

تحلیل اقتصادی آزادی

محسن رنانی*

چکیده

این مقاله نخست مفهوم آزادی را از رویکردهای گوناگون واکاوی می‌کند و تفاوت انواع آزادی را با یکدیگر باز می‌نماید. سپس تمرکز خود را بر مفهوم «آزادی دموکراتیک» قرار می‌دهد و مفهوم آن را از سایر انواع آزادی بازمی‌شناساند. در این مقاله «آزادی دموکراتیک» به معنی «حذف هر نوع قید و اجبار ناشی از انواع نهادهای اجتماعی که به وسیله قوه قاهره‌ای که مقررات جامعه را در دست دارد (دولت، پادشاه، مجلس و گروه‌های قدرت‌مند دیگر) تحمیل می‌شود، در نظر گرفته شده است. اعم از این که این قیود سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... بوده و مدون باشد یا نباشد، به نوعی که رفع آن قیود را بتوان با ترکیب «آزادی برای ...» بیان کرد». مقاله سپس با انگاشتن شش پیش‌فرض درباره رفتار بازیگران اجتماعی، می‌کوشد تا فرضیه محوری خود را به آزمون نظری بسپارد. فرضیه محوری مقاله چنین است: «در جامعه‌ای که شش پیش‌فرض انگاشته‌شده در این الگو را برآورده سازد، قیود و قوانین تا جایی تصویب می‌شوند و به عبارت دیگر «آزادی‌های دموکراتیک» تا جایی محدود می‌شوند که منافع خالص واقعی جامعه حداکثر شود». مقاله آن‌گاه می‌کوشد تا چهارچوبی تحلیلی را برای تأیید نظری فرضیه یادشده بسط دهد. بدین منظور، مقاله، هزینه‌ها و منافع اجتماعی آزادی‌های دموکراتیک را معرفی می‌کند. آن‌گاه با استخراج منافع خالص آزادی، نقطه بهینه گسترش آزادی‌های دموکراتیک را استخراج می‌کند. مقاله در ادامه، رابطه آزادی را با توسعه‌یافتگی تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که هرچه جامعه مورد نظر به سمت توسعه‌یافتگی حرکت کند، هزینه‌های گسترش آزادی کاهش می‌یابد. مقاله در پایان نشان می‌دهد که در صورتی که بین کشورهایی که دارای نظام‌هایی با آزادی‌های دموکراتیک هستند مناسبات گسترده‌ای در جریان باشد، به گونه‌ای که اطلاعات

* دانشیار گروه اقتصاد، دانشگاه اصفهان renani.m@gmail.com / renani@ase.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۱۲

به راحتی در میان آن‌ها جریان یابد، انتظار می‌رود که در بلندمدت در بین بسته‌های «باور - ارزش» این جوامع هم‌گرایی به وجود آید و همه آن‌ها به سوی وضعیت جامعه میانی حرکت کنند.

کلیدواژه‌ها: آزادی مثبت، آزادی منفی، آزادی رمانتیک، آزادی مترقی، آزادی طبیعی، آزادی دموکراتیک، منحنی ترجیحات آزادی، حد بهینه آزادی.

۱. مقدمه

«آزادی» واژه‌ای است که همواره برای بشر با نوعی تقدس و احساس مثبت همراه بوده است، هرچند مفاهیم آن بسته به زمان و مکان تغییر می‌کند. اما این واژه مقدس معمولاً از کثرت تکرار، پیش پا افتاده شده است. زیرا برای آنانی که از آن به طور نسبی برخوردارند، به صورت امری عادی درآمده است. از این رو آن را ارج نمی‌گذارند و آنانی که از آن بی‌بهره‌اند به غیبت آن، هر چند موقتاً، خو گرفته‌اند.

برای دریافتن اهمیت آن کافی است نگاهی به تاریخ بیفکنیم که سراسر آن یا تلاش برای کسب آزادی بوده است و یا جدال برای دربند کردن و ستاندن آزادی دیگران.

گرچه آزادی در ادوار مختلف بر غیبت قیود متفاوتی حمل می‌شده است، اما اصل مسئله هم‌چنان پایرجاست، یعنی که بزرگ‌ترین اندیشمندان تاریخ بشر بخشی از عمر، فکر و آثار خود را به دقت و تتبع درباره آزادی اختصاص داده‌اند. اگر ارسطو برداشت رایج زمانش را از آزادی برداشتی بی‌ارج می‌داند و از آن بیزار است و می‌گوید اگر مقصود از آزادی غیبت قید باشد، لازمه‌اش وضعی است که در آن «هر کس به دلخواه خویش می‌زید» (Politics, 15, 16) به نقل از کرنستون، (۱۳۵۹: ۱۶) این خود نشانه توجه و مداخله ارسطو در مفهوم آزادی و تعلق خاطر او به مفهومی خاص از آزادی است.

آنچه ماکیاول در «شهریار» به رشته تحریر کشیده است و آنچه آدام اسمیت در «ثروت ملل» آورده، دو طرح از یک پدیده (آزادی) است. آنچه جفرسون در اعلامیه استقلال امریکا آورده، حاصل سیر تاریخی بلندی از اندیشه و عمل در راه آزادی است و اگر یک قرن بعد جان استوارت میل رساله «درباره آزادی» را می‌نویسد به این معنی است که آزادی هنوز مشغله فکری بزرگ‌ترین معاریف بشری است. حتی اگر ژان ژاک روسو به نام آزادی بندهای «قرارداد اجتماعی» را بر گردن ملت‌ها می‌نهد و می‌گوید: «اطاعت شهوات بزرگ‌ترین بندگی‌ها و متابعت قانونی که انسان برای خود وضع کرده بهترین آزادی‌هاست» (روسو، ۱۳۶۱: ۱۳) باز نشان‌دهنده اهمیت آزادی است.

در این میان، اندیشمندان شرق نیز بیکار نمانده‌اند. اما از آن‌جا که شرق همواره اسیر دیکتاتوری مستبدانه، و در موارد نادر غیر مستبدانه، بوده است، اصولاً مفاهیمی مانند آزادی سیاسی یا آزادی اجتماعی در فرهنگ و تفکر مردم و نخبگان شرق شناخته نشده است. با وجود این، گویی این نیاز در طبع آدمی نهفته است و بنابراین شرقیان به جانشینی «آزادی از نفسانیت» به جای آن نیاز نامفهوم (یعنی آزادی‌های فردی، سیاسی و اجتماعی) دست زدند. بدین ترتیب سراسر نوشته‌های عرفا، شعرا و پیشوایان مذهبی و اجتماعی ما آکنده از ترغیب به آزادی از امیال، شهوات و صفات ناپسند اخلاقی و در حد اعلای آن آزادی از دو دنیا است:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
 فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

(حافظ)

اما همین که آزادی‌های دموکراتیک شناخته شد و در برخی از نقاط دنیا تا حدودی عملی گشت، این نیاز خفته در شرق نیز بیدار شد. عبدالرحمن کواکبی^۲ در *مصر طبایع الاستبداد* را، که برای شرق اسلامی هم پایه «قرارداد اجتماعی» روسو برای اروپاییان است، نوشت و در اوج اختناق و استبداد قاجار و در زمانی که اصولاً ترجمه و چاپ کتاب جایی در فرهنگ ایرانی نداشت، در ایران ترجمه و چاپ شد و پس از آن سیری از تحولات فکری و اجتماعی در ایران آغاز گردید.

فراموش نکنیم که ملت ایران تنها در قرن بیستم برای کسب آزادی، دو بار انقلاب کرده است؛ اما سرود آزادی در غرب هم‌چنان پرطنین ماند. در زمان‌هایی نزدیک‌تر به ما مورخی انگلیسی به نام لرد اکتون (Lord Acton, 1834-1902)، *تاریخ آزادی* را می‌نویسد، بعد از او هایک (F. Von Hayek) *راه بردگی* را در اعتراض به انقراض پی در پی نسل‌هایی از آزادی می‌نگارد و راه را برای ورود انبوهی از مقالات و کتاب‌ها در این زمینه باز می‌کند. سپس سیاست‌مداری امریکایی به نام روزولت در حالی که در جریان انتخابات به شهروندان امریکایی قول داده بود که امریکا را وارد جنگ جهانی دوم نخواهد کرد، با استمداد از نیروی مسئولیت‌برانگیز چهار اصل آزادی بیان، آزادی مذهب، آزادی از ترس و آزادی از فقر، ملت امریکا را به صحنه نبرد کشانید. جانسون نیز در هنگام درگیری در ویتنام شعار آزادی از جهل را بر اصول چهارگانه روزولت افزود.

و این راه هم‌چنان پر است از رهروان پرجوش و خروش. «جامعه‌ باز و دشمنانش»^۳ نوشته می‌شود و گاه مدافعان چنین جامعه‌ای می‌کوشند تا با «بستن» دفتر زندگی انسان‌ها، اقوام و گاه ملت‌هایی، جامعه‌شان را «باز» نگه دارند. جنگ‌های خلیج فارس و جنگ‌های

بوسنی - هرزگوین از وقایع زنده روزگار ماست که طرفین آن برای آزادی جنگیده‌اند. اما کدام آزادی؟ آزادی از چیزی؟ یا آزادی برای چیزی؟
 آنچه درباره اهمیت مسئله گفته شد در واقع ضرورت آن را برای بشر می‌نمایاند. مسئله آزادی از آن‌جا که ضروری بوده، مهم شمرده می‌شده است. تمامی نام‌برندگان پیشین و نام‌برندگان، اعم از شناخته‌شده یا ناشناخته، به دلیل ضرورتی که احساس می‌کردند به آن پرداخته‌اند، اما هرکس به طریقی این قصه را باز گفته است. گویی این بیت حضرت لسان‌الغیب:

یک قصه بیش نیست غم عشق وین عجب کز هر زبان که می‌شنوم نامکرر است

زبان حال آزادی است و از آن‌جا که طبع، نیاز و دانش انسان‌ها متفاوت است و انسان‌ها هرکدام از منظری خاص به امور می‌نگرند، لازم است این مسئله نیز با زبان‌های گوناگون و به شیوه‌های مختلف و ابزارهای متفاوت بازگفته شود تا انسان‌های بیش‌تر و بیش‌تری به هم‌نوایی با آن پردازند. چراکه در مقام تمثیل می‌توان گفت همان‌گونه که در طبیعت تا نیروها آزاد نشوند تحول و در نتیجه پیشرفت صورت نخواهد گرفت، در عالم انسان‌ها نیز آزادی موجب شکفتگی نیروهای نهفته خواهد شد. برداشتن فشار از روی فنر، نیروی آن را آزاد می‌کند و موجب حرکت می‌شود. آزاد شدن نیروی نهفته در ذغال سنگ قطار را به حرکت درمی‌آورد. آزاد شدن انرژی خورشید به جهانی زندگی می‌بخشد و آزاد شدن یک دانه از اسارت خاک، میوه و گل به همراه دارد. به همین گونه، آزادی، فشارها را از روح و جسم آدمی برمی‌دارد و نیروهایش را برای خلاقیت آزاد می‌کند.

