

ویژه نامه‌ای درباره نظام پادشاهی

پهلوی در تداوم یا گسست از مشروطه؟

جستاری در مطالبه‌ی پادشاهی در حکمرانی مدرن

الزام و اهمیت بازگشایی نهاد پادشاهی مشروطه در ایران

مروری بر اهمیت نظام پادشاهی در اندیشه سیاسی الکسی دو توکویل

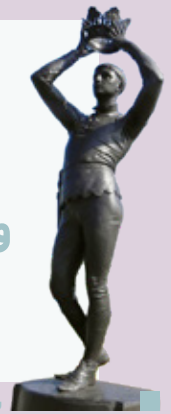
نقش نهاد پادشاهی در دموکراسی نوین

دیوید هیوم و فلسفه سیاسی محافظه‌کاری

قانون کلیسا و مشروطه خواهی غرب در دوران گذار

حقوق بشر خیالی

گفت‌وگو با دکتر تورج دریایی: پادشاهی در ادوار تاریخی؛ دادگر یا تیرانی



ویژه پادشاهی

- ۴ | پهلوی در تداوم یا گسست از مشروطه؟
- ۱۳ | جستاری در مطلوبیت پادشاهی در حکمرانی مدرن
- ۳۵ | الزام و اهمیت بازگشایی نهاد پادشاهی مشروطه در ایران
- ۴۱ | تبیین شعار «رضا شاه روح شاد» از منظر علم سیاست
- ۴۸ | پادشاهی در ادوار تاریخی، دادگریا تیرانی؛ گفت‌وگویی با دکتر تورج دریایی
- ۵۲ | «شاه» در لایه‌های زمانی و تنش‌های ساختاری سیاست‌نامه
- ۶۴ | مروری بر اهمیت و برتری نظام پادشاهی در اندیشه سیاسی الکسی دو توکویل
- ۶۹ | نقش نهاد پادشاهی در دموکراسی نوین
- ۸۱ | رویکرد جامع به بررسی نظام پادشاهی مشروطه کشور سوئد

بخش اول



اندیشه سیاسی و حقوق

- ۸۸ | در باب میهن‌دوستی
- ۹۹ | دیوید هیوم و فلسفه سیاسی محافظه‌کاری
- ۱۰۸ | سبک‌های حکمرانی و مقام حکومت
- ۱۱۸ | قانون کلیسا و مشروطه‌خواهی غرب در دوران گذار «مشروطه» ایران به‌منابه تولید تاریخ
- ۱۳۹ | تحلیل سعدی از فلسفه شاهنامه فردوسی
- ۱۴۲ | اسکندر با افغان‌ها ن‌جنگیده!
- ۱۵۳ | هگل و انقلاب فرانسه: مواجهه انتقادی با دو رویکرد تفسیری

بخش دوم

- ۱۶۲ | ایران کشور ذوق و هنردوستی و زیباپرستی است
- ۱۶۷ | بهره‌برداری نادرست از نگاه جغرافی دانان مسلمان به سرزمین قفقاز
- ۱۷۳ | آیا نیچه نخستین بار گفت خدا مرده است؟
- ۱۷۵ | حقوق خیالی بشر
- ۱۸۳ | روشنگری علیه روشنفکری

تأملات



بخش سوم



ایران بوم

- ۱۸۷ | شکل چون راهبرد معماری ایرانی
- ۱۹۶ | شهرگان ایرانشهری

بخش چهارم

تاریخ فدرال خواهی در افغانستان | ۲۰۱

مقاله وارده



بخش پنجم



شماره پنجم - تابستان ۱۴۰۱

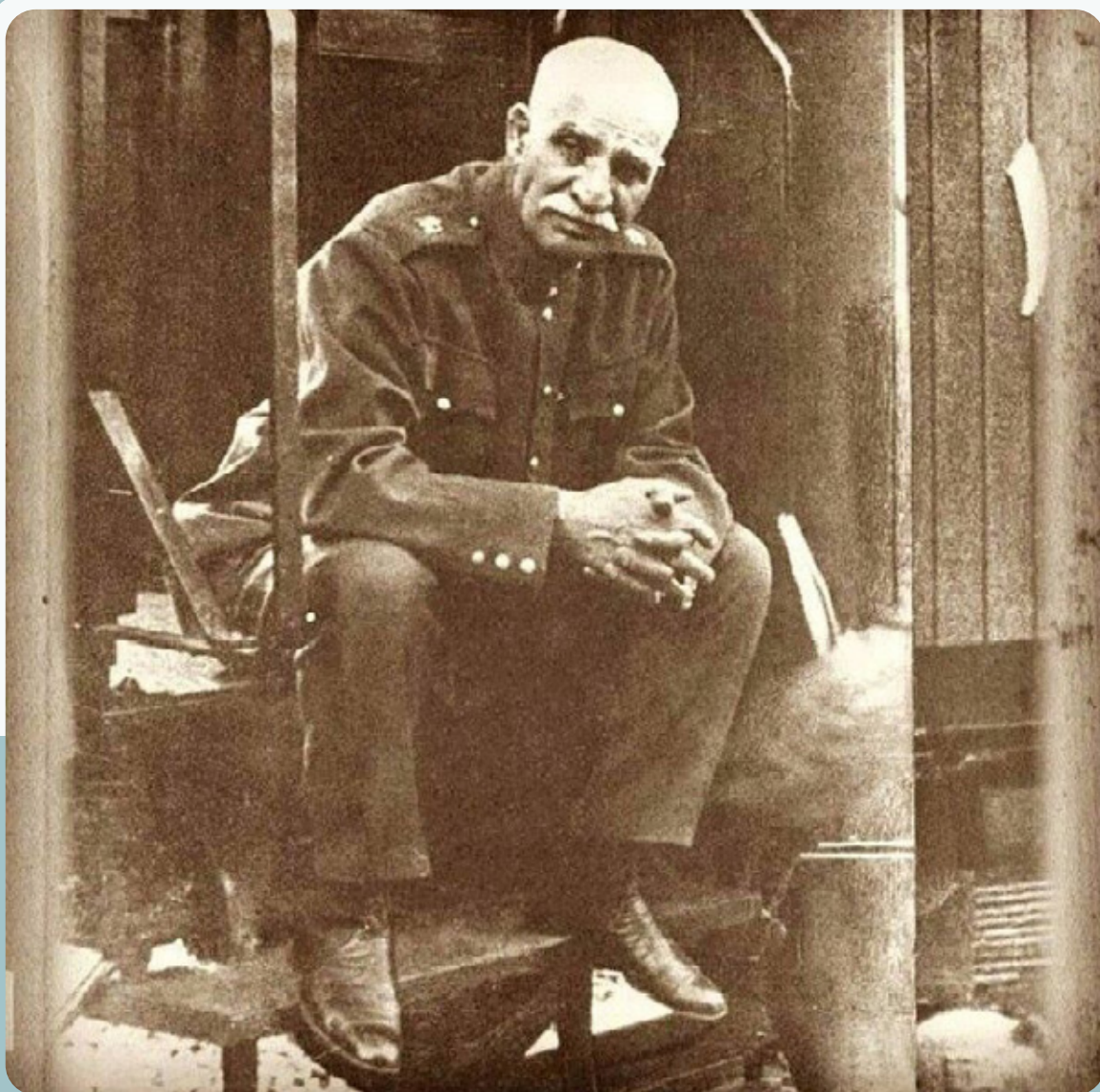
هیئت تحریریه: الهه حسینی رامندی، داریوش بختیاری، سروش آریا، محمد محبی، حمیرا سیروسی
مدیر داخلی: ساحل کسروی
مسئول امور فنی و سایت: صادق کرباسچیان
کارشناس هنری: الهه حسینی رامندی

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: مسعود دباغی
سردبیر: مسعود دباغی
شورای علمی: امین سوفیامهر، بابک مینا
فرهنگ نارویی، حامد گلستانی
دبیر هیئت تحریریه: هاله حسینی

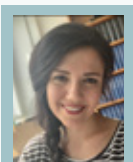


ویژه پادشاهی

- ۴ | پهلوی در تداوم یا گسست از مشروطه؟
- ۱۳ | جستاری در مطلوبیت پادشاهی در حکمرانی مدرن
- ۳۰ | الزام و اهمیت بازگشایی نهاد پادشاهی مشروطه در ایران
- ۴۱ | تبیین شعار «رضا شاه روح شاد» از منظر علم سیاست
- ۴۸ | پادشاهی در ادوار تاریخی، دادگریا تیرانی؛ گفت‌وگویی با دکتر تورج دریایی
- ۵۲ | «شاه» در لایه‌های زمانی و تنش‌های ساختاری سیاست‌نامه
- ۶۴ | مروری بر اهمیت و برتری نظام پادشاهی در اندیشه سیاسی الکسی دو توکویل
- ۶۹ | نقش نهاد پادشاهی در دموکراسی نوین
- ۸۱ | رویکرد جامع به بررسی نظام پادشاهی مشروطه کشور سوئد



پهلوی در تداوم یا گسست از مشروطه؟



الهه حسینی رامندی

بابت آن بود که با سرکار آمدن پهلوی، بساط مشروطه برچیده شد، و در این راستا استدلال‌های متفاوت و حتی متضادی مطرح می‌کنند.^(۳)

به‌زعم نگارنده، از آنچه تا کنون در موضوعات فوق نوشته شده، می‌توان دریافت که جملگی گرفتار دو خطای بزرگ شده‌اند:

۱. تفسیر توأمان جنبش مشروطه و شورش پنجاه‌هفت

با یک نظریه

۲. وسوسه توضیح مشروطیت و اقدامات دودمان پهلوی از طریق مقایسه با تحوّل تاریخی بریتانیا یا فرانسه بر این سیاق، گروهی که بیشتر وابسته به نحله‌های مختلف ایدئولوژیکی چپ هستند، و ظهور رضاشاه را عامل سقوط مشروطه می‌دانند، سیر متفاوت دو جریان مشروطه‌خواهی و انقلاب اسلامی را که شرح آن دو نظریه متفاوت می‌طلبند، از دریچه عینک تیره دستگاه مقولات مارکسیستی تحت یک نظریه توضیح می‌دهند.

شاید به‌غرض اینکه در تسویه حساب با دو وضعیت پهلوی و جمهوری اسلامی، به‌قصد رهایی خلق «ایران بین دو انقلاب»، آینده سیاسی کشور از آن ایشان باشد.^(۴)

علی‌رغم چنین مقصود آشکاری، تلاش برای تدوین چنان نظریه واحدی چندان وسوسه‌انگیز بوده که برخی نویسندگان خارج از دایره رفقا را با آنکه پیش‌فرض‌هایی متفاوت داشته و راهی دیگر می‌جسته، بدان بیراهه بکشاند. برای نمونه، ماشالله آجودانی^(۵) اگرچه به این نکته به‌درستی اشاره می‌کند که رضاشاه بسیاری از خواست‌های مشروطه را محقق کرد، اما چون به‌عبارت رایج روش تحقیق در علوم انسانی در ایران، سیر حرکت تاریخ را خطی، جبری و اجتناب‌ناپذیر می‌انگارد، وسوسه توضیح تاریخ معاصر تحت یک نظریه او را نیز چون دیگران رها نمی‌کند، و در نتیجه مثل رود خروشان‌هایی که سرانجام به مرداب می‌ریزد، جنبش مشروطه را به مسلخ وقایع بهمن‌ماه ۵۷ می‌برد. بی‌آنکه دقت کند که چنین تلقی از تاریخ معاصر ایران، به‌طریق اولی می‌تواند قطعه مکملی برای پازل نظریه استبداد شرقی، یا سرزمین‌های بی‌تاریخ تحت تولید آسیایی باشد.

تالی‌های فاسد دیگر چنین تفکری می‌تواند آن باشد که اجباراً بایست کل سیر تاریخ معاصر را سرسره‌ای به سمت آزادی‌خواهی تصور کرد؛ و از آنجا که گریختن از چنین نظریه‌ای که به هدف دیگری قالب‌ریزی شده، سخت خواهد بود، گذرگاه باریکی تعبیه شده تا ترکماناوار نعل را وارونه بزنند. این تصور که جنبش

در حین بحث درباره سرنویشت پادشاهی مشروطه در ایران اغلب پیش می‌آید که شاهنشاهی پهلوی را با پادشاهی خاندان ویندزر در بریتانیا به‌عنوان عالی‌ترین حد یک Constitutional Monarchy مقایسه می‌کنند. هدف از این مقایسه احتمالاً آن است که نسبت به تداوم نظام مشروطه در انگلستان، از علت سقوط نظام حکومت قانون در ایران بپرسند؟^(۶)

در این اثنا سؤال‌های مشابه دیگری هم پرسیده می‌شود. اینکه «چه نسبتی میان اقدامات رضاشاه با جنبش مشروطیت وجود دارد؟» که البته در پاسخ بدان بی‌نیاز از این نیستیم که نخست بپرسیم «مشروطیت چگونه تأسیس شد؟»

علت آن است که هر باوری درباره نسبت رضاشاه با جنبش مشروطه داشته باشیم، که «رضاشاه ناجی مشروطه بود یا ویرانگر آن؟» نخست نیازمند آن هستیم تا بفهمیم که نسبت خود مشروطه با تاریخ ایران چیست؟ در اینجا هم، همچون همه موارد دیگر در حوزه علوم انسانی در ایران، ما با انبوهی از پیش‌فرض‌ها و استنتاجات ایدئولوژیکی روبرو هستیم. بخشی از این سردرگمی ما در مورد تاریخ معاصر ایران بازمی‌گردد به اینکه برای نمونه در اروپا درباره موضوع ناسیونال-سوسیالیسم در ده سال گذشته نزدیک به چند ده‌هزار مقاله و کتاب نوشته شده است، اما ما درباره مشروطیت فقط یک آدمیت داریم و یک کسروی. بعد از آن هم برای چند دهه به تعطیلات رفتیم. خوب، با این حجم محدود از پژوهش‌های ارزنده، چطور می‌توان از مرحله حلاجی وقایع ثبت شده به صدور نظریات صائب مرتفع شد؟

سر جمع اما کلیت نظرات رایج را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد. گروهی که جنبش مشروطه را بابت اقدامات تندروانه امثال تقی‌زاده و قفقازی‌ها، حرکتی شبیه به انقلاب فرانسه می‌دانند و با تلقی اشتباهی که در اثر تندروی‌های امثال روبسپیر و دانتون از اصل آزادی‌خواهانه آن یافته‌اند، متقابلاً مشروطه را در ایران، انحرافی در سطوت سلطنت قاجاری می‌انگارند، که گویا اگر آن جنبش اجازه داده بود می‌توانست چیزی شبیه به مشروطه سلطنتی در بریتانیا باشد.^(۷)

دسته دیگری، از جمله روشنفکران چپ که اساس مشروطه را قابل دفاع می‌دانند و حتی آن دسته از اسلام‌گرایان مدافع مشروعه، اگرچه با مبداء و مقاصد متفاوت متفقاً بر این قول پای می‌فشارند که اگر نظام سیاسی ما به سیستم بادوامی از نوع بریتانیا منجر نشد،

شگفتا که مصدق که خود مدتی در سوییس

بود، هیچ خبری از همسایه بزرگ و هم‌زبان سوییس یعنی آلمان نداشت! چه، در آلمان آن زمان، امپراتور ویلهلم دوم (قیصر آلمان)، در حضور مجلس و نخست‌وزیر، هرچیزی بود به جز تشریفاتی و نمادین!

کسی که به دستور او
نهادهای حقوقی و
مجموعه قانون‌های
جدید تدوین شد. کسی
که چنین اقدامی کرده
نمی‌تواند فرمانروای
خودکامه باشد، هیچ
خودکامه‌ای نمی‌آید
دست خود را ببندد

مشروطه اگرچه نهضتی آزادی‌خواهانه بوده، و انقلاب اسلامی گویا آزادی را کلمهٔ قبیحه می‌داند، این تضاد را می‌توان به‌سود طرح نظریه‌ای واحد در شرح تاریخ معاصر ایران این‌گونه حل کرد که چون خواست آزادی‌خواهی در دوران رضاشاه و بعد از آن محقق نشده، شورش «خلق» در سال ۵۷، پرتوی از تجلی آن آزادی‌خواهی بوده اگرچه بعداً به بیراهه رفته است. اصلاحات‌طلبان حکومتی ازین دسته‌اند.

نامنصفانه است اگر تذکر داده نشود که نه‌چندان خارج از محدودهٔ چنین پندارهایی، پرسش‌های جدیدتری نیز مطرح شده‌اند که هوشمندان‌تر به‌نظر می‌رسند، تا در نسبت با مدهای جدید فرنگی نسخه‌های به‌روزشده‌ای از «چه باید کرد»های سابق را تحویل دهند. هرچه باشد انگاره‌های مذهبی و مارکسیستی دیگر چندان جذاب نیستند. اکنون لیبرالیسم مطرح است. و آنچه که ما را اجباراً به نظم جهانی پیوند می‌دهد چسب لیبرالیسم است! پس در پاسخ به پرسش «ماهیت جنبش مشروطه چه بوده؟» اغلب پرسیده می‌شود که آیا مشروطه در ایران می‌بایست هم‌چون نظام‌های مشروطهٔ اروپایی سنت‌مدار می‌بود؟ آیا جنبش مشروطه‌خواهی که به پادشاهی رضاشاه انجامید، به انقلابی‌گری فرانسوی‌ها تاسی کرده است؟

پیرو جمله‌ای از مخبرالسلطنه هدایت^(۶) بدین مضمون که مشروطه در ایران باید به راه بریتانیا و نه فرانسه برود، گمان می‌برند که نقص از انتخاب الگوی ما بوده، و مشروطهٔ ایران متأثر از انقلاب فرانسه نهاد سلطنت را از میان برده است. در ادامه نیز با ذکر هشدارهای مادام لمبتن^(۷) که «محمدرضاشاه با الغای رژیم ارباب و رعیتی پایه‌های سلطنت خود را متزلزل می‌کند» تصوّر شده که شاه شهید آغازگر اصلاحات به سوی ایجاد حکومت قانون بود، که با جنبش مشروطیت ناکام ماند. برخی دیگر نیز اگرچه ملتفت‌اند که دو واقعهٔ مشروطه و شورش ۵۷ را نمی‌توان تحت یک نظریه شرح داد، می‌پندارند که جنبش مشروطه بیشتر شبیه انقلاب شکوهمند در بریتانیا بوده است، از این جهت که ضد سنت نیست و تدوام گراست و بر نهاد پارلمان تأکید داشت. انقلاب اسلامی را نیز از این جهت که با ترکیبی از محافظه‌کاری و انقلابی‌گری به جنگ جهان مدرن می‌رود، شبیه جنبش محافظه‌کاری انقلابی در آلمان دههٔ بیست و سی میلادی می‌بینند.

به‌نظر نگارنده، در تحلیل صحیح وقایع تاریخ معاصر ایران به‌جد باید از وسوسهٔ مقایسهٔ آن با وضعیت تاریخی بریتانیا و فرانسه اجتناب کرد. این خطا را دو بار هم مصدق با غرض‌ورزی مرتکب شد. مصدق در نهم آبان ۱۳۰۴ هنگام مخالفت با پادشاهی رضاشاه چنین می‌گوید:

«در همهٔ جهان متمدن، به جز زنگبار، شاه تشریفاتی و سمبلیک است و فقط وقتی مجلس، نخست‌وزیری را عزل کرد و یا نصب کرد، شاه این حکم را مهر می‌کند! و در نتیجه اگر ما یک فرد فعال چون رضاخان را شاه کنیم، به حالت زنگبار ارتجاع کرده‌ایم! چون صاحب پادشاهی فعال و سیاسی می‌شویم.»

شگفتا که مصدق که خود مدتی در سوییس بود، هیچ خبری از همسایهٔ بزرگ و هم‌زبان سوییس یعنی آلمان نداشت! چه، در آلمان آن زمان، امپراتور ویلهلم دوم (قیصر آلمان)، در حضور مجلس و نخست‌وزیر، هرچیزی بود به جز تشریفاتی و نمادین! در آلمان زمان بیسمارک و قیصر ویلهلم، که چند صد سال از نظر فرهنگ و تمدن و فلسفه و سیاست، از ایران قاجاری جلوتر بود، مجلس تنها قانونگذار بود و بس و دولت زیر نظارت پادشاه قرار داشت و وزیر، مسئول پادشاه بود و نه مسئول مجلس. از این رو ویلهلم دوم بزرگترین صدراعظم تاریخ آلمان یعنی بیسمارک را برکنار کرد و هم او بود که آلمان را به



که در فلان مملکت بوده است وقتی که او آمده است سر کار این مسائل پیش آمده است و وجود مؤثر او بوده است توانسته است این کارها را بکند. خلاصه این در صورتی است که بفرمایند اگر ایشان شاه شوند و بدون مسئولیت جواب این بوده که عرض کردم.

ما اگر جای داور بودیم، قطعاً گریبان مصدق را می گرفتیم و از او با عتاب می پرسیدیم که مگر ما مثل زنگبار مستعمره بریتانیا بودیم و یا مشروطه مان را از بریتانیا اخذ کرده بودیم که صلاح کشور خود را ندانیم و متأثر از انگلستان امورات خود را تدبیر کنیم؟ دیگر اینکه در همان دوران، جورج پنجم در بریتانیا بابت اقدامات بعضاً سیاسی خود در بحبوحه بحران‌هایی که بریتانیا را تهدید می کرد، موجب اعتلای اعتبار خاندان ویندزر شد.

البته در هریک از نظام‌های متفاوت دو کشور انگلستان و فرانسه و تاریخچه منضم به آن، مناطقی هست که با فهم انضمامی منطق عام آن‌ها می توان به برداشت صحیح تری از سیر وقایع در ایران رسید و یا می توان نسبت به اینکه «چه اقدامی می توانست بهتر باشد؟» پرسش‌هایی مطرح کرد. در این رابطه، تدقیق در پژوهش‌های فلسفی دکتر جواد طباطبایی می توانند راهگشا باشد. به زعم وی، مشروطه در ایران به حکم عقل تأسیس شده و نه در تداوم یک سنت. این یعنی مشروطه چنان با معیار قرار دادن ضابطه عقل به تحدید قدرت شاه و قانون‌مند کردن آن و تقویت بنیان دولت پرداختند.

«متن مذاکرات مجلس اول، به گونه‌ای که به دست ما رسیده، مبین این است که همه نمایندگان، از همه طبقات اجتماعی بهره‌ای از این عقل عقلائی داشته‌اند و به‌طور طبیعی می دانستند که قدرت محدود بهتر از قدرت نامحدود است و، چنان که ارسطو گفته بود: «بهتر است که قانون فرمان راند تا انسان!» صورت مذاکرات مجلس نمونه بارزی از این کاربرد عقل عقلائی است، چنان که در مسائل اساسی مصلحت عمومی میان همه نمایندگان، که حقوقدانی نیز در میان آنان وجود نداشت، اجماعی وجود داشت. دلیل اینکه مشروطیت ایران، به‌رغم اینکه پیوندهایی با همه نظام‌های مشروطه دارد، چنان که پیشتر به مورد انگلستان اشاره کردم، در ایران، «عملی» مستقل از «نظریه» بود، این جنبه عقلائی آن است، زیرا، به گفته دکارت، در آغاز گفتار در روش راه بردن عقل: «میان مردم عقل از هر چیز بهتر

جنگ جهانی کشاند. سخن از تأیید کارهای اشتباه فیصل آلمان نیست. ولی شگفت‌انگیز می نماید که مصدق به صرف چند سال اقامت در اروپا، این قدر دیگر نمایندگان مجلس و مردم را نادان فرض می کرد که گمان می کرد می تواند چنین وانمود کند که در همه جهان، شاهان بی‌کاره‌اند! و ریاست کشور و فرماندهی کل قوا از برای شاهان نیست و آنان تنها کارشان آن است که قوانین مجلس و نخست‌وزیر را مهر کنند! حال آنکه این تنها و تنها ویژگی انگلیس بود که آن هم محصول شرایط خاص تاریخی آن کشور بود و هیچ کشور مشروطه پادشاهی، دیگری جز انگلیس چنین نبود. حتی فرانسه قرن نوزدهم که ایران دقیقاً قانون اساسی‌اش را از آن گرفته بود، هم پادشاهی تشریفاتی و بی‌کاره نداشت.

در جواب به مصدق علی اکبر داور که برخلاف مصدق، واقعاً حقوقدان دانش‌آموخته اروپا بود، و کسی بود که به جای پز دادن به یک مدرک دکتر، اساس و بنای دادگستری ایران را ریخت، پاسخی می دهد که از نظر ایرانی یک سده پس از آن واقعه اگرچه صحیح است اما کافی نمی نماید. داور پاسخ می دهد:

«بنده تعجب می کنم چطور ایشان که مدتی است در مجلس هستند و غالب ماها را می شناسند درجه فهم رفقای پارلمانی خودشان را آن قدر کوچک تصور کردند که ممکن است این‌طور فرض کنند. پس این قسمت فرض‌شان مورد نداشت، فرمودند اگر ایشان [رضاخان] بالاتر از این مقام رفتند که آن وقت وجودشان دارای اثر نخواهد بود گمان کنیم که اینجا یک قدری بی لطفی کرده باشند مخصوصاً ایشان که مدتی در ممالک خارجه زندگانی کرده‌اند و شاه‌های خوب و بد دیده‌اند. ما همیشه یک دوال، دیده‌ایم آقا ایشان در نقاط دیگر دنیا زندگی کرده‌اند و می دانند بعضی مملکت‌ها هست که شاه‌های خوب دارند و بعضی جاها شاه‌های بالایی دارند بعضی جاها یک شخص فوق‌العاده لایقی سلطنت می کند و آن وقت خودشان می دانند که چقدر آن شاه فوق‌العاده غیر مسئول و خودش مؤثر است و البته یک شاهی که علاقه داشته باشد و میل داشته باشد مملکتش بزرگ شود و عظمت پیدا کند و در ردیف ممالک بزرگ عالم گذاشته شود و تشخیص هم بدهد که چطور باید این کار را کرده هر قدر که قانوناً غیر مسئول باشد حتماً در عمل منتها درجه اثر را خواهد داشت. در خارج کتبی راجع به خیلی از قضایای سیاسی بین‌المللی نوشته شده است از جمله اینکه فلان سلطان

آدم‌هایی مثل فروغی و منصورالسلطنه عدل نیز که پادشاهی خواه بودند باز همین نظریه حاکمیت ملی را قبول داشتند و یکی از مقدمات بحث‌شان همین حاکمیت ملی است چون اگر حاکمیت ملی نباشد که از اساس سلطنت مشروطه ممکن نمی شود. اصلاً حاکمیت ملی در درجه اول برای سلطنت مشروطه درست شده است



آن زمان کمتر کسی از نخبگان می دانست که او کیست، و در چه اندیشه‌ای است. در چنان زمانه‌ای، آن کس که بنیادی‌ترین دگرگونی‌ها را پدید می‌آورد، می‌بایست گمنام‌ترین کس از میان رجال زمانه باشد، چه تنها دورترین کس به آن شجره خبیثه می‌توانست بی‌آنکه دامن آلوده باشد، تبر برداشته و از ریشه ببرد. رضاشاه نمی‌توانست و نمی‌باید ادامه سنت قاجاری باشد. او بایست بنیاد پیشین را ز بیخ و بن برکند، اشرافیت فاسد را براندازد و طبقه‌ای نو برسازد، حاملان فساد را برکنار کرده و پاک‌دستان را برکار گمارد.

از این حیث هیچ مقایسه‌ای میان نظام سیاسی ایران با بریتانیا سودمند نیست. نه در باب مشروطه و نه در ظهور رضاشاه. درباره مشروطه از این نظر که باید بدانیم دموکراسی در بریتانیا یک شبه پدید نیامده

است. بلکه نظام مشروطه در انگلستان به مرور زمان به یک دموکراسی تبدیل شده است.

چرا که «اگرچه یک نظریه عمومی مشروطیت به‌عنوان نظام حکومت قانون، وجود دارد؛ اما هر مشروطه‌ای، به اعتبار حکومت قانون خاص، مشروطه کشوری خاص است. بهتر بگوییم، نظام‌های مشروطه، در آغاز، مشروطیت‌های خاص بوده‌اند. نظام‌های مشروطه کنونی در کشورهای پیشرفته‌ی اروپایی، که به نظر می‌رسد نویسنده مشروطه ایرانی آن نظام‌ها را معیار ارزیابی مشروطه ایرانی سده پیش قرار داده است، دموکراسی‌هایی در صورت نظام‌های مشروطه هستند. در این کشورها، که به‌ویژه در اروپای غربی و شمالی قرار دارند، نظام‌های مشروطه در تحول خود به دموکراسی‌هایی تبدیل شده‌اند. سال نخست مشروطیت ایران را نمی‌توان از مشروطیت چندین سده‌ای انگلستان قیاس گرفت. برعکس، پرسش اصلی درباره مشروطیت ایران این است که چرا نتوانست به دموکراسی تبدیل شود.»^(۸)

یعنی رخداد مشروطیت و برآمدن رضاشاه، ارتباطی انضمامی به روند هشت سده‌ای برقراری دموکراسی در بریتانیا از مگناکار تا انقلاب بریتانیا و امضای سایر قوانینی که پایه نظام حکومت قانون در بریتانیا قرار گرفت، ندارد. فلذا از وسوسه مقایسه وضعیت ایران با دو مدل بریتانیا و فرانسه می‌بایست درگذشت.



تقسیم شده است.»^(۸)

حال، شاید بتوان به پرسش «نسبت رضاشاه با مشروطیت چیست؟» پاسخ داد. نگارنده معتقد است که «ظهور رضاشاه تکرار واقعه تاریخی دیگری در گذشته نبوده»، و شاید منوط به گذرگاهی تاریخی در آینده، و شاید هم نه، نتوان در فهم کیفیات برآمدن وی به قرینه‌ای دست یافت.

ایران در فاصله مرگ شاه عباس تا رضا شاه کشوری از دست رفته بود. چند سال کریم‌خان هم استثنایی بود، هیچ یک از شاهان مدیر نبودند، حتی نادرشاه سردار خوب، اما شاه بدی بود. ایران چهار قرن به قهقرا رفت. این نیازمند تدابیر رادیکال بود تا کشور حفظ و نهادهای جدید تأسیس شود. این بود که همان مشروطه‌خواهان سابق وقتی که در واقعیت عملاً به سختی‌ها و ناممکناتی برخوردند که ناشی از انحطاط تاریخی و فساد در مان‌ناپذیر خاندان سلطنتی بود، به حکم ضرورت و تجویز عقل، از یک جایی اجماع عقل عمومی بر آن قرارگرفت، که سنت منحنی که وجود داشت قطع شود و خون نویی به رگ‌های این کشور تزریق گردد. پدیدار شدن چنان اجماعی، اگرچه هیچ‌امیدی به اصلاح وضع موجود، جز به معجزه نمی‌رفت^(۹)، به ظهور رضاشاهی منجر شد که ناشناخته‌ترین و نابیوسیده‌ترین رجال زمان بود. یکصد سال و اندی پیش قشون رضاخان آماده می‌شد تا با فتح تهران، آن حکومت قانونی را که با جنبش مشروطه‌خواهی در آرمان وامانده بود، عملاً برپا کند. تا

تدقیق در پژوهش‌های فلسفی دکتر جواد طباطبایی می‌توانند راهگشا باشد. به‌زعم وی، مشروطه در ایران به حکم عقل تأسیس شده و نه در تداوم یک سنت. این یعنی مشروطه چنان با معیار قرار دادن ضابطه عقل به تحدید قدرت شاه و قانون‌مند کردن آن و تقویت بنیان دولت پرداختند

و نظام ارتجاعی را با قدرت فرو کوید تا بر ویرانه‌های آن بتواند نهادهای مدرن را برپا سازد.

بحث خود را با طرح مثالی پی می‌گیریم. چند سالی است که مجموعه‌های تلویزیونی با عنوان تاج (The Crown) از شبکه نت‌فلیکس پخش می‌شود. تاج، زندگی ملکه الیزابت دوم را پس از مرگ عمویش در سال ۱۹۴۷ و به قدرت رسیدن و سپس ازدواج وی با شاهزاده هنری را تا به امروز نمایش می‌دهد. تماشای این مجموعه که از سوی منتقدان با نقدهای متفاوتی همراه شده، برای مخاطبان ایرانی که اغلب فهم درستی از تاریخ بریتانیا ندارند می‌تواند سودمند باشد. در یکی از داستان‌ن‌های^(۱) این مجموعه چرچیل را می‌بینیم که در پی مرگ ناگهانی جورج ششم، به دنبال آموزش ملکه جوان است. چرچیل وارد اتاق ملکه شده و قصد می‌کند که دست ملکه الیزابت جوان را ببوسد، اما ملکه که باب احترام به شخصیت ملی چرچیل از صندلی خود بلند شده، نمی‌داند که دست‌بوسی رعایا و برنخاستن ملکه در مقابل ایشان، از سنت‌های دربار است. چرچیل

ما چه گونه می‌توانستیم مدل بریتانیا را در ایران پیاده کنیم وقتی اشرافیت ما شجره خبیثه ارتجاع بود؟ اصلاً کدام اشرافیت؟ چیزی که در پیش از اسلام با عنوان اشرافیت می‌شناسیم، تداوم نسبی هزارساله هفت خاندانی است که به داریوش در رسیدن به قدرت یاری رساندند تا پایان دوران ساسانی و حتی مرده‌ریگ آن پس از اسلام. و اما آنچه عده‌ای اشرافیت پس از اسلام می‌خوانند، سلطه نظام قبیله‌ای^(۲) بر ایران است که به موجب آن هر خرنده‌ای که خدابنده می‌شد، ایل پیشین را فرو می‌فکند و زمین ایران را به ایل خود تیول می‌داد. رضاشاه مجبور بود که شمشیر بکشد و این شجره خبیثه ارتجاع را از بن برکند. او می‌بایست برای برقراری حکومت قانون، برخوردی قهری و رادیکال کند. رضاشاه، شجره این تسلسل فاسد قبیله‌ای را قطع کرد. القاب اشرافی را از میان برد، و از همگان خواست تا او را تنها «رضا پهلوی» بنامند. این را مقایسه کنید با القاب اشرافی در نظام سیاسی بریتانیا که حامل ارزش‌های متفاوتی هستند. برای نمونه لقب اشرافی دوک ادینبورگ که به همسر ملکه الیزابت دوم اعطا شده، حامل سنت تعادل بین قوا در یک نظام مدرن است و ازین نظر هیچ نسبتی با لقب‌های منحط قجری که پهلوی برای پیشرفت ایران می‌بایست آن‌ها را منقرض کند نمی‌توانست داشته باشد.

رضاشاه در زمانه‌ای بر سر کار آمد که سلاطین قجر محصور در حرمسرای خویش بودند. اما پهلوی آمده بود که شاه را و زنان را از حرمسرا به در آورد و خود می‌بایست الگوی چنین نظامی می‌شد. لذا سنت منحط قجری نمی‌توانست حتی به عنوان ویتترین نظام جدید استفاده شود. ملکه بریتانیا محصور در حرمسرا نیست و دربار با کینگ‌هم اگر سنت‌های خود را با قدرت پی می‌گیرد و به پشتوانه آن با Individualism مخالف است، نه به معنی دفاع از انحطاط، که صرفاً اتخاذی موضعی محافظه کارانه به جهت حفظ آزادی است.

شاه ایران می‌بایست روابط ارتجاعی میان ملاکین و ملاها را با دربار از هم می‌گسست. این با تنظیم روابط میان شاه و فئودال‌ها در مگناکارتا متفاوت است. بریتانیا سنت پادشاهی خود را در طی هشت سده تحوّل همراه با محافظه کاری حفظ کرده است. ما پس از اسلام و با سلطه قبایل بر ایران‌شهر، به جز یک دستگاه دیوانی در شرایط انحطاط چند صد ساله چیزی برای نگاه داشتن نداشتیم، مگر آنکه شاه ایران‌شهری پهلوی شمشیر بکشد

متن مذاکرات مجلس
اول، به گونه‌ای که
به دست ما رسیده،
مبیین این است که همه
نمایندگان، از همه
طبقات اجتماعی بهره‌ای
از این عقل عقلائی
داشته‌اند و به طور
طبیعی می‌دانستند که
قدرت محدود بهتر از
قدرت نامحدود است
و، چنان که ارسطو گفته
بود: «بهتر است که
قانون فرمان راند تا
انسان»!



چنین چیزی وجود داشت) سنت انحطاط بوده؛ یعنی سلطنت قجری که پهلوی احیاناً می‌بایست از او پیروی می‌کرده، سنت ارتجاعی قبایلی بوده است. زنان قاجار محبوسان حرمسرا بودند. پهلوی آمده بود که انحطاط ایران را درمان کند. در انحطاط که نمی‌توان محافظه‌کاری پیشه کرد. او و پسرش محصول دوره‌ای بودند که ایران می‌بایست به قافله تمدن مدرن می‌رسید و کمر ارتجاع می‌بایست می‌شکست.

رضاشاه آمده بود تا طرحی نو دراندازد، استخوان‌های کریم‌خان زند را از تشناب آقامحمدخان بیرون آورد.^(۱۵) معنایش این بود که برای نخستین بار در تاریخ پس از اسلام، شاه نو، نسبت به سلسله سابق بد رسمی نکرد، رجال پیشین را تا جایی که مانع ترقی نبودند، برجا گذاشت و در برخورد با خاندان قجر تندروی نکرد.

مدافعان شورش ۵۷، در پایان، آن‌گاه که از تخطئه اقدامات رضاشاه نیز در می‌مانند، برای توجیه اعمال غیرقانونی خود به سنگر دیگری می‌خزند. مدعی می‌شوند که اصلاً قانون اساسی مشروطه خوب بود، و اقدامات رضاشاه در آن برهه از زمان ضروری بود، منتها اصلاحات بعدی که محمدرضاشاه در سال ۱۳۲۸ در قانون اساسی مشروطه صورت داد موجب شد که شاه کشور را به سمت دیکتاتوری ببرد. طی این اصلاحات مجلس مؤسسان دوم به شاه این امتیاز را می‌داد که مجلس را منحل اعلام کند و به منظور تشکیل مجلس جدید، انتخابات جدیدی برگزار نماید.

این ادعا را از چند جهت می‌توان بررسی کرد. باید دانست کلمه «دیکتاتور»، در سیاست معنایی غیر از ایدئولوژی سیاسی دارد، و در کشورهایی مثل رم و یونان، به عنوان عنصر تصمیم‌گیر در شرایط استثنایی و بحران وجود داشت، چنان‌چه در رم، خود مجلس به صورت دموکراتیک، دیکتاتور را انتخاب می‌کرد. در فرانسه هم که مهد دموکراسی است، رئیس‌جمهور حق انحلال مجلس و برگزاری انتخابات جدید را دارد.^(۱۶) در امریکا هم اختیارات کنونی رئیس‌جمهور بسیار بیشتر از اختیارات شاه در آن روز ایران است. چنین اختیاراتی در همه قانون‌های اساسی وجود دارد، و منحصر به ایران نبوده است. رئیس‌کشور در همه قانون‌های اساسی همه کشورها، چند اختیار منحصر به فرد دارند، ایران هم یکی از آن‌ها بود. در فرانسه در جمهوری سوم و در آلمان در جمهوری وایمار چنین اختیاراتی وجود نداشت، یا مبهم بود، در نتیجه یکی به هر چه مرجع منجر شد و دیگری به

به او می‌آموزاند که این سنت ماست و ملکه نمی‌تواند متأثر از عقاید شخصی خود از انجام این مناسک امتناع کند. یکی دیگر از شخصیت‌های این مجموعه شخصی با عنوان آلن تامی لسلز^(۱۷) است که منشی خصوصی جورج ششم و ملکه الیزابت می‌باشد.

از نظر تامی لسلز، ایندیویجوآلیسم در دربار ممنوع بود. هم او بود که مانع ازدواج مارگارت خواهر ملکه الیزابت با معشوقش پیتر تاونزند شد، و هم او بود که در هم‌دستی با کلیسای بریتانیا^(۱۸)، ادوارد هشتم را به علت ازدواج با بیوه‌ای آمریکایی به استعفا وادار کرد. اگرچه دلایل مهم‌تری برای این کار داشت. این را مقایسه کنید با برخورد دربار شاهنشاهی با رابطه عاشقانه شهناز پهلوی با خسرو جهانبانی.

انتقادهای عجیب‌تری هم از سوی اسلام‌گرایان، کمونیست‌ها و دیگر هواداران قدرت مطلقه نخست‌وزیر ایراد می‌شود. یکی آنکه پهلوی را به رعایت نکردن سنت‌ها متهم می‌کنند. می‌پرسند آیا اینکه رضاشاه هم چون ناپلئون تاج را خود بر سر گذاشت، گونه‌ای فرانسوی‌مآبی بود؟ آیا بهتر نبود چنان‌که در بریتانیا اسقف اعظم کانتربری بر سر ملکه تاج می‌گذارد، یکی از مجتهدان زمان بر سر او تاج می‌گذاشت؟ یا اینکه چرا عکس‌های فرح و شاه با لباس غیررسمی منتشر می‌شد؟ گویا خبر ندارند که رابطه شهبانو فرح با گذشته سیاه اسارت زن ایرانی در بند چادر و چاقچور با وضع بریتانیا متفاوت است. این جریانات که در شورش ۵۷ جملگی علیه قانون اساسی مشروطه همدستی کرده و از عجایب روزگار اکنون مشروطه‌خواه شده‌اند (!) این نکته را در نظر نمی‌گیرند که سنت سلطنت ما (اگر واقعاً



هم‌چنین جالب توجه است اگر بدانیم که هم‌زمان با اصلاحات ۱۳۲۸ شاه در قانون اساسی مشروطه و کمی پیش از ترک تازی‌های مصدق، تامی لسلز، اصول محافظه کارانه خود را تحت عنوان اصول Lascelles در روزنامه تایمز منتشر می‌کند. محتوای این اصول که به شکل موافقت‌نامه‌ای از ۱۹۵۰ به بعد اجرایی می‌شود، به شاه/ملکه این اختیار را می‌دهد که بر اساس سه اصل درخواست نخست‌وزیر را برای انحلال پارلمان رد کند: ۱. اگر مجلس موجود قادر به انجام وظایف خود باشد.

۲. اگر انتخابات عمومی برای اقتصاد ملی مضر باشد. ۳. اگر حاکمیت بتواند نخست‌وزیر دیگری با اکثریت مقبولیت در مجلس عوام بیابد. منظور اینکه در قدیمی‌ترین دموکراسی دنیا و مهم‌ترین موناشرسی مشروطه، به ملکه این قدرت را می‌دهند که دست نخست‌وزیر را برای اعمال قدرت علیه پارلمان ببندد. چون طبیعتاً شاه در مشروطه، مسئول ایجاد تعادل بین قواست.

منتها مصدقی‌ها اعمال غیرقانونی نخست‌وزیر یاغی خود را در انحلال مجلسین ماست‌مالی می‌کنند و شاه را غیر مسئول می‌پندارند. اینان با زیرکی زیر پا گذاشتن حاکمیت قانون توسط نخست‌وزیر را به دعوای شخصی شاه با او فرو می‌کاهند.^(۸) این اوج ابتدالی است که مصدقی‌ها به ما هواداران مشروطه تحمیل کرده‌اند. این موافقت‌نامه بین سال‌های ۲۰۱۱ تا ۲۰۲۲ معلق شده بود تا دوباره احیاء شد.

و در نظام سیاسی‌ای که روبسپیر برپا کرد، متحقق می‌شود. یک ایدئولوژی انقلابی و پوپولیستی که مهم‌ترین ویژگی آن ضدیت با پارلمان‌تاریسم و نهاد پادشاهی است و طبیعتاً ملی‌گرایی که زاده مه‌د فساد سیاسی فلسفی یعنی فرانسه است با «حاکمیت شاه در پارلمان» این اصل اساسی مشروطیت که زاده بریتانیای عزیز می‌باشد مخالف است و به‌جای آن موافق «حاکمیت ملی» است!

خوب، معنای حاکمیت ملی آن نیست که این محافظه‌کاران انقلابی جدید می‌فهمند. باید کمی بخوانند. دنیا که جدال انگلیس فرانسه نیست. هر یک تاریخ خودشان را دارند، بی آنکه ربطی با تاریخ ما داشته باشند. مدعای این گروه در پایان این است که:

«خود روسو هم نتوانست به این سؤال بیش از این جواب دهد که حاکمیت ملی یعنی تحقق اراده عمومی. تقریباً تمام جریان‌های ناسیونالیسم ایرانی اصل «حاکمیت ملی» را اصلی مقدس می‌پندارند. حاکمیت ملی در انقلاب اسلامی با فراندوم فروردین ۵۸ به پیروزی رسید و تا رهبری خامنه‌ای اراده عمومی در هیبت خمینی حاکم بر ایران بود.»

در پاسخ به اینان باید متذکر شد که آدم‌هایی مثل فروغی و منصورالسلطنه عدل نیز که پادشاهی خواه بودند (بدین معنا که

فایشسم! تجربه فرانسه بسیار تلخ بود، از این نظر دوگل با توجه به درس‌های آن تجربه، قانون اساسی جمهوری پنجم را نوشت. مهم‌ترین مخالف اصلاحات سال ۱۳۲۸ احمد قوام بود که می‌گفت این کار به دیکتاتوری می‌انجامد. ولی دست بر قضا همین قوام به محض سر کار آمدن در سال ۱۳۳۱ و روبرو شدن با بحرانی ملی، از شاه درخواست کرد که مجلس را طبق همین نسخه اصلاح‌شده قانون اساسی منحل کند و وقتی شاه زیر بار نرفت، کاری از پیش نبرد و سقوط کرد. نکته دیگر اینکه پیش از اصلاحات ۱۳۲۸ نیز شاه با تصویب دو سوم اعضای سنا، انحلال مجلس شورای ملی را می‌توانست توشیح کند.^(۹)

هم‌چنین به‌عنوان عوامل خارجی، روسیه در انتظار سقوط ایران بود، و آذربایجان از نظر خروشچف گردوی رسیده‌ای بود که می‌بایست در دامن روسیه می‌افتاد. در این راستا، از حزب توده به‌عنوان ستون پنجم روسیه تا چریک‌هایی که کوشش می‌کردند شاه را «مطلق» بکنند، همه دست‌به‌دست هم دادند که قانون مشروطیت نتواند کاملاً اجرا شود. یعنی بحث نظری درباره قانون اساسی، با آنچه در عمل اتفاق افتاد فرق دارد. در آن دوره، وجود روسیه عامل بزرگی در ایجاد و بقای خودکامگی در همه‌جا بود، چنان که در کره و آسیای جنوب شرقی مانع تحوّل دموکراتیک شد، و تا زمان سقوط اردوگاه سوسیالیسم هم این مانع وجود داشت. کره جنوبی هم با تأخیر بسیار توانست از زیر سلطه نفوذ شوروی خود را نجات دهد.

پانوشته‌ها:

۱. چنین مقایسه‌ای در بادی امر چندان پربراه جلوه نخواهد کرد اگر توجه داشته باشیم که خواست دولت بریتانیا دست‌کم در مقطعی - اگر از شر وسوسه استعمال نظریه استعمار درگذریم - بر استقرار دولت با اساس در ایران بوده است. چه آن هنگام که به قول امیرکبیر «در خفا وعده قنسطیپوسیون می‌داد» و چه در بحبوحه جنبش مشروطه و حتی پس از آن در نگرانی‌های ناصحیحی که کارگزارانش نسبت به اصلاحات رادیکال شاهان پهلوی می‌ورزیدند. (ناصریحیح ازین جهت که لااقل اکنون می‌دانیم که ماهیت دو نظام از اساس متفاوت بوده است.)

۲. معتقدان به این نظر که هرچه فرانسوی است بد است و هرچه بریتانیایی است خوب است یا به عکس، به نظر می‌رسد که گرفتار یک سری ایده‌های انتزاعی هستند. جوانان - فطرتاً شیعه - دنبال یک موجود خبیث می‌گردند، از هر چیزی داستانی درست می‌کنند و شعار می‌دهند. چه چیز ایران به انگلستان شبیه بود که پادشاهی انگلیسی پیدا شود؟ مدت‌ها قبل از فرانسه، انگلیسی‌ها شاه را اعدام کرده بودند. این گروه خیال می‌کنند که ناسیونالیسم همان نظریه حاکمیت ملی است که به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی نخستین‌بار در انقلاب فرانسه ظاهر شده

شاه ایران می‌بایست روابط ارتجاعی میان ملاکین و ملاها را با دربار از هم می‌گسست. این با تنظیم روابط میان شاه و فنودال‌ها در مگناکارتا متفاوت است. بریتانیا سنت پادشاهی خود را در طی هشت سده تحوّل همراه با محافظه‌کاری حفظ کرده است



معتقد بودند که بهترین نظام حکومتی برای ایران همان سلطنت است) باز همین نظریه حاکمیت ملی را قبول داشتند و یکی از مقدمات بحثشان همین حاکمیت ملی است چون اگر حاکمیت ملی نباشد که از اساس سلطنت مشروطه ممکن نمی‌شود. اصلاً حاکمیت ملی در درجه اول برای سلطنت مشروطه درست شده است. منتها اشتباه از آنجا حاصل می‌شود که این کلمه از آغاز وجود نداشته، و به جای آن اصطلاح «سلطنت ملی» به کار برده شده است. بنابراین خیلی‌ها که این کلمه را در فروغی می‌خوانند، نمی‌دانند که معنای آن چیست. نکته اینکه اصطلاح حاکمیت ملی برای آن درست شده بود که اتفاقاً جلوی برآمدن حکومتی از نوع جمهوری اسلامی را بگیرد. کسی مانند روسو هم که افراطی‌ترین مدافع حاکمیت ملی بود این اصطلاح را در مقابل با کلیسا به کار می‌برد تا بگوید که سلطنت، سلطنت الهی نیست که خداوند آن را انتخاب کند و کلیسا بر سر آن تاج بگذارد. اصطلاح حاکمیت ملی برای آن بود که بگوید سلطنت از مردم ناشی و به شاه داده می‌شود که در قانون اساسی مشروطه هم وجود دارد. بعد از بازگشت پادشاهی و رستوراسیون هم عنوان پادشاه از پادشاه فرانسه شد پادشاه (ملت) فرانسویان؛ یعنی مفهوم ملت مختص جمهوری نشد. این‌ها نکات ظریفی، هم برای تاریخ اندیشه سیاسی است هم در نظریه مشروطیت وجود دارد و هم منضم به تاریخ ایران است.

این مدعیان گمان می‌کنند که اشرافیت فاسد فرانسوی تاب و توان اصلاحاتی را که در بریتانیا رخ داده بود، داشت، و بدتر از آن گمان می‌برند که انقلاب فرانسه، آن شرف فاسدی است که گسستی با سلطنت ماقبل خود ایجاد کرده است. حال آنکه به‌خلاف افکار ایشان، غرض کسی مثلاً چون توکویل از بحث درباره نظام دموکراسی در آمریکا این بود که به فرانسوی‌ها متذکر بشود که انقلاب سیاسی لزوماً به تغییرات اجتماعی نخواهد انجامید، بلکه بهتر است همچون آمریکا انقلاب اجتماعی به تغییرات سیاسی بیانجامد.

۳. در نقد میراث فکری اینان همواره می‌باید گوشزد کرد که به‌جای «ما قال» به «من قال» دقت کرد. چه مواضع و استدلال‌های این جریان‌ها به‌قصد تحزی حقیقت اتخاذ نمی‌شود، بلکه هر یک از این اقوال آدرسی دارد که باید سرخ آن را گرفت تا به اغراض آن رسید. بنابراین جز از طریق نقد پیشفرض‌های ایدئولوژیکی موجود، که پرده‌های پندار و ناهمی را از ما بزداید، حدِّ اقل فهمی نسبت به موضوع ممکن نخواهد شد.

۴. کتاب مشروطه ایرانی

۵. مشکل درافتان با شورشیان ۵۷ی این است که آدم را مجبور می‌کنند قد نکشد و مثل آن‌ها کوتوله بماند. شاقول دست ماست، باید جایی در آن بالاها بگذاریم که دست هر کوتوله به آن نرسد. اگر مخالفان اوباش پنجاه هفته نتوانند قاعده بازی را خود تعیین کنند، نخواهند توانست کاری بکنند. همه اسناد تجددخواهی صد سال اخیر ایران مال ماست و معنای آن را ما تعیین می‌کنیم. مشروطه‌خواهی، سلطنت‌طلبی. در معنای سیاست روز کنونی. نیست، نظام حکومت قانون است. اگر از این نظام دفاع کنیم، می‌توان از رضاشاه دفاع کرد، کسی که به دستور او نهادهای حقوقی و مجموعه قانون‌های جدید تدوین شد. کسی که چنین اقدامی کرده نمی‌تواند فرمانروای خودکامه باشد، هیچ خودکامه‌ای نمی‌آید دست خود را ببندد. پس بحث‌های کنونی از اساس بی‌پایه است. با برپایی نهادهای مدرن و تبدیل رعیت به شهروند، و سپس توسعه پایدار، هیچ‌کس به اندازه رضاشاه و محمدرضاشاه به تحقق دموکراسی در ایران کمک نکرده است. این بحث یک وجه استراتژیک دارد، باید حریفان را به جایی کشید که زیر پای‌شان خالی شود و سرگیجه بگیرند. اگر بحث بر شخص رضاشاه متمرکز شد همیشه می‌شود هزار ایراد گرفت، اما با طرح مشروطیت به‌عنوان حکومت قانون، گیر و ایراد اصلی رفع می‌شود، می‌ماند ایرادهای فرعی. بزرگ‌ترین مصلحان هم در چهارچوب نظام حکومت قانون اشتباه یا بد عمل کرده‌اند. هرگز نباید در جایی جنگید که حریف تحمیل می‌کند، او را باید جایی هدایت کرد که راه را بلند نباشد و گم شود. اینکه گفته شد اسناد بحث در اختیار ماست، به معنای این است که معنای تحوّل تجددخواهی را ما به حریف تحمیل می‌کنیم و...

۶. خواندن خاطرات مخبرالسلطنه هدایت بدون بذل توجه کافی به کانتکست آن، خطراتی به همراه دارد. یک نمونه، بدفهمی‌های رایج نسبت به یکی دیگر از امثال الحکم اوست مبنی بر اینکه تمدن باید لایوتواری باشد نه بولواری! که اگرچه به قصد دیگری گفته شده بود، اما به غرضی متفاوت فهمیده شد.

۷. لمتون، آن کترین سواين فورد، اصلاحات ارضی در ایران ۱۳۴۰-۴۵، مترجم مهدی اسحاقیان، امیرکبیر، ۱۳۹۴

۸. جواد طباطبایی، تأملی درباره ایران جلد دوم نظریه حکومت قانون در ایران بخش

دوم مبنای نظریه مشروطه‌خواهی، تهران، مینوی خرد، ۱۳۹۲، ص ۵۴۷
۹. اشعار شاعران آن زمان همچون ایرج میرزا را می‌توان به پژواک وجدان عمومی تلقی کرد.

تجارت نیست، صنعت نیست، ره نیست

امیدی جز به سردار سپه نیست

۱۰. ملت، دولت و حکومت قانون، جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد، ۱۳۹۸، صص ۱۸۷ و ۱۸۸

۱۱. نظیر تأثیرات ناتارها بر نظام سیاسی تزاری چنانچه در دست‌نویس‌های سال ۱۸۴۴ مارکس آمده است.

Episode

۱۲. کارمند دربار Sir Alan Frederick «Tommy» Lascelles (۱۸۸۷-۱۹۸۱) که بین سال‌های ۱۹۴۳ تا ۱۹۵۳ منشی خصوصی جورج ششم و الیزابت دوم بود. اگرچه تاریخ ایران و بریتانیا کاملاً متفاوت است، کارکرد وی برای ملکه الیزابت دوم بی‌شبهات به نقش اسدالله علم برای شاه ایران نبود. اگرچه موناخی در خاندان پهلوی هیچ ارتباطی به وضعیت خاندان ویندز در بریتانیا ندارد و اگرچه علم نماینده سلطنتی بود که پس از ۴۲ سال ۴۲ می‌بایست رفورمی جدی می‌یافت.

۱۴. شاه در نظام سیاسی بریتانیا علاوه بر Head of State برخلاف نظام فرانسه Head of Church نیز هست.

۱۵. گویا هیچ‌یک از این دوستان که همه بلافاصله از چشم فرانسه می‌بینند، سری به کلیسای سن‌دونی پاریس زده‌اند. مکانی که آرامگاهی برای قبور همه شاهان ۱۵۰۰ سال تاریخ فرانسه از قبل از شارل مارتل تا لویی هیجدهم است. عجب اینکه انقلابی را مقلد فرانسه می‌دانیم که مقبره رضاشاهی را منهدم کرد، که دست تعدی به گور کسی جز گورستان قدیمی سنگلج که مدفن مادر خود بود دراز نکرده بود.

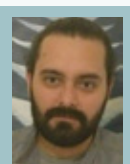
۱۶. در همه انواع نظام‌های سیاسی، درگیری میان قوه مجریه و مقننه اجتناب‌ناپذیر است. قوه مجریه همواره می‌کوشد تا بر فرایند قانون‌گذاری اعمال قدرت کند. این تضاد باعث می‌شود که نخست‌وزیر قدرت بیشتری طلب کند. در منطقه ما به‌طور طبیعی نخست‌وزیری که بتواند وجهت خاصی کسب کند، (مثلاً مصدق) با شرکت در انتخابات ریاست‌جمهوری از مشروعیت خود برای کسب قدرت بیشتر استفاده خواهد کرد. پوتین و اردوغان نمونه‌های کلاسیک این غصب قدرت‌اند. هیتلر هم از ترتیبان جمهوری وایمار به صدراعظمی رسید. و اما با رسیدن به مقام ریاست جمهوری، دیکتاتور با تغییر قانون اساسی زمینه‌های اقتدار مادام‌العمر خود را فراهم می‌کنند. یعنی نهنه قوه اجرایی را قبضه کرده و بر دیگر قوا حکومت می‌کنند، بلکه رئیس‌مادام‌العمر دولت State هم می‌شود. حال آنکه رئیس دولت در نظام پادشاهی پارلمانی شاه است، اما این شاه نمی‌تواند همچون پادشاهان مطلقه ادعا کند که دولت منم بلکه این نخست‌وزیر است که حکومت می‌کند. باری روزنامه‌نگاری امریکایی ادعا کرده بود که محمدرضاشاه مثل لویی چهاردهم ادعا می‌کند که: دولت منم! محمدرضا شاه در مقام پاسخ به غم می‌گوید لویی چهاردهم قلب ارتجاع بود و من مغز انقلابم. این حرف مفهوم دارد. میان برقراری نظام مشروطه تا دموکراتیک شدن، فاصله زمانی وجود دارد. اما این با دور باطل استبداد در یک جمهوری متفاوت است. شاه بارها گفته بود که پسرش کم‌تر از او اختیارات خواهد داشت و او اگر به عنوان Head of State، طبق اصل ۲۷ متمم قانون اساسی، اختیاراتی هم در قوه مجریه دارد، بابت از میان بردن شرایط ارتجاعی حاکم بر ایران بوده که برای وی از اعماق تاریخ به‌میراث مانده است. فلذا، شاه به مرور که نظام مشروطه به دموکراسی تبدیل می‌شود، به‌عنوان رئیس دولت عامل تعادل بین قوا قرار خواهد گرفت و مانع مطلقه شدن نخست‌وزیر می‌شود. این همان تجسم وحدت در وحدت و کثرت دولت مدرن است.

۱۷. «... در هر مورد که مجلس یا یکی از آن‌ها به موجب فرمان همایونی منحل می‌گردد باید در همان فرمان انحلال علت انحلال ذکر شده و امر به تجدید انتخابات نیز بشود...» (اصل ۴۸ نسخ‌شده)

۱۸. هرچند که به دفعات باید تأکید کرد که جنبش مشروطه‌خواهی ما نسبتی با سنت محافظه‌کارانه مشروطه در بریتانیا ندارد چرا که ما به حکم عقل شمشیری دست پهلوی دادیم تا رگ انحطاط را بشکافاند و خونی نو در رگ‌های ایران زمین جاری کند؛ اما دوستانی که معتقدند در مشروطه ۴۷ ساله ما شاه حق برکناری نخست‌وزیرش را حتی در نبود مجلس (ایام فترت) نداشت، چگونه می‌توانند توضیح بدهند که در مشروطه چند صدساله بریتانیا، از سال ۱۹۵۷ تا سال ۶۵، دو نخست‌وزیر حزب محافظه‌کار را ملکه شخصاً انتخاب می‌کند.



جستاری در مظلومیت پادشاهی در حکمرانی مدرن



سروش آریا

اسکاندیناوی، علی‌رغم تحولات دموکراتیکی که در دو قرن اخیر پشت سر گذاشته‌اند، اما همچنان با اصرار شکل سلطنتی حکومت‌های خود را حفظ کرده‌اند.

یادداشت پیش‌رو تلاش دارد تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا به‌راستی سلطنت می‌تواند نسبتی معقول با حکمرانی مدرن و معاصر داشته باشد؟ و اینکه اگر سلطنت لزوماً متضمن استبداد نیست، پس این نهاد اساساً واجد چه کارکرد عینی‌ای است و آیا اساساً مطلوبیتی دارد؟ چه اگر به‌راستی این نهاد فاقد هر نوع مطلوبیت باشد، حفظ آن از سوی بسیاری از جوامع توسعه‌یافته، از هر نوع عقلانیت عاری خواهد بود.

