفت و در برداشت لیبرالهای دوران بازگشت از تمرکز، تجدید نظر کرد، میان تمرکز «حکومتی» و تمرکز «اداری» فرق نهاد و استدلال کرد تمرکز حکومتی مستلزم تمرکز اداری نیست. این «کشف» این امید را پدید آورد که جامعه های دموکراتیک در آینده قادر خواهند بود قدرت مرکزی و خودگردانی محلی را درهم آمیزند. فرانسویان در مباحثات قبلی درباره تمرکز این دو را معمولاً با هم به خطا گرفته و - اشتباهاً - به این نتیجه رسیده بودند که عدم تمرکز موجب پیدایش حاکمیت های کوچک و رقیب می شود. ولی حکومت فدرال امریکا نشان داد که نظام قانونی یکپارچه، ساختار واحد اقتدار قانونی، با دولت غیرمتمرکز مغایرت ندارد.

1. Maine

شهرهای مستقل نیوانگلند همچنین توکویل را قادر ساخت تا فایده عملی و نیز فایده اخلاقی خودگردانی محلی را در نظام سیاسی نشان بدهد. یک فایده عملی عمده، پیدایش نظریه نوین منافع در ایالات متحد بود. در اروپا، در دوره‌ای که توکویل می‌نوشت، دو نظریه رقیب در زمینه منافع وجود داشت - یکی، زیر نفوذ سودباوری^۱ بتم^۲، منافع عمومی را به سادگی تجمع منافع افراد می‌شمرد، در حالی که دومی، منسوب به روسو، معتقد به منافع عینی و عمومی مجزا از اولویت‌های بالفعل افراد بود. این دو نظریه هر یک از دیگری تغذیه می‌کرد. در ضمن هر دو طیفی از منافع مشترک میان فرد و اجتماع کل مردم - یعنی دولت - را نادیده می‌گرفت. توکویل، با بهره‌جویی از فدرالیسم امریکا، ضرورت نظریه منافع هم‌مرکز^۳ را پیش آورد، منافعی که از فرد ناشی می‌شد، لیکن نیاز گروه‌ها و بخش‌های محدودتر از کل مردم یا دولت، را نیز از یاد نمی‌برد. نظریه منافع هم‌مرکز ضعف اساسی الگوی جامعه فردی و لیبرال‌گرای اروپای قرن هفدهم را درمان می‌کرد - این از جهاتی بی‌شبهت به استدلال‌هایی نبود که هگل^۴، فیلسوف آلمانی، در کتاب فلسفه حق^۵ (۱۸۲۱) خود ابراز کرده بود.

تصورکردن منافع به صورت مجموعه‌ای از دوایر هم‌مرکز - به پیروی از الگوی شهر، ناحیه و ایالت‌های امریکا - این حسن را داشت که احساس عدالت در مردم می‌آفرید، احساس عدالتی که در جهت مخالف نظریه‌هایی عمل می‌کرد که صرفاً متکی به کل دعاوی افراد یا دعاوی کل مردم بودند. این شیوه نگرش فهرستی از منافع عمده

1. utilitarianism

۲. Jeremy Bentham (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲). فیلسوف انگلیسی.

3. concentric interests

۴. G. W. F. Hegel (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱). فیلسوف شهر آلمانی.

5. *Philosophy of Right*

– نوعی صورت بررسی^۱ – در اختیار شهروندانی می‌نهاد که در امور سیاست عمومی به آن توجه کنند. و این دلیل بارزی بود بر این که نظام سیاسی می‌توانست به آموزش و تهذیب اخلاق اعضای خود بپردازد، و آنان را مهيای دعوی عدالت کند. تمهیدات قانونی پیش‌بینی شده در فدرالیسم آمریکا، رویهمرفته، مفهومی از منافع را ترویج می‌کرد که از آن پس کثرت‌گرایی^۲ خوانده می‌شود. دموکراسی در آمریکا (۱۸۳۵) را می‌توان نوشته‌ای تأثیرگذار دربارهٔ پیدایش الگوی دموکراسی کثرت‌گرا خواند، چون توکویل با بیان خطر استبداد اکثریت که از تجربهٔ کشمکش طبقاتی در فرانسه به دست آورد – و با ضروری شمردن برابری شرایط اجتماعی برای ایجاد نظامی سیاسی، که بر کارکرد اصل اکثریت مهار بزند – کثرت‌گرایی تلویحی مقالات فدرالیست را به برنامه‌ای خودآگاه مبدل کرد.

گفته‌اند بیم توکویل از استبداد اکثریت نشانهٔ آن است که او درست در نیافته بود که قانون اساسی آمریکا با افزایش قلمروهای اقتدار، از راه فدرالیسم و تفکیک قوا، پیدایش اکثریتهایی در سطح ملی را کم‌وبیش نامحتمل می‌کرد. اما این برداشت نادرست است. توکویل هنگام بررسی خطر استبداد اکثریت، به تأکید می‌گفت که مقصودش ایالتها است، که در آن زمان اندام اصلی حکومت بودند، و حکومت فدرال بیشتر سرگرم امور خارجه بود. قانون اساسی فدرال، قدرت قوهٔ مجریه را تضعیف می‌کرد و با انتخاب قضات [با رأی مردم] از خودسری قوهٔ قضایی می‌کاست، ولی قوانین اساسی ایالتها اغلب با این گونه روشن‌بینی تدوین نشده بود. مسأله تنها این هم نبود. توکویل در بحث خطر استبداد اکثریت توجه خود را بر ایالتها متمرکز داد چرا که قیاس آنها با فرانسه و با دیگر دولتهای منفرد اروپایی منطقی‌تر بود. فدرالیسم، به گمان او متاعی

1. check-list

2. pluralism

گران بود که دولتهای عمده اروپا از عهده آن بر نمی آمدند. توکویل در بحث مزایا و معایب حکومت دموکراتیک تردید نداشت که بزرگترین مزیت این نوع حکومت آن است که احترام و اعتماد به قانون می پروراند - چون مردم می دانند که خود قانون را به وجود آورده اند و، به هنگام ضرورت، می توانند آن را تغییر بدهند. بدین قرار، حکومت اریستوکراسی هرچند معمولاً مهارت و انسجام بیشتری در اداره امور نشان می داد، انگیزه آن منفعت یکجانبه بود. «در حکومت اشراف، دولتمردان نفع طبقاتی دارند که، هرازگاه با منافع اکثریت می خواند، ولی غالب اوقات با آن متفاوت است (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۴۴)». هرچند سطح تحصیل و کاردانی کارگزاران اریستوکراسی بیش از کارگزاران دموکراسی است - زیرا در دموکراسی نوعی شم عمومی افراد توانا را از کار دولتی دور می کند و قدرت معمولاً به دست اشخاص چاپلوس می افتد - اما این مانع از آن نیست که نهادهای دموکراتیک بر روی هم برای بهروزی اکثریت مردم کار کنند، و حال آن که کارگزاران اشرافیت اغلب نادانسته به سود تنها یک بخش جامعه کار می کردند.

هراس شایع در اروپا از این که دموکراسی، خشونت و بی نظمی دائمی به بار می آورد نادرست بود. این هراس، بار دیگر، به معنای آن بود که اروپائیان کینه طبقاتی دوران گذار از اریستوکراسی به دموکراسی را با دوران استقرار کامل دموکراسی به خطا می گرفتند. احترام به حقوق فرد، نقشی بسیار مهم در حکومت امریکا داشت و همبستگی متقابل بود که خود مکمل طبیعی فرض مساوات یعنی زیربنای جوامع دموکراتیک است. توکویل مشاهده کرد که در ایالات متحد بر خلاف اروپا، فریاد اعتراض بر ضد مالکیت بلند نیست. دلیل این امر روشن بود - «هر کس، مال و منالی دارد که پاسداری کند، پس حق مالکیت را اصولاً به رسمیت

می‌شناسد». تقسیم ثروت، دارایی را نهادی همه‌پسند کرده است. نفس مقایسه، که در جوامع برجامانده اشرافی مانند انگلستان نارضایی پدید می‌آورد، با تساوی بیشتر شرایط اجتماعی منشاء ثبات می‌گردید. این در مورد نظام سیاسی نیز صادق بود. «حکومت دموکراتیک مفهوم حقوق سیاسی را تا فروترین قشر شهروندان رسوخ می‌دهد، همان‌گونه که تقسیم ثروت مفهوم کلی حق مالکیت را در دسترس همگانی می‌گذارد» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۴۹). شهروندان حاضر نیستند حقوق دیگران را زیر پا نهند چون نمی‌خواهند حقوق خودشان به‌مخاطره افتد. بدین ترتیب، تقسیم ثروت و گسترش حقوق سیاسی در دموکراسیها هر دو از بروز انقلاب جلو می‌گیرد، و این درست بر خلاف انتظار اروپاییان در دوران توکویل بود.

شهروندان جمهوری دموکراتیک قانون را نه تنها دشمن طبیعی خود نمی‌بینند، بلکه معمولاً خود را با آن یکی می‌دانند و حس می‌کنند پیروی آن به‌سود شخصی آنها است. این حس درگیری در حکومت پیامدی بسیار بااهمیت برای جامعه مدنی دارد، چرا که خوی گفت‌و شنود و همکاری در حکومت را به‌جامعه انتقال می‌دهد. عادت همکاری سیاسی، همکاریهای مدنی را می‌پرورد. بدین ترتیب، جنب‌وجوشی تقریباً پرتب‌وتاب و ویژگی دموکراسیها می‌شود و پیشنهادهای متعدد برای تغییر و بهبود اوضاع به‌همراه می‌آورد. عزت نفسی که حقوق سیاسی به‌هر شهروند می‌دهد، مایه اعتماد به‌نفس او در مشاغل بازرگانی می‌گردد. «فرد مسؤولیتهایی در سیاست بر عهده می‌گیرد که به‌فکرش هم نمی‌رسیده، و اینها ذوق کلی ابتکار در عمل به‌او می‌بخشد» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۵۴). بدین قرار، در کارکرد نظام سیاسی دموکراتیک خواه‌ناخواه، استعداد نوآوری پدید می‌آید «دموکراسی کارآمدترین حکومت را به‌مردم نمی‌دهد، ولی کاری می‌کند

که معمولاً کارآمدترین حکومتها از عهده آن برنمی آیند، جوش و خروشی آرام ناپذیر در سرتاسر ساختار اجتماعی می پراکند، نیرویی لایزال، توانی که جز در این صورت هرگز وجود نمی داشت و، آنگاه که اوضاع مساعد باشد، معجزه می آفریند» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۵۵). این توش و توان شگرف برآمده از آزادی سیاسی، به نوبه خود، تضمین مهمی است در برابر استبداد اکثریت.

حکومت‌های دموکراتیک، اگر احتیاط‌های فدرالیست‌های امریکا را به کار نبندند، معمولاً قوه مقننه را، به زیان قوه اجرائی و قوه قضایی، بیش از حد نیرومند می سازند و خود را اسیر فشار عنان گسیخته رأی اکثریت می کنند. قدرت اخلاقی اکثریت، این فرض که منافع اکثریت باید بر منافع اقلیت برتر شمرده شود، و این تصور که عقیده اکثریت بهترین داور منافع اکثریت است، قدرت قانونگذاری اکثریت را نیرو می بخشد. نتیجه این وضع - که توکویل در بسیاری از حکومت‌های ایالتی امریکا مشاهده کرد - بی ثباتی بیشتر قوانین و نظام اداری کشور در مقایسه با حکومت‌های اریستوکراتیک بود. نظام سیاسی در معرض نوسانهای ناگهانی و لجام گسیخته افکار عمومی قرار می گیرد و تداوم سیاست یعنی مزیت بالقوه بزرگ حکومت‌های اشرافی از میان می رود.

با این حال بزرگترین خطر حکومت دموکراتیک نه بی ثباتی که استبداد اکثریت است. استبداد، به زعم توکویل، خطری است مکنون در هر قدرت حاکمه، چه در دست یک یا چند تن باشد و چه در دست اکثریت. این خطر وقتی آشکارا از پشتوانه مجوز اخلاقی اکثریت برخوردار شد وخامت بیشتری می یابد. از این رو برداشت تازه‌ای از دولت مورد نیاز فوری است، برداشتی که دیگر مقید نباشد حق حاکمیت نامحدود را به دست یک فرد بسپارد. توکویل مفهوم سستی حکومت مختلط را خیال واهی می خواند و طرد می کرد. به نظر او، هر جامعه‌ای

سرانجام زیر تسلط نوعی «اصل عملکرد» است - و همان‌گونه که انگلستان در اوائل قرن نوزدهم بی‌پرده جامعه‌ای اریستوکراتیک ماند، ایالات متحد نیز زیر سلطه اصل دموکراتیک است. بنابراین باید مشخص شود که قدرت حاکم، حتی در دست اکثریت و نمایندگان اکثریت، حق ندارد هر چه بخواهد بکند.

یک قانون عمومی وجود دارد که ساخته یا دست‌کم پذیرفته اکثریت نه این یا آن ملت، بلکه اکثریت تمامی بشر است. آن قانون را عدالت می‌نامند. بدین قرار عدالت بر حقوق همه مردمان حد و اندازه می‌گذارد. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۶)

مفهوم ضمنی این کلام روشن است: باید نظامی سیاسی بنا کرد واجد یک‌رشته قیدوبند بر حکومت بی‌عنان اکثریت، یک قوه قانونگذاری دوجلسی، یک قوه اجرایی با مقداری نیروی ابتکار و خویشنداری و نیز یک قوه مستقل قضایی. اینها لازم است، اما کافی نیست.

شایستگی نظام سیاسی امریکا آن است که برای مهارکردن اصل اکثریت انواع بازدارنده‌های دیگر هم دارد. اگر فدرالیسم کامل امکان‌پذیر نباشد (و دیدیم که توکویل این بدیل را برای دولتهای اروپایی محصور در حلقه رقیبان توانمند عملی نمی‌داند)، پس دست‌کم تمرکز اداری ضروری است تا اطمینان حاصل شود که هر هواوهوس و هر اعتقاد‌گذرای ملی نمی‌تواند در همان‌جا و در همان دم به سهولت جامعه عمل پوشد. «وقتی حکومت مرکزی که نماینده آن [اکثریت ملی] است فرمان مطاع می‌دهد، برای اجرای دستور خود می‌باید به عاملهایی تکیه کند که معمولاً وابسته بدان نیستند و نمی‌تواند به‌اراده خویش بر آنها فرمان راند (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۲۴). و تازه این همه حکایت

نیست. نقش نیرومند و بی‌سابقه‌ای که نظام سیاسی امریکا به دادگاه‌ها می‌دهد - حق رد کردن مصوبات قوه قانونگذاری و قوه اجرایی به موجب قانون بنیادین یا قانون اساسی - طبقه قضات را به صورت جماعتی شبه‌اشرافی درمی‌آورد. و همین امر قضات را به محدود کردن قدرت اکثریت علاقه‌مند می‌کند؛ ماهیت تحصیلات حقوقی نیز این روحیه را در آنها تقویت می‌بخشد، بویژه هنگامی که به روال حقوق عرفی انگلو-امریکن متوسل به رویه‌های پیشین قضایی می‌شوند. «در جامعه‌ای که قضات بدون هیچ‌گونه مخالفت مقام والایی را که طبعاً متعلق بدانهاست احراز می‌کنند، یقین دارم طرز تفکر آنها فوق‌العاده محافظه‌کارانه خواهد بود و به شکل ضددموکراتیک بروز خواهد کرد» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۷۶). وقتی شاهدان و اشراف از صحنه بیرون روند، قضات چیزی مشابه اشراف می‌شوند.

سیستم هیئت منصفه مانع دیگری در راه اصل اکثریت فراهم می‌آورد، متنها این بار به شکل نوعی خویش‌تنداری. زیرا زمانی که هیئت منصفه نهادهای سیاسی - و نه چندان قضایی - به شمار می‌رود، طبعاً مایل است «اداره جامعه را در دست حکومت‌شوندگان یا بخشی از آنان، و نه در دست حکومت‌کنندگان، قرار دهد» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۸۴). بدین سبب، این نهاد حتی در جامعه‌ای اشرافی چون انگلستان عمیقاً جمهورخواه است. این سیستم همه یا بخشی از مردم را داور نهایی می‌کند و، با آشنا کردن اهالی با قواعد و مقررات نظام قضایی، تأثیری بسزا در تقویت روحیه‌ها می‌گذارد. شهروندان درمی‌یابند تطبیق دادن مقررات حقوقی به موارد خاص، متضمن چه مسائلی است، و ضمناً به ماهیت و اهمیت حقوق قضایی پی می‌برند.

هیئت منصفه در شکل‌گیری قضاوت و افزایش شعور طبیعی در مردم تأثیر شگفت دارد. این، به نظر من، بزرگترین مزیت آن است.

باید آن را آموزشگاهی آزاد و همیشه باز پنداشت، که اعضای هیئت هر یک برای آموختن حقوق خود به آن می‌آید، و در آنجا روزانه با باسوادترین و روشنفکرترین افراد طبقه‌های بالا به گفتگو می‌پردازد، و قوانین را به نحو عملی می‌آموزد. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۸۶)

شهروندان موقتاً مبدل به قاضی می‌شوند، و بدین‌سان نه تنها نیروی داوری آنها رشد می‌یابد بلکه درمی‌یابند که باید مسئول اعمال خود باشند و احترام قانون را نگهدارند - طرز فکری که مانع نهایی بر سر راه خودکامگی در جامعه دموکراتیک است.

بنابراین سه جنبه نظام سیاسی امریکا خطر استبداد اکثریت را در آن کشور به حداقل می‌رساند. اول، شکل فدرال حکومت که «اتحاد را از قدرت جمهوری بزرگ و امنیت جمهوری کوچک برخوردار می‌سازد»؛ دوم، نیرومندی نهادهای محلی که جلو استبداد اکثریت را می‌گیرد، و مزه خودگردانی را به مردم می‌چشاند؛ و سوم، نقش دادگاهها در بازداري نوسانهای افراطی در عقاید عمومی. ولی در ورای این وجوه نیز رسوم اخلاقی آزاد امریکایی، امن و امان در پناه پیوند «روح آزادی» و «روح مذهبی» به چشم می‌خورد، و همین است که مذهب را، به خاطر احترامی که به حقوق فرد می‌گذارد و مهاري که بر عقیده اکثریت می‌زند، به صورت نهاد سیاسی مهمی درآورده است.

توکویل نفوذ رسوم اخلاقی را در درازمدت قطعی می‌دانست و هسته اصلی شکل‌گیری رسوم اخلاقی امریکایی را گونه‌ای مسیحیت «دموکراتیک و جمهوریخواه» می‌دانست. در امریکا همه بر آن بودند که مذهب با برابری مدنی یا «آزادی برابر» مباینتی ندارد. این اتفاق رأی اخلاقی نه تنها پناهگاهی خانگی در مقابل آشوبگران حیات سیاسی و

تجاری فراهم می‌آورد، بلکه احترام امریکاییان را به حقوق اساسی به قلمرو عمومی می‌برد که پندار و کردار آنها را مهار می‌کند. آنهایی که در امریکا برای تغییر و تحول دست به مبارزه می‌زنند ناچارند «احترامی خاص به اخلاق و عدالت مسیحی نشان دهند، و همین، هنگام اجرای نقشه‌هایشان، موجب می‌شود قوانین را بی‌پروا زیر پا نگذارند» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۳۰۶). «در ایالات متحد تاکنون کسی جرأت نکرده است این شعار را تبلیغ کند که برای مصلحت جامعه همه چیز رواست، شعاری ناصواب که به نظر می‌رسد در عصری آزاد ابداع شد تا مشروعیت همه جباران آتی را به ارمغان آورد.» بدین ترتیب، مذهب در امریکا، با پاسداری احترام حقوق اساسی، و از طریق نفوذ بر رسوم اخلاقی، استوارترین نهاد سیاسی شد. در امریکا همه بر آنند که «ایمان لازمه صیانت نهادهای جمهوری است».

توکویل در کار آفریدن اسطوره پسنیده‌ای بود. جنبه اخلاقی دادن به مشارکت سیاسی یکی از جنبه‌های عدم تمرکز امریکایی بود که او را غافلگیر کرد - و هنگام بازدید باستن، ستایش راستین او را برانگیخت. در شهرهای مستقل، اهالی ناگزیرند کارها را به کمک همدیگر انجام بدهند؛ این نیاز و مجال پدیدآورنده حس دلبستگی متقابل و روح مدنی است و نشانه آن است که یک نظام سیاسی می‌تواند، از طریق شرکت دادن مردم در تصمیم‌گیری و اجرای امور، آنان را به سوی اخلاق رهنمون شود. لیبرالهای دوران بازگشت، مثل کنستان و بارانت، مزایای عملی خودگردانی محلی را پیش‌بینی کرده بودند، اما توجه آنها، در درجه نخست به سنت مونتسکیو معطوف بود یعنی به پراکندن قدرت و پدیدآوردن طبقه تازه سیاسی یا «نخبگان». اکنون نهادهای امریکایی توکویل را متقاعد می‌ساخت که اخلاقی کردن مشارکت سیاسی نیز به همان‌سان اهمیت دارد. او رفته‌رفته به این نتیجه می‌رسید که روح

مدنی پرورده خودگردانی محلی تضمین نهایی در برابر تعدی قدرتی دوردست و قیم‌وار، یعنی شکل دیوانسالار دولت است.

نظم و سامان اداری یا همگونی رفتار را نباید با سرزندگی اجتماعی به خطا گرفت و این درست کاری بود که مدافعان تمرکز اداری در فرانسه می‌کردند.

می‌بینیم انجمن‌های محلی فرانسه، روش حسابداریشان اکثر عالی است، ولی در مورد مصالح حقیقی خود چنان غرق نادانی و دل‌سردی‌اند که گویی جامعه در آنجا بجای زندگی، زیستی گیاه‌وار دارد. از سوی دیگر، می‌بینیم شهرهای مستقل امریکا، بودجه بی‌سامان دارند و از همسانی بی‌بهره‌اند، ولی اهالی آنها روشن‌بین، فعال و پراشتکارند... این تضاد مرا به حیرت می‌اندازد، چون هدف حکومت خوب، به گمان من، تضمین رفاه مردم است نه استقرار نوعی نظم در دل بدبختی آنان. (مجموعه آثار، یکم/الف ۳ - ۹۲، پانوش ۵۱)

برای دریافتن اثرهای واقعی تمرکز بیش از حد باید به زیر رویه نگاه کرد.

درست است که تمرکز می‌تواند به سهولت نوعی همسانی ظاهری در رفتار مردم پدید آورد. همان‌گونه که دینداران احیاناً دل به پیکره‌ای می‌بندند و الوهیتی را که مجسم می‌دارد از یاد می‌برند، این همسانی نیز خود به خود بدون توجه به اهداف آن مورد پسند قرار می‌گیرد. تمرکز چه بسا جزئیات نظارت اجتماعی را ماهرانه نظم بخشد؛ نابسامانیهای ناچیز و جرایم کوچک را بازدارد؛ و جامعه را در حالت رخوت اداری، که دولتیان از روی عادت، نظم مطلوب و آرامش همگانی می‌خوانند، نگهدارد. خلاصه، تمرکز، برای بازداشتن بسیار خوب است اما نه برای پیش بردن. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۹۱)

نبود مقررات یکسان و نظم سطحی در امریکا می‌تواند موجب دردسر هر چه بیشتر شود. اما مزایای اجتماعی و اخلاقی عدم تمرکز اداری به مراتب بیش از این ناراحتیهاست.

منافع عدم تمرکز سرزندگی فزاینده اجتماعی و آفرینش چهره‌هایی پرکار و متکی به خود و شهروندانی به معنای دقیق این واژه است. تمرکز بیش از حد این دو خصلت را دیر یا زود از میان می‌برد. در امریکا نیروی اجتماعی پشتوانه دولت بسیار بی‌نظم‌تر، نافرهمیخته‌تر، و کم‌خردتر، ولی صدها بار قدرتمندتر از اروپا است. بی‌تردید در هیچ کشور جهان مردم تلاشی چنین عظیم برای تحقق سعادت اجتماعی به خرج نمی‌دهند. من هیچ ملتی را نمی‌شناسم که این همه مدارس کارآمد، یا این همه کلیسا فراخور نیاز مذهبی ساکنان، یا این همه جاده‌های شهری به شکلی مناسب ساخته باشد. پس بی‌فایده است که در امریکا دنبال روش کامل اداری بگردید، آنچه می‌یابید تصویری است از قدرت، اندکی شاید وحشی، ولی پرتوان، حیاتی دستخوش پیشامدها ولی سرشار از تلاش و نشاط. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۹۲)

مقایسه این وضع با وضع فرانسه شرم‌آور بود. در فرانسه مردم به اصطلاح شهروند غالباً از حکومت کشور خود به کلی بیگانه و چیزی در حد مزدوران کار کشاورزی‌اند. تمرکز اداری بدین ترتیب دشمن خونی شهروندی است. فرانسویها بسیاری از اوقات گمان می‌برند که «وضعیت روستای آنها، پاسداری جاده آنها، تعمیر کلیسا و حجره کشیش‌ها به ایشان مربوط نمی‌شود». توکویل با اندوه می‌گفت «فکر می‌کنند این چیزها همه مربوط است به بیگانه‌ای قدرتمند به نام دولت و ربطی به آنها ندارد» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۹۳).

از اینها گذشته، برای من چه فایده‌ای دارد که مرجعی وجود داشته باشد که مایه آرامش و کامیابی من باشد و پیوسته در بند من، و کلیه

خطرهای سرراهم را کنار بزند و زحمت اندیشیدن به آنها را به من ندهد. زیرا این مرجع، که مرا از کوچکترین خار سرراهم مصون می‌دارد، در عین حال اختیاردار مطلق زندگی و آزادی من نیز می‌شود. چیزی که من در امریکا بسیار می‌ستایم اثرات سیاسی، و نه اداری، عدم تمرکز است. حضور سرزمین مادر در همه‌جای ایالات متحد حس می‌شود. این مسأله‌ای است مورد توجه روستاها و تمامی اتحادیه. اهالی یکایک منافع کشور را منافع خود می‌دانند... امریکایی همان احساسی را که به خانواده خود دارد به کشورش هم دارد؛ گونه‌ای خودخواهی وی را دل‌نگران دولت می‌سازد... مأمور دولتی در چشم اروپایی معمولاً مظهر زور است، در چشم امریکایی مظهر حق. بنابراین به‌راستی می‌توان گفت که هیچ‌کس از دیگری اطاعت نمی‌کند، ولی همه فرمانبردار عدل و قانون هستند. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۵-۹۳)

توکویل با تحلیل مزایای خودگردانی محلی به‌ترین جایگاه نظریه مدرن سیاسی دست یافت. موضوع بررسی او چگونه اخلاق عمومی و مشکلات ناشی از بزرگی دولت-ملت امروزی بود. او مطالبی را پی گرفت که ژان ژاک روسو در سده پیش مطرح کرده بود. روسو در قرارداد اجتماعی (۱۷۶۲) کوشیده بود شرایطی را بازشناسد که در آن بتوان گفت آدمی در اطاعت از قانون یا از دولت، تنها از خود - یعنی، از اراده روشن‌بینانه خود - فرمانبرداری می‌کند. روسو، با بهره‌گیری فراوان از سنت جمهوریخواهی یونان و روم باستان، به این نتیجه رسید که اراده فرد و اقتضای عدل را، به‌سخن دقیق، فقط در جامعه‌ای کوچک می‌توان به هم پیوند داد، یعنی در جامعه‌ای که شرکت در بحث عمومی و تصمیم‌گیری موجب می‌گردد که اراده شهروندان روشن‌بینانه یا اخلاقی شود. (در حقیقت، برداشت روسو از «اراده

عمومی^۱، بنا به تعریف، همین آمیختگی را پدید می‌آورد.) روسو می‌گفت، دولت به مقیاس بزرگ، حتی اگر مانند انگلستان قرن هیجدهم از موهبت نهادهای نمایندگی برخوردار باشد، نمی‌تواند این مقصود را تحقق بخشد. چرا که اراده‌ها را نمی‌توان باز نمایاند. شکل‌پذیری نیت تنها از راه مشارکت مستقیم در حکومت و در بحث عمومی و در تصمیم‌گیری ممکن است.

ما نمی‌دانیم توکویل با کارهای روسو چه اندازه آشنا بود، ولی بعید نیست که وقتی سطور بالا را به قلم می‌آورد قرارداد اجتماعی را در نظر داشت. شور و شوق او برای پاکدامنی مدنی همواره روسو را به یاد می‌آورد. از سوی دیگر، توکویل غرق نوشته‌های لیبرال دوران بازگشت بود که «اشتباهات» یا «اغراقها»ی روسو را آماج حمله می‌کرد. زیرا لیبرالهایی چون مادام دوستال و کنستان سعی داشتند خاطرنشان کنند که روسو تنها از طریق تعریف توانست نیت شخصی را با عدالت پیوند بزند - و، از این بدتر، روسو فرمولی فراهم آورد که هر قدرت تمرکز یافته‌ای می‌تواند آن را وسیله‌ای قرار دهد و ادعا کند نماینده «اراده عمومی» یا «مردم» است.

از دید لیبرالهایی مانند کنستان، گفتار روسو، که در دوران «حکومت وحشت» نیز مورد سوء استفاده قرار گرفت، خلط مبحث «پاکدامنی» با اختیار، و اخلاقیات با آزادی است. کنستان مردم را از شور و شوق رایج در قرن هیجدهم برای دولتشهر^۲ - و تعریف قدیمی آزادی که صرفاً بر مبنای مشارکت بود - بر حذر می‌داشت. او می‌گفت، این تعریف مهمترین مفهوم امروزی واژه یعنی حوزه‌ای از گزینش شخصی یا خودگردانی تحت حمایت حقوق مدنی را نادیده می‌گیرد. «حکومت وحشت» اخلاقی شدن بالقوه مشارکت سیاسی را بدنام کرده

بود. بدین ترتیب، لیبرالهای دوران بازگشت از لفاظیهای اومانیسْم مدنی^۱ دلِ خوشی نداشتند، و ترجیح می‌دادند امکانات حرکت مبتنی بر نمایندگی به سبک انگلستان را بررسی کنند.

توکویل استثنایی بر این روند بود. نامه‌های اولیه او، همچنین خاطرات سفر ایتالیا در ۷-۱۸۲۶ او، حاوی زمزمه‌هایی از روح آزادی قدیمی یا پاکدامنی مدنی است. در قطعه‌ای از این خاطرات، که انسان را به یاد گیون^۲ می‌اندازد، توکویل تاریخ انحطاط روم را از روزی می‌داند که جمهوری روم آزادی خود را از دست داد - یعنی، هنگامی که امپراتوری نهادهای آزاد را از میان برداشت. شایان توجه است که اروپا توکویل نیز، در یک سخنرانی در دهه ۱۸۲۰، بر ضد شوروشوق دوران نوجوانی برای نهادهای جمهوری به سبک یونان و روم باستان هشدار داده بود. او در این سخن شاید به فکر کوچکترین پسرش بود.

چیزی که باعث شد توکویل از محدوده لیبرالیسم دوران بازگشت پا فرانهد، تأملات او درباره شهرهای مستقل نیوانگلند و فرصتهایی بود که این شهرها برای مشارکت در دولت ملی فراهم می‌آوردند. شهر مستقل در امریکا توکویل را قادر ساخت بخشی از دفاع روسو از مشارکت و نتایج ثمربخش آن را «نجات» بدهد، و در ضمن جنبه‌هایی را که میان جامعه قدیم و جامعه جدید، میان دولتشهر و دولت ملی، میان پاکدامنی عمومی و حقوق خصوصی فرق نمی‌گذاشت، نادیده بگیرد.

توکویل ثابت کرد که مفهوم پاکدامنی مدنی در جامعه دموکراتیک مدرن نمی‌تواند همان چیزی باشد که در دولتشهر باستان بود. برابری بی‌سابقه در جوامع مدرن غربی که وجه تمایز آنها از جوامع پیشین بود دو پیامد اساسی داشت: یکی این که هر فرد حق دارد زندگی‌اش را در

1. civic humanism

۲. Edward Gibbon (۱۷۹۴ - ۱۷۳۷). مورخ بزرگ انگلیسی، نویسنده کتاب معروف انحطاط و سقوط امپراتوری روم.

اموری که مربوط به شخص اوست خود سروسامان بخشد؛ و دیگر آن که هر فرد در عین حال نیازمند این کار است. معنای این حق و این نیاز آن بود که مفهوم قدیمی پاکدامنی مدنی، که وجود یک طبقه ممتاز را بدیهی می‌شمرد، دیگر نمی‌توانست، دست‌نخورده، همچنان به صورت یک معیار بماند. فداکاری طبقه ممتاز تن‌آسا در طلب «شکوه و جلال» دولتشهر بی‌گمان پیامدهایی نظامی داشت و این می‌بایست جای خود را به فعالیت‌های اساساً بازرگانی و خصوصی می‌داد و این فرصتی بود که برابری در جامعه‌ای دموکراتیک نصیب افراد می‌کرد. دیگر هر کس باید به کار خود و نیز به امور همگانی می‌رسید. بدین قرار، در جامعه افراد برابر برترین معیار اخلاق «منافع روشن‌بینانه فرد» است، مفهومی از منافع شخصی که حقوق اساسی مساوی دیگران را هم در نظر بگیرد. توسل‌جستن به پاکدامنی مدنی - به ضوابط شهروندی - چنانچه عدالت یا حقوق برابر را به مخاطره بیندازد، چنانچه حریم فرد را ناروا زیر سلطه بگیرد، سوءاستفاده به‌شمار می‌رود. توکویل، با توضیح این امر، و به یاری حکومت قانون در امریکا، توانست آیین لیبرالی بری از ابهام برای شهروندی ارائه دهد.

توکویل نشان داد که با آوردن مفهوم عدالت لیبرال می‌توان آرمان روح مدنی را از نو زنده کرد. فزون بر این، او نشان داد که نوع نامتمرکز دولت نقش بزرگی در پرورش و نگهداری روح مدنی ایفا می‌کند، بویژه در جوامعی که با تمرکز قدرت به منظور از میان‌بردن مزایای اشرافی دموکراتیک شده بودند. او به‌هنگام سفر در ایالات متحد در سپتامبر ۱۸۳۱، در دفتر یادداشت خود نوشت: «در امریکا، رسوم اخلاقی آزاد، نهادهای آزاد آفریده است؛ در فرانسه، نهادهای آزاد باید رسوم اخلاقی آزاد بیافریند». همین موضوع بعدها مضمون دموکراسی در امریکا شد. (۱۸۳۵)

دموکراسی در امریکا (۱۸۴۰)

نگارش *دموکراسی در امریکا* (۱۸۴۰) بسی بیش از آنچه توکویل انتظار داشت به طول انجامید و این شگفت نیست. کتاب، بدیع و تهورآمیز است، بسیار به تخیل خواننده نیاز دارد و بدین سبب موفقیت آنی و همه جانبه جلد پیشین (۱۸۳۵) را نیافت. با این همه، کتابی است که شهرت توکویل را در مقام اندیشمند اجتماعی تضمین کرد، چرا که اینجا وی در میدان عمل خویش است و پیوسته به نوآوری می پردازد. زمینه بحث هنوز همان چارچوبی است که از لیبرالیسم دوران بازگشت گرفته بود، اما در این چارچوب دست به کارهایی می زند که هیچ اندیشمند اجتماعی تاکنون جرأت انجام آن را نداشته بود.

کانون توجه *دموکراسی در امریکا* (۱۸۴۰) در درجه نخست سیاسی نیست، گرچه توکویل در بخش نهایی به مضمونهای قبلی باز می گردد. نویسنده در بیشتر کتاب سرگرم بررسی نفوذ دو نوع جامعه یعنی جامعه اریستوکراتیک و دموکراتیک بر اندیشه، حسیات، و عادات - یعنی، رسوم اخلاقی - است. این خود به اندازه کافی طرحی اصیل و ابتکاری بود. ولی با شیوه اجرای توکویل آنچنان تر شد. توکویل از محدوده

جامعه‌شناسی بدوی قرن هیجدهم، از روشهای مونتسکیو و نویسندگان اسکاتلندی عصر روشنگری، با قطعیت فراتر می‌رود. این نویسندگان، از راه کاوش در سلسله عملکردهایی که بر روی هم ساختار اجتماعی را بنا می‌نهاد، انواع گوناگون جامعه را مشخص کرده بودند. نحوه «جفت‌وجور شدن» این عملکردها، مونتسکیو و اسکاتلندیهای قرن هیجدهم را مفتون کرده بود. دیدگاه آنها برونی و نوع توجیهشان علی – به‌مفهومی که هیوم از نظم مشهود رفتار می‌جوید – بود.