البته همان‌گونه که آزاد شدن نیروی آب ذخیره‌شده در پشت سد می‌تواند روشنی‌بخش (با تولید برق) یا ویران‌گر (با راه افتادن سیل) باشد، آزادی نیروهای انسانی نیز می‌تواند تعالی‌بخش و یا نابودگر باشد. اما بعید به نظر می‌رسد آزادی‌خواه واقعی، قائل به حذف همه قیود باشد. سخن بر سر آزادی‌هایی است که بی‌حضور آن‌ها انسان امروزی بی‌هویت خواهد بود و تمام اختلافات بشر در طول تاریخ بر سر همین «حد آزادی» بوده است.

در این نوشتار با استفاده از برخی فروض و به کمک تحلیل‌های اقتصادی اندازه بهینه آزادی (از نظر منافع اقتصادی حاصل برای جامعه) از دیدگاه مردمی که جوامع را تشکیل می‌دهند و با توجه به امیال، باورها، امکانات و نیازهایشان، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تحلیل‌هایی که پیرامون آزادی صورت گرفته است، از جنبه‌های مختلف به آن نگریسته‌اند: تحلیل‌های فلسفی، سیاسی، اجتماعی، روان‌شناختی و اقتصادی و ... جان استوارت میل در رساله درباره آزادی خود از ابزارهای رایج امروز سود نجسته است، اما

به‌واقع تحلیلی اقتصادی ارائه کرده است. سراسر تلاش او این است که به وسیله کنکاش‌های دقیق و با استفاده از منطق و روان‌شناسی اجتماعی، منافع اقتصادی آزادی را برای جامعه بنمایاند. گفته‌هایی نظیر جملات زیر در سراسر رساله او یافت می‌شوند:

تنها منبع جاوید و لایزال ترقی، عبارت از آزادی است. چون که در اثر آزادی هر فردی برای خود سرچشمه مستقلی می‌شود که ممکن است انرژی ترقی‌خواهی از وجودش فوران کند (میل، ۱۳۶۱: ۱۸۱).

نبوغ بشری تنها در اتمسفر آزادی می‌تواند نمو کند و پرتو تابناک خود را به آفاق و اکناف بیفشاند ... من با ایمانی راسخ روی این عقیده پافشاری خواهم کرد که قوه نبوغ و نتایج ناشی از افکار نوابع، اهمیت حیاتی برای اجتماع بشری دارد و بنابراین لازم است که افراد نابغه و برجسته را، هم در قلمرو فکر و هم در عرصه عملی، آزاد گذاشت تا هسته نبوغ خود را بدان‌سان که با خصلتشان سازگارتر است به ثمر برسانند (همان: ۱۶۸ و ۱۶۹).

از زمانی که جان استوارت میل برای نوشتن تحلیل‌های اقتصادی‌اش در رساله *آزادی* از منطق کلامی سود برد، تاکنون، علم اقتصاد پیشرفت فراوانی کرده و ابزارهای فراوانی را برای انتقال مفاهیم مورد نظرش به کار بسته است. بنابراین پر بیراه نیست که از ابزارهای جدید تحلیل اقتصادی استفاده و آزادی را تحلیل کنیم؛ زیرا ارجمندی کوشش در این راه و روشن نگاه داشتن چراغ اندیشه در راه آزادی، دست کمی از ارجمندی مبارزه برای آزادی ندارد.

۲. مفاهیم آزادی

پیش از هر چیز لازم است مفهومی که ما از کاربرد واژه «آزادی» در این نوشتار مراد می‌کنیم روشن شود. آزادی واژه‌ای است که مفهوم ظاهری و باطنی و درجه شمول آن در طول زمان و در مکان‌های مختلف کاملاً متفاوت و گاهی متضاد بوده است. مثلاً نه تنها مفهوم آزادی در میان اروپاییان و امریکاییان متفاوت است بلکه در میان کشورهای اروپایی نیز تفاوت‌های فاحشی دارد. علاوه بر این، آزادی و آزادی‌خواهی امروزین در امریکا، هیچ شباهتی به آزادی‌خواهی قرن نوزدهم در این کشور ندارد.

هم‌چنین، از جنبه‌های مختلف تقسیم‌بندی‌های گوناگونی در مورد آزادی اعمال شده است. در ادبیات علوم اجتماعی و سیاسی دائماً به اصطلاحات عامی نظیر آزادی‌های سیاسی، آزادی‌های اجتماعی، آزادی‌های طبیعی، آزادی‌های اکولوژیک، آزادی مترقی و یا اصطلاحات خاصی نظیر آزادی بیان، آزادی مذهب، آزادی جنسی، آزادی مهاجرت و حتی ترکیباتی نظیر آزادی از جهل، آزادی از فقر، آزادی از جنگ و ... برمی‌خوریم.

از آنجا که تعریف یگانه و مورد اجماعی از آزادی وجود ندارد، لازم است تعریف مورد نظرمان را از آزادی تصریح کنیم. اما پیش از ارائه هر تعریفی لازم است تا برخی از اصطلاحات و نشانه‌هایی را که در تعریف ما از آزادی به کار می‌آیند و کمک می‌کنند تا مفهوم مورد نظرمان به صورت روشن دریافت شود، بشناسانیم. برای مفهومی از آزادی که پس از این قدم به قدم آن را دقیق‌تر می‌کنیم، اصطلاح «آزادی دموکراتیک» را برگزیده‌ایم. از آنجا که دموکراسی بر اساس مفهوم یونانی آن معنی «حکومت مردم به مردم» را می‌دهد و در تحلیل ما نیز رأی مردم (بر اساس حداکثرسازی مطلوبیتشان) اساس انتخاب بهینه آزادی است بنابراین شاید واژه «آزادی دموکراتیک» پر بی‌جا نباشد. باز باید تأکید کرد «آزادی دموکراتیک» مورد نظر این نوشتار که معنی آن قدم به قدم در قسمت‌های بعدی تصریح خواهد شد، با آزادی دموکراتیک مصطلح در ادبیات سیاسی رایج متفاوت است. به طور خلاصه، در این نوشتار «آزادی دموکراتیک» برای آزادی‌هایی به کار برده می‌شود که از طریق رأی‌گیری به جامعه اعطا می‌شود. این آزادی‌ها می‌تواند آزادی فردی باشد یا آزادی اجتماعی، آزادی سیاسی باشد یا آزادی اقتصادی و نظایر آن‌ها.

۱.۲ فقدان قیود

در تعریفی بسیار کلی، برخی آزادی را «فقدان قیود» می‌انگارند. اما طبیعت خلقت بشر آمیخته با انبوهی از قیود است که بسیاری از آن‌ها از دایره قدرت او نیز خارج‌اند و خود بشر در نهادن آن‌ها سهمی نداشته است. اینان عموماً قیود (یا به عبارت بهتر قوانین) طبیعی‌اند که پیرامون ما را فرا گرفته‌اند و زمان درازی گذشته است تا بشر با پیشرفت‌های مادی خود بر برخی از آن‌ها چیره شده است. اما هنوز بشر مجبور است روی زمین و بر روی دوطرف قدم بزند و مجبور است بخورد و بیاشامد و به خواب رود و هزاران الزام دیگر که بر گردن اوست. همه این قیود به همراه برخی از قیود دست‌ساز جوامع بشری، همان‌هایی هستند که طرف‌داران «جبر فلسفی» به آن‌ها استناد می‌کنند. اما دسته دیگری از قیود هستند که در جوامع بشری متولد شده‌اند (اگر نگوئیم همه آن‌ها به دست بشر آگاهانه ایجاد شده‌اند). این‌که افراد بدون آن‌که از آغاز، خودشان تصمیم گرفته باشند و نیز بدون آن‌که فرد خاصی بر آن‌ها تحمیل کند، لباس‌های مرسوم جامعه خود را می‌پوشند، رسوم را، عادتاً، رعایت می‌کنند، در عزای عزیزانشان مراسم خاصی را اجرا می‌کنند، یا با وجود آن‌که سختی در میان نیست، با آشنایان خویش آمد و شد می‌کنند؛ این‌که همسران با وجود تضادهای

فراوان باز به زندگی مشترک ادامه می‌دهند؛ این که حق مالکیت افراد محترم داشته می‌شود، نوبت رعایت می‌گردد، افراد یک جامعه تقریباً لباس‌های مشابه می‌پوشند، در روابط جنسی اصولی رعایت می‌شود؛ این‌ها و هزاران موضوع دیگر، تمامی از قیودی هستند که پس از تشکیل جوامع بر بشر تحمیل شده‌اند. این قیود را در مقابل «قیود طبیعی» به طور کلی «قیود اجتماعی» می‌نامیم.

اما قیود اجتماعی را می‌توان به دو دسته «رسمی» و «غیر رسمی» تقسیم کرد. برخی از قیود هستند که به وسیله یک «قوه قاهره اجتماعی» (صرف نظر از این که این قوه قاهره، دولت باشد یا گروه‌های دیگر اجتماعی و صرف نظر از مشروع یا نامشروع بودن این قوه) اعمال می‌شوند. این قیود ممکن است مدون و در قالب قوانین بیان شده باشند یا غیر مدون باشند. اما مهم این است که به وسیله نیروی قاهر بر افراد تحمیل می‌شوند و افرادی که از آن‌ها شانه خالی کنند مورد بازخواست و حتی مجازات قرار می‌گیرند. این قیود را «قیود اجتماعی رسمی» می‌نامیم. مثلاً ورود به خانه یا مزرعه دیگران یا استفاده از اموال دیگران بدون اجازه آن‌ها، عدم رعایت قوانین رانندگی و نظایر آن‌ها با عکس‌العمل یک نیروی قاهر اجتماعی (دولت) روبه‌رو می‌شود، بنابراین افراد «مجبورند» این قیود را بپذیرند.

بسیاری از قیود نیز هستند که عدم رعایت آن‌ها موجب بازخواست و مجازات نمی‌شود و هیچ گروه خاصی بر اجرای آن‌ها نظارت نمی‌کند، اما عملاً از سوی افراد رعایت می‌شوند. این قیود معمولاً به دلیل وجود ارزش‌ها، باورها، آداب و رسوم، سنت‌ها، عواطف و ... رواج یافته و رعایت می‌شوند. حتی ممکن است افرادی به آن‌ها نیز اعتقاد نداشته باشند اما منافع آن‌ها در این است که انتظار جامعه را در مورد رعایت این قواعد برآورده کنند. بنابراین، افراد ترجیح می‌دهند این قیود را رعایت کنند. نکته مهم در این گونه قیود این است که هیچ تحمیل مستقیمی صورت نمی‌گیرد و همواره این امکان وجود دارد که افراد جسور و سنت‌شکن یا مخالفان این آداب و یا مصلحان اجتماعی و طرف‌داران تغییر آن‌ها را زیر پا بگذارند بدون آن که مورد تعقیب یا مجازات واقع شوند. چنین قیودی را «قیود اجتماعی غیر رسمی» می‌نامیم. مثلاً هیچ قانونی پوشیدن لباس پاره را منع نمی‌کند یا هیچ قانونی با لباس خانه به خیابان آمدن را منع نمی‌کند اما اغلب افراد از ارتکاب این اعمال می‌پرهیزند.