در دنیای معاصر ما، «پادشاهی» و سلطنت، اشکالی تاریخی و باستانی از حکمرانی محسوب می‌شوند. اگر از بیشتر مردم سؤال شود که با سلطنت و پادشاهی به‌عنوان شکلی از حکمرانی موافق هستند یا نه، اولین پاسخی که احتمالاً به این پرسش می‌دهند این خواهد بود که نه! چون سلطنت، شکلی استبدادی از حکومت است که در آن شخص پادشاه که یک مقام مادام‌العمر توارثی و غیرانتخابی است، بر امور سیاسی مملکت حاکم بوده و امکان عزل او از مقامش نیز وجود ندارد. با این حال، واقعیت این است که بیشتر سلطنت‌های موجود در دنیای معاصر، ابداً مصادق نظام‌های استبدادی نیستند. برخی از توسعه‌یافته‌ترین نظام‌های سیاسی جهان، از جمله ممالک حوزه



شهروندان انگلیسی که شصت و پنج سال یا بیشتر سن دارند، به هشتاد درصد می‌رسد.^۱

با این حال، این دوری تدریجی توده مردم از نهاد سلطنت مشخصاً فاقد هر نوع بنیان قابل دفاع سیاسی و عقلانی است. هیچ انسان آشنا با سیاستی نیست که معتقد باشد حذف نهاد سلطنت در بریتانیا و بدل شدن آن به جمهوری، نظام سیاسی آن سامان را «دموکراتیک‌تر» خواهد کرد. در ساحتی صوری و رسمی، اختیارات نهاد سلطنت در انگلستان بی‌اندازه موشع بوده و تقریباً همه عرصه‌های مرتبط با حکمرانی را شامل می‌شود. مواردی همچون: عزل و نصب نخست‌وزیر و دیگر وزرای دولت، تشکیل و تعلیق پارلمان، اعلان جنگ و صلح به دول خارجی، فرماندهی کل قوای

اول - در مفروض بودن جمهوری

سلطنت و پادشاهی به‌عنوان یک شکل حکومت، همواره نیازمند دفاع است. به عبارت دیگر، مفروض عمومی در بین اتباع دنیای معاصر ما این است که شکل بایسته و سالم حکمرانی، نه سلطنت که جمهوری است. جمهوری خواهان حتی در سلطنتی‌ترین عرصه‌های ملی، از جمله انگلستان، در سال‌های اخیر با اعتماد به نفس بیشتری دست به نقد نهاد پادشاهی زده‌اند. بر اساس پیمایش‌هایی که جدیداً در انگلستان صورت گرفته است، مقبولیت سلطنت در بین نسل جوان و خصوصاً افرادی که بین ۱۸ تا ۲۴ سال سن داشتند، تنها سی درصد است. این در حالی است که مقبولیت این نهاد در بین

جایگاه ویژه شخص امپراتور در جامعه و حکومت ژاپن دانست. مک آرتور تأکید می‌کند که حذف امپراتور احتمالاً به نابودی و تجزیه کل کشور و ملت ژاپن منجر خواهد شد و در چنین شرایطی، آمریکا برای حفظ نظم در حوزه اقیانوس آرام احتمالاً باید میلیون‌ها سرباز را برای سال‌های متمادی در جزایر ژاپن مستقر کند.^۵ نتیجه اینکه با حذف جایگاه قانونی امپراتور در قانون اساسی آن کشور، اینک این شخص نخست‌وزیر است که رئیس دولت و فرمانده نیروهای دفاع ملی محسوب می‌شود.^۶ لذا، پادشاهی و سلطنت در دوران معاصر صرفاً عنصری شکلی، و نه ماهوی و محتوایی، محسوب می‌شود و مترادف دانستن آن با استبداد و دیکتاتوری قطعاً ناشی از سطحی‌نگری سیاسی است. در واقع می‌توان مدعی شد که امروز نسبت جمهوری‌هایی که از حیث ماهوی مصداق نظام‌های استبدادی محسوب می‌شوند، از نسبت سلطنت‌های استبدادی بیشتر است. در حالی که سلطنت‌های مطلقه را شاید بتوان تنها در بین دولت‌های حوزه خلیج فارس مشاهده کرد، جمهوری‌های استبدادی در سراسر جهان به چشم می‌خورند. از دیکتاتوری خانواده کیم در جمهوری دموکراتیک خلق کره (کره شمالی) تا دیکتاتوری خاندان علی‌اف در جمهوری آذربایجان تا دیکتاتوری خاندان اسد در جمهوری سوریه. در واقع، جمهوری بودن امروز نه لزوماً متضمن دموکراسی است و نه متضمن مادام‌العمر نبودن مقامات حکومتی. با این حال، همان‌طور که در ابتدای متن اشاره شد، شکل بایسته و مفروض حکمرانی در دوران معاصر همچنان جمهوری تلقی شده و «سلطنت» در اذهان عمومی، شکلی باستانی و منقضی از حکمرانی

هیچ انسان آشنا با
سیاستی نیست که معتقد
باشد حذف نهاد سلطنت
در بریتانیا و بدل شدن
آن به جمهوری، نظام
سیاسی آن سامان را
«دموکراتیک‌تر» خواهد
کرد

مسئح، انتظام و مدیریت تمامی خدمات و کارکردهای مدنی و غیرنظامی دولت، عقد قراردادهای خارجی، صدور گذرنامه برای شهروندان، تأیید و توشیح ملوکانه مصوبات پارلمان، ایجاد و اعطای مقامات اشرافی در هر دو شکل مادام‌العمر غیرتوارثی و نیز مقام توارثی^۱، نصب تمامی اسقف‌ها و اسقف‌های اعظم کلیسای انگلیکن. به این قدرت‌های حکومتی، امتیازات ویژه ملوکانه^۲ گفته می‌شود.

نکته اساسی این است که بر اساس تأکید اسناد خود پارلمان، فاعلین این کارکردها و امتیازات یا مستقیماً خود وزرای دولت هستند و یا نهاد سلطنت، صرفاً بر اساس توصیه و سفارش دولت از این امتیازات استفاده می‌کنند. همچنین تأکید شده است که استفاده از این امتیازات ویژه، نمی‌تواند با قوانین موضوعه کشور در ضدیت و یا با اصول انصاف و عقل سلیم در تناقض باشد. همچنین تأکید شده است که قوانین هرگز نمی‌توانند این امتیازات ویژه را توسعه نمایند بلکه برعکس، ممکن است با تقنین، این امتیازات مقید و محدود شوند.^۳ در نتیجه تصور اینکه ملکه انگلستان به‌صورتی دلبخواه از این حقوق در راستای حکمرانی استبدادی و فردی استفاده کند، برای کسانی که با نظام سیاسی انگلستان آشنا باشند، چیزی شبیه به یک شوخی است.

حذف دوفاکتو و عینی قدرت سیاسی و حکومتی سلاطین در دوران مدرن، در معدود مواردی بعدی دوژوره و رسمی و حقوقی نیز یافته است. در این مورد، قانون اساسی ژاپن تنها موردی است که نویسنده در مورد حذف رسمی جایگاه سیاسی و حکومتی امپراتور در متن قانون اساسی اطمینان دارد. قانون اساسی ای که ژنرال مک آرتور و دولت فاتح آمریکا بعد از پایان جنگ جهانی دوم به دولت ژاپن تحمیل کرد، نهایتاً موجب شد تا ژاپن به تنها سلطنت مشروطه‌ای بدل شود که مقام سلطنت در آن به شکلی تصریحی و رسمی، فاقد قدرت حکمرانی است. واشنگتن حتی مایل بود تا مقام امپراتوری را به کلی حذف کرده و ژاپن را به یک جمهوری بدل کند، با این حال ژنرال مک آرتور نهایتاً در تلگرافی خطاب به آیزنهاور به تاریخ بیست و پنجم ژانویه سال ۱۹۴۶ تأکید کرد که تحقیقاتش نشان داده که شخص امپراتور و دربار ژاپن در جنگ بی‌گناه بوده‌اند و نیز اینکه اصرار دولت آمریکا بر حذف مقام امپراتور می‌تواند نتایجی سهمگین و پیش‌بینی نشده داشته باشد. این تلگراف را می‌توان اعتراف مک آرتور در مورد





تلقی می‌شود.

این تلقی دال بر باستانی و منقضی بودن سلطنت را می‌توان میراث کنشگران سیاسی عصر روشنگری دانست. ایده‌جمهوری به‌مثابه شکل ایده‌آل حکمرانی یکی از عناصر باستانی تمدن هلنی-رومی بود که در ابتدای قرون جدید و در جریان رنسانس احیا و مطرح شد و در آلمان و سپس فرانسه و آمریکا به دستورکاری عملی برای کنشگران انقلابی تبدیل شد.^۷ در دوران قرون وسطا و ابتدای قرون جدید بسیاری از دولت‌شهرهای ایتالیا و نیز شهرهای آزاد امپراتوری مقدس روم، عملاً در داخل به شکل جمهوری‌های آریستوکراتیک و الیگارشیک اداره می‌شدند.^۹

نهایتاً این انقلاب استقلال آمریکا بود که برای نخستین بار در قرون جدید، ایده‌جمهوری را در سطحی فراتر از یک دولت‌شهر و در سطح یک قلمروی ملی مطرح کرد. جمهوری در لغت، به معنای «امر جمعی»^{۱۰} است و ریشه آن به دوران روم باستان و اخراج واپسین پادشاهان شهر بازمی‌گردد و نهایتاً روم حتی بعد از بدل شدنش به امپراتوری و حاکمیت مادام‌العمر امپراتوران بر آن، در بعدی رسمی و شکلی عناصر جمهوری را در خود حفظ کرد.^{۱۱}

در جریان انقلاب استقلال آمریکا، این جان آدامز بود که در رساله دفاع از قانون اساسی ایالات متحده آمریکا، ایده‌جمهوری را به شکلی فراگیر و در بستری معاصر و مدرن مطرح کرد. آمریکایی‌ها پیش از انقلاب استقلال نیز در جریان حکومت بر مستعمرات نیو انگلند دارای

پادشاهی و سلطنت در دوران معاصر صرفاً عنصری شکلی، و نه ماهوی و محتوایی، محسوب می‌شود و مترادف دانستن آن با استبداد و دیکتاتوری قطعاً ناشی از سطحی‌نگری سیاسی است

بدنه‌های حکومتی‌ای بودند که عملاً دارای کارکرد تقسیم قدرت و چک و بالانس بود. خود جان آدامز نیز تأکید داشت که تحولات سیاسی در تاریخ انگلستان، بزرگ‌ترین اعانت به شکل‌گیری ایده‌جمهوریت محسوب می‌شود. خصوصاً انقلاب باشکوه ۱۶۸۸ که به شکلی قاطع سلطنت را در انگلستان به سلطنتی مشروطه و مبتنی بر محدودیت‌های قانونی تبدیل کرده بود. نهایتاً آدامز در رساله دفاع تأکید داشت که روح جمهوری‌خواهی باید در عرصه عمل مشتمل بر این آموزه‌ها باشد: حاکمیت قانون، تفکیک و مهار متقابل قوای حکومتی^{۱۲}، حمایت قانونی از مالکیت خصوصی افراد، رواداری مذهبی، وجود آزادی‌های فردی. جان آدامز در رساله خود به پیشینه و تاریخ جمهوری‌ها اعم از جمهوری‌های آریستوکراتیک در قرون وسطا و ابتدای قرون جدید اعم از دولت‌شهرهای ایتالیا و نیز سوئیس و شهرهای آزاد امپراتوری مقدس روم نیز اشاراتی می‌کند و نهایتاً تأکید می‌کند که قانون اساسی آمریکا بهترین ترجمان حقوقی جمهوری است و باید از آن دفاع کرد.^{۱۳} پس از تأسیس ایالات متحده آمریکا به‌عنوان نخستین جمهوری در سطح ملی در دوران معاصر، مردمان این کشور به‌عنوان یک واحد جداشده از امپراتوری بریتانیا، موضعی به‌شدت خصمانه نسبت به شکل سلطنتی حکومت اتخاذ کردند که لزوماً ارتباطی هم با واقعیات نداشت. برخلاف تأکیدات پدران بنیان‌گذاری همچون جان آدامز بر اینکه تاریخ سیاسی انگلستان خود یکی از منابع الهام آزادی‌خواهی سیاسی و حاکمیت قانون و مشروطیت محسوب می‌شود، افکار عمومی آمریکایی‌ها در قرن نوزدهم عمدتاً بر اساس نوعی تضاد اصولی با شکل سلطنتی حکومت شکل گرفت.

برایان ترنر، جامعه‌شناس وبری در مقاله‌ای تأکید دارد که این تضاد آمریکایی با سلطنت بیش از آنکه به خود سلطنت بازگردد و نیز بیش از آنکه مبتنی بر نقدهای اصولی و سیاسی باشد، بیشتر از نفرت آمریکایی‌ها از طبقه اشراف یا آریستوکرات نشأت گرفته است. آمریکایی‌ها به ثروت علاقه زیادی دارند با این حال ثروت برای ایشان همیشه در نتیجه تلاش و کوشش فردی قابل کسب است. برای آمریکایی‌ها، این مسئله که طبقه‌ای در ثروت به دنیا بیاید و اتفاقاً همین طبقه در عمل طبقه حاکم بر جامعه باشند، پدیده چندان قابل پذیرشی محسوب نمی‌شود.^{۱۴}

در قرن نوزدهم و خصوصاً در جریان ریاست جمهوری

امپراتوری وقت بریتانیا، در پروپاگاندا انقلابیون آمریکا و نیز ذهنیت عمومی شهروندان آمریکایی، پادشاهی حریص و مستبد بود که شخصاً در پی چنگ انداختن بر قلمروهای خارجی بود.

این درک عمومی از جایگاه محوری پادشاه در نظام سیاسی بریتانیا در ابتدای قرن نوزدهم، احتمالاً ناشی از واکنش فرهنگی‌ای است که همیشه بریتانیا در بزنگاه بحران‌های ملی از خود بروز می‌دهد. پادشاه و تصویر او و خانواده سلطنتی، همیشه در دوره‌های جنگ و بحران‌های عمومی در بریتانیا و انگلستان اهمیت پیدا کرده و دولت نیز در پروپاگاندا‌های سیاسی در راستای افزایش وحدت ملی، تمرکز بیشتری بر نهاد پادشاهی می‌کند. همان‌طور که جورج ششم (پدر ملکه الیزابت دوم) در زمان جنگ جهانی دوم و خصوصاً بمباران‌های سنگین لندن توسط آلمان نازی، به چهره‌ای همه‌جا حاضر در زندگی شهروندان انگلیسی بدل شده بود؛ در زمان جنگ‌های ناپلئونی در ابتدای قرن نوزدهم نیز جورج سوم دقیقاً چنین جایگاه وحدت‌بخشی در سپهر عمومی و سیاسی انگلستان بازی می‌کرد. اما آمریکایی‌ها از این تبلیغات سلطنتی دوران جنگ استفاده می‌کردند و برخلاف واقعیات سیاسی و حقوقی حاکم بر بریتانیا، پادشاه را عنصری مستبد قلمداد می‌نمودند که همه سیاست‌های دولت را رأساً به وزرا و کابینه و ارتش امپراتوری دیکته می‌کند.^{۱۸}

دوری نهاد سلطنت از امور روزمره سیاسی اتفاقاً در دوران جورج سوم، شکلی قاطع‌تر نیز به خود گرفت و طنز حاکم بر تلقی عوامانه آمریکایی‌های تازه استقلال یافته از امپراتوری در همین نکته نهفته است که آمریکایی‌های

اندرو جکسون، آمریکا شاهد شکل‌گیری دموکراسی‌ای بود که در آن حق رأی و مشارکت سیاسی دیگر نه متعلق به اشخاصی دارای مالکیت و درآمدی مشخص، که متعلق به همه شهروندان جامعه بود. پدیده‌ای که به آن دموکراسی جکسونی^{۱۹} گفته می‌شود. بدین ترتیب، آمریکایی‌ها در قرن نوزدهم علاوه بر نفرت عمومی و مسبوق به سابقه‌ای که از طبقه آریستوکرات و اشراف داشتند، نگران این بودند که نفوذ سیاسی طبقه ثروتمند ممکن است به‌مرور دموکراسی را از وضعیت مبتنی بر مساوات و برابری بین همه شهروندان خارج کرده و به‌مرور حکومت به کلوپ اختصاصی اشراف و طبقات فرادست بدل شود.

پیش از قرن نوزدهم و در میان نسل اول رهبران آمریکا نیز البته این آگاهی در مورد ماهیت برابری طلبانه اقتصاد آمریکا وجود داشت. برای مثال، بنجامین فرانکلین از کسانی بود که در مقایسه بین دموکراسی آمریکایی و انگلیسی بر این امر تأکید داشت که در انگلستان، دموکراسی بیشتر عرصه حکمرانی طبقات فرادست و ثروتمند است اما در آمریکا، مسیر عمومی تکامل سیاسی به سمتی است که نهایتاً شهروندان دارای حقوق سیاسی برابر با یکدیگر باشند. این وضعیت برابری طلبانه در مورد ایالات متحده آمریکا، در نظام حقوقی این کشور نیز دارای نشانه‌های مشخصی بود. برای مثال، در حالی که در انگلستان و خصوصاً در مورد طبقه اشراف تا دوران معاصر اصل با «حق نخست‌زادگی»^{۲۰} بود، و در نتیجه همه املاک و اموال و نیز عناوین اشرافی پدر تنها به فرزند ذکور ارشد می‌رسید، چنین وضعیتی در نظام حقوقی آمریکا وجود نداشت و همه فرزندان بالسویه دارای حق توارث بودند. این امر در کنار وفور زمین و منابع طبیعی به این معنا بود که شهروندان آمریکایی در صورت تلاش و کوشش، فرصت نیل به ثروت و جایگاه اجتماعی و سیاسی را داشتند.^{۲۱}

نهایتاً و فارغ از بحث ساختار طبقاتی آریستوکراتیک بریتانیا، تصویر عمومی‌ای که از ساختار تقسیم قدرت سیاسی در نظام سلطنتی در ذهن شهروندان و حتی روشنفکران آمریکایی در قرن نوزدهم وجود داشت نیز چندان ارتباطی به واقعیت حاکم در بریتانیا نداشت. در زمان انقلاب استقلال آمریکا، سلطنت بریتانیا دیرزمانی بود که ساختاری مشخصاً مشروطه یافته بود و دخالت پادشاه در امور سیاسی و حکمرانی روزمره دولت به‌شدت کاهش یافته بود. با این حال، جورج سوم،

در واقع می‌توان مدعی شد که امروز نسبت جمهوری‌هایی که از حیث ماهوی مصداق نظام‌های استبدادی محسوب می‌شوند، از نسبت سلطنت‌های استبدادی بیشتر است



بحران‌های سیاسی و خصوصاً رشد و گسترش جنبش‌های پوپولیستی در کنار انشقاق‌های درون ملی موجب شده که در خود آمریکا نیز برخی از آمریکایی‌ها که ایمانی راسخ به مردم‌سالاری و اجتناب از استبداد دارند، ایده ایجاد یک سلطنت را مطرح کنند

جمهوری خواه، پادشاهی را به استبداد متهم می‌کردند که خود بانی آخرین طلاق قاطع دربار از حکمرانی روزمره و مصداقی محسوب می‌شود. هرچند روند تکامل مشروطیت در تاریخ انگلستان از زمان تحمیل منشور کبیر^{۱۹} از سوی باریون‌های آن سامان به شاه جان در ۱۲۱۵ آغاز شد و تا تکمیلش در جریان انقلاب باشکوه در انتهای قرن هفدهم، افت‌وخیزهای بسیاری را پشت سر گذاشت، اما یکی از آخرین و معنادارترین گام‌های تکمیل فرایند مشروطیت، شکل‌گیری نهاد «املاک سلطنتی»^{۲۰} در زمان جورج سوم محسوب می‌شود.

تا پیش از این، اصل در تأمین مالی حکومت در انگلستان این بود که پادشاه باید با اتکا به املاک سلطنتی که تحت انقیاد نهاد پادشاهی است، هزینه جاری و روزمره حکومت را تأمین کند. اخذ مالیات امری جاری و روزمره نبود و تنها در بزنگاه بروز جنگ‌های خارجی ممکن بود پادشاهان انگلستان به آن مبادرت ورزیده و در چنین بزنگاه‌هایی نیز اخذ مالیات منوط بود به تصویب توسط پارلمان. به همین دلیل، پادشاه در این بزنگاه‌ها فرمان انعقاد پارلمان را صادر می‌کرد و پارلمان نیز به‌عنوان نهاد نمایندگی طبقات مختلف مردم، اخذ مالیاتی مشخص را تصویب می‌کرد و عموماً در قبال

اعطای این امتیاز مالی به پادشاه، متقابلاً امتیازاتی را نیز برای اصناف و طبقات و گروه‌های مختلف جامعه از پادشاه می‌ستاند. این واقعیت که منابع مالی عادی سلاطین اروپایی برای تأمین مالی جنگ‌ها کفایت لازم را نداشته است به‌تنهایی عامل انکشاف و تکامل دموکراسی و سنت نمایندگی پارلمانی نبوده است بلکه ماهیت مالیات‌ستانی نیز در این تأثیر مدخلیت داشته. برای مثال، سلاطین فرانسه عموماً مالیات‌ها را بر معادن و منابع موجد درآمد وضع می‌کردند و بدین ترتیب به کسب اجازه کمتری از اصناف و طبقات مختلف نیاز داشتند. در مقابل، در انگلستان مالیات بر کسب‌وکارها و تجارت‌های مختلف وضع می‌شد و وضع چنین مالیات‌هایی نیازمند تأیید از سوی نمایندگان این اصناف و گروه‌ها در پارلمان بوده و به همین دلیل تکامل سنت مالیات‌ستانی در انگلستان به‌مرور به تکامل عنصر مشروطیت و دموکراسی پارلمانی در قرون وسطا و ابتدای قرون جدید انجامیده است.^{۲۱}

این روند، نهایتاً در دوران سلطنت جورج سوم به نقطه کمال خود رسید. در این دوره، پارلمان‌ها که سابقاً و در طول قرون وسطا دائمی نبودند دیگر دائمی شده‌اند و در نتیجه تأمین مالی کشورگشایی‌ها و گسترش فرامرزی و جهانی امپراتوری، عملاً تحت انقیاد و مدیریت پارلمان و دولت منبعث از اراده نمایندگان اشراف و مردم ممکن شده است. با این حال، اموال سلطنتی که از دیرباز منبع اصلی تأمین مالی دولت محسوب می‌شده هنوز در ید اختیار پادشاه بوده و در مقابل پادشاه مسئول تأمین مالی ابعاد مدنی و غیرنظامی حکمرانی^{۲۲} نیز بود. این امر به موازات گسترش قلمروی عملکرد حکمرانانه دولت موجب شد تا نهاد پادشاهی همواره با بدهی مالی مواجه شود. در نتیجه، جورج سوم طی توافقی با پارلمان، مدیریت و نیز جمع‌آوری درآمد املاک سلطنتی را در اختیار دولت و خزانه قرارداد و مقرر شد تا پس از این، تأمین هزینه‌های جاری حکومت نیز با دولت و پارلمان باشد و نهاد سلطنت از این مسئولیت فراغت یافته و نیز برای تأمین هزینه‌های زندگی خاندان سلطنت، پارلمان هر سال از محل درآمدهای املاک سلطنتی، سهمی را به پادشاه یا ملکه حاکم اختصاص دهد. بدین ترتیب پادشاه در «فهرست مدنی»^{۲۳} پارلمان قرار گرفت و برای تأمین هزینه‌های خود و خاندان سلطنت هر سال مبالغی را که توسط پارلمان تصویب می‌شود دریافت می‌کند.^{۲۴}

لذا، بر اساس آنچه در این سرفصل گفته شد، می‌توان





با قاطعیت تأکید کرد که نهاد سلطنت را نمی‌توان مترادف با دیکتاتوری و استبداد دانست. همان‌طور که پیش‌تر نیز تأکید شد، تعداد جمهوری‌های استبدادی امروز از سلطنت‌های استبدادی بیشتر است و سلطنت مطلقه پدیده‌ای است که تنها شاید در کشورهای حاشیه خلیج فارس بتوان مصادیق آن را مشاهده کرد که حتی در این موارد نیز سازوکارهای درونی و عشیره‌ای وجود دارد که مانع از مطلق‌العنان بودن پادشاه می‌شود. با این حال، هنوز مخالفین سلطنت می‌توانند سؤال‌ی مشروع مطرح کنند: اگر سلطنت مدرن و معاصر، به‌راستی فاقد اقتدار و انقیاد سیاسی است، اساساً فایده وجود چنین نهادی چیست؟

دوم- سلطنت، کارکردهای نمادین و عنصر تداوم شکلی دولت

عرصه سیاست، در حالت ایده‌آل یک عرصه عقلانی است اما هیچ‌یک از عرصه‌های زندگی بشر، ایده‌آل نیستند. سیاست یکی از آن عرصه‌هایی است که احساسات و عواطف در آن نقشی قاطع دارد. احتمالاً برای متخصصان حقوق عمومی و اساسی و نیز دانشجویان علوم سیاسی که هر دو با سازوکارها و عناصر کارکردی حقوق اساسی و نیز تفکیک قوا و تعامل و چک و بالانس بین قوا آشنا هستند، سیاست و حکمرانی یک ماشین خشک و بی‌روح است که باید کارکردهایی مشخص داشته باشد. اما برای توده مردم، و حتی برای همان متخصصین سیاسی در بزنگاه‌های بحران ملی، سیاست به عرصه‌ای عاطفی بدل می‌شود.

بحران‌های سیاسی و خصوصاً رشد و گسترش جنبش‌های پوپولیستی در کنار انشقاق‌های درون ملی موجب شده که در خود آمریکا نیز برخی از آمریکایی‌ها که ایمانی راسخ به مردم‌سالاری و اجتناب از استبداد دارند، ایده ایجاد یک سلطنت را مطرح کنند. مشکل اساسی آمریکا به‌عنوان اولین جمهوری فراگیر ملی در تاریخ جهان که طلاق بزرگ و خشونت‌بارش از امپراتوری بریتانیا و نهاد تاج‌وتخت و سلطنت موجب شده هیچ‌گونه استعداد و پتانسیلی، از جمله خانواده سلطنتی معزول، برای احیا و ایجاد سلطنت نداشته باشد به عاملی بدل شده است تا این سلطنت‌طلب‌های آمریکایی ایده‌های جالبی برای ایجاد سلطنت در ایالات متحده مطرح کنند. یکی از این پیشنهادات،

تأسیس نوعی سلطنت انتخابی^{۲۵} است که برای مثال در امپراتوری مقدس روم در طول قرون وسطا مرسوم بوده است. بر اساس این پیشنهاد، فرمانداران پنجاه ایالت تشکیل دهنده ایالات متحده آمریکا یک نفر را از بین خود به‌صورت مادام‌العمر برای سلطنت بر کشور انتخاب می‌کنند و پس از مرگ پادشاه، مجدداً فرمانداران وقت پادشاهی جدید از بین خود برای کشور انتخاب خواهند کرد. طراحان این ایده، نهاد سلطنت در بریتانیای کبیر را عاملی در راستای ایجاد وحدت ملی دانسته و نیز برای این نهاد در عرصه دیپلماسی و سیاست خارجی و نیز در بزنگاه‌های بحران و جنگ قائل به کارکردهای حیاتی هستند و فقدان این نهاد را در عرصه سیاسی آمریکا یک نقص بزرگ می‌دانند.^{۲۶}

برایان ترنر در مقاله «در دفاع از سلطنت» و در

هشدار برایان ترنر مبنی بر احتمال تجزیه شدن کشور در صورت حذف نهاد سلطنت، مبتنی بر نظریاتی است که خود نظریه پردازان سیاسی بریتانیایی در قرن نوزدهم مطرح کردند



بجت تأکید می‌کند که پارلمان که زمانی به‌عنوان نهاد نمایندگی مردم در تقابل با دربار، خود دارای یک بعد نمادین در دلالت بر حکمرانی مردم بر خودشان بود، به‌مرور و با سیطره عقلانیت حقوقی^{۳۰} و نیز درگیر شدن در مباحثات تقنینی بسیار تخصصی، این بعد نمادین و عاطفی خود را از دست می‌دهد و به نهادی بروکراتیک و عقلانی و خشک و آهنین تقلیل پیدا می‌کند.^{۳۱}

بجت تأکید می‌کند که هنوز هم نهاد پادشاهی خصوصاً در بزنگاه‌های خاص می‌تواند دارای کارکردهای سیاسی و حقوقی بسیار تخصصی در نظام سیاسی انگلستان باشد، با این حال آنچه این نهاد را برای توده مردم و شهروندان بریتانیایی واجد اهمیت می‌کند، تأثیر نمادین و عاطفی این نهاد است.^{۳۲}

نکته دیگر که بجت بر آن تأکید می‌کند این است که قسم وفاداری یاد کردن اشخاص، اعم از شهروندان عادی تا نیروهای مسلح و کارمندان دولت به پادشاه به‌عنوان یک شخص انسانی، با یاد کردن قسم به عنصری غیرشخصی و غیرانسانی مانند متن قانون اساسی، تفاوتی اساسی داشته و عمق و غنای عاطفی چنین قسمی، خصوصاً برای توده مردم، بیشتر است.^{۳۳} این سخن بجت به نظر درست می‌رسد. ممکن است بسیاری تأکید کنند که قسم یاد کردن به اصول قانون اساسی برای مثال، فرایند معنادارتر و فاضلان‌تری است. مسئله این است که قانون اساسی مانند هر متن دیگری، قابل تأویل و نیز نسخ و تغییر است. در وفاداری‌های شخصی، عنصری عاطفی وجود دارد که علیرغم عقلانی و ماشینی‌زده شدن نظام‌های سیاسی معاصر، هنوز برای انسان طبیعی‌تر و

پاسخ به نقدهای متأخر به نهاد سلطنت در بریتانیا تأکید می‌کند که خصوصاً امروز پادشاهی متحد بریتانیا با بحران‌هایی مواجه است که در قرن بیست و یکم، به‌نوعی منحصر به فرد محسوب می‌شوند. او به چشم‌انداز و احتمال جدا شدن اسکاتلند از پادشاهی متحد اشاره کرده و تأکید می‌کند که تنها عنصری که پادشاهی متحد را به‌عنوان یک کشور و واحد سیاسی حفظ کرده است، چیزی نیست جز خود نهاد سلطنت. چنانچه ملکه و وارثین او را از صحنه سیاسی کشور حذف کنیم، سخت بتوان اسکاتلند، انگلستان، ولز و ایرلند شمالی را در قالبی متحد حفظ کرد.^{۳۴}

هشدار برایان ترنر مبنی بر احتمال تجزیه شدن کشور در صورت حذف نهاد سلطنت، مبتنی بر نظریاتی است که خود نظریه پردازان سیاسی بریتانیایی در قرن نوزدهم مطرح کردند. در قرن نوزدهم، سلطنت در بریتانیا برخلاف بسیاری از سلطنت‌های اروپایی دیگر، به شکلی کاملاً تثبیت شده سلطنتی بود مشروطه و مبتنی بر یک دموکراسی متحزب پارلمانی. به همین دلیل بریتانیایی‌ها بسیار قبل از دیگر متفکرین سیاسی در جهان با این پرسش اساسی مواجه شدند که اگر نهاد پادشاهی فاقد کارکردهای روزمره سیاسی و حکومتی است، اساساً چه نیازی به حفظ این نهاد وجود دارد؟

یکی از این متفکرین انگلیسی والتر بجت^{۳۵} بود که در کتاب قانون اساسی انگلیسی^{۳۶} به بررسی کارکردگرایانه نظام حکومتی بریتانیا و خصوصاً تعامل بین پارلمان و نهاد سلطنت پرداخته و این نظام سیاسی را با جمهوری تازه تأسیس ایالات متحده آمریکا مقایسه می‌کند.

تنها عنصری که پادشاهی متحد را به‌عنوان یک کشور و واحد سیاسی حفظ کرده است، چیزی نیست جز خود نهاد سلطنت. چنانچه ملکه و وارثین او را از صحنه سیاسی کشور حذف کنیم، سخت بتوان اسکاتلند، انگلستان، ولز و ایرلند شمالی را در قالبی متحد حفظ کرد





اگر شخص پادشاه با دخالت مستقیم در حکمرانی و تصمیمات روزمره سیاسی و حتی حمایت و دخالت لفظی در این موارد، مورد نقد افکار عمومی قرار بگیرد، کارکرد نمادین خود به عنوان شهروند و انسان نمونه را از دست می‌دهد.

نهایتاً نباید فراموش کرد که در مورد پادشاه/ملکه بریتانیا، او دارای سه حق/تکلیف ماهیتاً سیاسی است که مستلزم ابراز نظر سیاسی نیز هست: حق مورد مشورت قرار گرفتن، تشویق کردن و تحذیر کردن.^{۳۴} احتمالاً دیدارهای هفتگی ملکه با نخست‌وزیر و نیز این واقعیت که او در جریان مصوبات پارلمان و امور سیاسی کشور قرار می‌گیرد، منبعث از همین حقوق و تکالیف ماهیتاً سیاسی است. با این حال اظهارنظرهای ملکه در پشت درهای بسته صورت می‌گیرد و شاید فلسفه این پنهان بودن فعالیت سیاسی ملکه، تلاش برای مصون نگاه داشتن مقام ملوکانه ایشان از نقدهای مرسوم در عرصه سیاسی است.

نهایتاً، مقام سلطنت تجسمی انسانی از «تداوم» و ابدیت ملت است. برایان ترنر، معنای مستتر در شعار «پادشاه مرده است، زنده باد پادشاه»^{۳۵} را تأکید بر همین عنصر تداوم می‌داند. پیر بوردیو نیز بر این کارکرد نمادین سلطنت تأکید کرده و وجود پادشاه را موجد نوعی «وهم تداوم» دانسته است.^{۳۶} در این مورد خاص باید اعتراف کرد که نهاد پادشاهی در امپراتوری ژاپن، علی‌رغم اینکه با اصرار فاتحین آمریکایی، این نهاد صراحتاً از هر نوع قدرت و کارکرد سیاسی و حکمرانانه محروم شده است،

ملموس‌تر محسوب می‌شود. ما انسان‌ها وفاداری‌های شخصی را در تمام طول حیات به شکلی کاملاً صمیمانه و وجودی درک می‌کنیم، اما وفاداری ما به هر متنی تابع عقاید و موقعیت ذهنی ماست. عقایدی که ممکن است در گذر زمان تغییر کنند. اما وفاداری ما به اعضای خانواده خود دارای عنصری عاطفی است که به سختی ممکن است مورد مصالحه و نقض قرار بگیرد. به همین دلیل، یاد کردن قسم وفاداری به شخص پادشاه، حتی در این دنیای مدرن و عقلانی‌شده ما، بعدی عاطفی و قدرتمند به وفاداری‌های ملی افراد می‌بخشد.

نکته دیگری که بجز آن تأکید می‌کند و ظاهراً امروز نیز بخشی از باور اتباع تاج و تخت بریتانیا محسوب می‌شود این است که پادشاه یا ملکه به عنوان یک انسان، می‌تواند نماینده‌ای از فضائل بایسته انسان بریتانیایی باشد. صد البته هیچ انسان عاقلی مدعی نیست که سلاطین انسان‌هایی عاری از خطا و نواقص انسانی هستند، اما این افراد با قرار گرفتن در جایگاه پادشاه، به عنصری نمادین در دلالت بر انسان ایده‌آل بدل می‌شوند. احتمالاً یکی از دلایل تأکید مشروطه‌خواهان بر لزوم عدم مداخله پادشاه در امور سیاسی روزمره و حتی عدم اظهارنظر سیاسی توسط او نیز همین است. تصمیمات و اقدامات روزمره سیاسی، ماهیتی مقطعی دارند. یک اقدام سیاسی ممکن است امروز مطلوب به نظر برسد، اما با گذشت زمان و فاش شدن ابعاد مخرب یک تصمیم سیاسی، دست اندرکاران آن سیاست احتمالاً مورد نقد و حتی نفرت افکار عمومی قرار می‌گیرند.

◆
نکته دیگری که بجز بر آن تأکید می‌کند و ظاهراً امروز نیز بخشی از باور اتباع تاج و تخت بریتانیا محسوب می‌شود این است که پادشاه یا ملکه به عنوان یک انسان، می‌تواند نماینده‌ای از فضائل بایسته انسان بریتانیایی باشد

تأیید خویش سوق دهند. وجود نهاد سلطنت در جامعه، شاید در کاهش تأثیر این پدیده سیاسی مدرن، مؤثر باشد. شخص پادشاه و ملکه می‌تواند آن چهره انسانی‌ای باشد که با بدل شدن به یک وزن عاطفی - سیاسی و جلب وفاداری‌های شخصی شهروندان جامعه به خود، بخشی از این اشتیاقات و احساسات توده‌وار را به خود جلب کرده و در نتیجه فرصت بازی دادن توده رأی‌دهندگان توسط چهره‌های عوام‌فریب را کاهش دهد. صد البته نمی‌توان مدعی شد که در نظام‌های سلطنتی هیچ چهره عوام‌فریبی وجود ندارد، اما می‌توان بر سبیل گمانه‌زنی مدعی شد که حضور شخص پادشاه یا ملکه می‌تواند تا حدودی این بعد عاطفی و غیرعقلانی سپهر سیاسی را تعدیل و تلطیف کند. اساساً در سلطنت‌ها، بعد تبلیغاتی و شخصیتی سیاستمداران توسط پادشاه/ملکه به خود اختصاص داده شده و در نتیجه سیاستمداران انتخابی در نظام‌های سلطنتی، هویتی تخصصی‌تر و عقلانی‌تر خواهند داشت.

سوم - پادشاهی و نقطه اتصال امر قدسی و امر سکولار

از دوران باستان و به موازات یکجانشین شدن انسان‌ها در جریان انقلاب نوسنگی و تشکیل اولین شهرها و اجتماعات متمدن، مذهب و حکومت به موازات یکدیگر و عمدتاً در اتحاد با یکدیگر شکل گرفته و تکامل یافتند. این اتحاد و آمیختگی حکومت و مذهب به قدری بود که اساساً مورخین معتقدند که برخی از تمدن‌های باستانی در قالب اجتماعات معبدی^{۳۸} شکل گرفته‌اند. به عبارت دیگر، چند روستا که به صورت طبیعی شکل گرفته بودند دارای خدای مشترکی بودند و برای پرستش این خدای مشترک، معبدی در میان خود و به صورت اشتراکی احداث می‌کردند. به مرور فواصل بین این روستاها و معبد نیز با ساختمان‌های جدید پر شده و سپس با احداث دیواری حول این اجتماع، شهرهای اولیه شکل می‌گرفتند. در چنین بستری، کاهن اعظم این معابد مشترک با حفظ سمت به‌عنوان قاضی و داور در اختلافات و دعاوی بین اعضای روستاها نیز عمل کرده و به مرور این مقام دارای قدرت سیاسی می‌شد و با تکامل طی چند نسل به پادشاه شهر تبدیل می‌شد.^{۳۹} این خصوصاً در مورد دولت‌شهرهای سومری در بین‌النهرین صادق است اما قطعاً می‌توان این پیوستگی امر قدسی و



اما بهترین کارکرد نمادین را در دلالت بر تداوم و پایداری ملت ژاپن داشته است چرا که خاندان سلطنتی ژاپن، تنها خانواده سلطنتی محسوب می‌شود که در کل تاریخ این کشور هرگز از سلطنت خلع نشده است و شجره توارث خود را به اولین امپراتور ژاپن در اساطیر این کشور می‌رساند.^{۴۰} در انتها و پیش از پرداختن به سرفصل بعد، بد نیست به این مسئله نیز اشاره کنیم که پوپولیسم و تحریک افکار عمومی جامعه توسط شخصیت‌های کاریزماتیک و تأثیرگذار، یکی از پدیده‌های سیاسی رایج و عمدتاً مخرب در دوران معاصر محسوب می‌شود. به موازات شکل‌گیری جمهوری‌ت و انتخابی شدن مقامات و مناصب حکومتی، افراد این فرصت را پیدا کرده‌اند تا با تحریک احساسات جمعی شهروندان جامعه، ایشان را مفتون خویش ساخته و با ایجاد نوعی علقه عاطفی و غیرعقلانی در رأی‌دهندگان و مخاطبین خویش، رأی‌دهندگان را فارغ از محاسبات عقلانی به

مقام سلطنت تجسمی انسانی از «تداوم» و ابدیت ملت است. برایان ترنر، معنای مستتر در شعار «پادشاه مرده است، زنده باد پادشاه»^{۴۵} را تأکید بر همین عنصر تداوم می‌داند

با این حال این وضعیت در مورد جهان اسلام صادق نیست. به عبارت دیگر، تقریباً از زمان خلفای راشدین به بعد، نهاد مذهب و نهاد خلافت و بعدها نهاد سلطنت، عملاً در انفکاک از یکدیگر به پیش رفتند. هرچند خلفا و سلاطین با حمایت از علما و نیز احداث مدارس فقهی و وقف اموال به امور مذهبی تلاش داشتند تا به نوعی تأییدات علما را به دست آورده و از این رهگذر مشروعیت بیشتری کسب کنند، با این حال برخلاف مسیحیت که خود مذهب نیز در قالب ساختار کلیسا دارای سلسله مراتب نهادی مشخص و دقیق بود، در اسلام چنین سلسله مراتبی وجود نداشت و سلاطین یا نهاد اقتدار سکولار نیز با مدعیان مذهبی متکثری مواجه بودند.

نکته جالب در این مورد این است که ایرانیان با داشتن تجربه اتحاد اقتدار مذهبی و اقتدار سکولار در نهاد شاهنشاهی در ایران باستان، در دربار خلفا و خصوصاً خلفای عباسی تلاش کردند تا همین انتظام متمرکز را بار دیگر در جهان اسلام نیز تکرار کنند.

امر زمینی (مدنی و سیاسی) را در دیگر تمدن‌ها نیز سراغ گرفت، برای مثال می‌دانیم که فراغنه در آن واحد هم مقام الوهی داشته‌اند و هم مقام سلطنتی.

پیوستگی و اتحاد حکومت و امر قدسی در طول زمان نیز تداوم یافت. برای مثال در امپراتوری روم که کالج کاهنان^{۴۱} در دوران جمهوری یکی از بدنه‌های وابسته به دولت محسوب می‌شد و تحت رهبری کاهن اعظم^{۴۲} قرار داشت نهایتاً و در دوران گذار جمهوری به امپراتوری و در زمان خود اکتاوین آگوستوس، نهایتاً مقام کاهن اعظم با مقام امپراتور ادغام شد و بدین ترتیب از زمان اکتاوین آگوستوس، امپراتوران با حفظ سمت سکولار و زمینی «امپراتور»، کاهن اعظم نیز محسوب می‌شدند.^{۴۳} مجدداً در تاریخ مسیحیت، این امپراتور کنستانتین بود که با بدل کردن مسیحیت به مذهب رسمی امپراتوری، این دیانت را به عاملی برای وحدت بخشیدن به امپراتوری چندپارچه شده بدل کرد. همچنین اصلی‌ترین آموزه‌ها و دگماهای مسیحیت که در تمامی مذاهب جریان اصلی این دیانت اعم از ارتودوکس شرقی، کاتولیک و نیز گرایشات پروتستان حاکم است محصول شوراها جهانی کلیسا^{۴۴} است که خصوصاً در دوران پیش از سقوط شهر روم به دست بربرهای اروپایی و با وساطت و بعضاً اجبار امپراتوران، از جمله شخص کنستانتین، برگزار می‌شد و هدف از آن ایجاد وحدت رویه عقیدتی در بین مسیحیان امپراتوری بود.^{۴۴}

همچنین نباید فراموش کرد که گسترش یافتن پیام مارتین لوتر در شاهزاده‌نشین‌های آلمانی امپراتوری مقدس روم و نهایتاً گسترش پیام دین‌پیرایی و پروتستانتیسم، محصول مداخله آشکار در بارها و شهریاران در امور مذهبی و در تلاش برای گریز از انقیاد و سلطه کلیسای روم بود و شاید اگر حمایت‌های شاهزاده فردریک سوم، شاهزاده ساکسونی، نبود اساساً مارتین لوتر فرصت گریختن از چوبه دار و سوزانده شدن توسط کلیسا را نمی‌یافت.^{۴۵}

اتحاد بین نهاد سلطنت و نهاد دیانت در غرب و در بین پادشاهی‌های مسیحی، امری است آشنا و قدیمی. شکل‌گیری کلیساهای ملی در ابتدای قرون جدید نیز نهایتاً با اقدامات پادشاهان مسیحی میسر شد و در بسیاری از موارد پادشاهانی همچون هنری هشتم موفق شدند تا ضمن کسب استقلال از کلیسای کاتولیک روم، خود در عمل به‌عنوان نگهبان ایمان و مذهب رسمی کشور، به رهبر کلیسای ملی خود تبدیل شوند.^{۴۶}

نکته جالب در این مورد این است که ایرانیان با داشتن تجربه اتحاد اقتدار مذهبی و اقتدار سکولار در نهاد شاهنشاهی در ایران باستان، در دربار خلفا و خصوصاً خلفای عباسی تلاش کردند تا همین انتظام متمرکز را بار دیگر در جهان اسلام نیز تکرار کنند



عرصه اقتدار کلیسایی و مذهبی باید در دست نهاد اقتدار سکولار و زمینی باشد.

این تلاش مأمون دو بعد داشت. یک بعد تلاش او برای گسترش انقیاد مذهبی نهاد خلافت، در منصوب کردن امام رضا به ولایت عهدی نمود یافته است، چرا که به هر حال هم بنی عباس و هم فرزندان علی بن ابی طالب از تیره بنی هاشم قریش بودند و فرزندان علی از ابتدا بر سر اینکه خلافت و اقتدار مشروع از آن فرزندان عباس عموی پیامبر است یا فرزندان علی، داماد و خلیفه پیامبر با هم در رقابت بودند و نیز امام رضا به عنوان رهبر تیره‌ای اصلی از شیعیان، مصداق جمعیت اقتدار مذهبی و سکولار محسوب می‌شد و نصب او به ولایت عهدی گامی بسیار معنادار در این مسیر محسوب می‌شد.^{۴۸}

اقدام بعدی مأمون که در تاریخ اسلام به «المحنة» شهرت یافته است، ماهیتی آموزه‌ای و دکترینال دارد. مأمون در ضدیت با موضع کلامی رایج در بین عموم مسلمین و خصوصاً اهل سنت که قرآن را «قدیم» و «غیر مخلوق» می‌دانستند، به موضع معتزله نزدیک شد و تأکید کرد که هیچ چیز به‌جز وجود و ذات اقدس الهی نمی‌تواند واجد «قدمت» باشد و همه چیز، حتی صفات الهی و نیز کلام الله، به هر حال اموری هستند منفک از وجود و ذات الهی و در نتیجه همه این امور، و از جمله قرآن کریم، مخلوق و حادث محسوب می‌شوند یعنی از ابتدا وجود نداشته و جایی در امتداد و گذر زمان خلق شده‌اند. نهایتاً اما تلاش‌های مأمون عباسی در دوران متوکل عباسی به پایان رسید و متوکل رسماً سیاست معقول جمعیت اقتدار مذهبی و سکولار در نهاد خلافت را ترک کرد و بدین ترتیب بار دیگر علمای اسلام به نهادی منفک و مستقل از دربار خلافت بدل شده^{۴۹} و نهایتاً نیز در ادامه تاریخ اسلام نتوانستند یک اقتدار منظم و سازمان‌یافته نهادی برای خود ایجاد کنند.

ائتلاف و اتحاد اقتدار سکولار و اقتدار مذهبی در طول تاریخ اسلام و خاورمیانه البته مصادیق دیگری نیز داشته است. در دوران امپراتوری‌های باروت یعنی صفویه در ایران، عثمانی در آناتولی و نیز مغولان هند، هر یک از این سه امپراتوری روابط عمیق و معنادار خود را با علمای قلمروهای خود ترتیب دادند با این حال این روابط نزدیک را نیز نباید به معنای انقیاد و مهار و کنترل متمرکز سلاطین بر اقتدار مذهبی دانست.

به‌عنوان یکی از متأخرترین نمونه‌های ائتلاف اقتدار سکولار سلاطین و اقتدار مذهبی علما می‌توان به ائتلافی

تاریخی در این میان که تقریباً در تمامی کتاب‌های تاریخ اسلام به آن اشاره شده است، توصیه «ابن مقفع» به خلیفه عباسی است. ابن مقفع که کاتب درباری عباسیان بود و خود از بزرگ‌زادگان ایرانی نیز محسوب می‌شد، به خلیفه عباسی توصیه می‌کرد تا عنان امور مذهبی را در دست بگیرد، چرا که قدرت عقیدتی از اصلی‌ترین عرصه‌های قدرت بوده و به تأکید ابن مقفع باید عنان آن در دست شهریار حاکم بر جامعه باشد. ابن مقفع تأکید داشت که تنازعات دکترینال و عقیدتی نباید در دولت و ارتش رخ دهد و این خلیفه است که باید قضات را منصوب کرده و نیز آموزه‌های مذهبی رسمی را اعلام کند و نیز یک سلسله مراتب فقهی-قضایی مرکزی و قاطع ایجاد کند. همان‌طور که در مورد امپراتوری روم (اعم از بیزانس) نیز اشاره شد، قدرت مذهبی در آن مورد نیز عملاً در دست دربار قرار داشت و امپراتور بود که با انعقاد شوراها جهانی کلیسایی، خود بر صدور دگماها و دکترین‌های مذهبی نظارت داشت.^{۴۷}

تلاش‌های کسانی مانند ابن مقفع اما هرگز به نتیجه نرسید. ایرانیان در دوران اوج قدرت خلافت عباسی، تنها کارگزاران و دیوانیان دستگاه خلافت بودند که می‌دانستند برای نظم امور کشور و ملت، بایسته است که اقتدار مذهبی در واقع مادون و تحت انقیاد اقتدار سکولار و شخص پادشاه باشد. آخرین تلاش مشهور تاریخی در این مورد را نیز مأمون عباسی، فرزند هارون الرشید انجام داد که خود از مادری ایرانی زاده شده بود و سخت دل در گروی میراث ایرانی خویش داشت و وزرا و درباریان و نزدیکان و معتمدین او نیز همه ایرانی بودند. احتمالاً همین میراث فکری ایرانی مأمون را به این باور رسانده بود که انقیاد و لگام اقتدار مذهبی، باید در دست شهریار باشد و به عبارت دیگر

اگر شخص پادشاه با دخالت مستقیم در حکمرانی و تصمیمات روزمره سیاسی و حتی حمایت و دخالت لفظی در این موارد، مورد نقد افکار عمومی قرار بگیرد، کارکرد نمادین خود به عنوان شهروند و انسان نمونه را از دست می‌دهد



که بین خاندان سعودی و محمد ابن عبدالوهاب و نیز قبایل بدوی اخوان در عربستان شکل گرفته است اشاره کرد. ائتلافی که نهایتاً توانست طی چند قرن اقتدار خاندان سعودی را بر کل جزیره العرب حاکم کند. در این تقسیم کار، اقتدار سکولار و زمینی و نهاد سلطنت با خاندان آل سعود است، اقتدار مذهبی با خاندان آل شیخ (که محمد بن عبدالوهاب نیز به آن تعلق داشت و همین امروز نیز علمای طراز اول سعودی به این خاندان تعلق دارند) و نیروی نظامی سنتی سلطنت سعودی نیز توسط قبایل اخوان تأمین می‌شد.^{۵۰} با این حال، تجربه تاریخی نشان داد که حتی این ائتلاف که در واقع تابع الگوی مألوف و شناخته شده ائتلاف بین نهاد اقتدار سکولار و نهاد اقتدار مذهبی در سلطنت‌های اسلامی است، چندان نمی‌تواند دست سلطنت را در اجرای برنامه‌های خود باز بگذارد.

بی‌ثمر بودن این ائتلاف خود را در بحران تصرف مسجد الحرام توسط جبهیمان العتیبی در سال ۱۹۷۹ به اثبات رساند. جبهیمان که خود از اعضای فدراسیون قبیله‌ای اخوان بود، نهایتاً با ایمان راسخ اسلامی و در ستیز با رویه مدرنیزاسیونی که خاندان آل سعود در پیش گرفته بودند، به مقدس‌ترین مرکز مذهبی مسلمانان یعنی مسجد الحرام حمله کرد و این مرکز مقدس را برای دو هفته به اشغال درآورد. این بحران، ستون‌های سلطنت خاندان سعودی را لرزاند و نهایتاً با دخالت نیروهای ویژه خارجی به پایان رسید.^{۵۱} این مسئله که اشغال مسجد الحرام توسط جبهیمان در همان سالی رخ داده است که انقلاب اسلامی در ایران به پیروزی رسیده، می‌تواند واقعبینی تلخ برای عرصه سیاسی جهان اسلام را به اثبات برساند. اینکه منفک بودن اقتدار سکولار و اقتدار مذهبی از یکدیگر در جهان اسلام، در کنار سازمان نیافته بودن اقتدار مذهبی و فردی بودن این اقتدار در جهان اسلام، خصوصاً در دوران مدرن و معاصر که اسلام و اسلام‌یسم به یک منبع تنش برانگیز هویتی و سیاسی برای تجدیدنظرطلبان و نیروهای ضد قدرت بدل شده است، مذهب را از وضعیت سابق خود که همیشه مؤتلف با دربار و سلاطین بوده خارج کرده و آن را به نیرویی ضد قدرت تبدیل کرده است. نیرویی که پتانسیل این را دارد که در سلطنت‌ها و قلمروهای اسلامی، ثبات سیاسی را به چالش بکشد.

هم استقلال نهاد اقتدار مذهبی از نهاد اقتدار سکولار و هم سازمان نیافتگی نهاد اقتدار مذهبی، هر دو

می‌توانستند از چهره‌های کلیدی و منصب‌داران سازمان دیانت و مذهب بخواهند تا با صدور احکام مذهبی مقتضی، دامنه تروریسم و خشونت مذهبی را کاهش دهند.

ارتباط مسئله فوق با مسئله «سلطنت» به‌عنوان یک شکل حکومت چیست؟ منظور از طرح مسئله فوق این است که شاید بتوان این احتمال را در نظر گرفت که اگر در جهان اسلام نیز، تلاش‌هایی مشابه با تلاش‌هایی که سلطنت‌های اروپایی در ابتدای قرون جدید و در قالب جنبش پروتستان و دین‌پیرایی انجام داده‌اند صورت پذیرد، بتوان به اسلام به‌مثابه یک دیانت بی‌نظم و فاقد سلسله‌مراتب و سازمان‌یافتگی اقتدار، نوعی نظم نهادی بخشید. صد البته این صرفاً در حد یک گمانه است چرا که اسلام و مسیحیت از اساس دارای تفاوت‌هایی هستند که بر این بی‌نظمی نهادی و سازمانی اقتدار مذهبی در مورد اسلام تأثیر گذاشته است.

پارامترهای مرتبط با این مسئله، به بحث یادداشت پیش رو مرتبط نیستند اما صرفاً از باب اشاره به چند مورد اشاره می‌شود. اول اینکه مسیحیت از ابتدای تکوین خود، در یک بستر نهادی منسجم تکوین و تکامل یافت. شخص عیسی مسیح یک نجار گمنام است که حتی در مورد وجود او و نیز دقایق حیات او تردیدهای تاریخی بسیاری وجود دارد. اما مسیحیت به‌عنوان دیانتی که امروز می‌شناسیم، در دامان و بستر امپراتوری روم تکامل یافته است و همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، جمهوری روم نیز مثل بسیاری از حکومت‌های باستانی

این واقعیت که مذهب تشیع که نسبت به مذهب اهل تسنن واجد ساختارهای متجسّد بیشتری در اقتدار مذهبی است بیشتر در ایران و یمن و شامات فرصت گسترش یافته نیز شاید محصول این واقعیت باشد که این مناطق دارای سابقه‌ای طولانی در تجربه اقتدار سلطنتی بوده‌اند



با این همه، می‌توان این گمانه را مطرح کرد که اگر همه سلطنت‌های مسلمان تلاش کنند برای مذهب و دیانت، سازمانی متمرکزتر ایجاد کرده و سپس این سازمان را تحت انقیاد اقتدار سکولار سلاطین و پادشاهان قرار دهند، ممکن است تجربه‌های شبیه به تجربه کلیسای انگلیکن و دیگر کلیساهای ملی در اروپا در مورد اسلام نیز به‌مرور قابل تحقق باشد. صد البته این مسیری است که در آن بسا به اعمال اقتدار در راستای به راه آوردن عناصر هیجان‌طلب مذهبی نیز نیاز باشد. و اما چرا سلطنت؟ آیا نمی‌توان چنین سازوکار اقتدارآمیزی را در یک جمهوری ایجاد کرد؟ برای مثال، جمهوری ترکیه سازوکاری مشابه را تحت عنوان نهاد «دیانت»^{۵۰} در خود ایجاد کرده و تریبی داده است تا روحانیان ترک در عمل همگی کارمندان دولت جمهوری باشند.

در پاسخ به پرسش و تذکر فوق باید گفت که چرا می‌شود، اما در چنین حالتی مسئله اقتدار مذهبی صرفاً به یک سازوکار دیوانی و اداری فروکاسته می‌شود. فراموش نکنید که تمام انگیزه و عقلانیتی که در پس دفاع از سلطنت در دوران معاصر وجود دارد، کارکرد نمادین این نهاد است. همچنین فراموش نکنیم که مذهب و دیانت پدیده‌های گفتمانی‌ای پیشامدرن بوده و تا حد زیادی با احساسات و عواطف باستانی دارای تجانس و تناسب هستند. همه ادیان قائم به فرد یا افراد هستند. عنصر «چهره انسانی» در همه ادیان عنصری اساسی محسوب می‌شود. ادیان دارای قدیسین و انبیاء هستند و هنوز هم تبلیغ و اشاعه ادیان قائم به ارتباطات بین انسانی بوده و تبلیغ هر مذهبی تا حد زیادی قائم به کاریزمای شخصی مبلغین است. اینکه یک پادشاه رهبر و رأس سازوکار مذهبی یک کشور و جامعه ملی باشد، عنصر اساسی «چهره» در مورد مذاهب را تأمین می‌کند. عنصری که نهاد دیانت در ترکیه تا حد زیادی فاقد آن است و قطعاً مدیر اداری یک نهاد بروکراتیک با پادشاه که تمام ایفای نقشش قائم به اجرای مناسک و نمادهای شبه قدسی است، دارای تفاوتی عمیق است. پادشاه در مقام رأس نهاد اقتدار مذهبی، دقیقاً دارای همان کارکردی است که به‌عنوان رأس نهاد اقتدار سکولار بازی می‌کند. او در این دو مقام، تجسم و تجسّدی است فردی و انسانی از دو اقتدار: اقتدار سکولار و سیاسی و زمینی ملت خود و نیز تجسمی از ایمان قدسی و مذهبی ملت خویش. کارکرد او نیز در هر دو عرصه شبیه است. پادشاه، نه فقط تجسم فردی

از ابتدا شاهد تکوین و تکامل توأمان اقتدار مذهبی و سکولار در قالب نهاد دولت بوده است و همین انسجام و درهم‌آمیختگی در بزنگاه رسمیت یافتن مسیحیت به‌مثابه مذهب رسمی و دولتی امپراتوری، بر این دیانت نیز سایه افکند. این در حالی است که اسلام در جزیره العربی ولادت یافته که تا پیش از اسلام و به‌جز موارد حاشیه‌ای در یمن و مناطق شمالی‌تر در مرز دو امپراتوری ساسانی و بیزانس، اساساً اعراب تجربه‌ای از سلطنت و اقتدار سازمان‌یافته و متمرکز سکولار نیز نداشته‌اند. به عبارت دیگر، آنارشی و فقدان حضور مرجع اقتدار مرکزی که امروز در مورد سازمان اقتدار مذهبی در اسلام دیده می‌شود، پدیده‌ای است عربی. با این حال الزامات کشورگشایی و حکمرانی نهایتاً اعراب مسلمان را و می‌دارد تا در عرصه سکولار دست به تقلید ساختارهای اقتدار سیاسی از همسایگان و خصوصاً ساسانیان بزنند، اما عرصه مذهب همچنان این فرصت را می‌یابد تا بیشتر سنت فقدان حضور اقتدار مرکزی را ادامه دهد.

مواردی دیگر از جمله تفاوت‌های عقیدتی و دکترینال نیز در این میان دارای تأثیر بوده‌اند. برای مثال، در خود متن انجیل، عیسی مسیح خطاب به پیتر قدیس تأکید می‌کند که تو آن صخره‌ای هستی که من کلیسای خود را بر او بنا می‌کنم (متی ۱۶:۱۸). همچنین عیسی مسیح برخلاف محمد بن عبدالله، نه رسول و نبی خداوند که پسر خدا و نیز تجسم و تجسد خداوند یا همان خدای جسم پوشیده است و این خود برای شخص او موجد اقتداری مستقل است و همان‌طور که دیدیم در انجیل او این اقتدار را به پیتر و در واقع دستگاه کلیسای روم توکیل و احاله می‌کند. این در حالی است که در قرآن، پیامبر اکرم تأکید می‌کند که من نیز بشری مثل شما هستم (الکھف ۱۱۰).

این واقعیت که مذهب تشیع که نسبت به مذهب اهل تسنن واجد ساختارهای متجسد بیشتری در اقتدار مذهبی است بیشتر در ایران و یمن و شامات فرصت گسترش یافته نیز شاید محصول این واقعیت باشد که این مناطق دارای سابقه‌ای طولانی در تجربه اقتدار سلطنتی بوده‌اند اما خود جزیره العرب برای مثال همچنان رقت نهادی در عرصه اقتدار مذهبی را چونان دگمایی مذهبی در خود حفظ کرده است و اتحادهای تاکتیکی بین خاندان سعود و آل شیخ نیز نتوانسته به شکلی قاطع این مسئله را حل و فصل کند.