ولی توکویل به‌دیدگاه صرفاً برونی یا رفتاری بسنده نمی‌کند. او می‌خواهد بفهمد در درون چه می‌گذرد، و عمل‌کردن در هر یک از این جوامع چگونه است. شرایط اجتماعی جامعه اریستوکراتیک و جامعه دموکراتیک این عملکرد را چگونه شکل می‌دهد؟ برای رسیدن به این هدف، توکویل به‌مفاهیم موجود در عقاید و در اعمال این جوامع متوسل می‌شود و عاملان خیالی نمونه‌وار – یعنی «انسان اریستوکراتیک» و «انسان دموکراتیک» – برای هر کدام می‌سازد. بنابراین، در دموکراسی در آمریکا (۱۸۴۰)، علل عملکرد، دست‌کم به‌اندازه توجیهات علی واجد اهمیت است.

در واقع، توکویل خوانندگان را دعوت می‌کند خود بازیگر صحنه شوند بدین معنی که برای عاملان نمونه‌وار هر یک از این جوامع متناهی را بخوانند و ببینند این متون چگونه تصورات، احساسات و نیات گوناگون را در افراد برمی‌انگیزد و چگونه هر متن خواننده را به‌خویشنی دیگر ره می‌نماید. بدین طریق، توکویل توانست نشان دهد جوامع اریستوکراتیک و دموکراتیک دارای دو نوع عامل انسانی متفاوت‌اند.

تازگی و اصالت روش توکویل کمتر مورد توجه بوده است. روش او پیشرفت تازه‌ای در تفکر اجتماعی پدید آورد. او راه درآمدن از

تنگنایی را نشان داد که دامنگیر تفکر اجتماعی شده بود و هنوز هم دست از سر آن برنداشته است. روش توکویل شکل‌های تبیین را که معمولاً به صورت دو بدیل عرضه می‌شد درهم می‌آمیزد: تبیین علّی یا رفتاری از سویی، و توسل به انگیزه‌ها (یا دلایل) عمل از سوی دیگر. ولی با نوسان میان اعمال اجتماعی مشهود و اهداف عاملان نمونه‌وار، نشان می‌دهد این دو چگونه بر یکدیگر اثر می‌گذارند. نیروی تخیل، در روایت او، واسطه‌ای بسیار مهم، بازتابی از شرایط اجتماعی، و در عین حال، به‌نیاتی می‌انجامد که می‌تواند این شرایط را تغییر دهد.

توکویل چگونه به این طرز استدلال دست یافت؟ سست‌های مختلف فلسفی، از جمله سنت روشنگری اسکاتلندی، پشت سر او بود. نفوذ تجربه‌گرایی^۱ بریتانیا، و اتکای آن بر تبیین علّی، در نوشته‌های توکویل، دست کمی از نفوذ سنت درون‌نگری فرانسوی ندارد. دریافت روسو از آزادی، تفاوت این دو سنت فلسفی را می‌نماید. تعریف تجربه‌گرایان از آزادی - غیبت هر گونه مانع یا مزاحمت برای حرکت - به نظر روسو، چنان برونی و مادی بود که ماهیت اختیار بشر را شامل نمی‌شد. روسو می‌گفت آنچه انسان را از حیوان متمایز می‌سازد توانایی اوست در انتخاب قوانین ناظر بر اعمال خود، و منعطف کردن اراده خود به نوعی قانون. وجه تمایز رفتار انسان از حیوان ماهیت ارادی عملکرد اوست.

نهادهای اجتماعی، بدین ترتیب، برای فیلسوفان فرانسوی مثل روسو نه الگوی رفتار که سلسله مقرراتی لازم‌الاتباع شد. توجه به بُعد درونی، که فرانسویان چنان قدر می‌نهادند و تجربه‌گرایان بریتانیایی چنان نادیده می‌گرفتند، در روش توکویل از نو سر برآورد، و او را یاری داد پیوند ضروری میان اعمال اجتماعی و نیت شخصی را بازشناسند. روش توکویل، یعنی پیوند دادن تبیین تجربه‌گر و تبیین درون‌نگر، در

1. empiricism

حقیقت، بر آن است که تکیه کردن بر یکی از این دو نوع تبیین محظور ناروایی برای تفکر اجتماعی پدید می‌آورد و تفکر اجتماعی در دیدگاهی «برونی» یا «درونی» محبوس می‌شود، حال آن‌که بررسی عملکرد متقابل شرایط اجتماعی و نیت شخصی مورد نیاز است. اینها را می‌باید دوشادوش هم مطالعه کرد، چرا که دو روی یک سکه‌اند.

توکویل، مسلماً، به فلسفه رسمی رغبت چندانی نداشت. اما این بدان معنا نیست که تحولات فلسفی فرانسه در دوران بازگشت بر او تأثیر نگذاشته بود. تأکید تازه بر اراده، بر تجربه فعالانه یا داوطلبانه، خصلت برجسته گروهی از فیلسوفان از جمله روایه-کولار، من^۱ دوبیران، و ویکتور کوزن^۲ بود. مین دوبیران، اصیل‌ترین و بانفوذترین فرد این گروه بر تجربه‌گرایی قرن هیجدهم خرده می‌گرفت که اندیشه علیت را غیرطبیعی کرده است و الگویی از علیت را دستاویز خود ساخته که عقل یا ایمان را در شمار علتها نمی‌آورد. به نظر او، اراده یا عمل کردن به نیت، منشاء تصویر ما از رابطه حقیقی رویدادها است. برعکس، رابطه‌ای که تجربه‌گرایان بر مبنای مشاهدات خارجی – یا به گفته خود آنها «روابط علی» برای رویدادها مسلم می‌پندارند، در تجربه ما از اراده و عمل جنبه صرفاً نظری یا انگلی دارد. بیران نتیجه می‌گرفت که تجربه ما از خود به منزله عامل مخصوص به خود^۳ است و آن را نمی‌توان تا حد تجربه ناخواسته و تجربه‌ای «معلول» عوامل برونی تقلیل داد. این «دو واقعیت» تجربه به یک اندازه اهمیت داشت و نیازمند شیوه‌های متفاوت تبیین بود. در آغاز دوران بازگشت، مین دوبیران کانون گروهی فلسفی بود که

۱. Maine de Biran (۱۸۲۴-۱۷۶۶). فیلسوف فرانسوی که بر اهمیت اراده در رشد فکر تأکید می‌گذارد.

۲. Victor Cousin (۱۸۶۷-۱۷۹۲). فیلسوف فرانسوی و وزیر آموزش و پرورش دولت گیزو.

گیزو را هم شامل می‌شد. گیزو در دهه ۱۸۲۰، با بهره‌گیری از تأکید بیران بر «دو شیوه» تجربه، نگارش نوع تازه‌ای از تاریخ را آغاز کرد، تاریخی که در آن تحلیل تغییرهای ساختار اجتماعی جایگزین تاریخ فکری، تحلیل تغییرات افکار یا اعتقادات، می‌شد.

روشن است که تاریخ تمدن را به دو روال می‌توان نوشت، از دو منبع می‌توان برگرفت، و به دو وجه گوناگون می‌توان بررسی کرد. مورخ می‌تواند خود را درون روان آدمیان، در دوره‌ای خاص، در قرون متمادی، یا در میان مردمی معین قرار بدهد. می‌تواند تمامی تغییرات یا انقلابهایی را که در نهاد بشر روی داده است مطالعه، توصیف و روایت کند. چون چنین کرد تاریخ تمدنی در دست دارد از مردم و از دوران گزیده خود. یا می‌تواند راه دیگری در پیش گیرد: می‌تواند بجای ورود در نهاد بشر، خود را در خارج قرار دهد و خود را در میان رویدادهای جهان گذارد. او می‌تواند در عوض تشریح دگرگونیهای اندیشه و احساسات فرد بشری واقعیات خارجی، رویدادها و تغییرات ساختار اجتماعی را شرح دهد. این دو بخش، این دو تاریخ تمدن تنگاتنگ به هم بستگی دارند و بازتاب و تصویر ذهنی یکدیگرند. (گیزو، تاریخ تمدن در اروپا، ۱، ۱۸۲۸، ۲۹)

گیزو بدین طریق نقد مین دوبیران را از تجربه‌گرایی قرن هیجدهم - با تأکید آن بر «واقعیات دوگانه» تجربه، و در نتیجه نیاز به دو نوع تبیین - به صورت الگویی تازه برای تبیین اجتماعی درآورد. توکویل در اواخر دهه ۱۸۲۰ که غرق مطالعه نوشته‌های گیزو بود، این الگو را برگرفت. و همین الگو روش او را شکل بخشید، ولی بعید نیست که از دین خود به مین دوبیران بی‌خبر بوده باشد.

توکویل در *دموکراسی در آمریکا* (۱۸۳۵) کاربرد این روش را خوب یاد گرفته بود. بحث او در آنجا دربارهٔ قانون ارث نشانگر این رهیافت دوگانه است.

قانون تقسیم برابر [میان فرزندان] به دو نحو عمل می‌کند: با اقدام در مورد اشیاء، بر اشخاص اثر می‌گذارد و با اثرگذاردن بر اشخاص، اشیاء را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ قانون بدین دو وسیله موفق می‌شود تیشه به ریشهٔ تحولِ ملکی بزند، و خانواده و ثروت را به سرعت از هم بپراکند. (مجموعهٔ آثار، یکم/الف، ۴۹)

توکویل روش خود را تدوین نکرد، آن را پایهٔ «علم اجتماع» تازه‌ای هم نشمرد. زمانی که او در کار نوشتن بود زندگی روشنفکری حرفه‌ای، هنوز این وسوسه‌ها را به وجود نیاورده بود، و قصد او تنها این بود که هر چه بتواند دربارهٔ این دو نوع جامعه بیاموزد. با این حال، شیوهٔ توکویل، در بررسی رابطهٔ متقابل شرایط اجتماعی و نیات شخصی، و نیز دلبستگی آشکار او به دفاع از آزادی، احتمالاً نفوذ مهمی بر افکار اجتماعی بعدی بخشید. بی‌شک، شایان توجه است که توصیه‌های ماکس وبر، دانشمند اجتماعی آلمانیِ اواخر قرن نوزدهم، در زمینهٔ تبیین اجتماعی، موازین بالا را در بر می‌گیرد. وبر شاید فهمیده بود که روش توکویل برای مناقشهٔ مکتب تحقیقی^۱ و مکتب ایده‌آلیسم^۲، برای «علتها» و «برهانها» – یعنی محظوری که سنت فلسفی آلمان به شکلی حاد آفریده بود – راه‌گزینی ارائه کرده است.

روش توکویل، به هر تقدیر، او را قادر کرد فرایند درهم‌آمیزی اجتماعی را در جامعهٔ اریستوکراتیک – و در جامعهٔ دموکراتیک به نحوی بسیار بی‌سابقه – از راه سنجیدن عاملان نمونه‌وار هر کدام با یکدیگر –

1. positivism

2. idealism

بررسی کند. روش او بلافاصله نشان می‌دهد که جوامع اریستوکراتیک و دموکراتیک مفاهیم درونی کاملاً مختلفی از آزادی دارند. اولی آزادی را در لفافه «امتیازها» می‌فهمد، ولی آزادی برای دومی «آزادی یکسان» و حقی همگانی است.

این دو ادراک گوناگون از آزادی، کلید طرق متفاوت تحقق هویت شخصی در جامعه اریستوکراتیک و دموکراتیک است. در جامعه اشرافی، آزادی در واقع نه یک اصل اخلاقی که رتبه‌ای اجتماعی است: در جامعه استوار بر امتیاز، هویت یا مرتبه با تولد به انسانها داده می‌شود. کسانی با حق فرمان دادن به دنیا می‌آیند، دیگران با وظیفه فرمان بردن. نقش اجتماعی همگانی و برابری در کار نیست. افراد، به مفهوم دقیق، در چنین جامعه‌ای وجود ندارند. این جامعه ماقبل فرد است چرا که عقاید و اعمال در آن بر فرض طبیعت مشترک یا «انسانی» و بر فرض برابری «طبیعی» متکی نیست.

وقتی شرایط آدمیان بسیار نابرابر و نابرابریها همیشگی باشد، افراد رفته رفته چنان به هم بی‌شبهت می‌شوند که هر طبقه جنبه نژادی متمایزی به خود می‌گیرد... ژرف‌اندیش‌ترین و توانمندترین مغزهای روم و یونان هرگز نتوانست به اندیشه‌ای، در آن واحد چنان کلی و چنان ساده، یعنی همانندی عادی انسانها و حق طبیعی هر یک برای آزادی، دست بیابد؛ اینان کوشیدند ثابت کنند بردگی روال طبیعت است و همواره پایدار خواهد بود... نویسندگان بزرگ باستان همه به اربابان اشرافی تعلق داشتند، یا دست کم شاهد استقرار بی‌منازع اشراف در برابر چشم خود بودند. ذهن آنها، که در چندین جانب بسط یافته بود، در این جهت از پیشروی بازماند، و می‌بایست عیسی مسیح بر زمین می‌آمد و به ما می‌آموخت که ابناء بشر همه طبعاً برابر و یکسانند. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۲۲)

تلقی جامعه‌اشرافیه از آزادی، آزادی به عنوان امتیاز، حالت طبیعی جامعه‌ای است که هنگام تولد به مردم هویت‌های نابرابر می‌دهد. از این رو گفتگو از «افراد» در جامعه‌اشرافیه گمراه‌کننده است. اعضای طبقات مختلف وجه مشترکی ندارند و به ندرت خود را وابسته به تیره واحدی می‌دانند. این نابرابری شدید اجتماعی برای ماهیت و میزان همدردی پیامدهای مهمی دارد.

در نزد اشراف، هر طبقه عقاید، حسیات، حقوق، عادات و طرز معیشت ویژه خود را دارد. افراد این جمع، بدین ترتیب، شباهتی به دیگران ندارند؛ اینها بسان دیگران فکریا احساس نمی‌کنند، و کمتر خود را متعلق به همان نژاد می‌دانند. بنابراین نه قادرند حس دیگران را کاملاً دریابند نه خود درباره دیگران به داوری پردازند. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۲ - ۱۷۱)

همدردی پیونددهنده اعضای هر طبقه زنده و توانمند است، و در بیرون صفوف طبقه به سختی می‌توان آن را یافت. این درست آن چیزی است که در نتیجه پیشرفت مساوات اجتماعی تغییر می‌یابد. «وقتی همه صفوف جامعه تقریباً برابر باشد، از آنجا که همه کمابیش یک جور فکر و حس می‌کنند، هر کدام می‌تواند هر آن احساس دیگران را حدس بزند؛ نگاهی سریع به خود می‌اندازد و همین کافی است». در نتیجه انسان دموکرات به سهولت ممکن است گرفتار کم‌ویش هر گونه رنجی شود. «مهم نیست که رنج‌دیدگان بیگانه یا حتی دشمن باشند، قوه تصور فوراً او را جای آنها می‌گذارد» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۷۴). بدین قرار برابری اجتماعی معمولاً شمولی کلی به همدردی می‌دهد. فرد همدرد افراد دیگر می‌شود. برابری در پیشگاه قانون، در این مفهوم، به «فرد» موجودیت می‌بخشد و نقشی علنی و اجتماعی به وی محول می‌دارد. در این حال دامنه همدردی می‌گسترده، لیکن از ژرفای آن کاسته می‌شود؛ از

این روست که دورانهای دموکراتیک غالباً بخردانه و نوع دوستانه است و دورانهای اریستوکراتیک شورانگیز و ناعدلانه.

جامعه دموکراتیک استوار بر فرض مساوات مدنی، خصلتی به ارمغان می آورد که همه در آن یکسان سهیم اند، و این، به نوبه خود، پیامد مهمی برای هویت شخصی دارد. در جامعه کاست، که شأن و پایه با تولد به افراد داده می شود و تمام عمر می باید، رتبه هر کس هویت وی را تشکیل می دهد؛ و در باور و در عملکرد مردم میان «فرد»، مرد یا زن، و نقشی که به احتمال بر عهده می گیرد تمایزی وجود ندارد. ولی در جامعه دموکراتیک مبنای هویت شخصی تغییر می پذیرد. مساوات مدنی مستلزم آن است که میان فرد و نقشهایی که احیاناً بر عهده می گیرد تمایز نهاده شود، چرا که این نقشها دیگر هویت شخصی را تحلیل نمی برد. در جامعه دموکراتیک، طبق استدلال توکویل، نقش اصلی یا نقش کلی - یعنی نقش فردی، که بنا به تعریف، همه یکسان واجد آن هستند - رتبه برتری دارد و نقشهای دیگر در قیاس با آن همه در درجه دوم قرار می گیرد.

این تغییر رابطه عامل با خویشتن، چه مرد و چه زن، بدان معناست که هویتها که در جامعه اشرافی «طبیعی» یا مقدر می نمایند، در جامعه دموکراتیک ساخته یا مصنوع است. جوهر جامعه دموکراتیک مقایسه است. افراد قادرند میان آدمها و نقشها تمیز قائل شوند، نقشها را با هم بسنجند و (دست کم اصولاً) در اندیشه تقریباً هر نقشی باشند. این نتیجه ای شگرف به بار می آورد بدین معنی که در جامعه دموکراتیک توش و توانی بی نظیر رها می گردد. هویت منسوب، هویت تغییرناپذیر دیگر سد راه افراد نیست. همه می توانند سودای قدرت و ثروت و مقام در سر ببروند. مساوات مدنی، بدین ترتیب، جامعه ای هدفمند، نوآور و پرجنب و جوش پرورش می دهد. وقتی مردم دیدند به وضعیت خاصی

وابسته نیستند، آنچه را دارند با آنچه می‌توانند داشته باشند می‌سنجند. نتیجه فزونی خواستهاست. بجای خواستهای ایستای جامعه اشرافی، که مردم حس می‌کنند نصیب و قسمت آنها ثابت و مشخص است، افراد جامعه دموکراتیک پیوسته در فکر چیزی هستند که هنوز ندارند.

در بحث فزونی خواستها، توکویل به‌پدیده‌ای چنگ زد که آدم اسمیت و دانشمندان اسکاتلندی قرن هیجدهم را مفتون کرده بود. ولی برخورد او کاملاً با آنها فرق داشت. توکویل بجای یادآوری نقشی که فزونی خواستها در پیشبرد رشد اقتصادی و تقسیم کار ایفا می‌کند، اثر آنرا بر خویشتن فرد یا روح فرد بررسی کرد. او نوع شخصیتی را که جامعه کاست و مواضع ثابت آن می‌پرورد، با شخصیت پرورده جامعه دموکراتیک و چشمداشت‌های بی‌انتهای او قیاس کرد.

در پاره‌ای از نقاط برقدیم... قسمت اعظم اهالی بی‌اندازه جاهل و فقیرند؛ اینها در امور کشور شرکتي ندارند و اغلب تحت فشار حکومت‌اند، با وجود این قیافه‌های آنها معمولاً آرام و خیالشان راحت است. در امریکا دیدم آزادترین و روشن‌بین‌ترین مردمان در خوشبخت‌ترین شرایط ممکن جهان، معمولاً خم بر ابرو دارند، وحتى در تفریحات خویش جدی و کمابیش اندوهگین‌اند. دلیل عمده این تفاوت آن است که دسته اول به‌بدبختی‌هایی که می‌کشند نمی‌اندیشند، در حالی که دومینها همواره در فکر مزایایی هستند که ندارند. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۴۲)

بدین ترتیب، اگر یک جنبه مساوات بیشتر بلندپروازی بی‌عنان و فزونی خواستها باشد جنبه دیگر آن ناکامی و سرخوردگی است. بیکراری هراسناک جامعه دموکراتیک ناشی از همین است، از امیدهایی که می‌آفریند و سپس از بین می‌برد.

وقتی مزایای تولد و ثروت همه از میان برود، وقتی همه مشاغل به‌روی هر کس باز باشد، توش و توان خود انسان است که او را

احیاناً در قله شغل خود قرار می‌دهد، امکانات آسان‌یاب و بیکرانی در برابر آرزوهای شخص می‌گشاید و آدم می‌تواند خود را به سهولت قانع کند که با سرنوشتی غیرعادی به دنیا آمده است. اما این خیالی است واهی و تجربه روزانه، حقیقت را به ما می‌آموزد. همان مساواتی که این امیدهای بزرگ را در دل هر شهروند می‌پروراند همه شهروندان را به حالی درمی‌آورد که کمتر قادرند آن را تحقق بخشند. از سویی از قدرت آنها از هر حیث می‌کاهد، از سوی دیگر هوا و هوسهایشان را انجام می‌گسلد. اینها امتیازهای پاره‌ای از ممنوعان خود را که سد راهشان بوده محو کرده‌اند، ولی در به‌روی رقابت عمومی گشوده‌اند. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۴۴)

توکویل در اینجا بیم و امید ذاتی آنچه را که دانشمندان اسکاتلندی قرن هیجدهم اقتصاد بازار خواندند شرح می‌دهد و می‌گوید هزینه اخلاقی جامعه‌ای که یکسره تابع اقتصاد بازار است بسیار بالاست. توکویل در موضوع بهای مساوات اجتماعی، به‌خاطر پیشینه اشرافی خود، حساس است: «علت اینها را باید در افسردگی شگفتی جست که در بحبوحه نعمت دامنگیر اهالی کشورهای دموکراتیک می‌شود، و نیز آن بیزاری از زندگی که گاه در میان... هستی آرام آنها گریبانشان را می‌چسبد» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۴۵). برعکس، در جامعه اشرافی گونه‌ای صفا و حتی شادی به چشم می‌خورد چرا که مردم می‌دانند دقیقاً کی هستند. آنها آماج شکنجه آرزوهای بر باد رفته نیستند.

در نتیجه، تناقضی پیش می‌آید. جامعه‌های اشرافی، که به‌ظاهر بی‌حرکت‌اند، رشته‌ای گسترده از ذوقها، شورش‌ها، و حب و بغض‌ها را در دل افراد خود در جایگاه‌های گوناگون پرورش می‌دهند. ولی جامعه دموکراتیک، با وجود آن همه نیرویی که رها می‌کند، با وجود

جنب و جوش قرار ناپذیری که ویژگی آن است، تقریباً تمامی آرزوها را در قالبی واحد، در قالب تجاری، می‌ریزد. مردم همه در معرض فشار بازار قرار می‌گیرند، و بدین طریق حسابگریهای سودمندی پیش می‌آید. وقتی برای پشتیبانی سودهای دیگر، چه نیک چه بد، مناصب ثابت اجتماعی وجود نداشته باشد، مردم تقریباً همه دنبال سودای ثروت‌اندوختن می‌روند. بنابراین، جامعه دموکراتیک، از سویی بلندپروازی می‌پرورد، و از سوی دیگر با خصلت بازاری خود بلندپروازیها را «میانمایه»^۱ می‌کند - محاسبه خرج و دخل، آرمانها را ناچار قید و بند می‌زند و شکل می‌بخشد.

افراد در جامعه دموکراتیک دیگر در همبستگی یا در همگرایی دائمی پا به جهان نمی‌گذارند، چون همه به‌طور صوری از هم جدايند؛ آنان ناگزیرند روی پای خود بایستند و راه خود را برگزینند. بدین سبب مساوات اجتماعی و اهمیت فزاینده اندیشه قرارداد [اجتماعی] پایه پای هم پیش می‌رود. در حوزه‌های مختلف اجتماعی، یکی پس از دیگری، «قرارداد»، و نه جایگاه اختصاصی افراد، کلید روابط اجتماعی می‌شود. جامعه اشرافی تکلیف به گردن فرد می‌نهد لیکن حق‌گزینش به او نمی‌دهد - تا حدی که، به سخن دقیق، این تکلیفها را اخلاقی نمی‌توان خواند - ولی در جامعه دموکراتیک تکلیفها معمولاً همه تحمیلی خود فرد است. در مورد اول، حلقه‌های پیونددهنده افراد تقریباً ملموس است، حال آن‌که در دومی این پیوندها ضرورتاً انتزاعی و شرطی است، و خیلی هم واقعی نیست چون اراده فرد است که آنها را به وجود می‌آورد و می‌تواند از میان ببرد.

روش «دوگانه» توکویل در اینجا بسیار کارآمد است. او با توانایی نشان می‌دهد چگونه در جامعه دموکراتیک شکنندگی بیشتر هویت

1. mediocre

شخصی شکنندگی بیشتر همبستگی را به بار می آورد. فرد در جامعه اریستوکراتیک، همان گونه که دیدیم، می توانست از هویت اختصاصی خویش «بهره مند» گردد، در حالی که عضو جامعه دموکراتیک پیوسته در جستجوی هویت خویش است. اولی می داند چه کسی است، دومی اصلاً خبر ندارد. برتری اخلاقی بالقوه جامعه دموکراتیک در همین اختلاف است. ولی این ضعف بالقوه ای نیز هست. چون، اگر بار گزینش گران شود - اگر خواستها بیشتر و بیشتر به ناکامی انجامد - در آن صورت اختیار دستاورد مساوات مدنی ممکن است یأس و رخوتی پدید آورد خطرناکتر از نخوت و حرمت جامعه اشرافی، و ای بسا منجر به چیزی شود که توکویل «ر شک دموکراتیک» نامید، آمیزه ای از ترس و نارضایی، که خوی همبستگی را به مخاطره می اندازد.

جامعه دموکراتیک با از میان بردن همگروهی - یعنی، همبستگیهای موروثی - افراد را به رقابت می کشاند. فشارهای بالفعل کار و زندگی هر چه باشد، یگانه همبستگی آنان بناچار، از یک سو دولت (مبنای صوری جایگاه برابر افراد) و، از سوی دیگر، پیوند «طبیعی» خانوادگی است. بدین ترتیب، اساس همبستگی افراد معمولاً داوطلبانه است. این هم قدرت جامعه دموکراتیک است و هم ضعف آن. چون اگر آمال و امیال رهاشده ناکامی به بار آورد - یا از آن بدتر، در حین گذر از اریستوکراسی به دموکراسی، به کینه طبقاتی بینجامد - این خطر هست که فرایند قیاس از روال خارج بشود و «ر شک دموکراتیک» هر که را دشمن همسایه خود سازد. اگر چنین شود، خصوصی شدن افراطی زندگی خوی همبستگی را تضعیف می کند، آنگاه، جدایی صوری افراد جامعه دموکراتیک به ناپیوستگی واقعی مبدل می گردد، که پیامدهای فاجعه آمیز سیاسی دارد.

حق همبستگی طبیعی خانواده بازتابی از این تغییر در ساختار

جامعه، یعنی، اهمیت تازه همبستگی داوطلبانه است، زیرا خانواده یک دنیای کوچک است. پدر و پسر ارشد در جامعه اشرافی جایگاهی برتر از دیگران دارند، ولی در جامعه دموکراتیک اقتدار پدری بسیار کمتر و صرفاً موقتی است.

در امریکا خانواده به مفهوم رومی یا اشرافی واژه وجود ندارد. رد پایی از آن در سالهای نخستین کودکی به چشم می‌خورد؛ در این ایام پدر اقتدار مطلق خانگی را، که کودکان ناتوانش لازم دارند و مصلحت اولیه آنها و برتری بی‌چون و چرای پدری می‌طلبد بی‌مخالفت اعمال می‌کند. اما جوان امریکایی به آستانه مردی که رسید، پیوندهای فرمانبری فرزندی هر روز سست‌تر می‌گردد و جوان مسلط بر افکار خود، بزودی مسلط بر رفتار خود نیز می‌شود.

نهادهای اجتماعی کشورهای اریستوکراتیک احدی جز پدر را در خانواده به رسمیت نمی‌شناسد؛ بچه‌ها به واسطه او به جامعه راه می‌یابند، جامعه بر پدر فرمان می‌راند، پدر بر فرزندان. وی خالق و حامی خانواده خویش است. پدر تنها دارای حق طبیعی نیست. حق سیاسی در فرمانروایی بر آنها هم پیدا می‌کند. نه تنها خالق و حامی خانواده خود است، بلکه فرمانروای صاحب اختیار آن نیز می‌باشد. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۲۰۱)

اصل آزادی برابر در جامعه‌های دموکراتیک چنان قدر و منزلتی دارد که فرزندان بی‌آنکه پدر مخالفتی ابراز دارد آزاد می‌شوند. مساوات مدنی رابطه خانواده و اولیای سیاسی را هم دگرگون می‌کند. در جامعه اریستوکراتیک «حکومت هیچ‌وقت مستقیماً به توده حکومت‌شونده مراجعه نمی‌کند؛ از آنجا که افراد به‌همدیگر وابسته‌اند، کافی است سردهسته را جلو بیندازد، بقیه در پی او می‌روند.» تصور این میانجی در

شرایط دموکراتیک اجتماعی اهانت بار است.

اوضاع اجتماعی بدین ترتیب از طریق نفوذی که بر قوه تصور می‌گذرد عمل می‌کند. «در جایی که شرایط زندگی بیشتر نابرابر و این نابرابری مستمر است، اندیشه فرد برتر در ذهن آدمیان نضج می‌یابد؛ و حتی اگر قانون امتیازاتی به او نداده باشد، رسم و عقیده عمومی این امتیازها را به او می‌دهد». اوضاع دموکراتیک اجتماعی، برعکس، گرایش کاملاً متفاوتی در تصور آدمی پدید می‌آورد. «برعکس، وقتی مردمان تفاوت چندانی با هم ندارند و پیوسته در شرایط متفاوت زندگی باقی نمی‌مانند، تصور کلی از فرد برتر سست و نامشخص تر می‌گردد. در این حال بی‌ثمر است قانونگذار بکوشد آن‌را که فرمان می‌برد بسی فروتر از آن‌که فرمان می‌راند قرار دهد؛ چون رسوم اخلاقی زمان این دو را به هم نزدیک می‌کند، و روزبه‌روز آنها را به‌سوی سطحی یکسان می‌کشد» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۲۰۲). آیا جامعه از این تحولات خانوادگی سود می‌برد؟ توکوویل خوش دارد بیندیشد که کاهش اقتدار پدر چه‌بسا واحد خانوادگی را تضعیف کند، ولی در عین حال موجبات رشد مناسبات آرام و محبت‌آمیز را هم در میان اعضای خانواده فراهم می‌آورد.

به موازات از میان رفتن رتبه‌بندی در اجتماع، تغییر روابط ارباب و خدمتکار، تغییری فراخور شرایط تازه کار، نیز به‌همین اندازه چشمگیر است. توکوویل تأکید می‌ورزد که جامعه دموکراتیک با حضور طبقات فقیر و ثروتمند مایبیتی ندارد، ولی ماهیت روابط آنها را به‌طرزی شایان اهمیت دگرگون می‌کند.

طبقه ارباب و طبقه خدمتکار در جامعه اشرافی نه تنها به‌نحو همیشگی از هم جدا شده‌اند، بلکه هر یک در درون خود مرتبه‌بندی دارند. ضابطه سلسله‌مراتب همه چیز را شکل می‌بخشد. در نتیجه

آشنایی عجیبی میان افراط به ظاهر مافوق و مادون پدید می آید - ارباب به خدمتکاران خود به دیده «دون پایه و جزء فرعی خود» می نگرد «و چه بسا از نهایت خودخواهی به حال و روز آنها دل هم ببندد» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۸۷). خدمتکاران نیز، به نوبت، تدریجاً خود را با اربابشان یکی می پندارند «به طوری که در چشم خویش و در چشم ارباب ضمیمه وی می شوند». تمکین یک طرف، و نخوت طرف دیگر، دست به دست هم می دهد و نتیجه ای شگفت به بار می آورد. «خدمتکار بالمآل تصور از خویش را از شخص خود جدا می کند، خویش خویش را به اصطلاح ترک می گوید، یا بهتر بگوییم خود را به شخصیت ارباب منتقل می کند و شخصیتی خیالی به خود می گیرد. او ثروت کارفرمایش را مغرورانه از آن خود می شمرد، از شهرت او لذت می برد، خود را با شأن و منزلت او گرامی می دارد، و ذهنش را با بزرگی عاریتی سیراب می کند» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۸۸). در جامعه دموکراتیک که کسی در وضع زیردستی یا زبردستی دائمی زاده نمی شود، چنین وضعی وجود ندارد.

در جوامع دموکراتیک نه تنها برابری قانونی، بلکه واقعیت تحرک اجتماعی، مانع از آن است که فقیر و ثروتمند خود را اساساً متفاوت ببینند.

خدمتکار هر دم ممکن است ارباب شود، و چنین امیدی در دل می پرورد، از این رو میان ارباب و خدمتکار فرقی نیست. پس چرا اولی حق فرمان دارد، و چه چیزی دومی را به اطاعت مجبور می سازد؟ - هیچ مگر رضایت آزاد و موقت اراده هر دو. هیچ کدام فطرتاً زیردست دیگری نیست، فقط از راه قرارداد برای مدتی چنین شده است. در چهار چوب مواد این قرارداد یکی خدمتکار است دیگری ارباب؛ از این که بگذریم آنها دو شهروندند، دو آدمیزاد. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۸۹)

مرتبه‌بندی که ناپدید شد، همبستگیهای موروثی که امور را سامان می‌بخشید نیز از میان می‌رود و الگوی قرارداد بر تمامی جوانب کار سایه می‌اندازد. در نتیجه، کار مفهوم حقارت‌آمیز خود را از دست می‌دهد. اعاده حیثیت کار در امریکا بدین معناست که حتی افراد بسیار ثروتمند ناچارند نشان بدهند اشتغالی مفید دارند - یا آن‌که بروند اروپا، به سراغ بقایای طبقه مرفهی که هنوز می‌توان در آنجا یافت.

شرایط اجتماعی جامعه اریستوکراتیک و جامعه دموکراتیک هم در قلمرو فکری اثر می‌گذارد هم در زندگی عملی. در جامعه اشرافی نسلها و طبقات، محکم به هم چسبیده‌اند. مردم، بسته به وضع و موقع خود، عقاید و پیشداوریهایی را به میراث می‌برند، و حاضر نیستند در مورد اینها شک به خود راه دهند. در اینجا حرمتی ذاتی برای اقتدار وجود دارد. خدمتکاران که فرمان ارباب خود را بی‌درنگ گردن می‌نهند، تنها ملاحظه شخص وی را نمی‌کنند، تمامی طبقه برتر جلو آنها مجسم می‌شود و واقعیت کلی فرمانبرداری بر تصورات و عقاید و عادات زیردستان چیره می‌گردد. بدین قرار، ارباب نه فقط «بر اعمال آنان فرمان می‌راند، بلکه تا حدی افکارشان را نیز رهبری می‌کند» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۱۸۷). اما با ناپدید شدن رتبه و منصب در جامعه اینها همه تغییر می‌پذیرد.

در این حال بی‌اعتقادی جای اعتماد غریزی به اقتدار را می‌گیرد. حق داوری شخصی - که تعریف رسمی فلسفی‌اش را ابتدا دکارت^۱ داد - پیامد منطقی اوضاع دموکراتیک اجتماعی است، و این حق را کسانی خواستارند که نه دکارت خوانده‌اند نه هیچ فلسفه‌ای.

آنجا که تمام شهروندان در سطحی برابر قرار گیرند و از نزدیک همدیگر را ببینند، و نشانی از بزرگی یا از برتری بی‌چون و چرادر

۱. Rene Descartes (۱۶۵۰-۱۵۹۶). فیلسوف و ریاضیدان و عالم فرانسوی.

هیچ کدام به چشم نخورد، عقل بدیهی ترین و مطمئن ترین منشاء حقیقت شمرده می شود و همه پیوسته بدان پناه می برند. نه تنها اطمینان به این یا به آن شخص، بلکه حالت اعتماد و وزیدن به اقتدار هر نوع بشر از میان می رود. هر کس محکم در خود می تند و دنیا را مؤکداً از درون خود داوری می کند. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۸).