البته بسیار روشن است که یک قید واحد ممکن است در جامعه‌ای «رسمی» و در جامعه دیگر «غیر رسمی» باشد و یا در جامعه دیگری اصولاً وجود نداشته باشد و نیز به همین ترتیب است در مورد زمان‌های مختلف.

بدین ترتیب در تعریف ما «آزادی‌های دموکراتیک» به رفع هرگونه «قید اجتماعی رسمی» (شامل انواع قیدهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ...) اشاره دارد و رفع «قیود طبیعی» و «قیود اجتماعی غیر رسمی» در تعریف ما نمی‌گنجد. هرچند در عمل ممکن است در بین دو جامعه‌ای که از نظر قیود رسمی در شرایط تساوی قرار دارند (مانند مردم دو شهر از یک کشور) مردم جامعه‌ای که قیود طبیعی و قیود اجتماعی غیر رسمی کم‌تری دارند، آزادتر باشند.

۲.۲ آزادی طبیعی

اگر انسان‌ها در ابتدایی‌ترین حالتی که خلق شده‌اند قرار داشته باشند، در آزادی طبیعی قرار دارند. به عبارت دیگر حالتی که انسان‌ها امیال و نیازهای (مطلوبیت) خود را فقط با توجه به امکانات (قیود) طبیعی برآورده می‌کنند (حداکثر می‌کنند) آزادی طبیعی است. به زبان دیگر وقتی هیچ‌گونه قید اجتماعی رسمی و غیر رسمی بر انسان‌ها تحمیل نشود و فقط قیود طبیعی آن‌ها را محدود کند، آزادی طبیعی جریان دارد.

اکنون اگر در جامعه‌ای تمام قیود رسمی برداشته شود به حکم این‌که «جامعه» است انبوهی از قیود غیر رسمی وجود دارد و این قیود غیر رسمی به تمامی از بین نخواهد رفت مگر این‌که «جامعه» از بین برود. به این ترتیب «آزادی دموکراتیک» مورد نظر ما، که به فقدان قیود رسمی اشاره دارد، هرگز به آزادی طبیعی نخواهد رسید. حتی اگر «آزادی‌های دموکراتیک» حداکثر شود، یعنی تمام قیود رسمی برداشته شود، باز به دلیل وجود قیود اجتماعی غیر رسمی، تا آزادی طبیعی فاصله زیادی است. پس تا هنگامی که «جامعه» ای وجود دارد «آزادی طبیعی» وجود نخواهد داشت.

۳.۲ بار عاطفی (emotive) و بار توصیفی (descriptive)

استیونسون (C. L. Stevenson) در این مورد بحث‌های روان‌شناختی فراوان و ریچاردز (I. A. Richards) ملاحظات زیادی دارد. به طور خلاصه می‌گوییم هر واژه دو معنا را حمل می‌کند: عاطفی و توصیفی (← کرنستون، ۱۳۵۹: ۲۳). یکی از مثال‌های خوب کلمه «لیبرال» است. گیریم این کلمه دارای معنای توصیفی «فرد طرفدار آزادی‌های اقتصادی و سیاسی متداول در کشورهای غربی که معتقد به عدم مداخله دولت در اقتصاد است» باشد. یک نفر اروپایی با شنیدن این کلمه نه فقط متوجه می‌شود که منظور چیست بلکه احساس دل‌پذیر و ستایش‌آمیزی نیز می‌یابد و اگر منظور فرد لیبرال خاصی باشد، با او احساس

صمیمیت می‌کند. اما همین کلمه لیبرال با این فرض که برای یک فرد شرقی همان معنای توصیفی را داشته باشد، ممکن است احساس غیردل‌پذیری ایجاد کند. چون در شرق آزادی اقتصادی معمولاً به بی‌عدالتی در توزیع ثروت می‌انجامد. از این رو شنونده شرقی به «لیبرال» به عنوان آدمی که بی‌عدالتی‌ها برایش مهم نیست و بنابراین به عنوان یک مفهوم ناخوشایند می‌نگرد. بنابراین اگرچه بار توصیفی لیبرال برای دو فرد یکسان است اما بار عاطفی آن متفاوت است.

معمولاً بار عاطفی و توصیفی کلمات نیز در طول زمان تغییر می‌کند. نیز بار عاطفی معمولاً برخاسته از باورها و ارزش‌های اجتماعی است، اما بار توصیفی یک مفهوم قراردادی است که به مرور رایج می‌شود.

این تفاوت مفاهیم کلمات به این علت است که واژه‌ها نه فقط تلقی‌ها و معانی را منتقل می‌کنند بلکه احساسات را نیز انتقال می‌دهند. وقتی یک مفهوم معمولاً با احساس بد همراه باشد، نشانه‌ای که برای انتقال آن مفهوم وضع می‌شود نیز آن احساس بد را منتقل می‌کند. به همین ترتیب «آزادی» دو مفهوم عاطفی و توصیفی را منتقل می‌کند و در تعریف باید به این نکته توجه داشت.

اکنون باید گفت «آزادی دموکراتیک» مورد نظر ما مفهوم توصیفی آزادی‌هاست نه مفهوم عاطفی آن‌ها. رفع قوانین ضد هم‌جنس‌بازی در تعریف ما یک «آزادی دموکراتیک» محسوب می‌شود چه جامعه آن را «ناخوشایند» بدانند چه «خوشایند». زیرا یک «قید اجتماعی رسمی با مفهوم توصیفی معین» برداشته شده است. هم‌چنین برقراری آزادی چندهمسری یک «آزادی دموکراتیک» است چه ارزش‌های جامعه آن را «بردگی برای یک جنس» بپندارد یا آزادی برای جنس دیگر.

البته ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر جامعه یک نوع آزادی را از لحاظ عاطفی «ناخوشایند» می‌داند چگونه آن را می‌پذیرد و یا رأی به وجود آن می‌دهد؟ پاسخ این است که مردم در عرصه‌های اجتماعی و در مقام تصمیم جمعی یا رأی دادن بیش‌تر از نیروی تعقل و تعمیم خود کمک می‌گیرند، اما در عرصه‌های شخصی بیش‌تر از احساسات و عواطف پیروی می‌کنند.

مثالی مناسب در این زمینه مسئله ازدواج دختران است. مثلاً بسیاری از ایرانیان اگر در فیلمی مشاهده کنند و یا بشنوند که پدر و مادری شوهری را به رغم نظر دخترشان به او تحمیل می‌کنند، این عمل را نکوهیده می‌شمارند و اگر دختر با خواستگار مورد علاقه‌اش از خانه فرار کرد، حق را به او خواهند داد. اما در مقام عمل کم‌تر خانواده‌ای حاضر است هیچ

دخالتی در انتخاب شوهر توسط دخترش نکند و هیچ خانواده‌ای فرار دخترشان را توجیه‌شدنی نمی‌پندارد. این دقیقاً تفاوت آثار بار توصیفی و بار عاطفی «فرار یک دختر از خانواده» است. بنابراین بسیار محتمل است که آزادی‌هایی که بار عاطفی ناخوشایند دارند نیز مورد تصویب جامعه قرار بگیرند. مثال دیگر، ازدواج با دزدان است. کم‌تر فردی حاضر است با کسی که پیشاپیش می‌داند او دزد است، ازدواج کند. اما اگر همین افرادی که خودشان حاضر نیستند با دزد ازدواج کنند در جایگاه قانون‌گذار به مجلس قانون‌گذاری راه یابند، قانونی تصویب نخواهند کرد که ازدواج با دزدان یا ازدواج دزدان را ممنوع کند.

۴.۲ آزاد شدن یا بودن؟

می‌دانیم که کشورهای بلوک شرق سابق معمولاً صفت «دموکراتیک» را بر نام کشور خود می‌افزودند. این کار به کمک دو فریب صورت می‌گرفت: اول این که آن‌ها دریافته بودند که دموکراسی واژه‌ای دل‌پسند است و بار عاطفی ستایش‌آمیز دارد. بنابراین آن واژه را گرفته اما بار توصیفی آن را تغییر داده و متناسب با وضعیت خودشان تعریف می‌کردند.

دیگر آن‌ها که آنان ترکیب «آزاد شدن از ...» را جانشین «آزاد بودن برای ...» کردند. شعار توزیع عادلانه درآمد همان «آزاد شدن از توزیع ناعادلانه نظام سرمایه‌داری» است و رفاه برای همه همان «آزاد شدن از فقر» است و دیکتاتوری پرولتاریا همان «آزاد شدن کارگران از فشارهای نظام سرمایه‌داری» است و بدین ترتیب آزادی از مذهب به جای (آزادی برای مذهب) و آزادی از اخلاق به جای آزادی اخلاقی (آزادی برای اخلاق) و آزادی از سرمایه به جای آزادی برای سرمایه و ... نشستند.

البته چنین مغالطه‌هایی در جوامع سرمایه‌داری نیز وجود دارد که نمونه بارز آن چهار اصل پرزیدنت روزولت است که به آن‌ها اشاره شد. بدین ترتیب هم‌چنان که پرفسور مکلاپ هشدار داده است (Roads to Freedom, p. 122-126) باید از خلط «آزادی از» با «آزادی برای» پرهیز کرد. آنچه معمولاً به نام آزادی‌های اجتماعی شناخته می‌شود همان است که با ترکیب «آزادی برای» قابل بیان است. مانند آزادی برای مذهب (آزادی مذهب)، آزادی برای بیان (آزادی بیان)، آزادی برای زنان (آزادی زن) و ...؛ اما ترکیب‌های آزادی از جهل، آزادی از ترس، آزادی از دین، آزادی از فقر و ... از نوع آزادی‌های اجتماعی مرسوم نیستند. هرچند اخلاقی صرف نیز نیستند. مثلاً «آزادی از فقر» دو مفهوم اخلاقی و اقتصادی دارد. مفهوم اخلاقی آن «رها شدن از نگرانی برای ناداری و فقر» است و مفهوم اقتصادی آن

«توسعه و پیشرفت و ریشه‌کن شدن فقر» است. به هر ترتیب هیچ‌کدام از این دو مفهوم، آزادی اجتماعی به مفهوم متداول را القا نمی‌کنند.

البته ممکن است مفهوم «آزادی برای» را با ترکیب «آزادی از» بیان کنیم. اما عکس آن ممکن نیست. مثلاً «آزادی از تبعید» به مفهوم «آزادی برای افراد برای زندگی در مکان دلخواه» است. اما «آزادی از جهل» را نمی‌توان به صورت «آزادی برای افراد برای عالم بودن» تعریف کرد.

بدین ترتیب آنچه ما از «آزادی‌های دموکراتیک» مراد می‌کنیم، آن‌هایی است که از نوع «آزادی برای ...» هستند. هرچند ممکن است با ترکیب «آزادی از ...» بیان شده باشند.