♦
پادشاه در مقام رأس نهاد اقتدار مذهبی، دقیقاً دارای همان کارکردی است که به‌عنوان رأس نهاد اقتدار سکولار بازی می‌کند. او در این دو مقام، تجسم و تجسّدی است فردی و انسانی از دو اقتدار: اقتدار سکولار و سیاسی و زمینی ملت خود و نیز تجسمی از ایمان قدسی و مذهبی ملت خویش

♦



قدرت کنند، حرف زدن از سکولاریسم و همی بیش نیست. اگر حکومت مدرن، زیاده و خلاصه عقلانیت اتباع جامعه است، آنگاه این عقلانیت تجسم یافته در «حکومت ملی» باید بتواند بر عرصه مذهب نیز نظارت داشته باشد، مباد که این عرصه بدون تأیید توده مردم و بدون نظارت عقلانی حکومت برخاسته از اراده مردم، بر عرصه زمینی و سکولار تأثیراتی بگذارد که بسا زمانی ثمر این تأثیرگذاری، تلخ و مسموم از آب در بیاید.

آنچه باقی می ماند، بحثی است شکلی و نه ماهوی. اگر استدلال فوق دال بر لزوم نظارت عقلانیت جمعی و سیاسی بر عرصه مذهب را بپذیریم، آنگاه این پرسش مطرح می شود که کدام «شکل» از حکمرانی، با تجمیع اقتدار سکولار و مذهبی تناسب بیشتری دارد، و همان طور که در چند بند پیش اشاره شد، نویسنده معتقد است که تجمیع این دو اقتدار در ساحتی انسانی و صورتی شخصی، احتمالاً دارای تأثیر و بهیمنی بیشتری خواهد بود. صد البته مانند عرصه سکولار، در این عرصه نیز می توان سازوکارهایی دموکراتیک ایجاد کرد تا محتواهای مذهبی نیز تابع اراده جمعی مذهبیان باشد. در این مورد، می توان حتی دستگاه اقتدار مذهبی ملی را صرفاً محدود به یک دیانت نکرد، بلکه آن را به یک دستگاه مبتنی بر تقریب رادیکال مذاهب بدل کرد به گونه ای که میل و اراده قاطبه مؤمنین از ادیان و مذاهب مختلف در قالب های اخلاقی و انسانی و الهیاتی مورد استمزاج دستگاه اقتدار مذهبی قرار گرفته و سپس با همفکری متخصصان تئولوژی و الهیات از مذاهب مختلف موجود در کشور، دکترین های منبعث از این اراده جمعی در هر یک از مذاهب به شکلی متمرکز تدوین شده و به تأیید پادشاه به مثابه تجسم اراده قدسی و مذهبی ملت نیز برسد. در چنین وضعیتی، مذاهب

ملت خویش است، بلکه همچنین نمونه فضیلت های انسانی نیز هست. همان طور که پیش تر ذکر شد، هیچ انسان عاقلی نیست که معتقد باشد پادشاهان عالم همگی معصوم و فاضل و احتمالاً مصداق «فیلسوف شاه افلاطون» هستند. اما وقتی که پادشاه شولای سلطنت بر تن می کند، در واقع از خود شخصی اش خالی می شود و در چنان ساحتی در واقع مصداق تجسم روح تک تک اتباع و شهروندان خویش است. فلسفه دور ماندن پادشاه از اظهار نظرها و دخالت های روزمره و مصداقی سیاسی نیز همین است، وگرنه همه قوانین اساسی به جز قانون اساسی ژاپن، تمام قدرت سیاسی و حکومتی را به شخص پادشاه اعطا می کنند. صد البته که تکامل عینی عرصه سیاسی به مرور قدرت سلاطین را در عرصه عینی از ایشان سلب کرده است، اما در بعدی نظری نیز بهتر است که پادشاه از هر اظهار نظر ابطال پذیری دور باشد، مباد که شولای مقدس همیونی به «خطا» آلوده شود.

و اما به عنوان آخرین نکته، شاید گفته شود که یکی از اصول سکولاریته این است که دو عرصه مذهبی و سکولار باید از هم منفک باشند. آیا تجمیع اقتدار مذهبی در نهاد پادشاهی، نافی این اصل نیست؟ آن هم در حالی که مثلاً قانون اساسی ایالات متحده آمریکا به عنوان یکی از الگوهای مدرن در تدوین قوانین اساسی، بر این تفکیک اصرار دارد؟ در اینجا باید به واقعیتی بسیار آشکار و دردناک در تجربه سیاسی جوامع و خصوصاً جوامع مسلمان تأکید کرد و آن اینکه در عرصه عمل، دو ساحت مذهبی و زمینی نمی توانند از هم منفک باشند. مذاهب بدون آنکه تابع اراده دموکراتیک مردم باشند، بر عرصه زمینی و مادی ایشان دارای تأثیر هستند. تلاش برای منفک کردن عرصه اقتدار مذهبی از عرصه اقتدار زمینی در عمل فضای امنی برای اقتدار مذهبی ایجاد می کند تا به دوراز نظارت و مداخله اقتدار سیاسی و سکولار، دست به تبلیغات و اشاعه باورهایی بزند که نهایتاً دارای تأثیرات زمینی و سیاسی و سکولار خواهند بود.

اصرار و سواسی بر تفکیک این دو عرصه از هم، صرفاً امتیازی است که به یکی از قدرتمندترین بخش های جامعه مدنی، یعنی گروه های مذهبی داده می شود تا در آرامش و استقلال از «سیاست» و عرصه عقلانیت حاکم بر حکمرانی ملی، بر همین عرصه دارای تأثیرات عمیق باشند. تا روزی که مذاهب می توانند بر نفوس و اذهان اتباع جامعه دارای تأثیر بوده و با تبلیغات خود کسب

تلاش برای منفک کردن
عرصه اقتدار مذهبی
از عرصه اقتدار زمینی
در عمل فضای امنی
برای اقتدار مذهبی
ایجاد می کند تا به دوراز
نظارت و مداخله اقتدار
سیاسی و سکولار، دست
به تبلیغات و اشاعه
باورهایی بزند که نهایتاً
دارای تأثیرات زمینی و
سیاسی و سکولار خواهند
بود



ثروت باشند و نیز چنانچه ملّتی از عصیّت‌های سیاسی و عواطف عوام‌فریبانه دور بوده و با عقلانیت و دوراندیشی به سپهر سیاسی نگر بسته و وظایف شهروندی خود را سهل نگیرند، چنان جامعه‌ای فارغ از آنکه در بعدی شکلی به صورت سلطنتی اداره شود یا جمهوری، از چنگال استبداد در امان خواهد بود.

در اینجا تنها به یک مورد مصداقی اشاره می‌کنم. در سال دو هزار و هشت پارلمان لوکزامبورگ تلاش کرد تا قانونی را به تصویب برساند که به موجب آن حق دسترسی به اوتانازی برای شهروندان تأمین شود. دوک اعظم لوکزامبورگ که بر اساس سوگند سلطنتی که یاد کرده بود خود را مدافع نهاد کلیسا و ایمان مردم می‌دانست، با مصوّبه پارلمان در این رابطه مخالفت کرده و حاضر به توشیح ملوکانه آن نشد. در نتیجه، نوعی بحران قانون اساسی در لوکزامبورگ ایجاد شد. در واقع، پدیده‌ای بسیار عجیب در یکی از دموکراسی‌های اروپایی رخ داده بود که طی آن پادشاه در مقابل اراده دموکراتیک مردمش مقاومت کرده بود. فرجام این بحران، لابی‌گری و اتّحادهایی در پارلمان آن سامان بود تا رأی اکثریت لازم برای اصلاح قانون اساسی کسب شود و این اکثریت نهایتاً شرط توشیح ملوکانه را از قوانین اساسی دوک‌نشین لوکزامبورگ حذف کردند.^{۵۴}

مورد بالا، مثالی است از یک «جامعه قدرتمند». در لوکزامبورگ نه انقلابی علیه نهاد سلطنت رخ داد، و نه سر دوک اعظم را با گیوتین بریدند و نه کاخ او را به آتش کشیدند. همچنان، دوک اعظم نتوانست گارد سلطنتی را با توپ به پارلمان بفرستد و برای تحمیل اراده ملوکانه خویش، مجلس آن کشور را به توپ ببندد. چرا چنین نشد؟ به این دلیل که لوکزامبورگ نمونه‌ای است از یک «جامعه قدرتمند». یک جامعه قدرتمند، از حکومت خود قوی‌تر است و این شکل صحیح و سالم تعامل هر جامعه‌ای با حکومت خویش است. حکومت‌ها، فارغ از اینکه جمهوری باشند یا سلطنتی، صرفاً مأمورین و مستخدمین جوامع خویش هستند. همه مناصب حکومتی، کارمندانی هستند که از سوی جامعه استخدام شده‌اند تا امور آن را مدیریت کنند. حکومت‌ها، مالکین جوامع نیستند، این جوامع هستند که مالک حکومت‌ها هستند. نمونه فوق، مثالی است از چنین جامعه‌ای و نیز نمونه‌ای است از روابط سالم و بایسته یک جامعه با حکومتش و باور کنید، شکل حکومت تأثیری بر ماهیت این رابطه ندارد.



مختلف در یک بستر ملّی، تابع اراده همان ملّت خواهند بود. با ذکر این نکته کوتاه که باورهای بنیادین الهیاتی و لایتغیر در هر دیانت و مذهبی بسیار حداقلی و نیز از حیث ماهیت، بسیار انتزاعی و مرتبط با عرصه الهیات هستند. منظور از استمزاج از قاطبه ملّت، در عرصه‌هایی است که انضمامی‌تر بوده و بیم آن برود که در عرصه‌های سکولار و زمینی بر زندگی عینی اتباع جامعه دارای تأثیر باشند.

مؤخره- تأکیدی بدیهی بر واقعیتی سیاسی

در سراسر جهان، سلطنت مترادف با استبداد فردی تلقی می‌شود. با قاطعیت می‌توان گفت که چنین اظهارنظری سرشار از سطحی‌اندیشی و کتمان دقایق حاکم بر عرصه سیاست است. همان‌طور که پیش‌تر تأکید شد، امروز بیشتر سلطنت‌های جهان دموکراسی‌هایی باثبات و جاافتاده هستند و در مقابل، جمهوری‌های استبدادی و سرکوبگر بسیاری در جهان وجود دارند که همه ما نمونه‌های آن را در طول تاریخ معاصر و همین امروز مشاهده کرده‌ایم. استبداد و دموکراسی و نیز توسعه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی همگی مباحث و عناصری «ماهوی و محتوایی» هستند در حالی که سلطنت و پادشاهی، عنصری «شکلی» محسوب می‌شود.

آنچه دموکراسی و مردم‌سالاری و نیز توسعه سیاسی و اجتماعی را خلق می‌کند، نه وجود یک عنصر شکلی که تکامل عناصر بسیار پیچیده و اندرمتداخل ماهوی در جوامع است. در یک توصیف و اشاره بسیار کوتاه، چنانچه یک ملّت واجد یک جامعه مدنی قدرتمند، اقتصاد غیردولتی و غیر رانتیر و مبتنی بر تولید مدنی

قانون اساسی‌ای که
ژنرال مک آرتور و دولت
فاتح آمریکا بعد از
پایان جنگ جهانی دوم
به دولت ژاپن تحمیل
کرد، نهایتاً موجب شد
تا ژاپن به تنها سلطنت
مشروطه‌ای بدل شود
که مقام سلطنت در
آن به شکلی تصریحی
و رسمی، فاقد قدرت
حکمرانی است

- Alexei, Vasiliev. "The Wahhabis and the Muslim Brothers: From Alliance to Alienation. Regional and Global Implications." *Journal of Globalization Studies* 11, no. (2020) 2 62-55.
- Bagehot, Walter. *The English Constitution*, by Walter Bagehot. Accessed June 2022 ,8. <https://www.gutenberg.org/files/-4351/4351h/-4351h.htm>.
- Bartlett, Gail, and Michael Everett. "The Royal Prerogative," May 2022 ,6. <https://commonslibrary.parliament.uk/research-briefings/sn03861/>.
- Bates, Robert H., and Da-Hsiang Donald Lien. "A Note on Taxation, Development, and Representative Government." *Politics & Society* 14, no. 70-53:(1985) 1.
- Bix, Herbert P. "Inventing the 'Symbol Monarchy' in Japan, 52-1945." *Journal of Japanese Studies* 21, no. -319 :(1995) 2 63. <https://doi.org/133011/10.2307>.
- Heideking, Jürgen, James A. Henretta, Peter Becker, German Historical Institute (Waszyngton), and Cambridge University Press. *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1850-1750*. Cambridge University Press, 2002.
- Jacob, Marcus. "Long-Term Persistence: The Free and Imperial City Experience in Germany." SSRN Scholarly Paper. Rochester, NY: Social Science Research Network, May ,27 2010. <https://doi.org/10.2139/ssrn.1616973>.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press, 2014.
- Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Modern Library, 2003.
- "Luxembourg Strips Monarch of Legislative Role | World News | The Guardian." Accessed June 2022 ,9. <https://www.theguardian.com/world/2008/dec/12/luxembourg-monarchy>.
- MacCulloch, Diarmaid. *A History of Christianity: The First Three Thousand Years*. Penguin UK, 2009.
- Nawas, John A. "A Reexamination of Three Current Explanations for Al-Mamun's Introduction of the Mihna." *International Journal of Middle East Studies* 26, no. 29-615 :(1994) 4.
- PERCIVAL, G. "THE CIVIL LIST AND THE HEREDITARY REVENUES OF THE CROWN." *Fortnightly* 69, no. 411 91-483 :(1901).
- Peysner, Eve. "The Americans Who Think a Monarchy Would Solve Their Political Problems." *The Guardian*, October ,1 2019, sec. Global. <https://www.theguardian.com/global/2019/oct/01/the-rise-of-monarchism>.
- Ridley, Ronald T. "The Absent Pontifex Maximus." *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte* 54, no. 300-275 :(2005) 3.
- Ryoichi, Osamu. "POLITICAL CHANGING FOR PRIME MINISTER OF JAPAN." *International Journal of Law Reconstruction* 5, no. 92-75 :(2021) 1.
- Sellers, Mortimer N. S. *American Republicanism: Roman Ideology in the United States Constitution*. Springer, 2016.
- Thompson, Joanna. "Which British Monarch Has Reigned the Longest? (What about the Shortest?)." *livescience.com*, June 2022 ,4. <https://www.livescience.com/longest-shortest-reigning-british-monarchs>.
- Turner, Bryan S. "In Defence of Monarchy." *Society* 49, no. 1 (January 89-84 :(2012) ,1. <https://doi.org/10.1007/s-12115-6-9496-011>.
- Wedeen, Lisa. *Review of Review of Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, by Takashi Fujitani. *Contemporary Sociology* 26, no. 18-716 :(1997) 6. <https://doi.org/2654636/10.2307>.
1. Thompson, "Which British Monarch Has Reigned the Longest?"
 2. life peers and hereditary peers
 3. Royal Prerogatives
 4. Bartlett and Everett, "The Royal Prerogative."
 5. Bix, "Inventing the 'Symbol Monarchy' in Japan, ",52-1945 36-333.
 6. Ryoichi, "POLITICAL CHANGING FOR PRIME MINISTER OF JAPAN," 77.
 7. Heideking et al., *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1850-1750*, chap. 1.
 8. Imperial Free Cities
 9. Jacob, "Long-Term Persistence," 10-7.
 10. Public: Public Thing
 11. Sellers, *American Republicanism*, 75-70.
 12. Checks and balances
 13. *ibid.* 37-32
 14. Turner, "In Defence of Monarchy," 84.
 15. jacksonian democracy
 16. Primogeniture
 17. *ibid.* 85
 18. *ibid.* 86-85
 19. Magna Carta
 20. Crown Estate
 21. Bates and Donald Lien, "A Note on Taxation, Development, and Representative Government," 12-2.
 22. Civil Government Expenses
 23. Civil List
 24. PERCIVAL, "THE CIVIL LIST AND THE HEREDITARY REVENUES OF THE CROWN.," 3-1.
 25. Elective Monarchy
 26. Peysner, "The Americans Who Think a Monarchy Would Solve Their Political Problems."
 27. Turner, "In Defence of Monarchy," 88-87.
 28. Walter Bagehot
 29. *The English Constitution*
 30. Legal Rationality
 31. Bagehot, *The English Constitution*, by Walter Bagehot, chap. NO.I.
 32. *ibid.* NO.III: The Monarchy
 33. *ibid.*
 34. the right to be consulted, the right to encourage, the right to warn
 35. The King is dead; long live the King!
 36. Turner, "In Defence of Monarchy," 86.
 37. Wedeen, "Review of Splendid Monarchy," 717.
 38. Temple Community
 39. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 4-2.
 40. Collegium Pontificum
 41. pontifex maximus
 42. Ridley, "The Absent Pontifex Maximus."
 43. ecumenical councils
 44. MacCulloch, *A History of Christianity*, chap. 6.
 45. *ibid.* chap.17
 46. *ibid.* pp.476-450
 47. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 46-74.
 48. *ibid.* 102
 49. Nawas, "A Reexamination of Three Current Explanations for Al-Mamun's Introduction of the Mihna."
 50. Lewis, *The Crisis of Islam*, 36-120.
 51. Alexei, "The Wahhabis and the Muslim Brothers: From Alliance to Alienation. Regional and Global Implications."
 52. Episcopal
 53. Diyanet İşleri Başkanlığı
 54. "Luxembourg Strips Monarch of Legislative Role | World News | The Guardian."



الزام و اهمیت بازگشایی نهاد پادشاهی مشروطه در ایران



محمد محبی

مقدمه



در طول تاریخ ایران، هرگاه پادشاه مجبور به ترک وطن و نهاد پادشاهی برای مدتی تعطیل می‌شد، نه تنها کشور وارد یک دوره پر از آشوب و بی‌نظمی و پسرقت می‌شد، بلکه تمدن ایرانی هم به رکود و انقطاع تاریخی دچار شده و حتی با خطر فروپاشی مواجه می‌گردید. اما هر بار با بازگشایی نهاد پادشاهی، کشور سروسامان می‌یافت، دوره انقطاع و پسرقت پایان می‌پذیرفت، و ایران دوباره وارد ریل تداوم و پیشرفت و آبادانی می‌شد. نهاد پادشاهی چنان قدرتی در تاریخ ایران و چنان پایه‌های محکمی دارد که حتی شاهان غیرایرانی هم (خواستار و ناخواستار) در آن به تداوم حیات ایران یاری رساندند. شاید به دلیل حضور مداوم ایرانیان در نهاد وزارت و سیستم دیوانی، شاهان انیرانی هم اغلب در خدمت تداوم حیات ایران قرار گرفتند.

آخرین مورد تعطیلی نهاد پادشاهی در ایران در پی شورش‌های سال ۱۳۵۷ خورشیدی رخ داد و هنوز هم این تعطیلی، و آشوب‌ها و بی‌نظمی‌های ناشی از آن ادامه دارد. تبعات هولناک این تعطیلی در آستانه نزدیک شدن به تبعات برخی تعطیلی‌های مشابه در طول تاریخ از جمله تعطیلی ناشی از حمله اعراب به ایران در قرن هفتم میلادی است.



خود را در ضدیت با نهاد پادشاهی تعریف کرده‌اند.

یک - تداوم سیاسی و حقوقی نهاد پادشاهی و عدم نسخ آن

به جرئت می‌توان ادعا کرد که نهاد پادشاهی، نخستین و تنها «تأسیس حقوقی» ایرانیان است. اهمیت «شاه» در ادبیات کهن، و نص و سنت ایرانی گواه این مدعا است. «کلمه شاه، حداقل از ۴ هزار سال پیش به این سو کلیدی‌ترین واژه سیاسی و حقوقی» در جغرافیای ایران بزرگ فرهنگی است (زریاب خویی، ۱۳۶۱، ۱۹). ایرانیان چند هزار سال پیش، با ابداع این کلیدواژه، توانستند تمامی نهادها و مفاهیم سیاسی لازم برای حکمرانی را تأسیس نمایند. نهادها و مفاهیمی که موارد مشابه زیادی در اندیشه سیاسی مدرن دارند. با نگاهی به تاریخ چند هزارساله ایران و اسناد و متون کهن آن در می‌یابیم که ایرانیان، قبل از ابداع مفاهیمی چون «ملت» (Nation)، «دولت» (State)، حکومت (Government)، حاکمیت (sovereignty) و امثال آن، اقدام به نهادسازی و مفهوم‌سازی کرده‌اند که می‌توان بدون گرفتار شدن به عارضه زمان‌پریشی مشابهت‌ها را پیدا کرد.

تداوم ایران و استمرار حیات سیاسی و فرهنگی و تمدنی ایران در گرو تداوم نهاد پادشاهی است. ایران از ابتدا هم یک شاهنشاهی بوده است، ایران را قبل از اسلام «ایران شهر» می‌نامیدند که دقیقاً به معنای «شاهنشاهی ایران» است. (دریایی، ۱۳۷۹، ۱۲۲) در دنیای جدید هم صرفاً ذیل «شاهنشاهی ایران» می‌توان نهادهای مدرن را مستقر کرد. همان روندی که قبل از شورش ۵۷ شروع شده بود و به مراحل نسبتاً موفقیت‌آمیزی رسیده بود. اما آن شورش همه‌چیز را خراب کرد. در حال حاضر هم برای نوسازی، مدرنیزه کردن ایران، چاره‌ای جز ادامه همان راه همراه با تصحیح نقایص آن وجود ندارد.

تعطیلی نهاد پادشاهی نه تنها در ایران که در هیچ جای جهان موجب نسخ آن نمی‌شود. اصل استمرار و تداوم نهادی، یکی از مهم‌ترین اصول در حقوق اساسی است؛ (قاسم‌زاده، ۱۳۴۲، ۵۶) به این معنی که نهادهای تاریخی مؤسس و مقوم و هویت‌بخش کشور، از مشروعیت فراسیاسی و فراتاریخی برخوردار هستند و در صورت تعطیلی طولانی هم هیچ مانعی برای بازگشایی آن‌ها (طبعاً بر اساس مقتضیات زمان) وجود ندارد. نمونه‌های تاریخی زیادی هم در این مورد موجود است؛ مانند بازسازی نهاد پادشاهی در هلند بعد از یک دوره

ایران و ایرانی در چهار و نیم دهه اخیر که یکی از برهه‌های مهم تاریخ بشر از حیث پیشرفت دانش و اقتصاد است، به شدت از قافله تمدن و دانش بشری عقب‌افتاده است. در این مدت دست کم دو میلیارد انسان در این کره خاکی از محدوده ذیل خط فقر نجات یافته‌اند و بشر به اندازه چندین برابر کل تاریخ عمر خود در فتاوری و کیفیت زندگی ترقی کرده است. اما کشور ما ایران نه تنها نتوانست از فرصت‌های بین‌المللی استفاده مثبت کند که این کشور ثروتمند در حال تبدیل شدن به یکی از کشورهای فقیر جهان است. جایگاه ایران و ایرانی در عرصه منطقه‌ای و بین‌المللی به پایین‌ترین رده‌ها سقوط کرده و نه تنها ایران در آستانه حذف شدن از مناسبات بین‌المللی است که اصل کشور و تمدن ایرانی در خطر فروپاشی قرار گرفته است. برهه کنونی خطرناک‌تر از برهه‌های مشابه تاریخی است. این دفعه نمی‌توان به امید «وزیدن باد بی‌نیازی خداوند» و در انتظار بخت و اقبال و تصادفات تاریخی ماند. باید آستین همت را بالا زد و ایران را نجات داد.

نجات ایران از وضعیت کنونی هم بدون بازگشایی نهاد پادشاهی از طریق بازگشت به قانون اساسی مشروطه و صد البته اصلاح تدریجی آن ممکن نیست. بسیاری از ایرانیان کف خیابان به‌طور ذاتی و غریزی این را فهمیده‌اند، به این دلیل ساده که مردم عادی، آلوده به ویروس ایدئولوژی نشده‌اند و در زمین وطن ایستاده‌اند. در هر شهری و در هر جای ایران و به هر بهانه و هدفی که تجمعی رخ می‌دهد، مردم عادی کلیدواژه «شاه» را در شعارهای خود می‌گنجانند. اما برخی باشندگان سیاسی که شوربختانه تریبون‌های پر مخاطب و ثروتمند در اختیار دارند آن را نفهمیده و از درک آن عاجز هستند، و بعضاً علیه این موضوع و این رفتار خردمندانه مردم موضع می‌گیرند و آن‌ها را تحقیر می‌کنند. عمده این باشندگان سیاسی میراث‌دار شورش ۵۷ هستند. و هویت

به جرئت می‌توان ادعا کرد که نهاد پادشاهی، نخستین و تنها «تأسیس حقوقی» ایرانیان است. اهمیت «شاه» در ادبیات کهن، و نص و سنت ایرانی گواه این مدعا است



فترت» تلقی نماییم. عصر فترت در دوره مشروطه، به دوره تعطیلی مجلس شورای ملی اطلاق می‌شد، در ۴۴ سال گذشته، علاوه بر مجلس شورای ملی، نهاد پادشاهی هم تعطیل شده است و ما در یک دوران فترت خاص و طولانی به سر می‌بریم. جمهوری اسلامی علی‌رغم به رسمیت شناخته شدن از سوی نظام بین‌المللی، هرگز نتوانست چه در داخل و چه در خارج، تبدیل به یک دولت طبیعی شود. دلیل آن هم روشن است؛ چون جمهوری اسلامی از لحاظ محتوا و ماهیت، «دولت» (State) نیست و نمی‌تواند بشود، دقیقاً به همین دلیل است که ساده‌ترین مسائل سیاسی و اجتماعی در جمهوری اسلامی تبدیل به ابربحران‌های پرهزینه می‌شوند. از لحاظ مبانی حقوق عمومی، جمهوری اسلامی یک تشکیلات سیاسی متعلق به عصر پیشادولت است، و توان تبدیل شدن به دولت را ندارد. پس نهاد پادشاهی ایران در واقع State تعطیل شده ایران هم است. دولت (State) یک پدیده جدید و غربی و نهایتاً سیصد ساله است. ساخت دولت در دنیای جدید شوخی نیست. چیزی که انقلابیون ۵۷ و مخالفان بازگشایی نهاد پادشاهی مشروطه در ایران درباره مبحث تأسیس دولت نفهمیدند و هنوز هم نمی‌خواهند بفهمند این است که در دنیای مدرن، فقط با یکی از سه ابزار یا امکان یا روش می‌توان State تأسیس کرد، ابزار اول که به درد کشورهای قدیمی مثل ایران می‌خورد عبارت است از تأسیس دولت بر اساس سنت‌های دیرین و پایه‌ای حکمرانی مثل نهاد پادشاهی یا امپراتوری و به‌روزرسانی آن‌ها بر اساس مفاهیم جدید است، دو ابزار دیگر هم به درد کشورهای تازه تأسیس می‌خورد، یکی تأسیس دولت بر اساس قومیت و نژاد، و دیگری تأسیس دولت بر اساس جنبش استقلال که این استقلال می‌تواند ناشی از آزادی از اشغال سرزمین از دست استعمارگران و اشغالگران باشد، و یا به‌واسطه تجزیه یک کشور بزرگ‌تر به دست آمده باشد. غیر از این سه روش، نمی‌توان دولت تأسیس کرد. با ابزار مذهبی در دنیای مدرن فقط می‌توان یک شبه‌دولت و نظم پیشامدرن تأسیس کرد. انقلابیون ۵۷ فکر کردند که با حزب و سازمان و ایدئولوژی و امثالهم می‌توانند دولت تأسیس کنند! فاجعه‌بارتر اینکه، انقلابیون حزب و سازمان روشمند و کارآمد هم تأسیس نکردند، نمی‌توانستند که تأسیس کنند، حزب یا سازمان، در ذیل نهاد State قوام‌یافته می‌تواند متولد شود در انتخابات شرکت کند و پیروز

طولانی حکومت جمهوری، بازگشت نهاد پادشاهی در انگلستان بعد از یک دوره جمهوری کرامول‌ها، احیای نهاد پادشاهی در ژاپن بعد از دوره طولانی جمهوری شوگون‌ها، بازگشایی نهاد پادشاهی در اسپانیا بعد از یک دوره جمهوری فاشیستی فرانکویی، بازسازی نهاد پادشاهی در کامبوج بعد از چندین دهه سلطه همراه با وقایع خون‌بار و دهشتناک کمونیست‌ها و خمرهای سرخ. نکته بسیار مهم در این تجربیات این است که در هر موردی، با بازگشایی نهاد پادشاهی، وضعیت آن کشور به‌غایت بهبود یافت.

در کشورهای دیگری هم که قبلاً نهاد پادشاهی داشتند و این نهاد جنبه تأسیسی داشته است، امکان بازگشایی وجود دارد، آزادی فعالیت احزاب پادشاهی خواه در فرانسه هم بر همین قاعده استمرار نهادهای تأسیسی استوار است. فرانسه‌ای که یکی از خشن‌ترین و تندترین انقلاب‌ها علیه نهاد پادشاهی در آن رخ داد. اگرچه امکان پیروزی احزاب پادشاهی خواه در فرانسه بسیار اندک است و با گذشت زمان کم‌تر هم می‌شود و شاید غیرممکن هم باشد، اما این احزاب امکان کسب قدرت مشروع و استقرار فکر خود در فرانسه را همچنان دارند و در صورت کسب اکثریت مطلق، به‌صورت بالقوه امکان بازگرداندن نهاد پادشاهی را هم خواهند داشت. هرچند در اصل ۸۹ قانون اساسی فرانسه، «اصل جمهوریت» غیرقابل تجدیدنظر اعلام شده است. اما کسانی که با الفبای حقوق اساسی آشنایی دارند به این نکته واقف هستند که در هر قانونی (اعم از قانون اساسی و قانون عادی)، وجود قیدهایی چون «غیرقابل تغییر»، «غیرقابل اصلاح» و «غیرقابل تجدیدنظر»، بی‌معنی و نقض غرض است و هر قانونی قابل تغییر است. «محدودیت‌های تقنین را اراده قانون‌گذار لاحق تعیین می‌کند نه اراده قانون‌گذار سابق». (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۷۴، ۱۱۹)

دوم - نهاد پادشاهی State تعطیل شده ایران

در ایران کنونی، نهاد پادشاهی علاوه بر مشروعیت تاریخی و تأسیسی، از یک مشروعیت ثانوی هم برخوردار است و آن قانون اساسی مشروطیت به‌عنوان تنها سند حقوقی معتبر در ایران معاصر است. پس بازگشایی این نهاد در ایران از موارد مشابه در کشورهای دیگر آسان‌تر و ضروری‌تر است. بر اساس عرف حقوق اساسی مشروطه، می‌توان دوره‌ای که از ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ خورشیدی شروع شده و همچنان ادامه دارد را مندرج در تحت «عصر

تداوم ایران و استمرار حیات سیاسی و فرهنگی و تمدنی ایران در گرو تداوم نهاد پادشاهی است. ایران از ابتدا هم یک شاهنشاهی بوده است، ایران را قبل از اسلام «ایران شهر» می‌نامیدند که دقیقاً به معنای «شاهنشاهی ایران» است



محسوب نمی‌شود، و همچنان نهاد پادشاهی مشروطه متولّی دولت در ایران می‌تواند باشد، و برای تکمیل پروژه ساخت دولت مدرن در ایران، لاجرم باید نهاد پادشاهی مشروطه بازگشایی شده و بر اساس قواعد حقوق اساسی مشروطیت، قانون اساسی مشروطه اصلاح و به‌روزرسانی شود.

سوم - بی‌رقیب بودن جریان مشروطه خواهی در ایران

جمهوری اسلامی به‌عنوان یک تشکیلات شبه‌دولتی مستقردر ایران، جز جریان مشروطه‌خواهی، هیچ اپوزیسیون دیگری ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. در چند سال اخیر که گفتمان براندازی در میان ایرانیان برجسته شده است و مردم ایران در شهرهای گوناگون، اغلب نام شاهان پهلوی را فریاد می‌زنند، افراد و گروه‌هایی پیدا شده‌اند و خود را «جمهوری خواه» (کذا) نامیده‌اند. افراد و جریان‌هایی که هیچ فهمی از کلمه «جمهوری» هم نداشته و ندارند. جمهوری را به‌مثابه متضاد صرف پادشاهی تلقی کرده و در حال مبارزه با شاهان درگذشته پهلوی هستند! با بررسی ادبیات این افراد و جریان‌ها که مقبولیت همه آن‌ها سرجمع یک‌دهم مقبولیت و شهرت ولیعهد قانونی ایران (شاهزاده رضا پهلوی) هم نمی‌شود، می‌توان با قاطعیت گفت که هیچ جنبش اصیل و واقعی جمهوری خواهی در ایران شکل نگرفته و احتمالاً هم شکل نخواهد نگرفت، دلیلش کاملاً روشن است. فونداسیون‌ها و پایه‌های جمهوری خواهی در تاریخ و سنت ایران وجود ندارد.

در حال حاضر، چهار دسته مدعی جمهوری خواهی در میان ایرانیان وجود دارد که هیچ‌کدام اصالتی ندارند و تاریخ و اندیشه سیاسی منسجمی پشت آن‌ها نیست. و هیچ‌کدام در یک زمین سفت نایستاده‌اند. و از همه مهم‌تر اینکه جمهوری خواهی آن‌ها از حبّ جمهوری نیست، بلکه از بغض پادشاهی مشروطه است؛ شاید بهتر است بگوییم از بغض خاندان پهلوی است. همچنین آن‌ها به‌شدت معتاد «سیاست‌های هویتی» شده‌اند. آن چهار دسته، به شرح ذیل می‌باشند:

دسته اول، جمهوری خواهان مصدقی (جریاناتی که خود را ملّی‌گرا و یا ملّی‌مذهبی می‌نامند): علی‌رغم اینکه خود مرحوم مصدق‌السلطنه خود را یک مشروطه‌خواه می‌دانست (بماند که مشی او خلاف این را می‌گوید)، اما مصدقی‌های کنونی (اعم از مصدقی‌های مذهبی

شود و کابینه تشکیل دهد و هر بود و باش سیاسی قانونی که اراده کند انجام دهد، نه اینکه یک عده شورشی در قالب شبه‌سازمان، علیه نهاد دولت، و اصل و اساس کشور طغیان کنند و بعد بنشینند و دولت‌سازی کنند. حتی آرمان‌های ایدئولوژی‌های سیاسی هم در قالب اصل و اساس کشور قابل تحقق است نه در یک جنگل بی‌صاحب! حالا هر آرمانی که می‌خواهد باشد، به‌طور مثال آرمان‌های سوسیالیستی فردی چون جرمی کوربین از حزب کارگر بریتانیا در صورت کسب رأی مردم، در ذیل اصل و اساس پادشاهی متحدۀ بریتانیا قابل تحقق است. این نکته بدیهی را هیچ‌کدام از باشندگان انقلاب ۵۷ نفهمیدند و با نابخردی و سبک‌سری و ماجراجویی، کشور را به ناکجاآباد، و به عصر بی‌دولتی و بی‌قانونی و بی‌نظمی و آشوب سوق دادند.

بنابراین مواردی چون جمهوری اسلامی در ایران، طالبان در افغانستان، داعش در عراق و سوریه و امثالهم، در واقع دولت نیستند، بلکه شبه‌دولت محسوب می‌شوند. هرچند برخی از این شبه‌دولت‌ها بتوانند در سازمان‌های بین‌المللی عضو هم بشوند و از طرف دولت‌های دیگر به رسمیت شناخته شوند.

جمهوری اسلامی اگرچه عضو بسیاری از سازمان‌های بین‌المللی است و با اعمال خود برای «ایران» تعهد و هزینه در نظام بین‌المللی ایجاد کرده و می‌کند و ما نمی‌توانیم بعد از پایان حیات آن به بهانه عصر فترت از اجرای تعهدات شانه خالی کنیم، زیرا مسئولیت طولانی شدن تبعات عصر فترت بر عهده ملت ایران است، نه نظام بین‌المللی. اما با عنایت به دلایلی که در بالا ذکر شد، جمهوری اسلامی برای ما ایرانیان، ادامه نهاد دولت

تعطیلی نهاد پادشاهی
نه تنها در ایران که در
هیچ جای جهان موجب
نسخ آن نمی‌شود. اصل
استمرار و تداوم نهادی،
یکی از مهم‌ترین اصول
در حقوق اساسی است





«فرش زیبای ایران» و متناسب با «وحدت در کثرت، و کثرت در وحدت» این سرزمین باشد و بر اساس ایده‌های شومی چون «موزاییک قومیت‌ها» و امثال آن نباشد. اگر یک روزی قانون اساسی جمهوری اسلامی منسوخ شد، باید (این «باید» یک باید حقوقی و امنیتی و حیاتی و تاریخی است) قانون اساسی مشروطه احیا شود. وگرنه هر جمهوری غیر از جمهوری اسلامی، باعث تسریع روند قطبی-قومی شدن ایران و افزایش خطر فروپاشی ایران خواهد شد.

چهارم- پادشاهی مشروطه، توسعه و دموکراسی

یکی از عجایب دنیای سیاست در میان ایرانیان رخ می‌دهد. مخالفان پادشاهی مشروطه به صرف مخالفت با اصل پادشاهی خود را «جمهوری خواه» نامیده و از آن عجیب‌تر تفکر خود را عین دموکراسی و تفکر رقیب (؟) را عین استبداد می‌نامند. در کمال ناباوری، مشروطه‌خواهان را به فاشیسم هم متهم کرده و احیای قانون اساسی مشروطه را حرکت به سمت دیکتاتوری و استبداد تلقی می‌کنند! این مغالطه به فاجعه پهلوی می‌زند، مشخص است که از تاریخ هیچ نمی‌دانند! البته این قبیل واکنش‌های هیستریک مخالفان نهاد پادشاهی در ایران کاملاً قابل درک است، آن‌ها در مقابل عظمت این نهاد و جواند و پرشکوه و دیرین خود را حقیر و بی چیز می‌بینند و زبان به ناسزا و یاوه می‌کشایند.

اما آنچه واقعیت دارد این است که، اکثر جنبش‌های فاشیستی و تجربه‌های مختلف فاشیسم در جهان، چون ایتالیا، آلمان، اسپانیا و... ریشه در سیستم‌های جمهوری دارد، نه مشروطه پادشاهی. و اکثر سیستم‌های سرکوبگر، مستبد و دیکتاتور، که در حد چندصد هزار و

و غیر مذهبی و ضد مذهبی)، به خاطر کینه نسبت به پهلوی‌ها، غلم جمهوری خواهی برافراشته‌اند، هیچ دلیل دیگری برای جمهوری خواه بودن آن‌ها قابل تصور نیست، برخی از مذهبی‌های این طیف هم که رنگ و بوی اخوانی داشته و دارند.

دسته دوم، جمهوری خواهان عمدتاً چپ و بعضاً راست که همه از دم ایدئولوژی زده هستند و هیچ درکی از ایران و تجربه مشروطیت ایران ندارند. و طبق معمول ۷ دهه اخیر دنبال سراب ایدئولوژی‌های شرق و غرب هستند. این دسته، بیشترین ناآگاهی و یا بدفهمی را در باره تجربه مشروطیت ایران دارند.

دسته سوم، جمهوری خواهان اسلام‌گرا، که همین جمهوری اسلامی کنونی، تجلی آرمان آن‌هاست، و دشمنی آن‌ها با مشروطیت امری طبیعی است.

دسته چهارم، جمهوری خواهان قومیت‌گرا، فدرال طلب، تجزیه طلب، هویت طلب و امثالهم که تکلیفشان روشن است و جمهوری را برای تحقق آرمان تجزیه ایران می‌خواهند. تجربه «ملی» مشروطیت ایران، خلاف آرمان‌های این طیف است. در نظام مشروطه، نهاد پادشاهی که موجب انسجام ملی و حفظ تمامیت ارضی میهن می‌شود، خلاف اهداف جدایی طلبانه آن‌هاست.

بنابراین تا اطلاع ثانوی، «نومشروطه خواهی» و «نوپهلوی گرایی»، تنها جنبش سیاسی اصیل و واقعی ایران است، که هم دارای پایه‌های تاریخی محکمی است، و هم مبانی فکری قابل اتکا و استنادی دارد. جمهوری اسلامی هیچ اپوزیسیونی جز جریان نومشروطه خواه و نوپهلوی گراندارد.

پروژه جمهوری در ایران شکست خورده است. از ابتدا هم محکوم به شکست بود. تنها نسخه ممکن برای استقرار جمهوری در ایران، همین جمهوری اسلامی است چون حداقل از سنت شیعی ریشه‌هایی هرچند ضعیف در خود دارد، یعنی فونداسیون هرچند ضعیف در بخشی از سنت و تاریخ مذهبی ایران دارد. (سلسله مقالات دکتر چنگیز پهلوان در مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی در اوایل دهه ۷۰ در این زمینه، بسیار جالب و خواندنی هستند). ایران کشور جدیدالتأسیس و حاصل مبارزات استقلال طلبانه قرن نوزدهم و بیستم نیست که آن را تبدیل به آزمایشگاه ایدئولوژی‌ها بکنیم! و خاک آن را در اختیار توهمات و ناکجا آبادها بگذاریم. هر سیستمی که در این کشور کهن بنا می‌شود، لاجرم باید در سنت و تاریخ آن ریشه‌هایی داشته باشد. لاجرم باید بر اساس

در ایران کنونی، نهاد پادشاهی علاوه بر مشروعیت تاریخی و تأسیسی، از یک مشروعیت ثانوی هم برخوردار است و آن قانون اساسی مشروطیت به عنوان تنها سند حقوقی معتبر در ایران معاصر است



پادشاهی‌های غیرمشروطه‌خاورمیانه، از حیث توسعه و عقلانیت سیاسی و حفظ منافع ملی و ارتقای وجهه ملی، یک سر و گردن از همه جمهوری‌های منطقه بالاتر هستند.

با همه این تفصیلات هنوز هم مخالفان بازگشایی نهاد پادشاهی اصرار لجاجت‌آمیزی بر دشمنی با این نهاد دارند. حال این پرسش مطرح است که آیا واقعاً این همه تجربه‌های تلخ و ناموفق جمهوری در خاورمیانه کافی نیست که این جریان‌های به اصطلاح جمهوری خواه این همه تعصب می‌ورزند؟! دقیقاً دنبال چه چیزی هستند؟ کجا ایستاده‌اند؟ اگر در زمین دموکراسی و آزادی و حقوق بشر ایستاده‌اند که بهترین دموکراسی‌های کنونی که دارای بالاترین کیفیت آزادی و حقوق بشر هستند، در کشورهای دارای نظام مشروطه پادشاهی مستقر هستند. اگر در زمین سوسیالیسم و عدالت اجتماعی و رفاه و امثالهم ایستاده‌اند، بهترین سیستم رفاهی در دنیا در کشورهای اسکاندیناوی است که ۳ کشور مهم این منطقه، دارای نظام پادشاهی مشروطه هستند.

مهم‌ترین مغلطه‌ای که در پاسخ تحویل مخاطب می‌دهند این است که: «ایران، انگلیس و هلند و دانمارک و بلژیک نیست که پادشاهی مشروطه مناسب در آن پا بگیرد!» در پاسخ می‌توان گفت که ایران، فرانسه و آلمان هم نیست که جمهوری دموکراتیک در آن پا بگیرد! همچنین بازگشت به قانون اساسی مشروطه و بازگشایی نهاد پادشاهی، هرگز ارتجاع نیست. هر گردی گردو نیست، هر بازگشت به گذشته‌ای ارتجاع نیست که اگر بود کل پروژه مدرنیسم یک ارتجاع است، مدرنیسم در ابتدا بازگشت به فلسفه هنر و سیاسی یونان باستان و آن‌ها بود. بازگشت به گذشته‌ای که بهتر از حال است، ارتجاع نیست، بلکه اصرار بر روش‌هایی که جز پس‌رفت نتیجه دیگری نداشته و ندارد، ارتجاع است. ما ایرانیان نیز برای ورود به ریل مدرنیته، هیچ راهی نداریم که به تجربیات و مفاهیم ایران باستان و ایران عصر مشروطه برگردیم و آن‌ها را به روزرسانی کرده و ارتقاء دهیم.

پنجم- پادشاهی مشروطه و پادشاهی پارلمانی

کلیشه تشریفاتی بودن پادشاه!

یکی از کلیشه‌ها و مغلطه‌هایی که جماعت پنجاه‌هفتی و مخالفان سرسخت نهاد پادشاهی بر آن



یا چندمیلیونی انسان کشته‌اند، دارای سیستم جمهوری بودند، از مائوی چین و پل پوت کامبوج، تا استالین شوروی، میلو سوویچ یوگسلاوی، صدام عراق، اسد سوریه، سوهارتو اندونزی، قذافی لیبی، همه و همه حکومت جمهوری بودند. حتی میزان استبداد و خشونت و فساد در کشورهای دارای نظام پادشاهی مطلقه و غیرمشروطه در جهان هم، به مراتب کم‌تر از کشورهای دارای نظام جمهوری غیردموکراتیک است. و جالب‌تر اینکه کیفیت دموکراسی و آزادی و رفاه و توسعه و... در کشورهای دارای نظام پادشاهی مشروطه، به مراتب بهتر از کشورهای دارای نظام جمهوری دموکراتیک است. در هر منطقه از جهان بین کشورهای آن منطقه مقایسه کنیم، کیفیت آزادی و توسعه و عقلانیت در کشورهای دارای نظام پادشاهی (اعم از مشروطه و غیرمشروطه) از کشورهای دارای حکومت جمهوری (اعم از دموکراتیک و غیردموکراتیک) بهتر است. انگلستان بهتر از فرانسه، ژاپن بهتر از چین، تایلند بهتر از میانمار، مراکش بهتر از لیبی، عمان بهتر از یمن، اردن بهتر از سوریه و مثال‌های مشابه. در حال حاضر عنوان حکومت در حدود ۸۰ درصد از کشورهای جهان جمهوری است و ۲۰ درصد پادشاهی. اکثر پادشاهی‌ها در جهان مشروطه شده‌اند، اما اکثر جمهوری‌ها هنوز غیردموکراتیک هستند. مثل جمهوری‌های موجود در دور و بر ما در خاورمیانه و آسیای میانه. تقریباً همه پادشاهی‌های غیرمشروطه هم در همین منطقه ما مستقر هستند. اما همین

چیزی که انقلابیون ۵۷ و مخالفان بازگشایی نهاد پادشاهی مشروطه در ایران دربارهٔ مبحث تأسیس دولت نفهمیدند و هنوز هم نمی‌خواهند بفهمند این است که در دنیای مدرن، فقط با یکی از سه ابزار یا امکان یا روش می‌توان State تأسیس کرد

عقد صلح با پادشاه است.»

و اصول دیگر که در این خلاصه نمی‌گنجد. آیا این اصول و اختیارات مندرج در آن‌ها، وجه حکومتی ندارند؟! مخالفان مشروطه، مقام پادشاه را تشریفاتی می‌دانند و اختیارات حکومتی را متعلق به مقام نخست‌وزیری می‌پندارند. در حالی که اساساً در قانون اساسی مشروطه، پستی تحت عنوان نخست‌وزیر، تعریف نشده و حدود و ثغور اختیارات آن مشخص نشده بود. تنها اختیاری که در قانون اساسی مشروطه، صراحتاً برای نخست‌وزیر ذکر شده بود، اصل ۲۸ متمم قانون اساسی مشروطه بود؛ طبق این اصل، نخست‌وزیر یکی از ۸ عضو شورای مشورتی است که ملکه کشور، به‌عنوان نایب‌السلطنه بعد از فوت پادشاه و تا زمان رسیدن ولیعهد به سن ۲۰ سالگی باید تشکیل می‌داد. غیر از این یک مورد، نه تنها هیچ اختیاری در قانون اساسی مشروطه برای نخست‌وزیر ذکر نشده که حتی لفظ «نخست‌وزیر» در هیچ اصل دیگر هم نیامده بود. اصولاً مشروعیت پست نخست‌وزیر نه از نص قانون که از عرف حقوق اساسی مشروطه نشئت گرفته بود.

تمام تلاش این جماعت این است که با استناد به اصول ۴۵ و ۴۴ متمم قانون اساسی مشروطه (مصوب ۱۲۸۶)، همچنان بر ایده «تشریفاتی بودن مقام پادشاه» در قانون اساسی مشروطه تأکید می‌ورزند، جان کلام

اصرار می‌ورزند، بحث تشریفاتی بودن نهاد پادشاهی است. آن‌ها مدعی هستند که شاه در قانون اساسی مشروطه، مقام تشریفاتی است و شاهنشاه فقید ایران را به نقض آن متهم کرده و معتقدند که اگر دوباره نهاد پادشاهی بازگشایی شود، ممکن است این تجربه تکرار می‌شود! این سخن از اساس یاه و بی‌پایه است.

اول از همه باید گفت که این عبارت «تشریفاتی بودن شاه» و جمله معروف مخالفان پهلوی، یعنی «شاه باید سلطنت کند نه حکومت»، عباراتی به‌شدت عوامانه، پریشان و بی‌مبنا هستند و هیچ پایه و اساس حقوقی ندارند. حتی در کشورهای توسعه‌یافته پادشاهی مشروطه کنونی چون انگلستان و دانمارک و سوئد و اسپانیا و بلژیک و... هم، مقام پادشاهی، در اصل تشریفاتی نیست، در قانون اختیارات بعضاً وسیعی دارند. اما به تدریج و به دنبال تکامل عرف سیاسی، اختیارات خود را به پارلمان و قوه مجریه تفویض کرده‌اند و از برخی اختیارات دیگر هم استفاده نمی‌کنند و به‌عنوان نماد ثبات، اتحاد و همبستگی ملی محسوب می‌شوند. اتفاقاً اختیارات شاه در متن قانون اساسی مشروطه ایران و متمم آن کاملاً اجرایی و حکومتی است. به این موارد توجه بفرمایید:

در اصل ۴۸ قانون اساسی مشروطه، اختیار انحلال هر دو مجلس شورای ملی و سنا، به شاه داده شده است. در نظر داشته باشید که در قانون اساسی کنونی جمهوری اسلامی که اختیارات گسترده‌ای به ولی فقیه داده شده، اما اختیار انحلال مجلس به ولی فقیه داده نشده است. چون یک مسئله بسیار حیاتی و مهمی است.

بند سوم اصل ۲۷ متمم ق.ا.م مقرر می‌دارد: «قوة اجراییه مخصوص پادشاه است...»

اصل ۴۶ متمم ق.ا.م صراحت دارد: «عزل و نصب وزرا به‌موجب فرمان همایون پادشاه است.»

اصل ۴۷ متمم ق.ا.م می‌گوید: «اعطای درجات نظامی و نشان و امتیازات افتخاری با مراعات قانون مختص شخص پادشاه است.»

اصل ۴۸ متمم ق.ا.م اشعار می‌دارد: «انتخاب مأمورین رئیسه دوائر دولتی از داخله و خارجه با تصویب وزیر مسئول از حقوق پادشاه است...»

اصل ۴۹ متمم ق.ا.م مقرر می‌دارد: «صدور فرامین و احکام برای اجرای قوانین از حقوق پادشاه است...»

در اصل ۵۰ متمم ق.ا.م آمده است: «فرمان‌فرمایی کل قشون بری و بحری با شخص پادشاه است.»

اصل ۵۱ متمم ق.ا.م تصریح می‌کند: «اعلان جنگ و

پروژه جمهوری در ایران شکست خورده است. از ابتدا هم محکوم به شکست بود. تنها نسخه ممکن برای استقرار جمهوری در ایران، همین جمهوری اسلامی است چون حداقل از سنت شیعی ریشه‌هایی هرچند ضعیف در خود دارد، یعنی فونداسیون هرچند ضعیف در بخشی از سنت و تاریخ مذهبی ایران دارد



قانون اساسی مشروطه ایران، بر اساس چارچوب حقوقی «پادشاهی مشروطه» بنا شده بود که از افکار فلاسفه سیاسی و حقوق قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی منبعث شده است. اما ایده «پادشاهی پارلمانی»، جدید است. قانون اساسی مشروطه، به ویژه متمم آن، یک گزیده‌برداری از قانون اساسی بلژیک مصوب ۱۸۳۱ بود، که در آن زمان، بر اساس چارچوب «مشروطه پادشاهی» تنظیم شده بود نه «پادشاهی پارلمانی». اساساً در آن عصر، هنوز برای نظریه «پادشاهی پارلمانی»، نظریه پردازی نشده بود. و این سیستم، عمدتاً در قرن بیستم و در پادشاهی‌های اروپا تکوین یافت.

در سیستم «پادشاهی پارلمانی»، شاه فقط رئیس دولت/کشور یا State است. و شاه به‌جز در مواردی معدود و استثنایی، در قوه مجریه حضوری ندارد. اما در سیستم «پادشاهی مشروطه»، شاه علاوه بر ریاست دولت/کشور یا State، ریاست قوه مجریه، به‌عنوان یکی از قوای حکومت یا Government را هم بر عهده دارد. این مسئله، برگرفته از نظریات مشروطه‌خواهان اولیه و کلاسیک، و اندیشه‌های متفکرینی چون جان لاک و شارل دو مونتسکیو است. مونتسکیو با صراحت اصرار می‌کند که قوه مجریه، باید تحت اختیار تام شاه باشد. مونتسکیو در کتاب روح‌القوانین، می‌نویسد: «قوه مجریه باید همیشه در دست شاه باشد، زیرا این قسمت از حکومت که همیشه محتاج به عملیات آنی و فوری است، به‌وسیله یک نفر بهتر اداره می‌شود تا به مشارکت چند نفر. در صورتی که قوه مقننه عکس این است و غالباً به‌وسیله چند نفر بهتر و منظم‌تر و بیشتر بررسی می‌گردد تا به‌وسیله یک نفر. اگر پادشاه وجود نداشته باشد و قوه مجریه به دست عده اشخاصی که بین هیئت مقننه انتخاب شده‌اند تفویض گردد و چند نفر در هر دو قوه سهیم شوند، آزادی وجود نخواهد داشت؛ زیرا هر دو قوه یکی می‌شود و معایبی را که سابقاً گفتیم در بر خواهد داشت. اگر هیئت مقننه مدت مدیدی تعطیل گردد و جلسات خود را تشکیل ندهد، یکی از دو عیب بزرگ پیدا خواهد شد، یا قوه مجریه تصمیمات قانونی را خود گرفته و مطلق‌العنان می‌شود، و یا اساساً تصمیمات قانونی وجود نخواهد داشت؛ و دولت دچار هرج و مرج می‌گردد.» (مونتسکیو، ۱۳۶۶، ۳۸۲)

جان لاک، فیلسوف سیاسی و حقوقی انگلیسی، به چیزی فراتر از آنچه مونتسکیو می‌گفت می‌اندیشید. وی علاوه بر قوه مجریه، حق قانون گذاری هم برای شاه



ایشان در همین نکته نهفته است و با همین استدلال در روز روشن تدلیس کرده و اتهامات بی‌اساس به شاهنشاه فقید ایران وارد می‌کنند، افسانه کودتا (؟) نامیدن حکم برکناری مصدق و اجرای آن در آرمرداد سال ۱۳۳۲ را هم بر همین استدلال استوار کرده‌اند که بسیار سست و بی‌پایه است.

به نظر می‌رسد که باید یک‌بار برای همیشه، به این سوءتفاهم بزرگ و کلیشه ملال‌آور و دعوای ناشی از آن پایان داد. مسئله آن قدر واضح است که با اندکی تأمل در مبانی مشروطه‌خواهی می‌توان به آن پی برد. ادامه این کلیشه، باعث می‌شود که کل عصر مشروطه، به دعوای شاه/مصدق تقلیل می‌یابد.

شوربختانه، تحلیلگران ایرانی در هفت دهه اخیر، تفاوت بین دو مفهوم «پادشاهی مشروطه» و «پادشاهی پارلمانی» را درک نکرده و مبانی تحلیل و قضاوت خود را بر اساس یک سوءتفاهم بزرگ بنا نهاده‌اند. و یکی از ریشه‌های تحلیل‌های اشتباه و ایدئولوژی زده، و همچنین دعوای بی‌حاصل همین است. نکته‌ای که در این هفت دهه مغفول مانده است این است که

هر بازگشت به گذشته‌ای ارتجاع نیست که اگر بود کل پروژه مدرنیسم یک ارتجاع است، مدرنیسم در ابتدا بازگشت به فلسفه هنر و سیاسی یونان باستان و فلسفه حقوق روم باستان، و به‌روزرسانی و ارتقای مفاهیم آن‌ها بود

قائل شده است.

بند سوم اصل ۲۷ متمم قانون اساسی مشروطه، دقیقاً منبعث از اندیشه کلاسیک «پادشاهی مشروطه» است. این بند مقرر می‌دارد: «قوة اجرائیه مخصوص پادشاه است...» به کلمه «مخصوص» در این اصل دقت کنید. در این اصل، قانون‌گذار، بر طبق قواعد «پادشاهی مشروطه»، قوه مجریه را ملک طلق پادشاه تلقی کرده است.

همان طوری که در سطور بالا ذکر شد، اصول ۴۴ و ۴۵ متمم قانون اساسی مشروطه، هرگز به معنای تشریفاتی بودن نهاد سلطنت نبود، بلکه این اصول به معنای میرا بودن شاه از مسئولیت بود. یعنی شاه، صاحب قوه مجریه است. و وزرا (که طبق اصل ۴۶ متمم قانون مذکور، عزل و نصب آن‌ها به موجب فرمان پادشاه بود)، پاسخ‌گوی مسائل مربوط به قوه مجریه می‌شدند. و این هم ملهم از قواعد «پادشاهی مشروطه» است. اینکه در عالم حقوق، اختیارات باید با مسئولیت همراه باشد، یک قاعده عام است، اما از آنجا که در نظام پادشاهی مشروطه، آن هم در اندیشه مشروطه‌خواهان کلاسیک، نخستین گام برای محدود کردن و قانونی کردن اختیارات نهاد پادشاهی برداشته می‌شود تا زمان گذار از «پادشاهی مشروطه»، به «پادشاهی پارلمانی»، پادشاه همچنان از مسئولیت میرا می‌ماند.

توجه داشته باشیم که اصل ۴۴ متمم قانون اساسی مشروطه (میرا بودن شاه از مسئولیت) هم دقیقاً ترجمه اصل ۸۸ قانون اساسی بلژیک بود. معنای فرانسوی و انگلیسی این اصل آن قدر واضح است که اصلاً حرف و حدیثی را باقی نمی‌گذارد.

متن فرانسوی اصل ۸۸ قانون اساسی بلژیک:

La personne du Roi est inviolable, ses ministres sont responsables.

ترجمه انگلیسی رسمی اصل ۸۸ قانون اساسی بلژیک:
The King's person is inviolable, his ministers are responsible.

مسئله آن قدر واضح است که اصلاً نیازی به بحث و جدل نیست. نزدیک به هفت دهه است که بر سر این مسئله واضح، بحث و جدال‌های بی‌هوده صورت می‌گیرد. سر همین مسئله واضح و روشن، چنان بلوایی در تاریخ ایران معاصر برپا کرده‌اند که تبعات آن هنوز هم ادامه دارد. از حکم قانونی شاه مبنی بر برکناری نخست‌وزیر و روند اجرای آن یک عاشورا ساخته‌اند و

هر سال روضه می‌خوانند. و شور بختانه‌تر اینکه، گفتمان سیاسی اغلب جریان‌های سیاسی بر همین روضه و نوحه استوار شده است. در حالی که با یک فهم حقوقی ساده می‌شد این مباحث را جارو و به زباله‌دان تاریخ ریخت. اما از آنجا که مباحث هفت دهه اخیر، در زمین ایدئولوژی انجام می‌شد و کسی حاضر به ترک چنین زمین باتلاقی‌ای نبود و آمادگی ورود به زمین «حقوق» در کمتر کسی وجود داشت، بنابراین بحث‌ها در باتلاق ایدئولوژی زمین گیر می‌ماند و به هیچ جایی نمی‌رسید.

دقیقاً به همین دلیل است که نه در این بحث‌ها، که تقریباً در تمام بحث‌های بنیادین علوم انسانی، ما ایرانیان مجبوریم بر سر ساده‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیم هم وارد بحث‌های بی‌پایان، بی‌حاصل و تنش‌زا شویم. قانون اساسی مشروطه ایران هم اگر با شورش ۵۷ تعطیل نمی‌شد، طی یک فرآیندی از «پادشاهی مشروطه» به «پادشاهی پارلمانی» تغییر ماهیت می‌داد؛ اما شور بختانه آن شورش ویرانگر رخ داد و قانون اساسی مشروطه اصلاح اساسی نشد. متأسفانه غیبت حقوق و فلسفه حقوق، در بحث‌های مربوط به آن دوره، باعث شد که ریشه مشکلات دیده نشود و یک نخست‌وزیر متوسط و پرحاشیه عصر پهلوی که اتفاقاً یک سیاستمدار ضعیف با ایرادات بسیار زیاد بود، تبدیل به قهرمان مظلوم جریان روشنفکری در هفت دهه اخیر شود. و انرژی بسیاری از ایرانیان، صرف دعوای عبث و بیهوده گردد و هنوز هم این بحث‌های بی‌حاصل ادامه دارد. یکی از مهم‌ترین رسالت‌های نومشروطه‌خواهان پایان دادن به این بحث‌های نابخردانه و بی‌ربط است.