برای آن که جامعه ای پایدار بماند و اعضایش همکاری کنند، پاره ای عقاید یا باورها باید مسلم پنداشته شود؛ این عقاید یا باورها مقدمه فکر و عمل بیشتر است. «مردمان دورانهای اشرافی بدین ترتیب طبعاً ترغیب می شوند عقاید خود را بنا بر معیار شخص یا طبقه برتری شکل بدهند؛ آنان نسبت به خطاناپذیری توده خلق هم نظر خوشی ندارند». عکس این در جامعه دموکراتیک صادق است. زیرا مردم هر چه همسان تر گردند، کمتر حاضرند به کسی کم و بیش مانند خویش اعتماد ورزند. با این حال، اعتمادی را که از افراد دریغ می دارند، به انبوه آنان، به داوری عام، می سپارند. «بنابراین، عامه خلق، در نظر مردم دموکراتیک قدرتی یکتا دارد، قدرتی که در تصور کشورهای اریستوکراتیک نمی گنجد؛ چون عامه خلق دیگران را به پذیرش عقاید خود نمی خواند، عقاید خود را تحمیل می کند و با فشار عظیم افکار همگان بر شعور یک یک افراد، عقاید خود را به افکار همگان سرایت می دهد» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۸).

توکویل در دموکراسی در امریکای (۱۸۴۰) بیش از پیش نگران «استبداد اکثریت» است و آن را خطری بیشتر اخلاقی می داند تا سیاسی. او فرایند اجتماعی شدن را در جامعه دموکراتیک و اریستوکراتیک با هم مقایسه می کند و به این نتیجه می رسد که شفافیت دستاورد برابری اجتماعی - سهولت ورود افراد به ذهن دیگران، در قیاس با تیرگی

حاصل از عقاید و پیشداوریهای کاستها در جامعه اشرافی - می تواند به خودداری از داوری شخصی بینجامد که خطرناک است. افراد اگر به نتایجی مغایر عقیده عمومی برسند، چه بسا اعتماد به توانایی تعقل خود را از دست بدهند. قدرت عقاید همه جا یکسان، آنان را مقهور می کند.

حاصل، نقیصه ای است اخلاقی. این واقعیت که اکثریت عقیده ای چنین دارند موجب می گردد همه تصور کنند باید آن را بپذیرند. این نتیجه گیری به استدلال معقول زیان می زند. بنابراین خودداری از داوری شخصی در برخورد با عقیده عمومی ممکن است سستی اخلاقی و فکری به بار آورد. توکویل در ۱۸۳۵ روحیه «درباری» را نکوهیده بود، روحیه ای که در اجتماع دموکراتیک آدمها را سربه زیرتر از درباریان در پیشگاه پادشاهان خودکامه می کرد.

در حکومتهای خودکامه، اشراف بزرگ نزدیک به پادشاه شهوات او را می ستایند و در برابر هوا و هوسهای او داوطلبانه سر فرود می آورند. لیکن توده ملت خود را با عبودیت کوچک نمی کند؛ بلکه اغلب از روی ضعف، یا عادت، یا جهل تسلیم می شود... تفاوت فاحشی است میان انجام کاری که شخص موافق آن نیست، و تظاهر به توافق با کاری که انسان انجام می دهد؛ اولی ضعف شخص بی لیاقت است، دومی در خور اخلاق شخص نوکرسفت. در کشورهای آزاد که کمابیش از همه می خواهند در امور دولت اظهار نظر کنند... و قدرت حاکمیت از هر حیث در دسترس همه است و توجه دولت را با داد و قال می توان جلب کرد، در قیاس با حکومتهای خودکامه سلطنتی افراد بیشتری از ضعفهای دولت بهره می گیرند و از راه خدمت به سوداهای دولت زندگی می کنند. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۹-۲۶۸)

گویی برابری صوری افراد را موظف می دارد همراهی عقاید

عمومی بشوند، که پیامدش البته استقلال داوری نیست، بلکه همرنگی با جماعت است و تسلیم شدن به عقاید اکثریت.

خطری که متوجه استقلال اخلاقی است، متأسفانه، از نفس برابری که آن را جایز می‌سازد و از جدایی صوری افراد جامعه دموکراتیک سرچشمه می‌گیرد. ولی این خطر را درمانی است. آن را می‌توان با همبستگی برطرف کرد. چون افراد با همبستگی و یافتن همفکران دیگر، به داوری خود اعتماد بیشتری پیدا می‌کنند. دوشادوش یکدیگر، دلایل اعتقاد خویش را بهبود می‌بخشند و، بویژه از طریق روزنامه، درصدد ترغیب همگان برمی‌آیند. «هر چه اوضاع مردم یکسان و قدرت فردی آنان کمتر شود، سهل‌تر تسلیم جریان عام می‌شوند و دشوارتر می‌توانند با اعتماد به خویش بر سر عقایدی که عامه نمی‌پذیرند، استوار بمانند». روزنامه‌ها، تا حدی نمایانگر همبستگی در درون جامعه بزرگترند، و پیوسته از راه گفت‌و شنود این همبستگی را تقویت می‌کنند. «می‌توان گفت یک‌یک خوانندگان را، به نام تمامی دیگران، مورد خطاب قرار می‌دهند و به نسبت ضعف فردی ایشان بر آنها اثر می‌گذارند» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱- ۱۲۰). از این‌روست که برابری اوضاع اجتماعی بر نفوذ مطبوعات می‌افزاید. مطبوعات شرایط ضروری همبستگی را فراهم می‌آورند، و دیدگاه‌های خاص را اشاعه می‌دهند. مردم از این راه همبستگی به داوری خود اعتماد می‌یابند و عادت می‌کنند داوری خود را به کار اندازند. بنابراین، افزایش همبستگی بهترین راه جلوگیری از همرنگی در جامعه دموکراتیک است. توکویل می‌دانست کسانی که در زمان او از الگوی اشرافی جامعه دفاع می‌کردند در هراس بودند که مبادا برابری بیشتر اجتماعی به هرج و مرج اخلاقی و فکری بینجامد. ولی وی از این خطر باکی نداشت. بیم او بیشتر آن بود که جباریت افکار عمومی و وسوسه دنباله‌روی از عقاید دیگران - بجای درایت خویشتن - رکود اخلاقی و فکری پیش آورد.

خطر بزرگ جامعه دموکراتیک نه بسیاری خودمختاری اخلاقی و نه بسیاری چندگونگی، بلکه کمبود اینهاست. جوامع اشرافی گذشته، به ارزشهایی چون میهن دوستی و عشق اشرافیت نظامی به خودنمایی، دورانیشی بورژوازی، بردباری روستایی و صوفی منشی روحانیون زبده جنبه صنفی می دادند. این ارزشها و رویکردها، مدام، به اصطلاح، سرمشق اجتماع می شد. اینها گونه ای کثرت نگری فطری به بار می آورد. ولی جامعه دموکراتیک، به اقتضای طبیعت آن، برای این گونه ارزشها یا رویکردها آشیان نهادی پایدار فراهم نمی کند. و پشتیبانی از آنها، در عوض، به عهده گزینش فردی می افتد. این پشتیبانی دارای شکنندگی تازه ای است - همانند شکنندگی هویت شخصی و همکاری در جامعه دموکراتیک.

توکویل در بحث استبداد اکثریت، که آن را مخاطره ای اخلاقی خواند، به استدلالی پرداخت که در دهه ۱۸۲۰ در درسگفتارهای گیزو شنیده بود. گیزو می گفت کیفیت پیشرو تمدن اروپایی (در مقایسه با کیفیت نسبتاً راکد تمدنهای دیگر) ناشی از کثرت گرایی آن است، و نیز این واقعیت که هیچ نهاد یا ارزش واحدی نتوانسته خود را بر آن تحمیل کند و دیگر ارزشها را از صحنه بیرون براند. به همین جهت، تمدن اروپایی دربرگیرنده رقابتهای دیرین دعاوی دینی، پادشاهی، اشرافی و آزادمنشی بوده است. هیچ یک از اینها نتوانسته قدرت را به انحصار خود درآورد یا خود را کاملاً بر وجدان بشر تحمیل کند - بدین قرار، قانون به اصطلاح اخلاقی با دلیل دولت^۱، دعاوی ثروت و تبار با دعاوی توده ها، زندگی پرهیزگاران و ارزشهای اخروی با زندگانی سراپا مال اندوزی و حسابگریهای احتیاط آمیز با عشق به خودنمایی یا با زندگی پارسایانه رقابت می کند. پرسشی که درسهای گیزو برای شنوندگان

1. *raison d'état*

- بویژه در ذهن توکویل جوان - برمی‌انگیخت این بود که این کثرت‌گرایی تمدن اروپایی چگونه می‌تواند ویرانی جامعه صنفی، فروپاشی نظم‌های گوناگون اجتماعی و تبدیل آنها را به وضعیت نوعی «طبقه متوسط» برتابد. دعاوی گذشته هیچ‌کدام تسلط کامل نداشت. آیا اصول اخلاقی تازه می‌تواند تسلطی چنین بیابد؟ در آن صورت، خطری که مغرب‌زمین دموکراتیک را تهدید می‌کند نه هرج و مرج عقیدتی، بلکه رقابت ناکافی میان عقاید و گونه‌ای رکود اخلاقی است. خطر تازه این است که از اصل برابری اخلاقی، که هم میراث مسیحیت است و هم درونمایه انقلاب دموکراتیک اجتماعی، نتیجه‌ای غلط و خطرناک گرفته شود - یعنی این نتیجه که هر عقیده به صرف آن‌که بسیار گسترش یافته درست است. قوه تصور فرد آزاداندیش مستعد پذیرش این گونه بدعت دموکراتیک است که در آن آزادی برخاسته از برابری اخلاقی، به سود هم‌رنگی کنار نهاده شود.

در رژیم سابق در مبارزه بر ضد امتیازهای اجتماعی «عقل» تداعی مخربی پیدا کرده و موجب گمراهی داوران و اشراف در فرانسه شده بود. در امریکا، توکویل ملاحظه کرد، حق داورى شخصی جنبه نیست گرا^۱ یا ضد مذهبی ندارد - خصوصیتی که در فرانسه قرن هیجدهم، به سردمداری فیلسوفان یافته بود. علت این بود که ناباوری در فرانسه حربه‌ای شد برای حمله به امتیاز اجتماعی، و حال آن‌که در امریکا حق داورى شخصی و اقبال همگانی از عقاید اخلاقی مسیحی، که ناظر بر تولد جامعه بود، در کنار هم می‌زیستند. در نتیجه، افکار عمومی در آنجا استیلای دین را تضمین می‌کرد. «اگر به دقت بنگریم، می‌بینیم سلطه دین در آنجا نه همچون آیین وحی بلکه عقیده‌ای همه‌پسند است» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۸).

حتی مفهوم متداول خدا و رابطه خدا و انسان بازتابی است از اوضاع و احوال اجتماعی. فکر مرد اشرافی به سرعت به سوی شرک^۱ می‌رود، حال آن‌که مرد آزادمنش توحیدگرا است. شرایط اجتماعی در هر مورد اثر خود را می‌گذارد.

آدمیانی که در جهان برابر و همانندند اندیشه یک خدا را به راحتی در سر می‌پرورند، خدایی که با قوانین واحد بر همه حکومت می‌کند و موجبات خوشبختی آتی همه را به یکسان فراهم می‌آورد. اندیشه وحدت بشر پیوسته آنها را به اندیشه وحدت آفریدگار رهنمون می‌شود؛ برعکس در جامعه‌ای که افراد در مراتب بسیار نابرابر از یکدیگر متمایز شده‌اند، مردم آمادگی دارند برای خود به تعداد ملت‌ها، کاست‌ها، طبقه‌ها، یا خانواده‌ها ایزدان رنگارنگ بتراشند، و هزاران راه شخصی به سوی بهشت در پیش گیرند. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۳۰)

کلیسای مسیحی در قرون وسطی این فشارها را به خوبی نمایان ساخت. کلیسا ایمان به خدای واحد را دودستی چسبید، ولی، به گفته توکویل، «بر اهمیت کارگزاران خود بی‌جهت افزود و آنرا چندین برابر کرد: حرمت نهادن به قدیسان و فرشتگان برای اغلب مسیحیان نیایشی کمابیش بت پرستانه شد، و هر آن بیم می‌رفت مذهب مسیح به سوی خرافاتی که خود درهم شکسته بود پس برود» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۳۱). برعکس، وقتی سدهای فاصل میان افراد اجتماع از میان برود، اذهان آنها خواهی‌نخواهی به سوی اندیشه ایزدی یکتا می‌گراید که با همه آدمیان رفتاری یکسان دارد.

بدین قرار، شرایط اجتماعی اریستوکراتیک و دموکراتیک بر

عادتهای ذهنی اصلی اثر می‌گذارد. وقتی جامعه به‌رتبه‌ها و طبقه‌های دائمی تقسیم شده باشد، مردم بیشتر اختلافها را می‌بینند تا شباهتها را: «تنها یکی از این طبقات در هر آن در معرض دید است؛ پس همبستگی کلی همه آنها در آغوش گسترده بشریت از یاد می‌رود، چشمها همواره، نه به انسان، بلکه به پاره‌ای از انسانها دوخته شده است». تصور فرد جامعه‌اشراقی بدین‌سان شکل می‌یابد: «کسانی که در این‌گونه جوامع اشرافی به‌سر می‌برند، هیچ‌گاه اندیشه‌های کلی درباره خویش در سر نمی‌پرورند؛ و از همین‌روست که عادتاً به این قبیل اندیشه‌ها بی‌اعتماد می‌شوند و نفرتی فطری از آنها به‌دل می‌گیرند» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۲-۲۱). در شرایط اجتماعی دموکراتیک عکس این عادت پیش می‌آید. وقتی آدمها در مقتضیات همسان قرار گرفتند و بیشتر و بیشتر شبیه هم شدند، مغز نمی‌تواند فقط یک بخش اجتماع را بنگرد و تمامی را دربر می‌گیرد. حقایق مربوط به هر فرد، مربوط به همه می‌نماید. عادت تعمیم در امور روزمره که در آدمها پیدا شد، این عادت طبعاً به کارهای دیگرشان نیز سرایت می‌کند. پس شگفت‌آور نیست که کاوش برای قوانین وحدت‌بخش به‌رویدادهای مجزا سودای عمده فکری جوامع دموکراتیک می‌گردد. و همین امر درک طبیعت و درک فرهنگ را شکل می‌بخشد. ذهن بشر بیشتر تحلیلی و کمتر توصیفی می‌شود. نوشته‌ها کمتر به‌صورت روشن و بی‌همانند، بیشتر به‌صورت غیرشخصی و خنثی درمی‌آید.

این عادتهای ذهنی برای فهم گذشته بشر نیز رهیافتهای گوناگون می‌آفریند. کسانی که در جامعه اشرافی تاریخ می‌نویسند عادت دارند شماری نسبتاً نامحدود بازیگر را چیره بر صحنه ببینند. در نظر اینان، زمامداری از آن طبقه ممتاز است. «مورخان دورانهای اشرافی مایلند تمام اتفاقات را به‌اراده و شخصیت افرادی خاص نسبت دهند؛

می‌خواهند مهمترین انقلابها را نتیجه حوادث ناچیز شمارند». ولی مورخانی که در دورانهای دموکراتیک می‌نویسند گرایشی درست مخالف دارند. «اکثر آنها برای تأثیر فرد بر سرنوشت نژاد، یا تأثیر شهروندان بر سرنوشت مردمان، اهمیتی چندان قائل نیستند؛ اما، از سوی دیگر، برای همه رویدادهای کوچک علت‌های بسیار مهم و کلی قائلند» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۸۹). ضعف تاریخ اشرافی آن است که معمولاً علل کلی را نادیده می‌گیرد و به نیت بشر اهمیت گزاف می‌دهد. اما مخاطرات تاریخ‌نویسی در دوران دموکراتیک درست برعکس است، زیرا اینجا مورخان دل به نظامهای کلی می‌بندند، که نقش اختیار را اغلب پنهان می‌دارند و منکر می‌شوند که افراد می‌توانند وضع خویش را بهبود بخشند، و آنها را تابع «مشیت بی‌چون و چرای آسمانی یا گونه‌ای ضرورت کور» می‌بینند. این نظامها، در بدترین حال، قادرند اراده مردم را برای بهبود وضع خود تضعیف کنند و آنها را به تقدیرگرایی تاریخی بکشانند. «اگر این آموزه ضرورت، که تاریخ‌نویسان دوران دموکراتیک چنان شیفته‌اند، از نویسندگان به‌خوانندگان راه یابد تا آنجا که توده وسیع اجتماعی را آلوده سازد و ذهن عمومی را قبضه کند، دیری نمی‌پاید که جنب و جوش جوامع مُدرن را عقیم می‌گذارد و مسیحیان را به پایه‌ترکان می‌رساند» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۹۲).

حملة توکویل به آموزه‌های ضرورت تاریخی نشان می‌دهد که بررسی او درباره مفهوم عمل در دو جامعه مورد بحث، جنبه صرفاً نظری ندارد. شکل تازه‌ای از خودشناسی^۱ - درک چگونگی نفوذپذیری حسیات و تصورات و عادات ما از نوع جامعه‌ای که در آن به سر می‌بریم - می‌تواند، به‌طور اصولی، امکان تصحیح تعصبات را فراهم آورد، تعصباتی که نتیجه نامطلوب وضع خاص جامعه است. این

1. self-knowledge

امکان یعنی امکان کاربرد شکل تازه‌ای از دانش برای جبران پاره‌ای گرایشهای جامعه دموکراتیک مضمون بخش نهایی دموکراسی در امریکا (۱۸۴۰) شد. توکویل در اینجا استدلالهای سیاسی کتاب ۱۸۳۵ را به پژوهشهای تازه جامعه‌شناسی خود ربط می‌دهد.

توکویل چیزی را که «فردگرایی» نامید، ضعف عمده ساختار اجتماعی دموکراتیک می‌داند. این اندیشه ریشه در مباحثه بزرگ داشت. اگر درونمایه دموکراسی در امریکا (۱۸۳۵) خطرهای «تمرکز» بود، سرتاسر کتاب دوم را اندیشه پراکندگی (جامعه غبارشده)^۱ قبضه کرده است. فردگرایی گسترش اندیشه پراکندگی لیبرالهای دوران بازگشت بود، ولی توکویل، درست مثل مورد تمرکز، کاربرد اصلی اندیشه را به نحوی قابل ملاحظه اصلاح کرد. مقصود توکویل از فردگرایی باید درست فهمیده شود، چون وی میان فردگرایی و «خودخواهی»، یا عشق مفرط به خویشتن، فرق می‌گذارد. فردگرایی رویکردی است ساخته و پرداخته ساختار خاص جامعه.

احساس سنجیده و آرام هر فرد را در اجتماع وامی‌دارد خود را از توده هموعان جدا کند و همراه خانواده و دوستانش کنار نشیند، و پس از آن که حلقه کوچک خود را بدین سان تشکیل داد، جامعه بزرگ را با طیب خاطر به حال خود گذارد... خودخواهی نطفه همه فضایل را زایل می‌کند؛ فردگرایی، ابتدا، فقط فضایل زندگی همگانی را تحلیل می‌برد؛ اما در درازمدت همه و همه را از پا درمی‌آورد و سرانجام در خودخواهی محض جذب می‌گردد. خودخواهی خوی زشتی است به قدمت جهان، و در شکل‌های گوناگون جامعه یافت می‌شود؛ فردگرایی ریشه دموکراتیک دارد، و هر چه شرایط برابرتر باشد، بیشتر گسترش می‌یابد. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۰۵)

فردگرایی در حکم کناره‌گیری از قلمرو همگانی، دست‌کشیدن از درگیری بیشتر و نپذیرفتن مسئولیت وسیع‌تر در رفاه جامعه است. نقطه متضاد چیزی است که سنت جمهوری باستانی آن را فضیلت مدنی یا روح عام می‌نامید. نشانه فردگرایی خصوصی‌کردن افراطی و خطرناک زندگی است.

فردگرایی تا چه اندازه از جامعه دموکراتیک تفکیک‌ناپذیر است؟ بی‌شک همیشه در بطن آن نهان است، چرا که جامعه دموکراتیک پیوندهای غیرارادی و بنیادین جامعه اشرافی را از میان برمی‌دارد و همه را در یک سطح به‌ظاهر برابر و آزاد قرار می‌دهد. این جدایی‌جویی افراد موجب می‌شود که هر کس منافع خود را بشناسد و در پی آنها برود. پس مساوات اجتماعی، در این مورد، پی‌گیری منافع شخصی را به افراد «تحمیل» می‌کند: این بعد، بُعد درونی یا اخلاقی جامعه مدنی است.

دنیای اخلاقی در جامعه اشرافی یکسره دگرگونه است. پیوندهای این جامعه دائمی است، یعنی هویت شخص از هویت دیگر افراد هم‌سنگ خود جدایی‌پذیر نیست. آدمها خود را وابسته به نیاکان و آیندگان خود حس می‌کنند تا آنجا که «همه نسلها... همزمان می‌شوند». در نتیجه پیوندی بسیار محکم پدید می‌آید. «انسان تقریباً همواره آبا و اجداد خود را می‌شناسد و آنها را حرمت می‌نهد؛ فکر می‌کند فرزندان آتی خود را هم اکنون می‌تواند ببیند، و دوستان می‌دارد.» بدین ترتیب، انسان جامعه اشرافی، «به رغبت وظایفی در برابر گذشتگان و آیندگان برای خود قرار می‌دهد، و بسیاری اوقات تمنیات شخصی خود را فدای کسانی می‌کند که پیش از او رفته‌اند و یا پس از او خواهند آمد» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۰۵). این واقعیت که انسان خود را فقط با یک طبقه یا صنف جامعه، نه با تمامی آن، یکی بدانند، وفاداری او را شدت می‌بخشد. به همین جهت است که برطرف کردن موانع اجتماعی و بسط‌دادن اندیشه برابری بشر،

در حالی که پهنه همدردی انسان را می‌گسترده، از ژرفای آن می‌کاهد. خدمت به دیگران از روی ایثار و از خودگذشتگی کمیاب می‌شود. در دورانهای اشرافی «پندار همدلی و اخوت انسانی سست است و مردم کمتر در اندیشه فداکردن خود برای بشریت هستند، اما خود را فدای آدمهای دیگر می‌کنند».

جامعه دموکراتیک افراد خود را در وضعیتی رقابت‌انگیز قرار می‌دهد و آنان را وامی‌دارد در پی منافع خویش بروند. در واقع، توکویل، استدلال می‌کند که صرف تصور قلمرو خصوصی دستاورد مساوات مدنی است. با تحرک تازه‌داری، بر شمار کسانی که نه فقیرند و نه ثروتمند مدام افزوده می‌شود، و در این شرایط میانمایگی جدید اجتماعی، مردم می‌بینند که «مدیون احدی نیستند و از هیچ‌کس، به اصطلاح، چشمداشتی ندارند؛ و عادت می‌کنند همواره خود را تنها بپندارند، و چه بسا گمان برند سرنوشت‌شان کاملاً در دست خودشان است». این احساس فردگرایی را رشد می‌دهد. «دموکراسی نه فقط اجداد آدم را از یادش می‌برد، بلکه اعقابش را هم از چشم او پنهان می‌دارد و شخص را از معاصرانش جدا می‌کند؛ پیوسته او را به خویشستن خویش بازمی‌گرداند و سرانجام یکسره در انزوای دل خود مجبوس می‌کند» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۰۶). فردگرایی در شکل غلوآمیزش خودپسندی محض می‌شود.

با این همه رشد فردگرایی ناگزیر نیست. وقتی جامعه‌ای با از میان بردن امتیازهای اشرافی، شکل دموکراتیک پیدا کرد، جدایی اخلاقی افراد از یکدیگر به تهدیدی بزرگ مبدل می‌شود. کشمکشهای دوران انتقال به صورت احساس کینه و نارضایتی کسانی که سابقاً امتیازاتی داشتند، و به صورت احساس پیروزی و نگرانی، در میان محرومان پیشین، درمی‌آید. «بدین طریق، معمولاً در آغاز جامعه

دموکراتیک است که شهروندان بیشتر مستعد منزوی کردن خود هستند.» توکویل تأکید می‌کند، «دموکراسی آدمها را واهی دارد به‌همین‌عنوان خود نزدیکتر نشوند، اما انقلابهای دموکراتیک آنها را به‌دوری از هم سوق می‌دهد؛ وضع برابر، خصوصتهای آفریده‌ی حالت نابرابری را تشدید می‌کند» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۰۸). توکویل در اینجا به‌مضمون کژسانی‌های دوران انتقال از اریستوکراسی به‌دموکراسی بازمی‌گردد. در *دموکراسی در امریکا* (۱۸۳۵) کژسانی عمده موضوع بحث تمرکز افراطی یا دیوانسالاری دولت بود؛ در *دموکراسی در امریکا* (۱۸۴۰)، قرینه اخلاقی و اجتماعی آن، یعنی فردگرایی، بررسی می‌شود.

فردگرایی همواره در نهاد جامعه دموکراتیک مکتوم است چون مساوات مدنی، که از نظری حقوق فردی را می‌آفریند، از جنبه دیگر موجب تصمیمات و اعمالی می‌شود که هدفهای شخصی و طرز تفکر رقابت‌آمیز را تشدید می‌کند. اما هنگامی که فردگرایی سربرکشید و مردم از امور همگانی دست شستند و به کارهای خصوصی خود پرداختند، میان فردگرایی و تمرکز اتحادی مهلک به‌وجود می‌آید. دولت دیوانسالار، آنگاه از جدایی‌جویی افراد در جامعه دموکراتیک بهره می‌جوید و این جدایی را به‌گسستگی واقعی مبدل می‌کند.

خودکامگی، که در سایه ترس پرورش می‌یابد، جدایی افراد را بهترین ضامن بقای خود می‌داند، از این‌رو سخت می‌کوشد آنان را منزوی کند... مساوات آدمیان را دوشادوش هم قرار می‌دهد، بدون آن‌که پیوندی مشترک میان آنان باشد. خودکامگی موانعی برمی‌انگیزد تا آنها را جدا نگهدارد: اولی آنها را مستعد می‌کند که به‌فکر ممنوع خود نباشند، دومی بی‌اعتنایی همگانی را به‌شکل نوعی فضیلت عمومی درمی‌آورد. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۰۹)

روایه کولار در دهه ۱۸۲۰ استدلال کرده بود که «جامعه پراکنده»،

ناچار، تمرکز می‌آورد. توکویل مفهوم پراکندگی را پالایش داد؛ او میان جدایی صوری افراد، که فطری جامعه دموکراتیک است، و گسستگی راستین مردم، که پژمردن خوی همکاری و روحیه جمعی است، تمایز نهاد. خودکامگی دیوانسالار تهدیدی است دائمی برای جوامع دموکراتیک و نیرودهنده خصایلی اخلاقی - مانند شخصی شدن نگرانیها و بی‌اعتنایی به سرنوشت دیگران - که این جوامع به آسانی آنها را می‌پروراند. اما این چاره‌ناپذیر نیست.

در اینجا نیز نهادهای امریکایی آموزنده بود. «امریکیان با نهادهای آزاد خود گرایش مساوات به‌جدانگداشتن افراد را درهم کوبیده و بر آن چیره شده‌اند» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۱۰). خودگردانی محلی یا حکومت بر خود در آنجا شهروندان را موظف می‌کند گرد هم آیند، و درباره نیازهای مشترکشان به گفتگو پردازند. بدین ترتیب آنها را از مشغول شدن به منافع خصوصی رها و متوجه منافع دیگران می‌کند. به آنها می‌فهماند استقلال صوری ناشی از مساوات مدنی مانع از آن نیست که واقعاً متکی به یکدیگر باشند. «شخص همین که دست به کار امور همگانی در اجتماع شد، پی می‌برد از هموعان خویش، آنچنان که ابتدا تصور کرده بود، بی‌نیاز نیست، و برای جلب پشتیبانی آنها باید بسا اوقات با آنها همکاری کند» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۰۹). توکویل تناقضی را پیشگویی کرد که بعدها در کار جامعه‌شناس فرانسوی دورکم زیاد به چشم می‌خورد، یعنی این تناقض که با پیشروی اقتصاد بازار و تقسیم کار، حس استقلال شخصی بیشتر می‌شود، حال آن‌که در اقتصادهای بدوی تر مثل اقتصاد معیشتی، که افراد در حقیقت کمتر مجبور به همکاری‌اند، حس وابستگی به دیگران در ایشان نیرومندتر است.

نهادهای نمایندگی در کانون کشور، به‌خودی‌خود، تضمین کافی

در برابر فردگرایی نیست. نهادهای محلی و منطقه‌ای نیز لازم است تا بتوانند همچون «آموزشگاه شهروندی» خدمت کنند و فردگرایی را مهار بزنند.

قانونگذاران امریکا برای رفع بی‌نظمی - که چنین طبیعی ساختار جامعه دموکراتیک و در عین حال بسیار خطرناک است - نمایندگی کلی عموم ملت را کافی نشمرند؛ افزون بر این فکر کردند بهتر است به هر بخش کشور نیز حیات سیاسی داده شود تا فرصت عملکرد هماهنگ برای کلیه افراد اجتماع بی‌نهایت افزایش یابد و همه احساس وابستگی مشترک کنند. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۱۰)

بنابراین، مجال مشارکت در امور همگانی به‌خوبی می‌تواند جنبه اخلاقی بگیرد. این مجال موجب می‌شود مردم بپرسند چه چیز خیر و سعادت عموم را برمی‌آورد و تنها در اندیشه منافع خویش نباشند. دید مردم گسترش می‌یابد و آنها مهیا می‌شوند به‌خاطر دیگران فداکاری کنند. این ویژگیها، به‌نوبه خود، از اهمیت فشار یا قدرت دولت، در مقام منبع نظم عمومی، می‌کاهد.

خودگردانی محلی عادت‌ی به‌وجود می‌آورد که در قلب رسوم اخلاقی آزاد جا دارد - عادت همبستگی. بدون این عادت، افراد جامعه دموکراتیک ناتوانند. همه برابر، ولی به یکسان ضعیف‌اند. همین امر، همبستگی را در جامعه دموکراتیک اجتناب‌ناپذیر می‌کند و برای قدرتهای اشرافی جانشینی پدید می‌آورد.

در جامعه‌های اشرافی، در میان انبوه مردمی که به‌خودی‌خود ناتوانند، همواره تعدادی اندک شهروند قدرتمند و ثروتمند یافت می‌شود، که هر یک می‌تواند به‌تنهایی کارهای بزرگ انجام دهد. در جامعه‌های اشرافی لازم نیست افراد یکی گردند تا دست

به اقدامی بزنند، چراکه محکم در کنار هم نگاهداشته شده‌اند. هر شهروند قدرتمندتر و ثروتمندتر همچون منشأ همبستگی و مشارکت اجباری و همیشگی کسانی است که به‌وی وابسته‌اند... از سوی دیگر، در میان ملت‌های دموکراتیک، شهروندان همه مستقل و ضعیف‌اند؛ به‌سختی قادرند خود کاری انجام دهند و هیچ‌کس نمی‌تواند هموعان را به کمک به‌خود وادارد. بدین طریق همگان، اگر کمک داوطلبانه به یکدیگر را فراموش نکنند ناتوان می‌شوند. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۱۴)

امریکاییها، نه فقط برای مقاصد بازرگانی، بلکه برای هر منظوری - جدی و شوخی، اخلاقی و هنری - که به‌تصور آید، انجمن تشکیل می‌دهند. این گردهماییها برای آن است که نیازها را بشناسند و روش عمل به‌مردم پیشنهاد کنند وگرنه همه از یکدیگر جدا می‌مانند. وقتی جامعه دموکراتیک رسوم اخلاقی آزاد، و نیز خودگردانی محلی و خوی همبستگی، را گسترش داد، فرد معمولاً سیمای شهروند به‌خود می‌گیرد. نهادهای آزاد مردم را، بجای پیگیری منافع تنگ‌نظرانه شخصی، چه‌بسا ناخودآگاه، به‌سوی چیزی سوق می‌دهند که توکویل «دریافت درست» از اصل خویشکامی^۱ خواند. این اصل مستلزم فداکاریهای قهرمانی یا شکل‌های والای ایثار و ازخودگذشتگی نیست - یعنی کارهای ویژه جوامعی که در آنها طبقه مرفه و ممتاز مفاهیم اخلاقی و مفاهیم سیاسی را شکل می‌داد. در جامعه‌ای که همه در یک سطح قرار دارند، و همه در چنگ بازاری، بیهوده، و حتی احمقانه است انتظار داشته باشیم مردم منافع خود را نادیده گیرند. چاره‌ای ندارند جز این‌که در پی سود خود بروند. ولی مشارکت سیاسی و خوی همکاری

1. self-interest

به مردم می آموزد سود خود و دیگران را درهم آمیزند. مردم می آموزند مصالح خود را به وجهی تازه بازشناسند، آن طور که «توجه روشن بینانه به خودپیوسته آنها را برمی انگیزد به همدیگر یاری رسانند، آنان گرایش می یابند بخشی از وقت و رفاه خود را با رغبت فدای بهروزی همگان کنند» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۲۸).

دریافت درست از سود شخصی، میان منفعت خصوصی و منفعت عمومی تعادلی برقرار می کند، و نشان می دهد چگونه دلبستگی به منافع دیگران در درازمدت به نفع خود شخص تمام می شود. «حاصل دریافت درست اصل خویشکامی عملیات بزرگ فداکاری نیست، بلکه از خودگذشتگی های کوچک روزمره است» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۲۹). این دریافت، دوراندیشی و اعتدال و نیک خواهی می پروراند. دریافت درست خویشکامی، بر روی هم، بیان رسمی رفتار و عاداتی برخاسته از رسوم آزاد اخلاقی است.

این صفات با ضعف بالقوه جامعه دموکراتیک درمی افتد. علاج خطر گسستگی، بی گمان همبستگی است. «اگر بناست مردم متمدن بمانند یا متمدن بشوند، هر چه برابری شرایط افزایش یابد، باید هنر همبستگی با همدیگر نیز گسترش و بهبود یابد» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۱۱۷). زیرا، اگر بر این هنر تسلط نیابیم، خودکامگی دیوانسالار که از جدایی مردم بهره می گیرد و تداوم می یابد، جامعه های دموکراتیک را از پا درمی آورد. همکاری غیرارادی جامعه اشرافی که ناپدید شود، دو راه بیشتر باقی نمی ماند - یا همبستگی بالنده ارادی یا قدرت بی حد و خطرناک دولت.

توکویل، دست کم، دو جنبه مهم تحول سیاسی قرن بیستم را پیش گویی کرد. با این وصف، هر دو را، «خودکامگی دموکراتیک» خواند

و این از سودمندی پیشگویی اش می‌کاهد. تمایز نهادن میان این دو مهم است. یکی خودکامگی دیوانسالارانه است که در سایه ترس پدید می‌آید و به نام حزب یا به نام رهبری مدعی پاسداری ارادهٔ مردم در برابر «دشمنان» آنان، توجیه می‌شود. در زمانی که توکویل دموکراسی ۱۸۳۵ را می‌نوشت به این نوع خودکامگی دموکراتیک می‌اندیشید، یعنی آنچه که امپراتوری بناپارت مظهر آن بود - به سخن دیگر، دولتی پلیسی، استوار بر هراس از بازگشت امتیازهای اجتماعی، چه از درون و چه از برون. همین نوع خودکامگی دموکراتیک بود که پس از ۱۸۵۱، وقتی پسر برادر ناپلئون امپراتوری را بازآورد، دوباره توکویل را سراسیمه کرد - لیکن این بار خطری تازه یعنی چشم‌انداز سوسیالیسم را در بر داشت که روستاییان و طبقهٔ متوسط فرانسه را سخت می‌ترساند.

اما در دموکراسی ۱۸۴۰ نوع دیگری خودکامگی - نوع زیرکانه‌تر و در درازمدت، شاید، خطرناک‌تر آن - ذهن توکویل را اشغال کرد. این خودکامگی دموکراتیکی بود که با خودکامگی‌های سابق فرق داشت چون، به ظاهر، بسیار خیرخواه‌تر می‌نمود و در آن سلسله‌مراتب سنتی اجتماعی دیگر گسترش قدرت دولت را انجام نمی‌زد. از این گذشته، گسترش قدرت دولت به نام رفاه مردم توجیه می‌شد و به بهانهٔ خدمات اجتماعی فراوانی که دولت عرضه می‌کرد جلو انتقادات گرفته می‌شد. دولت، در حقیقت، با شعار مصلحت عمومی، وسایل نظارت و کنترل خود را، خدمات اجتماعی و گونه‌ای آزادسازی، جلوه می‌داد.