۵.۲ آزادی رمانتیک و آزادی مترقی

هرچند تا این‌جا مرزهای اصلی «آزادی‌های دموکراتیک» تقریباً مشخص شده‌اند و آنچه با عنوان آزادی رمانتیک و مترقی می‌آید به گونه‌ای دیگر در بحث از انواع قیود آورده شده است، اما چون با این تقسیم‌بندی می‌توان اندیشمندان آزادی‌خواه را در کلی‌ترین حالت به دو دسته بزرگ تقسیم کرد، بنابراین باید روشن کنیم که «آزادی‌های دموکراتیک» به کدام یک از این دو اشارت دارد. این شیوه نام‌گذاری، متعلق به موریس کرنستون (Maurice Cranston) استاد علوم سیاسی مدرسه اقتصادی لندن است. او درباره این تقسیم‌بندی می‌گوید:

«لرد اکتون بر آن بود که تاریخ بشر را بر حسب تلاش و تکاپوی او در پی آزادی بنویسد». روسو رساله‌اش را درباره قرارداد اجتماعی با این عبارت مشهور گشود: «انسان با وجودی که آزاد متولد می‌شود در همه جای دنیا در قید اسارت به سر می‌برد». اگر کلمه «آزادی» معنای توصیفی یکتا داشت اکتون و روسو تعارضشان بر سر امری واقعی بود. اکتون بر این رأی می‌رفت که آدمیان داشتند بیش از آنچه زمانی بودند، آزاد می‌گشتند و روسو بر این باور که آنان از آزادی‌شان کاسته شده است. از آن‌جا که کلمه «آزاد» چنان معنای توصیفی یکتایی ندارد، نتیجه این نمی‌شود که روسو و اکتون بر سر امری واقعی با هم در معارضه بوده‌اند.

اختلاف آن دو در چیزی بود که از «آزادی» می‌فهمیدند. اکتون گویی از «آزادی» این مفهوم را مراد می‌گرفته است: آزادی از قید طبیعت، آزادی از مرض، گرسنگی، ناامنی، نادانی و خرافه‌اندیشی. من آزادی از این قیود را نظریه مترقی آزادی می‌نامم. «هنگامی که روسو در این سیاق از «آزادی» سخن می‌گفت معمولاً مرادش آزادی از قیود نهادهای سیاسی پیشرفته، از پادشاهی‌ها، امپراتوری‌ها و کلیساها بود. آزادی از چنان

قیود را بازگشت به شیوه‌های بدوی‌تر و طبیعی‌تر زیست فزونی می‌دهد. من این را نظریهٔ رمانتیک آزادی می‌نامم» (میل، ۱۳۶۱: ۱۶).

روشن است که آنچه «آزادی مترقی» و «آزادی رمانتیک» نام نهاده شده است با هم ارتباط نسبتاً معکوس دارند. به طور نسبی می‌توان گفت که فرد با ورودش به جامعه و پذیرفتن قیود نهادهای اجتماعی، بسیاری از قیود طبیعی مانند گرسنگی، مرض، جهل و ... را از سر خود باز می‌کند و بالعکس. پس آزادی‌خواه مترقی و آزادی‌خواه رمانتیک در دو جبههٔ مخالف در تلاش برای رهایی بشر مبارزه می‌کنند.

نکتهٔ قابل توجه این تقسیم‌بندی این است که با توجه به نقل قول پیشین نمی‌توان تفکیک کاملاً روشنی برای قیودی که برداشتن آن‌ها مورد نظر مترقی و رمانتیک است، قائل شد. به طور قطع می‌توان گفت مترقی عمدتاً قید طبیعی را ناخوش می‌دانسته و رمانتیک، قیود اجتماعی رسمی را. اما برای قیود اجتماعی غیر رسمی تفکیک مشخصی نمی‌توان قائل شد. برخی از آن‌ها را مترقی‌ها و برخی را رمانتیک‌ها مورد تفرق قرار می‌داده‌اند.

با این توصیف، «آزادی رمانتیک» کمی گسترده‌تر از «آزادی دموکراتیک» است. زیرا هم آزادی از قیود اجتماعی رسمی و هم آزادی از برخی قیود اجتماعی غیر رسمی را مد نظر دارد. بنابراین «آزادی دموکراتیک» نوعی آزادی رمانتیک محدود به شمار می‌رود. با توجه به نکتهٔ قبل و نیز با توجه به این نکته که «آزادی‌های دموکراتیک» فقط مفاهیم توصیفی آزادی‌ها را مد نظر قرار می‌دهند می‌توان گفت رابطهٔ «آزادی رمانتیک» با «آزادی دموکراتیک» عموم و خصوص مطلق^۴ است.

اکنون باید گفت به دلیل همین محدودتر بودن «آزادی‌های دموکراتیک» نسبت به «آزادی‌های رمانتیک» نمی‌توان آن‌ها را نقطهٔ مقابل «آزادی مترقی» دانست. اگر آزادی‌های دموکراتیک به حداکثر خود نیز برسند، چون هنوز قیود اجتماعی غیر رسمی در میان‌اند، آزادی‌های مترقی وجود دارند. زیرا هنوز جامعه وجود دارد و همان گونه که در بخش‌های آینده خواهیم دید یافتن بهترین حد آزادی دموکراتیک به گونه‌ای انجام می‌شود که منافع خالص هر دو این آزادی‌ها (مترقی و دموکراتیک) حداکثر شود. (تنها اشاره می‌کنیم که وقتی برای «آزادی‌های دموکراتیک» حدودی قائل می‌شویم، یعنی برخی از قیود اجتماعی رسمی را می‌پذیریم، خود به خود حدی از آزادی‌های مترقی را پذیرفته‌ایم. بنابراین وقتی ما حد بهینهٔ آزادی‌های دموکراتیک را می‌یابیم همان حد بهینهٔ قیود اجتماعی رسمی و بنابراین حد بهینهٔ آزادی‌های مترقی است. زیرا بر اساس تعریف‌های کرنستون هرچه قیود اجتماعی افزایش یابد آزادی‌های مترقی نیز افزایش یافته است).

۶.۲ آزادی دموکراتیک

اکنون با توجه به اصطلاحاتی که مفاهیم توصیفی آن‌ها را تصریح کردیم می‌توان تعریف صریحی برای «آزادی دموکراتیک» به دست آورد. آنچه مورد نظر ماست چنین است:

حذف هر نوع قید و اجبار ناشی از انواع نهادهای اجتماعی که به وسیلهٔ قوهٔ قاهره‌ای که مقررات جامعه را در دست دارد (دولت، پادشاه، مجلس و گروه‌های قدرت‌مند دیگر) تحمیل می‌گردد، اعم از این‌که این قیود سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... بوده و مدون باشد یا نباشد، به‌نوعی که رفع آن قیود را بتوان با ترکیب «آزادی برای ...» بیان کرد.

مفهوم بالا را با استفاده از اصطلاحاتی که پیش‌تر تصریح کردیم چنین خلاصه می‌کنیم:

حذف هرگونه قید اجتماعی رسمی با معنای توصیفی معین که با ترکیب «آزادی برای ...» قابل تعیین بوده و جزء آزادی‌های رمانتیک به شمار رود «آزادی دموکراتیک» خوانده می‌شود.

این تعریف نه تنها انواع آزادی‌هایی را که امروز در جوامع مختلف با نام‌های متفاوت نظیر آزادی سیاسی، آزادی اجتماعی، آزادی مذهبی، آزادی بیان و گاهی به صورت کلی آزادی‌های دموکراتیک خوانده می‌شود، در بر می‌گیرد، بلکه بسیاری از آزادی‌هایی را که در جوامع دموکراتیک امروز «آزادی» تلقی نمی‌شوند نیز در بر می‌گیرد. برای نمونه، گرچه آزادی چندهمسری (به‌ویژه برای مردان) در جوامع دموکراتیک امروز نوعی رقیب برای زن محسوب می‌شود و جزء آزادی‌های دموکراتیک مرسوم نیست، اما در تعریف ما نوعی «آزادی دموکراتیک» محسوب می‌شود. چرا که نظام تک‌همسری یکی از قیودی است که از جامعه برخاسته است و صرف نظر از معنای عاطفی نفرت‌انگیز یا دل‌پذیر آن، یا صرف نظر از اخلاقی یا غیر اخلاقی بودن آن، مفهوم توصیفی مشخصی دارد و چه مدون باشد یا نه، بسیاری از دولت‌ها آن را تحمیل می‌کنند و تخطی از آن را جرم شناخته و مجازات می‌کنند. هم‌چنین می‌توان آن را به صورت «آزادی چندهمسری» یا «آزادی برای داشتن چند همسر» بیان کرد. هم‌چنین اگر آن را با عبارت «آزادی از داشتن فقط یک همسر» به گونهٔ روشن بیان کنیم باز اشکالی در شناسایی آن به عنوان یک آزادی دموکراتیک به وجود نمی‌آید. زیرا همان گونه که قبلاً گفتیم اگر آزادی‌ای از نوع دموکراتیک نباشد با ترکیب «آزادی برای ...» قابل بیان نیست ولی این امکان هست که یک آزادی دموکراتیک را با ترکیب «آزادی از ...» بیان کنیم. البته اگر آن را به صورت «آزادی از یک همسر» بیان کنیم ایهام دارد؛ حتی اگر ایهام آن را با آوردن فعل «داشتن» برطرف کنیم و به صورت «آزادی از داشتن یک همسر» بیان کنیم باز معلوم نیست که آیا قبلاً داشتن یک همسر اجباری بوده و

حالا این اجبار برداشته شده یا قبلاً داشتن چندمسر ممنوع بوده و حالا آزادشده است. نهایتاً از آنجا که نظام تک‌موسری حاصل نهادهای پیشرفته اجتماعی است، حذف آن نوعی آزادی رمانتیک به حساب می‌آید.

بدین ترتیب، تفاوت وضع چندین اصطلاح برای یک مفهوم خاص و تفاوت مفاهیم عاطفی اصطلاحات، اهمیت خود را از دست می‌دهند. مهم این است که مثلاً به مردم «آزادی برای انجام مراسم مذهبی» اعطا شود خواه به آن «آزادی دین» اطلاق شود یا «آزادی خرافات» و خواه «دل‌پذیر» باشد یا «نفرت‌انگیز».

۳. پیش‌فرض‌ها

اکنون که مفهوم «آزادی‌های دموکراتیک» تصریح شد و از انواع دیگر آزادی‌ها بازشناسی شد، می‌توان به بیان پیش‌فرض‌هایی پرداخت که با توجه به آن‌ها می‌توان چهارچوب یک مدل تحلیلی برای تعیین اندازه بهینه آزادی‌های دموکراتیک را تدوین کرد. این پیش‌فرض‌ها عبارت‌اند از:

۱. شرط آگاهی: همه افرادی که در یک جامعه هستند یا به یک جامعه می‌پیوندند از منافع و هزینه‌های زندگی در جامعه اطلاع دارند. هم‌چنین منافع (مطلوبیتی) که افراد از زندگی در «جامعه» می‌برند بسیار بیش‌تر از منافع است که از زندگی غیر اجتماعی می‌برند (این شرط به عنوان موتور محرک مردم به سوی تشکیل جامعه است).