سخن پایانی

جمله معروف «شاه مرد، جاوید شاه»، که در زبان‌های گوناگون معادل دارد، شعار سیاسی نیست بلکه یکی

بازگشت به گذشته‌ای که بهتر از حال است، ارتجاع نیست، بلکه اصرار بر روش‌هایی که جز پس‌رفت نتیجه دیگری نداشته و ندارد، ارتجاع است. ما ایرانیان نیز برای ورود به ریل مدرنیته، هیچ راهی نداریم که به تجربیات و مفاهیم ایران باستان و ایران عصر مشروطه برگردیم و آن‌ها را به روزرسانی کرده و ارتقاء دهیم



پیشین، خواست همگانی شده است. ولیعهد در تبعید ایران، یعنی شاهزاده رضا پهلوی در چند سال اخیر بسیار فعال تر شده است، او مانند پدر و پدربزرگش، خود را یک سر و گردن بالاتر از همه باشندگان سیاسی زمانه خود نشان داده است.

در ایران، محتمل ترین و کم هزینه ترین و تنهاترین راه حل خروج از آبربحران سرزمین ایران، بازگشت به قانون اساسی مشروطه، استقرار پادشاه مشروطه در جایگاه خود، انجام انتخابات مجلس شورای ملی، و برگزاری مراسم سوگند پادشاه در آن مجلس است. بعد از آن می توان بر اساس اصل الحاقی متمم قانون اساسی مشروطه، زمینه های اصلاح آن را فراهم کرد. در دنیای مدرن دولت (State) دارای چهار پایه است:

۱- مردم یا جمعیت ۲- قلمرو یا سرزمین ۳- حاکمیت (sovereignty) ۴- حکومت (Government)

پادشاه رئیس هر چهار پایه دولت، و نماد تاریخ و فرهنگ و تمدن و تداوم تاریخی کشور است. پایه های یکم و دوم و سوم را هرگز نمی توان و نباید به صندوق رأی واگذار کرد. صندوق رأی درباره آن ها موضوعیتی ندارد. اما با اراده پادشاه و مجلس مؤسسان، نهادها و سازمان های موضوع پایه چهارم State یعنی Government که شامل سه قوه مجریه و مقننه و قضائیه است، می تواند و باید به صندوق رأی و روندهای ناشی از آن سپرده شود.

منابع:

- ۱- احمدوند، شجاع، روح الله اسلامی، (۱۳۹۹)، «اندیشه سیاسی در ایران باستان»، تهران، انتشارات سمت.
- ۲- ارنبرگ، اریکا (۱۳۹۸)، «قدرت، نظام پادشاهی و اندیشه سیاسی در شاهنشاهی هخامنشی»، ترجمه علی اصغر سلحشور، تهران، نشر آریارمنا.
- ۳- دریایی، تورج، (۱۳۷۹)، «نهاد پادشاهی در ایران باستان»، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۴- زریاب خویی عباس (۱۳۶۱)، «مقدمه ای بر کتاب تشکیل دولت ملی در ایران»، نوشته والتر هینتس، ترجمه کیکاووس جهانمندی، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۵- طباطبایی جواد (۱۳۹۸)، «ملت، دولت و حکومت قانون، جستاری در بیان نص و سنت»، تهران، انتشارات مینوی خرد.
- ۶- قاسم زاده، قاسم، (۱۳۴۲)، «حقوق اساسی ایران»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۷- قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل (۱۳۷۴)، «حقوق اساسی و نهاد های سیاسی»، تهران، انتشارات میزان.
- ۸- مونتسکیو، شارل دو، (۱۳۶۶)، «روح القوانين»، ترجمه علی اکبر مهندی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۹- لاک، جان، (۱۳۷۸) «رساله دوم درباره دولت: نوشته ای پیرامون ریشه، گستره و غایت راستین دولت مدنی»، ترجمه شهرام ارشدزاد، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

از قواعد فلسفه حقوق است. شاه یک نهاد است نه لزوماً یک شخص. در ایران هم حیات این نهاد ورجاوند به حیات ایران گره خورده است. عموم مردم آن را به غریزه دریافته اند اما این نکته مهم را باید به برخی تحصیل کردگان منحرف و آلوده به ایدئولوژی فهماند تا دست از ستیز با اصل و اساس ایران بردارند. آن ها باید بفهمند هر آرمان سیاسی ای که داشته باشند، تنها در ذیل ایران قابل تحقق است، اگر ایران نباشد همه ما مشتکی آواره خواهیم بود که هیچ هویت و پشت و پناهی نخواهیم داشت. جامعه سیاسی فقط در میهن قابل پیاده است، نه در یک جنگل.

به قول فردوسی:

به گیتی مر آن مرز را فرهیست

که در سایه فرّ شاهنشاهیست

نیابد زبان جز بدین نکته راه

که همواره جاوید و پاینده شاه

نباید اجازه داد فرصت تاریخی که از سال ۱۳۹۶ خورشیدی نصیب ایرانیان شده است از بین برود؛ علی رغم گذشت چندین دهه از شورش ۵۷ و تبلیغات منفی بسیار گسترده جمهوری اسلامی و فرقه های پنجاه و هفتی علیه نظم پیش از شورش، بازگشت به نظم





تبیین شعار «رضا شاه روح شاد» از منظر علم سیاست

اکبر جمالی

شنیدم که خسرو به شیرویه گفت
در آن دم که چشمش ز دیدن بخت
بر آن باش تا هر چه نیت کنی
نظر در صلاح رعیت کنی
سعدی

پلکانی است؟ و چرا اکنون یک طبقه پایین اجتماعی از نظر خودآگاهی، پهلوی اول را پدیدار عینیت روح ملی خود می‌داند؟ رابطه معترضان به گران بنزین در آبان ۹۸ و رضاشاه چیست؟

خودآگاهی از جنس خرد است. خرد هنگامی که در تاریخ پیشرفت می‌کند خود را به صورت خودآگاهی پدیدار می‌کند. اقوام هنگامی که تبدیل به کشور می‌شوند، دیگر یک ملت هستند و خودآگاهی قومی تبدیل به خودآگاهی ملی می‌شود. از آنجا که ذات خرد آزادی است، هر مرحله از پیشرفت خودآگاهی مرحله‌ای از گسترش آزادی است. «آزادی» و «بردگی» شاخص‌های ما برای پرتو افکندن بر مراحل خودآگاهی ایرانی است. جرج کرزن جمعیت ایران را در سال ۱۸۹۱ میلادی برابر با ۱۲۷۰ خورشیدی (۱۴ سال قبل از انقلاب مشروطه) ۷.۶۵۳.۸۰۰ نفر برآورد کرده است. از این تعداد ۱.۹۶۳.۸۰۰ نفر در شهرها (۹۹ شهر) و ۳.۷۸۰.۰۰۰ نفر در روستاها و ۱.۹۰۹.۸۰۰ نفر در ایل‌ها به شیوه کوچ‌نشینی زندگی می‌کنند.

در سال ۱۲۸۵ خورشیدی در ایران انقلاب مشروطه پیروز می‌شود. در انقلاب مشروطه جمعیت شهرنشین ایران که متشکل از بازرگانان، سپاهیان، دیوان‌سالاران، خوانین و روحانیون هستند، علیه شاه مستبد قیام می‌کنند و او را مجبور می‌کنند که قانون اساسی مشروطه را بپذیرد و آنان را در قدرت سیاسی سهیم کند؛ به عبارت دیگر بخشی از جمعیت شهرنشین ایران که دیوان‌سالاران، خوانین و روحانیون هستند از نظر خودآگاهی به جایی می‌رسند که خواهان آزادی و حکومت قانون و مشروطه هستند. بنابراین بخشی از جامعه ایران - که جامعه مدنی است - آزاد می‌شود و خودآگاهی آن در تاریخ ایران معاصر شروع به پیشرفت می‌کند. این بخش از جامعه به دلیل سکونت در شهرهای بزرگ همچون تهران، و امکان آموزش و تحصیل و مسافرت به ممالک مترقیه و با تلاش جنبش روشنفکری از اقاخان کرمانی تا مستشارالدوله، حاج سیاح و بعداً کسروی و هدایت راهی طولانی را در پیشرفت خودآگاهی طی می‌کند.

پرتوافکنی جنبش روشنفکری عصر پیشامشروطه منحصر به طبقه اشراف و خوانین و روحانیون و دیگر طبقات بالای اجتماعی بود که در شهرهای بزرگ می‌نشستند. چرا که برخورداری از پرتوافکنی این جنبش نیازمند مقدماتی همچون باسوادی و آزادی و میزانی از پیشرفت خودآگاهی بود که هنوز جمعیت رعیت

پرسش این است: چگونه می‌توان با علم سیاست شعار «رضاشاه روح شاد» معترضان آبان ۹۸ را توضیح داد؟ یا چه رابطه‌ای میان خودآگاهی طبقه محروم جامعه ایرانی در پایان قرن چهاردهم و خودآگاهی دولت پهلوی در آغاز قرن چهاردهم است؟

مهم‌ترین شکاف سیاسی جامعه ایران امروزی، شکاف طرفدار نظام (پوزیسیون) و مخالف نظام (اپوزیسیون) است. شکاف طرفدار نظام به دو شکاف اصول‌گرایی و اصلاح‌طلبی و شکاف اپوزیسیون به چپ و راست بخش می‌شود.

نکته مهم در مورد شکاف‌های سیاسی جامعه ایران این است که دو شکاف اصلی جامعه ایرانی یعنی شکاف‌های اصول‌گرایی / اصلاح‌طلبی و طرفدار نظام (پوزیسیون) / مخالف نظام (اپوزیسیون) پیش از هر چیز ریشه در مفهوم به اصطلاح عامیانه «آگاهی» دارد. فرض درست عامیانه این است که اصول‌گرا بودن یا اصلاح‌طلب بودن یا مخالف رژیم بودن یک فرد را میزان آگاهی او تعیین می‌کند. (مخالفان نظام همواره طرفداران نظام را «ناآگاه» خوانده‌اند.)

آنچه مردم آگاهی می‌گویند، ما در علم سیاست «خودآگاهی (ملی)» می‌نامیم؛ بنابراین شکاف‌های سیاسی جامعه ایران، یعنی شکاف‌های اصول‌گرایی، اصلاح‌طلبی و برانداز در واقع نشان‌دهنده این است که خودآگاهی ملی ایرانی از نظر پیشرفت پلکانی است. یعنی جامعه ایران بر اساس میزان پیشرفت خودآگاهی به چند بخش تقسیم می‌شود. خودآگاهی برانداز پیشرفته‌تر از اصلاح‌طلبی و اصلاح‌طلبی پیشرفته‌تر از اصولگرایی است. مثلاً در رابطه با حقوق زنان این تمایز به خوبی آشکار است.

حال پرسش این است که چرا خودآگاهی ملی ایرانی

الغای رژیم ارباب-رعیتی به این معنا بود که از این پس هیچ‌کس حق ندارد خود را ارباب رعیتی بداند و هیچ‌کسی از این پس رعیت نیست و از این پس ارباب و رعیت از نظر حقوقی با هم برابر هستند





روستایی و کوچ‌نشین از آن بی‌بهره بودند. تنها اندیشه نوینی که توانست از این طبقه شهری به بیرون برود و در میان آن لایه دیگر هم گسترش پیدا کند بابت و بهائیت بود که آن هم خیلی زود و به‌سختی سرکوب شد.

دولت برخاسته از انقلاب مشروطه - که حاصل چیرگی نیروهای جامعه مدنی بر دولت استبدادی ایل بنیاد قاجار است - هواخواه شیوه مدیریت قانونمند و مشروطه است اما به دلیل بحران‌های داخلی و خارجی توان اداره کشور را ندارد و سرانجام به یک دولت اقتدارگرای مدرن که خاستگاه آن سپاهیان هستند، قدرت را تحویل می‌دهد. بنابراین ما در اینجا از یک سو نیروهای جامعه مدنی را داریم که خواستار حکومت قانون و مشروطه و نماینده جمعیت شهرنشین و شهروند کشور هستند. از سوی دیگر، یک دولت اقتدارگرای استبدادی داریم که خاستگاه آن سپاهیان، دیوانسالاری و روشنفکری عصر دوم قاجار است که بسیار نوگرا است. و سرانجام بخش اعظم جمعیت کشور که در روستاها و ایلات گوناگون پراکنده و رعیت خوانین و زمین‌داران بزرگ هستند و اطلاعاتی از انقلاب مشروطه و حکومت قانون در کشور ندارند. آنان چون رعیت‌اند و به بندگی روزگاری گذرانند هنوز تبدیل به شخص نشده‌اند و حقوق سیاسی ندارند.

بنابراین ما در اینجا حداقل سه لایه مختلف خودآگاهی را می‌بینیم. که به‌طور مشخصی از هم متمایزند. لایه نخست خودآگاهی دولت است. خودآگاهی دولت پهلوی اول ریشه در سپاهیان، دیوانسالاری و روشنفکری عصر قاجار دارد. این خودآگاهی به دلیل ذات و سپاه‌آگاهی خاستگاهش که دیوانسالاری و سپاه است یک خودآگاهی جهان‌شمول یا یونیورسال است. یونیورسال به این معنا که مبنای تصمیم‌گیری برای این خودآگاهی منفعت کل کشور است. (از نظر تئوریک ما به تفاوت خودآگاهی دولت و دیوانسالاری و جامعه مدنی از منظر جهان‌شمولی و خاص‌گرایی در هگل نظر داریم). این خودآگاهی از منظر تبار، ریشه در همان خودآگاهی ملی ایرانی دارد که پس از اسلام و پس از قرن چهارم در نهاد وزارت، نماینده عنصر ایرانی در کنار سلطان ترک و خلیفه اسلامی بود و در پایان عصر قاجار به دلیل گسترش خودآگاهی ایرانی حاصل از ورود دانش تاریخ‌نویسی، سلطان ترک ایل-بنیاد را به زیر کشیده و خود بر تخت پادشاهی نشسته و در پی «آباد کردن» کشور است.

لایه دوم خودآگاهی شامل نیروهای پراکنده جامعه مدنی است. جامعه مدنی پدیده‌ای نوین است که با پیدایش مدرنیسم یا تجدید کم‌کم پدیدار می‌شود. (فلسفه حق ۱۸۲). خودآگاهی جامعه مدنی طیف وسیعی از گروه‌های اجتماعی را شامل می‌شود اما مهم‌ترین آن‌ها در تاریخ معاصر ایران، ایلخان‌ها و روحانیون و روشنفکران هستند. این خودآگاهی به ذات پارتنیکولار یا خاص‌گرا است. به این دلیل که غایت اجزای جامعه مدنی منافع ویژه آنان است و مبنای تحلیل رفتار سیاسی اجزای جامعه مدنی در سیاست، منافع خاص آن اجزا است. به‌طور مثال طرفداری روحانیون شیعه یا ایل بختیاری به رهبری سردار

بنابراین ما در اینجا از یک سو نیروهای جامعه مدنی را داریم که خواستار حکومت قانون و مشروطه و نماینده جمعیت شهرنشین و شهروند کشور هستند. از سوی دیگر، یک دولت اقتدارگرای استبدادی داریم که خاستگاه آن سپاهیان، دیوانسالاری و روشنفکری عصر دوم قاجار است که بسیار نوگرا است. و سرانجام بخش اعظم جمعیت کشور که در روستاها و ایلات گوناگون پراکنده و رعیت خوانین و زمین‌داران بزرگ هستند و اطلاعاتی از انقلاب مشروطه و حکومت قانون در کشور ندارند. آنان چون رعیت‌اند و به بندگی روزگاری گذرانند هنوز تبدیل به شخص نشده‌اند و حقوق سیاسی ندارند.

بنابراین ما در اینجا حداقل سه لایه مختلف خودآگاهی را می‌بینیم. که به‌طور مشخصی از هم متمایزند. لایه نخست خودآگاهی دولت است. خودآگاهی دولت پهلوی اول ریشه در سپاهیان، دیوانسالاری و روشنفکری عصر قاجار دارد. این خودآگاهی به دلیل ذات و سپاه‌آگاهی خاستگاهش که دیوانسالاری و سپاه است یک خودآگاهی جهان‌شمول یا یونیورسال است. یونیورسال به این معنا که مبنای تصمیم‌گیری برای این خودآگاهی منفعت کل کشور است. (از نظر تئوریک ما به تفاوت خودآگاهی دولت و دیوانسالاری و جامعه مدنی از منظر جهان‌شمولی و خاص‌گرایی در هگل نظر داریم). این خودآگاهی از منظر تبار، ریشه در همان خودآگاهی ملی ایرانی دارد که پس از اسلام و پس از قرن چهارم در نهاد وزارت، نماینده عنصر ایرانی در کنار سلطان ترک و خلیفه اسلامی بود و در پایان عصر قاجار به دلیل گسترش خودآگاهی ایرانی حاصل از ورود دانش تاریخ‌نویسی، سلطان ترک ایل-بنیاد را به زیر کشیده و خود بر تخت پادشاهی نشسته و در پی «آباد کردن» کشور است.

بنابراین ما در اینجا حداقل سه لایه مختلف خودآگاهی را می‌بینیم. که به‌طور مشخصی از هم متمایزند. لایه نخست خودآگاهی دولت است. خودآگاهی دولت پهلوی اول ریشه در سپاهیان، دیوانسالاری و روشنفکری

با اصلاحات ارضی رعایایی که پیش‌تر مالک نبودند، بلکه تنها بر روی زمین ارباب کار می‌کردند اکنون مالک شدند. مالکیت رابطه مهمی با آزادی دارد. فرد نخست در مالکیت است که آزادی را تجربه می‌کند

اسعد از مشروطه نه به خاطر منفعت یا مصلحت کشور که به خاطر منفعت و مصلحت روحانیون و شیعیان و یا ایل بختیاری بوده است. این قانون شامل همهٔ دیگر اجزای جامعهٔ مدنی به جز روشنفکران می‌شود.

لایهٔ سوم خودآگاهی از آن سه-چهارم جمعیت کشور است که در روستاها و ایل‌های گوناگون در سراسر کشور پراکنده‌اند. آنان از آن رو که رعیت خوانین و زمین‌داران و تیولداران بزرگ هستند و از حقوق اولیهٔ همچون حق مالکیت برخوردار و هنوز آزاد نیستند، آگاهی لازم و ارادهٔ آزاد مشارکت را در سیاست ندارند. در جامعه‌شناسی مبنای رفتار سیاسی آن‌ها را نظام حامی-پیرو می‌خوانند، به این معنا که رفتار سیاسی تک‌تک افراد را نه انتخاب

شخصی که اراده و نظر خان یا رئیس قبیله مشخص می‌کند. آنان توان فهم تفاوت استبداد و مشروطه را ندارند بلکه این ایلخان یا ارباب است که برایشان تصمیم می‌گیرد. (در جریان فتح تهران حاج سیاح از یک سرباز بختیاری می‌پرسد که اگر سردار اسعد بگوید مرا بکش، آیا تو مرا خواهی کشت؟ و او بی‌درنگ پاسخ می‌دهد: حتماً تو را خواهم کشت. حاج سیاح از بزرگ‌ترین روشنفکران مشروطه بود که به ایل بختیاری رفته بود تا آن‌ها ترغیب به فتح تهران کند.)

با آغاز پادشاهی رضاشاه و تلاش دولت برای «آباد کردن» کشور، او تلاش می‌کند تا قدرت روحانیون و ایل‌ها (ایلخان‌ها) را محدود کند. نهاد روحانیت و نهاد ایل (ایلخانی) دو ستون مهم جامعهٔ مدنی و اجزای سازندهٔ انقلاب مشروطه بودند. بنابراین نهاد روحانیت و ایل (ایلخان) که دو عنصر پیشرو در انقلاب مشروطه بر علیه دولت ایل-بنیاد قاجار بودند، اکنون به دو نهاد ارتجاعی در مقابل دولت نوساز پهلوی تبدیل شده بودند.



بنابراین خودآگاهی جهان‌شمول ونوساز و اقتدارگرایی پهلوی در مقابل نهادهای مشروطه‌خواه جامعهٔ مدنی قرار گرفت که اکنون ذات این نهادهای جامعهٔ مدنی در تقابل با پیشرفت کشور است. یعنی پیشرفت کشور مستلزم فروپاشی دو نهاد ایل (ایلخانی) و روحانیت بود. طنز تاریخ در این بود که این دو نهاد، دو نهاد مهم جامعهٔ مدنی بودند و آنان خود را بنیانگذاران مشروطه و حکومت قانون و وارث آن می‌دانستند و دولت نوساز پهلوی را متهم به استبداد و از بین بردن میراث مشروطه می‌کردند. با این حال، دولت پهلوی تردیدی در لزوم اقدامات خود برای پیشرفت کشور نداشت ضمن آنکه همراهی دیوانسالاری و روشنفکران را نیز با خود داشت.

در همین حال بخش گسترده‌ای (سه-چهارم) از جامعهٔ ایران همچنان در روستاها و ایل‌های مختلف زندگی می‌کنند. صرف‌نظر از مباحث جامعه‌شناسانه مانند میزان محرومیت، یا سطح سواد یا استانداردهای زندگی، این بخش گسترده از جامعهٔ ایران هنوز آزاد نشده‌اند، بلکه آنان رعیت خوانینی هستند که در شهر زندگی می‌کنند و آزادند و حقوق سیاسی دارند. بنابراین بخشی از جمعیت ایران چون رعیت‌اند و در نتیجه آزاد نیستند، از نظر خودآگاهی توان پیشرفت ندارند. اینان رعیت خوانین و رؤسای ایلات هستند و رابطهٔ آنان با اربابان نشان را سنت و فرهنگ سیاسی عصر انحطاط تعیین می‌کند و فقه اسلامی هم بدان مشروعیت می‌دهد. (... که او باشی همی بی خان و بی مان / در او امروز خان گشتند و خاتون.../ همی خوانند بر منبر زمستی / خطیبان آفرین بر دیو ملعون... ناصر خسرو)؛ بنابراین پیشرفت خودآگاهی این بخش از جامعه با یک مانع عینی یعنی قدرت و زور و منافع خوانین و رؤسای ایلات و همچنین شیوهٔ تولید و سازمان زندگی ایلی و یک مانع ذهنی یعنی فقه اسلامی و نفوذ روحانیون روبه‌رو است. به عبارت دیگر منافع دو ستون مهم جامعهٔ مدنی هوادار مشروطه و حکومت قانون مانع آزادی و پیشرفت خودآگاهی این اکثریت رعیت کشور است. (این نظم به تدریج از قرن چهارم شکل گرفته بود و ناصر خسرو در قصیدهٔ نامه به خراسان آن را توصیف و هشدار داده است.)

هدف دولت نوساز پهلوی از یک سو سرکوب خوانین و ایلات است و از سوی دیگر سرکوب روحانیون. خوانین و روحانیونی که قدرتشان را مدیون این رعایا هستند. دولت پهلوی اول با نیروی خارجی سقوط می‌کنند و این بار دوباره نیروهای جامعهٔ مدنی که همان اشراف قاجاری،

و آزادی ندارد، خرد ندارد. چنین است که هگل می گوید «در دارایی (مالکیت) است که شخص برای نخستین بار به عنوان خرد وجود دارد» (فلسفه حق ۴۱).

بنابراین انقلاب سفید و به ویژه دو اصل الغای رژیم ارباب-رعیتی و اصلاحات ارضی نه تنها اکثریت جامعه را از نظر ذهنی آزاد کرد بلکه با دادن مالکیت به آنها در حوزه عین، به آنها «شخصیت» بخشید. شخصیت داشتن یعنی داشتن اراده‌ای آزاد برای کار کردن در ملک و دارایی خویشتن، یعنی دارای خرد گشتن. (ناگفته روشن است که بحث‌های جامعه‌شناسانه در مخالفت با انقلاب سفید، الغای رژیم ارباب-رعیتی و اصلاحات ارضی که مثلاً اصلاحات ارضی باعث کاهش تولید کشاورزی و وابستگی کشور در محصولات کشاورزی شد - به فرض درستی این استدلال - چقدر ایدئولوژیک، کوتاه بینانه و حتی شرم‌آور است). (ماکیاوللی هشدار داده بود که فرزندان مرگ پدر را فراموش می‌کنند اما ارث او را نه).

به هر حال با الغای رژیم ارباب-رعیتی و اصلاحات ارضی لایه‌ای دیگر از خودآگاهی در تاریخ ایران شروع به پیشرفت کرد. حاملان این خودآگاهی که در ایل‌ها و روستاها و شهرهای کوچک پراکنده بودند اکنون مهم‌ترین نیاز خود را سوادآموزی می‌دانستند؛ بنابراین همه تلاش این خودآگاهی در دهه پس از انقلاب سفید سوادآموزی و تأسیس مدرسه است. اگر میرزا حسن رشدیه بنیانگذار مدرسه در ایران برای لایه نخست خودآگاهی است، روشنفکر مهم این خودآگاهی، محمد بهمن بیگی است. بهمن بیگی با تأسیس مدارس سیار عشایری در سال‌های دهه ۴۰ و ۵۰ همه تلاش خود را صرف سوادآموزی عشایر و روستائیان کرد. آثار محمد بهمن بیگی که بیشترین نفوذ

سران ایلات و روحانیون هستند با پیام مشروطه خواهی و آزادی علیه استبداد پهلوی اول متحد می‌شوند. دموکراسی خواهی نیروهای جامعه مدنی تحت تأثیر مبارزات ضد استعماری قرار می‌گیرد و با دخالت خارجی متوقف می‌شود و با بازگشت شاه جوان و تحصیل کرده غرب، عصر پهلوی دوم آغاز می‌شود.

او راه پدر را در جنگ با خوانین و روحانیون ادامه می‌دهد و در سال ۱۳۴۱ با انقلاب سفید و به ویژه «الغای رژیم ارباب و رعیتی» و «اصلاحات ارضی»، با تبدیل بخش گسترده‌ای از مردم کشور که تا آن روز رعیت بودند به شهروند، بخش گسترده باقی مانده در بند بندگی ارباب (خان) را در کشور آزاد می‌کند. بنابراین خودآگاهی یک لایه‌ای از جامعه ایران از این تاریخ شروع به پیشرفت می‌کند. این لایه نه حاج سیاح را می‌شناسد و نه مستشارالدوله و نه هدایت و نه کسروی را. آنها باید راهی طولانی بپیمایند تا به این مراحل خودآگاهی برسند. اما چرا انقلاب سفید چنان تأثیر مهمی در آزادی و سپس آغاز پیشرفت خودآگاهی این بخش مهم از جامعه ایران داشته است؟

الغای رژیم ارباب-رعیتی به این معنا بود که از این پس هیچ کس حق ندارد خود را ارباب رعیتی بداند و هیچ کسی از این پس رعیت نیست و از این پس ارباب و رعیت از نظر حقوقی با هم برابر هستند. از این پس رعیت باید خود به فکر سامان دادن زندگی و معاش خود باشد و خود مسئول خود و خانواده خود است و از این پس او مستقیماً با دولت روبه‌رو است نه با سازمان سیاسی ایلخانی. ضمن اینکه اگر ارباب (خان) بخواهد همچنان به رابطه خود با رعیت ادامه دهد دولت با او مقابله خواهد کرد؛ بنابراین این بردگان تازه آزاد شده از ستم تاریخی خوانین و اربابان، دولت را پشت و پناه خود داشتند (پایان رابطه اربابی و بندگی این دو بخش جامعه).

دگرگونی مهم دیگر اصلاحات ارضی بود. اصلاحات ارضی به معنای این بود که رعایای سابق، اکنون مالک زمینی هستند که بر روی آن کار می‌کردند که پیش‌تر مالک آن ارباب بود. بنابراین رعایایی که پیش‌تر مالک نبودند، بلکه تنها بر روی زمین ارباب کار می‌کردند اکنون مالک شدند. مالکیت رابطه مهمی با آزادی دارد. فرد نخست در مالکیت است که آزادی را تجربه می‌کند. فردی که مالکیت ندارد، برای دیگری (ارباب) کار می‌کند، او آن کار را می‌کند که ارباب می‌گوید، بنابراین اراده‌ای ندارد و آنکه اراده ندارد، آزاد نیست و آنکه اراده

نماد این جنبش، فرزند یک خانواده معمولی بختیاری است. شاید از نوادگان همان سرباز بختیاری است که تهران را فتح کرد، اما حاج سیاح را نمی‌شناخت، ولی امروز او حاج سیاح را می‌شناسد. به همین دلیل است که او گفته است: من هم پسر کسی هستم...



الغای رژیم ارباب و رعیتی و اصلاحات ارضی بود. چرا که روحانیون و خوانین، دو ستون مهم جامعه مدنی، به اتحاد موضع سیاسی رسیدند، چرا که هر دو منافی خاص داشتند که با انقلاب سفید کاملاً به خطر افتاده بود.

روحانیت به عنوان یک نهاد جامعه مدنی، به ذات منافع خاص دارد، بنابراین آنگاه که قدرت دولت را به دست گرفت، همه مصالح و منافع یونیورسال (جهان شمول) دولت را به منافع خاص روحانیون و شیعیان فروکاست و دیگر اجزای جامعه مدنی را در قدرت حذف کرد.

نکته‌ای که - آگاهانه و ناآگاهانه - کمتر بدان پرداخته شده است، تعارض میان ارباب و رعیت در دوران قبل از انقلاب سفید و نحوه تداوم آن پس از آن، و جایگاه آن در منازعات سیاسی تاریخ معاصر ایران است. این بحث به اصلاحات ارضی و موافقان و مخالفان آن فرو کاسته شده است. به گونه‌ای که طرفداران شاه، موافق آن و مخالفان شاه، مخالف آن هستند در حالی که این بحث به دلیل اهمیتش در آزادی بخش اعظم جمعیت کشور و مالک کردن آن‌ها و توابع آن مهم‌ترین مسئله سیاسی تاریخ معاصر ایران است (دکتر علی اکبر جعفری، اوستا شناس، می گوید: شاه از ریشه خشکی فارسی باستان و کشی سانسکریت است که به معنای «در آرامش آباد کردن» می باشد. او می گوید کورش نه تنها یهودیان را آزاد کرد، بلکه آن‌ها را نیز آباد نمود. چرا که به آنان پول و امکانات لازم داد تا شهر و معبد خود را بسازند. در حالی که در آمریکا سپاهان آزاد شدند اما آباد نشدند (پایان نقل قول). شاه با الغای رژیم ارباب-رعیتی، مردم دربند به نام رعیت را آزاد کرد و با اصلاحات ارضی آنان را آباد کرد. بنابراین در اینجا به الگوی خود که کورش بود از این نظر نزدیک شد).

در این زمان دارندگان لایه دوم خود آگاهی در ایلات و روستاها و شهرهای کوچک پراکنده بودند. پس از انقلاب اسلامی بازگشت به عصر پیش از انقلاب سفید ممکن نبود. نه بازگشت اصلاحات ارضی ممکن بود و نه رژیم ارباب رعیتی. با این حال برخی زمین‌ها را به موقوفات بازگرداندند. و هر کجا چشمه سارانی یافتند، به نفع خود چاه عمیق حفر کردند، چشمه ساران را خشکاندند و زمین‌ها را این گونه از چنگ کشاورزان درآوردند. در واقع جمهوری اسلامی اگر چه اصلاحات ارضی را تأیید کرد اما دست به اصلاحات آبی زد. و با انتقال آب و حفر چاه‌های عمیق به نفع طرفداران خود، عملاً و آگاهانه سیاستی مخالف روح اصلاحات ارضی در پیش گرفت.

را در میان این لایه خود آگاهی ایرانی داشته است، مبنای تحلیل ما از پیشرفت این خود آگاهی است.

بهمین بیگی حاصل سیاست تخته قاپو و اسکان اجباری عشایر است. او که خود و خانواده‌اش به دلیل سیاست اسکان عشایر پهلوی اول تهیدست و آواره شده بودند، این سیاست را درست و لازم می دانست. او مشکل این بخش گسترده از مردم کشور را از یک سو بی سواد و خرافات و از سوی دیگر خود سازمان سیاسی ایل و ایلخانی حاکم بر آن می دانست و از تلاش دولت برای در هم شکستن آن حمایت می کرد. او از روشنفکران چپ انتقاد می کرد که مشکل کشور که بی سواد است را نمی بینند و فکر می کنند که دولت، شاه و یا استبداد علت مشکلات این بخش از مردم کشور است. او همچون روشنفکران اوایل عصر قاجاری، مهم ترین دشمن کشور را خرافات و بی سواد می دانست. او چادرهای سفید و سیار آموزش عشایر را در میان سیاه چادرهای عشایر، همچون شمعی در تاریکی می دید که بر فرازشان پرچم ایران در اهتزاز بود. در کتاب به اجافت قسم، قسم عشایر به اجافت (آتش) سیاه چادرها را سوگند به آتش آتشکده می داند و این گونه پیوند متافیزیکی خود با ایران باستان - که دولت پهلوی هم مشروعیت خود را از آنجا می گیرد - نشان می دهد تا مرز روشن خود را با اسلام گرایی برجسته کند.

شیوه اداره و مدیریت سازمان آموزش عشایر نیز اقتدارگرایانه بود. نظریه او این بود که باید با مشتم گره کرده به جنگ بی سواد و جهل رفت. آموزگاران عشایری و روستایی باید با زور و کتک، سواد و درس را در مغز دانش آموزان فرو می کردند.

بنابراین هم زمان با الغای رژیم ارباب-رعیتی و اصلاحات ارضی و تلاش بهمین بیگی برای آموزش سیار عشایر و تلاش دولت برای گسترش سوادآموزی از طریق سپاه دانش، جلال آل احمد برای لایه اول خود آگاهی، کتاب غرب زدگی (۱۳۴۱) را می نویسد و سپس به حج می رود و در این سفر «حسی در میقات» (۱۳۴۳) را می نگارد.

بنابراین در حالی که لایه نخست خود آگاهی به سمت غرب ستیزی و اسلام گرایی می رود، لایه دوم در پیکاری سخت با جهل و خرافه و بی سواد است. جامعه مدنی زخم خورده از انقلاب سفید که روحانیون و خوانین عناصر اصلی و بازندگان آن بودند، دور خمینی که همه شهرتش را از مخالفت با انقلاب سفید به دست آورده بود، جمع شدند و انقلاب اسلامی را به وجود آوردند. آغاز انقلاب اسلامی، اجماع نیروهای جامعه مدنی در مخالفت با

بنابراین انقلاب سفید و به ویژه دو اصل الغای رژیم ارباب-رعیتی و اصلاحات ارضی نه تنها اکثریت جامعه را از نظر ذهنی آزاد کرد بلکه با دادن مالکیت به آن‌ها در حوزه عین، به آن‌ها «شخصیت» بخشید

چون احمد کسروی و صادق هدایت را می‌خواندند و این نویسندگان نماینده روح زمانه بودند، خودآگاهی لایه دوم تازه با احمد کسروی و صادق هدایت آشنا شده است. و امروزه اندیشه‌های کسروی و هدایت به‌ویژه آن بخش که در خردگرایی و ایران‌گرایی و روشنگری درباره اسلام است موضوعیت یافته و مورد توجه بسیار این لایه دوم خودآگاهی ایرانی است. این چنین است که شعار «رضاشاه زنده باد» صدسال پیش لایه اول خودآگاهی، اکنون به شعار «رضاشاه روحت شاد» لایه دوم خودآگاهی تبدیل شده است.

به همین دلیل است که کرج و نه تهران کانون خودنمایی این خودآگاهی است. کرج شهری است که جمعیت آن فرزندان همان سه-چهارم رعیت روستایی و عشایر عصر قاجار است. و به همین دلیل نماد این جنبش یک جوان ایل بختیاری است که خان‌زاده نبوده است. بلکه فرزند یک خانواده معمولی بختیاری است. پدرش سربازی بوده که پنج سال در جبهه جنگ با عراق جنگیده است. و شاید از نوادگان همان سرباز بختیاری است که تهران را فتح کرد، اما حاج سیاح را نمی‌شناخت، ولی امروز او حاج سیاح را می‌شناسد. به همین دلیل است که او گفته است: من هم پسر کسی هستم....

انقلاب اسلامی محصول تحولات خودآگاهی لایه نخستین (اسلام‌گرایی و غرب‌ستیزی) بوده است. این فرضیه جامعه‌شناسانه درست نیست که اصلاحات ارضی باعث آمدن روستائیان به شهرها شد و آنان به خاطر فقر و بی‌عدالتی انقلاب کردند.

خودآگاهی برخاسته از انقلاب سفید سال‌ها طول کشیده تا رشد کند و فکر سودای تغییر در کشور را داشته باشد. این خودآگاهی از انقلاب اسلامی بی‌خبر بود. آن‌ها نمی‌توانستند به انقلاب فکر کنند چون آگاهی لازم را نداشتند. به همین دلیل سال‌ها پس از انقلاب (از دهه دوم به بعد) به ابزار دولت انقلابی برای سرکوب جامعه مدنی که خود انقلاب کرده بود، تبدیل شد. بنابراین آنان چون آگاهی و توان لازم را نداشتند در انقلاب اسلامی شرکت نکردند. و به همین دلیل پس از انقلاب (از دهه دوم به بعد) همچون ابزاری برای سرکوب جامعه مدنی قرار گرفتند. (ابزار شدند چون هنوز آنقدر از نظر خودآگاهی پیشرفت نکرده‌اند تا بر بنیاد منافع خود در سیاست مشارکت کنند.) اما اکنون این خودآگاهی از نظر پیشرفت به نقطه‌ای رسیده که خودآگاهی لایه اول در پایان عصر قاجار به آن نقطه رسیده بود. در حالی که لایه اول خودآگاهی صد سال پیش آثار نویسندگانی

این فرضیه جامعه‌شناسانه درست نیست که اصلاحات ارضی باعث آمدن روستائیان به شهرها شد و آنان به خاطر فقر و بی‌عدالتی انقلاب کردند. خودآگاهی برخاسته از انقلاب سفید سال‌ها طول کشیده تا رشد کند و فکر سودای تغییر در کشور را داشته باشد





پادشاهی در ادوار تاریخی، دادگر یا تیرانی

تورج دریایی (زاده ۱۳۴۶ ش) استاد «تاریخ، مطالعات و فرهنگ ایرانی» در دانشگاه کالیفرنیا، ارواین و رئیس مرکز ایران‌شناسی ساموئل مارتین جردن در این دانشگاه است. ایران بزرگ فرهنگی طی مصاحبه پیش رو با دکتر دریایی به گفتگو درباره مفهوم دادگری در ایران باستان می‌پردازد.



جناب دریایی! همواره این کلیشه و تصوّر در میان طیف‌های سیاسی چپ تکرار می‌شود که نظام حکمرانی در ایران باستان، ذیل الگوی تیرانی (جباریت) تعریف می‌شود، آیا چنین نکته‌ای صحت دارد و یا اگر سلطنت در ایران باستان مطلقه نبوده است، آن را به چه قرینه‌ای می‌توان دریافت؟



توچ دریایی: در وهله نخست، فکر می‌کنم بایستی شاهنشاهی هخامنشی را از اشکانی و همچنین ساسانی تفکیک کنیم. در هر دوره از تاریخ ایران، شاهنشاهی‌های مختلف تا حدی نگاه متفاوتی نسبت به نوع پادشاهی داشتند. در دوره هخامنشی، شاهنشاه را داریم که در حقیقت شاهی است که بر شاهان دیگر برتری دارد و بر همه نقاط اعمال قدرت می‌کند اما این اعمال اقتدار را از طریق ساتراپ‌هایش انجام می‌دهد البته این بدان معنی نیست که شاه اجازه تداوم سنت‌های محلی را نمی‌داده است. در فلات ایران همواره این‌گونه شاهنشاهی وجود داشته و اصلاً یکی از شاخصه‌های ویژه تمدن ایرانی بوده است. چه چپ باشیم چه راست و با هر مرام و مسلکی، نمی‌توانیم این مهم را انکار کنیم و این چیزی است که زبان‌شناس شهیر فرانسوی، امیل بنونیست، نیز عنوان کرده است. در دوره هخامنشی، در آناتولی و ساتراپی‌های غربی انواع و اقسام حکومت‌هایی را داشتیم که شهرنشین بودند. یعنی چیزی که به آن می‌گوییم CITY STATE که هر کدام باورهایی داشتند، یکسری تایرنت بودند که مقداری شبیه به جباریت بودند، یکسری دموکراسی بودند. سخن معروفی هم به داریوش کبیر منسوب است که می‌گوید «نوموس» که ما به فارسی می‌گوییم ناموس، اما به این معنی بوده است که طریقت و سنت هر کس و جامعه‌ای مغتنم است. و ما می‌بینیم که شاه ایران عملاً چنین چیزی را مراعات می‌کند و مثلاً وقتی یک تایرنت در دولت-شهری که در آن دموکراسی بوده است، قدرت را به دست می‌گیرد، شاه ارتش را می‌فرستند تا دوباره دموکراسی را به آنجا بازگرداند. به همین خاطر فکر می‌کنم باید با دقت بیشتری به موضوع داشت، خصوصاً درباره هر دوره. در دوره اشکانی هم اگر نگاه کنید می‌بینید در شمال پادشاهان محلی دارید که سنت و طریقت خود را دنبال می‌کنند و شاهنشاه فرای این مسئله است و شاهنشاه تنها زمانی ممکن است به امری ورود کند که شاه زبردستی سرپیچی کند یا اینکه مردم از شاهنشاه بخواهند به جهت ناعدالتی حکام محلی، یاری‌شان رسانند.

در دوره ساسانی اما فکر می‌کنم نظام متمرکزتر شده و ایران‌شهری که وجود دارد، شاهی دارد و استان‌ها نیز توسط فرزندان او که شاهان محلی می‌شوند، اداره می‌گردد. در این دوره ما شاهد یک نظام ادمنیستریتیو اداری مستحکم هستیم که در آنجا ایده برخورداری شاه از فزّه کیانی یا ایزدی مطرح است و جایگاه خاصی دارد که حدودی ممکن است وحدت ایران‌شهر را نشان دهد. یعنی تا زمانی که شاه هست ایران‌شهر هم هست و زمانی که نباشد، ایران‌شهر نیز از هم می‌پاشد. در اینجا شاید بتوان گفت بیشتر به جانب آنچه می‌گویید تیرانی برود که البته باز هم من قبول ندارم و این دیدی که غربی‌ها به این نظام دارند اشتباه است. یعنی این مدل مرکزیت دارد اما هر کسی با رویکرد خودش می‌تواند سنت خود را داشته باشد. اگر به دنیای ایرانی نگاه کنید عدالت و راستی در حقیقت یک کلمه است که ما در اوستایی به آن «آشا» می‌گوییم. فارسی باستان «آرتا» که از ریشه «ریتا» می‌آید به معنی نظم و عدالت. شاه نماینده این عدالت است و در حقیقت بایستی این



عدالت و نظم را بر روی زمین به اجرا گذارد؛ تا زمانی که نظم باشد عدالت وجود دارد و کسانی هم که سرپیچی می کنند، نظم و عدالت را به هم می زنند. همان طور که اهورامزدا یا اورمزد کهکشانش و جهان را آفریده بدان نظمی داده که در آن عدالت وجود دارد، بر روی زمین نیز شاه نماینده اوست که عدالت را برپا میکند.



نگرش غربی ها تاکنون این بوده که در اثر جبر جغرافیا، در منطقه ما حکومت ها گرفتار یک فرم استبداد شرقی هستند. اما شما می فرمایید یک تفاوت معناداری بین نظام های حکومتی در ایران با مثلاً استبداد بابلی، توخش آشوری، تیرانی های آسیای صغیر، یا نظام های قبیله ای وجود دارد که اساس آن بر داد (آشا) است. این تفاوت از کجا وارد نظام حکمرانی ما شده است؟ چگونه ممکن است که یک ایده ای مثلاً مربوط به آیین زرتشتی چنین مؤثر واقع شود؟ از نظر شما تطوّر و تغییر این ایده از هخامنشیان تا ساسانی چگونه بوده؟

و پارس ها هستند، گل بو می کنند و یکدیگر را لمس می کنند و هم صحبت اند که حکایت از نگرشی بسیار صلح جویانه دارد و نافی نظم کاخ های آشوری است و می گوید عدالت و پادشاهی می تواند دنیای زیبایی را به وجود آورد. حتی در دیوارهای تخت جمشید آوردن باجی یا هدایا نقش بسته شده که هیچ خشونت را به تصویر نمی کشد، یا در نقش رستم، وقتی به مقبره داریوش کبیر نگاه می کنیم، مشخص است که شاه می داند که مبنای حکومتش تمام مردم و اقوام و مللی هستند که در این شاهنشاهی وجود دارند، و زیر تخت شاهنشاهی را گرفته اند. در صورتی که چنین چیزی را در دنیای بین النهرین و حتی در دموکراسی های یونانی شاهد نیستیم. نظمی که برپا شده و شاهنشاهی که حکومت وسیعی ای را در دست دارد، از بالا به خاطر اهورامزداست و راستی و نیکی که برپا شده و از پایین، مللی وجود دارد، بر پایه این نظم زندگی خود را انجام می دهند و در حقیقت تخت پادشاهی را نگه می دارند؛ پس در صورت عادل نبودن پادشاه ممکن است این تخت واژگون شود.



این ایده که شاه نماینده اهورامزداست تا بر اساس آشا بر مردم فرمانروایی بکند، به نظر تا روزگار جدید تداوم یافته است. این ایده از روزگار باستان تا دوران جدید چه فراز و نشیب و چه ارتقا و انحطاطی یافته و شاخصه های آن چیست؟

تورج دریایی: من فکر می کنم این ایده در دوران باستان وجود داشته و در زمان پس از ساسانیان به فرم هایی دیگر هم وجود دارد و احیا می شود اما به دلیل ورود اسلام تغییرات کلی ای صورت می پذیرد که این بخش در حوزه تخصص و دانش بنده نیست ولی ایده ای که شاه باید عادل باشد و عدل مبنای حکومتش است وجود دارد و تداوم پیدا می کند. حتی در متون فارسی و عربی این موضوع را می بینیم مثلاً در نامه تنسر که گفته می شود شاه باید بر مسائل کشور دانا باشد و چشم و گوشش برایش اطلاعات بیاورند و بی خدا نباشد چرا که به دلیل نادانی و بی عدالتی، از حکومت ساقطش می کنند. بنابراین می تواند این چنین باشد که در دوران پس از ساسانی این نگرش مد نظر پادشاهان و سلاطین بوده و در کتاب هایی که به زبان فارسی و عربی ترجمه شده وجود داشته است. همچنین در کتاب هایی

تورج دریایی: در ایران باستان به خاطر نفوذ مذهب و نگره ایرانی که بر پایه دین مزدیسنا است، ایده عدالت و نظم را از زمان هخامنشی تا آخر ساسانی به طور تنگاتنگ داشتیم، ولی شاید گونه های متفاوتی بوده و شاید هم بر اساس منابعی که داریم این طور برداشت می کنیم. قاعدتاً حکومت آشور نظم خودش را داشته؛ نظمی متفاوت از نظم ما. مدل جهان بینی یا شیوه جلوه دادن نظم و شکوهش کاملاً با دنیای ایرانی متفاوت است. آشور را به کار می برم چون شاید در میان حکومت های پیشین میان رودان آشور باشکوه تریشان باشد.

ایده نظم آنان را این گونه می بینیم که شاهی وجود دارد که وقتی درباریان وارد کاخ های سلطنتی می شدند، سرهای کسانی را مشاهده می کردند که به دلیل سرپیچی بریده شده اند. پادشاه ایلام نیز این گونه بود. یا مردمی را می دیدید که به میخ کشیده شده یا به عنوان گروگان برده شده اند و شهرهایشان نابود شده و یا در حال نابودی است و شاه به صورت فردی مافوق انسانی و قدرتمند نشان داده شده که مردم بر او سجده می کنند. اما وقتی به نظم مندرج در تخت جمشید نگاه می کنیم، می بینیم در نظم که آن را نشان می دهد، شاهد هیچ خشونت نیستیم. زمانی که می بینیم ایرانیان در کنار یکدیگر به دیدار شاه می آیند، که بیشتر مادها

اگر به دنیای ایرانی نگاه کنید عدالت و راستی در حقیقت یک کلمه است که ما در اوستایی به آن «آشا» می گوئیم. فارسی باستان «آرتا» که از ریشه «ریتا» می آید به معنی نظم



مثل سیاست‌نامه و غیره.



نقطهٔ اوج این ایده را در تاریخ ایران در چه سلسله‌ها و چه دورانی یا چه پادشاهی‌ای می‌یابیم و سقوط آن را در چه دورانی و به دلیل چه شرایطی؟ آیا قاعده‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه مثلاً حکومت نخستین شاه هر سلسله بیشتر حاوی این ایده باشد و واپسین شاه بابت دوری از این ایده سقوط کند؟ چنانکه مثلاً در شاهنامهٔ فردوسی می‌آید که فرّه از اردوان گسست و به صورت بزه‌ای به تن اردشیر بابکان حلول کرد.

تورج دریایی: دربارهٔ این ایده فکر می‌کنم در دوران هخامنشی و به‌خصوص دورهٔ ساسانی - چون منابعمان بیشتر است - شاهد هستیم که این اصل وجود دارد و بر آن تأکید می‌شود ولی این به خاطر منابعمان است که ممکن است این دید را به ما بدهد. می‌توانسته در هر سه دورهٔ هخامنشی، اشکانی یا ساسانی وجود داشته باشد و حتی در دورهٔ سلوکی هم نفوذ داشته باشد. مثلاً در اواخر دورهٔ ساسانی با بودن ملکه بوران سعی می‌کند دوباره دربارهٔ فرّه و ارتباطش با پدر، خسروی دوم، کاری کند. که این خود نیز تداوم و مؤید ایدهٔ فرّ کیانی و این ایده است که شاه نمایندهٔ ایران‌شهر می‌باشد. یعنی در دوره‌ای که ایران به سوی انحطاط است.



عادل بودن شاه با فرهنگند بودن او چه نسبتی داشته است؟ آیا نمایش شاهان به عنوان بهره‌مندان از فرهنگی، بخشی از دستگاه تبلیغاتی شاه توسط موبدان وابسته به اوست یا منابع مستقلی هم هستند که بر اساس ملاک عدالت، شاه را عادل یا فرهنگند بشناسند؟ آیا در این زمینه تضادی هم در منابع دیده شده است؟

تورج دریایی: دربارهٔ عادل بودن شاه این روایت را در شاهنامه داریم که به اندیشه‌ای قدیمی‌تر بر می‌گردد. ولی مسئله این است که تا موقعی که شاه عادل باشد و متکبر نباشد مثل جمشید، واجد فرّه است و از آن لحظه که غیر از این باشد، فرّه‌اش از او می‌گریزد و حقانیت خود را از دست می‌دهد. این روایتی خیلی مهم است، چیزی که من به آن می‌گویم «ریفلاکس جمشید» در تاریخ ما یعنی زمانی که شاه خودش را خدایگان یا خدا حساب می‌کند، به خودش بیش از حد ببالد از عهد و پیمان سرپیچی کند آن فرّ ایزدی از او گرفته می‌شود

و نابود می‌شود یا از تخت پایین کشیده می‌شود. این روایتی است که به‌خوبی می‌توانیم در تاریخ ایران مرور کنیم.



تصویر شاه ایران از حیث عدالت‌گستری یا میزان استبداد، در نظر یونانیان و بعدها رومیان چگونه بوده است؟

تورج دریایی: برای یونانی‌ها و نظامی که آن‌ها داشتند، نظام پادشاهی در ایران استبدادی بوده یعنی شاه همهٔ تصمیمات را می‌گرفته و در حقیقت از دید آن‌ها مترادف چیزی است که ما در دنیای یونانی به آن تیرانی می‌گوییم یا تایرنت. بعضی وقت‌ها چون در خود این شهرها نیز تایرنت‌ها بر سر کار می‌آمدند و حتی نظام تیرانی وجود داشته و معمول بوده است ولی به‌عنوان کسی که جای بسیار وسیعی را یعنی از رود سند تا نیل را در دست داشته یک نوع تیرانی متفاوتی است. البته هیچ‌وقت دربارهٔ اینکه شاه عادل نیست صحبت نشده بلکه دربارهٔ عدالت شاه رفرنس‌ها و منابعی داریم اما خوب کسی که از منظر آن به موضوع می‌نگرد که دارای یک نظام دموکراسی است، موضوع کاملاً متفاوت جلوه می‌کند و برایش هم چیزی شناخته شده است و هم ناشناخته.

اما وقتی به نظم مندرج در تخت جمشید نگاه می‌کنیم، می‌بینیم در نظمی که آن را نشان می‌دهد، شاهد هیچ خشونت نیستیم. زمانی که می‌بینیم ایرانیان در کنار یکدیگر به دیدار شاه می‌آیند، که بیشتر مادها و پارس‌ها هستند، گل بو می‌کنند و یکدیگر را لمس می‌کنند و هم صحبت‌اند که حکایت از نگرشی بسیار صلح‌جویانه دارد و نافی نظم کاخ‌های آشوری است و می‌گوید عدالت و پادشاهی می‌تواند دنیای زیبایی را به وجود آورد





«شاه» در لایه‌های زمانی و تنش‌های ساختاری سیاست‌نامه



محمدرضا
مرادی طادی

مقدمه: «یک طرح موضوع»

در باب جایگاه نهاد شاهی در نظم سیاسی، در تقریری که اندرزنامه‌ها و سیاست‌نامه‌های تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه ایران از آن داشته‌اند، تقریباً یک نظریه جامع بیشتر وجود ندارد، که همانا روایتی است که سید جواد طباطبایی از آن تدوین کرده است. قبل از آنکه به سخن طباطبایی برسیم و آن را بررسی کنیم، بهتر است که در اصل موضوع و اهمیت آن کمی تأمل کنیم. به نظر می‌رسد پیش از آنکه بخواهیم پرسش «سیاست‌نامه‌ها چه روایتی از جایگاه نهاد شاهی در نظم سیاسی داشته‌اند» را طرح کنیم، باید به یک پرسش از پرسش برسیم که خود گونه‌ای «فرا-پرسش» است، و آن اینکه، چرا این پرسش اساساً باید محل اعتنا باشد و بدان پرداخت؟

به نظر می‌رسد که طرح این پرسش برای دستیابی به منطقی است که ناظر بر چگونگی تدوین نظم سیاسی در دستگاه نظری سیاست‌نامه‌ها بوده است. عموماً دستگاه نظری هر نوعی از اندیشه سیاسی در وزن‌دهی به نهاد‌های مختلفی که ساخت قدرت را شکل می‌دهند، از منطقی تحولات تاریخ معاصرشان، و تاریخ به میراث برده‌شان، تبعیت می‌کنند، از همین‌رو، چگونگی معماری قدرت در هر دستگاه نظری اندیشه سیاسی، بازنمایی تنش‌های اجتماعی-سیاسی همان دورانی است که متفکر بر بستر آن در موضوع

تأمل کرده و زمان آفاقی زیسته را در زمان انفسی اندیشه مفهوم‌پردازی کرده است. اگر و تنها اگر، این مفهوم‌پردازی اولاً نسبتی با تاریخ و نظام سنتی که بر شانه‌های متفکر سنگینی می‌کند، از یک‌سو، و با پروبلماتیک‌های معاصر که او باید برای آن‌ها تبیین و توجیه و تجویزاتی داشته باشد، از سوی دیگر، نسبت مستقیم و معناداری برقرار کند، چنین اندیشه سیاسی‌ای را می‌توان اندیشه‌ای زنده و زایا قلمداد کرد، و در مقابل، آنکه این‌چنین نباشد، متن‌هایی است گسسته از واقعیت که در بن‌بست تکرارهایی افتاده ناتوان از تبیین نظری و تجویز عملی؛ همان‌که طباطبایی از آن به «زوال» یاد کرده است.

تحقیق و پژوهش در تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه ایران، گذرگاهی است که به‌ناچار، خواهی-نخواهی، ناگزیر است با آثار و نظریات طباطبایی رویارو شود، و در اینجا نیز، اشارت ما به نظریه زوال، از سر همان اجبار است و نه برآمده از مدهای فکری و ژورنالیستی. پندارم بر آن است که آن‌چنان که باید و شاید هنوز در نظریه زوال نپیچیده‌ایم و امکانات منطقی آن را به محک مواد تاریخی نزنده‌ایم. این کار نه از سر بت‌تراشی، و نه از جهت دشمن‌کشی، با مؤلف آن است، بلکه صرفاً از آن‌رو است که جز با درآویختن در نظریه‌ها و راستی‌آزمایی توانایی‌شان در رویارویی با فکت نمی‌توان نه نقاط ضعف آن‌ها را شناخت و نه

تحقیق و پژوهش در تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه ایران، گذرگاهی است که به‌ناچار، خواهی-نخواهی، ناگزیر است با آثار و نظریات طباطبایی رویارو شود، و در اینجا نیز، اشارت ما به نظریه زوال، از سر همان اجبار است و نه برآمده از مدهای فکری و ژورنالیستی



مهیب انحطاط منتهی شده‌اند.

چارچوب نظری: التهاب متن و تنش‌های مفهوم

یکی از شیوه‌های بررسی تاب‌آوری نظریه زوال در مواجهه با تاریخ اندیشه این می‌تواند باشد که نظریه را از حالت لانگ‌شات یا نمای دور^۲ خارج کنیم و از آن نمای نزدیک^۳ یا کلوزآپ‌های متعدد بگیریم؛ این بررسی از نزدیک، به محقق اجازه می‌دهد تا با بررسی ریزانگاران و خوانش‌های نانومتري^۴ با توانایی‌ها و ناتوانی‌های نظریه در واقعیت روبرو شود، چرا که بدیهی است، کلی‌گویی، حتی در قالب نظریه، عموماً و غالباً، با تقلیل‌گرایی و تحویل‌گرایی، یا همه‌چیز را توضیح می‌دهد یا هیچ‌چیز را. برای این منظور بهتر آن است تا به سراغ التهابات متن برویم و به دنبال آن باشیم تا جدال‌های اجتماعی-اقتصادی-سیاسی و آن تنش‌های تاریخی که این التهابات را ایجاد کرده‌اند شناسایی کنیم و منطق آن‌ها را توضیح دهیم. یکی از آن التهابات در تفاوت و تخالف میان لایه‌های زمانی رخ می‌دهد: زمان آفاقی واقعیت و زمان انفسی اندیشه.

اصولاً التهابات متن در «مفهوم» مستتر و مکنون است. هر مفهومی تراکمی از دلالت‌ها و معانی و تاریخ‌ها و روایت‌ها و جدل‌ها و فتوحات و هزیمت‌هاست؛ و بی‌شناخت این باطن متراکم شده در پوسته مفهوم، در تاریخ اندیشه، نمی‌توان اساساً چیزی را توضیح دهد؛ و در نهایت، تفسیر، به یک کلان‌روایتی که یا همه‌چیز را تبیین می‌کند یا هیچ‌چیز را تقلیل می‌یابد. بنابراین، برای تحقیق و تأمل در هر یک از مفاهیم پایه‌ای که مصالح ساختمان اندیشه را شکل می‌دهند، در ابتدا باید بازگشت و نگاهی دقیق و موشکافانه به درون مفهوم داشت. کالبدشکافی مفاهیم، پیش‌شرط هر نوعی از تاریخ‌نگاری اندیشه است و در اینجا این «کالبدشکافی مفاهیم» باید توأمان با یک نوعی از «زیست‌شناسی اندیشه» نیز همراه باشد تا از یک‌سو بتواند چرایی «مرگ» را توضیح دهد و از سوی دیگر، چگونگی «زندگی»‌اش را. با کمی دقت در این دو ابزار و آن دو غایت، می‌توان به راحتی مناقشه فراگیری که در سه دهه گذشته بر تاریخ اندیشه سیاسی معاصر ما حاکم بوده است، دریافت. ابزار کالبدشکافی و فهم چرایی مرگ، رهیافت نظری رویکرد «زوال و امتناع» است، و ابزار زیست‌شناسی و فهم چگونگی زندگی، رویکرد مخالفان را در وجوهات مختلف شکل می‌دهد. در اینجا، روش

نقاط قوت آنان را بازیافت؛ و بدتر آنکه، گاه آن را به وادی جدال‌های ایدئولوژیک فرو لغزانیم و از نظریهٔ سلاحی بسازیم برای نفی و اثبات.

در ادامه با توضیحات مختصر و شتاب‌زده در چارچوب نظری برساخته نویسنده این سطور، همان چارچوب با مطالعهٔ موردی^۵ «روایت سیاست‌نامه‌های سده‌های میانه از جایگاه نهاد «شاهی» در نظم سیاسی» به آزمون گذاشته می‌شود، تا صرفاً در حد «یک طرح موضوع» این جستار به مقصود و منظور خودش عمل کرده باشد. هدف مقاله این است تا نشان دهد هر خوانشی از متن باید دو تنش رادیکال را مدنظر قرار دهد: تنش درون‌متنی و تنش برون‌متنی. تنش درون‌متنی در لایه‌های زمانی رسوب کرده در مفاهیم قابل مشاهده است، و تنش برون‌متنی در تقابل نیروهای اجتماعی. چنین تفسیری می‌تواند گونه‌ای لرزه‌نگاری از گسل‌هایی باشد که ریزرِز رخ داده‌اند و در نهایت به زلزله مهیب فروپاشی ایران‌زمین و آوار

می‌توان از «تحول» فقط به این معنی سخن گفت که فلان اندیشه‌ها دقیقاً از طریق این فرایند به هم آمیختن و از هم جدا شدن به تدریج به طور دقیق‌تر از یکدیگر متمایز می‌شوند و در هیئت‌های نوعی معین با یکدیگر مشکل می‌شوند





و منش ما در بررسی التهابات متن و مفهوم، تلفیقی از هر دو پارادایم است که از یک سو نیم‌نگاهی به فروبستگی‌های تاریخ اندیشه دارد، و از سوی دیگر، چشم بر آن گشایش‌هایی فرونبسته است که می‌تواند ما را از ظرفیت‌های سنت بهره‌مند کند.