این خودکامگی تازه دموکراتیک از راه دیوانسالاری می‌کوشد تمامی نیازهایی را که مشروع می‌شمرد پیش‌بینی و تدارک کند:

می‌خواهم در ذهن مجسم‌کنم خودکامگی باچه ویژگی‌های تازه‌ای در جهان پدید خواهد آمد. انبوهی بی‌شمار از مردمی می‌بینم برابر و یکسان، پیوسته در جستجوی خوشی‌های پیش‌پاافتاده و حقیر تا

مگر روح خود را مشغول دارند. اینان، جدا از هم ایستاده‌اند، هر کدام بیگانه با سرنوشت دیگران؛ تمامی نژاد بشر، فرزندان و دوستان شخصی اوست. شهروندان دیگر را، با آن‌که در کنارشان است، نمی‌بینند. آنان را لمس می‌کند ولی چیزی حس نمی‌کند. تنها در خود و برای خود وجود دارد، و اگر هنوز خانواده‌ای داشته باشد، می‌توان گفت دیگر میهنی ندارد. بر فراز این مردم قدرتی عظیم، و قیم‌وار سر برمی‌کشد، و به تنهایی عهده‌دار برآوردن خواسته‌ها و پاسداری سرنوشت آنان می‌شود. این قدرتی است مطلق، ناظر بر جزئیات، منظم، دوراندیش، و نرم‌خو. این قدرت همچون قدرت پدری می‌بود، اگر هدفش، همچون پدرمها کردن افراد برای دوران کمال بود؛ اما این قدرت، برعکس، سخت می‌کوشد آنان را به‌طور قطع در کودکی نگهدارد. می‌خواهد شهروندان خوش باشند، ولی به شرط آن‌که جز این به چیزی نیندیشند. بارغبت برای بهروزی آنان کار می‌کند، ولی می‌خواهد عامل و داور نهایی این بهروزی کسی جز خودش نباشد. می‌خواهد امنیت آنها را حفظ کند، نیازمندیشان را پیش‌بینی و تأمین کند، تفریحاتشان را تدارک بیند، امور مهم آنان را نظم بخشد، صنعت‌شان را اداره کند، میراث‌شان را زیر نظر قرار دهد و ماترکشان را خود تقسیم کند. چرا زحمت اندیشیدن و مشکل‌زیستن را یکسره از آنها نمی‌گیرد؟ کاربرد اختیار، بدان منوال، از این هم کمتر و بیهوده‌تر می‌شود و عملکرد اراده در فضایی هرچه کوچکتر محبوس می‌گردد... برابری، آدمیان را برای همه این چیزها آماده کرده است. آنها را آماده کرده این همه را تحمل کنند و ای بسا حتی همه را منفعت پندارند. (مجموعه آثار، یکم/ب، ۳۲۴)

ایستادگی در برابر این خودکامگی دموکراتیک فوق‌العاده دشوار

است.

توکویل در ۱۸۴۰ نه تنها ضرورت مقررات اجتماعی بیشتر - که به صورت جنبش سوسیالیستی فوریه ۱۸۴۸ منفجر شد - بلکه رشد تدریجی دولت رفاه پیشه^۱ قرن بیستم را پیش بینی کرد. وقتی در ۱۸۴۸ با سوسیالیسم روبه رو شد، دریافت که مهمترین خصلت آن تمایل شدید به گسترش قدرت دولت است.

هر نامی می خواهید بر خود بگذارید، هر نامی جز آزادیخواه. این یکی را مجاز نیستید برگزینید. چون شایستگی اش را ندارید... کسی که از دموکراسی دم می زند، از حداکثر آزادی ممکن برای هر شهروند، فقیر یا ثروتمند، مقتدر یا فروتن، سخن می راند... پس چگونه ممکن است دموکراسی بندگی یکسان باشد؟ نه، دموکراسی آزادی یکسان است... آیا قیدوبندهایی که امروزه سوسیالیستها می خواهند از نو برقرار کنند، همه همان قیدوبندهایی نیست که انقلاب فرانسه از میان برد؟ دولت را جای ارباب و خودگردانی نهاده اند. (مجموعه آثار، سوم/ج، ۵-۱۹۳)

حمله سوسیالیستها به حق مالکیت خصوصی به نظر او، بیش از هر چیز، گام تازه ای بود به سوی تمرکز. چرا که حق مالکیت، با همه مشکلاتی که فراهم می آورد، در پراکندن قدرت نقش اساسی دارد.

توکویل مخالف اقدامات رفاهی نبود. ولی تمرکز قدرت را در لفافه پدرسالاری همواره بازدارنده تکامل سرشت بشر و تضعیف کننده اراده آزاد می پنداشت. در پدرسالاری دموکراتیک جدید «اراده انسان در هم نمی شکند، ولی نرم و خمش پذیر می گردد و تن به ارشاد دیگری می دهد. آدمها کمتر وادار به عمل می شوند و پیوسته آنان را از عمل بازمی دارند.» توکویل، با شیوه بیانی که بعدها نیچه به کار گرفت، نتیجه

می‌گیرد که پدرسالاری دموکراتیک «رفتار مستبدانه ندارد، ولی دخالت می‌کند، توان می‌زداید، شور و شوق را فرومی‌کشد و مردمان را گیج و پریشان می‌کند، تا این‌که ملت به صورت گله‌ای حیوان جبون و زحمتکش درمی‌آید، و حکومت به صورت چوپان آن» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۵-۳۲۴). پس تکامل سرشت بشر و پراکندن قدرت را، در نهایت، باید آرمانهایی شمرد که دست در دست هم پابرجا می‌ایستند یا با هم فرومی‌افتند.

با این حال، واقعیت آن است که توکویل مبلغ لیبرال اقتصاد آزاد^۱ نبود. او آموزه‌ای داشت که از دریافتش از اخلاق مسیحی نشأت می‌گرفت، اما کمتر پیش می‌آمد که با آن صراحتی که در سخنرانی در مجلس - ۱۸۴۸ - در زمینه «حق کار» به کار برد، به این نکته اعتراف کند: *انقلاب فرانسه ممکن است خواست نیکوکاری را به سیاست راه بدهد - و این خواست نه تنها انقلاب را مقدس می‌کرد بلکه در چشم مردم جلوه‌ای آسمانی به آن می‌بخشید. این انقلاب به فکر وظایف دولت نسبت به تنگدستان، نسبت به شهروندان رنجبر بود، و این اندیشه‌ای بود دامنه‌دارتر، کلی‌تر و برتر از هر چه قبلاً به تصور آمده بود. این است اندیشه‌ای که ما باید پی بگیریم - تکرار می‌کنم، نه، با نشان دادن دوراندیشی و خرد دولت بجای دوراندیشی و خرد فرد، بلکه از وسایلی که دولت در اختیار دارد برای کمک مؤثر و بی‌درنگ به کسانی که رنج می‌برند و یاری رساندن به آنهایی که منابع و امکاناتشان از میان رفته است، و چنانچه دولت به دادشان نرسد به بدبختی می‌افتند.* (مجموعه آثار، سوم/ج، ۸-۱۷۹)

توکویل در دهه ۱۸۲۰ ایمان مذهبی خود را از دست داد ولی

1. laissez-faire

هیچ‌گاه از عذاب این ضایعه خلاصی نیافت. «انقلاب فوریه باید مسیحی و دموکراتیک باشد، نه سوسیالیست. این چند کلمه خلاصه همه اندیشه من است».

دموکراسی در امریکای (۱۸۴۰) نشان می‌دهد لیبرالیسم توکویل تا چه اندازه متمایز و اختصاصی شده بود. توکویل حکومتی بر اساس دعاوی نوعدوستی مسیحی و راهی میان فضیلت مدنی و آزادی فردی، میان دین و سیاست، میان بازار آزاد و رفاه ملی برای آن حکومت پیشنهاد می‌کرد. ولی بزرگترین استعداد توکویل، با وجود پیشینه اشرافی‌اش، شاید تیزبینی او در مشاهده نظامهایی بود که پایه قدرت خود را بر نارضایی طبقه‌ای می‌نهادند که روزگاری ستم دیده بود. زیرا توکویل می‌دید چگونه ستم‌دیدگان می‌توانند ستمگر بر خویش شوند. بزرگترین خدمتی که غرور و نخوت اشرافیت می‌تواند به جوامع دموکراتیک مُدرن بکند این است که نشان دهد در جامعه برابرها خودگردانی لازمه احترام به خویشتن است. اختیار رفاه خود را به دست دیگران سپردن کار بندگان است، نه شهروندان.

دین و ساختار اجتماعی

کارهای فکری توکویل از ۱۸۴۰ تا ۱۸۴۸ ظاهراً پیشرفتی نداشت، چون، پس از انتخاب به نمایندگی مجلس، غرق سیاست شد. حتی در تعطیلات دراز تابستانی مدام می‌بایست گزارش پارلمانی می‌نوشت یا از حوزه نمایندگی دیدن می‌کرد. هم در سیاست محلی فعال بود و هم در سیاست ملی. او در سالهای میانی دهه ۱۸۴۰ چهره سرشناس ناحیه خود، نرماندی، بود و وظایف تازه تمامی وقت او را می‌گرفت. در ضمن می‌کوشید از چگونگی مستعمره کردن الجزایر، که آن زمان بزرگترین اقدام فرانسه در خارج از کشور بود، باخبر بماند. ناکامی سیاست استعماری رژیم سابق فرانسه کنجاوی او را در سفر به کانادا در ۱۸۳۱ برانگیخته بود. حال می‌خواست کاری کند که سیاست فرانسه دچار اشتباههای مشابه نشود، اشتباههایی که به نظر او از تمرکز اداری سرچشمه می‌گرفت. مطالعه کنونی باز به او فرصت سفر داد، ولی در ۱۸۴۱ که به الجزایر رفت، به وضع وخیمی بیمار شد و دیگر نمی‌توانست تندرستی خود را سرسری بگیرد.

با این حال، با وجود وظایف تازه سیاسی و سلامتی نامطمئن،

توکویل پس از ۱۸۴۰ از سروکله زدن با مسائل نظری دست برداشت. بی‌تابی فکری خود را همچنان نگهداشت. صحبت‌های خاله‌زنکی و دوزوکلک‌های روزمره پارلمانی برایش ملال‌آور بود، و دیری نپایید که باز به‌دامان اندیشه پناه بُرد. در ۱۸۴۳ «آکادمی اخلاق و علوم سیاسی»^۱ از او خواست عهده‌دار پژوهشی در زمینه آموزه‌های اخلاقیِ مُدرن شود، و ببیند هیچ‌گونه چیز تازه‌ای در اینها هست یا خیر. آیا فلسفه سده هفده و هیجده برگنجینه باورهای بنیادین اخلاقی در اروپا چیزی افزوده است؟ با آن‌همه مشغله که مجالی برایش نمی‌گذاشت، توکویل به‌این نتیجه رسید که این پژوهش را دست‌تنها نمی‌تواند به‌انجام رساند. همان روزها، از قضا، به‌جوانی زیرک و بیکار، ولی کمی عجیب و غریب، به‌نام آرتور دوگوبینو^۲، برخورد کرده بود. توکویل تحت تأثیر شور و شوق گوبینو برای اندیشه قرار گرفت، و در عین حال بر این جوان دل‌می‌سوزاند. گوبینو، که ادعا داشت از خانواده اشرافی است، ولی در این حرفش اندکی تردید بود، در جامعه پس از انقلاب نقش روشنی برای خود نیافته بود. سودای اندیشمندی او تا اندازه‌ای برای این بود که در رویارویی با تحول اجتماعی هویتی برای خود بیابد. توکویل خود، پانزده سال پیش، کوشیده بود همین کار را بکند، و لابد سرگردانی جوان تازه‌آشنا که با او احساس همدردی می‌کرده برایش جذاب بود. بدین سبب از او خواست تا دستیار پژوهش او شود.

1. Academy of Moral and Political Sciences

۲. Arthur de Gobineau (۱۸۲۰-۱۸۹۶). نویسنده، شرق‌شناس و سیاستمدار فرانسوی که عقاید ویژه‌ای درباره برتری نژادها داشت. عضو وزارت خارجه فرانسه بود و سالها در کشورهای گوناگون خدمت کرد. دو بار به‌ایران آمد و فارسی آموخت و چند کتاب درباره ایران نوشت، از جمله سه سال در آسیا (۱۸۵۹)؛ تاریخ ایرانیان (۱۸۶۹) و ادیان و عقاید فلسفی در آسیای مرکزی (۱۸۶۵). شهرت گوبینو بیشتر به‌خاطر نظریاتی است که در کتاب مقاله‌ای در باب عدم تساوی نژادهای انسان (۱۸۵۳-۵) بیان کرده است. بعضی از آثار او به‌فارسی ترجمه شده است. (ن.ک. به‌دائرة المعارف، مصاحب).

گویینو بیست و چند سال بیش نداشت، با وجود این طعم زندگی را به طرق گوناگون چشیده بود. پس از دل سپردن به شاعری و استقبال از اسلام - زمانی عمامه به سر می نهاد - مجبور شده بود در اداره پُست کاری بگیرد، ولی این کار را نیز در ۱۸۴۰ ترک گفت و ادیب شد. از راه روزنامه نگاری درآمدی ناچیز به دست می آورد و گویی برای جبران مافات، هوادار دوا تشه اشرافیت و حکومت پادشاهی موروئی گشته بود. گویینو، در حقیقت، از خانواده ای بورژوا و ژیروندن^۱ برخاسته بود، اگرچه شایع بود جد مادری او پسر حرامزاده لویی پانزدهم بوده است. همین تلاش برای کنار آمدن با فقر پدر و بی عفتی مادر (که زن به سبب آن مدتی هم به زندان افتاده بود) احتمالاً تسلی بخش گویینوی جوان بود. توکویل از آغاز به چگونگی رشد ذهنی گویینو شک داشت. در ۸ اوت ۱۸۴۳ به او نوشت «شما دانش گوناگون، ذکاوت فراوان و ادب و نزاکت عالی دارید، که انسان، هر چه هم دموکرات باشد، نمی تواند قدر شناسد. بر اینها همه صفت دیگری بیفزایید که خیلی دلپسند شما نیست، و آن این که آدم، وقتی با شما آشنا شد، نمی داند چه به سر این همه صفت خواهد آمد و آیا بیماریهای متداول قرن، که دامن شما را نیز بسان معاصرانتان گرفته است، این صفات را بی ثمر نخواهد کرد؟» (مجموعه آثار، نهم، ۴۳). چیزی به توکویل هشدار می داد و به هنگام گفتگو درباره آموزه های اخلاقی قرن هیجدهم بر تردید او افزود، چون می دید گویینو هم از دموکراسی بیزار است و هم بی رودربایستی از مسیحیت. گویینو می گفت احکام مهم فلسفه اخلاقی قرن هیجدهم هیچ ربطی به مسیحیت ندارد - و، در حقیقت، میان تجویزات مسیحی و آموزه های قرن هیجدهم مثل سودباوری، شکاف بزرگی هست.

۱. Girondins، گروه جمهوریخواه اعتدالی که در انقلاب فرانسه نقش اساسی داشت و طرفدار طبقه متوسط بود.

داوریهای گوبینو توکویل را هراسان کرد. سخنان وی دیدگاهی را که، با آن همه تلاش، پس از بحران ایمان خود در دهه ۱۸۲۰ به دست آورده بود تهدید می کرد. برداشتهای گوبینو با تفسیرهایی در مورد تاریخ اروپا که توکویل از لیبرالهای دوران بازگشت مثل گیزو آموخته بود، به کلی فرق داشت. مکاتبه جالب و پرشوری میان آن دو در گرفت. بحث بر سر موضوعی پراهمیت یعنی رابطه ایمان و ساختار اجتماعی بود. توکویل از لیبرالهای دوران بازگشت آموخته بود که مسیر دموکراتیک تحول اجتماعی اروپا با معتقدات اخلاقی مسیحی پیوند عمیق دارد. این پیوند به سهم خود موجب «گراییدن» او به لیبرالیسم و اعتقادش به برتری تمدن اروپایی شده بود. این همه اکنون به مخاطره افتاده بود.

برای پی بردن به میزان اهمیت موضوع برای توکویل، باید دید لیبرالهای دوران بازگشت چگونه به این استدلال رسیدند. گفتگوی سیاسی در دوران بازگشت، در مقایسه با قرن هیجدهم، شکلی تاریخی تر و جامعه شناختی تر به خود گرفت، و تلویحاً، پرسشی پیرامون مبانی تحول اجتماعی پیش آورد. ماتریالیسم فلسفی قرن هیجدهم مطلب را تقریباً سرسری فیصله داده بود، و دانشمندان اسکاتلندی عصر روشنگری، به روشی نامعتبر^۱، طرز معیشت را عامل تحول اجتماعی شمرده بودند. خرده گیران کاتولیک روشنگری، همچون مستر^۲ و بونال^۳، در آغاز قرن نوزدهم، پاسخ بسیار متفاوتی به مسأله دادند. اینان می گفتند بحران انقلابی در اروپا ناشی از ارتداد اخلاقی و دورافتادن از آیین کاتولیک به تعبیر پاپهاست. به گمان اینان پروتستانها حق داوری

1. undoctinaire

۲. Joseph de Maistre (۱۸۲۱-۱۷۵۴). دیپلمات و نویسنده جدلی فرانسوی. مشهورترین کار او پاپ (*Du Pape*) است که نظام انقلابی را می کوبد و از قدرت مطلق پاپ هواداری می کند.
۳. Louis Gabriel Bonal (۱۸۴۰-۱۷۵۴). فیلسوف و سیاستمدار فرانسوی، از مخالفان سرسخت اصول روشنگری و انقلاب فرانسه و طرفدار دو آتشه پادشاهی موروثی و حقانیت پاپها.

شخصی را رواج داده بودند، و تا زمانی که اثرات ویرانگر این حق ریشه کن نشود، نه اقتدار راستین اخلاقی برجا می ماند نه سلسله مراتب اجتماعی فرموده خداوند.

بدین قرار، لیبرالهای دوران بازگشت که پروتستان نیز بودند - مادام دوستال، کنستان، گیزو - به ناچار در دو جبهه می جنگیدند: به عنوان پروتستان، این نظر را رد می کردند که لیبرالیسم ضرورتاً هم‌نوای الحاد یا ماتریالیسم فلسفی است، و در عین حال منکر عقیده مستر و بونال بودند که مسیر دموکراتیک تحول اجتماعی در اروپا نتیجه دورشدن از آیین کاتولیک است. در عوض، از خوانندگان خود می خواستند این را درک کنند که از میان رفتن بردگی قدیم و انهدام فئودالیسم گواه است بر رخنه تدریجی ایمان مسیحی در مساوات انسانها. پس، درخواست لیبرالیسم برای برقراری برابری مدنی چیزی نبود مگر اجرای الزامات اعتقادهای اخلاقی مسیحی. گیزو گفته بود لیبرالیسم، مسیحیت عملی است.

لیبرالهای دوران بازگشت نظریه قانون طبیعی را به تاریخ سپردند. آنان در جدال با مخالفان می بایست پیوندی روانی میان مسیحیت و لیبرالیسم به وجود می آوردند؛ بدین جهت استدلالهای مبنی بر «وضع طبیعت» را کنار نهادند، و در عوض، گفتند مراحل پیشرفت اروپا دلیل بر آن است که اخلاقیات مسیحی در طول قرون نهادهای اجتماعی را دگرگون کرده است. به گمان آنان نهادهای اشرافی که پس از یورشهای ژرمنها در اروپا پدید آمد؛ اصولاً مغایر باورهای مسیحی، ولی، در شرایط روز، اجتناب ناپذیر بود. تاریخ اروپا از اوائل قرون وسطا، با درک بیشتر و بیشتر معیارهای مسیحی به تاریخچه براندازی عقاید و اعمال اشرافی از درون تبدیل شد. بدین قرار، مادام دوستال، سه مرحله در پیشرفت اروپا برمی شمرد - «آزادی اریستوکراتیک» (آزادی شماری

محدود)، بندگی بالسویه (در پیشگاه سلطان مطلق) و، سرانجام، آزادی برابر و حکومت مبتنی بر نمایندگی (که انگلستان پیشرو آن بود).
 لیبرالهای پروتستان به توکویل کمک کردند تا در مورد ماهیت نظم اجتماعی نظری اتخاذ کند که به ایمان - بجای عوامل مادی یا زور مطلق - تقدم می داد. توکویل در *دموکراسی در امریکا* (۱۸۳۵) همین نتیجه گیری را به کار برد و بر روایت مونتسکیو از استبداد شرق خرده گرفت.

مونتسکیو، آنجا که برای استبداد قدرت شگفتی قائل می شود، افتخاری بدان می دهد که به نظر من سزاوارش نیست. استبداد به خودی خود نمی تواند هیچ چیز را پایدار نگهدارد. به دقت که می نگریم می بینیم آنچه حکومت های مطلق را مدت ها کامروا داشت دین بود نه بیم. به هر جا می خواهید نگاه کنید، هیچ گاه به قدرت واقعی مردم بر نمی خورید مگر آنجا که اراده آزاد آنها دست به دست هم داده است. باری، تنها میهن دوستی و دین است که پیوسته تمامی جماعت شهروند را به سوی هدفی مشترک پیش می برد. (مجموعه آثار، یکم/الف، ۹۹)

ایمان مذهبی، از دید توکویل، نقش مهمی در شکل دادن به ساختار اجتماعی بازی می کند، ولی این بدان معنا نیست که مذاهب همه در یک سطح قرار دارند. از نظر او مسیحیت، با ایجاد نقشی برای وجدان، یا گزینش آزاد، توانی در پیشرفت اجتماعی یافت، که در مذاهب دیگر دیده نمی شود. مسیحیت را، در این مفهوم، می توان کیش آزادگان خواند؛ کیشی که در طول زمان به تمدن اروپایی مزیتی نمایان داد. اهمیت ویژه اصلاح دین^۱ برای لیبرالهای پروتستان، از قبیل مادام دوستال، کنستان، و

۱. Reformation، انقلاب دینی در اروپای قرن شانزدهم برای اصلاح مذهب کاتولیک که به نهضت پروتستان انجامید.

گیزو، در همین بود. خودداری توکویل از پذیرش احکام جزمی کاتولیک، شاید نشانگر گرایش محدود او به نظرگاه پروتستان باشد. شک نیست که او عقیده آنها را درباره ضرورت جدایی کلیسا و دولت قبول داشت.

بدین قرار، تعجبی ندارد اگر توکویل، پس از چندی مکاتبه با گوینو در ۱۸۴۳، نظریات او را نگران‌کننده یافت. توکویل در آغاز بحث خود می‌گوید تردید دارد که اخلاقیون جدید - مقصودش فیلسوفان از قرن هفدهم به این سو است - در حقیقت بنیادی تازه برای حقوق و وظایف بشر آورده باشند؛ بلکه، از مفروضات اخلاقی مسیحیت معانی ضمنی تازه‌ای گرفته‌اند. او سه فرض از این مفروضات را نام می‌برد. اول، مسیحیت درجه‌بندی پیشین فضیلتها را واژگون کرد، فضیلت‌های «نیمه وحشی» زور و غرور را به پایین فهرست آورد، و صفات پسندیده همدردی و ترحم و انسانیت را بالا برد. دوم، قلمرو تکلیف اخلاقی را از طبقه شهروند ممتاز به همه آدمیان بسط داد، و بدین طریق بر مساوات و یگانگی نژاد بشر تأکید نهاد. و سوم آنکه، مسیحیت ضمانت اجرای اخلاقیات را از این جهان به آن جهان حواله داد، و با این کار انگیزه‌های عمل را روحانی کرد.

درست است فیلسوفان اخلاقی مُدرن از این اصول مسیحی نتایج تازه‌ای گرفته‌اند، زیرا «عقاید مذهبی ما سست‌تر و چشم‌انداز جهان دیگر مبهم‌تر شده است» (مجموعه آثار، نهم، ۴۶). در جامعه‌های دموکراتیک، که مساوات نه صرفاً موضوع آن جهان بلکه مربوط به این جهان نیز هست، اخلاقیات ناچار بود با نیازها و با خوشیهای مادی هم‌نوایی بیشتری نشان بدهد؛ همچنین می‌بایست برای قوانین اخلاقی در حیات کنونی ضمانت اجرایی بیشتری بیابد «چرا که دیگر نمی‌توان با خیال راحت آن را درست برای آخرت نهاد» (مجموعه آثار، نهم، ۱۱۶).

ولی اصول اساسی اخلاقی همانهایی است که مسیحیت گفته است. توکویل تأکید می‌کند «جامعه ما بیشتر از حکمت دینی روی گردانده است تا از فلسفه مسیحی».

دو اندیشه بسیار رایج در زمینه حکومت نشان می‌دهد که فلسفه اخلاقی مدرن چگونه «پیامدهای اخلاق مسیحی را تکامل یا گسترش داده است بی آن‌که اصولش را تغییر دهد» (مجموعه آثار، نهم، ۴۶). اولی این عقیده است که همه آدمیان باید حقوق اساسی برابری داشته باشند، حق یکسان برای لاقفل پاره‌ای از مواهب این جهان، و آنهایی که بیشتر دارند باید به داد آنهایی که کمتر دارند برسند. دومی مفهومی تازه از عدالت اجتماعی است، که موجب شد نیکوکاری از شکل فضیلت خصوصی درآید و وظیفه‌ای عمومی و مسئولیتی دولتی شود. این موضوع اصلی گزارش فقر^۱ (۱۸۳۵) توکویل بود. دولت مسیحی عهده‌دار بهزیستی مردم و عهده‌دار اصلاح و جبران و عواقب نابرابریها می‌شد و به یاری کسانی که نمی‌توانستند به‌خود کمک کنند برمی‌خاست. بدین ترتیب، توکویل، هم می‌پذیرفت که فیلسوفان قرن هفدهم و هیجدهم از اعتقاد مسیح به برابری بشر نتایجی تازه گرفته‌اند، و هم اصرار می‌ورزید که اصل اساسی اخلاقی - همه انسانها را چون برادر خود دوست بدار - تغییر نکرده است.

اصول اخلاقی مدرن تنها در یک مورد عقاید مسیحی را بهبود بخشیده و به‌سوی پندارهای کهن برگردانده است، و این، به گفته توکویل، تأکید تازه بر وظیفه مدنی یا شهروندی است.

مسیحیت و، در نتیجه، اخلاقیات مسیحی خود را فراتر از همه قدرتهای سیاسی و حتی همه ملیتها مستقر کرد. عظمت دستاورد آن این بود که جامعه‌ای بشری در بیرون همه جوامع ملی تشکیل

1. Memoir on pauperism

داد. وظایف انسانها نسبت به یکدیگر در مقام شهروند، مسؤولیتهای شهروندان در قبال سرزمین پدری خود، به سخن دیگر فضیلتهای عمومی، به نظر من، در اخلاقیات مسیحی به خوبی تعریف نشده و بسیار دستخوش غفلت بوده است. نقطه ضعف آن اخلاقیات پسندیده همین بود، همان طور که تنها جنبه واقعاً نیرومند اخلاقیات کهن نیز همین بود. با آن که اندیشه مسیحی برادری انسانها ذهن بشر امروزی را کاملاً قبضه کرده است، فضیلتهای عمومی هم باز در زمان مارونق فراوان یافته اند و من تردید ندارم که علمای اخلاق قرن گذشته و قرن خود ما بسی بیش از پیشینیان خویش نگران این مسائل بوده اند... بنابراین جهان نو بخشی از اخلاق باستان را برگرفت و حرمت نهاد و در میان مضامین تشکیل دهنده اخلاقیات مسیحیت گنجانید. (مجموعه آثار، نهم، ۷-۴۶)

این تأکید تازه بر مشارکت، که ریشه‌هایی در مفهوم باستانی شهروندی داشت، اکنون با یک اصل توزیعی توانمند، با مفهوم عدالت اجتماعی ملهم از افکار مسیحی، مهار می‌شد، و گونه‌ای اخلاقیات اجتماعی و سیاسی پدید می‌آورد که «باستانیان چندان چیزی از آن نمی‌دانستند و آمیزه‌ای است از اندیشه‌های سیاسی باستانی و مفاهیم اخلاقی مسیحی.»

این ادراک از ماهیت اخلاقیات اجتماعی و سیاسی جدید، توکویل را بی‌اندازه مشتاق کرد که راهی برای جلوگیری از تعارض کلیسای مسیحی و لیبرالیسم در اروپا پیدا کند. این تعارض، هم‌نواپی مسیحیت را با اصول آزادی و برابری پنهان می‌داشت، و پیدایش رسوم اخلاقی آزاد را، که به نظر او بهترین تضمین خودگردانی جوامع دموکراتیک بود، دشوارتر می‌کرد. در قطعه‌ای از دموکراسی در آمریکا (۱۸۳۵) که حذف

شد، او دریافت خود را از اخلاقیات مسیحی، که در ضمن موضوع اصلی گفت و شنودش با گوینو هم بود، چنین خلاصه می‌کند:

مسیحیت، حتی آنجا که دستور اطاعت کورکورانه از احکام جزمی می‌دهد، بیش از همه آموزه‌های مذهبی، به آزادی به دیده موافق می‌نگرد، زیرا خطابش تنها به دل و ذهن کسانی است که می‌خواهد به اطاعت وادارد. هیچ مذهبی به اندازه کیش عیسی مسیح استفاده از زور را نکوهش نکرده است... وقتی می‌گوئیم یک ملت مسیحی به بردگی درآمده است، این قضاوت را در قیاس با مردم مسیحی دیگر می‌کنیم. اگر آنها را با کفار بسنجیم، آزاد به نظر می‌رسند. مسیحیت، به هر تعبیر و تفسیر، بیشتر از هر آموزه مذهبی دیگر با مساوات موافقت دارد. فقط مذهب ع [یسی] م [سیح] است که عظمت انسان را وابسته به انجام وظایفی می‌داند که از عهده هر کس بر نمی‌آید... (دموکراسی در آمریکا، چاپ نولا، جلد یکم، ۲۲۴)

همین تعهدات مشترک اخلاقی بود که لیبرالیسم را، به نحوی موجه، گونه‌ای مسیحیت دنیوی، و جهان نوین را، اساساً، فرزند کلیسا، جلوه می‌داد.

اما گوینو، مسائل را بسیار متفاوت می‌دید. تمایلات ضد مذهبی شدید، وی را واداشت استدلال کند که فلسفه قرن هیجدهم شکافی بزرگ به وجود آورد؛ و نه تنها الهیات بلکه اخلاقیات مسیحی را از اعتبار انداخت. به نظر او پافشاری مسیحیت بر این که «هر که ایمان نیاورد نمی‌تواند پاکدامن باشد» اخلاقیات آن مذهب را «مبتذل» کرد (مجموعه آثار، نهم، ۵۰). توکویل می‌گفت ضوابط اخلاقی مسیحی قادر است مستقل از باورهای دینی زنده بماند و عمل کند - و این چکیده ادراک او

از مسیر تاریخ اروپا بود - گوینو این را، عملاً، ناممکن می‌شمرد. گوینو احتمالاً ابتدا پی نبرد که نظرات توکویل سرسری یا جدید نیست، و همه زندگی دوران کمال او را شکل بخشیده است.

بیزاری گوینو از مسیحیت، بر روایت وی از سرآغاز و همچنین از محتوای اخلاقی این مذهب اثر نهاد. گوینو منشاء مسیحیت را تقریباً به خویشکامی طبقات پایین زمان باستان تقلیل داد.

آنها بدترین وجهه حق زورگویی را دیده بودند، و حال خوشنود بودند که در برابر قهر و خشونت به دفاع از خود پردازند و الزامات عشق و مروت را بر زبان آورند. صنعتگران گمنامی که هر روز از فلاکت پیرامون خود می‌نالیدند، غرق بدبختیهای گوناگون دامنگیر مستمندان، چگونه می‌توانستند از اشتیاق به زنجیر بستن بر بازوی اقویا چشم ببوشند؟ ساده‌ترین سیاستها بر آنها واجب می‌ساخت تا مقرراتی به سود انبوه خلق اعلام کنند و دل ایشان را بریابند. (مجموعه آثار، نهم، ۴۹)

الهام‌بخش اخلاقیات مسیحی این غریزه بود نه «ایمان سنجیده یا معقول به آنچه بایسته است». گوینو در عین حال (و قدری نابجا) گناه بزرگ اخلاقیات مسیحی را از آن می‌دانست که اخلاق را تابع ایمان می‌کند و علایق این جهان را درگرو جهان دیگر می‌گذارد. او می‌گفت، از شعار مسیحی «رنج مقدس است» بی‌علاقگی به این جهان برمی‌آید، و این دشمن جانی بهبود اجتماعی است. «بدین ترتیب، گمانم بی‌انصافی نباشد که بگوییم اخلاق مسیحی به این حکم که کار بد نکنید، محدود می‌شود و به‌ندرت از این محدوده پا فرامی‌نهد» (مجموعه آثار، نهم، ۵۰).

گوینو اذعان می‌کرد اخلاقیات تازه‌ای که در اروپای قرن هیجدهم پدید آمد، هنوز آیین یکپارچه‌ای نیست. «مجموعه‌ای است درهم‌برهم

از نتایج به دست آمده از اصولی که هنوز اکثر آنها خوب تعریف نشده است» (مجموعه آثار، نهم، ۴۹). اما تمایز آشکار این اخلاقیات، آن است که قبول دارد اعمال اخلاقی وابسته به ایمان مذهبی نیست. «نخستین کار [علمای اخلاقی قرن هیجدهم] آن بود که زنجیر پیونددهنده انسانها به یکدیگر را از راه ورسمی که هر مؤمن مذهبی برای روابط انسان و خدا قائل است، گسستند» (مجموعه آثار، نهم، ۵۱). این اقدام هر گونه دستاویز مأموران دادگاههای مدنی را برای مداخله در ایمان مذهبی از میان برد، و به برقراری آزادی دینی کمک کرد.

اما قرن هیجدهم، به گمان گوینو، گام دیگری هم برداشت. بجای پرداختن به روح آدمی در سنت مسیحی، در صدد برآمد علل فقر را بشناسد و رفاه بیشترین افراد یا خدمات اجتماعی را هدف شایسته قانونگذاری شمرد. بدین ترتیب، افزایش حداکثر رفاه، جانشین تشویق افراد به نیکوکاری شد.

من دیگر لازم نیست بر آدمی تیره بخت ترحم آورم و موقتاً از او دستگیری کنم: در عوض... دولت را در وضعی می گذارم که تیره روزی را از میان ببرد و هر کس را به صورت کارگری درآورد در خدمت مصالح خدمات اجتماعی، کارگری که نباید بیکار بماند... کارکردن حق یکسان همه است. آیا این شعار بسیار تازه نیست و بسیار متفاوت با گفته عیسی، و پیش از او موسی، که: بشر محکوم است کار بکند. (مجموعه آثار، نهم، ۵۲)

اخلاقیات مسیحی مردم را از دیرباز به از خودگذشتگی می خواند و کاری که فلسفه قرن هیجدهم به عهده گرفت - ثروت و دانش و خوشبختی را بر جای از خودگذشتگی نشاندن - به منزله توان بخشی به جسم بود. این، از دید گوینو، حرکتی در خلاف جهت تسلیم و رضا و آخرت گرایی اخلاقیات مسیحی، و بی تردید پیشرفتی در اندیشه های

اخلاقی بود، و میان کار و فضیلت، پیوندی تنگاتنگ برقرار می‌کرد. مبانی عامیانه مسیحیت پیوسته این دین را به مخالفت با هر گونه ابراز وجود وامی‌داشت، از این‌رو مسیحیت دستخوش حالت انفعالی اصلاح‌ناپذیری شده بود. «نگرانی بزرگ آن رستگاری است، و رستگاری در هیچ جا به آن سهولت به دست نمی‌آید که در کناره‌جویی [از جهان]، و در آنجا، که نه وسوسه‌ای است نه وظیفه‌ای اجتماعی، مجال سودبخشی به آدمهای دیگر نیز بسیار ناچیز است» (مجموعه آثار، نهم، ۵۰).