۲. شرط پذیرش: هر فرد با پیوستن به یک جامعه می‌پذیرد و اعلام می‌دارد که از آن پس، از تمام قوانین و قواعدی که به صورت دموکراتیک (بر اساس رأی اکثریت) در آن جامعه وضع شده است یا خواهد شد، تبعیت خواهد کرد و آماده است مجازات وضع‌شده (به طریق دموکراتیک) برای تخلفی از آن را بپذیرد. در مقابل، جامعه نیز به ازای پیوستن و عضویت او در جامعه، حق یک رأی را به او می‌دهد، یعنی می‌تواند در تمام تصمیمات اجتماعی به اندازه یک رأی مشارکت کند.

۳. شرط پایداری: به رغم تمام خصایص فردی، تعدادی ویژگی و وجوه مشترک و ارزش‌های عام وجود دارد که افراد یک جامعه را به هم پیوند می‌زند. بنابراین هر فرد به جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند بیش‌تر دل‌بستگی دارد تا جوامع دیگر و در قبال این عضویت در جامعه مورد نظر حاضر است برخی از فشارها و هزینه‌ها و قیدهای تحمیل‌شده از سوی آن جامعه را متحمل شود (این شرط به عنوان جاذبه‌ای است که افراد را در

جامعه‌ای که فعلاً عضو آن هستند گرد هم ننگه می‌دارد که پراکنده نشوند و به طرف جامعه‌های دیگر نروند و گونه ترکیب افراد جوامع دائماً در حال تغییر خواهد بود و از طریق رأی‌گیری نمی‌توان به نظمی پایدار رسید).

۴. شرط عقلانیت: افراد جامعه جدای از نوع تفکر، مذهب، طبقه و ... (همه آنها را با هم، بسته «باور - ارزش» افراد می‌دانیم)، دارای عقل سلیم‌اند. یعنی هرکس در چهارچوب بسته «باور - ارزش» خود با توجه به امکانات موجود به گونه‌ای عمل و انتخاب می‌کند که منافع (مطلوبیت) خویش را حداکثر کند. یعنی افراد هم حداکثرکننده منافع خویش‌اند و هم برای این کار تناسب ابزارها و روش‌ها را با اهداف برقرار می‌کنند.

۵. نقشه مطلوبیت: هر فرد دارای تابع مطلوبیتی است که در آن علاوه بر تمام کالاهایی (اعم از مادی و معنوی) که مصرف می‌کند (بردار x_i) با متغیری به نام «منافع خالص اجتماعی انتظاری» π_i نیز سر و کار دارد. در واقع هر فرد از «خالص منافع اجتماعی» که با زندگی در جامعه نصیب او می‌شود، برآوردی دارد که آن را وارد تابع مطلوبیت خود می‌کند. بنابراین داریم:

$$m \text{ و } \dots \text{ و } i = (\pi_i u_i = u_i) x_i$$

X بردار کالاهای و خدمات مصرفی فرد، و m تعداد افراد جامعه است.

$$\frac{\partial u_i}{\partial \pi_i} > 0 \quad \text{که این رابطه برای آن صادق است:}$$

از آن‌جا که فرد مایل است جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند (و فرزندان و بستگانش نیز در آن زندگی می‌کنند) جامعه‌ای به‌سامان و تنظیم‌یافته و نهایتاً توسعه‌یافته باشد (زیرا چنین جامعه‌ای مطلوبیت او را بیش‌تر می‌کند)، بنابراین عقل سلیم به او حکم می‌کند که مناسبات، نهادها و قیود اجتماعی باید به گونه‌ای باشد که منافع خالصی که او انتظار دارد نصیب جامعه شود، حداکثر شود تا مطلوبیت او که تابعی از آن منافع است (به فرض ثبوت بقیه عوامل و شرایط)، هم حداکثر شود، بنابراین π_i تخمینی افراد با هم متفاوت است، یعنی برآوردی است که هر فرد از منافع خالص اجتماعی در جامعه خود دارد.

۶. افراد یک جامعه به رغم تمام اختلافات شخصی و فردی، زمانی تصمیم می‌گیرند گرد هم آیند که بر اساس برخی صفات، ارزش‌ها و خصایص مشترک، جامعه تازه‌ای (که گمان می‌برند همه از تشکیل آن منتفع می‌شوند) را پی‌ریزی کنند و پس از تشکیل آن تمام قواعد، قوانین و مناسبات را تنظیم کنند. آنان به عنوان یک ضرورت کم‌تر شریانه (نسبت به عدم رأی‌گیری) و امکان‌پذیرتر (نسبت به اتفاق آرا) در مجمع اول خود (که برای اتخاذ

تصمیم برای پی‌ریزی جامعه جدید تشکیل داده‌اند) تنها و تنها قانون زیر را به عنوان قانون اساسی جامعه به اتفاق آراء به تصویب می‌رسانند:^۶

این جامعه بر اساس انتخاب کاملاً آزادانه افرادش تشکیل یافته و آزادی کامل و بدون هزینه برای ورود به عنوان عضو و خروج از عضویت جامعه برای افراد همواره برقرار می‌ماند. در این جامعه تمامی افراد آزادند در همه زمینه‌ها به گونه‌ای که دوست دارند زندگی و مناسبات خود را با دیگران تنظیم کنند، مگر در مواردی که قانون معین می‌کند و قانون تصمیمی لازم‌الاجراست که حداقل با اکثریت ساده افراد این جامعه اتخاذ شده باشد.

۴. فرضیه

با توجه به تعاریف و پیش‌فرض‌ها، جامعه تازه تأسیس یافته در ابتدا (پس از تصویب یگانه اصل قانون اساسی خود)، وقتی که هنوز قیود اجتماعی رسمی خود را تصویب نکرده است دارای «آزادی‌های دموکراتیک» کامل است. توجه شود همین که افراد گرد هم آمدند حتی اگر هنوز قانونی تصویب نشده باشد، آزادی طبیعی از بین می‌رود، زیرا همان خصیصه‌های مشترکی که آنان را گرد هم آورده، الزاماتی (قیود اجتماعی غیر رسمی) دارد که افراد یا با رضایت یا به دلیل منافع که رعایت آن‌ها در بر دارد، بدون هرگونه فشار رسمی، آن‌ها را مراعات می‌کنند. بنابراین، در نقطه آغازینی که افراد گرد هم می‌آیند و تشکیل جامعه را اعلام می‌دارند، قیود اجتماعی غیر رسمی به گردن مردم نهاده می‌شود و بدین ترتیب اعلان «تشکیل جامعه» اعلان «پایان آزادی طبیعی» است. گرچه در این مرحله، جامعه دارای «آزادی دموکراتیک» کامل است. اما همین که جامعه تعیین قیود اجتماعی رسمی را آغاز می‌کند، آزادی‌های دموکراتیک کاهش می‌یابد.

فرضیه‌ای که در این تحلیل در پی تأیید آن هستیم چنین است:

در این جامعه، قیود و قوانین تا جایی تصویب می‌شود و به عبارت دیگر «آزادی‌های دموکراتیک» تا جایی محدود می‌شود که منافع خالص واقعی جامعه حداکثر شود. البته حد آزادی دموکراتیک بهینه برای جوامع مختلف، به علت اختلاف باورها و ارزش‌های آن‌ها، متفاوت خواهد بود. بنابراین، در جامعه‌ای که پیش‌فرض‌های ما را برآورده کند، اگر برای اعطای انواع آزادی‌ها (یا تصویب انواع قوانین) به آرای عمومی (یا نمایندگان واقعی آن‌ها) مراجعه شود، حداکثر حدی از آزادی که تصویب می‌شود، حدی است که در چهارچوب ارزش‌ها و باورهای همان جامعه، منافع خالص واقعی آن را حداکثر سازد و بنابراین، وقتی اکثریت افراد آن جامعه برقراری

قیدی، یا نوعی آزادی را طلب کردند، برقراری یا اعطای آن، منافع خالص کل جامعه را حداکثر می‌سازد.

۵. هزینه‌ها و منافع آزادی

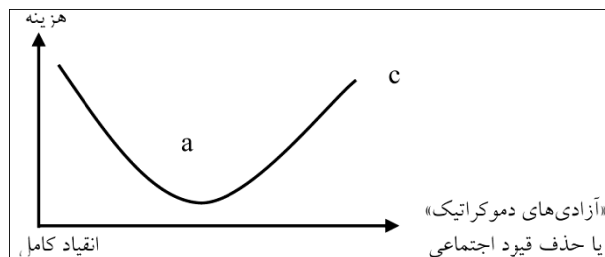
اکنون برای آن‌که به سوی یافتن نقطه حداکثر منافع خالص واقعی جامعه یا نقطه بهینه آزادی حرکت کنیم لازم است نخست مفهوم و ساختار هزینه‌ها و منافع ناشی از تحمیل قیود و محدودیت‌ها را از طریق قانون (یا هزینه‌ها و منافع آزادی) ارزیابی کنیم.

۱.۵ هزینه اجتماعی قیود (یا آزادی‌ها)

در ابتدای تشکیل جامعه «آزادی دموکراتیک» در حد کمال وجود دارد. این بدین مفهوم است که یا قوه قاهره‌ای در جامعه وجود ندارد، یا اگر وجود دارد هیچ الزام و فشار و قیدی به افراد تحمیل نمی‌کند و در این حالت قوام و هم‌بستگی اجتماعی را فقط قیود اجتماعی غیر رسمی ایجاد می‌کنند. روشن است که در چنین حالتی تصادم آزادی افراد فراوان است و تمامی افراد جامعه از زیاد بودن حدود آزادی دیگران یعنی از فقدان قیود اجتماعی رسمی رنج می‌برند. اگر هزینه‌های جامعه را جمع ساده هزینه‌هایی که افراد متحمل می‌شوند بدانیم، در چنین حالتی هزینه «آزادی دموکراتیک کامل» بسیار بالاست.

اکنون جامعه با تصویب اکثریت ساده شروع به برقراری قیود و قوانین می‌کند تا تراحم‌ها، برخورد منافع و هزینه‌های آن‌ها را بکاهد. اما اگر این روند برقراری قیود هم‌چنان ادامه یابد سرعت کاهش هزینه‌های اجتماعی کم می‌شود، چرا که با افزایش تعداد قیود و قوانین جامعه مجبور می‌شود نهادها و ابزارهایی را که همه هزینه‌برند، برای اعمال این قیود و قوانین به کار اندازد. بنابراین از مرحله‌ای به بعد، برقراری قیود بیش‌تر هزینه‌ها را افزایش می‌دهد.

دقیقاً معکوس حرکت فوق را می‌توان از یک نقطه «انقیاد کامل» که «آزادی دموکراتیک» صفر است، شروع کرد. در چنین وضعی جامعه هم‌چون اردوگاهی است که تمام مناسبات افراد بر طبق اصول اردوگاه انجام و از طریق یک نیروی ناظر کنترل می‌شود. در چنین حالتی هزینه اداره این اردوگاه بسیار سنگین است، البته هزینه تراحم آزادی‌ها ناچیز است. اما می‌توان با دادن آزادی‌هایی به افراد، از دیوان‌سالاری و نظارت اردوگاه و در نتیجه از هزینه‌های آن کاست. پس هرچه آزادی‌ها بیش‌تر شود، نیاز به کنترل کم‌تر شده و هزینه‌های نظارت و کنترل کاهش می‌یابد (نمودار ۱).