برای «کالبدشکافی مفاهیم» و «زیست‌شناسی اندیشه»، نیازمند آنیم تا درکی دقیق از لایه‌های زمانی داشته باشیم و از آنجایی که درون تمدن اسلامی سخن می‌گوییم، می‌توان این پروبلماتیک را که ناظر بر لایه‌های زمانی «مفهوم» و پویامندی درونی آن است، با اقتباسی از حکمت متعالیه صدرایی، «حرکت جوهری مفهوم» نام‌گذاری کنیم. چرا که «تاریخ اندیشه تاریخ پدیدار شدن مفاهیم» در افق دگرگونی‌های زمانی است^۷ و علی‌الاصول تاریخ اندیشه نمی‌تواند فارغ از دو مؤلفه ذاتی اش - زمان و مفهوم - باشد. پس چون از پویامندی سخن می‌گوییم و این حرکت و پویایی خصلت جوهرین مفهوم است و تاریخ هم نمی‌تواند فارغ از لایه‌های زمانی باشد، در نتیجه، تاریخ‌نگاری اندیشه به چیزی جز روایت حرکت جوهری مفهوم نمی‌تواند پردازد؛ چرا که «مضمون مفاهیم امری سیال و دارای حرکت جوهری است؛ به این معنا که دگرگونی مضمونی، پیوسته، در صورت مفاهیم رخ نمی‌نماید. زمان این حرکت جوهری زمان گند و درازآهنگ است، و چنان سیالیتی دارد که گویی حرکتی ندارد، اما از رهگذر همین حرکت جوهری^۸ است که گسست‌ها و گسل‌هایی در مضامین مفاهیم ایجاد می‌شود که دوران مختلف تاریخ اندیشه را شکل می‌دهند. دورانی که الزاماً با تاریخ تقویمی یکسان و منطبق نیستند.

از همین‌رو، چنین پروبلماتیکی نه تنها بر آن است تا وحدت قرائت‌ها در تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه را به چالش بکشاند و دعوی ذات‌گرایانه تلویحی مکتون در آن‌ها را فروپاشاند، بلکه خواهان آن است تا بر همان نکته‌ای خطر کند که امام ناکجاشهر «زوال» نیز به آن مقرر است؛ یعنی آنکه در زمین‌شناسی لایه‌های تاریخی اندیشه، تعیین «مکان گسست‌ها و کوشش برای ایضاح منطوق آن گسست‌ها و بیان مختصات آن‌ها» متوقف بر شناخت چگونگی «زمان تداوم» آن‌ها است^۹. و فهم این زمان متداوم - و استخراج رشته پیوندی که در تاریخ باطنی ایران زمین وجود داشته است - بی‌هیچ تردیدی منوط به آن است که نشان دهیم در ورای پوسته‌های معنایی متحول مفاهیم

سیاست‌نامه‌ای هسته‌ای سخت و استوار وجود داشته/ یا، نداشته است^{۱۰}. اثبات زمان تداوم وابسته به نمایش زمان تحوّل است که ذاتاً^{۱۱} در مفاهیم دستگاه‌های فکر سیاسی حاضر بوده‌اند.

در شرایط فعلی، که چنین پژوهش‌هایی در باب متون سیاسی سده‌های میانه، عموماً، و متون سیاست‌نامه‌ای، خصوصاً، انجام نشده است، ادّعای «زوال/دوام» سخن نادقیقی بیش نخواهد بود. چرا که نتوانسته‌ایم نشان دهیم که هسته معنایی مفاهیم (۱) چه زمان تداومی را طی کرده‌اند؛ (۲) در کجا دچار فترت شده‌اند؛ و (۳)، نهایتاً در کدامین نقطه از متن تاریخ گسست‌آند. در غیاب چنین پیش‌شرط‌های ضرور و ناگزیری، دعوی زوال همان‌قدر ایدئولوژیک است که ادّعای دوام. ایدئولوژیک است؛ چرا که مانند هر مکتبی از این‌سرخ، مبتنی بر یک فلسفه نظری تاریخ است که در درون خودش برای هر سؤال‌ی پاسخ‌مقدّری را از پیش آماده کرده است.

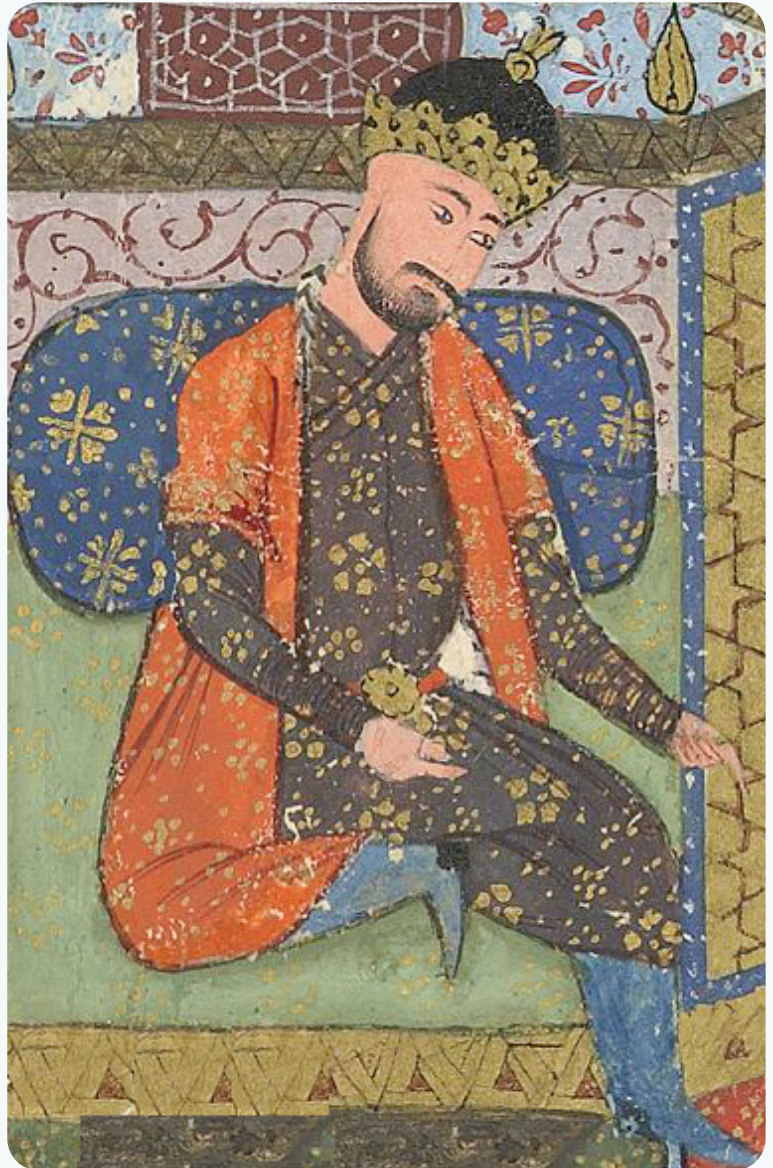
اصولاً التهابات متن در «مفهوم» مستتر و مکتون است. هر مفهومی تراکمی از دلالت‌ها و معانی و تاریخ‌ها و روایت‌ها و جدل‌ها و جدال‌ها و فتوحات و هزیمت‌هاست؛ و بی‌شناخت این باطن متراکم شده در پوسته مفهوم، در تاریخ اندیشه، نمی‌توان اساساً چیزی را توضیح دهد؛ و در نهایت، تفسیر، به یک کلان‌روایتی که یا همه چیز را تبیین می‌کند یا هیچ چیز را تقلیل می‌یابد



از طریق این فرایند به هم آمیختن و از هم جدا شدن به تدریج به طور دقیق‌تر از یکدیگر متمایز می‌شوند و در هیئت‌های نوعی معین با یکدیگر متشکل می‌شوند. این هیئت‌های نوعی حرکت درون‌باش‌اندیشه را بر ما روشن می‌کنند، اما این حرکت به هیچ وجه با سیر زمان تجربی منطبق نیست^{۱۲}. برای اینکه صورت مسئله روشن شود بهتر است بحث را با یک مصداق مشخص از نزدیک بررسی کنیم.

طباطبایی در مباحث اخیرش به پدیده‌هایی در تاریخ اندیشه سده‌های میانه اشاره کرده است که به تعبیر خودش می‌توان آن‌ها را «جدید در قدیم» نامید^{۱۴}. یعنی اینکه اگرچه از منظر زمان آفاقی و تاریخی این پدیده‌ها در ادوار سده‌های میانه قرار گرفته‌اند، اما از منظر زمان انفسی اندیشه در ناحیه‌های متجدد - و از جهاتی معاصر: جدید: مدرن - ما قرار دارند و در قالب سده‌های میانه نمی‌گنجد^{۱۵}. به نظر می‌رسد این بحث اخیر طباطبایی کاملاً مخالف اظهار نظر قبلی‌اش قرار دارد که جهان قدیم ما قلمرو وحدت بوده است: «به‌اجمال می‌توان گفت که نوعی هماهنگی میان ضرباهنگ‌های قلمروهای متفاوت حیات اجتماعی ایران در دوران قدیم وجود داشته است که [به‌واسطه آن] تاریخ‌نویس می‌توانست دگرگونی‌های آن قلمروها را تحت مقوله وحدت توضیح دهد. وحدتی میان ضرباهنگ‌های دگرگونی‌های نظام اندیشه در دوران قدیم، از ابونصر فارابی تا مکتب شیراز، و ضرباهنگ‌های دگرگونی‌های نظام فرمانروایی و ساختار قدرت، از آغاز فرمانروایی نخستین خاندان‌های ایرانی در دوره اسلامی و از برآمدن سلجوقیان تا صفویان، وجود دارد و گویی آن دو، دگرگونی‌های خود را با زمان یگانه‌ای تنظیم می‌کنند^{۱۶}».

اگر بحث طباطبایی درباره «جدید در قدیم» را بپذیریم، که می‌پذیریم، آنگاه نمی‌توانیم فرض «وحدت ضرباهنگ قلمروهای متفاوت حیات اجتماعی ایران در دوران قدیم» را بپذیریم، که نمی‌پذیریم؛ چرا که با این سؤال بزرگ روبرو می‌شویم که اساساً چگونه می‌توانیم قائل به چیزی به نام «سده‌های میانه» در عرصه تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی قرون ماضی بشویم؟^{۱۸} و از آن مهم‌تر، در چنین شرایطی، در جایی که شاهد «جدید/ها» هستیم، «زوال اندیشه» اصولاً چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ مهم‌تر از آن، ما «شرایط امتناع» را در کدام برش‌های تاریخ باید دنبال کنیم؟ و باز هم



از سویی دیگر، برای گریز از یکسان‌پنداری ادوار تاریخ با دوره‌های اندیشه، ضرورتاً بایستی تنش‌های مفهومی متون سیاسی سده‌های میانه را مورد بررسی دقیق قرار دهیم تا با ترسیم منحنی تحول زمان انفسی مفاهیم، به غلط و از سر ناچاری، زمان آفاقی تحول تاریخ را بر آن‌ها تحمیل نکنیم. به تعبیری دقیق‌تر الزاماً - به خلاف نظر رایج و معتاد - «توالی سیستماتیک اندیشه‌ها منطبق با توالی تقویمی یا تاریخی‌شان^{۱۲}» نیست. چرا که، به تعبیر ارنست کاسیرر، در تاریخ‌نگاری اندیشه «با پیشرفت» زمانی پیوسته‌ای سروکار نداریم که در خطی مستقیم به سوی هدفی ویژه برود. نه تنها برداشت‌های قدیمی و جدید در مدت زمانی طولانی با هم به پیش می‌روند، بلکه هر دو پیوسته با یکدیگر ممزوج می‌شوند. بنابراین، می‌توان از «تحول» فقط به این معنی سخن گفت که فلان اندیشه‌ها دقیقاً

وقتی ما می‌توانیم قائل به «جابه‌جایی دوره‌های تاریخی در ایران» باشیم که بپذیریم نمی‌توان خطی زمانی را از عصر طلایی نوزایش به زمانه منحصر زوال ترسیم کرد و با گونه‌ای «تاریخ‌نگاری وارونه» - که از سنخ همان شرق‌شناسی وارونه است - احکامی ذاتی برای تاریخ اندیشه صادر کرد

شاهد «جزایر زمانی» متعددی هستیم که نمی‌توانند مجموعاً پازل «زوال اندیشه» را تکمیل کنند. چرا که اثبات جدید در قدیم بدین معناست که دستگاه‌های مفهومی اندیشه سیاسی در سده‌های میانه توان زبایی امر جدید را داشته‌اند اما شاید این «ایده»‌ها نتوانستند «نیروهای اجتماعی مؤثر» خود را پیدا کنند، لذا در زیرپله تاریخ، در کنج‌نهایی‌شان به دندان جونده موش‌های بی‌التفاتی سپرده شدند و بروز بیرونی و نهادی پیدا نکردند. اگر (و تنها اگر اثبات شود که) چنین چیزی باشد، پس بارِ تحمّل ناپذیر «شرایط امتناع» از شانه‌های تاریخ اندیشه برداشته می‌شود و بر دوش مناسبات اجتماعی و ساختارهای عینی تاریخ سده‌های میانه قرار می‌گیرد و همه پنبه «زوال» - و کاریکاتور تراژیک آن: «دوام» - رشته می‌گردد. آنگاه باید برای «نظریه انحطاط» مبنای دیگری جستجو کرد. اگر زمان اندیشی، همچون زمان تقویمی و آفاقی، در خط سیری مستقیم و لاینر به پیش رفته بود، دو بحث اصلی‌ای که به‌عنوان نقدهای رادیکال علیه تاریخ‌نگاری سنتی طرح شده است - یعنی تقدّم رنسانس بر سده‌های میانه، و بحث جدید در قدیم - اساساً موضوعیت خودشان را از دست می‌دادند و بی‌معنا و بی‌مبنا می‌شدند. وقتی ما می‌توانیم قائل به «جابه‌جایی دوره‌های تاریخی در ایران^{۲۰}» باشیم که بپذیریم نمی‌توان خطی زمانی را از عصر

مهم‌تر از آن «شرایط امکان» را چگونه می‌توان فراهم کرد؟ پس مشاهده می‌کنیم که بسیاری از اصلی‌ترین شاه‌مفهوم‌های مباحث تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی سده‌های گذشته ایران در دایره تردید قرار می‌گیرند و حجیت ظاهراً صلابت‌گون‌شان را از دست می‌دهند؛ حتی فراتر از آن، شاید بایستی گُل تاریخ‌نگاری وحدت‌گرای گذشته را در زیر علامت سؤال شک و تردید قرارداد و به این اندیشید که قلمروهای متفاوت حیات اجتماعی ایران در دوران قدیم هر یک «لایه زمانی» خاص خود و تحولات ویژه‌اش را داشته است.^{۱۹} بر همین مبنا به نظر می‌رسد که باید به جای یک تاریخ‌نگاری وحدت‌گرای اندیشه در سده‌های میانه، که می‌خواهد تمامی آن را ذیل یک وحدت‌ضرب‌بها روایت کند، بایستی به دنبال نگارش «پاره‌تاریخ»‌ها یا «پاریخ‌نگاری» حوزه‌های گوناگون اجتماع باشیم که توأمان پاره-پارگی جزایر زمانی متعدّد و مختلف (در ژرف‌ساختارها)، و وحدت تاریخ تجربی و تقویمی (در روساخت‌ها)، را بازتاب دهد و روایت کند. چرا که اساساً پاره-تاریخ (=پاریخ) است که می‌تواند با انکار تاری وحدتی که باید بر تاریخ حاکم باشد شرایط هستی‌شناسیک ظهور «جدید در قدیم» را فراهم کند. با توجّه به این تردیدها، به نظر می‌رسد که زمان فکر در سده‌های میانه یک خط سیر مستقیم (یعنی مهم‌ترین فرض تاریخ‌نگاری هگلی) نیست، بلکه ما

نظریه شاه آرمانی و
ایده آل شاه میراث
اندیشه سیاسی
ایرانشهری بوده‌اند که
از عصر ساسانی به دوره
اسلامی وارد شده بودند.
نظریه پتیارگی معاصریتی
را توضیح می‌داد که با
چیرگی ترکان به حوض
ابتدال افتاده بود؛ و
ایده آل وزیر نماینده
نیروهای پایداری
فرهنگی طبقات دهقانی
و دبیری بود که توانسته
بود در نظم سیاسی زمانه
جایگاهی برای خود
دست و پا کند



ایران‌شهری» شالوده تحلیل سیاسی بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۴۹) که نیروهای اجتماعی حامی این نظریه - که همانا دهقانان و دبیران ایرانی بودند که دستگاه دیوانی و مقام وزارت را اشغال کرده بودند - آن را در مقام نظر ترویج و در مقام عمل با القای به ترکانی که به سلطنت رسیده بودند، دنبال می‌کردند. رؤیای احیای وحدت سرزمینی ایران، که در جدال سیاسی از ابومسلم تا آل بویه، ناممکن شد، در جدال فرهنگی-تمدنی دنبال می‌شد و سیاست‌نامه‌ها شاخص‌توریک این جدال در اندیشه سیاسی بودند.

دو شیوه شاه‌ی - شاه‌ی نیک و پتیارگی - بنیاد معرفتی سیاست‌نامه‌ها، عموماً، و سیرالملوک خواجه، خصوصاً، را تشکیل می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۵۰) و «شاه» در کانون تحولات جهان و در زیربنیاد تحلیل سیاسی قرار داشت (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۵۳) چرا که این متون متمرکز بر «رأس هرم تولید و توزیع قدرت سیاسی یعنی پادشاه» بودند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۶۵). مقصود و منظور سیاست‌نامه‌ها احیا و استقرار و تثبیت نظم سیاسی بود که جز به دست «پادشاه صاحب رأی» امکان‌پذیر نمی‌شد (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۱۷۶).

پس نیروهای پایداری فرهنگی ایرانیان بعد از شکست در عرصه نظامی به این جمع‌بندی رسیده بود که تنها راه وحدت سرزمینی تداوم فرهنگی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۵)، بنابراین می‌خواستند تا با نوعی همکاری بالاجبار و از سر واقع‌بینی سیاسی با ترکان مهاجمی که اکنون حاکم شده بودند، امور را سامان دهند تا شاید به تدریج قوم مهاجم در دستگاه تمدنی ایرانی صیقل بخورد و راه و روش ایران‌شهری را بیاموزد. پس همان نظم سیاسی ایران‌شهری را که بر مدار شاه می‌گشت دنبال می‌کردند و می‌کوشیدند در مسائل سیاست‌نامه‌ای به شاه حاضر که هیچ نسبتی با آن شاه آرمانی نداشت، روش حکمرانی آرمانی را بیاموزانند.

اما در کشاکش حوادث تاریخی برآیند نیروها آن گونه که موافق خواست و خواهش ایران‌شهریان بود تکوین پیدا نکرد و نظم پتیارگی بر نظم شاه‌ی نیک غلبه یافت تا در اواخر سده‌های میانه تاریخ ایران همه آنچه نیروهای پایداری فرهنگی رشته بودند پنبه شود: «خاستگاه سلطنت در دوره اسلامی ایران، به‌ویژه با چیرگی ترکان و یورش مغولان، در مجموع، زور بود؛ تا یورش مغولان، وزارت، که در انحصار بقایای خاندان‌های قدیم ایرانی قرار داشت، به‌عنوان نهادی عمده در کنار



طلایی نوزایش به زمانه منحن زوال ترسیم کرد و با گونه‌ای «تاریخ‌نگاری وارونه»^{۲۱} - که از سنخ همان شرق‌شناسی وارونه^{۲۲} است - احکامی ذاتی برای تاریخ اندیشه صادر کرد.

در واقع تاریخ‌نگاری طباطبایی وارونه‌سازی تاریخ‌نگاری اروپایی است؛ چرا که صرفاً آن را معکوس کرده است. تاریخ غرب از یونان کلاسیک آغاز می‌شود به دوران فترت و خمودگی وسطایی فرومی‌افتد، گام به نوزایش می‌گذارد (که بازخوانی میراث کلاسیکش است)، و این‌گونه دوره گذاری برای ورود به جدیدش فراهم می‌گردد. این قاب گلی و شماتیک را می‌توان در تاریخ‌نگاری طباطبایی نیز پیدا کرد: نوزایشی که مقدم بر سده‌های میانه بوده است؛ سده‌های میانه‌ای که ایام بلند خاموشی خرد است، و دوره گذاری که بعد از پایان سده‌های میانه آمده است و بایستی با مناقشه بر مبانی اندیشه قدامی و با بازگشتی به مبانی نوزایشی رنسانسی که متقدم بر سده‌های میانه‌اش است (به‌ویژه مبانی خردگرایانه اندیشه ایران‌شهری که قرار است نوشداروی هر بیماری لاعلاج تاریخ ما باشد)، محملی فراهم می‌کرد برای گذار از قدیم به جدید؛ و چون نتوانست در برزخ تعلیق میان کهنه و نو واماند^{۲۳} و این جهنم فکری را آفرید.

برای آنکه نمونه‌هایی عینی از تضاد میان زمان اندیشی و زمان تقویمی به‌پیش چشم خواننده قرار دهیم، تأملی در روایت سیاست‌نامه‌های سده‌های میانه از جایگاه نهاد «شاهی» در نظم سیاسی خواهیم داشت و نکات فوق را در این تأمل دنبال می‌کنیم.

دیرِ خیمه‌گاه نظم سیاسی

روایت طباطبایی از تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه، بارها متذکر این نکته می‌شود که در سیاست‌نامه‌های این دوره «نظریه شاه‌ی آرمانی

متن سیاست‌نامه‌های چهارراهی از برآیند نیروهایی بوده که یک مسیر آن لایه زمانی انفسی اندیشه است که از گذشته آرمانی شروع شده و خواهان بازسازی آن در فردای غلبه بر پتیارگی است؛ و مسیر دیگر، خط سیر زمان تقویمی، ناظر بر واقعیت تاریخی از دست رفتن آن گذشته و معاصریتی که در آشفتنی و پتیارگی غرقه شده است

نظریه پتیارگی، ایده آل شاه، و ایده آل وزیر - حاضر بوده‌اند که هر یک در عین حال خود نماینده نیروهای در تاریخ و سامان اجتماعی نیز بوده‌اند. نظریه شاه آرمانی و ایده آل شاه میراث اندیشه سیاسی ایرانیان بوده‌اند که از عصر ساسانی به دوره اسلامی وارد شده بودند. نظریه پتیارگی معاصریتی را توضیح می‌داد که با چیرگی ترکان به حلیض ابتذال افتاده بود؛ و ایده آل وزیر نماینده نیروهای پایداری فرهنگی طبقات دهقانی و دبیری بود که توانسته بود در نظم سیاسی زمانه جایگاهی برای خود دست و پا کند. در میدانگاهی که از تقابل و مواجهه این «نیروهای اجتماعی» و آن «ایده»‌های فکری ایجاد می‌شد متن سیاست‌نامه‌ای بر آن بود تا «واقعیت» سده‌های میانه را در پرتو «آرمان» ایرانیان شهری توضیح دهد و برای زخم ناسور آشفتگی زمانه مرهمی فراهم کند.

اگر بخواهیم قاب تحلیلی فوق را بر مشهورترین متن و از جهاتی ایده آل تایپ متون سیاست‌نامه‌ای، یعنی سیرالملوک خواجه، به کار بندیم باید متن را به دو بخش مجزا تفکیک کنیم. خواجه اصولاً فصول این رساله را در دو بخش تدوین کرده است. بند اول هر فصل بخش نظری و تئوریک آن است که مبانی فکر سیاسی ایرانیان شهری را توضیح می‌دهد. این بخش ناظر بر همان ابعاد آرمانی است. یعنی از یک سو به دنبال انتقال و ترویج و تثبیت نظریه شاهی آرمانی از عصر ساسانی به دوره اسلامی است و هم خواهان ایده آل شاه است. بخش تئوریک در آغاز هر فصل آمده به غیر از در فصول چهل و سوم تا چهل و هفتم؛ و از اینجا نیز نکته‌ای آشکار می‌شود و آن اینکه به گفته مصنف کتاب «اول این کتاب نظام الملک نور الله قبره بر بدیهه سی و نه باب گفته بود مختصر و برسانیده، بعد از آن تمییز کرد و به سبب رنجی که بر دل او می‌بود از جهت مخالفان این دولت یازده فصل دیگر در افزود و در هر فصلی

سلطنت عمل می‌کرد، اما با یورش مغولان بازماندگان خاندان‌های قدیمی ایرانی و نهاد وزارت از میان رفت. در نظریه سلطنت صفویان نیز جای عمده‌ای برای وزارت وجود نداشت، زیرا نهاد وزارت نماینده فرزاندگی کهن ایرانی بود و در کنار پادشاه به مثابه تجسم مصالح «ملی» عمل می‌کرد. گرچه در اندیشه ایرانیان شهری شاه آرمانی برگزیده خدا بود، اما حتی شاه آرمانی از رایزنی و نظارت نهادهای نظام سیاسی کشور بی‌نیاز نبود. جمعی که با صفویان میان سه نظریه تشیع، تصوف و سلطنت ایجاد شد، پادشاه «شیخ رئیس» را از نهاد وزارت بی‌نیاز می‌کرد. با سود جستن از اصطلاحات نظریه سلطنت دوره صفوی می‌توان گفت که، پیش از برآمدن صفویان، شاه مرید بود و وزیر مرشد، اما با وجود شاهی که خود مرشد بود، جز برای مریدان جایی باقی نمی‌ماند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۱۸).

بنابراین، به فرض پذیرفتن مقدمات و نتایج تحلیل طباطبایی، متون سیاست‌نامه‌ای، در دوران اوج خودش، که اندیشه سیاسی در «زوال» نبوده است چندین رکن داشته است که عبارت‌اند از: نظریه شاهی آرمانی که نظم سیاسی نیک را تئوریزه می‌کرده است. نظریه پتیارگی که آشفتگی و به هم ریختگی نظم مطلوب را نقد می‌کرد. شاه آرمانی که غایب بود اما با واقع گرایی سیاسی، فزایندی را به او، که از تخمه و نژاد افراسیاب بود، منتسب می‌کردند (خواجه نظام الملک، ۱۳: ۱۳) تا شاید به شکل و شمایل او درآید. و، وزیر و وزارت، که در کنار شاه و با همکاری او، متولی تأمین مصالح ملی بوده است. بنا بر آنچه گفته آمد، در هر یک از مفاهیمی که مصالح ساختمان اندیشه متون سیاست‌نامه‌ای را تشکیل می‌دهد - همچون فزایندی، پادشاه، وزیر، عدالت، و مانند این‌ها - هم‌زمان تنش‌ها و تضادها و درگیری‌های چهار نظریه و دو ایده آل - نظریه شاهی آرمانی،



نیروهای حامل و حامی آرمان خواهی ایرانیان شهری در نهاد وزارت به عنوان نماینده فرزاندگی کهن ایرانی جمع شده بودند و عناصر پایداری فرهنگی ایران زمین را تشکیل می‌دادند. اما سلطنت واقعاً موجود که بسی از آرمان به دور بود در دست نیروهای اهریمنی بود که بر ایران زمین سیطره پیدا کرده بودند و وضعیت پتیارگی ما حاصل کار و کردار آنان بود

آنچه لایق آن فصل بود زیادت کرد و به وقت حرکت بندهای را داد و چون او را در راه بغداد آن واقعه افتاد و باطنیان خروج کردند و مردم به زیان آمدند این کتاب را آشکارا نیارست کرد (خواجه نظام الملک، ۱۳۸۷: ۸۰)»

پس متن دست نویس خواجه، قبل از عزیمت، تحویل کاتب شده ولی ایشان صورت نهایی رساله را ندیده است. از این رو می توان حدس زد که به احتمال قوی خود خواجه این پنج فصل بی مقدمه را در آغاز بخش دوم آورده است، جایی که ذهن و زبانش از آشوب بدمذهبان دچار آشوب شده بوده و به یک باره نظم متن از هم گسسته است و سپس بعد از آنکه خواجه به قدر کافی در باب خروج خوارج سخن می گوید، دوباره به همان انتظام پیشین بازمی گردد. پس باید فصول چهل و سوم تا چهل و هفتم را به آغاز بخش دوم منتقل کنیم. این بخش های تئوریک ناظر بر تئوری شاهی آرمانی، غالباً همان عنوان فصول است که در ادامه

آن ها را آورده و در بین دو قلاب بخش متناظر آن در دولت های مدرن را (با تسامح بسیار) متذکر می شویم: «اندر احوال گردش روزگار و مردم و مدح خداوند عالم خلد الله ملکه [مبنای فلسفه سیاسی خواجه]؛ اندر شناختن قدر نعمت ایزد تعالی مر پادشاهان را [مبنای ثبات سلطنت]؛ اندر مظالم گاه نشستن پادشاه و عدل و سیرت نیکو ورزیدن [کارکردهای قوه قضاییه]؛ اندر باب عمال و بررسیدن پیوسته از احوال وزیر و عاملان [سازمان های نظارتی]؛ اندر مقطعان و بررسیدن تا با رعایا چون می روند [نظارت]؛ اندر قاضیان و خطیبان و محتسب و رونق کار ایشان [بوروکراسی]؛ اندر بررسیدن از حال عامل و قاضی و شحنه و رئیس و شرط سیاست [قواعد نظارتی]؛ اندر پژوهش کردن و بر رسیدن از کار دین و شریعت و روش نیکو [قواعد ثبات اجتماعی]؛ اندر احوال مشرفان دولت و کفاف حال ایشان [رفاه کارمندان]؛ اندر صاحب خبران و منهبان و تدبیر کارهای مملکت کردن [سازمان اطلاعات و ضدجاسوسی]؛ اندر تعظیم داشتن فرمان های عالی و مثال ها که از درگاه نویسند [قواعد رعایت سلسله مراتب]؛ اندر فرستادن غلامان از درگاه به مهمات و مصالح [تنظیم آیین نامه های روابط دولتی]؛ اندر فرستادن جاسوسان و تدبیر کردن بر صلاح ملک و رعیت [سازمان اطلاعات و ضدجاسوسی]؛ اندر احوال پیکان و پرندگان بر مداومت [جمع آوری اطلاعات و داه های پایه کشور]؛ اندر احتیاط کردن پروانه ها در مستی و هشیاری [تنظیم آیین نامه های روابط دولتی]؛ اندر باب وکیل خاص و رونق کار او [آداب اهالی حکومت]؛ اندر احوال ندیمان و نزدیکان پادشاه [تنظیم آیین نامه های روابط دولتی]؛ اندر مشاورت کردن پادشاه با زیرکان و پیران در کارها [اصول وزارت]؛ اندر باب مفردان و برگ و ساز و زینت ایشان [حراست و حفاظت]؛ اندر ساختن سلاح های مرضع و ترتیب آن [قواعد تشریفات]؛ اندر معنی احوال رسولان و ترتیب کار ایشان [قواعد دیپلماتیک]؛ اندر ساخته داشتن اسباب علف در منزل ها و مرحله ها [تدارکات]؛ اندر روشن داشتن اموال جمله لشکر [بودجه نظامی]؛ اندر لشکر داشتن از هر جنس و از هر قوم [اصول نظامی گری]؛ اندر نوا ستدن و مقیم داشتن بر درگاه [روابط قدرت]؛ اندر داشتن ترکمانان در خدمت بر مثال غلامان و ترکان [روابط قدرت]؛ اندر زحمت ناکردن بندگان وقت خدمت و ترتیب کار ایشان و پرورش [شرایط تربیت و ارتقا نیروها]؛ اندر





آن قاب تئوریک را بر معاصریت خودش به کار بیندند. پس در لایهٔ زمانی انفسی اندیشه آرمانه‌ای شهر-داری [حکمرانی] ایرانشهری، و ایده‌آل وزارت حاضر بوده است؛ و در تنش و تضاد با زمان تقویمی و غیبت ایده‌آل شاه بوده است؛ و کوششی بوده برای تبیین شرایط با نظریهٔ پتیارگی.

بنابراین، متن سیاست‌نامه‌ای چهارراهی از برآیند نیروهایی بوده که یک مسیر آن لایهٔ زمانی انفسی اندیشه است که از گذشتهٔ آرمانی شروع شده و خواهان بازسازی آن در فردای غلبه بر پتیارگی است؛ و مسیر دیگر، خط سیر زمان تقویمی، ناظر بر واقعیت تاریخی از دست رفتن آن گذشته و معاصریتی که در آشفستگی و پتیارگی غرقه شده است.

هر یک از مفاهیم بنیادین سیاست‌نامه، مواردی همچون فز ایزدی، شاه، وزارت، عدالت، و نظم امور (آشه)، باردار از نیروهایی‌اند که در همین چهارراه به مقابله با یکدیگر می‌رسند. در هر یک از این مفاهیم صدای کشاکش جنگ‌ها و جدال‌های این نیروها به گوش می‌رسد و باید که در تفسیر متن به این فیزیک نیرو توجه داشت. توجه به این نیرو، یک نکتهٔ مهم دیگر را به پیش روی مفسر قرار می‌دهد و آن اینکه نیروهای درونی متن بازتابی از آرایش همین نیروها در انتظام اجتماعی است. نیروهای حامل و حامی آرمان‌خواهی ایرانشهری در نهاد وزارت به‌عنوان نمایندهٔ فرزانی که ایرانی جمع شده بودند و عناصر پایداری فرهنگی ایران‌زمین را تشکیل می‌دادند. اما سلطنت واقعاً موجود که بسی از آرمان به دور بود در دست نیروهای اهریمنی بود که بر ایران‌زمین سیطره پیدا کرده بودند و وضعیت پتیارگی ماحصل کار و کردار آنان بود.

ترتیب بار دادن خاص و عام [اصول تشریفات]؛ اندر ترتیب مجلس بار عام و شرایط آن [اصول تشریفات]؛ اندر ترتیب ایستادن بندگان و کهتران به وقت خدمت [اصول تشریفات]؛ اندر حاجت‌ها و التماس‌های لشکر و خدمت‌وحشم و غیر آن [تنظیم روابط سلسله‌مراتب]؛ اندر ساختن تجمل و سلاح و آلت جنگ و سفر [بود و نمود در سیاست]؛ اندر عتاب کردن پادشاه با برکشیدگان هنگام خطا و گناه [قواعد اعمال قدرت]؛ اندر کار پاسبانان و نوبتیان و دربانان [تنظیم روابط قدرت]؛ اندر نهادن خون‌های نیکو و ترتیب آن مر پادشاه را [تشریفات]؛ اندر حق گزاردن خدمتکاران و بندگان شایسته [ضوابط و آیین‌نامه ارتقا]؛ اندر احتیاط کردن در اقطاع مقطعان [قواعد نظارت]؛ اندر ناشتاب کردن در کارها مر پادشاه را [قواعد مطالعات و برنامه‌ریزی]؛ اندر ترتیب امیر حرس و چوب‌داران و اسباب سیاست [قواعد انتظامی]؛ اندر بخشودن پادشاه بر خلق خدای و هر کاری و رسمی را با قاعده آوردن [تنظیم قواعد پایه]؛ اندر آنکه دو عمل یک مرد را نفرمایند و بی کاران را عمل فرمودن و محروم ناگذاشتن و عمل به مردان پاک‌دین دادن و بدمذهب را عمل نافرمودن [شایسته‌سالاری]؛ اندر معنی اهل ستر و نگاه داشتن مرتبت زبردستان [تنظیم قواعد پایه]؛ اندر باز نمودن احوال بدمذهبان که دشمن این ملک و اسلام‌اند [فاقد بحث نظری]؛ اندر خروج مزدک و مذهب او و هلاک کردن نوشیروان او را و قوم او را [فاقد بحث نظری]؛ اندر خروج سنباد گبر و پدید آمدن خرّمه‌دینان [فاقد بحث نظری]؛ اندر بیرون آمدن قرمطیان و باطنیان در کوهستان و عراق و شام و خراسان و خوزستان و بحرین و لحسا و مغرب و فساد و قتل‌ها که کردند [فاقد بحث نظری]؛ اندر خروج‌های خرّمه‌دینان بناحیت سپاهان و بابک به آذربایگان [فاقد بحث نظری]؛ اندر خزانه داشتن و نگاه داشتن و ترتیب آن [بودجهٔ عمومی و ترتیبات آن]؛ اندر جواب دادن و گزاردن شغل‌های متظلمان و انصاف دادن [قواعد قضایی]؛ اندر نگاه داشتن حساب مال ولایت‌ها و نسق آن [دیوان محاسبات] (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۸۷: ۵)».

خواجه در این بخش‌های نظری اصولاً در زمان انفسی اندیشه سیر می‌کرد و با لایه‌های زمانی عصر ساسانی و صورت ایده‌آل حکومت مطلوب هم‌زمان بوده است. از همین‌رو، می‌کوشیده تا آن‌ها را مفهوم‌پردازی کند. بعد از فراغت از بخش نظری و زمان انفسی، خواجه به مصادیق و زمان تقویمی باز می‌گشته و می‌کوشیده تا

برده‌اند، پس می‌توان به این جمع‌بندی خطر کرد که اولاً انحطاط ایران را صرفاً با منطبق درون‌زاد نمی‌توان توضیح داد؛ در ثانی، تحوّل آتی را نباید تنها در ساحت اندیشه دنبال کرد چرا که چند تغییر در برآیند نیروهای اجتماعی می‌توانست مسیر متفاوتی را برای تاریخ ایران رقم بزند^{۲۴}. از همین رو، برای تبیین دقیق‌تر از چرایی زوال و انحطاط ایران ما نیازمند به خدمت گرفتن نظریاتی هستیم که تاریخ ایران را در تعامل با محیط ژئوپلیتیکی خودش روایت کند. برای مثال، و صرفاً برای مثال، نظریه سیستم-جهان والرشتاین. اینکه نشان دهیم ایران کجا از عرصه بین‌الملل حذف شود و نتوانست دیگر به‌عنوان یک کنشگر در ساختار نظام بین‌الملل وزنه‌ای باشد. اگر دو کتاب سیاست خارجی ایران در عصر صفویه از نصرالله فلسفی و تشکیل دولت ملی در ایران از والتر هینتس را در کنار یکدیگر قرائت کنیم، دقیقاً به همین نکته می‌رسیم: آن عصر آخرین باری است که ایران در منطبق مناسبات نظام بین‌الملل اولاً مشارکتی در تقسیم کار جهانی داشته است، و ثانیاً، می‌توانسته در نزاع قدرت‌ها نقشی فعالانه ایفا کند. بنابراین، ما باید برای هر خوانشی - حتی جزئی‌نگران‌ترین مسائل همچون جایگاه یک نهاد در متون سیاست‌نامه‌ای - یک نگاه کل‌گرایانه داشته باشیم و این خود مستلزم طراحی یک تئوری برای توضیح منطق اندیشه سیاسی در سده‌های میانه است. در کنار آن خوانش متن نیازمند تبیینی از منطق تحوّل نیروهای اجتماعی برساننده آن است. پس خوانش باید در دیالکتیک متن و نیروها انجام شود و این خود نیازمند یک تئوری کلی است که تاریخ عمومی ایران را توضیح دهد. اما به نظر نمی‌رسد صرف یک تئوری انحطاط درون‌زاد کفایت کند چرا که بسیاری از نیروهای تعیین‌کننده حوادث در تاریخ ایران ماحصل چگونگی حضور ایران در ساختار نظام بین‌الملل زمانه خودش بوده است.

بنابراین، «زوال» در «اندیشه» را جز با «زوال»ی که در مناسبات نیروها رخ داده نمی‌توان توضیح داد و لاجرم باید بین این دو تناظری را ترسیم کرد و منطقی پایه برای تبیین این هندسه کلی زوال داشت. فلذا اگر قصد نهایی نظریه زوال توضیح و تبیین منطق تدوین و تکوین انحطاط ایران زمین باشد، با بررسی نزدیک متون و گریز از ارائه‌های لانگ‌شاتی چنین چیزی به دست نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

این مختصر کوششی بود برای نوع متفاوتی از خوانش متن که در ابتدا، پژوهش با یک پرسش مشخص به گنجینه متون این دوره مراجعه کرده بود اما نکته در اینجا بود که نمی‌توان به‌صرف ردیف کردن داده‌هایی گزینش‌شده از متون مختلف و به روش جدولی از اطلاعات به پاسخی مشخص رسید. برای مثال، پرسش از نهاد شاهی نیازمند تعیین چگونگی معماری قدرت در رسائل سیاست‌نامه‌ای است و این مطلب خود نیازمند بررسی مفاهیمی که ارکان این ساختار را تشکیل می‌دهند. برای این منظور، و از آن جهت که هر تحقیقی باید با ادبیات موضوعی حوزه پژوهشی خودش در گفتگو باشد، ما در اینجا با مهم‌ترین نظریه تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی سده‌های میانه ایران وارد دیالوگ شدیم و آن را به محک واقعیت زدیم. در همین راستا، بحث لایه‌های زمانی متون سیاست‌نامه‌ای طرح و دنبال شد تا نشان داده شود چه تنش‌های بنیادینی در متون وجود دارد که همگی بازتاب تنش و تعارض نیروها در حیات اجتماعی است. از اینجا به نکته‌ای مهم‌تر می‌رسیم و آن اینکه زوال اندیشه خود برآمده از زوال آن نیروهای اجتماعی ایرانی بوده که به تعبیر طباطبایی نماینده فرزانیگی کهن این مرزوبوم بوده‌اند. با توجه به اینکه زوال این نیروها ناشی از غلبه نیروهای پتیارگی بوده که از بیرون به درون ایران زمین یورش

«زوال» در «اندیشه» را جز با «زوال»ی که در مناسبات نیروها رخ داده نمی‌توان توضیح داد و لاجرم باید بین این دو تناظری را ترسیم کرد و منطقی پایه برای تبیین این هندسه کلی زوال داشت

پانوشته‌ها:

۱- طباطبایی (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون، ص ۶۴۲-۶۴۳؛ طباطبایی، در پاورقی صفحه قبل (۶۴۲)، توضیح می‌دهد که اگرچه بنا بر ادعای برخی از مستشرقین، فقدان درکی فلسفی از زمان یکی از موانع معرفتی تدوین تاریخ‌نگاری در تمدن اسلامی بوده است، اما در تمدن ایرانی می‌توانست راهی متفاوت در پیش گرفته شود. طباطبایی با بحث در تفاوت درک فلسفه ارسطویی-سینوی از زمان با زمان در حرکت جوهری صدرایی، تلویحاً متذکر این نکته می‌شود که مبنای فلسفی ملاصدرا (اگرچه به‌زعم طباطبایی، صدرا متألهین تمامی توالی‌های

1-Meta-Question
2-Case Study
3-Long Shot
4-Close-up
5-Nanometer

۶- طباطبایی در نقد آجودانی و هم‌رده‌های او می‌گوید که آثار آن‌ها تاریخ اندیشه را - بنا بر عدم التفات به تاریخ مفاهیم - به تاریخ ادبیات فرو کاسته است. طباطبایی (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون، ص ۶۴۱

۷- طباطبایی (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون، ص ۶۴۲

منطقی بحثش را نتوانسته است دنبال کند) می‌توانست راه خروجی از بن‌بست امتناع تاریخ‌نگاری فراهم کند. برای بحثی مقدماتی و البته مبسوط و قابل توجه درباره مفهوم زمان در تمدن ایرانی بنگرید به:

گرهارد باورینگ (۱۳۸۱)، زمان در عرفان ایرانی، صص ۲۳۱-۲۶۷ در: حضور ایرانیان در جهان اسلام، ویراسته هوانسیمان و صباغ، ترجمه بدره‌ای، تهران، انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران ۹- طباطبایی (۱۳۸۲)، جدال قدیم و جدید، صص ۱۲۰ و صفحات بعد از آن.

۱۰- طباطبایی نیز به درستی تأکید می‌کند که فهم زمان تاریخی پیوند تنگاتنگی با درک تنش‌های مفهومی دارد و اساساً تاریخ اندیشه چیزی جز بررسی حرکت مفهوم در بستر زمان نیست: «روش تبیین تاریخی [برخلاف رویکرد ایدئولوژیکی امثال شریعتی] مبتنی بر توضیح پدیدار شدن آستانه‌های گسست در نظام مفاهیم است». طباطبایی (۱۳۸۵)، مکتب تبریز، حاشیه صص ۲۶: طباطبایی در موارد متعددی مقدمات نظری قابل توجهی را ذکر می‌کند ولی در تحلیل‌هایی آن‌ها را لحاظ نمی‌کند. در دفتر پیشین نیز به موردهایی در همین زمینه اشاره شده است.

۱۱- قید «ذاتاً» از پیش‌فرض‌های فلسفی مختلفی قابل حصول است و نمی‌تواند محل اشکال باشد. یکی از آن‌ها این است که هر انسانی (به‌منزله یک دازاین)، در افقی از فهم ایستاده است که ضرورتاً استدراکاتی یکه و یکتا از مفهومی که مدنظر دارد به او می‌بخشد.

۱۲- ارنست کاسیرر (۱۳۹۱)، فرد و کیهان در فلسفه رنسانس، صص ۱۷۱

۱۳- ارنست کاسیرر (۱۳۹۱)، فرد و کیهان در فلسفه رنسانس، صص ۱۷۱

۱۴- به احتمال قوی طباطبایی در این بحث وامدار اشارات عباس میلانی در کتاب تجدد و تجددستیزی در ایران است.

۱۵- از جهاتی «جدید در قدیم» می‌تواند بیان دیگری از دوره‌بندی‌های تاریخی‌ای باشد که طباطبایی به تبع آدام متز برای قرون چهارم و پنجم هجری قائل می‌شود و آن‌ها را رنسانس تمدنی ما می‌داند، و در نتیجه ما را به این جمع‌بندی می‌رساند: «جابه‌جایی دوره‌های تاریخی در ایران» (مکتب تبریز، صص ۲۳). در تاریخ اروپا دوره رنسانس بعد از سده‌های میانه‌اش آمده است و محتملی شده برای گذار از قدیم به جدید. ولی تاریخ ایران از این جهت تاریخی معکوس بوده است چرا که دوره نوزایش آن پیش از سده‌های میانه‌اش قرار داشته است. از همین رو هم دو دوره گذار دارد (قرون پنجم تا هفتم و آغاز سده دهم تا اصلاحات عباس میرزا؛ مکتب تبریز، حاشیه صص ۲۱) و هم اینکه به دلیل همین جابه‌جایی تاریخی - یعنی تأخر رنسانس بر سده‌های میانه - از جهاتی امتناع تجددش، یا حداقل وضعیت تعلیق و برزخ میان قدیمی که سپری شده است و جدیدی که امکان زایش ندارد، را موجب شده است. مرادی طادی (۱۳۹۷)، مشروطیت:

نسخ سنت، روزنامه فریختگان، ۱۹ آذرماه ۱۳۹۷

۱۶- طباطبایی (۱۳۸۵)، مکتب تبریز، صص ۳۵-۳۴

۱۷- من اکنون تردید دارم، ولی این پرسش در اینجا خودنمایی می‌کند که اگر «زمان اندیشه» و «زمان قدرت» یکسان بوده است، آیا این همان وحدت قدرت/دانش در سده‌های میانه نیست؟

۱۸- در دفتر پیشین گفته بودم که عجالتاً و از سر ناچاری مفهوم تاریخی «سده‌های میانه» را می‌پذیرم: «اما استفاده ما از عبارت «سده‌های میانه» کاربرد غیر نقادانه آن است. ما بی‌آنکه وارد مناقشه بر سر درست و غلط چنین تقسیم‌بندی‌ای بشویم آن را به کار خواهیم گرفت. فرض ما این است که مخاطبان این پژوهش درکی حداقلی از سایه روشنی معنایی آن دارند. با این حال ذکر این نکته بی‌وجه نیست که در این تحقیق «هنگامه تدوین» را بسان متضادی برای «دو قرن سکوت» مرحوم زرین کوب گرفته‌ایم و تقریباً تمام تاریخ ایران اسلامی از فروپاشی ساسانی تا برآمدن صفویان را سده‌های میانه فرض کرده‌ایم. گاهی نیز تقسیم‌بندی غیردقیق سده‌های میانه متقدم و متأخر را به کار

برده‌ایم. پس انتظار می‌رود تا خواننده در مواجهه با عبارت سده‌های میانه متفاهم عرفی آن در ادبیات این حوزه را مدنظر داشته باشد. بدیهی است که این اخذ و کاربرد غیر نقادانه عبارت سده‌های میانه مانع از آن نخواهد شد که نگارنده در آینده به نقد و رد آن اقدام کند». مرادی طادی (۱۳۹۷)، جریان سیاست‌نامه‌نویسی، صص ۷۲: اما اکنون بر آن‌ام که اگرچه ممکن است کاربردش بر زمان تقویمی مشکلی ایجاد نکند، ولی حداقل اعمال این زمانمندی بر زمان انقسی تاریخ اندیشه محل اشکال جدی است. لذا مدلول «سده‌های میانه» را، در دفتر پیشین و حاضر، ناظر بر تاریخ تقویمی می‌دانم.

۱۹- طباطبایی در جایی دیگر می‌نویسد: «در آغاز دوران جدید ایران، ضرباهنگ زمان کند و طولانی سنت با ساختار کمابیش ثابت آن، مانند ضرباهنگ زمان ساختار اجتماعی-سیاسی دگرگون نشد زیرا سنت، به‌ویژه در سده‌های متأخر، حرکتی بسیار کند و نزدیک به عدم داشت». طباطبایی (۱۳۸۵)، مکتب تبریز، صص ۵۶؛ اما بررسی‌های دقیق‌تر نشان می‌دهند که در این «حرکت عدمی تاریخ»، «درخش‌هایی» و ویژه‌ای نیز بوده‌اند که هیچ هم «تیره» نیستند، ولی اینکه چرا بدل به موج تجدد نشده‌اند، هنوز برای ما سؤال‌ی بی‌پاسخ است. برای نمونه، در همین «فرهنگ دین‌خو» و متعصب و خردستیز، و در همان «حرکت عدمی»، مولانای اشعری مثنوی را «قرآن فارسی» خوانده است (افلاکی (۱۹۵۹)، مناقب العارفين، ج ۱، صص ۲۹۱) و در جسارتی بی‌نظیر در کاربرد آیات قرآنی در ساختار گرامری آن‌ها دخل و تصرف کرده است. وقتی این مسئله برای ما جالب می‌شود که به یاد می‌آوریم در همین حول و حوش در تاریخ اروپا، مترجم انجیل به انگلیسی را آتش زده‌اند (میلانی (۱۳۸۷)، تجددستیزی، صص ۸۱).

۲۰- طباطبایی (۱۳۸۵)، مکتب تبریز، صص ۲۳
21-retroactive writing of history

۲۲- شرق‌شناسی وارونه همان ساختارهای هستی‌شناختی شرق‌شناسی کلاسیک را به خدمت می‌گیرد. بروجردی (۱۳۸۴)، روش‌نگران ایرانی و غرب، صص ۲۵؛ و به نظر می‌رسد که تاریخ‌نگاری وارونه با به عاریت گرفتن همان ساختارهای مفهومی تاریخ غرب می‌خواهد روایتی به دست دهد که اگرچه داعیه خود بودن و اصالت دارد ولی در اصل چیزی جز وارونه‌سازی دیگری نیست.

۲۳- «از نظر تاریخ اندیشه، دوران جدید تاریخ ایران در برزخ نه این و نه آن آغاز شد». طباطبایی (۱۳۹۴)، تاریخ اندیشه، صص ۸۸

۲۴- این نکته را مهرزاد بروجردی و علیرضا شمالی در مقاله سیر نایخردی در تاریخ درباره روایت جواد طباطبایی از زوال سیاسی در ایران آورده‌اند.

منابع

- ۱- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۰)، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران، نگاه معاصر
- ۲- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)، نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز، نشر ستوده
- ۳- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۰)، خواجه نظام‌الملک طوسی، تهران، نگاه معاصر
- ۴- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۴)، تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، مینوی خرد
- ۵- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۶)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، مینوی خرد
- ۶- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۱)، فرد و کیهان در فلسفه رنسانس، ترجمه یدالله موقن، تهران، نشر ماهی
- ۷- مرادی طادی، محمدرضا (۱۳۹۷)، جریان سیاست‌نامه‌نویسی در تاریخ اندیشه سیاسی سده‌های میانه ایران، تهران، نشر علمی
- ۸- نظام‌الملک طوسی (۱۳۸۷)، سیرالملوک، به تصحیح هیوبرت دارک، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی



می‌توان به این

جمع‌بندی خطر کرد

که اولاً انحطاط ایران را

صرفاً با منطق درون‌زاد

نمی‌توان توضیح داد؛ در

ثانی، تحوّل آتی را نباید

تنها در ساحت اندیشه

دنبال کرد چرا که چند

تغییر در برآیند نیروهای

اجتماعی می‌توانست

مسیر متفاوتی را برای

تاریخ ایران رقم بزند





مروری بر اهمیت و برتری نظام پادشاهی در اندیشه سیاسی الکسی دو توکویل

نگارش و ترجمه:
شیدوش سپهرداد

نشان داده بود.

حدود یک سده پس از انقلاب فرانسه، الغای نظام پادشاهی، و برکشیدن جمهوری در آن کشور، مردی فرانسوی دیده به جهان گشود، که ماحصل زندگانی پژوهشی‌اش تأملاتی در آن انقلاب و تدقیق و امان در نظام پادشاهی و مزیت‌های آن بود که در آن زمان، پس از تجربه نظام جمهوری در فرانسه و آمریکا، بیش از هر زمان زمینه سنجشش فراهم می‌بود. الکسی دو توکویل، در سال ۱۸۰۵ در خانواده‌ای اشرافی در پاریس دیده به جهان گشود. مهم‌ترین آثار وی دو کتاب با نام‌های «دموکراسی در آمریکا» و «انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن» است که حاوی نکات و تحلیل‌های قدرتمند و ارزشمند در باب نظام‌های سیاسی است. کتاب اوّل حاصل سفر توکویل به دولت‌های نوپید متحده آمریکا، مشاهدات و تحلیل‌های او بود که به سال ۱۸۳۵، و جلد دوم آن به سال ۱۸۴۰، انتشار یافت. رساله دوم که در سال ۱۸۵۶ در دسترس خوانندگان گرفت، «بررسی زمینه و سرشت انقلاب فرانسه» بود. در اینجا بر آنیم که چکیده‌ای از بحر تأملات و اندیشه سیاسی توکویل در باب اهمیت و مزایای نظام پادشاهی را، که در اثر جاویدان او، دموکراسی در آمریکا آمده، در نظر آوریم. اهمیت اندیشه توکویل در این باب از آن جهت است که او اندیشمندی سرسپرده و شیفته آزادی بود و با دغدغه تأمین آزادی فردی به نظام‌های سیاسی و کارکرد می‌نگریست. مراد از نظام پادشاهی در اندیشه توکویل، نه نظام استبدادی و فرمانروایی مطلقه شاه، بلکه نظامی مبتنی بر سلسله‌مراتب اشرافی است که در آن قدرت اشراف از جباریت یک فرد جلوگیری می‌کند.

انقلاب کبیر فرانسه و استقرار نظام جمهوری و پارلمان برآمده از انتخابات^۱، باب نوینی در تاریخ سیاسی جهان گشود که در آن روح جمهوری خواهی منبعث از انقلاب فرانسه به تقابل با پادشاهی برخاست؛ گرچه تا پیش از این انقلاب، تجربه‌هایی از جمهوری و دموکراسی پشت سر گذاشته شده بود، ولی تقریباً همه این تجربه‌ها پدیده‌های زودگذر بودند.^۲ با این حال، نظام پادشاهی، با وجود آمیختن با دموکراسی، همچنان کارکردهای خود را حفظ کرده و به حیات سیاسی خویش ادامه می‌دهد. سرژ اشممان، سر مقاله‌نویس نیویورک‌تایمز، در مقاله‌ای که در اهمیت نظام پادشاهی در این نشریه منتشر ساخته، یکی از برتری‌های پادشاهی را چنین ذکر می‌کند: «سران نظام پادشاهی نمود تاریخ و تداوم یک ملت هستند. سران حکومت جمهوری، خواه مانند ایالات متحده یا فرانسه از نظر سیاسی قدرتمند باشند، خواه همانند آلمان، تشریفاتی، همگی خود را تا حدی در لفافه‌ای از سنت و شکوه می‌پیچند. ولی آن‌ها نمی‌توانند، چنان که پادشاهان قادرند، از سیاست فراتر روند.»^۳ نهاد سلطنت گروه‌های قومی مختلف و اغلب متخاصم را زیر سایه وفاداری مشترک به پادشاه، به جای یک گروه قومی یا قبیله‌ای، یکپارچه و منسجم می‌کند. این کارکردی است که نهاد پادشاهی در طول تاریخ بر انجام آن ممارست ورزیده؛ دودمان هابسبورگ کشوری بزرگ و مرفه را در کنار هم نگه داشت، که بدون آن قدرت خیلی زود رو به بالکنیزه شدن نهاد؛ و در روزگار مدرن نیز همین کارکرد را در کشورهایی همچون تایلند و بلژیک مشاهده توانیم کرد. این مزیتی بود که در دوران حکومت سلطنتی افغانستان خود را به خوبی

در عصر درخشش و
سیطره آموزه‌های لیبرال
و جدال میان استبداد و
آزادی، وضع تمرکز اداری
اهمیت به‌سزایی نزد
اندیشمندان آزادی خواهی
همچون توکویل داشت



معرض خطر قرار گرفتن زیر یوغ تمرکز اداری نیست... گرایش پیوسته این ملل آن است که تمام قدرت حکومتی را در دست قدرتی واحد متمرکز سازند که مستقیماً مردم را نمایندگی می‌کند، زیرا فراتر از افراد برابر که در یک توده مشترک در هم پیچیده شده‌اند، فرد دیگری دیده نمی‌شود.» نبود چنین قدرت و خصیصه‌ای، یعنی اراده اکثریت، در نظام پادشاهی اشرافی، سبب چنین مزیتی در آن نظام می‌گردد. در چنین جامعه‌ای «توده مردم از مظالم استبداد در امان است، زیرا در جامعه اشرافی برای ایستادگی در برابر مظالم استبداد همیشه قوای متشکلی وجود دارد.» وجود اشرافی که همچون سپری در برابر قدرت مطلقه شاه قرار دارند، مایه عدم تمرکز قدرت سیاسی در دستان فرد یا نهادی خاص می‌گردد و این عدم تمرکز است که آزادی را در قلمرو یک کشور تضمین می‌کند.

توکویل با آنکه قدرت‌های استانی و محلی را، که در برابر قدرت مطلقه ایستادگی می‌کنند، از الزامات نظام دموکراتیک می‌داند ولی با این وجود به صراحت بیان می‌دارد که تمرکز اداری در جامعه دموکراتیک گریزناپذیر است، در حالی که «در یک کشور اشرافی این اطمینان همیشه وجود دارد که حتی در عین آزادی بتوان نظم و انتظامی فراهم ساخت.»^۴

دیگر محور اندیشه توکویل پیرامون مزیتی است که موناشری در امر «ثبات» دارد. مسئله وراثت، و پیوستگی مقام شهریار، مهم‌ترین عامل ثبات در نظام پادشاهی است که کشور را از خطرات در کمین حفظ کرده، و پیوستگی امور را تضمین می‌کند. از نظر توکویل، در دموکراسی‌ها با نزدیک شدن به زمان انتخابات رشته امور از دست می‌رود و از هم گسسته می‌شود، «با نزدیک شدن انتخابات، رئیس قوه مجریه، جز مبارزاتی که در پیش دارد و خود را برای آن آماده می‌سازد، اندیشه دیگری ندارد، زیرا آینده‌ای در برابر او موجود نیست و هیچ کار و اقدامی را نمی‌تواند آغاز کند.» از طرفی، مزیت پادشاهی آنجاست که «چون منافع خاص یک خانواده پیوسته به‌طور جدی و مشخص به منافع دولت وابسته است، لحظه‌ای نیست که امور دولت به حال خود رها شود.» او البته این نکته را به‌طور مطلق بیان نمی‌کند، ولی اشاره دارد که در نظام‌های سلطنتی «حداقل همیشه یک نفر هست که، خوب یا بد، به اندازه اختیاراتش به امور کشوری مشغول است.» تحت لوای مقام سلطنت، «مظهر عالیّه قوه مجریه، ثابت است» و



درک این نکته در فهم اندیشه توکویل، و نیز تحلیل نظام سلطنتی به خودی خود، حائز اهمیت است. در زیر، آراء توکویل در اهمیت و برتری نظام پادشاهی در چهار محور تمرکز اداری، ثبات سیاسی و اداری، خودسری و استبداد صاحب‌منصبان و کارگزاران، ماهیت استبداد در نظام‌های مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آنچه در نخستین گام نظر توکویل را به خود جلب کرد و او را متوجه یکی از مزایای نظام پادشاهی ساخت، مشاهده وضع تمرکز اداری در قلمرو دولت‌های متحده آمریکا بود. در عصر درخشش و سیطره آموزه‌های لیبرال و جدال میان استبداد و آزادی، وضع تمرکز اداری اهمیت به‌سزایی نزد اندیشمندان آزادی‌خواهی همچون توکویل داشت. تمرکز سیاسی آدمیان را از آزادی فردی و اراده آزاد محروم می‌سازد؛ توکویل این مهم را چنین شرح می‌دهد: «می‌دانیم که تمرکز حکومتی زمانی که به تمرکز اداری می‌پیوندد نیروی عظیمی پیدا می‌کند. به این ترتیب، انسان را عادت می‌دهد که کامل و پیوسته از اراده خود جدا گردد؛ نه یک بار و نه در یک نقطه، بلکه در همه چیز و هر روز فقط فرمانبرداری کند. سپس نه‌تنها آن‌ها را به زور مقهور خویش می‌سازد، بلکه آن‌ها را از طریق عاداتشان تسخیر می‌کند. این قدرت، مردم را از هم جدا می‌کند و سپس آن‌ها را به شکل اسیری در توده درمی‌آورد.»