عقاید گوبینو، از دید توکویل، به نحوی غیرمنطقی از اهمیت اخلاقی مسیحیت می‌کاست. در ۲ اکتبر ۱۸۴۳ به او نوشت، «باید اقرار کنم من درباره مسیحیت عقیده‌ای کاملاً مخالف نظر شما دارم. مسیحیت به گمان من خیلی بیش از آنچه شما می‌گویید با آنچه پیش از آن بود فرق داشت - من خود آدم مؤمنی نیستم (و از این بابت اصلاً به خودم نمی‌بالم) ولی با همه بی‌اعتقادی، هیچ‌گاه نتوانسته‌ام هنگام خواندن انجیلها جلو احساسات سرشار خودم را بگیرم» (مجموعه آثار، نهم، ۵۷). کلیسا ناچار بود بیش از یک‌هزار سال با شرایط اجتماعی توحش‌بار دست‌وپنجه نرم کند، مسیحیت را نباید جدا از این اعمال و باورها داوری کرد. همچنین سزاوار نیست عقاید اخلاقی مسیحی را بدین علت کنار بگذاریم که وابسته به مذهب است و نه صرفاً به اخلاقیات - و تکیه بر ایمان دارد که در ذات هر مذهب است. توکویل اصرار می‌ورزید که چکیده اخلاق مسیحی گفتاری ساده بیش نیست: «خدا را با تمام قلب دوست بدار و همسایه‌ات را همچون خودت. این خلاصه شریعت و پیامبران است» (مجموعه آثار، نهم، ۵۸). تأکید گوبینو بر این‌که در نظر مسیحیت «ایمان داشتن وظیفه‌ای است به مراتب مهم‌تر از نیکی و محبت کردن به هموعان» تحریف آشکار آن گفتار بود (مجموعه آثار، نهم، ۵۰).

گوینو، بر روی هم، مسیحیت را توطئه درماندگان بر ضد زورمندان و فقیران بر ضد ثروتمندان جلوه می‌داد. او به شیوه‌ی نیچه نه تنها به کشیشان یا نهاد کلیسا، بلکه به اصول اخلاقی مسیحی می‌تاخت. توکویل با احساسات ضدروحانیت قرن هیجدهم آشنا بود، ولی این را همیشه ناشی از نارضایتی مردم از ثروت، مصونیتها و مزایایی می‌دانست که کلیسا با آلودن دامن خود در جامعه اشرافی نصیب برد. برای او قابل تصور نبود که هیچ اروپایی اصول اخلاقی مسیحی را، که به نظر او هم والا و هم «درست» و سازگار با «طبیعت» می‌نمود، رد کند. گوینو قرآن را از بسیاری جهات از انجیل‌های مسیحی برتر می‌شمرد، توکویل می‌گفت از دید اخلاقی، انجیلها و این دستور آنها که همه را چون برادر خود دوست بدارید، پالوده‌تراند و کمتر از قرآن به صورت ابزاری برای نظارت بر مؤمنان به کار می‌روند. انجیلها می‌کوشند شفافیت اخلاقی یا نیت پاک به دنیا عرضه کنند، حال آن‌که قرآن امر و نهی در هر مورد را جای اینها می‌نشانند. بویژه کاربرد زور را جایز می‌شمارد. تکلیف توکویل را همین روشن می‌کرد؛ این، بازگشت به اندیشه‌های بدوی‌تر عهد عتیق بود.

هر چه گفت و شنودهای آن دو پیشتر می‌رفت، بر یأس و نگرانی توکویل افزوده می‌شد. گوینو سخت منکر هر گونه پیوند میان سیر دموکراتیک تحول اجتماعی در غرب و اصول اخلاقی مسیحی بود و این، توکویل را به هراس می‌انداخت. گوینو، از لحاظ فکری، به شکل «خویشتن دیگر»^۱ او درمی‌آمد. ترکیب شگفت ماتریالیسم فلسفی، سودباوری و نخبه‌گرایی گوینو، واژگونه همه چیزهایی بود که توکویل به مرور باور کرده بود. استدلال‌های گوینو هیچ بر او تأثیر نگذاشته بود، با این حال اندکی واهمه داشت. مخالفت با اصول اخلاقی نظریه تحول

1. *altert ego*

اجتماعی، آن هم با چنین سرسختی، در حکم این بود که گویی دنیای وی بار دگر به لرزه می افتاد.

یک سال و چندی پس از کار با هم، توکویل به پژوهشی که آن دو در دست داشتند پایان داد، چون عناد گوینو با نظرات او مانع از رسیدن به دریافت مشترکی از آموزه های اخلاقی تازه بود. توکویل، همان گونه که سنت-بو زمانی اشاره کرده بود، به چیزهایی که مهم می شمرد چنان عمیقاً ایمان می ورزید که نمی توانست در چنان ستیز فکری بی امان، شناخت خود را از آنها ژرفتر کند. او ترجیح می داد به تأملات خویش بپردازد. با این همه، رابطه او و گوینو پایان نیافت. در ۱۸۴۹ که وزیر خارجه شد، گوینو را منشی خصوصی خود کرد. با وجود راههای نابهنجاری که این جوان پیش گرفته بود، توکویل هنوز شور و شوق او را برای اندیشه می پسندید، و این کار منشگیری، در ضمن، موضوعهای فلسفی را، که چنان میان آنها شکاف می انداخت، پیش نمی آورد. وقتی دوران کوتاه خدمت توکویل در وزارت خارجه به سر آمد، کوشید کاری در خدمات دیپلماتیک برای دستیار خود دست و پا کند، که سرانجام گوینو را روانه ایران کرد.

اگرچه اختلاف توکویل و گوینو به نقش مداوم مسیحیت در شکل دادن به عقاید اخلاقی مغرب زمین مربوط می شد، از گفته های توکویل چنین برمی آید که حتی دنیوی ترین آموزه های مدرن اخلاقی، مثلاً سودباوری، به شدت از باورهای مسیحی اثر پذیرفته است. گزافه نیست اگر بگوییم توکویل گمان می برد دریافت غرب از فرد، در نهایت، از ایمان مسیحی مساوات انسانها و وحدت نژاد بشر نشأت می گیرد، و این ایمان در واقع پایه بسیاری از افکار اجتماعی مابعدمسیحی^۱ بوده است.

1. post-christian

افراد تا چه حد ساخته فرهنگ‌اند و نه واقعیاتی طبیعی؟ این پرسش بار دیگر توکویل را به خود مشغول می‌داشت. به موضوعی علاقمند شده بود که وی را به گونه‌ای آزمون فکری در زمینه رابطه ایمان مذهبی و ساختار اجتماعی ره می‌نمود. در اواسط دهه ۱۸۴۰ به هند، بویژه به امپراتوری هند بریتانیا، دل‌بستگی یافت. این علاقه، دست‌کم ابتدا، بی‌طرفانه نبود. او امکان درگیری فرانسه و انگلستان را پیش‌بینی می‌کرد. هند شالوده قدرت جهانی بریتانیا بود، و شیوه تسخیر و فرمانروایی بریتانیا بر این شبه‌قاره پهناور، توکویل را مجذوب ساخته بود، اما نتیجه ناخواسته مطالعات توکویل در مورد هند، علاقه‌ای فزاینده به رابطه باورهای هندی و نظام کاست آن کشور بود. در حقیقت، توکویل رفته‌رفته به این فکر افتاد که آیا نظام کاست در آنجا چیزی جز تجلی باورهای هندی نیست؟

چگونه بریتانیا توانست هند را بگیرد و نگهدارد؟ چگونه چند هزار اروپایی توانستند بر شبه‌قاره‌ای با صد میلیون جمعیت فرمان برانند؟ اینها پرسشهایی بود که، به نظر او، اروپاییان هنوز به روشنی با خود مطرح نکرده بودند، ولی در نیمه دهه ۱۸۴۰، خاصه در تعطیلات تابستانی به دور از پاریس، که توکویل گزارشهای پارلمانی بریتانیا درباره هندوستان، روایتها و خاطرات جهانگردان، و نیز تاریخهای اولیه آن سرزمین - بویژه تاریخ جیمز میل^۱ - را می‌خواند، این پرسشها ذهن او را یکسره به خود مشغول داشت. رویدادهای بزرگ مثل استیلای بریتانیا بر هند خود به خود پیش نمی‌آید. حاصل تصادف محض نیست. توکویل اعتقاد راسخ داشت در ورای این رویدادها «علل کلی» وجود دارد، و آنها را می‌توان شناخت. در ۱۸۴۳، وقتی درباره هند شروع به نوشتن کرد،

۱. James Mill (۱۸۳۶ - ۱۷۷۳). مورخ، اقتصاددان، و فیلسوف بریتانیایی. نویسنده شش جلد تاریخ هند بریتانیا (۱۸۱۷).

قصد او شناسایی این علل بود، اما نتیجه گیریهایش، در حقیقت، فقط روشنگر منابع قدرت بریتانیا در هند نبود، بلکه استنباط توکویل را از رابطه اعتقاد دینی با ساختار اجتماعی نیز آشکار می کرد.

در چند فصل نیمه تمام درباره هند - برای کتابی که سرانجام کنار نهاد چون نتوانست از آن کشور دیدن کند - توکویل چند علت کلی را، که به نظر او راه استیلای بریتانیا را هموار کرد، برمی شمارد. آنگاه به یکی دو «وضعیت» دیگر می پردازد که در پیامد مؤثر بود. شیوه استدلالش در اینجا هم خاص خود اوست، چرا که در ضمن بازشناسی عناصر درازمدت یا عناصر ساختاری شکل دهنده رویدادها، می کوشد تا علل کوتاه مدت یا «عَرَضی» را نیز که در پیامد دخیل بود، از یاد نبرد. تحلیل اجتماعی نباید به بهای ساده انگاری تاریخی پیش برود.

نخستین جنبه کلی مسأله هند که توکویل مورد توجه قرار داد نظام کاست و اثر آن بر احساسات بود. در هند چیزی شبیه نگرانی برای تمامی جامعه، چیزی شبیه احساس ملی یا میهن دوستی، به روال جامعه های اروپایی، دیده نمی شد. وفاداریها، در سایه نظام کاست، قانونی یکسره دگرگونه داشت.

در هند کاستهای بیشماری وجود دارد، ولی از ملت اثری نیست، این کاستها هر کدام ملت کوچکی است برای خود، با منیשהا، عاداتها و قانونهای ویژه خود و حکومتی مجزا. خیر اندیشی عمومی هندوها در کاست پناه می جوید. میهن برای آنها کاست است. هیچ جای دیگر چنین چیزی نمی توان یافت، ولی آنجا زنده، پابر جاست... فاتحان یکی پس از دیگری قدرتهای سیاسی را به آسانی در هند بر انداخته اند، تاج و تختها را برهم زده اند، قلمروهای پادشاهی را واژگون کرده اند، اما به محض آن که در صدد مداخله در نظام کاست بر آمدند، به مشکلاتی حل نشدنی بر خوردند. (مجموعه آثار، سوم/الف، ۴۴۷)

نظام کاست، به نوبه خود، مظهر باورهای هندو است، و در همان لحظه تولد، نابرابری شدید اجتماعی می آفریند. توکویل دریافت که «اکثریت عظیم هندوها به کاستهای پایین تعلق دارند. هر چه پیش آید، اینان را اصل و نسب برای همیشه در پله آخر نردبان اجتماعی نهاده است و در اینجا نه بیمی از حکومت دارند نه هیچ گونه امیدواری - وقتی شخص از پای برهما برخیزد و نه از سر او، دیگر کاری نمی توان کرد» (مجموعه آثار، دوم/الف، ۴۴).

نکته چشمگیر دوم درباره تاریخ هند این بود که مردم بومی آن، چندان اهمیت نمی دادند زیر سلطه کسانی باشند که عقاید دینی آنها را نداشتند. شیوه برخورد هندیان در این زمینه درست بر خلاف انتظار غریبا از نقش مذهب است. «مذهبی که بر جانها آنقدر تسلط دارد که می تواند وضعی بسیار خلاف طبیعت در اجتماع پدید آورد و نگهدارد، انتظار می رفت به پیروان خود نابردباری تعصب آمیزی تلقین کند که در بسیاری از کشورهای نامتمدن جایگزین میهن دوستی می شود» (مجموعه آثار، سوم/الف، ۴۴۸). ولی در هند چنین نبود. آیین برهمن در برخورد با دیگر مذاهب همواره خود را بی اندازه پذیرا و بردبار نشان داده بود. علت، به زعم توکویل، آن بود که کیش برهمن «مذهب امتیازها» است.

محدوده ضروری پیروان آن رانژاد مشخص می کند. هر کس در آن زاده شود، بدان تعلق دارد؛ وگرنه راهی برای پیوستن به آن نیست. از این رو کینه ورزی در حق کسانی که برهما آنان را در بیرون خط نهاده است، معنا ندارد. این اندیشه که بنی آدم در اصل از یک گوهرند، این اندیشه که همه یکسانند، و مکلف به شناسایی و نیایش خدایی یکتا هستند، فراخوانی به کیش خویشتن و آزارهای مذهبی را به جهان آورد. (مجموعه آثار، سوم/الف، ۴۴۸)

بنابراین اشتباه است تصور کنیم که تمام مذاهب طبعاً همه را به کیش خود می‌خوانند.

تأملات توکویل درباره رابطه عقاید هندو و نظام کاست موجب شد، یکی از فرضهای زیربنایی نوشته‌های او آشکار گردد: فرض وجه تمایز مسیحیت از ادیان دیگر.

وقتی به دقت بنگری، می‌بینی فراخوانی به کیش خویش، که چنین طبیعی می‌نماید، اندیشه‌ای است که گهگاه پدید می‌آید و به پیش‌پندار برابری انسانها متکی است. بنابراین، طبیعی انسان نیست. مسیحیت این پندار را به جهان آورد. سپس مسلمانان آن را برگرفتند. فراخوانی به کیش خویش فقط از صداقت ایمان بر نمی‌خیزد بلکه حاصل تصور برابری آدمیان و بویژه وحدت نژاد بشر است. (مجموعه آثار، سوم/الف، ۵۰۷)

عقاید اخلاقی جهانشمول و میل فراخوانی به کیش خود در مسیحیت دو رویه یک سکه است، چرا که هیچ‌کس کاملاً از شمول آن بیرون نیست. همین، از دید توکویل، سرچشمه سرشت پویای مسیحیت بود، و حال آن‌که کیش امتیازگرایی هندو موجب سرشت ایستا یا «متحجر» جامعه هندی شده است.

عدم تحرک و بردباری کیش هندو یک پیامد مهم سیاسی هم داشت. مذهب، هندوها را علیه مهاجمان خارجی برنینگخت. توکویل می‌گوید، «مذهبی که آن‌همه نهادهای بیرحم و احکام ناگوار در میان آنان پراکنده، یگانه فایده‌ای را که حتی از بدترین مذاهب انتظار می‌رود، نصیب آنان نکرده است». بریتانیا به هیچ وجه نخستین فرمانروای غیرهندوی هندوستان نبود. پیش از بریتانیاییها، فرمانروایان ایرانی و مغول نیز توانسته بودند، بدون برانگیختن ناآرامی یا کوچکترین واکنش مذهبی، استیلای خود را بر آن سرزمین برقرار سازند.

سومین ویژگی کلی جامعه هندی که سیطره بریتانیا را آسان کرد، آن بود که حکومت محلی فقط یکی از جنبه‌های ساختار اجتماعی هند بود. مقامهای مهم در ادارات محلی نیز همه موروثی بود. کمون یا (به توصیف راهگشای توکویل) «آبادی»، در حقیقت، واحد اصلی جامعه هندی بود، و در سایه نظام کاست خود مایه تداوم خود بود. از این رو، انقلابها در حکومت مرکزی - فراز و فرود خاندانها و نیز استیلای خارجیان - می‌توانست روی دهد بی آنکه اداره امور محلی را به خطر اندازد یا حتی تأثیر چندانی بر آن بگذارد. هر شغل مهم محلی، چه شغل مأمور مالیات یا آموزگار مدرسه، چه شغل واعظ یا پاسبان، وظیفه‌ای کاملاً مشخص بود و از پدر به پسر می‌رسید. بدین قرار، توکویل نتیجه گرفت «زمینه اجتماعی واقعی هند را آبادی تشکیل می‌دهد. هر چیز بالاتر از آن در تلاطم، در حرکت و در تغییر است. این تنها چیزی است که ثابت و استوار می‌ماند.»

ساختار اجتماعی هند، بدین سان، کار فاتحان آتی کشور را بسیار آسان می‌کرد. چون یگانه جنبه حکومت که با زندگی اکثریت عظیم هندیان تماس داشت، حکومت محلی بود. «تمامی زندگی سیاسی هندوها به آبادی برمی‌گردد و امور اداری همه در آنجا متمرکز شده است.» این واقعیت تفکر سیاسی آنان را شکل می‌دهد. «تا زمانی که آبادی بر سر جا است، اهالی کاری ندارند امپراتوری در دست کیست - آنان به ندرت متوجه تغییر فرمانروایان می‌شوند» (مجموعه آثار، سوم/الف، ۴۵۰). اینجا مانند دولتهای متمرکز اروپایی نیست که تسخیر کشور منجر به انحلال حکومت محلی بشود. در عوض، فاتحان، سهل و ساده، ابزاری حاضر و آماده - نظام کاست - که حکومت محلی را نیز در چنگ دارد، به ارث می‌برند و آن را ماهرانه به کار می‌گیرند. بدین ترتیب، سه عامل کلی که استیلای خارجی را بر هند نسبتاً

آسان می‌کرد، عبارت بود از: نظام کاست، که توده هندوان را به این‌که چه کسی در حکومت مرکزی زمام امور را به دست دارد بی‌اعتنا می‌ساخت؛ سپس «مذهب امتیازگرا» که فراخوانی به کیش خویشتن را نمی‌پذیرفت و نمی‌توانست بر ضد فرمانروایان خارجی با عقاید متفاوت دینی جهاد به راه اندازد؛ و، بالاخره، نظام اداری محلی که بر پایه وظایف اجتماعی موروثی بنا گشته بود. توکویل به این جنبه‌های کلی یا ساختاری، شماری «وضعیت‌های» دیگر هم افزود که خصوصاً به سود بریتانیا در تسخیر هندوستان تمام می‌شد: این‌که امپراتوری مغول در حال انحلال بود و هنوز قدرت تازه‌ای جای آن را نگرفته بود، و نیز این‌که هرج و مرج پس از انقلاب فرانسه به بریتانیا اجازه داد، بدون ممانعت قدرتهای دیگر اروپایی، دست به کشورگشایی در هند بزند.

عوامل سه‌گانه کلی توکویل همه، در نگاه دقیقتر، جنبه‌های کیش هندی است. بی‌اعتنایی به سیاست «ملی»، بردباری فوق‌العاده دینی و سازمان اداری محلی پایا همه از باورهایی برمی‌خاست که نه به یک طبیعت جهانی یا بشری، بلکه به طبایع گوناگون، بر حسب زاد و تبار یا کاست، معتقد بود. هویت‌های اجتماعی نابرابری که این نظام فکری می‌آفرید و پاس می‌داشت نمی‌توانست جامعه‌ای مترقی و پویا بار آورد. توکویل هندویسم را «برای روح بی‌اندازه خفت‌بار» یافت، چرا که افراد را از مسئولیت در برابر سرنوشت خود محروم می‌ساخت، و آنها را به محدودیتهایی که زائیده اصل و نسب بود، می‌سپرد. رهایی از این وظایف اجتماعی فقط در زندگی دیگر، از راه مفهوم تناسخ، میسر بود. نتیجه، تقدیرگرایی و «تحجر» جامعه بود. جامعه هندی، برعکس غرب مسیحی، توان دیگرسازی خود را نداشت. توکویل می‌گوید «وقتی قوانین در متون مقدس تثبیت شده باشد، در طول زمان، یا ایمان باید راه به تمدن بدهد یا تمدن در برابر ایمان متوقف می‌ماند. سرگذشت هندوان

مورد دوم است» (مجموعه آثار، سوم/الف، ۵۰۹).

اگر تمرکز بیش از حد جوامع غربی را تهدید می‌کرد، در هند فقدان تمرکز، چه در اقتدار دینی چه در اقتدار سیاسی، جلو پیشرفت تمدن را می‌گرفت. از استدلال توکویل چنین برمی‌آید که مفهوم طبیعت مشترک یا طبیعت بشری نیازمند مقداری تمرکز اقتدار است. بدون آن، جامعه مدنی و جامعه مذهبی هر دو به عناصر جزئی تقسیم می‌شود و عنصر واحدی برتر شناخته نمی‌شود. توکویل به این نتیجه می‌رسد که «کیش برهمن، در حقیقت، مرکب از شمار زیادی کلیساهای مجزا است» و بدین ترتیب بسیاری اصول و اندیشه‌های غالباً ضدونقیض را دربر می‌گیرد. «در نتیجه، به نظر من، حکومت این دین در دست کاست است و نه نوعی پایگان، و اقتدار در هیچ جای آن تمرکز نیافته است». نقشهای اجتماعی، که ربطی به طبیعت مشترک یا طبیعت بشری ندارند، امکان پیوند اخلاقی کاستها را از بین می‌برد. «کاست وجود دارد، اما از وابستگی و ارتباط کاستها اثری نیست. آنها مانند ملتهای جداگانه‌ای هستند که در یک خاک همزیستی می‌کنند».

در جامعه‌ای این چنین پراکنده، بدترین سرنوشت آن است که انسان به هیچ‌کدام از زیربخشهای فراوان آن تعلق نداشته باشد، چون این، عملاً، یعنی فقدان هویت. توکویل یادآور شد که «مهم است میان افراد دون کاست و آنهایی که از کاست خود بیرون رانده شده‌اند فرق بگذاریم. این دومی‌ها به‌راستی در انزوای کامل به سر می‌برند». این اشخاص هیچ نوع نقش یا صفت مشخص اجتماعی ندارند. اینان، به مفهوم غربی، نه به عنوان فرد هستی دارند، نه به عنوان عضو کاست. به مفهوم دقیق، همه نابهنجارند.

گفتار توکویل درباره هند نشان می‌دهد که وی تا چه حد مجذوب

این فکر شده بود که باور مذهبی و ساختار اجتماعی می‌تواند انسانها را از آزادی محروم کند، آزادیی که به اعتقاد او به حق یا «طبیعتاً» از آن آنها بود. همین دل بستگی به ماهیت و نقش باور مذهبی بود که میان او و دوست و همروزگار نامدارش، جان استوارت میل، جدایی می‌انداخت. مقایسه توکویل و میل روشن می‌کند که تربیت مذهبی توکویل زیر نظر آبه لزو چه سان بر ذهن او تأثیر پایدار نهاده بود و رویکرد او به نظریه اجتماعی را شکلی بخشیده بود. میل، برعکس، در چارچوبی دنیوی، بر مبنای سودباوری، از پدرش، که مرید بنتم^۱ بود، آموزش یافته بود. میل در دهه ۱۸۳۰ از این چارچوب فکری درآمد، و علت آن تا اندازه زیادی آشنایی با توکویل بود. دل بستگی شدید توکویل به پاکدامنی مدنی، همچنین تحلیل او از نیرو و ضعف جامعه دموکراتیک، اشتیاق میل را برانگیخت و او را از محدودیتهای سودباوری لذت‌گرای قرن هیجدهم آگاه ساخت، ولی نقطه ارجاع میل همچنان «علم» یا اثبات تحقیقی باقی ماند. نقش آفریننده ایمان - احساس این که ایمان نظامهای رنگارنگ اجتماعی به وجود می‌آورد و آنها را پابرجا نگه می‌دارد - در فلسفه میل جایگاه ایمنی نداشت.

مفاهیم مثبت و تلویحی «ایمان» در ذهن توکویل اختلافی پایدار میان جهان‌بینی وی و جهان‌بینی میل پدید آورد. حاصل نه بگومگوی زیاد بلکه ناتوانی هر یک در راه یافتن به ذهن دیگری بود. وقتی میل نسخه‌ای از نظام منطقی^۲ خود را در ۱۸۴۳ برای توکویل فرستاد، توکویل پاسخی مؤدبانه داد، ولی از پاسخش برمی‌آمد که طرح بلندپروازانه میل در زمینه «علم اجتماعی» استقرایی^۳ در حقیقت باب دندان او نیست. توکویل تمایز جبر و علیت را که میل در تبیین اجتماعی به کار می‌برد

۱. Jeremy Bentham (۱۷۴۸-۱۸۳۲). فیلسوف انگلیسی، پایه‌گذار مکتب سودباوری.

2. *System of Logic*

3. Inductivist

پذیرفت ولی به‌همین بسنده کرد. و این منتهای وجه مشترکی بود که می‌شد میان آنها یافت. میل – به‌پیروی از سنت سودباوری – «فرد» را واقعیتی انکارناپذیر می‌شمرد. این برخورد برای توکویل بیگانه بود، چرا که توکویل سخت حیرانِ پیامدهای شدید عقاید مختلف مذهبی برای هویت شخصی بود – و حواسش همه متوجه ساختارهای اجتماعی بود که این باور از آنها حراست می‌کرد. اگر ریشهٔ رهیافتِ میل را در فلسفهٔ تجربه‌گرای قرن هیجدهم و در گرایش آن به‌علم بدانیم، توکویل فرزند راستین نهضت رمانتیک اوائل قرن نوزدهم در فلسفه بود که بر نقش خلاق ایمان تأکید می‌کرد.

رژیم سابق و انقلاب (۱۸۵۶) و دورِ کامل

برای توکویل، پس از آن که مدتی در ۱۸۴۹ در سمت وزیر خارجه خدمت کرد، توهمی نماند که لویی ناپلئون^۱ خواستار بازگردانی امپراتوری است. امکان کامیابی لویی ناپلئون، در هر حال، توکویل را دچار بلاتکلیفی کرد، زیرا هم عقاید سیاسی و هم شیوه زندگی وی به مخاطره می افتاد. آرمان نهادهای آزاد در فرانسه با آرزوهایش پیوند خورده بود، اگر لویی ناپلئون فاتحه حکومت پارلمانی را می خواند، برای او نقشی در امور دولتی نمی ماند.

چشم انداز بطلالت و بیکاری او را می ترساند. توکویل به جنب و جوش زندگی عمومی خو گرفته بود. او برای مهارزدن بر بیقراری شخصی خود، رفته رفته با هیجان این گونه زندگی اخت شده بود. برگشت به زندگی خصوصی درد را درمان نمی کرد. ازدواجش بی فرزند بود، و با آن که در پایان هر دوره پارلمانی از خلوت و آرامش شاتود و توکویل لذت می برد، خود را آنقدر می شناخت که بداند پس از مدتی استراحت به نوعی مشغله – و آن هم بی گمان مشغله جذاب – نیاز دارد، و گرنه دوباره دستخوش حمله های افسردگی می شد که از

۱. ن. ک. به پانوش ۲ صفحه ۶.

نوجوانی او را به ستوه آورده بود.

این خطر را می‌بایست چگونه از سر بگذرانند؟ توکویل، در زمستان ۱- ۱۸۵۰، در سورنتو، نه تنها گزاره‌ای (خاطرات) دربارهٔ انقلاب ۱۸۴۸ نوشته بود، بلکه طرح کتابی تازه را ریخته بود. موضوع آن، چنان‌که به دوستان خود می‌گفت، پدیدآمدن امپراتوری اول بود - چگونه انقلاب ۱۷۸۹، که به نام آزادی سرگرفت، ده سال بعد به دیکتاتوری نظامی انجامید. این موضوع به او مجال می‌داد تا به تحولی مشابه در فرانسه پس از فوریه ۱۸۴۸، و گراییدن کشور به کودتایی که هر دم انتظارش می‌رفت پردازد. او می‌کوشید تا نشان دهد چگونه در هر دو مورد کشمکش طبقاتی، زمینه و تمرکز اداری، وسیلهٔ خودکامگی را فراهم آوردند. توکویل می‌خواست تاریخ تحلیلی یا «فلسفی» بنویسد، نه تاریخ روایی. این شیوه نگارش را در دههٔ ۱۸۲۰ از گیزو فراگرفته بود. در حقیقت، نه تمایلی به نوشتن تاریخ روایی انقلاب داشت و نه مهارت لازم آن را.

با این حال وقتی پس از کودتای لویی ناپلئون در دسامبر ۱۸۵۱ به‌طور جدی دست به کار شد، چارچوب اولیه‌اش را عوض کرد. بجای نوشتن دربارهٔ امپراتوری اول و اوضاع و احوالی که آن را پیش آورد، ذهن توکویل به زمانی عقب‌تر رفت. می‌دانست بازسازی دولت فرانسه در دوران ناپلئون یکم مستلزم بازگشت به عقاید و اعمال تمرکزگرای رژیم سابق بود، پس نتیجه گرفت تنها در صورتی به پیامد انقلاب ۱۷۸۹ می‌توان پی برد که ریشه‌های آن روشن شود. کلید کار رژیم سابق بود. بدین ترتیب کانون توجه کتاب تغییر کرد. چند فصل، در گفتگو از فرانسهٔ پس از ترمیدور^۱ که توکویل پیشتر نوشته بود، ناگزیر برای مصارف بعدی کنار گذاشته شد. پسنجگری، به هر تقدیر، سود فراوانی بار

۱. Thermidor، کودتای ترمیدور (۲۷ ژوئیه ۱۷۹۴) طلیعهٔ سقوط روبسپیر و پایان دورهٔ وحشت در انقلاب فرانسه.

آورد. او را قادر ساخت شالوده تحلیلی مقاله سابق خود، وضع اجتماعی و سیاسی فرانسه پیش از انقلاب (۱۸۳۶)^۱ را بار دیگر به کار گیرد. این شالوده - برآمد تأملاتش درباره مباحثه بزرگ - در ۱۸۳۶ وی را بر آن داشته بود استدلال کند فرانسه قرن هیجدهم، با وجود برجاماندن آیین دادرسی فتودال، از نظر ساختار اجتماعی و شکل حکومتی، مُدرن ترین کشور اروپای آن زمان بود. درست است که دولتی دیوانسالار پروبال گسترده بود، ولی همترازی اجتماعی - بویژه تقسیم املاک - در فرانسه بیش از دیگر جاها پیش رفته بود. و محرک این فرایند کشمکش طبقاتی بود.

نوشتن هیچ گاه برای توکویل آسان نبود. در سالهای ۱۸۵۲ تا ۱۸۵۵ نیز چنین بود. موضوع البته دشوار بود، ولی مشکلات دیگری هم وجود داشت. فروپاشی نهادهای آزاد در امپراتوری دوم سخت او را رنج می داد. از ملت و از زمانه احساس بیگانگی می کرد. نمی توانست خود را به درجه ای نزول دهد که برای کسب اطلاع سراغ شایعات دربار سلطنتی یا روزنامه های سانسور شده برود - آن هم پس از مدتی بهره جویی از نهادهای پارلمانی و جراید آزاد.

نمی توانم برایت توصیف کنم که قیل و قالهای حقیر و بی ثمر و غم انگیزی که هنوز اینجا در ته مانده طبقه سیاسی پیشین به چشم می خورد، چقدر در من نفرت و تحقیر و بیزاری برمی انگیزد. اینها بدون آن که هرگز به اقدامی مهم بینجامد، تنها تاروپودی از دسیسه های ناچیز و بی ارزش و بی معنا، بار می آورد. چقدر دلم هوای آن خیابان با درختهای بلوط و مصاحبت گاوهایم را کرده است. (مجموعه آثار، هشتم، ج، ۳۹)

توکویل برای دسترسی به اطلاعات موثق، یک روزنامه آلمانی را مشترک شد. در ضمن کوشید آلمانی یاد بگیرد. سنجش، خوی اساسی ذهن او بود، و بدین نتیجه رسید که برای فهم فرانسه قرن هیجدهم باید آلمان قرن هیجدهم را هم فهمید.

بدین طریق رژیم سابق و انقلاب محتوایی گسترده‌تر از اروپای قرن هیجدهم یافت و این تأثیر مهمی بر چارچوب اندیشه‌هایی داشت که توکویل موضوع کتاب خود را بر آنها متمرکز کرد: مضامین «پراکندگی» و «تمرکز» در دوران بازگشت، با مقایسهٔ پیشرفت نهادها در فرانسه و انگلستان از زمان فتودالیت به این طرف، بررسی کامل شده بود. هدف این بررسیها آن بود که معلوم شود چرا فرانسه بجای حکومتی مبتنی بر نمایندگی به شکل انگلستان، دارای پادشاهی استبدادی شد. توکویل در رسالهٔ ۱۸۳۶ خود شرح داده بود چگونه در انگلیس اشرافیت خود را با عوام متحد کرد و قدرت مفرط تاج و تخت را کاهش داد، حال آنکه تاج و تخت بسیار ضعیف‌تر فرانسه با «طبقهٔ سوم»^۱ ساخت و به نبرد با قدرت محلی اشراف برخاست. پیامد این امر آن بود که طبقهٔ سوم انتقال آزادیهای محلی به تاج و تخت را تحمل کرد، و پادشاه اقتدار مطلق یافت. تمرکز اداری یا انهدام خودگردانی محلی در فرانسه، نتیجهٔ ناخواستهٔ کشمکش طبقهٔ سوم و اشراف خوانده شده است.

توکویل در رژیم سابق و انقلاب همین تحلیل کشمکش طبقاتی را مقدمهٔ استدلال خود قرار می‌دهد، اما آن را آشکار به زبان نمی‌آورد، بلکه، گاه گاه آشکارش می‌کند: برای نمونه، وقتی از معانی ضمنی متفاوت *gentleman* و *gentilhomme* گفتگو می‌کند. اولی نمایانگر ساختار اجتماعی است، اجتماعی که در آن پیشداوریهای طبقاتی اشراف و بورژوازی را از یکدیگر جدا می‌دارد، و دومی معرف جامعه‌ای است که

۱. Third Estate، قاطبهٔ مردم، منهای اشراف و روحانیون، در رژیم قدیم فرانسه.

در آن ثروت و تحصیلات ورود افراد را به طبقه حاکمه، یا اشرافیت «طبیعی» ممکن می‌سازد. مورد نخست، البته، فرانسه بود، و مورد دوم انگلستان.

توکویل، در رژیم سابق و انقلاب، کمتر با منشأ و مبدأ تمرکز در فرانسه و بیشتر با اثرات آن کار دارد. او بجای بررسی فرایندی که در فرانسه کشمکش طبقاتی را به تمرکز کشانید، نشان می‌دهد چگونه تمرکز در قرن هیجدهم به کشمکش طبقاتی یاری رساند، طبقات را مجزا نگهداشت و نگذاشت آنان همکاری در سطح محلی را بیاموزند. ضمیمه کتاب او، درباره لانگدک^۱، ثابت می‌کند که هر جا اثرات تمرکز ضعیف‌تر بود - یعنی، جایی که خودگردانی برجا مانده بود - کشمکشهای طبقاتی و کاست‌باوری جلوه‌ای کم‌رنگ‌تر داشت.

ولی توکویل، با آوردن نتیجه‌گیریهای بحث خود در سال ۱۸۳۶، و بدون ذکر داستان کشمکش طبقاتی که بن‌مایه آن بحث بود، تن به این خطر داد که رشد قدرت سلطنت در فرانسه تقریباً نوعی توطئه پنداشته شود. شاید فایده این کار در نظر او بیش از خطرش بود. یک فایده جنبه جدلی داشت. توکویل در دوران امپراتوری دوم قلم می‌زد، و به هیچ‌روی نمی‌خواست از قبح تعدیات دولت فرانسه بکاهد. فایده دوم جنبه توضیحی داشت، چه به او مجال می‌داد از همان ابتدای کتاب خود مضمونهای بازگشت و برابرسازی اجتماعی و حکومت بیش از حد متمرکز را ویژگیهای اساسی فرانسه قرن هیجدهم بشمرد.

محتوای بخش اول رژیم سابق و انقلاب، فرض بی‌چون و چرای یک انقلاب دموکراتیک اجتماعی است، بخش دوم بیشتر تحلیل ماهیت و پیامدهای تمرکز اداری در فرانسه است. در بخش سوم توکویل به مطالبی می‌پردازد که تا آن زمان راجع به آن چیزی ننوشته بود، بویژه

۱. Languedoc، منطقه‌ای در فرانسه.

نقش فیلسوفان و روندهای اقتصادی پیش از انقلاب، و اثرات مختل‌کننده اصلاحات سیاسی و اداری در سالهای بلافاصله پیش از ۱۷۸۹.

گام نخست توکویل در رژیم سابق و انقلاب، همانند دموکراسی در امریکا، آن است که اندیشه انقلاب را وارد ساختار اجتماعی کند، ولی این کار را سرراست انجام نمی‌دهد. به‌شمارای از تفسیرهای نادرست انقلاب ۱۷۸۹ می‌نگرد و با استفاده از مفهوم انقلاب دموکراتیک اجتماعی تشریح می‌کند که چرا فهم ماهیت انقلاب برای معاصران آنچنان دشوار بود. حکومت‌های دیگر اروپا در آغاز انقلاب را رویداد سیاسی دیگری پنداشتند که می‌شد از آن به‌زیان فرانسه بهره جست. بعداً، وقتی اعدام پادشاه و در پی آن دوران ترور پیش آمد، ناظرانی چون ژوزف دومستر، بجای آن‌که بگویند رویدادهای فرانسه چندان تازگی ندارد، دست به تفسیر و تأویل آنها زدند و این رویدادها را وقایع شیطانی و فوق‌طبیعی، قیامی بر ضد نظم اخلاقی، خواندند. تغییر مهمی صورت می‌گرفت، جامعه‌ای نوین تحکیم می‌یافت، ولی تفسیرهای سیاسی و متافیزیک هیچ‌کدام نتوانست این تحول را دریابد.