نمودار ۱. روند هزینه‌های آزادی دموکراتیک

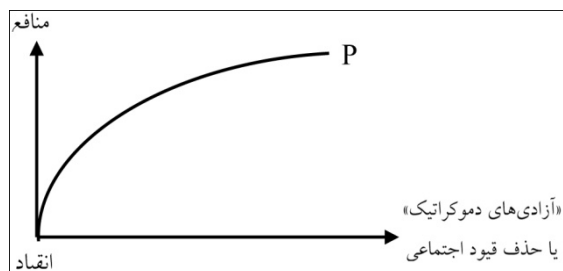
اما روند کاهش هزینه‌های نظارت کاهنده است. در همین حال با افزایش آزادی‌های دموکراتیک، آرام‌آرام هزینه‌های تزامم آزادی‌ها (تزامم منافع) افزایش می‌یابد و بنابراین در نقطه‌ای (مثل a) افزایش هزینه‌های تزامم منافع ناشی از افزایش آزادی‌های دموکراتیک، بر کاهش هزینه‌های نظارت و کنترل غلبه می‌کند و روند کلی هزینه‌ها (جمع هزینه‌های نظارت و هزینه‌های تزامم منافع) رو به افزایش می‌گذارد.

۲.۵ منافع اجتماعی قیود (یا آزادی‌ها)

از سوی دیگر، آزادی‌های دموکراتیک، منفعی دارد که حاصل آزاد شدن انواع نیروها و خلاقیت‌های افراد و افزایش انواع فرصت‌های انتخاب برای آنهاست. اگر از انقیاد کامل شروع کنیم، در نقطه انقیاد کامل آزادی‌های دموکراتیک صفرند (نمودار ۲). هرچه از انقیاد کاسته شود و بر آزادی‌های دموکراتیک افزوده شود، منافع آزادی (که عمدتاً پنهان هستند) بالا می‌رود. مثلاً با افزایش آزادی، استعدادها شکوفا می‌شود، رقابت به وجود می‌آید و بهبود کیفیت‌ها حاصل می‌شود، جریان اطلاعات تسریع می‌شود و هزینه کسب اطلاع را کاهش می‌دهد. همچنین از تضارب آرا و افکار، علوم و معارف بشری افزایش می‌یابد، کژری‌ها به راحتی نمایانده و اصلاح می‌شوند و هزاران منافع دیگر. بنابراین می‌توان برای منافع آزادی‌های دموکراتیک یعنی حذف قیود رسمی اجتماعی، یک تابع صعودی اما با شیب کاهنده در نظر گرفت.

کاهندگی شیب به این علت است که با افزایش آزادی‌ها، منافع اولیه آن‌ها به سرعت بالا می‌رود و به شدت خود را نشان می‌دهد. اما به مرور زمان مقدار و سرعت آن‌ها کم می‌شود. مثلاً در یک جامعه تک‌حزبی اگر حزب دیگری اجازه فعالیت بیابد، رقابت بین دو حزب، مدیریت آن جامعه را اصلاح می‌کند و منافع بسیار زیادی برای جامعه دارد. اما وقتی بیست حزب وجود دارد، ورود حزب بیست و یکم تغییر چندانی در منافع اجتماعی ایجاد نمی‌کند. گفتنی است در این جا هم چون مورد هزینه‌ها، فرض کرده‌ایم منافع اجتماعی از

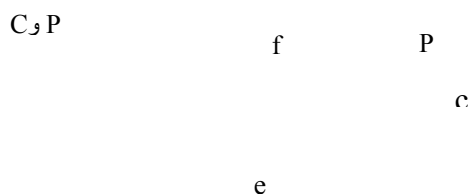
جمع ساده منافع افراد و گروه‌های جامعه به دست می‌آید و تابعی که به صورت خاص نمایان‌گر منافع جامعه (به عنوان یک شخصیت واحد) باشد وجود ندارد.



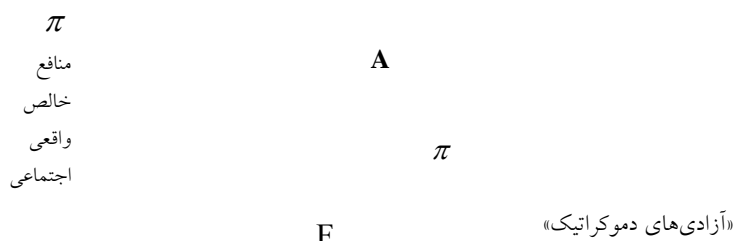
نمودار ۲. منافع ناشی از افزایش آزادی‌های دموکراتیک

۳.۵ منافع خالص آزادی

می‌توان منافع خالص واقعی هر سطح از «آزادی‌های دموکراتیک» را با کم کردن منحنی C از P نمایش داد (نمودار ۳). در این جا منظور از «واقعی» این است که جامعه در عمل با چنین روندی برای منافع خالص حاصل از آزادی‌ها روبه‌رو می‌شود (در چهارچوب فروض مدل). منافع خالص واقعی جایی حداکثر می‌شود که هزینه نهایی (شیب منحنی C) و منافع نهایی (شیب منحنی p) با هم برابر شوند (نقاط e و f در نمودار ۳).



«آزادی‌های دموکراتیک»



نمودار ۳. استخراج منحنی منافع خالص واقعی اجتماعی

اکنون با توجه به نقطه حداکثر منافع خالص، روشن می‌شود که F_A بهترین سطح آزادی‌های دموکراتیک است. اما دو نکته در مورد F_A قابل توجه است:

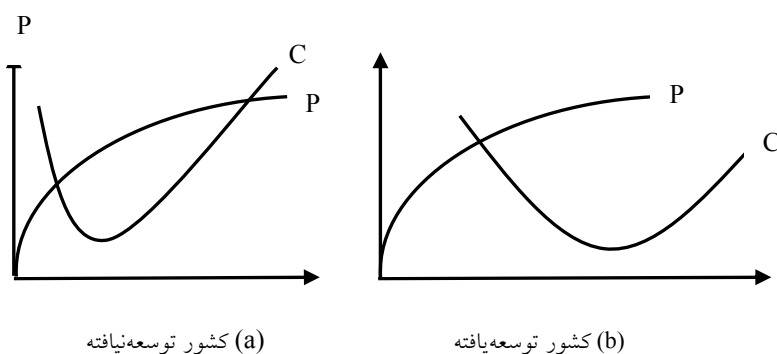
اول: محاسبه P و C و بنابراین π عملاً کاری غیر ممکن است، زیرا بیش‌تر منافع و هزینه‌های اعطای آزادی‌های دموکراتیک (یا رفع قیود اجتماعی رسمی) قابل محاسبه و حتی بسیاری از آن‌ها شناخته‌شده نیستند. اما در بخش‌های بعدی خواهیم دید که هیچ نیازی به محاسبه نداریم و با وجود جریان کامل اطلاعات و ساز و کار رأی‌گیری، با توجه به پیش‌فرض‌ها، این نقطه به دست خواهد آمد.

دوم: نقطه F_A با توجه به هزینه‌ها و منافع «واقعی» جامعه به دست می‌آید و این هزینه‌ها و منافع ناشی از مناسبات، ساز و کارها و قوانین جامعه مورد نظر هستند. روشن است که مناسبات و قوانین و ساز و کارها نیز به نوبه خود از باورها و ارزش‌های جامعه نشئت گرفته است. هم‌چنین بسته به نوع فناوری‌های مورد استفاده در جامعه، هزینه‌ها و منافع حاصل از ساز و کارهای رسمی و غیر رسمی، متفاوت خواهد بود. بنابراین F_A حد بهینه آزادی‌های دموکراتیک است که به طور درون‌زا از داخل جامعه به دست آمده است و به وسیله یک نیروی بیرونی تحمیل نشده است. باز لازم به تکرار نیست که همان‌گونه که ارزش‌ها و باورهای جوامع متفاوت است، مناسبات، قوانین و ساز و کارهای آن‌ها نیز متفاوت و بنابراین F_A آن‌ها هم متفاوت است. به دیگر سخن، اندازه بهینه آزادی (یا اندازه بهینه ایجاد قیود رسمی اجتماعی) در جوامع مختلف متفاوت است و با توجه به بسته «باور - ارزش» جامعه، ساز و کارها و ساختارهای نهادی حاصل از قوانین وضع شده و نیز فناوری‌های مورد استفاده آن مشخص می‌شود.

۶. توسعه و آزادی

از آن‌جا که بسیاری از منافع آزادی پنهان و یا ناشناخته هستند، شاید راجع به انتقال منحنی p به راحتی نتوان گفت و گو کرد. اما در مورد تابع هزینه می‌توان گفت تجربه نشان داده است که با پیشرفت مادی و فرهنگی و به زبان خاص به همراه توسعه‌یافتگی هر جامعه نقطه حداقل هزینه آزادی به سوی راست منتقل می‌شود. یعنی به موازات توسعه‌یافتگی، آزادی بیش‌تر، هزینه کم‌تری دارد. یا برعکس، کاستن از آزادی‌ها در جوامع توسعه‌یافته، نسبت به سایر جوامع، هزینه بالاتری دارد. مثلاً در یک جامعه سنتی به راحتی می‌توان نوع لباس را بر مردم تحمیل کرد ولی در یک جامعه توسعه‌یافته این کار هزینه بالایی دارد. به همین ترتیب گرفتن آزادی‌های مهم‌تر در جوامع توسعه‌یافته مشکل‌تر است.

این بدین مفهوم است که نقطه حداقل هزینه‌ها در جوامع توسعه‌یافته در سطح بالاتری از آزادی‌های دموکراتیک قرار دارد. به دیگر سخن، با افزایش میزان توسعه‌یافتگی جوامع، تابع هزینه آزادی آن‌ها به سمت راست جابه‌جا می‌شود. بنابراین با انتقال نقطه حداقل منحنی C به راست نقطه حداقل منحنی منحنی منافع اجتماعی خالص (π) نیز به راست می‌رود، یعنی سطح آزادی بهینه افزایش می‌یابد (نمودار ۴).



نمودار ۴. منحنی‌های P و C در کشورهای مختلف

۷. بهینه‌یابی «آزادی‌های دموکراتیک»

اما هدف اصلی ما چگونگی یافتن سطح بهینه آزادی‌هاست، زیرا همان گونه که آمد، به دست آوردن منافع خالص کاری غیر ممکن است. در واقع تحلیل منحنی‌های P و C تنها به ما می‌گوید که اندازه بهینه‌ای برای آزادی‌ها وجود دارد. اما چون C و P در عمل قابل مشاهده و اندازه‌گیری نیستند، لازم است روش دیگری که در عمل قابل کاربرد باشد، برای یافتن اندازه بهینه آزادی‌ها بیابیم.