از نظر او در نظام پادشاهی قدیم، از آنجا که شاه در نهایت واضح قوانین بود، تشکیلات استانی و محلی وضع نامنسجمی داشتند، و گرچه گاهی این نهادها وسیله ستم قرار می‌گرفتند، ولی با این حال، عدم انسجام و وضع نامرتب آن‌ها مانع از تمرکز قدرت در دست یک نهاد یا شخص خاص می‌گردید. این به دلیل خصیصه ذاتی و متمایز نظام موناشری در قیاس با نظام دموکراتیک بود؛ «من متقاعد شده‌ام که هیچ ملتی، به اندازه مللی که دارای وضع اجتماعی دموکراتیک‌اند، در

کاهش اختیارات و تضعیف قوه مجریه به منظور جلوگیری از اینکه رشته امور از دست رود، کار بیهوده‌ای است؛ زیرا، از نظر توکویل، هرچقدر اختیارات قوه مجریه کمتر باشد، این بحران بزرگتر خواهد بود و زیاد بودن این اختیارات خطر استبداد را به همراه دارد

مسئله وراثت، و پیوستگی
مقام شهریان، مهم ترین
عامل ثبات در نظام
پادشاهی است که کشور
را از خطرات در کمین
حفظ کرده، و پیوستگی
امور را تضمین می کند

قدرت علیه خودشان استفاده شود بیم ندارند. قدرت برتری که در هر لحظه اراده خود را بر حکومت کنندگان تحمیل می کند، ترجیح می دهد که آنان را به حال خود رها کند تا اینکه آن ها را با قانون تغییرناپذیر به زنجیر بکشد چراکه با محدود کردن آن ها، به نوعی خود را محدود می کند.» و پی آمد این رویه مشابه همان نتایج در حکومت سلطنت مطلقه است و آن طور که توکویل بیان می کند، «با مطالعه دقیق حتی ممکن است به این نتیجه رسید که تحت سلطه دموکراسی خودسری و استبداد مجریان قانون از حکومت های استبدادی بیشتر است.»

برتری نظام پادشاهی در اینجا، به عنوان نظامی که از این جهت از معایب دو نظام یادشده بری است،

به همین خاطر «روح تازه طلبی به نسبت زیاد محدود می شود و می توان گفت دستگاه اداری از نظر اصول ثابت می ماند.» کاهش اختیارات و تضعیف قوه مجریه به منظور جلوگیری از اینکه رشته امور از دست رود، کار بیهوده ای است؛ زیرا، از نظر توکویل، هرچقدر اختیارات قوه مجریه کمتر باشد، این بحران بزرگتر خواهد بود و زیاد بودن این اختیارات خطر استبداد را به همراه دارد. خطرات ناشی از عدم ثبات، در هر صورتی، متوجه آزادی شهروندان یک قلمرو است و از این منظر قدرت سلطنتی و ثبات این مقام مزیت و اهمیتی انکارناپذیر دارد. توکویل در این تأملات، به ملاحظات مونتسکیو نزدیک می شود. مونتسکیو در کتاب پنجم روح القوانین، در فصول دهم و یازدهم، به سرعت اجرای قوانین در

نظام سلطنتی می پردازد که در سایه پیوستگی مقام شهریان روی می دهد و تحت همین پیوستگی است که از بی ثباتی و تزلزل در ارکان دولت جلوگیری می شود.^۵

مزیت دیگر نظام پادشاهی که توکویل مورد مذاقه قرار می دهد، خودسری و استبداد صاحب منصبان کشوری در حکومت های مختلف است و او سه حکومت جمهوری دموکراتیک، سلطنت مطلقه، و پادشاهی میانه رو را در اینجا بررسی می کند. در نظام استبدادی، حاکم مستبد به عناصر تحت فرمان خویش آزادی عمل کامل می دهد تا آن ها بتوانند به مقتضای شرایط عمل کرده و نظام حاکم و قدرت فرمانروا را از خطرات در امان بدارند. به همین جهت، قانون مشخصی درباره رفتار کارگزاران حکومتی وجود ندارد و این بی قانونی و هرج و مرج در خدمت مطامع و امیال این کارگزاران دولت، و در مسیر نقص آزادی فردی و مالکیت شهروندان قرار دارد.

در دموکراسی ها نیز «اکثریت، که می توانند هر سال قدرت را از دست کسانی که به آن سپرده شده، خارج کنند، هرگز از اینکه ممکن است



به محض آنکه اکثریت نظر قطعی خود را رسماً بیان داشت، از آن پس همه خاموش می‌شوند و چنین به نظر می‌رسد که موافق و مخالف همه به یک ارا به بسته شده و آن را می‌کشاندند.»

لیکن در نظام‌های پادشاهی وضع چنین نیست، «قدرت شاه یک قدرت مادی است که ناظر به اعمال افراد است، نه اراده آنان.» توکویل با مشاهده حال و گذشته کشورهای اروپایی، به فراست دریافت که کشورهای پادشاهی، هنگامی که یک نظریه سیاسی یا دینی آزادانه در یک مملکت ترویج می‌یابد، به زودی در کشورهای دیگر نیز سرایت می‌کند. و اگر فردی با آزادی و استقلال فکری خویش باوری مخالف آن نظریه داشته باشد و در مملکتی آزاد به سر برد، «قدرت سلطنت او را در پناه خود می‌گیرد.» قدرت سلطنت همانا به مثابه سپری است که با مهار قدرت مهیب اکثریت، سبب پیدایش و ابراز اندیشه‌ها و آراء گوناگون، گسترش، و تعالی آن‌ها می‌گردد. با این همه، مهار قدرت اکثریت به معنای ستیزه و سرکوب اکثریت نیست، بلکه چنانکه پیشتر گفته شد، در چنین مملکتی قدرت پراکنده و نامتمرکز است.^۸

آنچه در بالا آمد، بخشی از تأملات و اندیشه‌ورزی الکسی دو توکویل در باب نظام پادشاهی است و هدف آن نبود که کل دستگاه فکری توکویل را بازنماییم و به ستیز با دیگر اشکال نظام‌های سیاسی پردازیم؛ بلکه اهمیت و برتری نظام موناشرسی در چهار محور، و از منظر آزادی فردی شهروندان بررسی گردید. و نیز هدف آن نبود که توکویل را طرفدار شکل خاصی از نظام‌های سیاسی بدانیم، بلکه همچون خود او، از مجرای بی‌طرفی به این امر پرداخته‌ایم. باشد که این مختصر، آغاز راه سیر و سیاحت در اندیشه و آراء این اندیشمند پرکار و محقق و شناخت درست آن قرار گیرد.

نمود می‌یابد. «فقط در پادشاهی‌های میانه‌رو است که قانون، در عین حال که محدوده عمل مقامات دولتی را مشخص می‌کند، همچنان ناظر و مراقب آن‌ها در هر مرحله است. دلیل این واقعیت را به آسانی می‌توان بیان داشت. در سلطنت‌های میانه‌رو، قدرت بین مردم و شهریار تقسیم می‌شود. و نفع هر دو در آن است که موقعیت کارگزاران دولت باثبات باشد.» این تقسیم و پراکندگی قدرت در نظام پادشاهی است که مزیتی را برای او رقم می‌زند که در پناه آن شهروندان در شرّ مداخلات و خودسری‌های کارگزاران دولتی، یا بوروکرات‌ها، در امان می‌مانند.^۹

ماهیت و نمود استبداد در کشورهای سلطنتی، و مقایسه آن با کشورهای دموکراتیک، بخش دیگری از تأمل توکویل در نظام‌های سیاسی است. از نظر او قدرت در نظام پادشاهی، امری ذاتی است و نه اکتسابی، و حکومت، چنانکه در نظام‌های دموکراتیک است، متکی به رأی اکثریت نیست.^۷

ولی در ممالک دموکراتیک که اکثریت قدرت واحدی تشکیل داده، سایه سلطه و نفوذ خود را بر ساحت قدرت فکر و اندیشه می‌افکنند، آزادی و استقلال فکری فردی از میان برداشته می‌شود. توکویل اذعان می‌دارد که «امروز در کشورهای اروپایی، مطلقه‌ترین سلطنت‌ها هم قادر نیستند که از جریان و شیوع پاره‌ای از افکار، که با قدرت آنان مخالفت دارد، جلوگیری کند.» زیرا «در اروپا هیچ کشوری آنچنان تحت نفوذ و سلطه یک قدرت واحد (= اراده اکثریت) قرار نگرفته است که اگر فردی مطلبی را عنوان کرد استقلال فکری او چنان پیامدهایی برای او به وجود آورد که در مملکت هیچ پناهی برای او باقی نباشد.» علت این مسئله آن است که «مادام که اکثریت بر سر موضوعی گرفتار شک و تردید است مردم می‌توانند درباره آن موضوع اظهار نظر کنند، ولی

قدرت سلطنت همانا به مثابه سپری است که با مهار قدرت مهیب اکثریت، سبب پیدایش و ابراز اندیشه‌ها و آراء گوناگون، گسترش، و تعالی آن‌ها می‌گردد. با این همه، مهار قدرت اکثریت به معنای ستیزه و سرکوب اکثریت نیست، بلکه چنانکه پیشتر گفته شد، در چنین مملکتی قدرت پراکنده و نامتمرکز است

پانوشته‌ها:

- ۵- همان، قسمت اول، فصل نهم، بخش یازده: انتخاب رئیس‌جمهور
- ۶- همان، قسمت دوم، فصل پنجم، بخش ششم: خودسری و استبداد صاحب‌منصبان مملکتی تحت سلطه دموکراسی آمریکا
- ۷- همان، قسمت اول، فصل نهم، بخش بیست و دو: امتیازات سیستم‌های حکومتی فدرال به‌طور کلی و امتیازات خاص این سیستم در آمریکا
- ۸- همان، قسمت دوم، فصل هفتم، بخش چهارم: نفوذ و قدرت اکثریت در افکار عمومی مردم آمریکا

- ۱- انتخابات سپتامبر ۱۷۹۱ برای استقرار مجلس قانونگذاری فرانسه، نخستین انتخابات تاریخ فرانسه بود.
- ۲- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: هوپ. دموکراسی خدایی که شکست خورد، ص ۵۰. به زبان انگلیسی
- ۳- بنگرید به: Serge Schmemmann. Monarchies, More Useful Than You Think. NY Times. June 2014, 4
- ۴- دموکراسی در آمریکا، قسمت اول، فصل ششم، بخش آخر: اثرات سیاسی عدم تمرکز اداری در ایالات متحده





نقش نهاد پادشاهی در دموکراسی نوین

رابرت میزل
باب موریس
مترجم:
ساحل کسروی

طبق گفته مؤلفان، کتاب «نقش پادشاهی در دموکراسی نوین» به کوشش رابرت هیزل و باب موریس بر دو مبنا به سرانجام رسیده است. نخست: قَلت و انگشت‌شمار بودن پژوهش‌های دانشگاهی در باب نهاد پادشاهی، دوم: تناقض و ناسازنمایی این نهاد که جای بحث بسیار دارد. تناقض از این لحاظ که نهادی اینچنین کهن و باستانی کدام نقش را می‌تواند همچنان و به تداوم در پیشرفته‌ترین و پیشروترین دموکراسی‌های جهان عهده‌دار گردد؟ شاید بیش از اندازه پوچ و بی‌معنا به نظر برسد اگر که این نهاد را به‌مثابه یادمانی پرتاب‌شده از قرون وسطا در میانه دنیای نوین تلقی کنیم که به‌عنوان مثال دقیقاً تداعی‌کننده نمادی است از هر آنچه بریتانیای واپس‌مانده در آن روزگاران در خود جای داده است. پس چگونه است که این تناقض می‌تواند بقای پادشاهی را در کشورهای چوَن هلند، دانمارک و سوئد و... به همراه داشته باشد؟ آیا تفاوتی میان کشورهای نام‌برده با سایر جهانیان وجود دارد؟ اگر آری از کدام جهت؟ و از این قرار است طرح پرسش‌هایی چون میزان واقعی قدرت پادشاهان و اینکه تا چه اندازه از اراده مستقل و خودمختاری در عملیاتی کردن نیت خود برخوردارند یا تا چه حد قادرند بر مقدرات و امور کشور فرمان برانند و قدرت و نفوذ خویش را به محک اجرا بگذارند؟ کدام شخص یا اشخاص و یا نهادی، مسئول

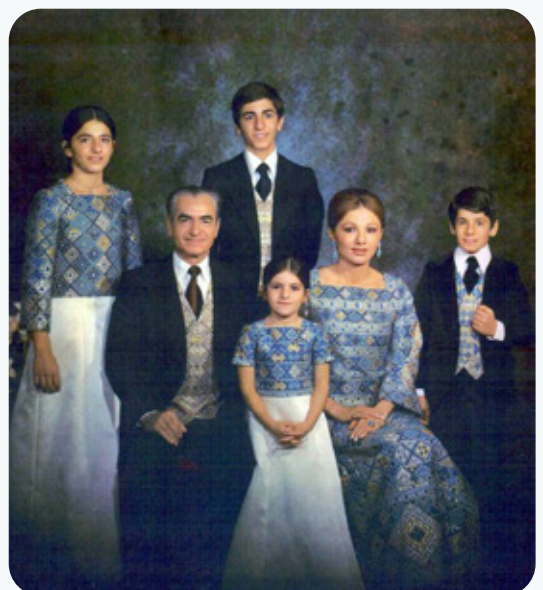
تنظیم و تدوین عناصری چون شمار خاندان سلطنتی، رسیدگی به امور مالی و برآورد آن و تعیین قوانین جانشینی است؟ عموم مردم چشم به نهاد پادشاهی دارند تا شماییلی از استمرار، تداوم، ثبات و سنت را مشاهده نمایند؛ اما در کنار تمام این عناصر، خواهان تجدد و پیشرفت‌اند و متمایل‌اند تا نهاد پادشاهی ارزش‌های نوین را انعکاس بخشد و کانونی برای تعالی هویت ملی باشد.

از زمانی که بخت در قانون اساسی بریتانیا (۱۸۶۷)

در باب سلطنت قلم زد تا به امروز هیچ نظریه سیاسی تازه‌ای در این زمینه و حتی در سایر پادشاهی‌های اروپایی به رشته تحریر در نیامده است. با گذر ۱۵۰ سال و کاهش شدید قدرت رسمی این نهاد، کماکان پرسش‌های مذکور به قوت خود باقی است؛ پاسخ به این پرسش‌ها محور و کانون بررسی کتاب نام‌برده می‌باشد که ترجمه فرازی از فصل پایانی، پیش روی شما همراهان ارجمند قرار می‌گیرد.

پیش‌به‌سوی نظریه‌ای نوین در باب پادشاهی اروپایی

در نگاه اول، تداوم سلطنت در برخی از پیشرفته‌ترین دموکراسی‌های جهان گیج‌کننده به نظر می‌رسد. با اتکا بر اصل وراثت به‌منظور گزینش رئیس دولت در وضعیتی که کم‌وبیش یک قرعه‌کشی وراثتی محسوب می‌شود به‌دشواری می‌توان ساختاری منطقی و متباین‌کننده را مشاهده کرد. آیا پادشاهی پادنهاد دموکراسی نیست؟ و اصرار بر تداومش نوعی بی‌قاعدگی به حساب نمی‌آید که نیازمند توضیح باشد؟ چنان که رابرت بلکبرن تعبیر کرده است: «پادشاهی ذاتاً مخلوقی است متعلق به گذشته و در مقطعی از آینده اضمحلال بسیار محتمل است» (بلکبرن ۱۳۹:۲۰۰۶). هستند دیگرانی که البته دیدگاهی متفاوت دارند:





«در جهان امروزین، پادشاهی مشروطه و دموکراسی تکمیل کننده مفاد یکدیگرند و نه مغایر هم» (بوگدانور ۲۰۰۳).

تلاش شده است تا در این فصل به تناقض یک نهاد موروثی و کهن پرداخته شود و سازوکارهای سیاسی پاسخگو، مورد شناسایی قرار گیرد. پادشاهی‌ها به طور کلی بر سه دسته تاریخی‌اند: پادشاهی‌های کهن دانمارک، نروژ، سوئد و بریتانیا؛ پادشاهی‌های مستقر پس از دوران ناپلئونی بلژیک، لوکزامبورگ و هلند؛ و پادشاهی‌های احیاشده اسپانیا در ۱۹۷۶، پس از حدود نیم قرن حکومت استبدادی.

تمام این پادشاهی‌ها، اعم از باستانی و مدرن، شکاف فزاینده‌ای را میان قدرت سیاسی رسمی که قانون اساسی به آن‌ها تفویض کرده است و قدرت حقیقی که در واقعیت اعمال نموده، شاهد بوده‌اند. کاهش قدرت سیاسی این پادشاهی‌ها که عملاً تا حد صفر تقلیل می‌یابد راز ماندگاری آن‌هاست. چنان‌که وظایف تازه با تقلیل قدرت سیاسی در نهاد پادشاهی، ماهیت آن را که پدیدار شده است تصدیق می‌کند.



پس از جنگ جهانی دوم، نهاد پادشاهی نقش پر اهمیتی در کمک به کشورهای در حال بازسازی، چه از لحاظ مادی و چه از لحاظ بازسازی ملیت آن‌ها به واسطه نقش پادشاهی در بازنمایی وحدت و هویت ملی و

همچنین نقش تشریفاتی و رفاهی اعمال نمود که بعدتر حتمی حکومت‌هایی با تمایلات

جمهوری خواهانه

همانند حزب کارگران

سوسیالیست در اسپانیا یا

دموکرات سوسیال‌ها در

سوئد یارای طرح انقاص

پادشاهی را ندارند چرا

که به لحاظ انتخاباتی

محبوبیتی نخواهند

داشت

تقلیل نقش قانونی و سیاسی پادشاه

تنها در کشور سوئد است که پادشاه نقشی کاملاً تشریفاتی دارد و قانون اساسی با واقعیت‌های سیاسی آن منطبق است. این امر در نحوه بازگشایی مجلس به دست پادشاه نمایانگر شده در حالی که نخست‌وزیر است که برنامه‌های حکومت (Government) را ارائه می‌کند. بارزترین مسئله در تمام قوانین اساسی دیگر، همان‌طور که در متن قانون اساسی آمده و ما در فصل

۲ توضیح دادیم این است که پادشاه تا چه اندازه مقتدر ظاهر شود. هر بیگانه‌ای که متن قانون اساسی دانمارک را از نظر بگذراند به این باور می‌رسد که پادشاه، کشور را اداره می‌کند. اما در دانمارک و سایر پادشاهی‌ها متن قانون مشحون است از تعهداتی که پادشاه را ملزم می‌کند تا تنها بر اساس توصیه حکومت اقدام نماید که اغلب با التزام به امضای هیئت دولت نسبت به تمامی اقدامات رسمی پادشاه به عمل می‌آید. حصول چنین امری خواه با اعمال تغییرات رسمی در قانون اساسی باشد خواه با تدوین و تصویب قانون، یا تغییر در الزامات سیاسی و چه ترکیبی از همه این موارد، ماحصل کشورهای گوناگون است؛ و تماماً به تقلیل تدریجی قدرت پادشاهی منتج شده است. سوئد در تقلیل نقش پادشاه تا حد یک مقام تشریفاتی محض در ۱۹۷۴ از همه مصرتر بوده است. و در سایر کشورها و فقط در دهه گذشته، این افول با تقلیل بیشتری تداوم یافته است. در لوکزامبورگ دوک اعظم حق موافقت با قوانین وضع شده را از سوی مجلس از دست داد؛ در بریتانیا ملکه حق ویژه انحلال مجلس را واگذار نموده است.

با این وجود، پادشاهی همچنان نگهبان نهایی قانون اساسی است که نقشش در

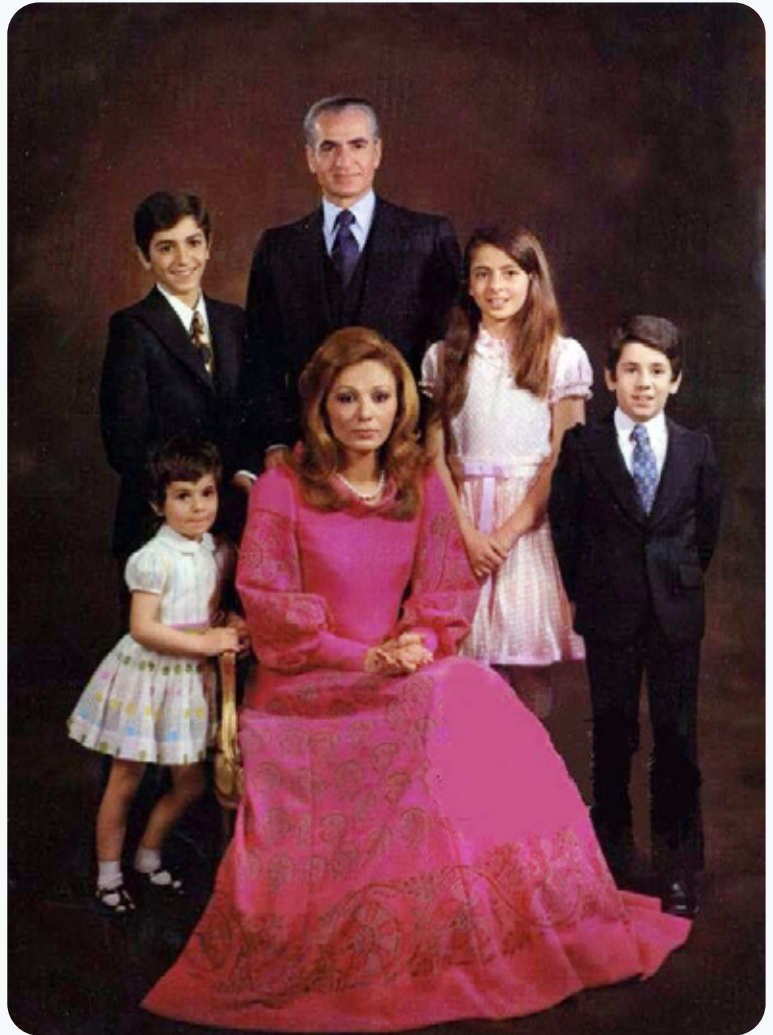


پادشاه ممکن است به‌طور رسمی نگهبان قانون اساسی باشد؛ اما در نهایت اعمال قدرت اختصاصی پادشاه به حمایت مردمی بستگی دارد. این موضوع در بحران عید پاک ۱۹۲۰ هنگامی آشکار شد که کریستین دهم پادشاه دانمارک، نخست‌وزیر خود را خلع و هیئت دولت را معزول ساخت. برکناری موجبات تظاهراتی را فراهم آورد که آینده پادشاهی را تهدید می‌کرد و پادشاه ناگزیر از عقب‌نشینی در مواضع خود شد. و در بلژیک پس از جنگ جهانی دوم زمانی رخ نمود که عملکرد لئوپولد سوم در کسوت فرمانده کل قوا و استنکافش از تبعیت دولت خود، موجب شد تا پنج سال را در تبعید سپری کند.

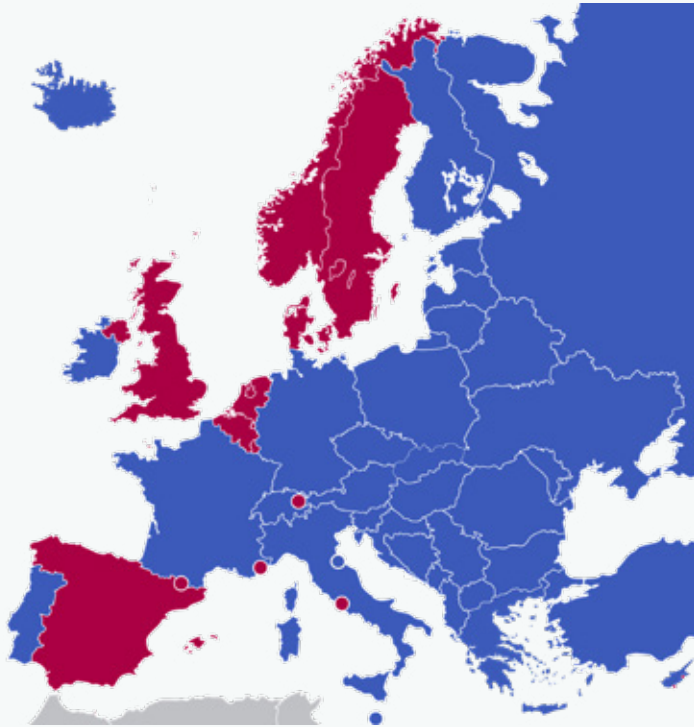
پشتیبان قانون اساسی باید خود تابع قانون باشد. با این حال شاید حتی نیازی به نقض قانون اساسی نباشد؛ چنان‌که پادشاهی با رهبری خود، پشتیبانی حکومت و مردمش را از دست بدهد تاج و تختش را در معرض خطر قرار خواهد داد.

چهار نمونه در خلال قرن گذشته از چنین روندی وجود دارد: استعفای ماری آدلاید دوشس بزرگ لوکزامبورگ در ۱۹۱۹، شاه ادوارد هشتم پادشاه بریتانیا در ۱۹۳۶، لئوپولد سوم شاه بلژیک در ۱۹۵۱ و خوان کارلوس پادشاه اسپانیا در ۲۰۱۴. در نهایت ابقای پادشاه در قدرت و پادشاهی به‌مثابه یک نهاد به تداوم پشتیبانی مردمی بستگی دارد و این موضوعی است که در کلیت این فصل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اگر پادشاهی‌های اروپایی از قدرت واقعی بهره‌مند نیستند به کدام دلیل پادشاهی مدرن وجود دارد؟ چه حاصلی می‌تواند ما را به نقش نهاد پادشاهی در دموکراسی‌های پیشرفته رهنمون شود؟ در بخش‌های پیشین همین فصل اشاره کردیم که در حال حاضر چگونه پادشاهی اروپایی از هیچ‌گونه قدرت سیاسی که قابل ذکر باشد برخوردار نیست. به‌طور رسمی این نهادها همچنان نقش اصلی را ایفا می‌کنند که قانون اساسی به آن‌ها اعطا کرده است؛ اما در عمل کمابیش هیچ‌گونه اختیاری در امور دولتی و چاره‌ای جز پیروی از توصیه‌های حکومت خود ندارند. برخی در پاسخ به این پرسش در پی تفسیر نظام پادشاهی بر حسب فوایدشان برای حکومت، جامعه و اقتصاد هستند و برخی دیگر در تکاپوی شرح این‌اند که چگونه نظام پادشاهی با گسترش نقش تشریفاتی و رفاهی خود تا روزگاران جدید به حیات خود ادامه داده است.



شرایط فوق‌العاده، پاسداشت از ارزش‌های دموکراتیک و مشروطه است. قابل ملاحظه‌ترین رویداد مربوط به وقوع چنین امری، متعلق به اسپانیا در ۱۹۸۱ است هنگامی که پادشاه خوان کارلوس با همراهی نیروی غیرنظامی و مردمی به خنثی کردن یک کودتای یاری رساند. مورد مشابهی در نروژ وجود داشت، زمانی که در سال ۱۹۴۰ پادشاه هاگون هفتم خطاب به کابینه‌اش گفت ترجیح می‌دهد از سلطنت کناره‌گیری کند تا کونسیلیسینگ را به‌عنوان رئیس حکومت جدید که آماده همکاری با نیروهای متجاوز آلمانی است، منصوب نماید. مورد کم‌اهمیت‌تر در دانمارک سال ۱۹۹۳ به وقوع پیوست هنگامی که نخست‌وزیر [سابق] متمایل بود تا مسئولیت را به جانشینی محافظه کار محول کند اما ملکه، نخست‌وزیر جدید را از حزب سوسیال دموکرات‌ها منصوب کرده بود که نمایانگر اکثریت تازه پارلمانی بود. در هر سه کشور اقدامات صورت‌پذیرفته از طرف پادشاه به تقویت مشروعیت پادشاهی به‌مثابه یک نهاد یاری رساند.



پادشاهی‌ها متکی به تداوم حمایت حکومت و مردم‌اند

پادشاهی‌ها به دلیل استمرار پشتیبانی حکومت و مردم پایدار مانده‌اند. قاعده‌مندترین شیوه به‌منظور راستی‌آزمایی حمایت مردمی، برگزاری همه‌پرسی است. اسباب شگفتی است که تعداد زیادی همه‌پرسی در باب آینده نهاد پادشاهی به عمل آمده است. یونان شش همه‌پرسی را با محوریت همین موضوع در قرن بیستم به اجرا گذاشته است اما این تنها مورد نیست. هشت کشور اروپایی دیگر از سال ۱۹۰۰ پیرامون نهاد پادشاهی همه‌پرسی برگزار کرده‌اند که به مجموع ۱۸ همه‌پرسی منتهی شده و فهرست آن در جدول ۱۰.۱ آمده است. ما نتیجه را به‌صورت موافق و مخالف پادشاهی مختصر کرده‌ایم: اما برخی از همه‌پرسی‌ها درباره شایستگی یک فرد به‌منظور تصاحب تاج و تخت، یا تغییر توالی

جدول ۱۰.۱. همه‌پرسی‌ها با موضوع نظام پادشاهی در اروپا از سال ۱۹۰۰

کشور	سال	پادشاهی	جمهوری	مشارکت
نروژ	۱۹۰۵	٪۷۹	٪۲۱	٪۷۵
لوکزامبرگ	۱۹۱۹	٪۸۰	٪۲۰	٪۷۲
یونان	۱۹۲۰	٪۹۹	٪۱	نامشخص
یونان	۱۹۲۴	٪۳۰	٪۷۰	نامشخص
یونان	۱۹۳۶	٪۹۸	٪۲	نامشخص
ایسلند	۱۹۴۴	٪۲	٪۹۸	٪۹۸
یونان	۱۹۴۶	٪۶۲	٪۳۸	٪۸۷
ایتالیا	۱۹۴۶	٪۴۶	٪۵۴	٪۸۹
بلغارستان	۱۹۴۶	٪۴	٪۹۶	٪۹۲
اسپانیا	۱۹۴۷	٪۹۵	٪۵	٪۸۹
بلژیک	۱۹۵۰	٪۵۸	٪۴۲	٪۹۳
دانمارک	۱۹۵۳	٪۷۹	٪۲۱	٪۵۹
یونان	۱۹۷۳	٪۲۱	٪۷۹	٪۷۵
یونان	۱۹۷۴	٪۳۱	٪۶۹	٪۷۶
اسپانیا	۱۹۷۶	٪۹۷	٪۳	٪۷۸
اسپانیا	۱۹۷۸	٪۹۲	٪۸	٪۶۷
آلبانی	۱۹۷۷	٪۳۳	٪۶۷	٪۷۲
دانمارک	۲۰۰۹	٪۸۵	٪۱۵	٪۵۸



جانشینی بوده و در نتیجه تنها به طور ضمنی به نهادی از این قبیل اشاره شده است.

می دهد. در همه موارد نتیجه همه پرسی به نفع نظام

پادشاهی بود و با نروژ در سال ۱۹۰۵ آغاز می شود. آن

همه پرسی تصمیم به دعوت شاهزاده کارل را از دانمارک

به منظور تصرف مقام پادشاهی، پس از پایان رسمی

اتحاد شخصی با سوئد، در نروژ تازه استقلال یافته تأیید

جدول ۱۰۲ جزئیات بیشتری از همه پرسی های

برگزار شده در پنج کشور مورد مطالعه را نمایش

جدول ۱۰۲ همه پرسی در باب پادشاهی از سال ۱۹۰۰ در بلژیک، دانمارک، لوکزامبورگ، نروژ و اسپانیا

کشور	سال	سؤال همه پرسی	نتیجه	دلیل همه پرسی
نروژ	۱۹۰۵	تأیید دعوت دولت از شاهزاده کارل به منظور احراز پادشاهی نروژ	موافقت با نظام پادشاهی با ۷۹٪ آرا	به دنبال انحلال اتحاد با سوئد و کناره گیری پادشاه سوئد اسکار دوم به عنوان پادشاه نروژ
لوکزامبورگ	۱۹۱۹	کدام فرد باید رئیس دولت باشد؟ دوشس بزرگ شارلوت یا نظام جمهوری؟	دوشس بزرگ ۷۸٪ جمهوری ۲۰٪	زیر سؤال رفتن نظام پادشاهی با عملکرد دوشس بزرگ ماری آدلاید خودمختاری ملی پس از جنگ جهانی اول
بلژیک	۱۹۵۰	آیا شما موافقید که پادشاه لئوپولد سوم باید اعمال اختیارات قانونی را از سر بگیرد؟	۸۵٪ رأی موافق دادند. بازگشت لئوپولد با اعتراض و اعتصاب عمومی مواجه شد. ظرف یک هفته قصدش را مبنی بر کناره گیری از دولت اعلام کرد.	عدم محبوبیت لئوپولد سوم به دنبال اقدامات بحث برانگیز در خلال جنگ جهانی دوم
دانمارک	۱۹۵۳	تأیید اصلاحات قانونی	۷۹٪ رأی موافق	تغییر توالی جانشینی، کاهش سن رأی
اسپانیا	۱۹۷۴	آیا شما با لایحه قانون جانشینی به جای ریاست جمهوری موافقید؟	۹۵٪ رأی موافق	احیای نظام پادشاهی اسپانیا
اسپانیا	۱۹۷۶	آیا با لایحه اصلاحات سیاسی موافقید؟	۹۷٪ رأی موافق	تمایل به دوری از قدرت های دیکتاتوری دوران فرانکو و تبدیل اسپانیا به سلطنت مشروطه
اسپانیا	۱۹۷۸	آیا با لایحه قانون اساسی موافقید؟	۹۲٪ رأی موافق	تصویب تغییرات قانون اساسی به دنبال تبدیل اسپانیا به نظام پادشاهی

حکومت ها در پاسداشت از نظام پادشاهی به مثابه یک نهاد همراهی می کنند. در عصری که دولت مردان منتخب با بی توجهی روزافزون مواجه اند، بی طرف ماندن و ورای سیاست قرار گرفتن، خود یک مزیت محسوب می شود

است از این قبیل می‌باشد. تصادفی نیست که نظام پادشاهی اسپانیا کمترین بهره را از بودجه دارد. از میان تمام هشت نظام پادشاهی که مورد بررسی قرار گرفته است پایین‌ترین نرخ محبوبیت متعلق به نظام پادشاهی اسپانیا است. (فصل ۹.۳ را ملاحظه نمایید)...

نظرسنجی‌ها روش دیگری را به‌منظور محک زدن و نشان دادن حمایت از نظام پادشاهی میسر می‌سازد. ما در فصل ۹ ملاحظه کردیم که چطور نظرسنجی‌ها در تمام کشورها فراگیر شده است، نه صرفاً با این پرسش که آیا مردم جمهوری را ترجیح می‌دهند بلکه آیا مردم از عملکرد پادشاه رضایت دارند، آیا خاندان سلطنتی بیش از حد حقوق و مزایا دریافت نمی‌کند، آیا پادشاه باید دست از قدرت بشوید، کدام فرد پادشاه مورد علاقه شماست و از این قبیل. تحلیل راجر مورتیمور نشان می‌دهد که پشتیبانی از نظام پادشاهی در تمام کشورها بالاست، نظرسنجی‌ها به‌طور مرتب ثابت می‌کند ۶۰ تا ۸۰ درصد

نمود. همه‌پرسی بعدی در لوکزامبورگ بعد از جنگ جهانی نخست انجام شد که جاننشینی دوشس بزرگ شارلوت را پس از کناره‌گیری دوشس بزرگ ماری آدلاید تأیید نمود. همه‌پرسی دیگر پس از جنگ جهانی دوم در بلژیک برگزار شد که لئوپولد سوم به مدت پنج سال پس از جنگ در تبعید باقی مانده بود؛ در رفراندومی تفرقه‌برانگیز در ۱۹۵۰ بلژیکی‌ها رأی به بازگشتش دادند، اما تنها با ۵۸ درصد آرا که پس از بازگشتش با اعتراضات گسترده و اعتصاب‌های عمومی مواجه شد؛ بدین ترتیب لئوپولد قصد خود را برای کناره‌گیری از سلطنت اعلام نمود. یک همه‌پرسی پس از جنگ در دانمارک صورت پذیرفت که قانون اساسی جدید را تصویب و پادشاهی را ابقا نمود اما توالی جاننشینی را با پذیرش زنان تغییر داد؛ نظیر این همه‌پرسی پس از جنگ در اسپانیا به وقوع پیوست و قانونی در باب جاننشینی به‌منظور بازگشت پادشاهی تصویب شد، متعاقب آن دو همه‌پرسی در دهه ۱۹۷۰ پادشاهی مشروطه را پس از فرانکو تأیید نمود.

روش دیگر برای اثبات منگی بودن تمامی پادشاهی‌ها به پشتیبانی مستمر مردمی این است که آنچه برای پادشاهان به‌هنگام از دست رفتن حمایت حادث می‌گردد را مورد مذاقه قرار دهیم. پاسخ این است که آن‌ها وادار به کناره‌گیری می‌شوند و تاج و تخت‌شان را از دست می‌دهند. ما پیش از این به کناره‌گیری دوشس بزرگ، ماری آدلاید اشاره کردیم که ناگزیر از تفویض قدرت در ۱۹۱۹ به دلیل نزدیکی‌اش به نیروهای اشغالگر آلمان در خلال جنگ جهانی دوم شد و تأکید داشت فرماندهی شخصی نیروهای مسلح را خود به عهده بگیرد و در تبعید، از متابعت حکومت خود استنکاف نمود. در بریتانیا شاه ادوارد هشتم ناگزیر قدرت را در ۱۹۳۶ واگذار کرد زیرا از خواسته خود مبنی بر ازدواج با والیس سیمپسون، زنی آمریکایی تبار که دو بار از همسران خود جدا شده بود، دست نمی‌کشید؛ و در اسپانیا شاه خوان کارلوس در ۲۰۱۴ پس از اینکه نظرسنجی‌ها نشان دادند دو سوم اسپانیایی‌ها بر این باورند که او باید استعفا دهد سلطنت را تفویض کرد.

در سطح پایین‌تر، حمایت مردمی در تعیین سطح بودجه دولتی به نهاد پادشاهی کمک می‌کند که موضوع حساسی برای همه حکومت‌ها است؛ و حتی تصمیم‌گیری در باب اینکه چه عناوینی برای افرادی که با خاندان سلطنتی ازدواج می‌کنند مورد پذیرش



علتی که حکومت‌ها از پادشاهی موروثی پشتیبانی به عمل می‌آورند به دلیل برخورداری از حمایت گسترده مردمی است. حتی حکومت‌هایی با تمایلات جمهوری خواهانه همانند حزب کارگران سوسیالیست در اسپانیا یا دموکرات سوسیال‌ها در سوئد یارای طرح الغای پادشاهی را ندارند چرا که به لحاظ انتخاباتی محبوبیتی نخواهند داشت. اما پشتیبانی حکومت منوط است به یک شرط: حکومت‌ها تا زمانی از نهاد پادشاهی موروثی پشتیبانی به عمل می‌آورند که بی‌طرف و فراتر از سیاست باقی بمانند. پادشاهی که در پی مداخله هستند خود را معزول یا از درجه اعتبار ساقط خواهند کرد. از باب مثال تنها مورد لوکزامبورگ را ملاحظه نمایید، ماری آدلاید هنگامی که به نحو مناقشه‌برانگیزی مجلس را در سال ۱۹۱۶ منحل کرد پشتیبانی سوسیالیست‌ها و لیبرال‌ها را با هم وانهاد و بعدتر یک هفته پیش از کناره‌گیری‌اش، آن‌ها را به ارائه پیشنهادی مبنی بر الغای پادشاهی سوق داد. یک قرن بعد هنری دوک اعظم زمانی که از توشیح ملوکانه اتانازی مصوبه در قانون در سال ۲۰۰۸ امتناع ورزید حق اعطای موافقت سلطنتی به لوایح را واگذار کرد. پادشاهی‌ها ناگزیرند به حد وسواس گونه‌ای بی‌طرف و فراتر از سیاست باقی بمانند؛ در این صورت حکومت‌ها ابقای آن‌ها را در جایگاه خود تضمین خواهند کرد. به این ترتیب حکومت‌ها در پاسداشت از نظام پادشاهی به‌مثابه یک نهاد همراهی می‌کنند. در عصری که دولت‌مردان منتخب با بی‌توجهی روزافزون مواجه‌اند، بی‌طرف ماندن و وراثت سیاست قرار گرفتن، خود یک مزیت محسوب می‌شود.

جدا از حمایت مردمی، دلایل دیگری مفروض است که حکومت‌ها را به تقویت نظام پادشاهی متمایل می‌سازد. یک پادشاهی پر ارج قادر است به سایر نهادهای دولت مشروعیت ببخشد و وفاداری شهروندان را به این نهادها تقویت نماید. کنار آمدن با پادشاهی که هیچ‌گونه تعهد سیاسی ندارد به مراتب آسان‌تر است تا مواجه شدن با رئیس‌جمهوری که احتمالاً دارای سابقه سیاسی است یا مدعی اقتدار دموکراتیک به واسطه حکومت منتخب یا منتصب به دست مجلس باشد.

مزیت کوچک دیگر برای حکومت از هنگامی نمود یافته است که سیاست‌ها به شدت جهانی شده‌اند، حضور مستمر در نشست‌های جهانی، زمینه‌ساز اعزام پادشاه یا اعضای سلطنتی با سلسله‌مراتب پایین‌تر به



مردم متمایل‌اند تا نظام پادشاهی محفوظ باقی بماند و تنها ۱۵ تا ۳۵ درصد نظام جمهوری را برمی‌گزینند. بیشترین نرخ پشتیبانی در دانمارک، هلند، نروژ و بریتانیاست که گستره‌ای بین ۷۰ تا ۸۰ درصد دارد؛ و با سطحی نازل‌تر در بلژیک، اسپانیا و سوئد پیرامون ۶۰ تا ۶۵ درصد است. تحلیل لنارت نیلسون آشکار می‌کند دولت‌مردان و روزنامه‌نگاران نسبت به عموم مردم همدلی بیشتری با جمهوری خواهی دارند. این امر به تضمین پادشاهی کمک می‌کند که تحت نظارت دقیق دولت‌مردان است و هنوز اکثریت مردم را به پشتیبانی از جمهوری خواهی سوق نداده است.

ممکن است مایه شگفتی باشد که یک نهاد باستانی نظیر پادشاهی موروثی چنین جایگاه رفیعی را در اقبال همگانی به خود اختصاص داده است، با ارزیابی نظرسنجی‌ها است که دولت‌مردان منتخب نیز از خود رغبت نشان می‌دهند.

این امر ما را به استدلال‌هایی می‌رساند تا به دنبال توجیه یک رئیس دولت موروثی و غیرانتخابی به‌عنوان بخشی از حکومت در دموکراسی نوین باشیم. از آنجایی که پادشاهی‌ها مستظهر به پشتیبانی حکومت‌ها و نیز مردم هستند، مثمرتر است تا این دلایل را به‌طور جداگانه مورد نظر قرار دهیم که چرا حکومت‌ها پادشاهی موروثی را تأیید و پشتیبانی می‌کنند و دلایلی که مردم نیز مد نظر دارند چیست؟

دلایل پشتیبانی حکومت‌ها از نهاد پادشاهی

یک حلقه بازخوردی میان این دو امر وجود دارد.

می‌توان از میان ویژگی‌های بارز این جنبه، به سلطنت به‌مثابه کانون بی‌طرف وفاداری ملی، نمایندگی ملت در خارج از مرزها و گفت‌وگو با و برای ملت در مواقع بحران و جشن‌ها و بزرگداشت‌ها اشاره کرد

پراهمیتی به عنوان نماد و نماینده ملت دارد و به طرز قابل توجهی این نقش را ایفا می کند، برای نمونه می توان از سخنرانی صمیمانه و اثرگذار در مراسم یادبودی پس از مرگ ۵۵۰ سوئدی در سونامی آسیا نام برد. حتی اگر بی طرفی مطلق، دست نیافتنی باشد، واگذاری اقتدار سیاسی، وجهه پادشاهی را ارتقا می بخشد، دقیقاً به این دلیل که پادشاهی موظف است به بی طرفی. وانگهی «عرصه سوژه» به منظور مخالفت، کاهش می یابد. مسئله اصلی و بغرنجی که جمهوری خواهان با آن مواجه اند این است که آن ها مجبور به مخالفت با نهادی شده اند که مخالفان مدعی اند فاقد وجاهت سیاسی است (Ase، ۲۰۱۳: ۱۸۴).

می توان از میان ویژگی های بارز این جنبه، به سلطنت به مثابه کانون بی طرف وفاداری ملی، نمایندگی ملت در خارج از مرزها و گفت و گو با و برای ملت در مواقع بحران و جشن ها و بزرگداشت ها اشاره کرد. مناسبت های منظم از قبیل پخش برنامه های کریسمس و سال جدید سلطنتی، مشخصه ثابت تمام هشت پادشاهی می باشد. از جمله موارد گفت و گو با ملت در مواقع بحران، سخنرانی مربوط به سونامی

رویدادهای تشریفاتی یا ورزشی یا مراسم خاک سپاری دولتی و از این قبیل است. خانواده سلطنتی می تواند در ترفیع مرتبه گروه نمایندگی سودمند واقع شود. و به هنگام مذاکرات تجاری با سایر کشورهایی که پادشاهی هستند مانند عربستان سعودی یا مراکش موجبات گسیل پادشاه را به منظور امضای قرارداد فراهم آورد؛ همان طور که حکومت اسپانیا این امر را به نفع خود تشخیص داد اما تا اندازه ای به بهای حسن شهرت پادشاه تمام می شود (نگاه کنید به فصل ۶.۵).

حکومت ها به ازای بهای پشتیبانی خود، به تدریج گستره پادشاهی را محدود کرده اند. این تقلیل عملکرد و قدرت قانونی به هر حال منجر به مشروعیت زدایی نشده است. برعکس، التزام رایج به بی طرفی، همراه با سایر تحولات، موقعیت نهاد پادشاهی را به مثابه شخصی که ضامن بی طرف و انحصاری مشروطه است ارتقا بخشیده که با اموری از قبیل توشیح ملوکانه قوانین و تصدیق امضای فرامین، خود را به منصف ظهور می رساند. علاوه بر این، اصل توارث به مثابه نقطه تقابلی دیرپا و مغایر در برابر ناهمواری و آشفتگی سیاسی پذیرفته می شود. از دیگر سو، پذیرش این وضعیت بستگی دارد به میزان اطمینان از اینکه پادشاه واقعاً تا چه اندازه بی طرفی پیشه می کند. چنین امری منجر به تکوین گسستی تدریجی در برخی از پادشاهی ها شده است البته نه در همه آن ها. در سوئد و هلند پادشاه در حال حاضر هیچ دخالتی در امور ندارد. اما در بلژیک، دانمارک، لوکزامبورگ و نروژ پادشاه همچنان مجدانه در امور مشارکت می ورزد؛ هرچند که در عمل با مقادیری پوشش سیاسی همراه است. در بلژیک و نروژ انتصاب نخست وزیر با امضای نخست وزیر مستعفی و به دست کسی است که به طور هم زمان انفصال خود و دولت خود را از خدمت امضا می نماید.

دلایل پشتیبانی مردم از نهاد پادشاهی

در مرحله بعد به دلایلی می پردازیم که بنا بر آن مردم از پادشاهی موروثی پشتیبانی به عمل می آورند. بیشترین پاسخ افراد جامعه در نقش ایفا شده از جانب پادشاه به مثابه رئیس ملت و نه دولت و همچنین نقش های تشریفاتی و عملکرد سیاسی و قانونی او نهفته است. مشروعیت مبدل به امری شده که بیشتر بر اساس ساختارهای مشروطه و قانونی بنا گردیده است. حتی طبق قانون اساسی، پادشاه بی قدرت سوئد نقش



نشستند. این امر در مورد سایر پادشاهی‌ها نیز صدق می‌کند: ۲۵ میلیون اسپانیایی مراسم ازدواج شاهزاده فیلیپه آستوریاس را در سال ۲۰۰۴ تماشا کردند، چیزی حدود دو سوم جمعیت. هر نوزاد سلطنتی نوریس باید به فوریت و بدون توجه به وضعیت بهبودی مادر در معرض دید رسانه‌ها قرار بگیرد.

در پس چنین رویدادهایی روندی وجود دارد که در آن پادشاهی، نمایانگر یک خاندان نامیرا است - که می‌تواند مظهر تداوم و پایداری در جهانی فراگیرنده باشد که به سرعت در حال تحول است. در حالی که حکومت‌ها و سیاست‌مدارها می‌آیند و می‌روند، خاندان به تداوم خود ادامه می‌دهد. نتیجه اینکه همه نسل‌ها می‌توانند خود را با اعضای خاندان سلطنتی متعلق به خود یکی ببندارند و بازتابی از تجربه زندگی خود را مشاهده نمایند. افراد کهن‌سال‌تر می‌توانند با سنت و تاریخ ملتی که پادشاه نماینده آن است همذات‌پنداری کنند. برخی نیز ممکن است برای ویژگی‌های مذهبی ارزش قایل باشند. بیش از همه پادشاهی‌های اسکاندیناوی و بریتانیا چنین است.

حضور خاندان سلطنتی در مراسم‌های بزرگداشت ملی می‌تواند احساسات ملی را که به نحو منحصر به فردی تا کنون دوام آورده است، محوریت ببخشد. چنین روندهایی قادر است حس پیوستگی را حتی به افرادی منتقل نماید که معترض به نظام پادشاهی هستند. مراسم‌های بزرگداشت ملی و مناسبات تشریفاتی اغلب حاوی عناصر مذهبی‌اند. هرچند تنها بریتانیا مراسم تاج‌گذاری مذهبی دارد، از هر هشت پادشاهی، پنج کشور مراسمی در کلیسای جامع برگزار می‌کنند تا آغاز سلطنت جدید را تبرک ببخشند (جدول ۵.۱ را مشاهده نمایید). ایان بردلی اظهار می‌کند این موارد بن‌مایه‌های تشریفاتی و نیز عاطفی و خویشاوندی سلطنت است (به ویژه هر آنچه در ازدواج‌های سلطنتی فراهم می‌آید) که در بدایت امر برای عموم جذاب می‌نماید. ازدواج‌های سلطنتی در کلیسا برگزار می‌شوند و نماد پیوند میان کلیسا و دولت و پادشاهی‌اند و جایگاه مذهب را در جامعه به یاد عموم می‌آورند. در کشورهای اسکاندیناوی و بریتانیا که پادشاه ملزم به رعایت مذهب رسمی دولت است؛ محتمل است این تصوّر پیش‌آید که عقاید مذهبی محدود و مستثنا هستند؛ اما در واقع روال وارونه است. رهبران ادیان اقلیت در بریتانیا به‌منظور پاسداشت مذهب در حوزه

توسط پادشاه سوئد بود که در بالا ذکر شد؛ سخنرانی ملکه الیزابت برای مردم متعاقب مرگ پرنس دیانا در ۱۹۹۷ و بازدیدش از فاجعه آبرفان و برج گرنفل؛ همچنین بازدید و سخنرانی‌های پادشاه دو کشور نروژ و اسپانیا پس از حملات تروریستی است. بحران اپیدمی کوید ۱۹ موجبات پخش سخنرانی‌های ویژه‌ای برای ملتشان در بهار ۲۰۲۰ فراهم آورد. آن‌ها ضمن تشویق سیاست‌های پیشگیرانه حکومت، از جایگاه رئیس‌ملت صحبت می‌کنند و نه رئیس دولت و با اعلام پشتیبانی از ضرورت خدمات عمومی و اطمینان بخشی دوباره بر اینکه بحران به پایان خود خواهد رسید، به مردم خود آرامش می‌بخشند. همچنین ویژگی‌های گسترده‌تر و گاه عمیق‌تری وجود دارد که بیشتر برجسته شده و متأثر از برآیند رشد رسانه‌های مدرن است. والتر بجت در ۱۸۰۷ در باب سلطنت اظهار داشت: «راز و رمز، رکن اصلی آن است. ما نباید اجازه دهیم روشنایی روز بر فراز افسون بتابد» (بجت، ۱۸۶۷:۵۳). صد و پنجاه سال بعد عکس چنین روندی الزام‌آور شده است. در حالی که ازدواج‌های سلطنتی روزگاری در رده امور محرمانه‌ای محسوب می‌گردید که شب‌هنگام در کلیساهای در بسته جاری و ساری می‌شد، امروزه جزو امور اجتماعی‌ای است که در معرض تماشای جهانیان قرار می‌گیرد. حدود ۴۰ میلیون نفر در بریتانیا به تماشای مراسم ازدواج شاهزاده ویلیام در سال ۲۰۱۱



آن کماکان به قوت خود باقی مانده است. این مغایر است با سبک زندگی تا حدودی پیش‌پاافتاده‌تر شماری از خاندان‌های سلطنتی نظیر اولاند پنجم، پادشاه نروژ، زمانی که تردّد با خودروهای شخصی در روزهای یک‌شنبه در خلال بحران نفت ۱۹۷۳ ممنوع شده بود و برای رفتن به اسکی از مترو استفاده می‌کرد. به نظر می‌رسد روندهای مشابهی در سایر پادشاهی‌ها صورت می‌پذیرد. لوئیس فیلیپس با اشاره به دانمارک خاطرنشان ساخت خانواده سلطنتی بی‌هیچ تکلفی و به‌صورت عادی در انظار عمومی حاضر می‌شوند اما در نهایت مردم آن‌ها را به جا می‌آورند. با این بازنشاسی موقعیت آن‌ها به‌مثابه نمادی از دولت-ملت مستحکم می‌شود و نه تهدید.

با بهره‌مندی از تمثیلی اعتقادی، مشروعیت از امری اعتقادی به یکی از امور اثبات‌شده تغییر پیدا می‌کند. این مفهوم در پس کوشش‌هایی نهفته است تا با برآورد سود اقتصادی در باب سلطنت به صورت‌بندی هزینه‌های مالی آن در برابر بخش‌های نمایی کاخ‌ها و شکوه و جلال سلطنتی در بهبود درآمدهای ملی از طریق صنعت گردشگری بپردازد. چنین برآوردهایی مستلزم پیش‌فرض‌هایی بلندپروازانه است که نشان می‌دهد نیازی نیست یافته‌های چنین کوشش‌هایی را چندان جدی گرفت. آنچه اهمیت دارد یافته‌هایی است که می‌بایست تحت هر شرایطی به‌مثابه امری تلقی گردد که ارزش تلاش کردن دارد.

به‌طور کلی موارد ذکرشده بالا در بریتانیا با ظهور آن چیزی است که فرانک پروچاسکا از آن به‌عنوان سلطنت رفاه و تشویق کوشش‌های نوع‌دوستانه نام می‌برد، نمونه آن در صدها بنیاد نیکوکاری با همراهی حامیان پادشاهی و شمار زیادی از بازدیدهایی وجود دارد که خاندان سلطنتی از نهادهای خیریه و داوطلبانه به عمل می‌آورند (به فصل ۶ مراجعه نمایید). اینطور به نظر می‌آید که در پادشاهی‌های اسکاندیناوی و هلند به علت گسترده‌تر بودن دولت‌های رفاه، توجه کمتری بر چنین فعالیت‌هایی وجود داشته باشد. پذیرش پشتیبانی از نهادهای تخصصی سبب ارتقای جامعه مدنی است و نقش پادشاهی‌ها به‌مثابه سرچشمه‌هایی است در اعطای نشان‌ها و مدال‌ها که موجبات شناخت شهروندان را نسبت به تمام وجوه زندگی به‌منظور تجلیل از کوشش‌ها و دستاوردهای شخصی فراهم می‌آورد. پادشاهی می‌تواند به‌ویژه به‌واسطه پیوند‌هایش با

عمومی و زندگی ملی، به‌گونه‌ای مدافع استقرار کلیسا و شخصیت مذهبی پادشاه‌اند. در دانمارک ملکه مارگرت چیزی بسیار مشابه این روند را اظهار نموده است: «طبق قانون اساسی، من به‌عنوان ملکه دانمارک ملزم به مذهب لوتری‌ام؛ اما این به‌معنای مستثنا کردن پیروان سایر ادیان نیست. به عکس، بر این باورم با عنایت به اینکه یک فرد مذهبی هستم به هر شخصی با اعتقادی متفاوت احساس نزدیکی بیشتری دارم. گذشته از این من نماینده تمام افرادی هستم که شهروند ملت دانمارک محسوب می‌شوند (ارتل و سندبرگ).

و مورد صریح‌تر، هارالد پنجم پادشاه نروژ است (او نیز ملزم به مذهب لوتری است) که اظهار داشت: «نروژی‌ها به خدا، الله و کائنات ایمان دارند و لاغیر». در سوئد هنگامی که قانون اساسی در ۲۰۱۲ به‌منظور برچیده شدن کلیسای دولتی اصلاح شد، به درخواست خود پادشاه، شرط لوتری بودن پادشاه محفوظ ماند (فصل ۸.۳ را مشاهده کنید). معروف است بجت می‌گفت که سلطنت با آنکا به قلب، بقای خود را تداوم بخشیده و کامیاب مانده است و نه سر؛ ضیافت‌های تشریفاتی و رویدادهایی نظیر ازدواج‌های سلطنتی است که بیشترین گیرایی را با خود به همراه دارد. برخی از ناظران نزدیک، تعاملات میان اعضای خاندان سلطنتی و شهروندان را مورد تدقیق قرار داده‌اند تا چگونگی کارکرد مراسم‌های اجتماعی و مفهوم آن‌ها را آشکار نمایند. اما دانکن، روزنامه‌نگار، که در ابتدای امر نسبت به ارزش چنین رویدادهایی دچار تردید بود، خود را ملزم به پیروی از دوک و دوشس در حین به‌جا آوردن وظایف گوناگون سلطنتی دید. او با اشاره به قابلیت‌های زوج سلطنتی و تأثیری که متعاقب توجه آن‌ها ایجاد می‌شود خاطرنشان ساخت: «هیچ دولت‌مرد و نه هیچ فرد صاحب‌نام دیگری نخواهد توانست چنین مسرت‌نابی را به ارمغان آورد»... «پیرامون نهادی که هم تجسم‌بخش ارزش‌های ملی است و هم مسرت‌را رقم می‌زند ناگفته‌های بسیاری وجود دارد» (دانکن ۲۰۱۹). آن روایت، جامعه‌شناس، گروهی از افراد مشتاق در سراسر کشور را دنبال می‌کرد که به‌طور منظم در رویدادهای سلطنتی شرکت می‌کردند. او به این نتیجه رسید که در دید و بازدیدهای سلطنتی «آیین عرفی و مشروعیت پادشاهی مرتباً تولید و بازتولید می‌شود» (روایت ۲۰۰۲). به نظر می‌رسد که گرچه بسیاری از اسرار مورد نظر بجت از میان رفته اما برخی از افسون‌های



در پس چنین رویدادهایی روندی وجود دارد که در آن پادشاهی، نمایانگر یک خاندان نامیرا است - که می‌تواند مظهر تداوم و پایداری در جهانی فراگیرنده باشد که به‌سرعت در حال تحوّل است. در حالی که حکومت‌ها و سیاست‌مدارهای آیند و می‌روند، خاندان به تداوم خود ادامه می‌دهد



می‌آورد تا برای حکومت‌ها و دولت‌مردان پذیرفتنی و معتبر بماند؛ در عین حال به دلیل کارویژه‌های نمادین ملی، مشی بی‌طرفی و جاذبه و افسون‌گری که به زندگی عموم می‌بخشد میان شهروندان از محبوبیت برخوردار است.

با این حال، فضای مانور آن با مطالباتی که بر آن تحمیل می‌گردد بیش از پیش محاط می‌شود. بسیاری از این مطالبات ضد و نقیض‌اند. نهاد پادشاهی باید منحصر به فرد، همچون داستان‌های افسانه‌ای جوادان و پویا، و سرچشمه لایزالی از انگاره‌های مسحورکننده باشد؛ اما اعضایش نیز می‌بایست همچون افراد عادی در دسترس عموم قرار بگیرند. ما از آنان متوقعیم که گریا و دلپذیر باشند، گرایشی آگاهانه به زندگی مدرن بروز دهند، الهام‌بخش کوشش‌های نوع‌دوستانه باشند و کماکان بی‌هیچ تردید و اغمازی همواره بی‌طرف باقی بمانند. خانواده سلطنتی می‌باید ارزش‌های بی‌عیب و نقص خانوادگی را در معرض تماشا بگذارند در حالی که آن‌ها نیز همانند ما انسان‌ها، گرفتار امور بشری‌اند و جایز الخطا، با فرزندان که چه بسا به کژراهه کشیده شوند و پیوندهایشان منتهی به فروپاشی گردند. اما همگی آن‌ها زیر ذره‌بین تبلیغات بی‌امان‌اند.

از باب ختم کلام، بسا و چندا پادشاهی، نهادی کهن و باستانی تلقی گردد ولی در پاسخگویی به دگرگونی‌های بی‌شمار سیاسی و اجتماعی، انطباق‌پذیری خود را به اثبات رسانده است. همچنین ویژگی‌های اجتماعی ارزنده‌ای دارد که کماکان به قوت خود باقی است و نباید آن‌ها را سهل‌انگارانه به کناری نهاد.

نهاد پادشاهی طوفان‌های سهمگینی را از سر گذرانده و به بقای خود ادامه داده است. پنج پادشاهی از هشت مورد آن در خلال جنگ جهانی دوم به اشغال درآمدند و با این حال، این تجربه را نیز پشت سر گذاشتند. بسیاری از پادشاهی‌های پیشین در اروپا متعاقب شکست در جنگ مضمحل گشتند، گرفتار انقلاب یا فروپاشی دولت شدند. اما به نظر می‌رسد برای آن هشت پادشاهی که باقی مانده است هیچ دلیلی مبنی بر عدم تداوم در سال‌های آتی و پیش‌رومادامی که از پشتیبانی حکومت‌ها و مردم برخوردارند، وجود ندارد.