دو نظر رایج دیگر درباره انقلاب نیز خطا بود. یکی این نظر که انقلاب، بیش از هر چیز، در صدد از میان بردن کلیسا و مسیحیت است، و نظر دوم این که انقلاب دولت‌ستیز است، و بر ضد هر گونه قدرت سیاسی است. توکویل هر دو نظر را رد می‌کرد و می‌گفت کلیسا هر گاه از تاروپود امتیازهای فئودالی به‌در آید، دشمنی با آن قطع می‌شود. او همچنین می‌گفت برابرسازی اجتماعی، که نهادهای میانی را از بین می‌برد، بیشتر سبب افزایش قدرت دولت می‌شود نه کاهش آن.

در زیر رویه به‌ظاهر دولت‌ستیز، قدرتی عظیم و بسیار متمرکز رشد می‌یافت... همه عناصر اقتدار و نفوذ را که تا کنون در میان

انبوه قدرتهای ناهماهنگ کوچکتر یعنی دسته‌های سه گانه دولت، گروههای حرفه‌ای، و خانواده و افراد، پراکنده بود، به خود جذب می‌کرد. از سقوط امپراتوری روم به این سو، جهان هیچ‌گاه حکومتی چنین متمرکز به خود ندیده بود. این قدرت تازه را انقلاب آفرید یا، بهتر بگوییم، تقریباً خود به خود از هرج و مرجی که انقلاب پدید آورد بالید. (مجموعه آثار، دوم/الف، ۸۵)

حکومت لویی شانزدهم سرنگون شد چون متکی بر امتیازهای اجتماعی بود. ولی این به معنای طرد حکومت فی نفسه نبود. مردم زمان نفهمیدند که انقلاب فرانسه نه آغاز که بیشتر پایان یک فرایند بود. جامعه کاست دستاورد فنودالیسم خیلی پیش از ۱۷۸۹ به ویرانی کشیده شده بود و جامعه‌ای دگرگونه جای آن را می‌گرفت. شکلهایی از فنودالیسم هم که باقی مانده بود در قرن هیجدهم تهی می‌نمود. انقلاب ۱۷۸۹ فقط واقعیات دیرپای اجتماعی و اقتصادی را ترجمه کرد و آنها را به حوزه قانونی و سیاسی آورد.

انقلاب، گرچه دنیا را غافلگیر کرد، ولی به هیچ وجه پیشامدی اتفاقی نبود، نتیجه دوران دراز بارداری بود، پیامد ناگهانی و قهرآمیز فرایندی که ده نسل به تناوب در آن نقش بازی کرده بود. حتی اگر هم روی نمی‌داد، بنای اجتماعی پیشین در همه جا، اینجا زودتر، آنجا دیرتر، از هم می‌پاشید. با این تفاوت که در عوض فروپاشی شتابان و بی‌امان، ذره ذره فرومی‌ریخت. (مجموعه آثار، دوم/الف، ۹۶)

انقلاب ۱۷۸۹ آنچه را که با امتیازات فنودالی یا اشرافی سروکار داشت، از جامعه فرانسه برافکند.

نهادهای فنودالی روزگاری در هر جای اروپای غربی و مرکزی

دیده می‌شد. اینها، همان‌گونه که نهادهای فرانسه، انگلستان، و آلمان، نشان داد، در قرون وسطی برای خود نوعی نظام اجتماعی بودند توکویل تأکید می‌کرد «اجتماع بر همین مبانی و پایگاه طبقاتی تقسیم شده بود». اشراف همه‌جا جایگاه یکسانی داشتند، حکومت شهرها نیز همسان بود، و فقط وضع رعایا اینجا و آنجا اندکی با یکدیگر تفاوت می‌کرد. نه تنها نهادها، بلکه اسامی اصطلاحات نیز در این کشورها اغلب نظیر هم بود - تیول، ملک اربابی یا قلعه اربابی، [نظام] رعیتی، عوارض و خدمات فئودالی، اصناف پیشه‌ور و صنعتگر.

نهادهای فئودالی از قرن چهاردهم تا هیجدهم بیشتر و بیشتر به انحطاط افتادند. «در طرح فعلی من نیست که ضعف و زوال تدریجی این سازمان حکومتی کهن اروپا را ردیابی کنم. تنها به این اشاره بسنده می‌کنم که فروپاشی آن تا قرن هیجدهم به جایی رسید که نیمه‌ویران بود» (مجموعه آثار، دوم/الف، ۹۲). این زوال بی‌تردید در اروپای غربی بیش از اروپای شرقی پیش رفته بود، اما اثرات آن را همه‌جا می‌شد دید. تحولات اجتماعی و اقتصادی در قرن هیجدهم - افول اشرافیت فئودال، پدید آمدن طبقات میانی، و اهمیت تازه شهرها و بازرگانی - نهادهای فئودالی را به لافافه‌ای محض مبدل کرد. انگلستان در زیر آن لفاف، در همان وقت «ملتی کاملاً مدرن» و از مساوات در برابر قانون و آمیزش طبقات برخوردار بود. در خود قاره اروپا، و بویژه در فرانسه، تحولات اجتماعی حکومتی نوین به وجود می‌آورد. «سازمان اداری مرکزی همه‌جا بر ویرانه قدرتهای محلی سایه می‌گسترده؛ سلسله مراتب دیوانسالاری پی‌درپی از قدرت اشرافیت می‌کاست» (مجموعه آثار، دوم/الف، ۹۴).

توکویل این پرسش را مستقیماً مطرح نمی‌سازد که تحول اجتماعی اروپا به چه علت مسیر دموکراتیک یا مساوات‌طلبانه پیدا کرد،

اما او انقلاب را غیرمستقیم، درست مانند دموکراسی در آمریکا، به اعتقادهای مسیحی ربط می‌دهد. ابتدا، اصرار می‌ورزد، «انقلاب بر آن بود که بجای نهادهای فئودالی نظامی اجتماعی و سیاسی بیاورد، ساده‌تر و یکدست‌تر، بر مبنای مفهوم برابری بشر». آنگاه هر گونه ناسازگاری میان مسیحیت و دموکراسی را منکر می‌شود.

خطایی از این بزرگتر نیست که بپنداریم دموکراسی طبیعتاً دشمن دین است. مسیحیت و حتی آیین کاتولیک هیچ تناقضی با اصول دموکراتیک ندارد؛ هر دوازده جبهاتی قطعاً هواخواه آنند. (مجموعه آثار، دوم/الف، ۸۴)

آموزه دموکراتیک، همچون مسیحیت، بر حقوق و وظایف انسانی، صرف‌نظر از عضویت او در این یا آن اجتماع، تأکید می‌گذارد. «انقلاب فرانسه دربارهٔ امور این جهان عمل کرد، درست همان‌طور که انقلابهای دینی در مورد امور جهان دیگر عمل کردند» (مجموعه آثار، دوم/الف، ۸۹). هر دو یک شیوه بیان کلی اخلاقی داشتند: هر دو، طبعاً، مردم را به کیش خود می‌خواندند.

توکویل بخش نخست رژیم سابق و انقلاب را بدین نحو به‌آخر می‌رساند که انقلاب بیشتر پایان یک فرایند بود تا آغاز آن، و پافشاری می‌کند، تغییرهایی که انقلاب پیش آورد می‌توانست با آرامش و از راه اصلاحات نیز تحقق پذیرد. این حلقه پیوند بخش اول و دوم کتاب است، و این پرسش را برمی‌انگیزد که چرا دگرگونی اجتماعی بزرگی که به تدریج بر همهٔ قسمتهای اروپا تأثیر نهاد در فرانسه راه به انقلاب خشونت‌آمیز برد. پاسخ توکویل درخور توجه است. می‌گوید علت بروز انقلاب در فرانسه عقب‌بودن آن کشور نه، که «جلو» بودن آن بود. فرسایش فئودالیسم در فرانسه از جاهای دیگر پیشتر رفته بود، اما این

همراه با اصلاحات حقوقی و اداری تناسب نداشت. توکویل گناه را یکسره به گردن تمرکز می‌اندازد. خودگردانی محلی، گروههای مختلف اجتماعی را گرد هم می‌آورد، آنها را با علایق یکدیگر آشنا می‌کند، و به آنها می‌آموزد این علایق را با هم آشتی دهند، اما در فرانسه خوی دیوانسالار دولت اینها همه را از میان برده بود.

در اواسط قرن هیجدهم تضاد خطرناکی میان اوضاع و احوال اجتماعی فرانسه و نهادهای قانونی آن کشور به وجود آمده بود. از سویی، اصل نابرابری صوری حقوق در زندگی عمومی همچنان برقرار بود. فقط اشراف اجازه داشتند به شاه نزدیک شوند یا در ملاء عام اسلحه حمل کنند، و فقط اشراف می‌توانستند، مقام‌های مهم فرماندهی ارتش و مناصب برجسته دولت را بر عهده گیرند. از این خطرناکتر، با وجود آن‌که طبقه اشراف دیگر در حکومت محلی مسؤولیتی نداشت، هنوز از مصنویتهای فراوانی برخوردار بود، از جمله معافیت از پرداخت اکثر مالیاتها. اشراف به صورت یک کاست درآمده بودند، و خصلت بارز آنها امتیازاتی بود فاقد هر گونه سود مشخص اجتماعی.

از سوی دیگر، مردم فرانسه تقریباً بیش از دیگر مردم اروپا همسان بودند. تقسیم اراضی نظام رعیتی را مدتها پیش از میان برده بود و طبقه بزرگ دهقان زمیندار پدید آورده بود، و در این میان ثروت اشراف نیز رفته رفته کاهش یافته بود - بر خلاف ثروت اشراف انگلستان که دیگر فقط منحصر به آنها نبود. در حقیقت، از نظر ثروت و تحصیل و عادات، تمیز دادن طبقه‌های متوسط از اشراف در فرانسه کاری دشوار بود. در ضمن تمرکز اداری هم به حد اشباع رسیده بود. «مجلس عمومی طبقاتی»^۱ را (مرکب از طبقه‌های سه گانه روحانیون، اشراف، و عوام) کنار گذاشته بودند، و برای افزودن درآمد دربار پروانه‌های شهرداریها را

حراج می کردند، مقامات روستایی بجای آن که نماینده اهالی محل باشند، کارگزار دولت شده بودند. امور شهرستانی و محلی تقریباً همه در دست مأمورانی بود که دربار می گماشت.

تمرکز در فرانسه بیش از هر جای دیگر پیش رفته بود، و این، توأم با واقعیت مالک شدن بسیاری از دهقانان، عوارض باقیمانده فئودالی را در این کشور تحمل ناپذیر می ساخت. دهقان مالک دید بازرگانی بسیار تیزتری یافته بود. این عوارض، به جیب اشراف محلی می رفت که دیگر نقشی در حکومت نداشتند و مسؤولیتها و امتیازهای آنها با هم نمی خواند. و قابل فهم است که این آمیزه امتیاز بی قدرت، دهقانان را به خشم آورد و بذر انقلاب را کاشت. پس، طرفه آن بود که در فرانسه فئودالیسم بیش از هر کجا مورد نفرت بود. از آن روی که دیگر کم و بیش وجود نداشت.

توکویل نشان می دهد چگونه کارگزاران سلطنتی پیوسته به حوزه های دیگر اداری دست درازی می کردند. کارگزاران سلطنتی، با اخراج اشراف از حکومت محلی و از شهرستانها، طبقه اشراف را از دهقانانی که در میانشان به سر می بردند، جدا کردند. اینان همانند «بیگانگان ممتاز» در میان روستاییان زندگی می کردند، و حال آن که حکومت واقعی کشور در دست ناظران دولتی بود، که اکثراً از طبقه های متوسط بودند. ناظران دولتی را بازرس کل^۱ برمی گزید و فقط او حق داشت ایشان را کنار بگذارد.

همان گونه که دولت مرکزی در پاریس عملاً یک مأمور اجرا بیش ندارد، در هر شهرستان نیز تنها یک نماینده مانند او دارد. درست است که در قرن هیجدهم ما هنوز به اربابان قدرتمندی برمی خوریم که در شهرستانها عنوان حاکم دارند. و اما اگر چه با

اینان هنوز به احترام رفتار می‌شود، همه از قدرت افتاده‌اند. اقتدار حقیقی در دست به‌ناظران دولتی سپرده شده است. (مجموعه آثار، دوم/الف، ۱۰۹)

فروپاشی خودگردانی شهری و ایالتی مانع مقاومت مؤثر محلی شد و حکومت پادشاهی توانست بی‌توجه به پیامدهای اجتماعی بر درآمدهای خود بیفزاید.

توکویل در رژیم سابق و انقلاب ریشه گسترش قدرت سلطنت را منحصرأ مالیاتی می‌داند که ابتدا پادشاه وضع کرد. این مالیات، بدون لزوم تصویب «مجلس عمومی طبقاتی»، مستقیماً به‌دربار پرداخت می‌شد. توسل بیشتر و بیشتر به این مالیات در قرنهای بعدی، انهدام نابخردانه امتیازهای محلی، و تلاشهای پادشاه برای یافتن منابع تازه عایدی، جانمایه تحلیل توکویل در بررسی رشد قدرت شاهی است. به‌نظر توکویل، پیدایش قانون اداری در فرانسه نشانه بیماری بود. توکویل این قانون را ابزار ویژه حکومت بیش از حد متمرکز می‌خواند و آن را نماد طبیعی قدرت مرکز در گریز از مسؤولیت قانونی می‌شمرد.

می‌توان استدلال کرد که، صرف‌نظر از تحلیل ۱۸۳۶ کشمکش طبقاتی^۱، توکویل تعدیات دولت فرانسه را زیادی ساده انگاشت - چرا که می‌گفت همه ناشی از حرص پادشاهان و دیوانسالاران برای قدرت، و نیروی فزاینده ماشین لجام‌گسیخته اداری و نیز نشخوار خودبزرگ‌پنداری^۲ است. این استدلالها، از آنجا که توکویل صرفاً قصد تاریخنویسی نداشت بلکه می‌خواست امپراتوری دوم لویی ناپلئون را بگوید، چه‌بسا با نیت او می‌خواند. و لیکن، مورخان بعدی به‌توکویل

۱. منظور رساله وضع اجتماعی و سیاسی فرانسه پیش از انقلاب است، ن.ک. به صفحه ۱۵۰.

2. delusions of grandeur

انتقاد کرده‌اند که علت‌های دیگر تمرکز را در فرانسه نادیده گرفته است – برای نمونه فشارهای نظامی را بر دولتی درون قاره‌ای با همسایگان قدرتمند فشارهایی که مثلاً، در مورد انگلستان بسیار کمتر مصداق داشت.

با این حال، تغییر کانون توجه، از رساله ۱۸۳۶ تا کتاب رژیم سابق و انقلاب، توکویل را قادر ساخت اصیل‌ترین و ظریف‌ترین فصل‌های اثر خود را بنویسد، فصل‌هایی که اثرات تمرکز زاید را بر طبقات گوناگون اجتماع در آخرین مرحله رژیم سابق بررسی می‌کند. تغییر کانون توجه به او مجال داد به فروپاشی پیوندهای اخلاقی در میان – و حتی در درون – طبقه‌های مختلف نگاه دقیقی بیندازد. توکویل برای بیان اندیشه نوین خویش اصطلاح تازه‌ای وضع کرد و فروپاشی پیوندهای اخلاقی را «فردیت جمعی» نامید. این، دگرگویی مهمی بود در زمینه مضمون «پراکندگی»، که لیبرال‌های دوران بازگشت آوردند.

اندیشه نوین توکویل شاید از مطالعات دهه ۱۸۴۰ او درباره کاستهای هندی الهام گرفته بود. نکته جالب توجه در جامعه هند برای توکویل این بود که کاستهای مختلف آنجا هیچ‌گونه وفاداری مشترک یا احساس تعلق به جامعه بزرگتر یا میهن نداشتند، و همبستگی یا همدردی اجتماعی تنها در درون کاستهای گوناگون دیده می‌شد. در نگارش رژیم سابق و انقلاب، توکویل، عمداً یا سهواً، این الگوی هندی را نمونه آرمانی خود ساخت و از هم‌گسیختن پیوندهای اجتماعی فرانسه قرن هیجدهم را با آن معیار سنجید. پیامد ناخوشایند تمرکز اداری در فرانسه این بود که تماس طبقات اجتماعی ابتدا غیر ضروری و سپس دشوار گردید، و رغبت آنها برای درک نیازهای یکدیگر از میان رفت.

بدین طریق، پیوندهای همدردی عملی طبقات رفته‌رفته در رژیم سابق کاهش یافت. مردم دیگر در سرنوشت هم دخالتی نداشتند.

از هم گسیختگی پیوندهای اجتماعی، البته، به شدت کاستهای هند نبود. اعتقادات جای گرفته در کلیسا و دولت، بویژه اعتقاد به طبیعت مشترک یا «انسانی»، این پیوندها را در اروپای مسیحی پاس می داشت. با این حال، عیب بزرگ تمرکز اداری آن بود که به تدریج حس پیشین اجتماع «اریستوکراتیک» را از میان برد و از پدید آمدن حس تازه اجتماع «دموکراتیک» هم جلوگیری کرد. تمرکز جامعه فرانسه را از هم پاشید و به شکل گروههایی رنگارنگ درآورد، همه سرگرم رقابت برای دستیابی به معافیتها و مزایای مالی و شأن و مقام بودند. تمرکز در فرانسه روح مدنی را تقریباً نابود کرد.

در فرانسه قرن هیجدهم همه طبقاتها از حیث اخلاقی تضعیف شدند. و این البته در مورد اشراف بیش از دیگران صادق بود. اشراف نقش خود در حکومت، یعنی علت وجودی خود را که از دست دادند، به مصیبت افتادند. توکویل هیچگاه از انتقاد شدید به اشراف باز نماند. غرور آنها نه تنها به توانایی طبقاتی بلکه به ثروشان نیز آسیب فراوان رسانید. اشراف دریافته که اشرافیت «راستین» نیازمند رهبری است، پس به صف درباریان پیوستند، فریب زرق و برق تشریفات را خوردند و به سیاستهای ریشلیو و لویی چهاردهم گردن نهادند. سرنوشت اشراف نشان داد غرور آنان چه اندازه تصنعی شده بود.

اشراف فرانسه با سرسختی از سایر طبقات کنار کشیدند و توانستند خود را از اکثر تکالیفشان در اجتماع معاف دارند، و خوش باورانه گمان بردند می توانند مقام و منزلت والای خود را همچنان نگهدارند ولی از وظایف آن شانه خالی کنند... در هر حال، هر چه مصنوئیهای آنها زیاده تر شد، بر فقرشان افزود. از سوی دیگر، طبقات متوسط (که اشراف آنقدر بیم داشتند مبادا در میانشان بُر بخورند) بدون یاری اینان، و در واقع، به زیان اینان، پیوسته غنی تر و روشن بین تر شدند. بدین گونه، اشراف که حاضر

نبودند بورژوازی را همدست یا حتی شهروندِ ممنوع خویش بشمرند، مجبور شدند ابتدا آنها را رقیب، دیری نپاییده دشمن، و سرانجام ارباب خود بیندارند. (مجموعه آثار، دوم/الف، ۱۸۹)

تفاوت این وضع با وضع انگلستان قرن هیجدهم دردناک بود. آنجا طبقه اصلی فئودال غرور خود را فدا کرد تا نقش سیاسی خود را به گونه‌ای محفوظ دارد و قدرت را با عوام قسمت کند. در نتیجه اشرافیتی واقعی متکی به ثروت، تعلیم و تربیت، و اصل و نسب به وجود آمد. و امور محلی هم هنوز در دست زعمای محلی بود.

بورژوازی فرانسه نیز قربانی تمرکز شد. به فروپاشی خودگردانی شهری تن داد و با غرور ویژه خود - غرور حرامزاده فئودالی - از روستاییان برید. توکویل با اندوه می‌گوید، «با آن‌که اشراف و طبقه‌های متوسط به راههای مختلف رفتند، از جهتی به هم شبیه بودند؛ بورژواها هم آخرسر مانند اشراف از مردم جدا ماندند. برای روستاییان نگرانی ابراز نداشتند، و بجای این‌که با آنها هم‌مرام شوند و بکوشند نقایص اجتماعی را که دامنگیر خودشان نیز شده بود، اصلاح کنند، چشم بر تیره‌بختیهای آنان بستند؛ آگاهانه، به‌هوای سود شخصی خود از انواع تازه بی‌عدالتیها حمایت کردند، در حقیقت، درست همان‌گونه که اشراف در فکر مزایای خویش بودند، اینان نیز در تأمین جایگاهی ممتاز برای خود شور و شوق تام به خرج دادند». بدین ترتیب، سرمشق اشراف یعنی رجحان دادن مزیتها بر قدرت، پندار و رفتار بورژوازی را نیز شکل بخشید. توده دهقانی، در چشم بورژوازی، همچون اشراف، «نژادی بیگانه و غیرقابل درک از آدیان» شده بود. بورژوازی هم قیومت دولت را پذیرفت، همه سعی خود را صرف خرید مصنوئتها کرد و به‌صورت «مفتخور» دولت درآمد. قیومت دولت طرز فکریایی پروراند که

به‌زیان بورژوازی فرانسه تمام شد و اجازه نداد، مانند انگلستان، طبقه بازرگانی توانمند شود یا روح مدنی بیابد.

اگر در برخورد توکویل با بورژوازی گونه‌ای بیزاری به‌چشم می‌خورد، در شرح و بسط او از وضع روستاییان اثری از بیزاری نیست. روستاییان، از دید او، قربانی اصلی تمرکز اداری بودند. اگر نگوئیم سیاست، عادت دستگاه سلطنت این بود که طبقات را از هم جدا سازد و دهقانان را بی‌رهبر گذارد. بخشهای ثروتمند و تحصیل‌کرده اجتماع، خود را از روستاییان برکنار داشتند و آنها را به‌دست بهره‌جویی بی‌انتهای حکومت پادشاهی سپردند. معافیه‌های مالیاتی اشراف و بورژوازی بار اشراف را افزود، و پرداخت عوارض فتودالی آنها را فقیر و حقیر کرد.

اشراف فرانسه همچون «بیگانگانی ممتاز» در بیرون شهرها می‌زیستند و خود را فریب می‌دادند که هنوز رهبر مردم هستند. «اما در حقیقت، هیچ‌کس را رهبری نمی‌کردند؛ تنها بودند، و وقتی به آنها حمله شد یگانه چاره‌شان فرار بود.» بورژوازی نیز در رهبری وضع بهتری نداشت. بورژوازی از سویی از مزایای اشرافیت بیزار بود - بویژه در دهه‌های پیش از ۱۷۸۹ که اشراف امتیازهای خود را از نو برقرار کردند - و از سوی دیگر می‌خواست به‌صفوف اعیان و اشراف پیوند، و در این میان هیچ‌گاه به‌فکر نیفتاد به‌منظور برابری مدنی یا نهادهای آزادتر با دهقانان هم‌آرمان گردد. همان‌گونه که اشراف، وقتی نقش آنها در امور اداری محلی از دست شد، توجه به‌دهقانان را یکسره فراموش کردند، افراد «طبقه سوم» نیز همین‌که به‌ثروت و آموزش و پرورش دست یافتند از روستا به‌شهر کوچیدند. در هر صورت، بورژوازی که عادت کرده بود دستگاه دولتی را حامی خود بشمرد، آزادیهای محلی را رفته‌رفته گونه‌ای دارایی و منشأ مقام و رتبه برای خود انگاشت.

توکویل، به‌شکلی همدردانه هنوز در تلاش بود انزوای اخلاقی

طبقه خویش را در دهه‌های نهایی رژیم سابق و علت این را که چرا طبقه او ناگهان خود را مطرود و دستخوش آزار و اذیت یافت، درک کند. او به این نتیجه رسید که فروپاشی خودگردانی محلی چنان طبقه‌های اجتماعی را در فرانسه از هم جدا ساخت که پیوند آنها دیگر فقط رشک بود و کینه، و نه خوی همکاری با یکدیگر یا پیگیری خواسته‌های مشترک. پس چندان شگفت‌آور نبود که خشم و نارضایتی دهقانان متوجه امتیازهای مالی و سایر مزایای «بیگانگانی» شد که کماکان در میان آنها به سر می‌بردند، یعنی اشراف‌زادگان.

دو عارضه دیگر بیماری رژیم سابق فرانسه نیز توجه توکویل را جلب کرد. با فروپاشی خودگردانی محلی و شهرستانی، زمام امور یکسره به مرکز کشانده شد، رشد صنعت هم در ضمن پرولتاریای شهری را پدید آورد، «انبوهی انقلابی»، که در انقلاب‌های پی‌درپی پس از ۱۷۸۹ بازیگر اصلی بودند. بدین طریق، از سویی تمرکز اداری پیوندهای اخلاقی شهروندان و طبقات را از میان برد و احتمال انقلاب را زیاده‌تر کرد، و از سوی دیگر استیلای پاریس اجرای انقلاب را بسی آسانتر ساخت. از پادرامدن ناگهانی حکومت پادشاهی جز بدین طریق امکان‌پذیر نبود.

دوم، وضعیت ذهنی فرانسه نیز در اواخر قرن هیجدهم مستعد انقلاب بود. تمرکز اداری اثر خود را بر نحوه تفکر فرانسویان درباره امور همگانی نهاده بود. بی‌تجربگی در حکومت موجب تسلط اندیشه‌های فوق‌العاده کلی شد، و فرمولهای انتزاعی چشمهای آنها را به‌روی «موانع بسیار حقیقی در راه حتی پسندیده‌ترین اصلاحات» بست (مجموعه آثار، دوم/الف، ۱۹۵). اعتماد به فرمولهای انتزاعی امکان قهر و خشونت، و بیش از همه قهر و خشونت دولتی، را پس از ۱۷۸۹ پیش آورد.

نظر توکویل دربارهٔ دو گروه مهم در دوران رژیم سابق، از زمان رسالهٔ ۱۸۳۶، عوض شده بود. اکنون چندان متمایل نبود کلیسا را آلت دست محض حکومت بشمارد. از شدت انتقاد او به روحانیون بلندپایه هیچ کم نشده بود، ولی اکنون پی برده بود که روحانیون پایین‌تر تقریباً یگانه کسانی بودند که به دفاع از دهقانان و بهبود وضع آنها کوشیدند و بر ضد انزوای اخلاقی روستاییان برخاستند، که در غیر این صورت طبقهٔ روستا از سایر طبقات فرانسه جدا می‌افتاد. ولی اگر نگاه توکویل به روحانیون دون‌پایه، در رژیم سابق و انقلاب، مشفقانه‌تر از ۱۸۳۶ است، در عوض فیلسوفان را با نگاهی بس جدی‌تر می‌نگرد. آنگاه که نوشته‌های اینان را از دیدگاه حکومت و با دقتی بیشتر مرور می‌کرد، می‌دید همهٔ آنان تا چه اندازه، بدون آن‌که خود بدانند تمرکزگرا بوده‌اند. چگونه طرح‌های آنان برای اصلاحات «عقلانی»، وجود نوعی عامل مرکزی را برای تحمیل این اصلاحات بدیهی می‌شمارد. برنامه‌های آنها بر پیشفرض قدرت متمرکز دولتی استوار است.

فیلسوفان، به استثنای مالزرب، به مفهومی، جای حقوق‌دانان را در اوایل رژیم سابق گرفتند و برای تمرکز اداری، که رسوم اخلاقی آزاد را در فرانسه از میان برده بود، توجیه تراشیدند. در سالهای آخر رژیم سابق، شور و رغبتی برای خودگردانی - به صورت نهضت فدرالیست - آغاز به خودنمایی کرد. اما دیگر خیلی دیر شده بود. انزجار از امتیازهای طبقاتی در فرانسه در این هنگام سودایی مهارناپذیر شده بود، و این برای آزمونهای خودگردانی پس از ۱۷۸۹ فرانسه نیز بدشگون بود. پیام توکویل به خوانندگانش روشن است: امپراتوری دوم لویی ناپلئون چیزی نیست مگر واپسین تجلی عقاید و اعمال تمرکزدهنده که ریشه‌ای ژرف در رژیم سابق دارد.

نامه‌های توکویل در سالهایی که رژیم سابق و انقلاب را می‌نوشت، آکنده است از خشم بر نابخردیهای لویی ناپلئون و تظاهرات دربار او. توکویل بی‌اعتنایی فرانسویان را در برابر این «تازه‌به‌دوران‌رسیده» بر نمی‌تافت، ولی تندترین سخنان خود را برای همدستی روحانیون بلندپایه با استبداد نگهداشت. با این احوال، توکویل انتظار نداشت «امپراتوری دوم» چنان زود سر آید، می‌دانست که مهارت لویی ناپلئون در پی‌ریزی امپراتوری خود بر پایه ترس دهقانها از سوسیالیسم و بر اساس جاه‌طلبیهای ارتش، زمام امور کشور را محکم در کف او نهاده است و نمی‌توان فوراً آن را درهم شکست. تنها نوعی ماجراجویی جسورانه نظامی می‌توانست این کار را احیاناً انجام دهد. در درازمدت، ترس از سوسیالیسم که بر طرف می‌شد، غرور فرانسویان طغیان می‌کرد، که چرا دخالتی چنین ناچیز در حکومت خود دارند. آن وقت شاید عادات و اندیشه‌های پروریده چندین دهه حکومت مبتنی بر نمایندگی (۸۴-۱۸۱۵) باز به جنب و جوش می‌افتاد، اما پیش از آن، امید چندانی نیست.

این ارزیابی یأس‌آور از آتیه فرانسه روحیه توکویل را بدتر کرد، و همین، به‌نویه خود، باعث شده است که شیوه اندیشه سیاسی او درست فهمیده نشود. می‌گویند که توکویل جبری بود و فکر می‌کرد فرانسه قادر به خودگردانی نیست؛ این نتیجه‌گیری نادرستی است. توکویل از ضعفهای جامعه فرانسه عمیقاً آگاه بود؛ می‌دانست چگونه کشمکش طبقاتی، و تأثیر آن بر رسوم اخلاقی، پیشبرد حکومت پایدار مبتنی بر نمایندگی را به مراتب دشوارتر از بریتانیا ساخته است. اعتقاد توکویل به آزادی بشر بدین معنا بود که آدمها آزادند با محدودیتهایی آینده خود را رقم بزنند. پس فرانسه هم می‌تواند رسوم اخلاقی آزاد را، ولو آهسته و دردناک، بپروراند و اینها وضع دموکراتیک اجتماعی آن کشور و

حکومت مبتنی بر نمایندگی را آشتی می‌دهد. حتی تجربه دلسردکننده او در ۱۸۴۸ در «کمسیون قانون اساسی» این اعتقاد را سست نکرده بود. توکویل همه عمر دشمن جبریگری به هر شکل بود. در اواسط دهه ۱۸۵۰، زمانی که باز با دستیار سابق خود، آرتور دوگوبینو، سرشاخ شد، فرصتی پیش آمد که این نکته را روشن کند. گوبینو، که حال خود را کنت دوگوبینو می‌خواند، آخرین جلد کتاب خود مقاله در باب عدم تساوی نژادهای بشر را در ۱۸۵۵ منتشر کرد؛ کتابی که او را یکی از پایه‌گذاران ایده نولوژی مُدرن نژادپرستی کرد. گوبینو در این هنگام سیمتی دیپلوماتیک در ایران داشت. گرایش پیشین او به اسلام و تنفرش از دموکراسی، دست به دست پندارهایی درباره برتری نژاد آریا داده بود. این اندیشه‌ها، دیگر چهره یک نظام به خود گرفته بود که آریاییها را نژادی برتر و در خطر درآمیزی با نژادهای دیگر - که بر حسب میزان ناتوانی و ناپاکدامنی درجه‌بندی شده بودند - برمی‌نمود. میراث جسمی، بنا بر تحلیل گوبینو، عملاً همه چیز و اراده آزاد تقریباً هیچ بود. حسرتهاى اشرافیت گوبینو سرانجام دموکراسی را در نظر او گونه‌ای درهم آمیزی نامتجانس نژادها جلوه داده بود.

توکویل وقتی نامه‌های رسیده از تهران و شرح و بسط آموزه گوبینو را خواند، دید که پرورده‌ی به‌نوعی الهه انتقام^۱ بدل شده است. طرز تفکر گوبینو توکویل را به حیرت نینداخت، اما وحشتش از این که گوبینو چگونه ژرفترین اعتقادهای او را وارونه کرده است، و ترسش از زیانمندی این آموزه‌های نژادپرستی، او را واداشت پاره‌ای از گیراترین نامه‌های قرن نوزدهم را در پاسخ او بنویسد. نگارش این نامه‌ها، بی‌گمان، آسان نبود، چرا که، توکویل، با وجود همه حرفها، هنوز به گوبینو دلبستگی داشت، و ضمن طردِ درست اندیشه‌های او،

1. nemesis

می‌کوشید دوستی‌شان را نجات دهد. مفروضات گوبینو - که اراده آزاد را به تمسخر می‌گرفت - او را گرفتار عذابی کرد که کم‌وبیش جسمانی بود.

توکویل، حتی پیش از خواندن مجلدات تازه، به گوبینو هشدار داد که بعید است بر نهاد^۱ این نوشته‌ها را بپذیرد. «من هیچ‌گاه از شما پنهان نداشته‌ام که با برداشت اصلی‌تان سخت مخالفم. این برداشت به نظر من، باید اذعان کنم، متکی به نظریات مادی و یکی از خطرناکترین آنهاست، چون مستلزم جبریت سرشت و نهاد است و نه فقط بر فرد بلکه بر مجموعه‌های افراد یعنی نژادها اطلاق می‌شود» (مجموعه آثار، نهم، ۱۹۹). توکویل پس از آن که مجلدات کتاب را خواند، قیاس خود را تغییر داد، و آموزه گوبینو را گونه‌ای تقدیر ازلی^۲، اگرچه در پیوندی نزدیک با مادگرایی، نامید. به گوبینو می‌نویسد: «در هر صورت، هر دو نظریه، منتهی می‌شود به، اگر نگوییم لغو کامل، محدودیت بسیار زیاد آزادی بشر. خب... من دقیقاً به خلاف این آموزه‌ها معتقدم و اینها را به احتمال قوی نادرست و مسلماً زیانمند می‌دانم».

توکویل انکار نمی‌کرد که تبارهای تشکیل‌دهنده نژاد بشر در طول زمان به علت‌های گوناگون تواناییها و گرایشهای متفاوت یافته‌اند. «ولی این که این تواناییها و گرایشها تغییرناپذیرند، چیزی است که نه فقط هیچ‌گاه ثابت نشده بلکه به خودی خود اثبات‌ناپذیر است، چون برای اثبات این امر هم گذشته و هم آینده را باید دور انداخت» (مجموعه آثار، نهم، ۲۰۲). توکویل استدلال می‌کرد چگونگی و میزان درهم‌آمیزی تبارهای مختلف بشری را نمی‌توان از نو ساخت. اگر تنها به توضیح نژادی تکیه کنیم، انواع و اقسام بسیاری از علت‌های دیگر را یکسره کنار نهاده‌ایم، عللی که از قدیم شکل‌دهنده مسیر تاریخ شناخته شده است.

«شما واقعاً فکر می‌کنید با اتخاذ این رویه برای تبیین سرنوشت مردمان مختلف کمک چندانی به روشن شدن تاریخ کرده‌اید یا این‌که سرپیچی از راه‌وروش... آن‌همه مغزهای بزرگ که علل رویدادها را در تأثیر پاره‌ای آدمها و عواطف و اندیشه‌ها و باورها جسته‌اند، به‌دانش بشر بهره‌ای می‌رسانند؟» (مجموعه آثار، نهم، ۲۰۳).