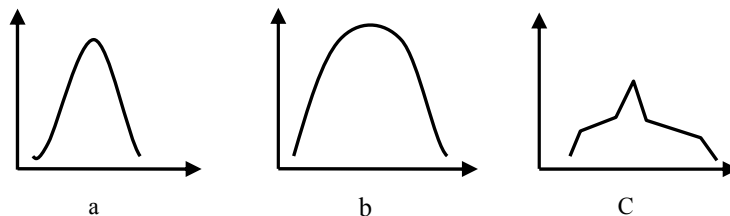
بر اساس «قانون اساسی» که در آغاز تشکیل جامعه به تصویب رسیده است، قوانین جامعه با رأی اکثریت ساده افراد تصویب شده و لازم‌الاجرا می‌شوند. در آغاز که جامعه تازه تشکیل یافته است، آزادی‌های دموکراتیک کامل است. از آنجا که آزادی‌ها بستر جریان اطلاعات هستند، می‌توان گفت در آن شرایط جریان اطلاعات کامل است. در این شرایط است که گذاشتن قیدها (قوانین) و کاستن از آزادی‌ها به‌مرور به رأی گذاشته می‌شود و تصویب یا رد می‌شود. بنابراین رأی‌دهندگان با اطلاعات کامل شروع به رأی‌دهی و تصویب قوانین می‌کنند.

۱.۷ تخمین افراد از منافع خالص اجتماعی (منحنی ترجیحات افراد)

یکی از پیش فرض‌های ما این بود که افراد دارای تابع مطلوبیتی به صورت:

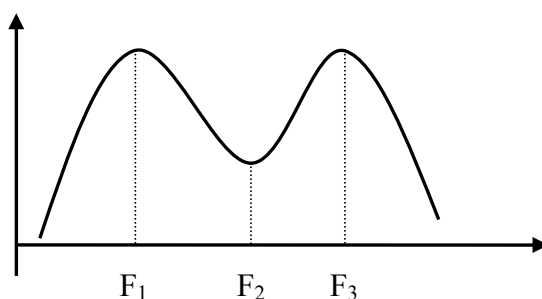
$$u_i = u_i(x_i) \text{ و } \pi_i (i) , \dots (m)$$

هستند که x_i بردار کالاهای مصرفی فرد و π_i تخمین او از منافع خالص اجتماعی (منافع خالص اجتماعی مورد انتظار فرد) است که رابطه مثبتی با u_i دارد. بنابراین فرد خواهان آن است که تصمیمات جمعی و اعمال اجتماعی به گونه‌ای تنظیم شوند که آنچه «فکر می‌کند» به عنوان منافع خالص، نصیب جامعه می‌شود، حداکثر شود. بنابراین وقتی فرد خودش نیز در جریان تصمیم یا عمل اجتماعی قرار گیرد به فکر حداکثر کردن π_i است (در عین حال u_i خودش نیز حداکثر می‌شود). از آنجا که اثرات π_i بر روی وضعیت فرد (مثلاً وضع شغلی یا درآمدی او و ...) فقط در زمان‌های بسیار بلندمدت مشخص خواهد شد، بنابراین طبیعی است که فرد در هنگام تصمیم‌گیری یا رأی دادن، رابطه‌ای بین π_i مورد نظرش و درآمد فعلی‌اش برقرار نمی‌کند. بنابراین، قیدی که او برای حداکثر کردن مطلوبیت خود به کار می‌برد همان قید مرسوم است، یعنی: $s.t = p y_i x_i$ که در آن، p بردار قیمت کالاها و خدمات مصرفی و y_i درآمد فرد در دوره جاری را نشان می‌دهد. از آنجا که فرض شده است افراد با هر بسته «باور - ارزش» دارای عقل سلیم هستند، لازم است که آن‌ها در مورد منافع خالصی که برای گذاشتن (یا برداشتن) انواع قیود اجتماعی رسمی در ذهن خود برآورد می‌کنند، یک منحنی تک‌قله‌ای داشته باشند. بدین مفهوم که به ترتیب اگر از حالت «انقیاد کامل» شروع کنیم با افزایش آزادی‌ها، منافع خالص اجتماعی برآوردی (انتظاری) آن‌ها زیاده‌تر شود تا در حدی (که این حد را بسته «باور - ارزش» آن‌ها همراه با اطلاعات آن‌ها مشخص می‌کند) به حداکثر برسد و سپس کاهش یابد. مثلاً شکلی نظیر اشکال رسم شده در نمودار ۵ (البته انواع دیگری از منحنی‌های تک‌قله‌ای قابل معرفی است که الزاماً افزایش و کاهش ندارند و فقط از یک سو به صورت افزایشی یا کاهش‌ی هستند. با فرض آن گونه منحنی‌ها نیز این تحلیل پابرجا می‌ماند).



نمودار ۵. منحنی‌های تک‌قله‌ای منافع خالص انتظاری

اگر به عنوان مثال، فردی دارای منحنی دوقله‌ای (هم‌چون نمودار ۶) باشد، بدین معنی است که او فکر می‌کند با افزایش آزادی تا حدود خاصی منافع خالص آن بالا می‌رود، سپس کاهش می‌یابد و دوباره بالا می‌رود، مثلاً اگر فرض کنیم در نمودار شماره ۶، حد آزادی در یک کشور با سلطنت مطلقه است و f_3 حدی از آزادی وقتی در آن کشور جمهوری چندحزبی برقرار باشد، فردی که دارای منحنی‌ای نظیر نمودار ۶ است، معتقد است بهترین حدود آزادی یا حدی است که در رژیم سلطنت مطلقه است یا حدی است که در جمهوری چندحزبی است و روشن است که این رده‌بندی معقول نیست.



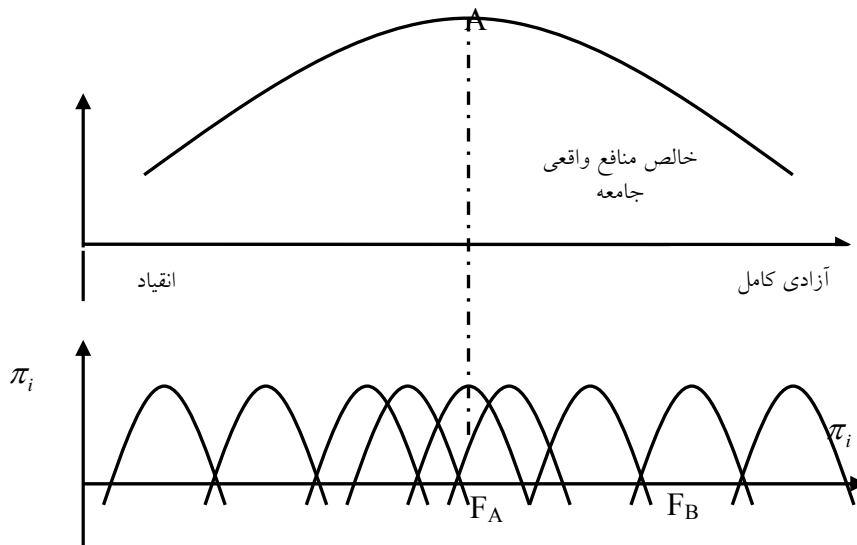
نمودار ۶. منحنی دوقله‌ای منافع خالصی اجتماعی انتظاری

بنابراین فرض عقل سلیم حکم می‌کند که فرد برای ارزیابی‌اش از منافع خالص آزادی، یک منحنی یک‌قله‌ای داشته باشد. اکنون روشن است که فرد آن حد آزادی که مربوط به قله منحنی π اوست را به حدود پایین‌تر و بالاتر آن ترجیح می‌دهد. بنابراین می‌توانیم برآورد هر فرد از منافع خالص اجتماعی یعنی منحنی π_i را «منحنی ترجیحات آزادی» برای فرد بنامیم.

پس هر فرد جامعه دارای «منحنی ترجیحات آزادی» تک‌قله‌ای است. از آن‌جا که آزادی‌های مختلف در ذهن افراد وزن‌ها و اهمیت‌های مختلف دارد و نیز افراد دارای تعصبات مختلف و به طور خلاصه دارای بسته «باور - ارزش» متفاوت هستند، طبیعی است که منحنی‌های آن‌ها در طول محور افقی پراکنده باشد. اکنون باید به دو نکته توجه کرد: یکی آن‌که در آغاز تشکیل جامعه که هنوز قیودی تنظیم نشده است و آزادی‌های دموکراتیک کامل و جریان اطلاعات نیز کامل است، منافع و هزینه‌های آزادی‌ها (یا قیدها) برای بیش‌تر افراد تا حدود نزدیک به واقع روشن است. دوم آن‌که ارزش‌ها و باورها و خصایص عامی وجود داشته‌اند که باعث همگرایی مردم و تشکیل جامعه شده‌اند. بنابراین،

با توجه به این دو نکته می‌توان گفت قله منحنی انتظاری افراد از منافع خالص آزادی یعنی π_i های آن‌ها بیش‌تر حول آن سطحی از آزادی (F_A) که «منافع خالص واقعی» جامعه را حداکثر می‌کند (یعنی نقطه A) متمرکز شده است و منحنی تعداد کم‌تری از افراد در دو طرف آن نقطه پراکنده است.

در واقع کسانی که منحنی آن‌ها در دو طرف پراکنده است، یا از تعصبات خاص پیروی می‌کنند یا اطلاعات آن‌ها ناقص است و روشن است که این قبیل افراد نسبت به اکثریت درصد اندکی هستند. بدین ترتیب می‌توان با تکیه بر پیش‌فرض «قانون اساسی» (که عضویت و عدم عضویت در جامعه را آزاد می‌داند) گفت که توزیع افرادی که به این جامعه می‌پیوندند از لحاظ بسته «باور - ارزش» و در نتیجه از لحاظ منحنی ترجیحات، توزیع نرمال است (در بخش زیرین نمودار ۷ پراکندگی منحنی‌های ترجیحات افراد در حول نقطه F_A دارای توزیع نرمال است). یعنی قله منحنی ترجیحات بیش‌تر افراد حول سطحی از آزادی‌ها که منافع واقعی جامعه حداکثر است (نقطه F_A) متمرکز شده است و بقیه به طور یکنواخت در طرفین آن پراکنده است.



نمودار ۷. توزیع منحنی ترجیحات آزادی افراد پیرامون منافع خالص واقعی اجتماعی

۲.۷ تعیین حد بهینه آزادی از طریق دموکراسی

اکنون بر اساس قانون اساسی مصوب (که در پیش‌فرض‌ها آمد)، جامعه شروع می‌کند تا

از طریق رأی‌گیری قیود اجتماعی رسمی را که برای خود لازم می‌داند تصویب کند. ممکن است این اشکال وارد شود که هیچ جامعه‌ای برای تصویب قوانین خود از همه افراد رأی‌گیری نمی‌کند و اصولاً چنین امری امکان‌پذیر نیست. پاسخ این است که جامعه بر مبنای همان «قانون اساسی» می‌تواند برای کم کردن هزینه‌ها و ساده کردن جریان تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری (در واقع برای افزایش همان منافع اجتماعی خالص)، جریان قانون‌گذاری را با تصویب اکثریت ساده بر عهده یک یا چند شورا (شامل نمایندگان واقعی دسته‌های مختلف مردم) بگذارد.