ارتش و در عین حال با بازدید از بیمارستان‌ها، مدارس، پلیس و سایر نهادهای خدمات‌رسانی عمومی، الگو و مشوق وظیفه‌شناسی نسبت به خدمات همگانی باشد. همانطور که جدول ۶.۱ نشان می‌دهد قابل نظارت بودن نهاد پادشاهی مدرن، هم‌توجه و هم‌جاذبیت و افسون را پیرامون رویدادهای محلی و نیز ملی به ارمغان می‌آورد.

همان‌گونه که در سطور بالا در مقایسه میان نروژ و اسپانیا اشاره کردیم معادله‌ای به‌منظور برقراری توازن میان محدود کردن شمار و در نتیجه هزینه خانواده سلطنتی از یک‌سو و منحصر ساختن ظرفیت بیش از اندازه آن در به عهده گرفتن طیف وسیعی از وظایف عمومی از دیگر سو وجود دارد که مشروعیت را تقویت می‌کند. نظارت، عملاً یکی از پراهمیت‌ترین منابع محبوبیت پادشاهی است زیرا هرگونه عدم دسترسی را از میان بر می‌دارد که بازنمایی رسانه به‌تنهایی قادر نیست عدم دسترسی را کاهش دهد.

این بدین معنا نیست که هیچ‌یک از این ویژگی‌ها در جمهوری‌ها مشاهده نمی‌شود. در هر حال، مفهوم مهمی وجود دارد که در آن پادشاهی‌های اروپایی جز برخوردار از سران موروثی، جمهوری هستند. اما سران جمهوری خواه فاقد برخی مزایای پادشاهی‌اند. دوران تصدی‌گری‌شان کوتاه‌تر است، به جای فرد دیگری انتخاب می‌شوند و معمولاً سابقه حزبی سیاسی دارند که نمی‌توانند تماماً از آن شانه خالی کنند. آن‌ها نه می‌توانند نماد خانوادگی را به زندگی ملی بیاورند و نه قادرند شماری از اعضای یک خانواده را به ملاقات‌های شخصی‌ای که ممکن است دید و بازدیدهای سلطنتی را در سراسر جامعه ملی توسعه ببخشند، با خود همراه سازند؛ همچنین نمی‌توانند جذابیت و افسون خانواده سلطنتی را به ارمغان آورند.

آینده پادشاهی

با عنایت به مقبولیت پایای نهاد پادشاهی، نظام پادشاهی اروپایی باید در راستای اقدام درست باقی بماند. از سوی دیگر، بقای آن را نمی‌توان نادیده گرفت. عجالتاً، عدم قدرت آن موجباتی را فراهم

پانوش:

۱. ویوکون آبراهام لاورتیز یونسون کونسلینگ افسر نظامی نروژی، سیاست‌مدار و همکار نازی‌ها بود که اسماً به هنگام اشغال نروژ به دست نازی‌ها در طول جنگ جهانی دوم ریاست دولت نروژ را بر عهده داشت. م



رویگرد جامع به بررسی نظام پادشاہی مشروطہ کشور سوئڈ

سید مراد بابا حیدری

پیشگفتار

تاریخ تمدن انسان، نه می‌تواند دلیل کافی برای رد هرگونه نظام پادشاهی باشد و نه خودبه‌خود به معنای نسبتاً خوب و یا بد بودن این نظام است. از این روست «مطالعات موردی» (case study) به ما کمک می‌کند پاسخ مناسب فرا آوریم و سطح و درجه تأثیرگذاری هر کدام از فاکتورهای تعیین‌کننده فرهنگی، جغرافیایی و اقتصادی را پیدا و تجزیه و تحلیل کنیم. نه هر کشوری که نظام پادشاهی مشروطه حاکم بر آن باشد به کشور سوئد تبدیل می‌شود و نه برعکس آن پادشاهی و سلطنت مطلقه به وقوع می‌پیوندد.

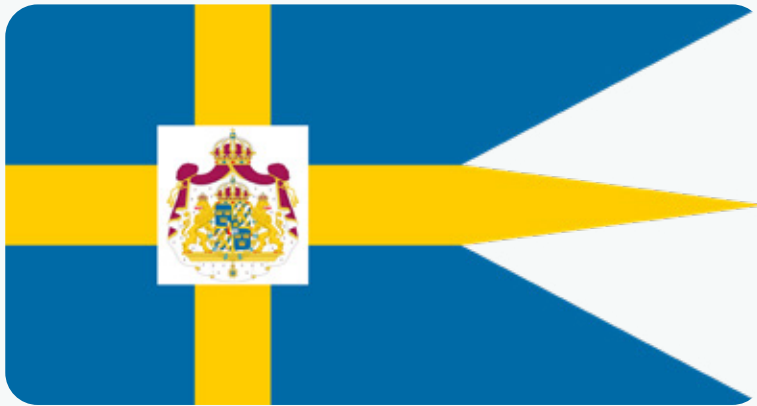
کشور سوئد، هرچند به دلیل داشتن طبیعت خشن اسکاندیناوی و دو دیگر ورودش به حوزه تمدنی جهان متمدن با یک تأخیر چشمگیر و دقیقاً پس از دوران ظهور واپسینگ‌ها آغاز شده است؛ اما این کشور اکنون در جایگاهی در بین کشورهای جهان متمدن و به‌ویژه در بین جوامع دموکراتیک ایستاده است که اگر نگوییم دارای مقام نخست که از یک سری نقطه نظرات همانند جامعه رفاه، دموکراسی و امنیت، از زمره پنج کشور برتر جهان است. در این مقاله که موضوع بررسی همه جانبه نظام پادشاهی مشروطه کشور سوئد است، لازم است در همین ابتدا بگوییم و تأکید کنیم این نوع نظام سیاسی حاکم بر کشور سوئد، در نوع خود، و از هر نقطه نظر، بی‌نظیر است. هرچند امپراتوری‌های بزرگ مثل امپراتوری ایران و روم با مشکلات عدیده‌ای مواجه هستند، کشور سوئد اما در این حداقل دو سده اخیر، و از همه جهات مثل دموکراسی، عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی، و از لحاظ اقتصادی و فن‌آوری، رشد کرده است. و اکنون یکی از پرسش‌های کلیدی این پرسش است: آیا وضعیت و جایگاه کشور سوئد در این روز و روزگاران به یمن وجود نظام سیاسی «سلطنت پارلمانی» (parliamentary monarchy) است و یا نه به عوامل تعیین‌کننده دیگر بستگی دارد؟ هر کجا در این مقاله از اصطلاحات «پادشاهی مشروطه»، «سلطنت پارلمانی» یا «سلطنت دموکراتیک» استفاده بشود، مترادف یکدیگرند و شکلی از سلطنت‌اند که در آن پادشاه اقتدار خود را مطابق قانون اساسی اعمال می‌نماید ولی به‌سان پادشاه سوئد در تصمیم‌گیری‌های سیاسی شرکت نمی‌کند.

حکمرانی خوب چه نوع حکمرانی است؟

«حکمرانی خوب» (Good governance) در برابر «حکمرانی بد» (Bad governance) قرار می‌گیرد.

«رویکرد جامع» (holistic approach) به‌عنوان یکی از روش‌های شناخت تحقیقاتی در به‌ویژه حوزه علوم اجتماعی به ما کمک می‌کند تا از ابعاد و زوایای چندگانه و گوناگون به شناخت سوژه نزدیک بشویم. هم خود «سوژه مطالعه» (subject of study) و هم «واحد تحلیل» (unit of analysis)، هر دو، در این مقاله، بررسی جامع نظام «پادشاهی مشروطه» (constitutional monarchy) در کشور سوئد است. شناخت درباره نظام سیاسی حاکم بر کشور سوئد به ما کمک می‌کند تا تفاوت‌های بنیادین این سیستم در تضاد با «سلطنت مطلقه» (absolute monarchy) را بهتر بشناسیم. به دیگر سخن، هرگونه شناخت، کم و بیش، جامع و اما علمی درباره مزایا و معایب نظام پادشاهی، باید یک شناخت بر اساس مطالعه موردی باشد زیرا نظام پادشاهی علی‌رغم دیرینه بودنش از نقطه نظر





انجام شد. جالب است بدانیم همین کشور سوئد و کشور دانمارک، بیشترین تعداد جنگ‌های دنیا را بر علیه یکدیگر راه انداخته‌اند. تعداد حدوداً ۳۰ جنگ کوچک و بزرگ. نخستین جنگ‌ها از زمانی شروع شد که سوئد برای نخستین بار در سال ۱۵۲۱ میلادی و تحت رهبری گوستاو واسا وارد جنگ با دانمارک شد. دو سال بعد، یعنی در سال ۱۵۲۳ میلادی گوستاو واسا دولت ملی سوئد را بنیان نهاد و رسماً به مقام پادشاهی سوئد نائل شد. این یک موضوع، موضوع دوم اهمیت توجه خواننده این مقاله به عدم پیوستگی ژنتیکی سلسله پادشاهان سوئد است. به عبارت دیگر، سوئد یک زمانی حتی تصمیم گرفت از بین مردان نظامی ناپلئون یکی از آن‌ها را به‌عنوان پادشاه خود وارد کند که چنین کرد. داستان از این قرار است؛ سال ۱۸۰۹ میلادی بدترین سالی بود که سوئد داشت تجربه می‌کرد. سوئد در آستانه فروپاشی به‌عنوان یک دولت بود. در این سال سوئد در سه جبهه هم‌زمان در حال جنگ بود. در جبهه جنوب، جنگ با ناپلئون. در جبهه غرب، جنگ با دانمارک. و در جبهه شرق، جنگ با روسیه تزاری. در این بزنگاه تاریخ که سوئد می‌رفت تا بین سه کشور نامبرده تقسیم بشود و دیگر یک دولت مستقل باقی نماند، یک نجات‌دهنده‌ای از فرانسه آمد. اسم او ژان-بابتیست برنادوت بود. این شخص غریبه نه‌تنها سوئد را از متلاشی شدن و محو شدن در تاریخ نجات داد که اقتصاد آن را سر و سامان داد، نظم برقرار کرد... و با نروژ متحد شد. در آغاز سده هجدهم میلادی، سوئد کشوری بود بسیار فقیر، با جمعیت اندک و بی‌سواد هشتاد درصدی، شهرهای کثیف... با متوسط عمر مردان ۳۴ و زنان ۳۸ سال و در عین حال منابع طبیعی سرشار. پیش از آنکه این غریبه به سوئد بیاید و برای چندین سال متوالی پادشاه سوئد بشود، آن هم پادشاهی که ویژگی بارز آن حکمرانی خوب بود، پادشاه آن

بو روتشتاین در مقاله خود «رفاه انسان و اعتبار از دست‌رفته علوم سیاسی» بر حکمرانی خوب تأکید می‌کند تا جامعه به جامعه رفاه تبدیل بشود و مردمان آن سعادتمند. او معتقد است دموکراسی تنها رکن لازم و کافی نیست. به یک نظام اداری قوی با مدیریت عالی و شفاف نیاز است تا جلوی هرگونه خودکامگی، هرج‌ومرج و فساد گرفته بشود. او بر این باور است یکی از وظایف اصلی و مهم علوم سیاسی تئوریزه کردن شیوه حکمرانی خوب در برابر شیوه حکمرانی بد است. در مورد پادشاهی مشروطه هم باید از این اصل پیروی کرد یعنی نوع پادشاهی مشروطه خوب در برابر نوع پادشاهی مشروطه بد. تأکید پروفیسور روتشتاین بر این است باید یک اعتماد عمیقی به نظام اداری وجود داشته باشد و این نظام هم‌چنین اعتمادی به مردم داشته باشد تا حفاظت از منافع عموم مردم به حفاظت از منافع شخصی مدیران نظام اداری تبدیل نشود. منظور از این نوع نظام اداری همان حکمرانی خوب است. حکمرانی که پادشاه را سر جای واقعی خود می‌نشاند و مواظب است همان یک رأی را داشته باشد که بقیه شهروندان دارند. منطقی‌تر از این نظام سیاسی ای مقام پادشاه یک مقام نمادین است یعنی حکمران واقعی، پارلمان کشور است و نه فرد و دم و دستگاه پادشاه.

تبارشناسی و تاریخ پادشاهان سوئد

نخست لازم است در اینجا گفته بشود در این بخش مختصراً به یک تعداد موضوعات و نکات مهم و فقط مرتبط با موضوع نظام سیاسی کنونی پادشاهی مشروطه سوئد می‌پردازم و نه پرداختن به کل تبارشناسی و تاریخ پادشاهان سوئد که این خود موضوع یک مطالعه و مقاله جداگانه دیگری است. تاریخ سوئد، کم و بیش، بسان هر کشور دیگری که از یک کشور کوچک به‌ویژه در حاشیه تاریخ که تدریجاً به یک احتمالاً ابرقدرت و امپراتوری تبدیل شده است، تاریخی است پرفراز و نشیب، و کم و بیش؛ خونین. پرفراز و نشیب و خونین در سه بعد و سطح از دو عامل تعیین‌کننده رقابت‌های داخلی، تأمین منافع و جهانگشایی. یک، جنگ‌های داخلی در چهارچوب جغرافیای تدریجاً مشخص‌شده خود کشور سوئد. دو، جنگ با آن دو عضو دیگر باقی‌مانده از جهان و تن و ایکنینگ‌ها یعنی دو کشور تدریجاً استقلال‌یافته دانمارک و نروژ. سه، جنگ‌های فرااسکاندیناوی که به‌ویژه به رهبری سوئد بر علیه کشورهای مثل روسیه



بر خلاف اکثریت

پادشاهان پیش از خود
او که معمولاً شعارشان
این بود «قدرت از آن
خداست»، این پادشاه
می‌گوید: «برای سوئد
در زمان... می‌توان گفت
که این عبارت شعار
انتخاباتی پادشاه کنونی
سوئد است که می‌گوید
پادشاهی هشتم که اجازه
نمی‌دهم سوئد از زمان
عقب بماند



در نبود پدر، تاج پادشاهی را بر سر خواهد گذاشت. و نکته بسیار جالبتر اینکه همسر پرنسسا ویکتوریا است که در باشگاه بدن سازی با او آشنا شده. یکی فردی از طبقه حتمی کارگر. پس، در فرهنگ خاندان حی و حاضر پادشاهی سوئد، همسر ویکتوریا هم عنوان و لقب شاهزاده را کسب کرده است. و این یعنی برای پادشاه شدن هیچ نیازی به پیوند خونی نیست. شهبانو هم برزلی تبار است و هنوز هم پس از گذشت سالیان سال اقامت در سوئد و داشتن عنوان شهبانو، زبان سوئدی اش بدون لهجه نیست و حتی از نقطه نظر دستور زبان سوئدی هم، دارای ایراد است که البته هیچ مهم هم نیست زیرا اکثریت مطلق مردم سوئد این شهبانو بسیار آرام و مهربان خود را دوست می دارند.

در وبسایت رسمی خاندان سلطنتی کشور سوئد می خوانیم «نظام سیاسی سوئد سلطنت مشروطه است، به این معنی که اعلیحضرت پادشاه رئیس کشور است و وظایف او توسط قانون تعیین و تنظیم می شود. اینکه سوئد باید یک پادشاه یا ملکه سلطنتی به عنوان رئیس دولت داشته باشد، در قوانین اولیه این کشور قید شده است. پادشاه به عنوان رئیس دولت، یک شخصیت غیرسیاسی است. پادشاه نماینده کل سوئد متحد است و نماد کل کشور.»

حکمرانی خوب در برابر حکمرانی بد

بسیار مهم است بدانیم در کشور سوئد و به معنی و مفهوم دقیق علوم سیاسی، هم دولت (state) وجود دارد و هم ملت (nation). این دو همیشه سر جای خود هستند. آنچه سر جای خود باقی نمی ماند، حکومت (government) ها هستند. در کشور نه تنها فعالیت احزاب، سازمان های سیاسی... و انجمن های علمی... و فرهنگی آزاد است، حکومت وقت، هم شهروندان را تشویق به فعالیت سازمان یافته می کند و هم بودجه کافی در اختیار آن ها قرار می دهد تا دست کم بودجه فعالیت مدنظر خود را در اختیار داشته باشند. برای نمونه در کشور سوئد ده ها انجمن فرهنگی مهاجران ایرانی وجود دارد که یقیناً از حکومت کنونی مبالغی بودجه دریافت می کنند. و همچنین رادیوهای متعلق به گروه های مهاجر مثل ایرانی ها و افغان ها. در یک روند دمکراتیک انتخابات سراسری، هر حزبی بیشترین آراء رأی دهندگان را به دست بیاورد، او می تواند حکومت تشکیل بدهد. و اما اگر هیچ حزب و سازمانی آراء اکثریت رأی دهندگان

زمان سوئد، فردی بود به نام گوستاو چهارم. این فرد فقط تصادفاً سوئدی بود و دیگر هیچ خاصیتی برای کشور و مردم سوئد آن زمان نداشت. بر این اعتقاد که این یکی از ویژگی های شناخت درست و دقیق تبارشناسی و تاریخ پادشاهان کشور سوئد است؛ یعنی روندی که در طی آن، عقلای این کشور تصمیم می گیرند فردی را از فرانسه وارد کنند تا او به کشور سر و سامان بدهد که چنین کردند و او هم همان کرد که این مردم می خواستند. این شخص یعنی ژان-باپتیست برنادوت، به بهترین پادشاه با عنوان کارل یوهان چهاردهم سوئد تبدیل شد. این پادشاه موفق شد سوئد را به سمت غرب هدایت کند، اساس سیاست بی طرفی کشور سوئد را پایه گذاری نماید، شرایط طولانی ترین دوران صلح کشور سوئد را به وجود آورد و وضعیت مالی بد سوئد را سر و سامان بدهد.

مختصات نظام سیاسی کنونی کشور سوئد

نظام سیاسی کنونی کشور سوئد پادشاهی مشروطه یا بهتر است بگوییم پادشاهی پارلمانی است. اسم پادشاه کنونی سوئد کارل گوستاو فولکه هوبرتوس (Carl Gustav Folke Hubertus) است. مردم به اختصار او را کارل گوستاو می نامند و البته به گفتن پادشاه بسنده می کنند. این شخص متولد سی ام آوریل ۱۹۴۶ میلادی است. از سال ۱۹۷۳ تا کنون پادشاه سوئد است. این کارل، شانزدهمین گوستاو است و هفتمین پادشاه از خاندان برنادوت. عنوان طولانی ترین مدت زمان دوره پادشاهی هم از آن این گوستاو است. و بر خلاف اکثریت پادشاهان پیش از خود او که معمولاً شعارشان این بود «قدرت از آن خداست»، این پادشاه می گوید: «برای سوئد در زمان». می توان گفت که این عبارت شعار انتخاباتی پادشاه کنونی سوئد است که می گوید پادشاهی هستم که اجازه نمی دهم سوئد از زمان عقب بماند. این شخص بسیار آرام، مهربان است و معمولاً هیچ علاقه ای به شرکت در بحث ها... و مناظره های، برای نمونه، تلویزیونی و رادیویی ندارد... و به کل هیچ اهل خودنمایی و بازاریابی برای شخص و خاندان خود نیست. منیت و زبان زور در وجود این پادشاه بیگانه است. علی رغم اینکه داری یک پسر بالغ است، اما چون سن فرزند دخترش بیشتر از سن پسرش است، بنابراین و به همین سادگی اکنون این شاهزاده ویکتوریا است که هم بیشتر کارهای پدر را انجام می دهد و هم

به محض اینکه پادشاه حتی در لفظ تلاش کند تا در کار حکومت دخالت سیاسی نماید، احتمال ساقط کردن قانونی خود نهاد پادشاهی و از طرف حکومت وقت، وجود دارد

خواهان برچیده شدن این دم و دستگاه‌اند.

نتیجه‌گیری

هدف از این مقاله کوتاه به کار بردن رویکرد جامع در بررسی نظام پادشاهی مشروطه کشور سوئد بود. کشور سوئد امروز بی‌گمان از زمره پنج کشور برتر جهان است. کشورهایی که دارای این مختصات مشترک هستند: جامعه باز، جامعه رفاه، عدالت اجتماعی، عدالت اقتصادی، تحصیل و نظام درمانی رایگان، حق تضمین شده بازنشستگی برای حتی آنانی که یک روز هم، و بنا به هر دلیلی که خود می‌دانند، تن به کار کردن نداده‌اند. جوامعی امن. جوامعی که همه شهروندان آن در برابر قانون یکسان هستند و درجه یک محسوب می‌شوند. در این جوامع شهروند درجه دوم وجود ندارد. جوامعی که به سهم خود تلاش می‌کنند در جهان بیرون از چهارچوب مرزهای جغرافیایی خود هم، صلح و آرامش برقرار باشد. و سوئد چنین کشور و چنین جامعه‌ای است. کشوری که بیش از ۹۰٪ از زنان و مردانش شاغل هستند و تحصیل برای سنین ۶-۱۷ سال اجباری است. به عبارت دیگر، تحصیل از کلاس یکم تا کلاس نهم برای این گروه سنی نامبرده اجباری است. سوئد کشوری است که بیش از هر کشور عضو دیگر سازمان ملل، حق عضویت می‌پردازد. در پروژه‌های بشردوستانه در کشورهای فقیر شرکت می‌کند. کشوری است فراصنعتی. یک درصد چشمگیر از نسل امروز جوانان تحصیل کرده سوئدی خدانا باور هستند. فهرست ویژگی‌های جوامع دمکراتیک مثل سوئد، فهرست بلندبالایی است. سوی اهمیت مطالعه مقالات تئوریک درباره چیستی و چرایی و چگونگی پیاده کردن پادشاهی مشروطه یا همان پادشاهی مشروطه پارلمانی، استفاده از اعداد و ارقام آمده در گزارش‌های هم آکادمیک و هم مطبوعات داخل خود سوئد، و سه دیگر مناظره‌های تلویزیونی و رادیویی و دانشگاهی آمده است که به‌ویژه در این دو دهه اخیر به چرایی اهمیت و نکات مثبت و منفی پادشاهی مشروطه پارلمانی سوئد پرداخته‌اند. تمامی این منابع و به‌علاوه بنا بر تجربه شخصی و با توجه به شناختی که پس از حدوداً ۳۳ سال اقامت در این کشور کسب کرده‌ام، به این جمع بندی رسیده‌ام که پادشاه سوئد سوای اینکه اجازه دخالت در کار حکومت و ملت ندارد دارای یک نقش مثبت سمبولیک نیز است و از طرفی جامعه و احزاب سیاسی سوئد به درجه‌ای

را کسب نکرد، حزبی که نیازمند اتحاد با دیگر احزاب باشد، مجبور است کرسی‌های کابینه را بین خود و بسته به توافقی که با احزاب و سازمان‌های هم‌پیمان خود به عمل می‌آورد، تقسیم کند. هم‌زمان با تاریخ و روز و ساعت انتخابات سراسری پارلمان و هر دوره انتخابات پارلمانی که چهار ساله است، رأی‌دهندگان دو رأی دیگر یکی در صندوق شورای رهبری استان و آن دیگری در صندوق شورای شهر خود می‌اندازند. در نظام سیاسی سوئد که پارلمان-محور و دمکراتیک است، یک پرستار هم می‌تواند رئیس بیمارستان بشود. و همچنین وزیر اطلاعات و یا دفاع. ملاک رأی مردم و صلاحیت-سالاری است و نه زود و بند سیاسی و نه معیار داشتن روابط. در این پروسه و روند دمکراتیک، نظام نظارتی-پارلمانی است که نتیجتاً اداره حکومت و کل نظام اداری دولتی کارآمد، شفاف، یکپارچه و هماهنگ عمل می‌کند. برای نمونه، وجود «دولت الکترونیک» (E-government & E-governance) قوی به سهم خود جلوی فساد اداری را گرفته است. و همین حکمرانی خوب است که برای شخص پادشاه و دم و دستگاه و خاندان او، یک بودجه مشخص سالیانه در نظر گرفته است. بارها پیش آمده که پادشاه (همانند امسال که ادعا نمود به علت پاندمی مقدار چشمگیری از درآمدهایش را از دست داده است) تقاضای بودجه بیشتری کرده است؛ چرا که طبق اظهارات خودش از شمار زیادی مهمان برخوردار است و همگی مهمان‌هایی هستند که برای انعقاد قراردادهای تجاری با طرف‌های سوئدی خود دور یک میز با شخص پادشاه می‌نشینند. آری پادشاه سوئد چنین نقش مثبتی هم برای کسب و کار و شرکت‌های تجاری سوئد دارد. بودجه‌ای که پارلمان سوئد برای این سال مالیاتی به‌منظور پوشش هزینه‌های دستگاه سلطنت تصویب کرده است، دقیقاً ۱۸۷ میلیون کرون است. حدوداً ۳۰٪ بیشتر از سال گذشته و آن هم به همین دلیل ساده که پادشاه اعلام نموده در دوران کرونا درصدی از منابع کسب درآمدش کم شده است.

درصد محبوبیت دستگاه سلطنت کشور سوئد

طبیعتاً یک جامعه باز مثل جامعه سوئد، ویژگی دومی پویایی و سه دیگر تنوع آراء و عقاید است. بنابراین، در حال حاضر، دستگاه سلطنت بیش از ۵۲٪ محبوبیت ندارد. یعنی حدوداً ۵۲٪ خواهان بقای سلطنت در این کشور هستند اما حدوداً ۳۰٪ و به‌ویژه نیروهای چپ

◇
دولت همان روح حاکم
بر جامعه است که
هگل ملت، پادشاهان /
سلاطین و حکومت‌ها را
موظف به فرمانبرداری
از آن می‌کند. یعنی دولت
سراست و بقیه این
نامبردگان اندام‌های آن





نظام پادشاهی مشروطه
سوئد به طور مستقیم
به توسط نمایندگان
مردم که همان اعضای
پارلمان و کابینه
حکومت‌های وقت
است، اداره می‌شود.
هم مدیریت می‌شود و
هم این نوع حکمرانی
خوب دموکراتیک، خود
تضمین‌کننده سلامت
نهاد سلطنت نیز است

بر این اساس می‌توانیم بگوییم دولت و نهاد پادشاهی در کشور سوئد هرچند دو تن جداگانه هستند، اما یک روح هستند. یعنی هم دولت برای پادشاه و ملت است و هم پادشاه و ملت برای دولت. و حکومت‌های منتخب شده از صندوق‌های هر چهار سال یکبار انتخابات پارلمانی، شورای استانی و شهری، در خدمت دولت و ملت هستند. نکته پایانی اینکه آنچه سوئد را در بین کشورهای بی‌نظیر دنیا بی‌نظیر کرده است، برقراری عدالت اجتماعی و اقتصادی است. و سوسیالیسم نوع سوئدی و بقیه کشورهای اسکاندیناوی، به‌نوبه خود یک سوسیال دموکراسی بی‌نظیر است. و همین ادغام اقتصاد سوسیالیستی با اقتصاد کاپیتالیستی، سوئد را از نقطه نظر ساختار اقتصادی به اقتصاد مختلط (mixed economy) تبدیل کرده است، هرچند هستند اقتصاددان‌هایی که اقتصاد سوئد را هم به‌گونه‌ای صد در صد کاپیتالیستی از نوع به‌ویژه لیبرال دموکراسی می‌دانند. آری ادغام این دو اقتصاد نامبرده است که به سهم خود و به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین عوامل تعیین‌کننده، حکمرانی خوب را در این کشور عینیت بخشیده. تجربه‌ای که موجب شده است سایر کشورهای دنیا آرزوی داشتن چنین اقتصاد و چنین فرهنگ سیاسی را داشته باشند.

در این مورد، و همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، تفاوت چشمگیری بین برنامه‌های احزاب و سازمان‌های اصلی در این کشور نیست. به هر حال تجربه به‌ویژه یکصد سال اخیر این کشور، تجربه‌ای است بی‌گمان از نوع حکمرانی خوب. حکمرانی که ورای ایدئولوژی است؛ یا بهتر است بگوییم حکمرانی که عملگرا و ملی است و نه بازی با الفاظ و گرم شدن تنور وعده و وعید به ملت در پیش از موعد این و آن انتخابات. در این کشور، اتحاد بین احزاب سیاسی، نهاد پادشاه و ملت همگی در خدمت دولت است. و دولت همان روح حاکم بر جامعه است که هگل ملت، پادشاهان/سلاطین و حکومت‌ها را موظف به فرمانبرداری از آن می‌کند. یعنی دولت سر است و بقیه این نامبردگان اندام‌های آن.

از رشد فرهنگی و بلوغ سیاسی رسیده‌اند که در نبود تشکیلات نام‌برده سلطنتی هم، این کشور روز به روز شاهد پیشرفت باشد و نه پسرفت. سوئدی باسواد و باشعور، هویت خود را با بود و یا نبود پادشاه و دم و دستگاه اش تعریف نمی‌کند. نظام پادشاهی مشروطه سوئد به‌طور مستقیم به‌توسط نمایندگان مردم که همان اعضای پارلمان و کابینه حکومت‌های وقت است، اداره می‌شود. هم مدیریت می‌شود و هم این نوع حکمرانی خوب دموکراتیک، خود تضمین‌کننده سلامت نهاد سلطنت نیز است. و نه برعکس. این تشکیلات پادشاهی سوئد نیست که عملاً کشور را اداره می‌کند. برعکس، این پارلمان سوئد است که مسئول اجرای موبه‌موی قانون است. و طبق همین قوانین اولیه در این کشور، پادشاه رئیس کل کشور است، وظیفه‌اش پاسداری از منافع ملت، نمایندگی کشور و ملت می‌باشد بی‌آنکه در مسائل سیاسی و در مدیریت اجرایی قوای چندگانه مثل قوه مقننه و قضایی دخالت کند. به‌محض اینکه پادشاه حتی در لفظ تلاش کند تا در کار حکومت دخالت سیاسی نماید، احتمال ساقط کردن قانونی خود نهاد پادشاهی و از طرف حکومت وقت، وجود دارد. اگر از رویکرد هگل به دولت و ملت در اینجا استفاده کنیم،

پانوشته‌ها:

- 1-Rothstein, Bo (2014) Human Well-being and the Lost Relevance of Political Science. Artikel i Max Weber lecture Series MWP – 03/2014, European University Institute.
- 2- <https://www.kungahuset.se/sveriges-monarki>



اندیشه سیاسی و حقوق

بخش دوم

- ۸۸ | در باب مبین دوستی
- ۹۹ | دیوید هیوم و فلسفه سیاسی محافظه‌کاری
- ۱۰۸ | سبک‌های حکمرانی و مقام حکومت
- ۱۱۸ | قانون کلیسا و مشروطه‌خواهی غرب در دوران گذار
- ۱۳۱ | «مشروطه» ایران به مثابه تولید تاریخ
- ۱۳۹ | تحلیل سعدی از فلسفه شاهنامه فردوسی
- ۱۴۲ | اسکندر با افغان‌ها نجات‌بخش!
- ۱۵۳ | هگل و انقلاب فرانسه: مواجهه، انتقادی با دو رویکرد تفسیری



درباب میهن دوستی

والتربریز
مترجم: سام متینی



میهن دوستی به معنای عشق به میهن و مستلزم آمادگی برای ایثار در راه آن، جنگیدن، و شاید حتی جان دادن برای آن است. در معنای سنتی یا اسپارتی کلمه، میهن دوستان کسانی اند که به کشورشان عشق می‌ورزند، صرفاً چون کشورشان است - زیرا به قول الکسی دو توکویل در دموکراسی در آمریکا «چرا که زادگاه ایشان است و عمارت پدرانشان.» میهن دوستی قسمی احترام به والدین است.

اما هیچ کس ولو یک اسپارتی، با عشق به میهن متولد نمی‌شود. چنین عشقی طبیعی نیست، بلکه مستلزم آموزش یا تلقین یا به طریقی اکتساب آن است. چه بسا شخص حتی با حب نفس هم به دنیا نیاید - علما در این خصوص اختلاف نظر دارند - اما به زودی خواهد آموخت که چنین کند، و اگر اتفاق خاصی پیش نیاید، همین را ادامه خواهد داد، به سیاقی که داشتن دغدغهی میهن و هم میهنان - یا هرکس غیر از خودش - اگر نگوییم غیر ممکن، به امری دشوار بدل می‌شود. این مسئله عمری به قدمت سیاست دارد و ما آمریکایی‌ها از مواجهه با آن مستثنا نیستیم.

برای پرداختن به این امر، سقراط که نخستین فیلسوف سیاسی است، برنامه‌ای جامع به منظور آموزش شهروندی پیشنهاد کرد. سقراط پس از شرح ویژگی‌های این برنامه - ژیمناستیک برای بدن و موسیقی برای نفس - و از رهگذر ترغیب جوانان به اینکه عشق به شهرشان و مراقبت از آن برای ایشان طبیعی است، پیشنهاد کرد که حکایت زیر بدان‌ها گفته شود: که آنان خیال کنند که توسط حاکمان شهر آموزش دیده‌اند که ایشان از زمین زاده شده‌اند و هنگامی که در آن بودند به‌طور کامل آموزش دیدند؛ و زمانی که کار به پایان رسید، زمین آن‌ها را «به بیرون فرستاد»؛ و اینکه چون این تکه از زمین، مادر و پرستار آن‌هاست «باید هوای آن را داشته باشند و از آن دفاع کنند و شهروندان دیگر را برادر و زاده‌ی این زمین بدانند».

به سختی می‌توان باور کرد که کسی بدین حکایت معتقد باشد - خود سقراط آن را دروغ می‌خواند - اما این حکایت، اساسی‌ترین مسائل سیاسی را برجسته می‌کند. علاوه بر این، به نظر می‌رسد که اسپارتی‌ها بدان اعتقاد داشتند، یا به عبارت دقیق‌تر، به چیزی شبیه به آن.

میهن دوستی قدمایی

بی‌جهت نیست که کلمه اسپارتی، مترادف کلمه میهن دوستی است. هر عاملی، اعم از جمعیتی و جغرافیایی، و تمام جزئیات تربیت اسپارتی، به سرزندگی عمومی کمک می‌کرد. اسپارتی‌ها مردمی همگن بودند که اجداد مشترکی داشتند، تعدادشان اندک بود و در منطقه‌ای کوچک‌تر از ناحیه‌ی کلمبیا ساکن بودند. مردمی که پسرانشان تقریباً از بدو تولد آموزش می‌دیدند که سرباز، شجاع و مطیع باشند، درد و گرما و سرما را تحمل کنند و البته در هنرهای رزمی مهارت داشته باشند. دخترانی که مجبور بودند، به‌صورت برهنه (در ملأعام) ورزش کنند تا پسرانی

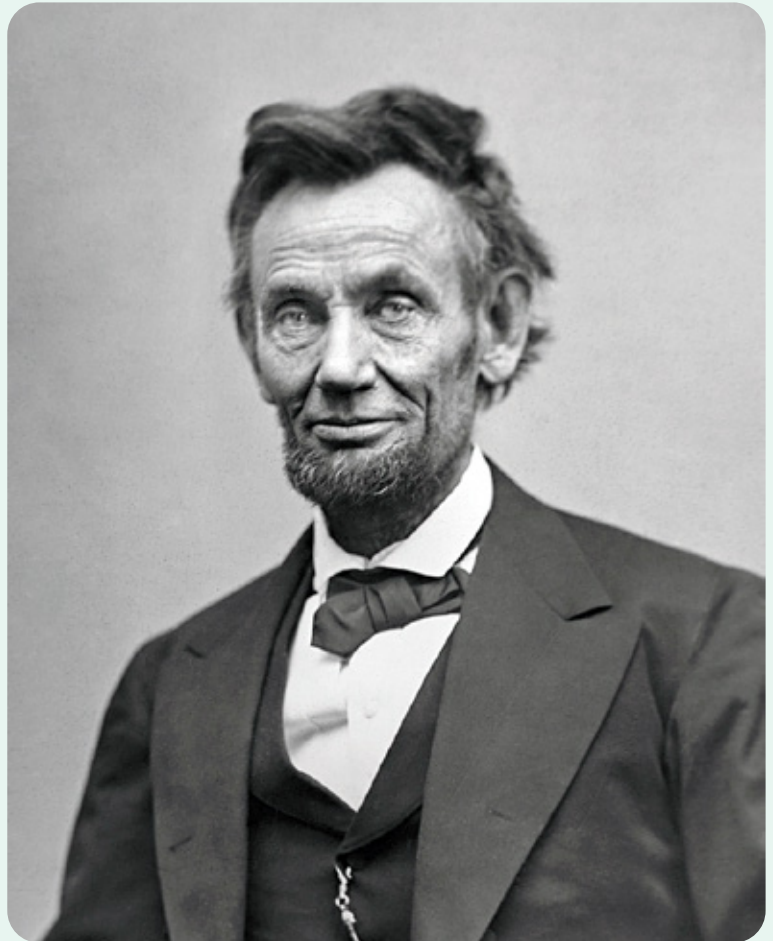
یک گنج‌هی بسیار بزرگ نیاز بود، و فقط به وسیله‌ی یوغ گاو امکان جابه‌جایی آن وجود داشت) و تجارت خارجی و واردات کالاهای تجملی خارجی جلوگیری کند (زیرا سگه‌های آهنی توسط هیچ شهر یونانی به‌عنوان ارز قانونی پذیرفته نمی‌شد). مردمی که تعداد کمی از شاعرانشان - فقط محققان کلاسیک می‌توانند نام آن‌ها را ذکر کنند - عمدتاً از جنگ‌ها و جنگجویان نوشته‌اند و در آخر، اسپارت شهری بود که تمایل طبیعی بشر به طرح پرسش‌هایی در باب درست و نادرست را از بین می‌برد، یا، به قول بیگانه آنتی افلاطون، «به هیچ‌یک از جوانان اجازه نمی‌داد که بدانند کدام قوانین درست وضع شده‌اند و کدام خیر؛ اما همه مردم موظف بودند که هماهنگ با هم و یک‌صدا بگویند که همه قوانین توسط خدایان وضع شده‌اند.»

آتن، فیلسوفان (سقراط، افلاطون)، مورخان (توسیدید) و نمایشنامه‌نویسانی (آریستوفان، سوفوکل) تحویل داد. اسپارت، شهری که بیش از پانصد سال وجود داشت، لئونیداس و سید نفری را که در ترموپیل جنگیدند و جان باختند را تحویل داد، میهن‌دوستانی که شهرشان را بیشتر از خودشان دوست داشتند، خودشان و یکدیگر را چیزی جز شهروند-سرباز نمی‌دانستند، شهروند-سربازانی که موجودیتی جز شهروند-سرباز بودن نداشتند. همان‌طور که یک مفسر مدرن در مورد رژیم اسپارت به‌درستی می‌گوید: «اطاعت فرد از دولت، هیچ مورد مشابهی در تاریخ جهان نداشته است.»

میهن‌دوستی جدید

باین‌حال، حتی در دنیای مدرن نیز اسپارت طرفداران خود را دارد. ژان ژاک روسو، بسیار از آن سخن به میان آورد و ساموئل آدامز، زمانی امیدوار بود که یک «اسپارت مسیحی» در آمریکا برپا سازد. اما منتج به نتیجه نشد و نمی‌توانست که بشود. اسپارت، شهری که مانع نفع شخصی و رضایت از خویش می‌شد، احتمالاً نمی‌توانست الگویی برای آمریکا باشد. الکساندر همیلتون همین را در ذهن داشت که گفت: «عادات سفت‌وسخت مردم امروزی که در جستجوی منفعت هستند و خود را وقف بهبود کشاورزی و بازرگانی کرده‌اند، با شرایط یک ملت سرباز، ناسازگار است.»

علاوه بر این، ما کم‌شمار نیستیم، بلکه بسیاریم - حتی در آغاز، تعداد ما چند برابر اسپارتی‌ها بود - و ما دیگر همچون گذشته، قومی نیستیم که اجداد

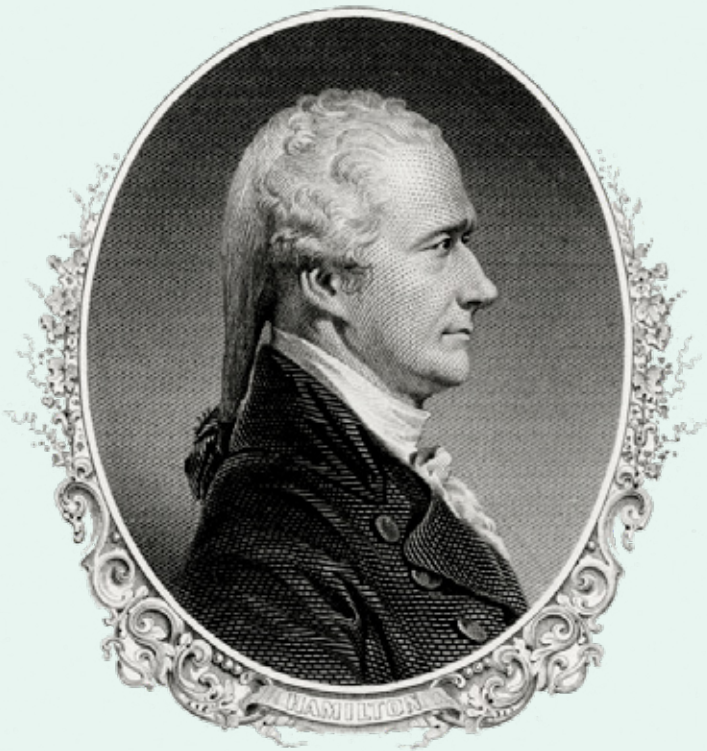


به دنیا بیاورند که بتوانند سرباز شوند (و دخترانی که بتوانند آن‌ها را بزایند)؛ و نوزادان ضعیف و بدشکل را در پرتگاهی (آپوتتا) قرار می‌دادند و رها می‌کردند تا بمیرند.

آن‌ها مردمی بودند که تصوّر می‌شود معنای حریم خصوصی را نمی‌دانستند، غذای خود را که یک نوع نان و گوشت بود، سر سفره‌های عمومی می‌خوردند، غذای آن‌ها ساده و سالم بود. در حالی که در امور عمومی آموزش می‌دیدند، قانون آن‌ها اجازه می‌داد و در واقع آن‌ها را تشویق می‌کرد که هُلوت‌ها یعنی بردگان خود را بکشند؛ این بردگان، شبیه آن‌ها بودند، اما به دلیل اینکه آن‌ها از همان نژاد دوریان نبودند، گفته می‌شد که شبیه آن‌ها نیستند و برای آن‌ها خطری محسوب می‌شوند، زیرا تعداد هُلوت‌ها بسیار بیشتر از آن‌ها بود. قومی که قانون‌گذار افسانه‌ای آن‌ها (لیکورگوس^۲) در تلاش برای از بین بردن کبر، حسادت، تجمل و به‌ویژه بخل، دستور مصادره‌ی تمام سگه‌های طلا و نقره و جایگزینی آن‌ها با سگه‌های آهنی با وزن زیاد و کم‌ارزش را صادر کرد؛ به این امید که از انباشت ثروت (زیرا همان‌طور که پلوتارک می‌گوید، برای ایجاد یک گنجینه‌ی باارزش به

میهن‌دوستی به معنای عشق به میهن و مستلزم آمادگی برای اینار در راه آن، جنگیدن، و شاید حتی جان دادن برای آن است. در معنای سنتی یا اسپارتی کلمه، میهن‌دوستان کسانی‌اند که به کشورشان عشق می‌ورزند، صرفاً چون کشورشان است

می‌شدند، جاودانه می‌شدند؛ نام‌هایشان بر روستاها و شهرها، و رودخانه‌ها و کوه‌ها گذاشته می‌شد؛ در همهٔ زمان‌ها سرودشان را می‌خواندند و مورد احترام و علاقه بودند.» آن‌ها همین‌طور بودند، یا دست‌کم امیدوار بودند که این‌گونه باشند. آن‌ها از جذابیت شهرت مصون نبودند. همان‌طور که همیلتون می‌گوید «عشق به شهرت اشتیاق حاکم بر شریف‌ترین اذهان است که انسان را بر آن می‌دارد تا برای منافع عمومی برنامه‌ریزی کند و رنج انجام امور گسترده و سنگین را به‌جان بخرد.» با این حال، گرچه شاید کلبی مسلکانی در میان ما، این ایده را مسخره کنند؛ اما دلیلی وجود ندارد که باور



کنیم آن‌ها این کارها را به دلیل نفع شخصی خودشان انجام دادند. همان‌طور که لینکلن مکرراً گفت، امکان دارد که منافع شخصی، اعمال مردانی مانند اسکندر، سزار و ناپلئون را توضیح دهد که از استعداد‌های خود استفاده کردند و با ازبین بردن جمهوری‌ها، جاه‌طلبی خود را ارضا کردند؛ اما «میهن‌دوستان هفتادوشش»، یک جمهوری تأسیس کردند. آن‌ها به ایدهٔ آزادی و در نتیجه به ایدهٔ حکومت ناشی از مردم متعهد بودند و بر خلاف سزارها، حاضر بودند خود را در میان مردم قرار دهند تا ذیل حاکمیت یک حکومت مردمی قرار گیرند. احتمالاً توکویل آن‌ها را در ذهن داشت هنگامی

یکسانی داشته باشیم. اصولاً، درحالی که هیچ‌کس نمی‌تواند اسپارتی شود، هرکسی می‌تواند آمریکایی شود، و میلیون‌ها نفر از سراسر جهان، آمریکا را تشکیل داده‌اند که این مسئله را توضیح می‌دهد که چرا کلمهٔ میهن‌دوستانه «سرزمین پدری» جایی در واژگان ما ندارد. تنها چیزی که از آن‌ها می‌خواهیم این است که به پرچم ایالات متحده و جمهوری‌ای که این پرچم نماد آن است، وفادار باشند.

اما هیچ‌چیز به‌اندازهٔ اصولی که بر تولد ما به‌عنوان یک ملت حاکم است و سپس در جمهوری‌ای که ما تعیین و تأسیس کردیم، گنجانده شد، ما را کاملاً از اسپارت و هر سیاست پیشاپیش موجود، یا هر چیزی که به‌طور مستقیم به موضوع میهن‌دوستی می‌پردازد، متمایز نمی‌کند. این اصول باعث ایجاد درک کاملاً جدیدی از معنای میهن‌دوستی شد.

وقتی همیلتون گفت که عادات ما، با سربازی ناسازگار است، این حقیقت را نادیده گرفت که ما اخیراً جنگیدیم و در جنگی انقلابی پیروز شدیم و او فرمانده گروهان پیاده‌نظام سبک نیویورک بود که نقش تعیین‌کننده‌ای در نبرد نهایی در یورک‌تاون داشت و او یکی از قهرمانان آن جنگ بود. همچنین، مردی که بیش از همه به او احترام می‌گذاشت، جورج واشنگتن، یک سرباز بود و به همراه جان مارشال، قاضی القضاات آینده، و بقایای ارتش، در زمستان فلاکت‌بار ۱۷۷۸ با واشنگتن در درهٔ فوج حضور داشت. سال‌ها بعد، آبراهام لینکلن در سخنرانی‌ای با عنوان «تداوم نهادهای سیاسی ما» از آن‌ها به‌عنوان «میهن‌دوستان هفتادوشش» یادکرد.

منظور او نمی‌توانست این باشد که آن‌ها میهن‌دوست به معنای سنتی بودند. آن‌ها برای «زادگاه و خانهٔ پدرانشان» نچنگیده بودند. آن‌ها مانند پدرانشان، تابع بریتانیا به دنیا آمده بودند. آن‌ها با «برادران بریتانیایی» پیشین خود که در اعلامیهٔ استقلال گفتند «در برابر صدای عدالت و خویشاوندی کر هستند» جنگیده بودند. منظور لینکلن این بود که آن‌ها میهن‌دوست بودند، زیرا برای نشان دادن «حقیقت یک گزاره، یعنی توانایی مردم برای حکمرانی بر خود که تا کنون در بهترین حالت، یک عامل مشکل‌زا بوده است، مبارزه کرده بودند.»

مطمئناً در کار آن‌ها مسئله‌ای غیرعادی وجود دارد، چیزی که باعث می‌شود یاد آن‌ها را گرمی داشته و از آن‌ها الگو بگیریم. لینکلن گفت: «اگر آنان موفق

که گفت مردانی بوده‌اند که به آزادی به‌خاطر خودش عشق ورزیدند. او گفت: «عشق اصیل به آزادی، با چشمداشت پاداش‌های مادی جان نمی‌گیرد» بلکه با میل به «صحبت کردن، زندگی کردن، و نفس کشیدن آزادانه، عدم تمکین در برابر هیچ اقتداری جز خدا و قوانین سرزمین، جان می‌گیرد».

نهادهای سیاسی ما بر این «قضیه» مبتنی بودند که مردم قادرند بر خودشان حکومت کنند، اما لینکلن می‌دانست که با این حال قضیه مذکور می‌بایست اثبات می‌شد. اثبات این مسئله، منوط به تداوم نهادها بود که آن هم به‌نوبه خود به نوع جدیدی از میهن‌دوستی بستگی داشت. میهن‌دوستان هفتادوشش، به علت تعلقشان به ایده انتزاعی آزادی، به انجام کاری که می‌کردند ترغیب شدند؛ اما لینکلن تردید داشت که نسل‌های بعدی چنین تعلقی داشته باشند.

خدای منفعت طلب

من در آغاز گفتم که میهن‌دوستی، طبیعی نیست؛ بلکه باید آموخته، تلقین، یا به‌نوعی، کسب شود. سؤال این است که چگونه این میهن‌دوستی مدرن، توسط نسل‌های بعدی شهروندان، آموخته، تلقین یا کسب می‌شود؟ در اینجا مسئله یا همان‌طور که لینکلن گفت، عامل مسئله‌سازی وجود دارد، چرا که خدای اعلامیه استقلال، یعنی «خدای طبیعت» به انسان‌ها حقوقی اعطا کرده است؛ درحالی‌که خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب، وظایفی را تعیین کرده است. خدای طبیعت، وضعی طبیعی را خلق کرد که در آن، از هرکس انتظار می‌رفت که از خودش مراقبت کند و به قول جان لاک، یک فرد فقط زمانی از دیگران مراقبت می‌کند «که حفاظت از خودش به خطر نیفتد». خدای عهد جدید، جهانی را آفرید که در آن به مردم دستور داده شده است که خدا و همسایگان خود را مانند خودشان دوست داشته باشند. حقوقی که ما بر اساس طبیعت واجد آن هستیم چیست؟ حق زندگی کردن، آزاد زیستن، فارغ بودن از اقتدار دیگران، و جستجوی بهروزی‌ای که هر یک از ما برای خود تعریف می‌کنیم. به عبارت دیگر، اعلامیه استقلال، به ما اطمینان می‌دهد که ما حق داریم کاری را که به‌طور طبیعی به آن تمایل داریم انجام دهیم. پس اولویت با حقوق است درحالی‌که تکالیف، ثانوی، مأخوذ، و حتی مهم‌تر از آن، مشروط هستند. وقتی ما به پرچم ایالات متحده و جمهوری‌ای





می‌شوند - تردید نداشتند که این اصول اولیه درست بودند که می‌توان بدان‌ها رجوع کرد و آن‌ها منبع و توجیه نهایی حکومت را ارائه می‌کنند. نظر این افراد این بود که حتی یک حکومت عقلانی که ساختار خوبی دارد هم به مشروعیت و تداوم نیاز دارد و سزاوار آن است، و باز به قول استورینگ، «منشور حقوقی که این اصول اولیه را برجسته کند، دولت را از آن پیش‌فرض



که این پرچم نماد آن است، وفادار باشیم، جمهوری‌ای را ایجاد کرده‌ایم که حقوق ما را تضمین می‌کند. برخلاف اسپارته‌ها که از زیرسؤال بردن عادلانه بودن قوانین، منع شده بودند، از ما انتظار می‌رود که کشورمان را دوست داشته باشیم اما درعین حال، حکومت آن را قضاوت کنیم. طراحی یک برنامه درسی میهن‌دوستانه، برای چنین مردمی کار آسانی نیست.

البته، هنگامی که این اعلامیه به درستی درک شود، چیزی فراتر از تعلیم حقوق را ارائه می‌دهد. به هر حال، این اعلامیه را مردانی امضا کردند که متقابلاً متعهد شدند تا جان، مال و افتخار مقدّسشان را گرو بگذارند. به جز جنبه ریاکارانه آن، و بنیان‌گذاران این اعلامیه که ریاکار نبودند، امکان ندارد که چنین تعهدی توسط مردان خودخواه یا صرفاً منفعت طلب داده شده باشد. با این حال، این سند ظاهراً حقوق را به وضوح بیان می‌کند؛ اما وظایف باید کشف شوند. جای تعجب نیست که ما باید اتحادیه آزادی‌های مدنی آمریکا داشته باشیم، نه اتحادیه تکالیف مدنی آمریکا.

بنیان‌گذاران این اعلامیه، از این خطر آگاهی داشتند که ما حقوق خود را مطالبه می‌کنیم و حتی چنان که ثابت شده است، بسیاری از منافع را به حق تبدیل می‌کنیم، درحالی که وظایف خود را نادیده می‌گیریم. به همین دلیل است که مدیسون و همکاران فدرالیست او در برابر تقاضای پاتریک هنری^۲ و سایر آنتی فدرالیست‌ها مقاومت کردند که یک منشور حقوق طبیعی، مشابه آنچه در اعلامیه حقوق ویرجینیا به قانون اساسی الصاق شده بود، به عنوان یک مقدمه به آن ضمیمه شود و به همین دلیل هم است که همیلتون در فدرالیست ۸۴، قویاً پافشاری کرد که قانون اساسی، خود یک منشور حقوقی است. آن‌ها پس از تأسیس یک حکومت آزاد که کار ساده‌ای نیست - لزوم حمایت از آن را نیز ضروری می‌دیدند و می‌ترسیدند که با قرار دادن حقوق، به‌ویژه حقوق طبیعی بر تارک قانون اساسی، این حمایت به خطر بیفتد.

هربرت استورینگ^۳ فقید، با طرح چند سؤال، نظر خود را بیان کرد. «آیا تأکید مداوم بر حقوق طبیعی لاینفک، شهروندی خوب یا حس اتحاد را تقویت می‌کند؟» «آیا تأکید مداوم بر حق الغای دولت، باعث تقویت نوعی حمایت مردمی که هر دولتی به آن نیاز دارد می‌شود؟». همان‌طور که استورینگ گفت، فدرالیست‌ها - که در اینجا توسط مدیسون رهبری

می‌دهند، بخشی از برنامه‌ی درسی موردنیاز دانشگاه باشند. مدیسون پذیرفت که شهروندان باید به قوانین احترام بگذارند، و در یک ملت جفرسونی، این احترام می‌تواند با عقایدی روشن‌تر، القا شود. اما او گفت: انتظار شکل‌گیری چنین ملتی همان اندازه اندک است که تبار فلسفی شاهانِ مطلوبِ افلاطون؛ و در هر ملت دیگری، حتی عقلانی‌ترین حکومت‌ها هم داشتن پیش‌داوری‌های اجتماع در کنار خود را مزیتی سطحی نمی‌دانند.

آموزه‌های لینکلن

لینکلن نیز به همین نتیجه رسید. او گفت، این سؤال مطرح می‌شود که آیا نهادهای سیاسی ما می‌توانند زنده بمانند، یا به قول او می‌توانند تداوم یابند. اصولی که آن نهادها مبتنی بر آن بودند، از حمایت «میهن‌دوستان هفتادوشش» برخوردار بود، مردانی که قادر به درک «قوانین طبیعت و خدای طبیعت» بودند. اما احمقانه است اگر باور کنیم که عموم مردم قادر به چنین درکی هستند. دلبستگی آن‌ها به نهادهای ما باید یک دلبستگی مشتاقانه باشد، نه عقلانی.

لینکلن بیان داشت که برای بیش از ۵۰ سال، عشق مردم آمریکا به کشور خود و نهادهای آن، از نفرت آنان از بریتانیا، جدایی‌ناپذیر بود؛ و تا زمانی که خاطره جنگ انقلابی در ذهن آن‌ها باقی بود، «اصول ریشه‌دار نفرت و انگیزه قدرتمند انتقام، به جای اینکه علیه یکدیگر باشد، منحصراً علیه ملت بریتانیا هدایت شدند.» و بنابراین لینکلن نتیجه می‌گیرد: «تحت فشار شرایط، پست‌ترین اصول طبیعت ما، یا خاموش شد، یا به عوامل فعال در پیشبرد شریف‌ترین اهداف - یعنی تأسیس و حفظ آزادی مدنی و دینی تبدیل شد.» وظیفه‌ی او، یا به قول خودش، وظیفه «واشنیگتون ما» این بود که آزادی را موضوع اشتیاق، یا به عبارت دقیق‌تر، موضوع عشق ما قرار دهد. زیرا عشق، یک اشتیاق است، نه حکمی که نتیجه فرایند استدلال باشد.

او هنگام ادای سوگند ریاست جمهوری در سال ۱۸۶۱ به این موضوع اشاره کرد. بیشترین قسمت نخستین سخنرانی او به درخواست از ایالت‌های جنوبی برای جدا نشدن از ایالات متحده گذشت؛ اما او می‌دانست که آن‌ها جدا خواهند شد؛ زیرا هفت ایالت قبلاً جدا شده بودند. او سخنان خود را با این جمله پایان داد، کلماتی که در زندگی یک ملت به ندرت بیان می‌شوند



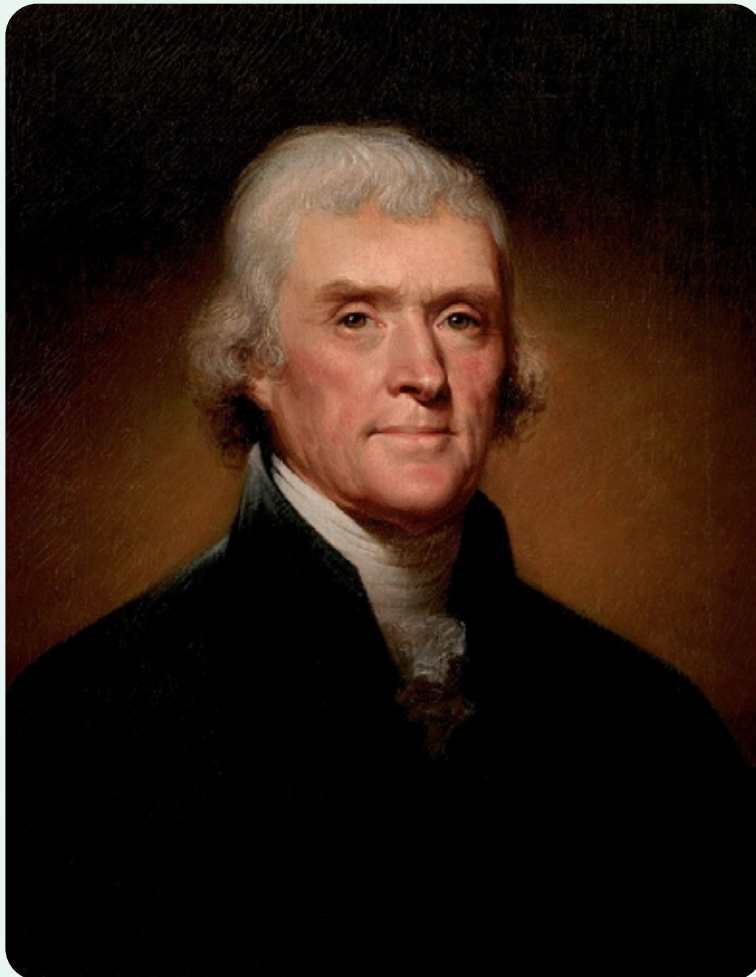
محروم می‌کند.» پاتریک هنری و متعاقباً، توماس جفرسون، مخالف بودند.

جفرسون معتقد بود که باید به‌طور مرتب، اصول نخستین را به مردم یادآوری کرد. او علاوه بر موافقت با هنری در موردنیاز به منشور حقوق طبیعی، از کنوانسیون‌های مکرر مردم، با هدف تغییر قانون اساسی یا «اصلاح بخش‌هایی از آن» حمایت کرد. مجدداً، مدیسون اذعان می‌کند که این طرح «کاملاً با نظریه جمهوری‌خواهی همخوانی دارد»، اما با این حال، او به شدت با آن مخالف بود. دلیل مخالفت او این بود که هرگونه رجوع به مردم، به گفته او، تلویحاً بیانگر نوعی نقص در حکومت خواهد بود، و «ارجاعات مکرر، تا حد زیادی، حکومت را از احترامی که به‌مرور زمان به دست آمده است، محروم می‌کند، و بدون آن شاید عاقل‌ترین و آزادترین حکومت‌ها هم ثبات لازم را نداشته باشند.» نتیجه‌ای که او گرفت، به همان اندازه در مورد یکی دیگر از پیشنهادها جفرسون صدق می‌کند، یعنی اینکه رساله‌های لاک و گفتارهای سیدنی، و همچنین سایر آثاری که اصول اولیه حکومت را توضیح

ما دیگر همچون گذشته، قومی نیستیم که اجداد یکسانی داشته باشیم. اصولاً، درحالی‌که هیچ‌کس نمی‌تواند اسپارتنی شود، هرکسی می‌تواند آمریکایی شود، و میلیون‌ها نفر از سراسر جهان، آمریکا را تشکیل داده‌اند که این مسئله را توضیح می‌دهد که چرا کلمه میهن‌دوستانه «سرزمین پدری» جایی در واژگان ما ندارد

در جریان این ائتفاق، درحالی که جنگ رو به پایان بود، این سؤال در یک اجلاس صلح به بحث گذاشته شد یا دست کم مطرح شد. در ملاقاتی در همپتون رودز ویرجینیا، الکساندر استفنز^۶ - الکساندر همیلتون استفنز - معاون رئیس کنفدراسیون، به لینکلن گفت: «من می‌فهمم که شما ما را شورشیانی می‌دانید که به دلیل خیانت، محکوم به طناب دار هستیم.» لینکلن این گفته را تأیید کرد. استفنز گفت: «خب، ما گمان می‌کردیم که دیدگاه شما این‌گونه باشد. اما راستش را بگویم، هیچ‌یک از ما از اینکه توسط شما در مقام رئیس‌جمهور، به دار آویخته شویم، هراسی نداشته‌ایم.» یک تعریف قشنگ اما بسیار به‌جا. چنان که لینکلن بنا بود یک ماه بعد در سخنرانی دوم خود بگوید: «بیاید قضاوت نکنیم تا مورد قضاوت قرار نگیریم.» او حداقل تمایلی به قضاوت نداشت و مطمئناً حاضر نبود مثلاً رابرت ای. لی یا استفنز (او و استفنز از همکاران حزب ویگ در کنگره در دهه ۱۸۴۰ بودند) یا حتی رئیس کنفدراسیون، جفرسون دیویس^۷، را که آن‌ها هم آمریکایی بودند، دار بزند.