مخالفت با آموزه گویینو هم از نظر اخلاقی ضروری بود هم به سبب نادرستی آن. یا، بهتر بگوییم، این دو جدایی‌ناپذیر بود. چه فایده در گوش مردم تیره‌روزی که در توحش، بطالت یا بردگی به سر می‌برند؛ بخوانیم که صرفاً به خاطر نژادشان هیچ کاری برای بهبود وضع، تغییر رسوم اخلاقی، یا تعدیل حکومت آنها نمی‌توان کرد؟ مگر نمی‌بینید که تمامی پلیدیهای ناشی از نابرابری دائمی یعنی غرور، خشونت، تحقیر هم‌نوع، خودکامگی و خواری در کلیه شکل‌های آن، طبعاً از آموزه شما برمی‌خیزد؟ (مجموعه آثار، نهم، ۲۰۳)

فرضیات دهه ۱۸۲۰ توکویل بار دگر سر برمی‌آورد، ولی استنباط او از اصل و از ماهیت لیبرالیسم - لیبرالیسم به مفهوم مسیحیت کاریسته - بیهودگی جروبحث بیشتر با گویینو را به‌وی تمایزند. «میان آموزه شما و من یک دنیای فکری کامل فاصله وجود دارد.» احساس عدالت که توکویل را هواخواه مسیر دموکراتیک تحول اجتماعی کرده بود، برای گویینو، صاف و ساده، گواه دیگری بود بر انحطاط اخلاقی برآمده از آمیزش نژادها و در نتیجه آلودن نژاد «پاک» آریایی.

عقاید سیاسی گویینو نیز به همین درجه نفرت‌انگیز بود. در دوران سلطنت ژوئیه^۱، گویینو با دلشادی سیاستهای «بورژوازی» فرانسه را

۱. حکومت لویی فیلیپ پادشاه از ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۸.

فاسد و ننگین، نشانی از «انحطاط» دموکراتیک خوانده بود، و ریشهٔ اینها را در کتاب تازهٔ خود آمیزش نژادها پنداشته بود. حال، در اواسط دههٔ ۱۸۵۰، نمی‌توانست ستایش خویش از امپراتوری لویی ناپلئون را پنهان دارد. خفقان آزادی سیاسی و گفت‌وشنود علنی، در قیاس با دستاورد آنچه گوینو «نظم» و «اقتدار» می‌نامید، اهمیتی نداشت.

در چشم توکویل این الگویی بسیار آشنا بود. همان‌بی‌توجهی بود که نسبت به آزادی سیاسی در بسیاری از مسیحیان دیندار در دوران بازگشت دیده بود و در «امپراتوری دوم» باز از اسقفان فرانسوی بروز می‌کرد. این، شاید ناخودآگاه، یکی از دلایلی بود که توکویل نمی‌توانست خود را مؤمنی درست‌کیش بداند. «منظرهٔ این حضرات خرده‌پا که وقت خود را در باشگاهها و جاهای مشکوک می‌گذرانند، یا نمونه‌های بزرگتر آنها که از عهدهٔ هر گونه رذالت و خشونت برمی‌آیند، ولی مرتب از دین مقدس خود سخن می‌رانند، دل مرا به هم می‌زند. پیوسته و سوسه می‌شوم فریاد بردارم: 'خواهش می‌کنم کافر باشید با رفتار نیک و قلب سرفراز و دست پاک تا مسیحی از آن قماش'» (مجموعهٔ آثار، نهم، ۲۷۸). آموزهٔ گوینو، بر روی هم، نقطهٔ متضاد «آرمان نیک» نهادهای آزاد بود که عمری کارهای توکویل را الهام بخشیده بود. برای فهم مسیر تحول اجتماعی، وجدان ذاتاً مسیحی توکویل از او می‌خواست غرور خود را فدا کند، این چنین فداکاری هرگز از گوینو سر نزده بود. بدین سبب توکویل بسی حیرت کرد که، در ۱۸۵۶، گوینو اعلام کرد کاتولیک شده است، و در ضمن بی‌پرده اقرار کرد که، در گذشته «من بی‌شک گهگاه فیلسوف، هگل مشرب یا خدانشناس، بوده‌ام» (مجموعهٔ آثار، نهم، ۲۷). آموزهٔ گوینو در نظر توکویل سراسر مغایر مبانی اندیشهٔ مسیحی می‌آمد. «می‌دانید که من نمی‌توانم خود را به هیچ وجه با نظام شما آشتی بدهم؛ و در این باره چنان ثبات نظر دارم که

دلایلی که شما برای قبولاندن آن به من پیش می‌نهید، برعکس ضدیت مرا بیشتر برمی‌انگیزد، ضدیتی که فقط به خاطر دلبستگی‌ام به شما مکتوم مانده است» (مجموعه آثار، نهم، ۲۶۵).

چطور ممکن بود گوینو نفهمیده باشد که نظریه او هم با نص و هم با روح مسیحیت مبیانت دارد؟

و اما در مورد نص، چه چیز در سفر پیدایش^۱ روشتراز وحدت نژاد بشر و برگشت تبار همه آدمیان به یک تن هست؟ و در مورد روح، ویژگی ممتاز مسیحیت آن بود که می‌خواست تمامی تمایزات نژادی را که دین یهود برجا گذاشته بود، از بین ببرد و نژادی واحد از بشر بیافریند، که اعضای آن همه یکسان قادر به کمال بخشیدن به فرد و همانندی یکدیگر باشند.

چکیده اخلاقیات مسیحی «آزادی برابر» است، نه نابرابری ابدی. مسیحیت به وضوح می‌خواست همه آدمها را برابر و برادر کند. آموزه شما، دست بالا، آنها را عموزاده می‌سازد و پدر مشترکشان را در آسمان قرار می‌دهد؛ اینجا در زمین قتها فاتح و مغلوب، ارباب و برده، بر حسب زاد و نسب، وجود دارد. صحت این آموزه‌ها را چه کسی تصویب، نقل، و تفسیر کرده است؟ لابد برده‌داران به حمایت از بندگی جاودانگی و بر پایه اختلاف شدید نژادی. (مجموعه آثار، نهم، ۲۷۷)

بی‌گمان توکویل عقیده داشت که مسیحیت، به مفهومی خاص، دین آزاد مردان است. و چیزی نمانده بود بگوید مسیحیت، اگر درست فهمیده شود، با تأکید آن بر نقش وجدان و نقش اختیار، دین آمرانه را یکسره از میان برداشته است.

رهیافت دیرین مسیحیت به رسوم اخلاقی اروپایی، برتری آن را در

۱. Genesis، کتاب اول تورات.

چشم توکویل مسلم می‌کرد. توکویل حوصله آموخته‌های اسلامی گوینو را نداشت. «شما به دینی که ما را در صف مقدم نژاد بشر قرار داده است این همه سخت می‌گیرید، در عین حال به نظر من در برابر اسلام ضعف دارید» (مجموعه آثار، نهم، ۶۸). پافشاری مسیحیت بر وجدان و حق انتخاب، آن را برای توکویل از آیین قانونمند اسلام برتر می‌ساخت. این عقیده در او از مدتها پیش با مطالعه قرآن به وجود آمده بود. توکویل، روی هم رفته، رشد نهادهای آزاد را در غرب مسیحی تصادفی نمی‌دانست. اعتقاد داشت مسیحیت مبنای اصلی دعوی «آزادی برابر» بود و آن را، از طریق معتقدات اخلاقی اش، همچنان برجا نگهداشته است. توکویل، بر خلاف متفکران تندرو قرن نوزدهم که علم را کلید تجرد و پیشرفت اجتماعی می‌پنداشتند، تصور نمی‌کرد هیچ چیز به این زودیا جای مسیحیت را در غرب بگیرد.

می‌دانم که بسیاری خیال می‌کنند این روزی اتفاق خواهد افتاد و هر بامداد از پنجره خود به بیرون می‌نگرند تا مگر سرانجام طلوع این خورشید تازه را ببینند، اما من، من اطمینان دارم که انتظار آنها بیهوده است. اعتقاد من به بهروزی فزاینده جامعه امروزی ما بیشتر به ظهور مذهبی تازه است تا به بی‌مذهبی. (مجموعه آثار، نهم، ۶۸)

به زعم توکویل، طبیعت اعتقاد دینی است که با به‌نظم آوردن اعمال عادی زندگی، و ایجاد و حفظ رسوم اخلاقی، بشر را هدایت کند، علوم طبیعی یا برنامه‌های نودرآمده «علم الاجتماع»، قادر به انجام این نقش هنجارگذار نیستند.

توکویل در سالهای آخر عمر با زنی زیرک و دیندار دوستی پیدا کرد که در دنیای کاتولیک اروپا جایگاهی فوق‌العاده داشت. سوفی

اسوچین^۱ روس بود، و در نوجوانی به تبلیغ ژوزف دومستر، سفیر ساردنی در پترزبورگ، کاتولیک شده بود و پس از سقوط ناپلئون به پاریس آمده بود. مادام اسوچین در این شهر کم‌کم محفلی به وجود آورد که ویژگی‌اش دلبستگی نظری به دین توأم با عرفان بود، و شماری از جالبترین چهره‌های زمان را جلب کرد. توکویل هم، با آن‌که بیست‌سالگی از او جوانتر بود، مصاحبت وی را به نحوی شگفت تسلی بخش یافت. هنگامی که با این خانم آشنا شد حال روحی و جسمی زنش نگران‌کننده بود. توکویل شاید در مادام اسوچین گونه‌ای همدلی بی‌دلوپسی، که همسرش ماری دیگر نمی‌توانست به او بدهد، یافته بود.

زندگانی توکویل با دیدار مادام اسوچین به آغاز خود برگشت. همان رابطه صداقت و یکدلی تام فکری که در کودکی با آبه لزو داشت، حال با این زن سالمند باز برقرار شد. در رابطه او با مادام اسوچین، خوشبختانه از عامل رقابت، که حتی در رابطه‌اش با نزدیکترین دوستان مانند بومون و کرگوله هیچ‌گاه کاملاً از میان نرفت، و نیز از فشارهایی که حسادت بر زندگی زناشویی‌اش تحمیل کرده بود، اثری نبود. توکویل در سالیان واپسین زندگی دل خویش را به نحوی بی‌سابقه بر این زن گشود. نامه‌هایی که به او نوشت - نامه‌هایی که شایان شناسایی بیشتر است - تصویری یکتا از این مرد مغرور ولی آسیب‌پذیر به دست می‌دهد.

پیوندی که این دو را به هم متصل می‌کرد، دلبستگی عمیق به مسائل مذهبی بود، اما دلبستگی توکویل، عاری از تردید نبود. از ایمان درهم شکسته ایام کودکی‌اش اعتقادی چند سالم رسته بود، ولی از اینها که بگذرید همه شبهه بود و شک. و حتی اعتقادهای مصون‌مانده

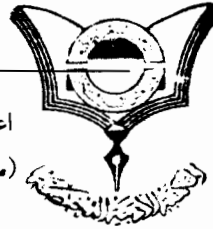
۱. Sophie Swetchine (۱۸۵۷ - ۱۷۸۲). زن عارف روسی که زیبایی چندانی نداشت ولی محفل پرادب و نزاکت او محل تردد روشنفکران پاریسی بود.

گاه و بیگاه گرفتار ضربه‌های دودلی می‌شد. ضربه‌های دودلی که حال، در سن شصت سالگی، به او احساس زمین‌لرزه در زیر پا می‌داد. در تلاش بود معدودی یقینات را سرهم‌بندی کند تا بتواند زندگی کند و اینها را بی‌پروا با سوفی اسوچین در میان می‌گذارد. آشنایی آنها از اوائل دهه ۱۸۵۰ شروع شد، با این حال توکویل بزودی او را محرم راز دل خود ساخت.

مکاتبه آنان اندکی پیش از انتشار رژیم سابق و انقلاب آغاز گشت. توکویل می‌کوشید دست به کار جلد دوم شود، اما امواج یأس به او حمله می‌آورد، و با این که سرچشمه آنها را می‌شناخت، کاری نمی‌توانست کرد. «حقیقت آن است که اعتماد زیاد به خود و عدم اعتماد به خود هر دو از یک چشمه آب می‌خورد، اشتیاق وافر به درخشیدن در اعتقاد آرام و معتدلی که شخص باید به خود داشته باشد، مداخله می‌کند» (مجموعه آثار، پانزدهم/الف، ۲۶۴).

رژیم سابق و انقلاب که در آمد، توکویل نگران چگونگی استقبال از آن بود. به مادام اسوچین نوشت، «هنگام نگارش کتاب به مقاصد خویش و به احساس درونی ویژه‌ای از ارزش کار مجهز بودم، چقدر دلم می‌خواهد حالا نیز می‌توانستم بگویم با خونسردی چشم‌به‌راه داوری مردم هستم!»

اما متأسفانه وضع اصلاً چنین نیست. بررسیهای کتاب که به دستم می‌رسد همه هیجانی در من می‌آفریند که از آن شرمندهام. با اعتراف کردن نزد شما اندکی از آن حالت روحی درمی‌آیم. بیشتر چیزهایی که می‌شنوم خوشنودم می‌کند. بر خوردهای مطلوب، بی‌تردید، تا کنون زیاده‌تر از انتظارم بوده است. ولی ببینید ذهن من چه بد ساخته شده است! خرسندی ناشی از اقبال و پسند بزودی پژمرده و ناپدید می‌شود. جزئی‌ترین انتقاد آزرده‌گی خاطر می‌آورد و این حالت مدتها باقی می‌ماند. راستی، مادام، شما باید در من



توکویل

اعتمادی بزرگ برانگیخته باشید که این دردها را به شما می‌گویم.
(مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۲۸۱)

توکویل، یقین کرد که ضعف بزرگش «بیقراری بی‌وقفه ذهن است که... ارزش دلخواه‌ترین چیزها را، به محض این‌که به دست آمد، می‌کاهد» (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۲۸۵). او سعی کرده بود از کسانی تقلید کند که تمام زندگی در پی هدفی «ماورای زندگی» روانند، ولی هیچ‌وقت موفق نشده بود.

نزدیکترین تماس با این هدف آن‌جهانی را در تعهد خویش به آزادی یافته بود. این مفهوم فشرده مسیحیت، برای او، امری غریزی و عقیدتی بود. این حتی آرزوی شهرت و کامیابی ادبی را هم تحت الشعاع قرار می‌داد.

من آزادی را همواره بر صدر همه موهبت‌ها نهاده‌ام؛ و هنوز هم آن‌را یکی از سرشارترین منابع فضایل مردانه و اعمال بزرگ می‌دانم. هیچ‌گونه خوشی یا آسایش خیالی مرا از آن باز نمی‌دارد. برعکس، مشاهده می‌کنم که بسیاری از مردم زمان من، حتی شریف‌ترین آنان... تنها درصددند هر طور شده خود را با اربابی هم‌نوا کنند، و چیزی که فکر مرا به عذاب و نفرت کامل می‌اندازد، آن است که اینها سعی دارند این میل بندگی را نوعی فضیلت جلوه دهند.
(مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۲۶۸)

توکویل در یکی از شیواترین نامه‌هایش به مادام اسوچین این ارتباط را بسط می‌دهد.

خانم اصرار می‌ورزید که مفهوم تلویحی آیین مسیحیت مساوات بیشتر در این جهان است. توکویل این را می‌پذیرفت، اما چیز دیگری هم می‌گفت. در سپتامبر ۱۸۵۶ نوشت، «من کاملاً با شما موافقم که

تقسیم مساوی تر حقوق و چیزها بزرگترین هدفی است که زمامداران می توانند مد نظر قرار دهند.» ولی برابری باید حقوق سیاسی و مدنی را نیز در بر بگیرد. «من فقط آرزو دارم که برابری در قلمرو سیاسی به معنی آزادی یکسان همگان باشد و نه، آن طور که اغلب این روزها می شنویم، به معنای تبعیت یکسان همه از یک فرمانروا» (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۲-۲۹۱). حالت اخیر تعبیری است ناقص و ناکامل از مساوات. و چه بسا نتیجه بدفهمیدن انجیل مقدس.

اخلاقیات به نظر من دارای دو بخش متمایز است، هر یک با اهمیت یکسان در چشم باری تعالی، ولی کشیشان خدا در زمان ما این دو را با شور و حرارت بسیار نابرابر موعظه می کنند. یکی مربوط می شود به زندگی خصوصی، به وظایف انسان در مقام پدر، فرزند، همسر یا شوهر... دیگری سروکار دارد با زندگی عمومی، وظایف هر شهروند در قبال کشورش یا جامعه بشر که خودش هم جزئی از آن است. آیا من در اشتباهم که فکر می کنم روحانیون زمان ما فراوان نگران اخلاقیات قسمت اول اند، و کمتر به دومی می اندیشند؟ (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۲۹۲)

توکویل استدلال می کند که به رغم مظالم آشکار رژیم سابق، دست کم بعضی از اشراف قدیم فرانسه حقیقتاً خیرخواه کشور بودند. او اندرزی را که مادر بزرگش به پدرش هنگام کودکی داده بود، به یاد می آورد؛ مادر بزرگ، پس از ستایش فضایل شخصی، به تأکید گفته بود انسان هیچ گاه نباید فراموش کند که زندگی اش را مدیون میهن خویش است.

بنابراین معتقدات مسیحی را نباید چنان تفسیر کرد که گویی در برابر هر قدرت موجود باید سر تعظیم فرود آورد.

می دانم که مردم از متن انجیل چنین استنباط کرده اند... که در امور سیاسی وظیفه مسیحیان اطاعت محض از قدرت مستقر است،

هر آنچه می خواهد باشد. بگذارید چنین بپندارم که این بیشتر ظاهر قضیه است تا درونمایه آن، و فضیلت عام برای مسیحیان منحصر بدان نیست. البته تردید نیست که مسیحیت می تواند تحت هر گونه حکومت وجود داشته باشد؛ این یکی از علائم مشخصه حقانیت آن است. مسیحیت هرگز کاملاً وابسته به یک شکل حکومت یا وابسته به سرنوشت یک ملت خاص نبوده است و نخواهد بود؛ از این بالاتر، مسیحیت قادر است در بحبوحه بدترین حکومتها پیروز گردد و در مصائبی که این حکومتها بر سر مردم می آورند خمیره فضایی ستودنی بیابد. ولی این، اگر اشتباه نکنم، بدان معنا نیست که می باید مردم را به این بدیها بی احساس یا بی اعتنا کرد، یا بر ذمه کسی نیست از هر راه مشروعی که وجدانش تشخیص دهد، هموعان خود را از این بدیها برهاند. (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۲۹۷)

غفلت از قلمرو عمومی خطرناک است؛ درست به این علت که معتقدات مسیحی به آفریدن آن یاری رسانده، یعنی آن را از قلمرو خصوصی، که افراد حق دارند به پیروی از وجدان تصمیمهای خود را بگیرند، مجزا کرده است.

اما این قلمرو خصوصی، تکالیف برآمده از حکم «آدمها باید چون برادر همدیگر را دوست بدارند» را از میان نمی برد. مفهوم ضمنی این حکم نه تنها احترام به آزادی عمل دیگران، بلکه دلبستگی به آنان - نیکوکاری یا نوع دوستی - است. با رشد دولت و مساوات مدنی، این گونه نیکوکاری یا نوع دوستی، دست کم تا اندازه ای، مسئولیت همگانی گردید، و اجرای درست این مسئولیت وظیفه ای اخلاقی بر دوش همه نهاد. بدین قرار، توکویل استدلال می کرد که طرز فکر مسیحی از جنبه ای مهم ناکامل است، چرا که هیچگاه زحمت اندیشیدن

در باره الزامات معتقدات اخلاقی خود را به خود نداده است: به موجب اینها نه تنها اقتدار دولتی باید بر پایه رضایت باشد بلکه مسیحیان نیز باید وظایف شهروندی خود را جدی بگیرند. به نظر توکویل، حق مورد مشورت قرار گرفتن، وظیفه اخلاقی مشارکت در گفت و شنود عمومی و تصمیم گیری را، همراه می آورد. نهادهای آزاد که این مقصود را برمی آورند، تکمیل کننده اعتقادهای اخلاقی مسیحی اند.

چرا مسیحیت موضوعی چنان حیاتی را نادیده انگاشته بود؟ از استدلال توکویل چنین برمی آید که اعتقاد به معاد در جوامع اولیه مسیحی و برخورد تسلیم آمیز آنها با دولت، در تفکر مسیحی در زمینه حکومت شکافی به وجود آورد، که حتی تا سالیانی دراز و تا قرن نوزدهم پابرجا بود. این شکاف، بدبختانه، می تواند پیوسته مورد بهره برداری نظامهای خودکامه، مثل امپراتوری دوم قرار گیرد.

مادام اسوچین اعتماد توکویل را چنان جلب کرده بود که در فوریه ۱۸۵۷ رویدادی را که بیش از هر چیز دیگر زندگانی او را شکل بخشیده بود، یعنی ازدست شدن یقین مذهبی اش را، برای وی شرح داد. این پیشامدی بسیار مهم بود چون که، به اعتراف خودش، به قطعیت بیش از حد نیاز داشت.

رویت معضل هستی بشر خاطر مرا همواره به خود مشغول می دارد و مدام مرا در خود فرومی برد. نه می توانم به این راز پی ببرم و نه می توانم چشم از آن برگیرم. گاه به هیجانم می اندازد و گاه افسرده ام می کند. (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۳۱۴)

موضوع این نبود که به چیزی اعتقاد نداشت. «من به حیات دیگر اعتقاد راسخ دارم، زیرا خدا که بی نهایت عادل است، این اندیشه را به ما بخشیده است؛ به حیات دیگر قائلم، و نیز به پاداش نیک و بد، چرا که

خدا به ما اجازه داده این دو را از هم تمیز بدهیم و آزادی گزینش داریم». لیکن در ورای این حقایق، همه چیز به نظر او پیچیده و در ابهامی هراسناک بود.

توکویل تعریف می‌کند چگونه در شانزده سالگی در مدرسهٔ متس که کسی کاری به کارش نداشت کتابهای کتابخانه را یکی پس از دیگری با ولع خوانده و «ذهن خود را با انواع تصورات و اندیشه‌هایی که معمولاً از آن سنین دیگر است، انباشته بود».

زندگی من تا آن وقت در محیطی پر از ایمان سپری شده بود، محیطی که اجازه نمی‌داد شک حتی به روح من نزدیک شود. آنگاه شک وارد شد یا بهتر بگویم با خشونت بی سابقه خود را به درون انداخت، شک نه تنها دربارهٔ این و آن، بلکه شک مطلق. ناگهان هیجانی راکه زلزله‌زدگان توصیف می‌کنند حس کردم: وقتی زمین زیر پا، دیوارهای اطراف، سقف بالای سر، اثاثیهٔ پیرامون، و سرپای طبیعت در برابر دیدگان می‌لرزد. (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۳۱۵)

تأثیر این شک بر حسیات او مصیبت بار بود. «افسوسی بسیار یأس آور یقه‌ام را گرفت، هنوز زندگی را نشناخته از آن بیزار شدم، و ترس و عذاب چشم‌انداز راه درازی که در این زندگی در پیش داشتم، سراسیمه‌ام ساخت». ابتدا «شهوتهای سرکش» - توصیف توکویل از روابط جوانی خویش - موجب می‌شود که ناامیدی و «ویرانی فکری» این بحران را از یاد ببرد.

با وجود این، نه شهوتهای سرکش و نه اعتقادهای لیبرالی که در دههٔ ۱۸۲۰ به زحمت به دست آورده بود، قادر نبود وی را از بازآمدن شک پیوسته مصون دارد. از این لحظات بیم داشت: «این احساسات نوجوانی (آن موقع شانزده ساله بودم) گاه‌گاه باز گریبانم را می‌چسبید؛

آن وقت می بینم دنیای فکری دور سرم می چرخد و من در جنبش عالم سرگردان مانده ام و حقیقتهایی که اعمال و عقاید خود را بر آنها استوار کرده ام، همه تکان می خورد یا واژگون می شود». این، بر روی هم، «بیماری اندوهبار و ترسناکی» بود، که می بایست تحمل می کرد، و این «هیجانی بی علت و بی معلول» پیش می آورد، «که اغلب روح مرا همچون چرخشی که از محور خود خارج شده باشد، بی هوا می چرخاند» (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۳۰۹).

شوروشوق عقاید سیاسی توکویل تا اندازه زیادی ناشی از این زجر مذهبی بود. با این همه مکاتباتش با مادام اسوچین نشان می دهد که این شوروشوق منشأ اجتماعی نیز داشته است. پافشاری توکویل بر اهمیت مشارکت سیاسی ریشه هایی در هراس وی از انزوای اجتماعی، در شبیح وابستگی به طبقه ای بریده از بقیه ملت فرانسه، داشت.

نزد شما اعتراف می کنم... که تنهایی همیشه مرا ترسانده است، و برای آن که خوش یا خرسند باشم، همواره نیازی نامعقول به شماری مصاحب دوروبر خود و خاطر جمعی از همدردی تعدادی از هموعانم را داشته ام. گفته پرمغز «تنهایی خوب نیست» بویژه درباره من صادق است. (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۲۶۸)

این حس وابستگی به دیگران، همراه با گفتمان آدمها همه برادرند، توکویل را به فکر انداخت که تنها اساس پایدار هر گونه قدرت اجتماعی توافق آزاد اراده ها است. چون این یگانه چیزی است که قدرت را به صورت اقتدار درمی آورد. این حقیقت را اشراف فرانسه فراموش کردند و پس از ۱۷۸۹ گرفتار تعقیب و آزار شدند.

«امپراتوری دوم»، به همین دلیل، برای توکویل فاجعه ای مضاعف بود. این امپراتوری نه تنها عقاید سیاسی اش را نفی می کرد، بلکه وی را از

معاصرانش هم دور می داشت. طبقات تحصیل کرده فرانسه در برابر نظام خودکامه‌ای سر تسلیم فرو آوردند که در واقع آن را مشروع نمی دانستند. از این رو «امپراتوری دوم» در رویارویی با هر ناکامی مهمی دوام نخواهد آورد. در این میان، عواطف و اندیشه‌های معاصرانش به او احساس غریبگی می داد. در ۷ ژانویه ۱۸۵۷ نوشت «نمی توانید تصور کنید، مادام، برای من چقدر دردناک و اغلب ظالمانه است که در چنین انزوای اخلاقی به سر برم. تنهایی در برهوت به نظر من غالباً آسان تر می آید تا این گونه تنهایی در میان خلق» (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۲۶۸).

در طول سلطنت ژوئیه و جمهوری دوم، توکویل پیوسته احساس سپاس خاصی نسبت به انتخاب کنندگان خود داشت، سپاس اشرافزاده‌ای که در صدد ورود مجدد به جامعه فرانسه بود. اکنون، متأسفانه، حس می کرد ناچار است خود را از جامعه دور نگهدارد.

من و معاصرانم به راههایی چنان متفاوت رفته‌ایم که بعید است هرگز با افکار و احساسات همسانی به هم برخوردیم... آنها از درک چیزی که هنوز فکر مرا سخت و مداوم به خود مشغول می دارد دست کشیده‌اند؛ دیگر به چیزهایی که من کماکان بدانها دلبسته مانده‌ام اهمیت نمی دهند. من برای سلیقه‌های تازه آنها چیزی جز بی‌اعتنایی و گاه تحقیر ندارم... من خویشاوند، همسایه و دوست دارم. اما ذهنم دیگر نه خانواده دارد نه وطن. به شما اطمینان می دهم... این انزوای اخلاقی و فکری گاه آنچنان در من احساس تنهایی برمی انگیزد که هیچ وقت در طبیعت وحشی امریکا حس نکردم. (مجموعه آثار، پانزدهم/ب، ۲۹۸)

کشمکش طبقاتی دوباره منجر به از میان رفتن آزادی سیاسی در فرانسه شده بود. برای توکویل، که چنان دلباخته یکپارچه سعادت عمومی بود، این در حکم مرگ پدر یا مادر یا فرزند بود.

سخن آخر

آلکسی دو توکویل، به سبک کارل مارکس، مرید و مکتبی از خود باقی نگذارد. جنبشی بین‌المللی پدید نیاورد، و بر خلاف جان استوارت میل، امیل دورکم، و ماکس وبر، روش مشخص «علمی» نیز برای آیندگان میراث نهاد. توکویل کمرو بود و مشکل‌پسند و از این قبیل چیزها کنار می‌کشید. پیشینه اشرافی، و نیز این واقعیت که وقتی وی قلم به دست گرفت هنوز چنددهه‌ای مانده بود تا تفکر غربی سازمان حرفه‌ای پیدا کند، موجب گردید که جمع فرهیخته و سیعتری را طرف خطاب قرار دهد، اما توکویل فقط در پی جلب علاقه خوانندگان خود نبود. می‌خواست آنان را به عمل وادارد. بر رغم دلبستگی نظری به گذشته اریستوکراتیک و آینده دموکراتیک، هر چه بر قلم آورد بی‌اندازه کارساز بود. کتابهای عمده او نوعی عملکرد سیاسی و عملکرد یک شهروند است.

شاید به همین دلیل بود که توکویل در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در بوته فراموشی افتاد. نوشته‌های او در هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد. لیبرالیسم او بر روی هم لیبرالیسم متعارف نبود. برخورد او با نظریه‌های اجتماعی مدعی اعتبار علمی، اگر نه یکسره خصمانه، ناباورانه بود. از نظریه‌هایی که بر گونه‌ای جبر تاریخی تأکید می‌ورزید

بی‌تردید بدش می‌آمد. تحلیل‌های او از کشش‌های فکری جامعه دموکراتیک هشیارش ساخته بود که شرایط اجتماعی قادر است شکل‌های خطرناک‌تری را بیرون دهد. چون «وقتی فرد فرد شهروندان همه مستقل از یکدیگر و یک‌یک ضعیف باشند، هیچ‌کس کار چندانی نمی‌کند... یا نفوذی پایدار بر توده‌ها ندارد. در نگاه نخست چنین می‌نماید که افراد اصلاً بر اینها نفوذی ندارند، و جامعه خودبه‌خود و با جنب‌وجوش آزاد و خودانگیخته اعضایش پیش می‌رود» (مجموعه آثار، یکم/ب، ۸۹). بدین قرار، اولین وظیفه‌ای که در عصر دموکراتیک چیز می‌نویسد آن است که واقعیت اختیار و اراده آزاد را ابراز دارد و به دفاع از آن برخیزد. برای توکویل مسلم بود که مردم همیشه «توانایی تغییر وضع خویش» را دارند.

توکویل از بی‌اعتنایی، از اطاعت کورکورانه، از شکاکیت سیاست‌گریز^۱ وحشت داشت. این خصصتها با منش اشرافی او جور در نمی‌آمد. اینها وجهه‌هایی از فرهنگ بورژوازی قرن نوزدهم بود که وی هرگز نپذیرفت - و این فرهنگ هنگامی شکل یافته بود که شهروندی برای طبقه‌های متوسط اروپایی هنوز گزینشی واقعی نبود. از گذشته اشرافی اگر بتوان چیزی برگرفت و به خدمت آینده دموکراتیک درآورد، آن، به عقیده توکویل، پافشاری مردم است بر داشتن سهمی از قدرت و تصمیم‌گیری. کسی که شهروند نباشد، چیزی از آدمیت کسر دارد.

شهروندی مورد نظر توکویل چه‌بسا، در نگاه نخست، واجد همه ویژگیهای شهروندی کلاسیک به نظر برسد، ولی اندیشه‌های ارسطو و اندیشه‌های توکویل با هم اختلاف فاحش دارد. ادراک یونان باستان از شهروندی ریشه در جایی داشت که توکویل شرایط اجتماعی

1. a political scepticism

اریستوکراتیک می خواند. جاذبه شهروندی برای یونانیان از جاذبه منزلت اجتماعی برتر جدا نبود، و این منزلت برتر، بردگان و زنان و متولدین خارج را شامل نمی شد. شهروندان در آن سامان طبقه‌ای ممتاز بودند، طبقه‌ای که به‌زیردستان خود فخر می فروخت.

گرایش توکویل به لیبرالیسم - شناخت تدریجی شباهت عمیق اخلاقیات مسیحی و نظریه لیبرال عدالت - باعث شد که وی مفهوم کلاسیک شهروندی را تعدیل کند. توکویل سلیقه‌های اشرافی خود را، تا حدی، کنار نهاد و برای شهروندی پویا توجیه و مفهوم تازه‌ای آورد. این شهروندی نه تنها به‌رویی همه افراد بالغ اجتماع باز است، بلکه گونه‌ای وظیفه بر دوش یکایک آنها می‌نهد. توکویل اعتقاد داشت چنانچه این وظیفه جدی گرفته نشود، حقوق تضمین شده در جامعه آزاد، پیوسته متزلزل می‌ماند و شاید هم از نظر اخلاقی به‌مخاطره افتد. این حقوق ممکن است فقط شخصی شدن زندگی، و پایه‌پای آن، دستگاههای قدرتمند دولتی و نوع تازه‌ای استبداد دیوانسالار بار بیاورد. آن وقت، خطری که لیبرالهای دوران بازگشت، از جمله رویه-کولار، مرتب در گوش وی [توکویل] خوانده بودند، به‌راستی تحقق می‌پذیرفت و «تمرکز» از جامعه «پراکنده» برمی‌خاست.

اغلب گفته می‌شود که مضمون دیوانسالاری نخستین بار در اواخر قرن نوزدهم - با نوشته‌های میشل^۱ و موسکا^۲ و وبر - در تفکر سیاسی پدید آمد، اما این درست نیست. اندیشه تمرکز که لیبرالهای دوران بازگشت پیش نهادند و توکویل آن را اصلاح کرد، در حقیقت آغاز رخنه مسئله دیوانسالاری در خودآگاهی مدرن بود. این اندیشه، پرسشهای تازه‌ای در مورد شکل دولت طرح کرد، و به‌نظریه ساختار حکومت

۱. Robert Michels (۱۸۷۶ - ۱۹۳۶). جامعه‌شناس و اقتصاددان ایتالیایی زاده آلمان.

۲. Gaetano Mosca (۱۸۵۸ - ۱۹۴۱). حقوق‌دان و نظریه‌پرداز ایتالیایی.

مسیر و زبان متفاوتی داد و نارساییهای نظریه مونتسکیو را درباره تفکیک قوا در حکومت مرکزی، که پیشتر به دیده نیامده بود، آشکار ساخت. تفکیک صوری قوا چه تضمینی در برابر تجمع قوا در مرکز - یعنی، فروپاشی خودگردانی محلی - تواند بود؟ همین دلوپسی بود که در دهه ۱۸۲۰، در فرانسه تمایل تازه‌ای به فدرالیسم به وجود آورد، و در دهه بعد توکویل را به نوشتن *دموکراسی در آمریکا* رهنمون شد. دستگاه دولتی فرانسه - آفریده لویی چهاردهم و ریشلیو، تکمیل شده ناپلئون، و مرده ریگ دوران بازگشت - سرمشقی نگران‌کننده بود، زیرا وسعت قدرت مرکزی تمامی تلاشها را، برای تسری اصل نمایندگی به حکومت محلی و منطقه‌ای، به باد تمسخر می‌گرفت.

توکویل، به یاری سرمشق فدرالیستهای آمریکایی، از لیبرالیسم دوران بازگشت پا فرانهاد. مسائل بنیان جدید حکومت را به ماهیت و راستای تحول اجتماعی مرتبط ساخت و نشان داد چرا شرایط دموکراتیک اجتماعی دولت نوینی می‌طلبد. «جهان کاملاً تازه، علوم سیاسی تازه‌ای لازم دارد». توکویل با استفاده از مفهوم تمرکز نتیجه گرفت که دولت نوینی مورد نیاز است تا خودگردانی محلی را، که وجهه «طبیعی» یا فطری جامعه اریستوکراتیک اروپاست، به گونه‌ای «مصنوعی» صیانت کند.

توکویل، در واقع، بر یک نقص ساختاری جوامع دموکراتیک انگشت نهاد - و آن این بود که جامعه‌های بنیادشده بر اصل تساوی مدنی هیچ‌گونه بازدارنده ذاتی در راه رشد قدرت مرکزی ندارند، و قدرت دولت می‌تواند به تنهایی مدعی سخنگویی بالسویه برای همگان باشد. توکویل، با این کشف خود، یکی از ضعفهای الگوی جامعه و الگوی حکومت لیبرالهای قرن نوزدهم را، که میراث نظریه قرارداد [اجتماعی] بود، درمان کرد؛ نظریه‌ای که از فرد «طبیعی» به سوی

همبستگی عام، یا دولت، نوسان می‌کرد بی‌آن‌که برای همبستگیهای میانی تدارک کافی ببیند.