اما در این‌جا تحلیل بر اساس رأی‌گیری از کل افراد جامعه ادامه می‌یابد (اگر رأی‌گیری بر اساس نمایندگان نیز باشد در نتیجه تغییری حاصل نمی‌شود). از «آزادی دموکراتیک» کامل که شروع کنیم (از منتهی‌الیه سمت راست محور افقی) به ترتیب قیود و قوانین (محدودیت برای آزادی‌ها) به رأی گذاشته می‌شود، و البته روشن است که از اساسی‌ترین قیود آغاز می‌کنند. از آن‌جا که توزیع منحنی‌های ترجیحات افراد برای آزادی نرمال است، قاعدتاً نیمی از قله‌ها در طرف چپ و نیمی در طرف راست نقطه F_A (در نمودار ۷) قرار دارند. برای سادگی فرض می‌کنیم تعداد افراد جامعه فرد باشد.

اکنون جامعه شامل $(n + 1)$ فرد است که منحنی ترجیحات یکی در وسط قرار دارد و در هر یک از طرفین نیز منحنی ترجیحات $\frac{n}{2}$ از افراد، پراکنده است. بنابراین اگر به طور مثال قیدی مورد رأی‌گیری باشد که سطح «آزادی‌های دموکراتیک» را از مقدار حداکثر (آزادی کامل) به نقطه F_B کاهش دهد، تمام کسانی که قله منحنی ترجیحات آن‌ها در سمت چپ نقطه F_B است به این قید رأی مثبت می‌دهند و روشن است که تعداد این افراد بسیار بیش‌تر از اکثریت ساده است.

علت رأی مثبت آن‌ها این است که با کاهش آزادی‌ها از طرف راست نقطه F_B به سوی F_B تمام افرادی که قله آن‌ها در سمت چپ F_B است ترجیحاتشان افزایش می‌یابد (یعنی برآورد می‌کنند که منافع خالص اجتماعی و بنابراین مطلوبیت آن‌ها رو به افزایش است). به همین ترتیب تمامی قیودی که آزادی‌ها را از سطح حداکثر به طرف نقطه F_A کاهش دهند مورد تصویب واقع می‌شود. این عمل آن‌قدر ادامه می‌یابد تا نهایتاً قیدی پیشنهاد شود که آزادی‌ها را به سطح نقطه F_A برساند. یعنی تمام $\frac{n}{2}$ فردی که قله ترجیحات آن‌ها سمت چپ F_A است و فردی که قله او دقیقاً متناظر با F_A است، یعنی جمعاً $(\frac{n}{2} + 1)$ نفر، به این پیشنهاد رأی مثبت می‌دهند و چون داریم:

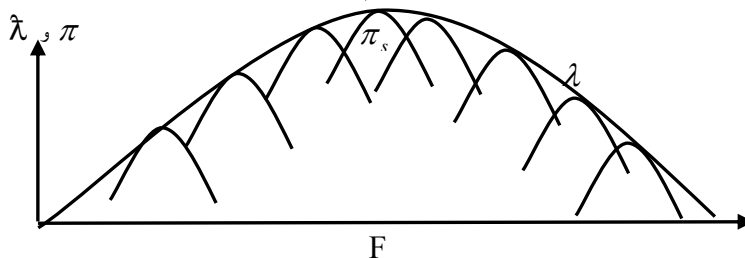
$$\frac{n}{2} \left(\frac{n}{2} + 1 \right) >$$

بنابراین قید جدید نیز تصویب می‌شود. اما پس از آن اگر قید جدیدی پیشنهاد شود که آزادی‌ها را به سمت چپ F_A کاهش دهد، تعداد رأی مثبت برای آن مساوی یا کوچک‌تر از $\frac{n}{2}$ خواهد بود و بنابراین تصویب نخواهد شد.

بدین ترتیب سطح بهینه برقراری قیود اجتماعی رسمی، یا سطح بهینه آزادی‌های دموکراتیک که متناظر با سطحی است که منافع خالص واقعی جامعه حداکثر می‌شود از طریق جریان دموکراتیک رأی‌گیری و بر اساس مطلوبیت‌های افراد جامعه و بنابراین بر اساس ارزش‌ها و باورهای جامعه به دست می‌آید. این روش بهینه‌یابی سطح آزادی یا سطح قیود، هم یک جریان بهینه‌یابی درون‌زا است که مبتنی بر تحلیل‌های اقتصادی منفعت‌طلبانه است و هم یک تصمیم‌گیری دموکراتیک است که مبتنی بر تحلیل‌های سیاسی آزادی‌خواهانه است. بنابراین، اگرچه مردم بر اساس تمایلات و ارزیابی‌های خود رأی می‌دهند و گرچه منحنی واقعی منافع خالص اجتماعی ناشناخته است، اما به راحتی می‌توان بر اساس فرضی معقول و از طریق فرایند رأی‌گیری، حد بهینه آزادی‌های دموکراتیک را شناخت.

۸. هم‌گرایی جوامع

بدین ترتیب جوامع مختلف که دارای بسته‌های «باور - ارزش» متفاوت هستند، هر کدام منحنی‌های ترجیحات آزادی متفاوتی نیز دارند که سطح خاصی از آزادی‌های دموکراتیک را به عنوان سطح بهینه آزادی برای آن‌ها نمایش می‌دهد. اگر تعداد این جوامع را بسیار زیاد در نظر بگیریم می‌توان گفت که یک یا چند جامعه در حد معینی از آزادی‌ها (مثل F_A در نمودار ۸) دارای بالاترین منافع خالص نسبت به دیگر جوامع هستند و بقیه جوامع، که سطوح بهینه آزادی آن‌ها بالاتر یا پایین‌تر از آن حد (F_A) است دارای سطح پایین‌تری از منافع خالص می‌باشند و قله منحنی ترجیحات آن‌ها در دو طرف سطح آزادی F_A در نمودار ۸ پراکنده است. اکنون می‌توان یک منحنی پوش λ بر روی تمام منحنی‌های منافع خالص جوامع (یعنی بر روی π_s ها که $S: 1, 2, \dots, n$) رسم کرد.



نمودار ۸ همگرایی جوامع (منحنی پوش منافع آزادی برای همه جوامع)

اگر جوامع مذکور دارای مناسبات گسترده باشند، به گونه‌ای که هم سطح توسعه و توانایی‌های فن‌شناختی آن‌ها به هم نزدیک شود و هم اطلاعات به‌راحتی در میان آن‌ها جریان یابد در طول زمان جوامعی که منحنی‌هایشان در طرفین π_s قرار دارد، با اطلاع از بالاتر بودن منافع خالص جامعه s ، بسته «باور - ارزش» خود را به گونه‌ای آرام به سوی هم‌شکلی با بسته مربوط به جامعه s ، تغییر می‌دهند و بنابراین یک بسته «باور - ارزش» محور به وجود می‌آید که همه حرکت‌ها به سوی آن خواهد بود. بدین ترتیب، جوامع از نظر ارزش‌های عام و باورهای جمعی هم‌گرایی می‌یابند. نتیجه عملی این تغییر در بسته «باور - ارزش» جوامع این است که جوامع «آزادی‌های دموکراتیک» خود را به سوی حدود «آزادی‌های دموکراتیک» بهینه مربوط به جامعه محور (جامعه s) سوق می‌دهند.

۹. نتیجه‌گیری

بدین ترتیب، بر اساس پیش‌فرض‌ها و چهارچوبی که برای رفتار بازیگران یک جامعه دموکراتیک انگاشته شد، دریافتیم که جوامع می‌توانند از طریق فرایند دموکراتیک به حد بهینه‌ای از آزادی که در آن خالص منافع اجتماعی (یا خالص منافع اجتماعی تحمیل‌پذیر اجتماعی از طریق تصویب و اعمال قانون) آنان حداکثر می‌شود، دست یابند. هم‌چنین در صورتی که موانع ارتباطی میان جوامع مختلف برقرار نباشد و گردش اطلاعات و ارتباطات بین جوامع مختلف دموکرات به‌راحتی امکان‌پذیر باشد آن‌گاه جوامعی که منافع‌شان از سطح بهینه آزادی موجود در کشورشان کم‌تر از سایر جوامع است می‌کوشند تا ساختارها یا بسته «باور - ارزش» خود را به گونه‌ای تغییر دهند که بتوانند به سطح بالاتری از منفعت دست یابند. به همین علت، تحولات فرهنگی‌ای را که متمایل به جامعه هدف است به‌راحتی می‌پذیرند. در نتیجه در بلندمدت ساختار فرهنگی یا بسته «باور - ارزش» جوامع دموکرات به سوی یک ساختار یا بسته مسلط تحول می‌یابد.

در واقع نتیجه طبیعی این الگوی تحلیلی این است که در عصر جهانی شدن و عصر گسترش ارتباطات که جوامع مختلف از عملکرد نظام‌های سیاسی و اجتماعی سایر جوامع به‌راحتی مطلع می‌شوند، بازیگران اجتماعی (رأی‌دهندگان و رأی‌گیرندگان) تمایل طبیعی پیدا می‌کنند که بسته «باور - ارزش» خود را به سوی جوامع دارای منافع خالص بالاتر سوق دهند. بنابراین، در صورتی که نظام‌های سیاسی جوامع واقعاً در چهارچوب قواعد دموکراسی عمل کنند و در صورتی که فرایند جهانی شدن و گسترش ارتباطات و اطلاعات هم‌چنان تداوم یابد، انتظار می‌رود در آینده، هرچه بیش‌تر شاهد هم‌گرایی و

همگونی ساختار اجتماعی و فرهنگی جوامع دموکرات باشیم. اما این همگونی به صورت تغییر بسته «باور - ارزش» جوامع کم‌تر کارآمد به سوی بسته «باور - ارزش» جوامع کارآمدتر خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله حاصل تأملات و مباحثی است که در درس «انتخاب عمومی» برای دانشجویان دوره دکتری اقتصاد دانشگاه اصفهان ارائه شده است. نویسنده بدین وسیله بر خود لازم می‌داند از دانشجویان گرامی که در غنا بخشیدن به این بحث مشارکت داشته‌اند، سپاس‌گزاری نماید.
۲. عبدالرحمن بن احمد کواکبی.
۳. «سیدالفراقی» (۱۳۲۰-۱۳۶۵ ق) متولد حلب و متوفی در مصر. از یاران سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده.
۴. کارل پوپر (۱۳۶۵). ترجمه علی اصغر مهاجر، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵. نظیر رابطه بین «گرد» و «گردو».
۶. نکته قابل ذکر در چنین مجلسی (مجمع اول) این است که هرکس با تمام مشخصات خاص خود در این جامعه که آن را نسبت به جوامع دیگر مأنوس تر می‌داند شرکت می‌کند و نیازی نیست مانند رالس افراد را خالی‌الذهن و عریان از لحاظ فکری، اجتماعی و اقتصادی در نظر بگیریم.

منابع

- روسو، ژان ژاک (۱۳۶۱). *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: چهر.
- کرنستون، موریس (۱۳۵۹). *تحلیلی نوین از آزادی*، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران: امیرکبیر.
- میل، جان استوارت (۱۳۶۱). *رساله‌ای درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: علمی - فرهنگی.