توکویل درصدد بود مخاطرات اخلاقی و نیز مخاطرات سیاسی برآمده از گستره‌سازمان‌مُدرن اجتماعی، و اقتصاد بازار و دولت-ملت را بررسی کند. به عقیده او تغییر پهنه عمل که دوشادوش پیروزی مساوات اجتماعی پدید آمد، اندیشه کلاسیک شهروندی، و به همراه آن تمامی سبک جمهوری کلاسیک را ناسازگار با زمان، و بالقوه مخاطره‌آمیز برای جهان نو، می‌کرد. به اندیشه‌های تازه برای دولت نیاز بود که تحقق نیافت؛ اندیشه‌ای که بتوان با آن نه تنها قدرت مرکزی و خودگردانی محلی را توأم ساخت، بلکه آزادیهای مدنی مکنون در اقتصاد بازار و ضوابط مشارکت سیاسی را نیز درهم آمیخت. این ضوابط روحیه شهروندان را تقویت می‌بخشد و خصوصی‌شدن زندگی را محدود می‌کند. تنها بدین شیوه است که می‌توان بر «فردگرایی»، یعنی کوتاه‌بینانه‌ترین عقلانیت اقتصادی، در جوامع دموکراتیک امروزین مهار زد.

توکویل در سراسر زندگی در اندیشه اراده و چگونگی اعمال اراده بود. اراده، به نظر او، بیش از دیگر قوای ذهنی بشر در برابر شرایط دموکراتیک اجتماعی آسیب‌پذیر است، چرا که این شرایط از راه تأثیرگذاری بر قوه تخیل، معمولاً انسان را از آنچه قادر است به نیروی خود انجام دهد، دلسرد می‌کند. در تمام نوشته‌های توکویل، اهمیت ابراز وجود^۱ مشروع و «مردانگی» به چشم می‌خورد. برای مرد آزادمنش مهم این است که مرعوب نگردد، خود را یک تن در میان انبوه بیکران شمارد، و کاری را که می‌تواند به کوشش خویش انجام بدهد، ناچیز نگیرد. انکار غیرضروری و دروغین نفس - که ممکن است به آسانی

بهانه پی‌گیری مقاصد کاملاً شخصی شود - ترسناک‌ترین خطر اخلاقی در آینده قابل پیش‌بینی، یعنی آینده دموکراتیک، است. شمه‌ای از تأثیر توکویل را بر متفکران بعدی در همین جا می‌توان دید. هرچند نوشته‌های او در مقوله‌های حرفه‌ای نمی‌گنجید و بدین سبب در اواخر قرن نوزدهم مدتی به‌دست فراموشی سپرده شد، با این حال نفوذ او ژرف و پهن‌آور بود. در واقع، هر چه در این باره بگوییم گزاف نیست. در یکصد سال پس از مرگ توکویل، کمتر روشنفکر سرشناسی بود که دموکراسی در آمریکا را نخوانده و پیرامون مطالب آن نیندیشیده باشد.

بویژه شرح و بسط توکویل در زمینه خطرهای توده یا خطرهای جامعه دموکراتیک برای اراده و آزادی بشر، نامتعارف‌ترین اینان را تحت تأثیر قرار داد. داستانی هنوز نانوشته بر زبانها است، در مورد اثر تجلیل توکویل بر نیچه^۱، و بر منشأ پندار/برمرد در تبارشناسی اخلاق^۲، که نیچه در آن، با تکیه بر الگوهای اریستوکراتیک، به تضعیف یا فلج شدن اراده در جوامع مُدِرَن دموکراتیک تاخت. اختلاف اساسی، البته، در این است که توجیهات توکویل برای اراده (از طریق آموزه شهروندی او) به‌دعای اخلاقی عدالت لیبرال پابند و مقید ماند. توکویل بر خلاف نیچه از مسیحیت بیزار نبود.

نفوذ توکویل بر رشد تفکر جامعه‌شناختی دامنه‌دارتر بود. اینجا توکویل از مباحثه بزرگ دوران بازگشت بهره گرفت، که به‌لیبرالهای فرانسوی آموخته بود در مقدمه گفتگوهای سیاسی خود قیاس روشنند دو سنخ جامعه اریستوکراتیک و جامعه دموکراتیک را بیاورند. برک در

۱. Friedrich Nietzsche (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰). نویسنده و فیلسوف آلمانی.

2. *Genealogy of Morals*

دهه ۱۷۹۰ و کارلیل^۱ و کلریج^۲ در دهه ۱۸۲۰ به نحوی شیواتر به این مقایسه پرداخته بودند. منتقدان فرانسوی انقلاب از جمله ژوزف دومستر و لویی دوبونال نیز در حمله خود به تجدد توجه فراوانی به موضوع کرده بودند، اما توکویل در دموکراسی در آمریکا این مقایسه را با موشکافی و بی طرفی کم نظیری انجام داد. او جنبه های تحلیلی و سنجشی مقایسه را خیلی روشتر از پیشینیان از هم تفکیک کرد و گفت این جوامع هر یک محاسن و معایبی دارد. هیچ کدام نه اهریمنی است آرمانی.

پس از توکویل، قیاس روشمند این دو سنخ جامعه گونه ای ضابطه شد. بدین ترتیب دموکراسی در آمریکا شکل تازه ای از خود آگاهی، نوعی هشیاری نسبت به شرایط اجتماعی عملکردهای ما، پدید آورد. در میان کسانی که نسلی پس از درگذشت توکویل از وی بسیار آموخت یکی فردریک لپله^۳ بود که درباره چگونگی بازتاب تغییرات عمده اجتماعی در تغییر ساختار خانواده اروپایی تحقیق کرد؛ دیگری فردیناند تونیس^۴ بود که تمایزی را که توکویل بازشناخته بود از نو صورتبندی کرد و به شکل تمایز میان «اجتماع»^۵ و «جامعه مدنی»^۶ درآورد؛ و نیز هنری مین^۷، استاد دانشگاه کیمبریج، که سنخ شناسی او نشان می داد همه جوامع از روابط تابع مرتبه و شأن (اشرافیت) به سوی روابط تابع قرارداد (دموکراسی) در حرکت اند. از این چشمگیرتر دین جامعه شناس آغاز قرن، امیل دورکم، به دموکراسی در آمریکا است. تمایز دورکم بین وحدت

۱. Thomas Carlyle (۱۷۹۵ – ۱۸۸۱). مورخ انگلیسی.

۲. Samuel Taylor Coleridge (۱۷۷۲ – ۱۸۳۴). شاعر و منتقد انگلیسی.

۳. Frederic le Play (۱۸۰۶ – ۱۸۸۲). اصلاح طلب فرانسوی.

۴. Ferdinand Tonnies (۱۸۵۵ – ۱۹۳۶). جامعه شناس آلمانی.

5. Gemeinschaft

6. Gesellschaft

۷. Henry Maine (۱۸۲۲ – ۱۸۸۸). مورخ و حقوقدان انگلیسی.

مکانیکی و وحدت انداموار، متکی بر بینش توکویل است که فرق می‌گذارد، از سویی، میان جامعه نامتمرکز که در آن کاستها و اتحادیه‌ها، با وجود استقلال واقعی افراد، هویتی مشترک و نیرومند به مردم می‌دهند و، از سوی دیگر، جامعه‌ای که در آن - هرچند به سبب تقسیم کار وابستگی واقعی انسان به دیگران بیشتر شده است - مساوات مدنی حس استقلال شخصی می‌آفریند.

اما وقتی ماکس وبر را برابر توکویل قرار می‌دهیم، حکایت دیرینه رشد تفکر جامعه‌شناختی بیش از هر چیز دیگر گمراهی می‌آورد. وبر الگوی تحقیقی یا علی را برای تبیین اجتماعی کافی نمی‌دانست. او می‌گفت برای درک دلایل عملکرد انواع گوناگون جامعه، باید الگوی یادشده را با تصور عوامل نوعی^۱ تکمیل کرد. یعنی، هم ادراک لازم است و هم توضیح علی، تا جامعه‌شناسی به علمی ساده‌گرا بدل نشود، ولی نکته جالب درباره برنامه وبر این است که توکویل مدتی پیش از وی آن را در دموکراسی در آمریکا به موقع اجرا گذارده بود. توکویل، بدون هیاهو در مورد روش خویش، بدون دعوی درمان نقایص تفکر اجتماعی پیشین، پنجاه سال زودتر همان کاری را کرده بود که وبر کرد و آن را برنامه‌ای برای آینده نامید.

وبر، در واقع، اندیشمندان اجتماعی را فراخواند تا توضیح علی یا برونی را با ادراک درونی مفهوم عمل توأم سازند، و از این بابت احتمالاً تا حدی مدیون توکویل بود. توصیه‌های وبر را معمولاً هم نهاد^۲ ماتریالیسم مارکسیستی و سنت فلسفی آلمان قلمداد کرده‌اند که تأکید هر دو بر درک مفهوم عمل (verstehen) است، ولی چه بسا توضیح ساده‌تری هم وجود داشته باشد. توکویل، از راه مطالعه نوشته‌های گیزو، و بهره‌گیری از تحولات فلسفی فرانسه در اوایل قرن نوزدهم، در بررسی

1. typical

2. synthesis

تضاد میان جامعه اریستوکراتیک و جامعه دموکراتیک به مرور به عوامل نوعی تکیه کرد و بر دلایل گوناگون عملکرد هر دو جامعه تأکید فراوان نهاد. صفحات *دموکراسی در آمریکا* به شکلی بسیار معنی دار پر است از «انسان دموکراتیک» و «انسان اریستوکراتیک». بنابراین بعید نیست که وبر با استفاده از سرمشق توکویل به نتیجه گیریهای خود رسیده باشد، چرا که *دموکراسی در آمریکا* یکی از آخرین چیزهایی بود که وبر پیش از رفتن به آمریکا خواند، و این سفر در پایان دادن به رکود نویسندگی وی مؤثر بود.

اما قضیه کارل مارکس از همه شنیدنی تر است. حال که به عقب می نگریم می بینیم نقطه ضعف تفکر مارکس آشکارا عدم دلبستگی او به سازمان و نظریه سیاسی بود، که موجب بحران عمیق در اندیشه سوسیالیستی در روزگار خود ما شده است. مع هذا، شگفت است، که اعتقاد مارکس به تمهیدات سیاسی جامعه پس از انقلاب - جامعه ای که اختلاف طبقاتی را پشت سر نهاده است و دولت، به گمان او، در آن وقت می تواند «زایل شود» - چه بسا در اثر خواندن *دموکراسی در آمریکا* به دست آمد. آیا فدرالیسم امریکایی و شکل تازه دولتی که پدید آورد، دولتی که در آن نقش سرکوبگری بی اندازه کاسته می شود، بر مارکس تأثیر نهاده بود؟ ممکن است. می دانیم که مارکس، سال ۴ - ۱۸۴۳ را یکسره صرف خواندن نوشته های لیبرالهای فرانسوی از قبیل گیزو، توکویل و بومون کرد؛ نوشته هایی که شیوه تفکر جامعه شناختی به او آموخت و او را از بند فلسفه مابعدطبیعی آلمانی رهانید. این نوشتارهای «بورژوا»یی بر اهمیت کشمکش طبقاتی در تاریخ اروپا تأکید می نهاد، حال آن که توکویل برای توضیح چگونگی پیدایش شکل تازه دولت در آمریکا و نیفتادن آنان در دام تمرکز، نبود هشیاری طبقاتی را دلیل می آورد. شاید مارکس برای نظم دولت بعد از انقلاب خود چیزی شبیه

فدرالیسم امریکا را در نظر داشت، اما در نظم مورد نظر او ثروت و دارایی بر ترتیباتی البته متفاوت استوار بود. اگر این حدس درست باشد، مارکس چه بسا نتیجه گرفته باشد که مسائل مربوط به شکل حکومت را می‌توان با خیال آسوده برای بعد گذاشت، برای وقتی که طبق تحلیل «علمی» او، کشمکش طبقاتی به قیام عمومی و پیروزی پرولتاریا انجامیده است. «دموکراسی» در آن موقع خود را، به زعم مارکس، به طور طبیعی و بدون زحمت، به شکل‌های نامتمرکز سیاسی آشکار خواهد کرد. اما نکته اصلی در نوشته‌های توکویل، آن است که از میان رفتن امتیازهای اجتماعی به خودی خود چاره مشکل حکومت نیست. حتی این مفهوم از گفته‌های او مستفاد می‌شود که مشکل حکومت، در شرایط دموکراتیک اجتماعی، به واسطه تعداد سازمان‌های تازه دولتی، غامض‌تر هم می‌شود، چرا که مشارکت مردم در تصمیم‌گیری باید مصنوعاً تشویق گردد. گرایش «طبیعی» این جامعه به گونه‌ای خصوصی سازی زندگی است. و آیا تجارت و دوستیهای شخصی کافی است؟

همان‌طور که انهدام جامعه کاست در ۱۷۸۹، از دید لیبرال‌های دوران بازگشت، دستگاه دولتی میراث رژیم سابق را زائد کرده بود، و راه بر خودگردانی گشوده بود، مارکس هم می‌پنداشت فروپاشی جامعه طبقاتی (بر مبنای تعریف خاص وی از طبقه) راه را برای از میان رفتن دولت به شکل متمرکز - یعنی سرکوبگر - آن، و رهایی حقیقی افراد، هموار می‌سازد، اما این، جایی است که توکویل هم از لیبرال‌های دوران بازگشت و هم از مارکس فراتر می‌رود. توکویل درباره سرنوشت شهروندی در دنیای نو پرسشهای تازه و دشواری پیش می‌نهد، پرسشهایی که هنوز مطرح است.

توکویل توجه ما را به اثر «انقلاب دموکراتیک» بر رسوم اخلاقی و پیامدهای ماندگارتر کشمکش طبقاتی در حین گذر از اریستوکراسی

به دموکراسی جلب می‌کند. این کشمکشهای طبقاتی، در فرانسه، نه تنها نوعی دولت دیوانسالار و بالقوه خودکامه آفرید، بلکه بر عادات و رویکردهای زیربنایی نظام سیاسی نیز تأثیری مصیبت‌بار نهاد. دشمنی‌های طبقاتی، بدان‌گونه که در فرانسه وجود داشت، خوی همکاری را در میان مردم از بین می‌برد، و دولت متمرکز که در اصل زائیده کشمکش طبقاتی است می‌تواند مردم را، مدتها پس از برطرف شدن اختلافات اولیه، باز جدا از هم نگهدارد. «پراکندگی» جامعه قدرت متمرکز را تداوم می‌بخشد، چرا که مردم دیگر ملزم به همکاری در اداره امور محلی نیستند. حکومت محلی، که معمولاً باید «آموزشگاه شهروندان» باشد، جای خود را به ادارات محلی می‌دهد که کمکی به پیدایش شهروندی یا روح مدنی نمی‌کند، بلکه برعکس. «تقسیم دارایی شکاف میان فقیر و ثروتمند را کم نکرده است، اما به نظر می‌رسد که، هر چه اینها به هم نزدیکتر می‌شوند، بر نفرت متقابلشان از یکدیگر افزوده و رشک و هراسشان از قدرت‌یابی یکدیگر بیشتر می‌شود» (مجموعه آثار، یکم/الف، ۸).

بدین ترتیب، عادات و منشهای حاصل از دوران گذار اریستوکراسی به دموکراسی می‌تواند کماکان جلو رشد رسوم اخلاقی آزاد را بگیرد. جامعه دموکراتیک، وقتی به چنین روزی افتد، به سرعت سرکوبگر خود می‌گردد.

در جامعه‌ای که کشمکش طبقاتی و تمرکز قوا خوی و حتی اندیشه خودگردانی را از میان برده است، دولت چگونه ممکن است «زایل گردد» یا قدرت ناگهان دست به دست شود. از دید توکویل، مشکل تأسیس حکومت مبتنی بر نمایندگی در فرانسه بعد از ۱۷۸۹ گواهی بود بر این امر. عزم اعمال نفوذ در تصمیمات دولتی و عزم سهیم شدن در قدرت، نخستین قربانی تمرکز اداری است. به همین سبب، در فرانسه،

از میان رفتن اشرافیت، یعنی تنها طبقه اجتماعی که روزگاری رسوم اخلاقی واقعاً آزاد داشت، موانعی عظیم در سر راه سازماندهی دموکراسی پدید آورد. این تصور که تغییر قوانین به ناگاه یا بدون چون و چرا موجب تغییر رسوم اخلاقی می شود، واهی و خطرناک است. بدین جهت، توکویل در دموکراسی در آمریکا اصرار می ورزد که هر چند قوانین مهمتر از مقتضیات طبیعی است، ولی، برای پیروزی نهادهای آزاد، رسوم اخلاقی مهمتر از قوانین است. مفهوم ضمنی این مسأله برای تفکر لیبرال امروزی روشن است. لیبرالیسم نمی تواند صرفاً به قلمرو حقوقی یا روابط بازار، و به قانون یا به اقتصاد، تکیه کند. نگرانی اصلی - و نخستین هدف سیاست عمومی - پیوسته می بایست ترویج رسوم اخلاقی آزاد باشد، زیرا ضامن نهایی جامعه آزاد، کیفیت شهروندی است. هر گونه تفکر لیبرال که این را نادیده بگیرد، در نهایت مایه شکست خود می شود.

تفکر لیبرال در زمینه دموکراسی در دهه های اخیر باعث پیدایش دو مکتب، تقریباً دو اردوی مسلح، شده است. یک مکتب اصرار دارد که در دنیای دولتهای ملی و اقتصاد بازار واقعگرایی ایجاب می کند، دموکراسی را روشی بدانیم برای انتخاب کردن رهبران، یعنی رقابتی میان نخبگان یا احزاب، همانند رقابت شرکتها برای جلب مصرف کنندگان در سطح بازار. در برابر این نظر، که بویژه با نوشته های یوزف شومپتر^۱ مرتبط است، مکتب دیگر به مشارکت اهمیت می دهد، و تکیه اش بر اندیشه های کلاسیک و کارهای روسو است که نکته اصلی دموکراسی را بزرگداشت خویشتن فرد و پراکندن قدرت می داند. توکویل این هر دو شق را نادرست می خواند. برداشت او از رسوم

۱. Joseph Schumpeter (۱۸۸۳ - ۱۹۵۰). اقتصاددان، استاد دانشگاه هاروارد. اندیشه اصلی در آثار او این است که فعالیتهای «نوآفرین» سوداگران خلاق موجب می شود که نظام سرمایه داری در حالت ایستا و یکنواخت دور خود بچرخد، حال آنکه تغییرات پویا سود و بهره پدید می آورد.

اخلاقی آزاد وی را قادر می‌سازد تا ژرفتر بنگرد. او می‌گوید اعتماد به نفس و عزم راسخ که زمانی موهبت طبقه ممتاز بود، اکنون باید هر چه بیشتر در جوامع دموکراتیک تعمیم یابد. این خصایل نه تنها فرد را به صورت شهروند درمی‌آورد - و در برخورد با امور همگانی به او نیات خیرخواهانه می‌دهد - بلکه به او توان بهتردآوری نیز می‌دهد تا در ارزیابی دعاوی کسانی که قصد رهبری‌اش را دارند، دچار اشتباه نشود. موازین قانونی هیچ‌گاه به خودی خود تضمین توانایی و مسؤولیت فرمانروایان نیست، اما همین که رسوم اخلاقی آزاد تکیه‌گاه آنها شد، احتمال پیامد مطلوب دست کم بیشتر می‌شود.

استدلالی که در سراسر نوشته‌های توکویل به چشم می‌خورد این است که در جوامعی مانند فرانسه که از طریق کشمکش شدید طبقاتی و تمرکز قدرت دموکراتیک شده‌اند، اعتماد به نفس، خوی همبستگی، و روح مدنی تنها به گونه‌ای تدریجی و با تدبیر یا زیرکی خاص به وجود می‌آید. حتی در جوامعی، چون بریتانیا و ایالات متحد که نیک‌بختی برخوردار از این مواهب را دارند، این مواهب را باید پیوسته پاسداری کرد؛ خاصه از آن روی که اغلب علاج بی‌عدالتی را در تمرکز اداری می‌جویند. در حقیقت، نوعی دولت نامتمرکز، دولتی که مردم را در اداره امور خود سهیم سازد، از واجبات است. موازین قانونی و کیفیت رسوم اخلاقی در این رهگذر تنگاتنگ به هم وابسته‌اند. این راه حل، و نه تقلید موبه‌مو از الگویی خاص، درسی است که توکویل از فدرالیسم امریکا آموخت. توکویل کوشید به خوانندگان آزاداندیش خود یادآور شود که حتی پس از متلاشی شدن امتیازهای اجتماعی، میزان و چگونگی توزیع قدرت دولت از جمله مسائل اساسی است. مشروعیت دموکراتیک واقعیت قدرت را از بین نمی‌برد.

این بینش یک اشرافزاده بود.

برای مطالعه بیشتر

چاپ تازه و کاملی از آثار توکویل نزدیک به اتمام است:
Œuvres, papiers et correspondance d'Alexis de Tocqueville (Œuvres complètes), Édition définitive sous la direction de J. P. Mayer et sous le patronage de la commission nationale (Paris).
نخستین مجلد این مجموعه (در دو جلد) در ۱۹۵۱ درآمد. این چاپ تازه جایگزین چاپ نه‌جلدی پیشین آثار توکویل یعنی Œuvres complète, ed. Gustave de Beaumont (Paris, 1861-6) می‌شود. چاپ انتقادی دموکراسی در آمریکا، در دو جلد، به‌ویراستاری Edoardo Nolla (پاریس، ۱۹۹۰) اکنون در دسترس است که تکه‌های حذف‌شده توسط خود توکویل در چاپهای قبلی و نیز شرح و بسط خانواده و دوستان او را بر دست‌نوشته‌ها دربر دارد.
مهمترین و سودمندترین ترجمه‌های انگلیسی نوشته‌های توکویل عبارت است از:
Democracy in America، ترجمه George Lawrence و ویراستاری Max Learner, J. P. Mayer.
این ترجمه رویهمرفته بر ترجمه اولیه Henry Reeve (حتی پس از بازنگری Francis Bowen) ترجیح دارد.
Journey to America، ترجمه George Lawrence و ویراستاری J. P. Mayer (New Haven, Conn., 1960).

و George Lawrence ترجمه *Journeys to England and Ireland* و ویراستاری J. P. Mayer (London 1958).
Recollections, ترجمه George Lawrence و ویراستاری J. P. Mayer و A. P. Kerr (New York, 1968).
The 'Ancien Régime' and the French Revolution, ترجمه (New York, Stuart Gilbert (1955 ترجمه‌ای تازه‌تر از این کتاب توسط John Banner تحت عنوان *The 'Ancien Régime'* (London, 1988)، نیز وجود دارد.
 و بالاخره ترجمه جان استوارت میل:
 «On the Social and Political Conditions of France» *London and Westminster Review* (April 1836), pp. 137–69.

آثار ثانوی

زندگی‌نامه

مهمترین کار در این زمینه تا به امروز کتاب *Tocqueville* نوشته Andre Jardin (لندن، ۱۹۸۸) است. این نویسنده اکثر کارهای ویراستاری چاپ تازه مجموعه آثار را هم انجام داده است، و این زندگی‌نامه از آگاهی شگرف او از سابقه خانوادگی و بویژه تاریخ سیاسی زمان برخوردار است. ولی دریافت او از اندیشه‌ها چندان موفقیت‌آمیز نیست. همچنین بنگرید به:
 J. P. Mayer's *Prophet of the Mass Agesia Study of Alexis de Tocqueville* (London, 1949).

پیشینه فکری

Larry Siedentop, 'Two Liberal Traditions', in *The Idea of Freedom*, ed. A. Ryan (Oxford, 1979); George Armstrong Kelly, *The Human Comedy: Constant, Tocqueville, and French Liberalism* (Cambridge, 1992); Stanley Mellon, *Political Uses of History* (Standord, Calif., 1958); Pierre Rosanauallon, *Le Moment Guizot* (Paris, 1985).

بررسیهای کلی

سه مقاله درباره افکار توکویل اهمیت ویژه دارد:

John Stuart Mill's 'De Tocqueville's Democracy in America', *London Review* (Oct. 1835); and 'Democracy in America', *Edinburgh Review* (Oct. 1940); Raymond Aron's Chapter on 'Tocqueville' in *Main Currents of Sociological Thought* (London, 1965).

همچنین مجموعه مفیدی از مقالات که به تازگی منتشر شده است: *Reconsidering Tocqueville's Democracy in America*, ed. A. Eisenstadt (Rutgers, 1988).

و در میان کتابهای مهمتر باید از آثار زیر نام ببریم:

Jack Lively, *The Social and Political Thought of Tocqueville* (Oxford, 1962); Jean Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux democraties* (Paris, 1983); Irving Zeitlin, *Liberty, Equality and Revolution in Alexis de Tocqueville* (Boston, 1971); Seymour Drescher, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization* (Pittsburg, 1968); R. Pierre Marcel, *Essai Politique sur Alexis de Tocqueville* (Paris, 1910); Marvin Zetterbaum, *Tocqueville and the Problem of Democracy* (Standord, Calif., 1967); Hugh Brogan, *Tocqueville* (London, 1937).

درباره سفر امریکا و نگارش دموکراسی در امریکا

کار عظیم در این زمینه نوشته George Pierson است:

Tocqueville and Beaumont in America (New York, 1938)

چاپ گزیده‌ای از این اثر توسط Dudley Lunt در توکویل در امریکا (نیویورک، ۱۹۵۹) منتشر گردید. درباره ترکیب کتاب مهمترین بررسی را James Schleifer انجام داده است با عنوان:

The Making of Tocqueville Democracy in America (Chapel Hill, NC., 1980).

درباره روابط توکویل با بریتانیا و بریتانیاییها

Seymour Drescher, *Tocqueville and England* (Cambridge, Mass., 1964).

درباره مفهوم فردگرایی

Jean-Claude Lamberti, *La notion d'individualisme chez Tocqueville* (Paris, 1970); Steven Lukes, *Individualism* (Oxford, 1973).

درباره توکویل در حین سلطنت ژوئیه

Marry Lawlor, *Alexis de Tocqueville in the Chamber of Deputies: His Views on Foreign and Colonial Policy* (Washington, 1959);
Seymour Drescher (ed.) *Tocqueville and Beaumont on Social Reform* (New York, 1968).

درباره توکویل و دین

Doris Goldstein, *Trial of Faith: Religion and Politics in Tocqueville's Thought* (New York, 1975).

درباره نگارش رژیم سابق و انقلاب

Richard Herr, *Tocqueville and the Old Regime* (Princeton, NJ., 1962).

درباره میراث فکری توکویل

کارهایی که در این زمینه باید نام برد از شمار به در است، جالبترین آنها عبارت است از:

Louis Demont, *Homo Hierarchicus* (London, 1970);
David Riesman, *The Lonely Crowd* (New Haven, 1950);
James Bryce, *The American Commonwealth* (London, 1888);
Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York, 1955);
Robert Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, 1956).

نمایه

انجمن اخلاقیات مسیحی ۲۲، ۲۵، ۸۳، ۵۳	آکادمی اخلاق و علوم سیاسی ۱۵۰ آلمان ۳۸، ۹۳، ۱۸۰
انقلاب فوریه ۱۸۴۸ تا ۱۴۸، ۳۴ انگلیس ۱۹، ۶۰، ۶۲ تا ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۰	اخلاقیات مسیحی ۳۹، ۵۲، ۸۴ تا ۸۶، ۱۵۲، ۱۵۳
ایالات متحد ۲۶، ۲۷، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۸، ۸۹، ۹۲، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۰	ارسطو ۲۰۸ ارستوکراتیک و دموکراتیک، اجتماع ۹، ۴۹، ۵۱، ۵۲ اسپارکز، جرد ۶۸، ۹۲
بارانت، پروسپر دو ۴۲، ۴۷، ۶۲، ۶۳، ۱۰۴، ۶۵	استبداد اکثریت، بعنوان تحدید اخلاقی ۱۲۸
بارو، دولت ۱۰، ۳۵ بدن، ژان ۷۲، ۷۵ برده‌داری ۳۰ برک، ادموند ۵۰، ۲۱۲ بنتم ۹۶	استبداد اکثریت، بعنوان تحدید سیاسی ۹۷، ۱۰۰ اسلام ۱۵۱، ۱۹۷ اسمیث، آدام ۴۸، ۱۲۰ اسوچین، سوفی ۹۷، ۱۹۸ تا ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۵
بورژوازی ۱۶، ۲۵، ۳۳، ۵۵، ۵۹، ۶۳، ۱۷۶، ۱۸۷، ۲۱۵	اشراف ۹، ۱۳، ۱۶ اشرافیت طبیعی ۶۴، ۶۵، ۶۷ افلاطون ۴۲
بولن، ویلید ۱۹۴ بومون، گوستاو دو ۲۳، ۲۵ تا ۳۱، ۳۳، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۵۹، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۲۱۵، ۹۰	اقتصاد بازار ۶۱، ۷۷، ۱۲۱، ۱۴۰، ۱۴۷ الجزایر ۱۴۹

- بونال، لوئی دو ۲۱۳، ۱۵۲
 دورکم ۸، ۱۴۰، ۲۱۳
 دولت ویل ۲۱، ۴۴، ۵۸
- پراکندگی ۲۱، ۲۴، ۳۲ تا ۳۴، ۷۹
 پروتستان ۲۲، ۵۲، ۸۵، ۸۶، ۱۵۲
 پولتینیاک، پرنس دو ۲۵
- تجربه‌گرایی ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۷۲
 تمرکزگرایی ۲۱، ۲۴، ۲۶، ۷۹، ۱۷۴
 توکویل، ادوار ۲۱، ۶۱
 توکویل، ارو دو ۱۴، ۱۰۹
 تونیس، فردیناند ۲۱۳
- جامعه‌شناسی ۲۱۲، ۲۱۳
 جمهوری دوم ۲۰۶
- حق فرزند ذکور و اعقاب ۵۶، ۵۷، ۶۱، ۸۹
 حقوق فرد، احترام به ۹۸
 حکومت وحشت ۱۴ تا ۴۰، ۱۰۸
- خاطرات ۳۶، ۱۷۴
 خودکامگی دموکراتیک ۱۴۴
 خودگردانی محلی ۷، ۲۷، ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۶۳، ۶۵ تا ۶۸، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۷۹
- ۹۱ تا ۹۳، ۱۰۴، ۱۴۰
 شاتوبریان ۶۸، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۰
 شارل دهم ۲۵، ۲۶، ۵۸
 شورای مستشاران ۱۷
- رژیم سابق ۷، ۸، ۱۱، ۱۴، ۱۸، ۲۱، ۲۹، ۳۷، ۹۱، ۱۱۱، ۱۳۲، ۱۴۹
 ۱۷۴، ۱۸۷ تا ۱۹۱، ۲۱۶
 رسوم اخلاقی آزاد ۱۰۳، ۱۱۰، ۱۹۱
 رشک دموکراتیک ۱۲۳
 روایه-کولار، پیر پاول ۲۱، ۳۱، ۴۲ تا ۴۴، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۳، ۵۹، ۶۲
 ۶۳، ۶۶، ۱۱۴، ۱۳۹، ۲۰۹
 روبسپیر ۱۴، ۱۸
 روسو، ژان ژاک ۸، ۹۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۳
 روشنگری اسکاتلندی ۴۸، ۱۱۳
- زندانه‌های تأدیبی، سیستم ۲۷، ۷۰
 ستال، مادام دو ۲۲، ۴۲، ۴۶، ۵۲، ۵۴، ۶۲، ۶۶، ۷۴، ۱۰۸، ۱۵۳، ۱۵۴
 سلطنت طلبان افراطی ۵۹
 سنت بوو ۲۲
 سودباوری ۸۵، ۹۶، ۱۵۱
 سوسیالیسم ۳۴، ۳۶، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۹۱

- شومیتز، یوزف ۲۱۸
 شهروندی ۲۱۱، ۲۰۸، ۱۴۱
 شهرهای مستقل، سیستم ۷۵، ۹۲، ۹۶، ۹۵
 کوزن، ویکتور ۱۱۴
 گذار از اریستوکراسی به دموکراسی ۱۳۹، ۹۸، ۸۴، ۸۲، ۷۶، ۷۳، ۵۴، ۵۲
 گزارش فقر (۱۸۳۵) ۱۵۶
 فنودالیم ۲۵، ۲۷، ۴۶، ۵۴ تا ۵۷، ۶۴، ۷۱، ۷۷، ۸۱، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۳
 گوبینو، آرتور دو ۱۵۰ تا ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۵۹
 گیزو، فرانسوا ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۳۳، ۴۲ تا ۴۷، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۶۳، ۶۶، ۷۵، ۱۱۵، ۱۳۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۷۴، ۲۱۴، ۲۱۵
 فردگرایی ۱۳۶ تا ۱۳۹، ۱۴۱، ۲۱۱
 فرگسون، آدام ۴۸
 فیلسوفان ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۱۳۲، ۱۷۸، ۱۹۰
 لانگدک ۱۷۷
 لایبر، فرانسیس ۹۳
 لبله، فردریک ۲۱۳
 لزو، آبه ۱۹ تا ۲۱، ۳۳، ۱۷۱، ۱۹۸
 لوئی پانزدهم ۱۵۱
 لوئی چهاردهم ۱۷، ۳۷، ۴۷، ۶۵، ۷۴، ۱۸۶، ۲۱۰
 لوئی شانزدهم ۱۷، ۱۸، ۱۷۹
 لوئی فیلیپ ۲۶
 لوئی ناپلئون، امپراتوری دوم ۹، ۳۴ تا ۳۷، ۱۷۳ تا ۱۷۵، ۱۹۰، ۱۹۱
 لوئی هیجدهم ۴۴، ۵۸
 لیبرالیم ۸، ۲۲، ۳۸، ۴۷، ۵۲ تا ۵۴، ۸۵، ۱۰۹، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۵۸
 ۱۹۴، ۲۰۷، ۲۱۸
 کارلیل، تامس ۲۱۳
 کانادا ۲۹، ۸۶، ۹۰، ۱۴۹
 کثرت گرایی منفعت، تئوری ۹۷
 کُرسل، فرانسیسکو دو ۳۵
 کرگوله، لوئی دو ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۳۳، ۶۲، ۷۰
 کلریج، ساموئل تیلر ۲۱۳
 کنستان، بنژامین ۲۲، ۴۲، ۵۲، ۶۶، ۷۴، ۱۰۴، ۱۰۸، ۱۵۳، ۱۵۴



ماتلی، مری ۳۱، ۳۷	مین، دو بیران ۱۱۴
مارکس، کارل ۷، ۸، ۲۰۷، ۲۱۵، ۲۱۶	مین، هنری ۲۱۳
ماکیاولی ۴۲	
مالزرب، لاموانن دو ۱۶ تا ۱۹، ۲۱	ناپلئون اول ۱۶، ۴۴، ۴۷، ۴۹، ۷۴
۴۲، ۶۸، ۱۹۰	۱۷۴، ۱۹۸
مباحثه بزرگ ۲۱ تا ۲۴، ۴۱، ۴۲، ۴۴	ناظر دولتی ۱۸
۵۴، ۵۶، ۶۱، ۷۱، ۷۶، ۷۷، ۱۷۵	نجبای دیوانی ۱۶
۲۱۲	نژادپرستی ۱۹۲، ۱۹۳
متس، کالج سلطنتی ۱۶، ۲۰۴	نظام کاست ۴۶، ۵۴، ۵۵، ۱۶۴، ۱۶۸
مجلس عمومی طبقات ۱۸۲	۱۸۲
مدینه ۵۲	نیچه، فردریش ۲۱۲
مستر، جوزف دو ۱۵۲	نیوانگلند ۳۰، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۱، ۹۲
مشیت الهی ۷۸	۹۶
مقالات فدرالیستها ۹۴، ۹۷	
موسکا ۲۰۹	ویر، ماکس ۸، ۱۱۶، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۱۵
موقعیت سیاسی-اجتماعی فرانسه	وزارت مارتینیاک ۲۴، ۲۵
قبل از انتخابات ۱۷۴، ۱۷۵	
مونتسکیو ۱۷، ۳۱، ۳۹، ۴۸، ۶۶، ۷۴	هابز، تامس ۸، ۷۲، ۷۵
۱۰۴، ۱۱۲، ۱۵۴، ۲۱۰	هگل ۹۶، ۱۹۵
میشل، رابرت ۲۰۹	هند ۱۶۴ تا ۱۷۰
میلار، جان ۴۸	هندوئیسم ۱۶۵، ۱۶۷
میل، جان استوارت ۷، ۱۳، ۱۷۱	هیئت منصفه، سیستم ۵۷، ۶۰، ۶۲
۱۷۲، ۲۰۷	۶۳، ۷۵، ۹۵، ۱۰۲
میل، جیمز ۱۶۴	