خدای طبیعت، وضعی طبیعی را خلق کرد که در آن، از هرکس انتظار می‌رفت که از خودش مراقبت کند و به قول جان لاک، یک فرد فقط زمانی از دیگران مراقبت می‌کند «که حفاظت از خودش به خطر نیفتد»



و تنها فردی مانند لینکلن چنین حرفی را می‌گوید. او گفت: «من نمی‌خواهم سر بسته سخن بگویم. ما دشمن نیستیم، بلکه دوست هستیم. ما نباید دشمن باشیم. اگرچه شاید اشتیاق ما (دوباره به این کلمه توجه کنید) تغییر کرده باشد؛ اما نباید پیوندهای محبت ما را بگسلد. تارهای رازآمیز خاطرات که از هر میدان جنگ و مزار هر میهن دوستی تا هر قلب تپنده و هر کاشانه‌ای در سرتاسر این سرزمین پهناور کشیده شده‌اند، اگر دوباره با سرپیچۀ فرشتگان بهتر طبیعت ما نواخته شوند، که مطمئناً چنین خواهد شد، سرانجام نوای هم‌سرایان ائتفادیه را طنین‌انداز خواهد کرد.»

اما همان‌طور که خود او در سخنرانی لیسۀ اشاره کرده بود، خاطرات، حتی خاطراتی ناشی از قبور میهن‌دوستان، به مرور زمان سرد می‌شوند و با گذشت زمان، به کلی محو می‌گردند - مگر اینکه با رتوریک بسیار قدرتمندی، بتوان آن‌ها را به بخشی جاودانه از یک ملت تبدیل کرد. چنین رتوریکی، نیازمند یک مناسبت خاص است و چنین مناسبتی بسیار محتمل بود که خود را نمایان سازد. از آنجا که جنگ داخلی در راه بود، او می‌دانست که میهن‌دوستان بیشتری خواهند مرد. هنگامی که این مناسبت فراهم شد، لینکلن بهترین خطابهٔ زبان انگلیسی را ایراد کرد، سخنرانی ۲۷۲ کلمه‌ای که در میدان جنگ بیان شد. او در گتیسبورگ گفت: «ما در میدان نبردی عظیم گرد هم آمده‌ایم.» تا آن‌را به آرامگاهی مملو از قبور میهن‌دوستان اختصاص دهیم.

اما میهن‌دوستانی که جان خود را در گتیسبورگ از دست دادند چه کسانی بودند؟ آیا آن‌ها شامل سربازان هنگ پانزدهم و چهل و هفتم آلاباما می‌شدند که به لیتل راند تاپ حمله کردند؟ که احتمالاً اقدامی تعیین‌کننده در نبرد سرنوشت‌ساز جنگ بود، و سربازان بیستم مین، هشتاد و سوم پنسیلوانیا و چهل و چهارم نیویورک بودند که از آن دفاع کردند؟ آیا آن‌ها شامل سربازان کنفدراسیونی می‌شدند که برای پایبندی به حرفشان، مبنی بر دفاع از خانه و کاشانه‌شان می‌جنگیدند و توسط ژنرال ای. لی^۵ - به نام رابرت ای. لی^۵ - رهبری می‌شدند که از مأموریت خود در ارتش ایالات متحده استعفا داد؟ زیرا همان‌طور که خودش گفت، نمی‌توانست علیه زادگاهش، خانه‌اش، فرزندانش و همچنین سربازانی که برای همبستگی می‌جنگند، آتش افروزی کند.

روشنفکرانی باشد که او را خیرخواه خود می‌دانند، زیرا آن‌ها خود را فرزندان او می‌دانند. اما او سزاوار چیزی بیش از احترام است؛ همان‌طور که لینکلن بیش از یک‌بار گفته است، شایسته است که او به‌عنوان نگارنده اصلی اعلامیه استقلال، مورد احترام قرار گیرد. ولی سخنان او به‌تنهایی، حتی آن‌هایی که در بیانیه آمده است، احتمالاً عشق ما را، چه به او و چه به کشوری که او به تأسیس آن کمک کرد، جلب نمی‌کند.

اکنون بنای یادبود لینکلن را با کتیبه‌های آن، خطابه گتیسبورگ و شاید به‌خصوص پاراگراف پایانی دومین سخنرانی در نظر بگیرید:

«با بدخواهی در حق هیچ‌کس؛ با خیرخواهی برای همه؛ با ثبات قدم در مسیر حق، همان‌طور که خداوند ما را قادر می‌سازد تا حق را ببینیم، بیایید بکوشیم تا کاری که بدان مشغولیم را به سرانجام برسانیم؛ بر زخم‌های ملت مرهم بگذاریم؛ از کسانی که بار میدان نبرد بر دوش آن‌ها بوده است مراقبت کنیم، و به خاطر بیوه‌ها و یتیم‌هایشان، هر کاری که می‌تواند صلحی عادلانه و پایدار را در میان ما و همه ملت‌ها حاصل کند و گرامی بدارد، انجام دهیم.»

من مشاهده کرده‌ام که آمریکایی‌ها از این سخنان متأثر می‌شوند و گاهی اشک می‌ریزند.

بدون جنگ، نه لینکلن، آن‌طور که ما او را به یاد می‌آوریم، وجود داشت، نه یادبود لینکلن، نه روز یادبود - روز آذین‌بندی، زمانی که من پسرچه بودم - و نه رژه در خیابان‌های اصلی ما. در خصوص خودم، رژه در خیابان میشیگان در مرکز شیکاگو، همیشه همراه بود با کاهش تعداد کهنه‌سربازان ایلینوی که نمادهای هنگشان را یا خودشان حمل می‌کردند یا کمکشان می‌کردند و گروه‌هایی که «سرود نبرد جمهوری» و سایر موسیقی‌های رزمی را می‌نواختند. بدون جنگ، هیچ سرود ایالتی‌ای که ما در مدرسه‌ی ابتدایی می‌خواندیم، آهنگی برای یادبود جنگ و قهرمانان برجسته‌ی ایلینوی، مانند لینکلن و ژنرال گرانت و لوگان وجود نداشت.^۸ جنگ داخلی، و مراسم یادبود آن، به همه ما و نه‌تنها کسانی که اهل ایلینوی هستند، کمک کرد تا میهن‌دوست شویم. بخش عمده این کار توسط لینکلن انجام شد.

البته تنها او نبود که بر ما تأثیر گذاشت. ما در گذشته، روز یادبود، ۳۰ می را، هر روز از هفته که بود، روز تولد لینکلن در ۱۲ فوریه، روز تولد واشینگتن در



از جهتی، وفاداری آن‌ها آمریکایی بود. حداقل، آن‌ها از آن دسته وفادارانی بودند که توکویل در دهه ۱۸۳۰ با آن‌ها مواجه شده بود. او گفت که آمریکایی‌ها بیشتر به ایالت‌های خود وابسته هستند تا به اتحادیه. او گفت: «اتحادیه، یک نهاد گسترده است که هیچ موضوع مشخصی برای احساسات میهن‌دوستانه ارائه نمی‌کند». در حالی که ایالت، «با خاک، با حق مالکیت و عواطف خانوادگی، با خاطرات گذشته، کارهای کنونی، و امیدهای آینده شناخته می‌شود». هدف جنگ تغییر این امر بود. لینکلن به این مسئله نظر داشت؛ او از فرصت جنگ استفاده کرد تا عشق به اتحادیه را در ما ایجاد کند و بدین ترتیب ما او را دوست داریم زیرا او اتحادیه را حفظ کرد و به یاد ما آورد که نماد چیست. عشق و قضاوت عقلانی در حالی که متفاوت هستند، ناسازگار یا آشتی‌ناپذیر نیستند.

عشق به میهن

در نحوه واکنش آمریکایی‌ها به کتیبه‌های حک شده بر دیواره‌های یادبود لینکلن و جفرسون می‌توان تفاوت را مشاهده کرد. در مورد دوم، جمله معروف جفرسون برجسته است: «من در پیشگاه خداوند سوگند یاد کرده‌ام که تا ابد با هر صورتی از جباریت بر ذهن انسان، دشمن باشم.» بر همین اساس، و باتوجه به اظهارات مشابه، جفرسون می‌تواند مورد احترام به‌ویژه

لینکلن بیان داشت که برای بیش از ۵۰ سال، عشق مردم آمریکا به کشور خود و نهادهای آن، از نفرت آنان از بریتانیا، جدایی‌ناپذیر بود؛ و تا زمانی که خاطره جنگ انقلابی در ذهن آن‌ها باقی بود، «اصول ریشه دار نفرت و انگیزه قدرتمند انتقام، به جای اینکه علیه یکدیگر باشد، منحصرأ علیه ملت بریتانیا هدایت شدند».

۲۲ فوریه، و روز استقلال که وسط یک تعطیلات آخر هفته‌ای سه‌روزه در ۴ جولای گم نشده بود، جشن می‌گرفتیم. معلمان مدارس دولتی ما (تنها تعداد انگشت‌شماری از ما وارد دانشگاه شدیم) از اینکه اصول حکومت‌مان را به ما بیاموزند و به ما بگویند که آمریکا بهترین کشور روی زمین است، اکراه نداشتند.

فرهنگ پیش‌روی کشور

البته هیچ چیز آمریکایی خاصی در مورد این اصول وجود ندارد. برعکس، آن‌ها اصول انتزاعی و جهانی‌حق سیاسی‌اند، ماحصل نظریه سیاسی. ممکن است هر مردمی با این اصول موافق باشند، و شخص جفرسون انتظار داشت که در طول زمان، مردم دیگر کشورها هم این کار را انجام دهند. او در آستانه پنجاهمین سالگرد اعلامیه گفت: «همه چشم‌ها به روی حقوق انسان‌ها باز است، یا در حال باز شدن است.» این اتفاق نیفتاده است؛ اما اگر اتفاق می‌افتاد، آمریکا وجه تمایز خود و در کنار آن، هرگونه ادعایی در خصوص برخورداری از عواطف مردمش را از دست می‌داد. در حال حاضر، باور عموم مردم آمریکا این است که این ملت خاص، تجسم این اصولی است که ریشه در میهن‌دوستی ما دارد.

اما در حال حاضر اساتیدی وجود دارند که نسبت به وجود عاطفه در میان ملتی که بر اساس این اصول بنا شده است، تردید دارند. آن‌ها اشاره می‌کنند که

یافته است. بنابراین، اگرچه قانون اساسی آمریکا از «اشخاص» صحبت می‌کند، و به‌جز دو اشاره به قبایل سرخپوست، هرگز از گروه‌ها چیزی نمی‌گوید، چندفرهنگ‌گراها اصرار دارند که این کشور واقعاً متشکل از جوامع کوچکی از آمریکایی‌های آفریقایی‌تبار، آمریکایی‌های اسپانیایی‌تبار، آمریکایی‌های آسیایی، آمریکایی‌های بومی و زنان آمریکایی است (اما به دلایلی، هرگز از مردان آمریکایی چیزی نمی‌گویند) که هر یک از آن‌ها شایستگی به رسمیت شناخته شدن دارند. بدان‌ها گفته می‌شود که آن‌ها هیچ‌وجه اشتراکی ندارند، البته به‌جز اینکه هرکدام خواستار به رسمیت شناخته شدن هستند.

اما به‌جز قانون کشوری که مشترکاً بدان تعلق دارند، توسط چه کسی یا چه چیزی به رسمیت شناخته شوند؟ حتی آن‌طور که آن‌ها درک می‌کنند، آیا آن کشور،

لینکلن به این مسئله

نظر داشت؛ او از فرصت

جنگ استفاده کرد تا

عشق به اتحادیه را در ما

ایجاد کند و بدین ترتیب

ما او را دوست داریم زیرا

او اتحادیه را حفظ کرد

و به یاد ما آورد که نماد

چیست. عشق و قضاوت

عقلانی در حالی که

متفاوت هستند، ناسازگار

یا آشتی‌ناپذیر نیستند



© MEHR

می‌بندند. او می‌پرسد: «چرا ما باید چینی‌ها را زمانی که در یک مکان خاص، یعنی ایالات متحده زندگی می‌کنند، هم‌میهنان خود بدانیم؛ اما زمانی که در یک مکان دیگر، یعنی چین زندگی می‌کنند، نه؟» او اذعان می‌کند که مردم متفاوت هستند، ولی آن‌ها «اهداف، آمال و ارزش‌های مشترک» دارند.

اما در واقع مشکلی هم نیست که ما دانشجویان چینی میدان تیان‌آن‌من را «هم‌میهنان خود» بدانیم، نه صرفاً به این دلیل که آن‌ها به تبعیت از ما، مجسمه آزادی برپا کردند. ما بلافاصله دیدیم که آن‌ها «اهداف، آمال و ارزش‌های» مشابهی دارند در حالی که دولت چین، این‌گونه نبود. ما دقیقاً قادر به دیدن این چیزها بودیم، زیرا گرچه آن‌ها هم‌شه‌ریان ما نبودند، اما مانند همه انسان‌ها، دارای حقوق غیرقابل انکاری هستند.

نوسبام از «اجتماع جهانی عدالت و عقل» سخن می‌گوید، اما چنین جامعه‌ای وجود ندارد. برخی چشم‌ها و نه همه آن‌ها، به حقوق انسان باز شده است. بخشی از جهان امروز همان چیزی است که در سال ۱۹۴۵ بود، زمانی که سربازان آمریکایی اردوگاه‌های کار اجباری و مرگ آلمان نازی را کشف کردند. ژنرال آیزنهاور که با وحشت به یکی از این اردوگاه‌ها نگاه می‌کرد، متأثر شد و گفت:

«من می‌خواهم هر واحد آمریکایی که واقعاً در خط مقدم نیست، این مکان را ببیند. به ما می‌گویند سرباز آمریکایی نمی‌داند برای چه می‌جنگد. دست کم حالا سربازان ما می‌دانند که با چه چیزی می‌جنگند.»

فکر می‌کنم نتیجه‌ای که من از همه این‌ها می‌گیرم، واضح و در مجموع مناسب است. به تعبیری که مدت‌ها پیش در مورد اسپارت گفته شده بود، «ایالات متحده به قرعۀ ما افتاده است، بیایید آن را زیبا سازیم.» و بدان عشق بورزیم.

خواستار وفاداری آنان نیست؟ این سؤال باید آنان را متوقف کند؛ اما آن‌ها اصرار دارند که ما نه با شهروندی مشترک، بلکه با اجتماعات جداگانه‌ای که به دلیل رنگ، قومیت یا جنسیت بدان‌ها تعلق داریم، تعریف می‌شویم و در نتیجه وفاداری به اجتماع بر وفاداری به کشور ارجحیت دارد. نمی‌دانم چندفرهنگ‌گرایی چه نقشی در زندگی یا آمال اعضای عادی این اجتماعات مختلف ایفا می‌کند؛ اما در مدارس رایج است و همان‌طور که کلیفورد اروین در این صفحات اشاره کرده است، یک واقعیت جاافتاده در دانشگاه‌هاست.^۹

هدف میهن‌دوستی

با این حال، این تنها ایده مخزبی نیست که آموزش داده می‌شود. مارتا نوسبام، استاد سابق دانشگاه براون، جایی که رؤسای جمهور دموکرات ما دوست دارند دختران خود را بدان‌جا بفرستند که اکنون متأسفانه استاد حقوق و اخلاق در دانشگاه شیکاگو است، اخیراً به نفع جهان‌وطن‌گرایی، به میهن‌دوستی حمله کرده است. او در مقاله‌اش با عنوان «میهن‌دوستی و جهان‌وطن‌گرایی» می‌گوید: «غرور میهن‌دوستانه» هم از نظر اخلاقی خطرناک است و هم در نهایت، برخی از اهداف ارزشمندی را که میهن‌دوستی برای خدمت بدان‌ها در پیش گرفته است، ویران می‌کند. او می‌گوید اشخاصی که «به تمام جامعه جهانی ابناء بشر وفادار هستند»، برای حصول عدالت و برابری مفیدترند؛ بنابراین، به‌جای اینکه به دانش‌آموزان آموزش داده شود که «بالاتر از همه، آن‌ها شهروندان ایالات متحده هستند»، باید به دانش‌آموزان آموخته شود که «بیش از همه، شهروندان جهان انسان‌ها هستند». او می‌گوید که مرزهای ملی نه‌تنها مصنوعی هستند، بلکه موانعی خودسرانه‌اند که چشم ما را به روی انسانیت مشترکمان

در حال حاضر، باور عموم مردم آمریکا این است که این ملت خاص، تجسم این اصولی است که ریشه در میهن‌دوستی ما دارد

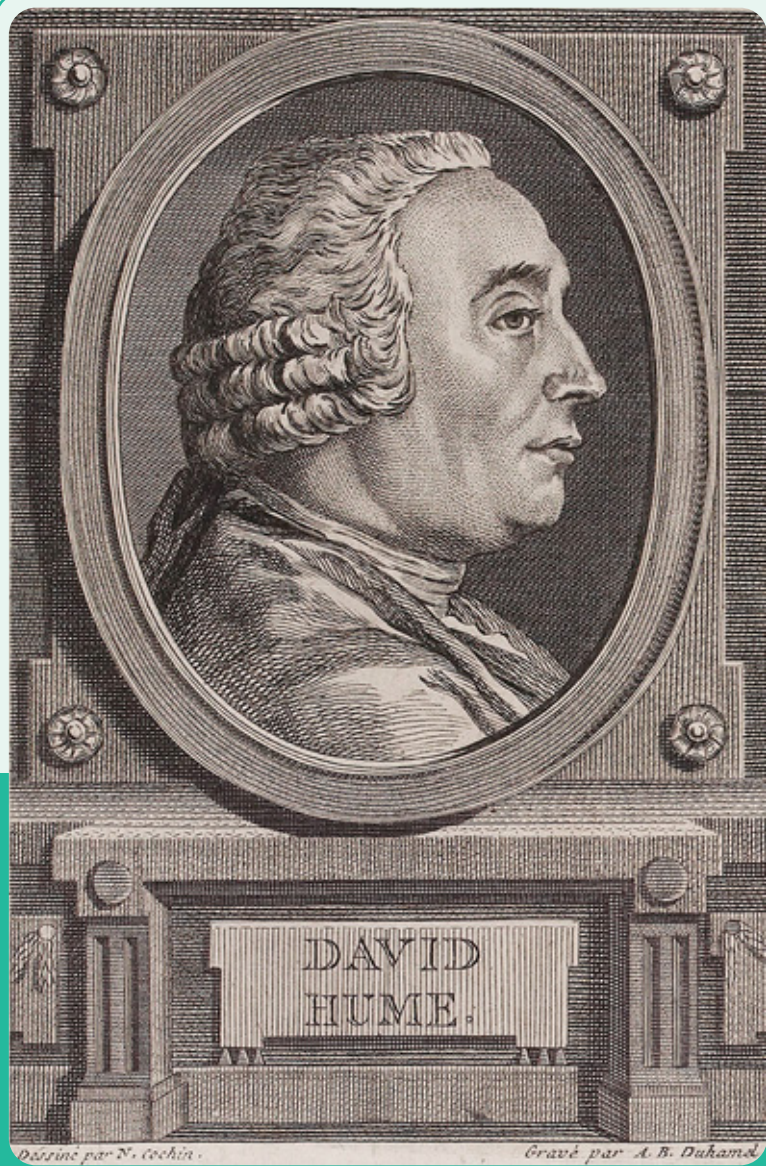
پانوشته‌ها:

1. Helots
2. Lyncurgus
3. Patrick Henry
4. Herbert Storing
5. Robert E. Lee
6. Alexander H. Stephens
7. Jefferson Davis

۸. ترانه «ایلینوی» در سال ۱۸۹۳ نوشته شد و در سال ۱۹۲۵ به‌عنوان آهنگ رسمی ایالت شناخته شد. چیزی که آن را منحصر به فرد می‌کند، تأکید آن در دو بیت آخر، بر جنگ داخلی به‌عنوان رویدادی تعیین‌کننده در تاریخ ایالت است:

وقتی صدای کشورتان را شنیدید که فریاد می‌زند ایلینوی، ایلینوی، جایی که گلوله و توپ می‌بارد، ایلینوی، ایلینوی، آن هنگام میزبان جنوبی عقب‌نشینی کرد، زمانی بود که رنگ خاکستری در برابر رنگ آبی قرار گرفت، هیچ کس شجاع‌تر از تو نبود، ایلینوی، ایلینوی، هیچ کس شجاع‌تر از تو نبود، ایلینوی. بدون داستان شگفت‌انگیز تو، ایلینوی، ایلینوی، نمی‌توان شکوه ملت را نوشت، ایلینوی، ایلینوی، در کارنامه مهر و موم‌های تو، نام آبراهام لینکلن به چشم می‌خورد، گرانت، و لوگان، و اشک‌های ما، ایلینوی، ایلینوی، گرانت، و لوگان، و اشک‌های ما، ایلینوی. 9. The Public Interest, Number 123, Spring 1996





دیوید هیوم و فلسفه سیاسی محافظه‌کاری



رابرت اس. هیل
مترجم: سام متینی

است که به‌تنهایی برای آن‌ها به‌اندازه کافی قدرتمند نیست؛ تقسیم کار مهارت‌های بیشتری در صناعت‌ها ایجاد می‌کند؛ و کمک‌بخشی متقابل، سپری است در برابر تصادف و بخت بد. خواسته‌های او – شامل خواسته‌های جدیدی که خود جامعه ایجاد می‌کند – تنها در جامعه قابلیت تحقق دارند.

با این حال خاستگاه جامعه را نمی‌توان به چنین محاسبات سودمحوری نسبت داد، [محاسباتی] که انجام آن‌ها بسی فراتر از ظرفیت انسان‌های آموزش‌ندیده است. این امر مربوط است به نیازی دیگر با علایق واضح‌تر، یعنی میل جنسی. این میل مردان و زنان را گرد هم می‌آورد؛ در ادامه، تأثیر ناشی از والد بودن آن‌ها را متحد می‌کند؛ و جامعه خانواده، تحت حکمرانی والدین، به وجود می‌آید. در خانواده است که انسان‌ها به تجربه مزایای جامعه را می‌آموزند و در همان زمان مهربانی آن می‌شوند.

اما عوامل مشخصی وجود دارند که حفظ جامعه را دشوار می‌سازند. نخست، انفعالات خودپسندی و سخاوت. اولاً انسان عموماً خود را بهتر از هر شخص دیگری دوست دارد. و گرچه برآیند تأثرات او برای

دیوید هیوم را بیشتر به‌عنوان یک شکاک می‌شناسند، منتقد تیزبین و جامع‌الاطراف عقل بشری. در عمل، بعضاً این ادعا مطرح می‌شود که فلسفه هیوم مواجهه‌ای مرگبار با حق طبیعی بود و امکان قضاوت عقلانی «ارزش» را سلب نمود. بدین ترتیب نظریه هیوم چونان چالشی در برابر اصل وجود فلسفه سیاسی مطرح می‌شود، چیزی که باید با آن مقابله کرد. اما ما با یک پارادوکس مواجهیم. خود هیوم مؤلف نظریه سیاسی جامعی بود که داعیه بیان حقیقت داشت در خصوص موضوعاتی نظیر قوانین طبیعت، عدالت، الزام اطاعت مدنی، و بهترین نوع حکومت.

«وضع طبیعی» به عقیده هیوم، ساخته و پرداخته فلاسفه است. اما در ردیابی خاستگاه حکومت، مجازیم تا انسان را در یک «شرایط وحشی و تنها» فرض کنیم. ما در می‌یابیم که او، بیش از هر حیوان دیگری، هم‌زمان محتاج و ضعیف است. او محتاج خوراک، پوشاک و پناهگاه است. اما بر اساس توانایی‌های طبیعی خود، برای کسب و تأمین آن‌ها خوب تجهیز نشده است. جامعه به‌تنهایی نمی‌تواند ضعف او را جبران کند. او با الحاق نیروهای خود به دیگران قادر به اجرای طرح‌هایی

«وضع طبیعی» به عقیده هیوم، ساخته و پرداخته فلاسفه است. اما در ردیابی خاستگاه حکومت، مجازیم تا انسان را در یک «شرایط وحشی و تنها» فرض کنیم



مولد نزاع و اختلاف نیست. برای مجاز شمردن سازگاری دارایی با اشخاص بدون ایجاد دردسر، ترفند طبیعی این است که مجوز انتقال مبتنی بر رضایت دارایی را صادر



دیگران معمولاً بزرگ‌تر از حب نفس اوست، ولی این میل عمدتاً محدود به بستگان و دوستانش می‌شود. ثانیاً، کمیابی و ناپایداری اموال بیرونی. کمیّت اموال بیرونی برای ارضای نیازها و امیال همه کافی نیست. و ممکن است برخلاف کیفیات جسمانی سودمند، از صاحب‌شان گرفته شده و برای شخصی دیگر سودمند واقع شوند. این شرایط درونی و بیرونی مقارن می‌شوند تا مانع اصلی جامعه را ایجاد کنند، میل «سیری ناپذیر، ابدی، جهان‌شمول» به تصاحب دارایی‌ها برای خودمان و نزدیکانمان. سایر انفعالات راحت‌تر محدود می‌شوند یا آن‌چنان خطرناک نیستند. برای مثال، غرور انفعالی اجتماعی است و «عامل همبستگی میان انسان‌ها».

ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که این گرایش با عواطف اخلاقی طبیعی مان مهار شود. این‌ها خودشان را با رشته طبیعی انفعالات وفق می‌دهند و تمایل به تقویت آن‌ها دارند. علاج کار نیرنگی است که با عقل کشف می‌شود: «قراردادی که همه اعضای جامعه وارد آن می‌شوند تا به مالکیت آن اموال بیرونی ثبات ببخشند، و هرکسی را در لذت آرام آنچه می‌تواند با بخت و سخت‌کوشی خود تصاحب کند، باقی می‌گذارد.» این نخستین قانون طبیعت است: پرهیز از دارایی‌های دیگران.

کنیم. این دومین قانون طبیعی است، و عمدتاً به همان شکل قانون نخست بسط می‌یابد.

سومین قانون طبیعت الزام به وعده‌هاست، و بدین ترتیب شکل می‌گیرد: مزیت سودمندی متقابل واضح است. اگر من اکنون به شما در برداشت محصول کمک کنم و شما در عوض بعداً به من در برداشت محصول کمک کنید، هر دوی ما منتفع می‌شویم. اما اگر انسان‌ها به حال خود رها می‌شدند تا در پی روند طبیعی انفعالات خود بروند، خودخواهی و سخاوت محدود، این مزیت را از آن‌ها سلب می‌کرد. من شاید به شما کمک می‌کردم و شما به من کمک نمی‌کردید. یا احتمالاً، من از کمک به شما خودداری می‌کردم، مبادا شاید شما در عوض به من کمک نکنید. کمی تجربه راه‌حل رانشانمان می‌دهد: انسان‌ها «صورت معینی از کلمات»، به نام وعده را ابداع می‌کنند، که با آن، شخص عزم انجام کاری می‌کند و در صورت ناکامی، خود را در معرض جریمه بی‌اعتمادی قرار می‌دهد.

چنین چیزی، خاستگاه قوانین مربوط به عدالت است. هیوم می‌گوید که «الزام طبیعی» به رعایت این قوانین، نفع شخصی دارد. اما از آنجایی که هیوم «نظام

طبیعت این قرارداد یا توافق از جنس وعده یا عقدنامه نیست. بلکه فهمی مشترک از منافع مشترک است، که به تدریج در میان انسان‌ها پدیدار می‌شود، و با تجربه مکرر عذاب تخطی از آن [قرارداد]، نیرو می‌گیرد. به محض تثبیت آن، ایده‌های عدالت و بی‌عدالتی و ایده‌هایی که به تبع آن‌ها می‌آیند، مالکیت، حق و تکلیف، پدیدار می‌شوند.

اگر قانون بنیادین عدالت، ثبات مالکیت باشد، پس به قوانین دیگری نیاز داریم تا تعیین کنیم که کدام اموال، دارایی کدام اشخاص است. روشن‌ترین قانون مربوط به دارایی‌های فعلی بود و پس از آن سایر دارایی‌ها خود را نشان می‌دهند: تصرف به‌عنف، احراز حق در اثر مرور زمان، و غیره. خوب در عمل این قوانین به بخت وابسته‌اند و اغلب باید منجر به عدم تناسب میان دارایی انسان‌ها و خواست‌ها و امیالشان شوند. اما هیوم اصرار می‌ورزد که انطباق یا تناسب دارایی با اشخاص را هرگز نمی‌توان به‌عنوان یک قانون پذیرفت. قوانین عادلانه وضع می‌شوند تا نزاع و اختلاف را پایان دهند، و هیچ چیز بیشتر از پرسش در باب انطباق و تناسب،

هیوم اصرار می‌ورزد که انطباق یا تناسب دارایی با اشخاص را هرگز نمی‌توان به‌عنوان یک قانون پذیرفت. قوانین عادلانه وضع می‌شوند تا نزاع و اختلاف را پایان دهند، و هیچ چیز بیشتر از پرسش در باب انطباق و تناسب، مولد نزاع و اختلاف نیست

به دست بیاید. حفاظ اصلی‌ای که انسان‌ها به‌منظور جلوگیری از رسوخ این ضعف تعبیه کردند، حکومت است. گرایش طبیعی انسان‌ها به ترجیح امر نزدیک به دور، علاج‌ناپذیر است، اما می‌توان آن را با تغییر شرایط و موقعیت‌شان بی‌ضرر ساخت. برخی انسان‌ها حاکم خلق شده‌اند، یعنی در جایگاهی قرار گرفته‌اند که علاقه‌ای بی‌واسطه به برقراری منصفانه عدالت دارند و به برعکس آن، یا بسیار کم علاقه‌اند یا هیچ علاقه‌ای ندارند. باقی انسان‌ها اتباع‌اند، یعنی چنان تخته‌بند و محدود حاکمان‌اند که علاقه بی‌واسطه‌شان تبعیت از عدالت است. همانند قوانین عادلانه، انگیزه اصلی و الزام طبیعی برای اطاعت از حکومت نفع شخصی است و الزام اخلاقی از همدلی با نفع عمومی نشئت می‌گیرد.

هدف بنیادین و اصلی حکومت برقراری عدالت است، یعنی صیانت از مالکیت و اجرای قراردادها. هرچند آن‌ها به‌منظور پذیرفتن اجرای طرح‌های سودمند در مقیاس بزرگ که تک‌تک افراد نمی‌توانند یا نمی‌خواهند انجام دهند، فراتر از این عمل می‌کنند. بنابراین حکومت نه‌تنها از انسان‌ها صیانت می‌کند، همان‌گونه که آن‌ها پیگیر منفعت‌شان هستند، بلکه در همین راستا به آن‌ها نیاز دارد.

هیوم وظایف تبعیت از حکومت و رعایت قوانین عادلانه را در تمایز با «فضائل طبیعی»، «فضائل مصنوع» نامید. اساس این تمایز این است: فضائل طبیعی آن‌هایی‌اند که انسان‌ها بر اساس غریزه اصلی یا تکانه طبیعی بدن‌ها گرایش دارند، و آن‌هایی که مشمول تأیید اخلاقی می‌شوند زیرا نشانه‌های چنین غریزه یا تکانه‌ای هستند. برای مثال، کاملاً صرف‌نظر از هرگونه ملاحظات مربوط به وظیفه یا سودمندی، تأثر طبیعی والدین به فرزندان وجود دارد. از سوی دیگر، عمل به فضائل مصنوع به خاطر چنین گرایش‌هایی نیست. برعکس، به نظر می‌رسد که غرایز طبیعی ما، اگر به حال خود رها شوند، ما را به انواع بی‌عدالتی و سرکشی سوق می‌دهند. تنها پس از تأمل و بازاندیشی است که فضائل طبیعی به چشم ما ستودنی می‌آیند، زیرا هستند فضائلی که صرفاً ماحصل ابداع انسانی‌اند. اگر بخواهیم نمونه‌ای واضح بیاوریم، تصور کنید که بر اساس مفاد یک وصیت‌نامه، بخت از شخصی شایسته گرفته شده و به انسانی ناشایست داده شود. در نگاه نخست، نه سعادت خصوصی بدین طریق حاصل



اخلاقیاتی خودخواهانه» را رد می‌کند، او باید «الزام اخلاقی» آن‌ها را بر اساسی متفاوت تبیین کند. چرا عدالت فضیلت است و بی‌عدالتی رذیلت؟ پاسخ این است که ما تشخیص می‌دهیم که عدالت برای جامعه مفید است. شاید ما همیشه عادلانه عمل نکنیم. ولی در مشاهده بی‌عدالتی دیگران ما آن را مخرب قلمداد می‌کنیم و این تشویش را با کسانی که عواقب بد آن را احساس خواهند کرد، تقسیم می‌نماییم. این قضیه تا حدی در مورد اعمال ما نیز صدق می‌کند. و این تشویش تقسیم‌شده یا رنج همدلانه، با احساس سرزنش اخلاقی این‌همان است و با ابزارهای دیگری تقویت می‌شود: «ترفند سیاستمداران» با اعمال ستایش و سرزنش عمومی، با تربیت، که به ما می‌آموزد تا عدالت را قابل افتخار بدانیم، و با بذل توجه به اعتبار ما. اما همه این‌ها، بدون تمایزات اخلاقی پیشینی، بی‌ثمر خواهند بود. پس در مجموع، انگیزه اصلی برای تأسیس عدالت نفع شخصی است، لیکن منبع تحسین اخلاقی آن، «همدلی با منفعت عمومی» است. (۱)

مزایای جامعه و نتیجتاً قوانین عادلانه عظیم و واضح‌اند. ولی نمی‌توان رعایت دقیق آن‌ها را انتظار داشت. برای یک چیز، نفع یک فرد ممکن است گاهی با یک عمل ناعادلانه بهتر تأمین شود. هرچند در اغلب موارد تخطی‌های ما به سبب تمایل‌مان به تنظیم امیال و خواست‌ها به‌منظور مطابقت با ظاهر اشیاء به‌جای ارزش حقیقی آن‌هاست، و ترجیح خیر کمتر در دسترس به خیر بزرگ‌تری که دورتر است. بنابراین ما مشتاق به چنگ آوردن مزیت بی‌واسطه‌ای هستیم که با عملی ناعادلانه کسب شده باشد، ولو به قیمت از دست دادن مزیت حقیقی ولی دور از دسترسی که با عدالت

هیوم وظایف تبعیت از حکومت و رعایت قوانین عادلانه را در تمایز با «فضائل طبیعی»، «فضائل مصنوع» نامید. اساس این تمایز این است: فضائل طبیعی آن‌هایی‌اند که انسان‌ها بر اساس غریزه اصلی یا تکانه طبیعی بدن‌ها گرایش دارند، و آن‌هایی که مشمول تأیید اخلاقی می‌شوند زیرا نشانه‌های چنین غریزه یا تکانه‌ای هستند

قوانین و اصول از بین رفتند، ممکن نیست که «الزام اخلاقی» به تبعیت، که منبعث از همدلی است، «الزام طبیعی» مبتنی بر منفعت را نجات دهد؟ ممکن نیست که انسان‌ها ملزم به تبعیت از حکومتی شوند که مخرب عدالت است؟ هیوم می‌گوید خیر. شناخت ما از طبیعت انسان، تاریخ گذشته، و از دوران کنونی به ما می‌گوید که آن نقایص انسانی که جامعه سیاسی برای جلوگیری از آن‌ها دایر شده است، ذاتی همه انسان‌هاست، حاکمان مستثنا نیستند، و اینکه



می‌شود و نه سعادت عمومی. اما فضیلت یک عمل زمانی پدیدار می‌شود که به‌عنوان بخشی از طرحی گسترده که باید حتی در موارد دشوار هم کاملاً مطابق آن باشد در نظر گرفته شود، زیرا عملی کردن طرح مذکور، به‌مثابه یک کل، سودمند است.

به معنای دیگر، به‌هرحال، «فضائل مصنوع»، طبیعی‌اند. آن‌ها ضرورتاً از وضعیت انسان ناشی می‌شوند. و محصول عقل‌اند، که به‌اندازهٔ انفعال بخشی از طبیعت انسان است. بنابراین، همان‌طور که دیدیم، هیوم ابایی از صحبت در باب «قوانین طبیعت» ندارد. (۲)

فضائل مصنوع را نباید ضد انفعالات در نظر گرفت. آن‌ها صرفاً ضد «اقداماتی بی‌پروا و شتاب‌زده»‌اند. بنابراین، حکومت‌گرایی به ترجیح مزیت بی‌واسطه بر مزیت دور را ریشه‌کن نمی‌کند؛ بلکه صرفاً جهت جدیدی به آن می‌دهد تا اثرات بدش را نابود کند. در واقع انفعالات با کنترل شدن و جهت‌دهی، بهتر ارضاء می‌شوند. به‌ویژه، طمع، اگر تابع محدودیت‌های عدالت باشد بسی بیشتر از زمانی که به حال خود رها شده باشد، کاملاً ارضاء می‌شود. (۳)

چون عدالت و حکومت ابداعاتی‌اند که هدفشان سود رساندن به انسان‌هاست، واضح است که در همهٔ موارد نادر و غیرمتعارف، مجازیم تا الزامات آن‌ها را به حالت تعلیق درآوریم. قانون مألوف، مراعات سفت‌وسخت عدالت و اطاعت کورکورانه از حکومت است. اما، برای مثال، در یک شهر محاصره‌شده ممکن است مجبور شویم حقوق مالکیت را، بنا به‌ضرورت عمومی، واگذار کنیم. و همان‌طور که عاطفهٔ جهان‌شمول بشری اعلام می‌کند، زمانی که نتیجهٔ تبعیت مدام از حکومت صرفاً تباهی عمومی باشد، رشته‌های پیوند تابعیت سست شده و شورش صحیح است. علاقهٔ انسان‌ها به آن امنیت و صیانتی که تنها از عهدهٔ جامعهٔ سیاسی برمی‌آید، مجموعاً «انگیزهٔ اصلی» به‌منظور تأسیس حکومت و «ضمانت اجرای فوری» تبعیت از آن است. وقتی که حکمرانان چنان ستمگر شوند که حکومت دیگر از عهدهٔ تأمین امنیت و صیانت برنیاید، ضمانت اجرای مذکور دیگر معتبر نیست. معلول با علت از بین می‌رود.

این اذعان به حق سرپیچی در شرایط نامعمول اضطراری، این دشواری را پیش می‌کشد: از آنجایی که انسان‌ها بسیار مایل به پیروی از «قوانین کلی» و تبعیت از اصول‌اند، پس از اینکه استدلال‌های آن‌ها [

مانع غلبهٔ یکی بر سایرین و قبضهٔ کنترل مطلق می‌شوند. از آنجایی که قدرت خودکامانه همواره تا حدی ستمگر است، یک حکومت آزاد باید مطابق قوانین کلی، برابر و از پیش معلوم عمل کند. هم مجلس عوام باید وجود داشته باشد و هم سنای «آریستوکراتیک» کوچک‌تر. سنا خرد را به ارمغان می‌آورد و نهاد دیگر [مجلس عوام] حقیقت‌گویی سنا را تضمین می‌کند. مصلحت مجلس عوام در این است که در انتخابات متعدّد از سوی رأی‌دهندگان با تمکن مالی نسبتاً بالا انتخاب شوند. آریستوکراسی با صلح و نظم سازگار است، اما تمایل به ستمگر شدن دارد. خوب است که آن را با یکی از عناصر دموکراسی تعدیل کنیم، تا چنان تنظیم شود که از معایب خاص دموکراسی، نظیر هرج‌ومرج، برکنار بماند. بسیار مهم است که از دولت در برابر تعدی کلیسایی و نزاع‌های مذهبی صیانت کنیم. باید میان قدرت سیاسی و کلیسایی اتحاد وجود داشته باشد و روحانیون وابسته به حکومت سیاسی باشند. تساهل در برابر فرقه‌های مخالف به منظور «کاستن از تحریکات آن‌ها و واداشتن اتحاد سیاسی به فائق آمدن بر تمایزات مذهبی»، ضروری است.

هیوم می‌گوید که آزادی در قاموس حکومت آزاد، «کمال جامعهٔ سیاسی» است. اما اقتدار برای اساس وجود آن ضروری است، و اگر این دو با هم مغایر بودند، همان‌گونه که اغلب اتفاق می‌افتد، شاید بهتر باشد که تقدّم را به اقتدار داد. به بیان دیگر، منطقاً می‌توان گفت که آنچه ضروری است، می‌تواند از خود مراقبت کند و خواهد کرد، و کمتر از آنچه مستلزم کمال جامعه است، محتاج صیانت است و احتمالاً مورد غفلت و اغماض قرار می‌گیرد.

به‌رغم احترام هیوم برای حکومت آزاد، او فکر می‌کرد که در همان ایام، حتی پادشاهی مطلقه نیز آن قدر پیشرفت کرده بود که غایات جامعهٔ سیاسی را تقریباً به‌خوبی هر نوع حکومت دیگری برآورده می‌کرد. پادشاهی‌های متمدن مدرن نهادها و رویه‌ها را از حکومت‌های آزاد به عاریه گرفته بودند و در آرامش، ثبات، و امنیّت مالکیت، بسیار بدان‌ها نزدیک بودند. آن‌ها می‌توانند حتی پیش‌تر بروند.

این بازنمایشی نشان‌دهندهٔ این است که وضع حقایق ابدی و دائمی در سیاست، مستلزم مراقبت است. ما باید در پیش‌گویی محتاط باشیم. به طریق مشابه، ما باید در قضاوت اخلاقی صبور باشیم، و برای مثال، ادوار



برخی اوقات می‌توانیم منطقاً انتظار داشته باشیم که آن‌ها ظالمانه و ناعادلانه عمل کنند، حتی علیه منافع بی‌واسطه‌شان. این مشاهده، که مبتنی بر نمونه‌های بسیاری است، به‌خودی‌خود خصیصهٔ یک قانون کلی را داراست، و نتیجتاً می‌تواند به‌عنوان مبنای استثنا بر قانون کلی تبعیّت، به کار رود. بنابراین، این‌گونه است که عقیدهٔ عمومی بشر بر این است که مقاومت در برابر ستم، جرم نیست. (۴)

هیوم می‌گوید که در پیکربندی خردمندانهٔ نهادهای سیاسی، «هر انسانی را باید یک دغل‌باز تصوّر کرد»، یعنی کسی که همواره در پی منفعت خود است. جایگزین این فرض اتکا بر ارادهٔ خیر حاکمان برای حفاظت از مالکیت و آزادی است؛ به عبارت دیگر، اتکا بر بخت و نداشتن هیچ‌گونه حفاظت. نهادهای خوب بر وجود فضائل خصوصی بزرگ تکیه نخواهند کرد؛ آن‌ها تضمین خواهند کرد که منافع خصوصی انسان‌ها، حتی انسان‌های بد، چنان کنترل و جهت‌دهی خواهند شد تا در راستای خدمت به خیر عمومی و ایجاد آن قرار گیرند. چنین چیزی هدف حکومت آزادی است که هیوم آن را «سعادتمندترین» جامعه می‌نامید.

قدرت یک حکومت آزاد به بزرگی هر نوع حکومت دیگری است، اما میان چندین بخش تقسیم شده است، شاید یک پادشاه، یک آریستوکراسی موروثی و یک مجلس عوام باشد که چنان نظارتی بر یکدیگر دارند که

◇
**علاقهٔ انسان‌ها به آن
 امنیّت و صیانتی که تنها
 از عهدهٔ جامعهٔ سیاسی
 برمی‌آید، مجموعاً
 «انگیزهٔ اصلی» به منظور
 تأسیس حکومت و
 «ضمانت اجرای فوری»
 تبعیّت از آن است. وقتی
 که حکمرانان چنان
 ستمگر شوند که حکومت
 دیگر از عهدهٔ تأمین
 امنیّت و صیانت برنیاید،
 ضمانت اجرای مذکور
 دیگر معتبر نیست. معلول
 با علت از بین می‌رود**

◇

پیشین را به خاطر عدم تساهل مذهبی سرزنش نکنیم، زیرا آنان هیچ تجربه‌ای نداشتند که نشان دهد آن تساهل، گرچه در اصل «پارادوکسیکال» است، در عمل «سودمند» است. ما باید سایر دوران را با اصولی که در همان دوران حاکم بود مورد قضاوت قرار دهیم. به بیان کلی‌تر، «جهان هنوز بسیار جوان است» برای اینکه کاملاً بداند طبیعت انسان قادر به انجام چه کارهایی است یا تأثیر تغییرات در «تربیت، عادات، یا اصول» انسان‌ها چیست. (۵)

نظرگاه هیوم در باب سیاست اغلب با عنوان «توری» توصیف شده است. برای مثال، توماس جفرسون، تاریخ انگلستان هیوم را مسئول تضعیف اصول حکومت آزاد انگلیسی و گسترش «صنعت گردشگری جهان‌شمول در سراسر زمین» می‌دانست. البته هیوم پاسخ می‌داد که امتناع او در ذبح حقایق تاریخی به پای «پیش‌فرض‌های ویران‌گر ویگیسم» ۲، آزاردهنده بود. به نظر می‌رسید که آموزه نظری او در باب طبیعت، اشیاء و شکل صحیح حکومت بسیار نزدیک به آموزه فیلسوف بزرگ «ویگ»، لاک، باشد. اما اگر هیوم از حیث فلسفی «ویگ» بود، عنوان می‌کرد که یک ویگ «بسیار شکاک» است. این امر به شکل بسیار واضحی در حمله او علیه «نظام سیاسی متداول» و «مرامنامه» حزب ویگ، نظریه قرارداد اجتماعی، و در هشدار او علیه بدعت [سیاسی] و بی‌اعتمادی به آن، پدیدار می‌شود.

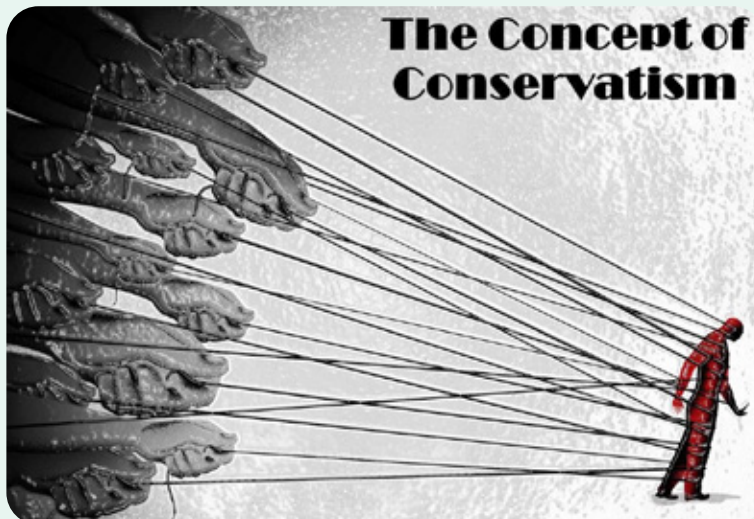
نظریه قرارداد اجتماعی، آن‌گونه که هیوم درمی‌یافت، این بود که قوای حکومت ناشی از رضایت اتباع است، اینکه الزام به تبعیت مبتنی بر تبادل تعهدات در قرارداد پایه‌گذاری حکومت است، و اگر حکومت ستمگر شده و در نتیجه تعهدات خود را زیر پا بگذارد، بار این الزام از دوش اتباع برداشته می‌شود. یک استدلال علیه این نظریه بدین قرار است: انگیزه اصلی برای تعهد به صدق وعده، همان انگیزه اصلی برای تعهد به تبعیت از قوانین است؛ وعده‌ها به‌طریقی به کار منافع ما و به‌طریقی دیگر، به کار حکومت می‌آیند. بنابراین تکلیف دومی مبتنی بر اولی نیست. اگر وعده‌ای در کار نبود، حکومت باز هم ضروری می‌بود. در عمل، حکومت نمی‌تواند متکی بر وفای به عهد باشد، آن‌چنان که عمدتاً بدین منظور تأسیس شده است که آن پایبندی را اعمال کند.

پذیرفت که حکومت، در بدو پیدایش، باید مبتنی بر رضایت باشد. انسان‌ها از حیث قدرت جسمانی تقریباً برابرند، و تا قبل از تحصیل، حتی از لحاظ ذهنی نیز؛ هیچ‌کس نمی‌تواند توده‌ها را به‌زور تحت تبعیت خود درآورد. تبعیت از حکومت تنها وقتی می‌تواند پدیدار شود که انسان‌ها داوطلبانه آزادی طبیعی خود را واگذارند و بپذیرند که به‌خاطر صلح و نظم، بر آن‌ها حکومت شود. و این را می‌توان «قرارداد اولیه» نامید. اما هیچ‌یک از حکومت‌هایی که ما سابقه آن‌ها را در اختیار داریم، بر اساس رضایت داوطلبانه مردم تشکیل نشده‌اند؛ بلکه خاستگاه‌های آن‌ها فتح یا غصب‌اند. به‌عنوان یک قانون، دقیقاً در هنگام تغییر حکومت است که مردم کمتر طرف مشورت قرار می‌گیرند.

عواطف طبیعی همه انسان‌ها نظریه قرارداد را نقض می‌کند. حکمرانان اقتدار خود را مبتنی بر رضایت اتباع نمی‌دانند، به‌گونه‌ای که آن‌ها تمایل دارند تا این دیدگاه راجع به امور را فتنه‌انگیز بدانند. و اتباع غایت خود را تبعیت از یک حکومت خاص می‌دانند. در نتیجه، هیوم با نسخه لاک از آموزه حق طبیعی مدرن مخالفت می‌کند. اما مخالفت او از موضع توافقی بنیادین با غرض آن [حق طبیعی مدرن] است. هدف این است که جامعه سیاسی را به‌گونه‌ای سامان دهیم که مقاصد آن با عمل طبیعی انفعالات محقق شوند، بدون اتکای اضافی بر خیریت خارق‌العاده، یعنی بر بخت. همان‌طور که هیوم می‌گوید، «همه طرح‌های حکومت که متصور اصلاحی عظیم در رفتارهای بشر باشند، به‌وضوح خیالی‌اند.» حالا اعتراض هیوم به نظریه قرارداد دقیقاً این است که این نظریه متصور چنین اصلاحی در رفتارهاست. قدرت عقل را بیش از

اعتراض اصلی هیوم این است که نظریه قرارداد برخلاف رویه و عاطفه همه‌ی بشریت است. او خواهد

قدرت یک حکومت آزاد به بزرگی هر نوع حکومت دیگری است، اما میان چندین بخش تقسیم شده است، شاید یک پادشاه، یک آریستوکراسی موروثی و یک مجلس عوام باشد که چنان نظارتی بر یکدیگر دارند که مانع غلبه یکی بر سایرین و قبضه کنترل مطلق می‌شوند



ولی نظریه قرارداد اولیّه، نه در نظر نیازی برای رسیدن به این نتیجه دارد، و نه در عمل آن را تضمین می‌کند. در چنین مواردی می‌توان مطمئن بود که انسان‌ها بدون ارجاع به هرگونه نظریه، مقاومت می‌کنند؛ نظریه تبعیت منفعلانه به اندازه‌ای که از قرارداد اجتماعی بیگانه است، از عواطف مشترک انسان‌ها نیز به دور است. هرچند قرارداد اجتماعی نه تنها ضروری نیست، بلکه مخرب است. در روند عادی وقایع، وظیفه اتباع «تبعیت کورکورانه» است. ولی نظریه قرارداد توجه ما را از قانون کلی پرت کرده و متوجه استثنائات می‌کند، استثنائاتی که ممکن است ما «اما آن قدر درگیر خودمان باشیم که نتوانیم آن‌ها را بپذیریم و تعمیم دهیم.» تابعیت داوطلبانه، تابعیتی متزلزل است.

رشته‌های تابعیت را نباید گسست بلکه باید سخت‌تر کرد. جامعه انسانی بدنه‌ای پیوسته است، هر لحظه در حال گرفتن و از دست دادن عضو است، و در نتیجه، ثبات

اندازه برآورد می‌کند، یا اگر دقیق‌تر بگوییم، بسیار ساده می‌پذیرد که انسان‌ها منافع واقعی خود را به درستی خواهند شناخت و مداوماً آن‌ها را پی خواهند گرفت. اگر آن‌ها چنین می‌کردند، به واقع هیچ حکومتی جز بر پایه رضایت وجود نمی‌داشت. اما از آنجایی که آن‌ها چنین کاری نمی‌کنند، سایر بنیان‌ها را باید پذیرفت و حکم به عادل بودنشان داد. نظریه قرارداد که مقصودش هماهنگی با انفعالات انسان است، به نتایجی منجر می‌شود که برخلاف تجربه و عاطفه جهان شمول‌اند. برای مثال، مشروعیت پادشاهی مطلقه، که همانند هر شکل دیگری از حکومت، «مرسوم» و «طبیعی» است، را انکار می‌کند.

نظریه قرارداد می‌آموزد که چنانچه حکمرانان آن قدر ستمگر شوند که دیگر قادر به تأمین امنیت و صیانت از اتباع نباشند، اتباع دیگر مجبور به پذیرش آن‌ها نیستند. هامنطور که دریافتیم، هیوم با این قضیه موافق است.

هیوم می‌گوید که در پیکربندی خردمندانه نهاد‌های سیاسی، «هر انسانی را باید یک دغل باز تصور کرد»، یعنی کسی که همواره در پی منفعت خود است



لرزاندن پایه‌های اقتدار عرف و قدمت، آن را نه به عقل، که راهنمایی نامطمئن با تأثیری اندک بر روی انسان است، بلکه به منفعت خصوصی همه انسان‌ها که نقاب عقل بر چهره دارد، واگذار می‌کند.

بنابراین مرد سیاسی خردمند «هر آنچه نشانی از زمان دارد را محترم خواهد شمرد.» او در تلاش برای بهبود قانون اساسی، بدعت‌های خود را با «ساختار قدمایی» وفق خواهد داد، تا جامعه را جریحه‌دار نسازد. شاید احتیاط او در اثر بازناندیشی بر حدود دوران‌اندیشی انسان، تقویت شود. اقدامات سیاسی عواقب بسیاری دارند که قابل پیش‌بینی نیستند؛ باید از راهنمایی تجربه بهره بگیریم؛ باید وقتی مرتکب خطا شدیم، با حس کردن ناراحتی‌های ناشی از آن‌ها، درس بگیریم. زمان نهادهای سیاسی را صرفاً تقویت نمی‌کند، آن‌ها را به کمال می‌رساند. (۷)

در یافتیم که هیوم از بنیادین‌ترین اصول آموزه حق طبیعی مدرن آغاز می‌کند، و نتایجی می‌گیرد که تا حد بسیار زیادی مشابه نتایج لاک هستند. او در همان زمان، و با کار بر روی همان اصول، عناصر مهم آموزه لاک را رد می‌کند و بدل به یکی از نیرومندترین مدافعان محافظه‌کاری می‌شود. در نتیجه، آموزه سیاسی او ظاهری پارادوکسیکال دارد و شاید حاوی تنش‌های خاص باشد، انعکاس یافته در این اصل که «در هر دولت، چیزی مهم‌تر از حفظ حکومت قدیم وجود ندارد، مخصوصاً اگر از نوع آزاد آن باشد.» (۸)

در حکومت امری حیاتی است. برای صلح و نظم که دلیل وجودی حکومت و حکمرانان است، ضروری است. البته مطلوب است که شکل حکومت خوب باشد و حکمرانان مناسب باشند. اما برتری دادن به یک شکل از حکومت یا مناسب دانستن حکمران خاصی که بالاتر از معیار است، گشودن در به روی قحطی و بی‌نظمی‌ای است که حکومت قصد ممانعت از آن را دارد. بنابراین، بهتر است که بیشترین وزن را به مطالبات نظم مستقر بدهیم. (۶)

هیوم می‌گوید که هر حکومتی مبتنی بر عقیده است. حامی عمده حکمرانی اقلیت بر اکثریت، یعنی ضعفا بر اقویا، این عقیده است که صاحبان اقتدار، حق داشتن آن اقتدار را دارند. این عقیده معمولاً محصول زمان و عادت است. عرف راهنمای بزرگ زندگی بشر است؛ اکثر انسان‌ها هرگز به جستجوی دلایل اقتدار شکل حکومتی که بدان خو گرفته‌اند، بر نمی‌آیند. یا اگر هم چنین باشد، چنانچه به آن‌ها گفته شود که این شکل حکومت برای مدت‌های مدید رواج داشته است و آن‌ها نیز در مسیر اجدادشان قدم بر می‌دارند، راضی‌شان می‌کند. «قدمت همواره موجد عقیده درست است.» آن بنیان حکومت که حقیقتاً مطابق با تمایلات طبیعی انسان‌هاست، نه قرارداد بلکه عرف است. از ملاحظه فوق به نظر می‌رسد از آنجایی که نوآوری هم جذابیت‌های خود را دارد، در رابطه با بدعت که می‌توان و مهم‌تر از آن، باید انجام داد نیز حدودی وجود دارد. بدعت خشونت‌آمیز هرگز قابل توجیه نیست.

پانوشت‌ها:

1. Robert S. Hill

۲. عضو یا حامی حزبی که حزب محافظه‌کار بریتانیا منبعث از آن است. م.
۳. مرتبط با حزب ویگ که حزب لیبرال بریتانیا منبعث از آن است. م.

یادداشت‌ها:

1. Treatise, III. ii. 5-2; Principles of Morals, 3.
2. Treatise, III. ii. 7; Essays, "Of the Origin of Government"; Principles of Morals, 4.
3. Treatise, III. ii. 1.
4. Ibid., 1. 6; 9. 5; 13. 2.
5. Ibid., 9; Essays, "Of Passive Obedience."
6. Essays, "On the Independency of Parliament," "That Politics May Be Reduced to a Science," "Of the Origin of Government," "Idea of a Perfect Commonwealth," "Of Civil Liberty"; History of England end of chap. xxiii, Appendix to the Reign of James I. On religion see History, beginning of chap. xxix, and chap. lxvi (1678).
7. Essays, "Of the Original Contract," "Of Passive Obedience," "Idea of a Perfect Commonwealth"; Treatise, III. ii. 10-8.
8. Essays, "Of the First Principles of Government," "Of the Original Contract," "Idea of a Perfect Commonwealth," first two pars, "Of the Coalition of Parties," par. 5, "Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences," par. 25.

◆
به‌رغم احترام هیوم برای حکومت آزاد، او فکر می‌کرد که در همان ایام، حتی پادشاهی مطلقه نیز آن قدر پیشرفت کرده بود که غایات جامعه سیاسی را تقریباً به خوبی هر نوع حکومت دیگری برآورده می‌کرد. پادشاهی‌های متمم مدرن نهادها و رویه‌ها را از حکومت‌های آزاد به عاریه گرفته بودند و در آرامش، ثبات، و امنیت مالکیت، بسیار بدان‌ها نزدیک بودند





سبک‌های حکمرانی و مقام حکومت

مارتین لافلین
مترجم: محمود شمس‌آبادی

را شکل می‌دهد. اگرچه مکتوبات و نوشته‌جات حقوقی پیش‌گفته واجد اهمیت بودند اما باید به خاطر داشت که آن‌ها اساساً به‌قصد ارائه پاسخ به پرسشی نسبتاً خاص تألیف شده بودند. پرسش این بود که چگونه باید صلاحیت یافتن حکومت را تبیین^۲ و توجیه^۳ کرد. توضیح اینکه، در آثار نویسندگانی مانند بدن، هابز و لاک به این پرسش پاسخ داده نمی‌شود که چگونه ممکن است تکالیفی را که حکومت عملاً بر دوش گرفته است، به بهترین نحو توضیح داد و درباره آن به نظریه‌پردازی پرداخت. این همان محدودیت موجود در نظریه سیاسی اوایل دوران مدرن است که میشل فوکو در پروژه «هنر حکمرانی» خود با آن مواجه می‌گردد. به گفته فوکو، آثار قرن شانزدهمی عموماً عمل حکمرانی را عملی مشترک می‌انگاشتند. در آن زمان از سه نوع عمده حکمرانی بحث می‌شد: حکمروایی بر خود (اخلاق)، حکومت بر خانواده (اقتصاد) و علم اداره دولت (سیاست). در برابر مکتوبات نظریه‌پردازان دوران اولیة مدرن، از قبیل بدن و هابز که به دنبال ایجاد تمایز میان شکل حقوقی اقتدار و دیگر اشکال مشترک قدرت هستند، فوکو معتقد است که انواع مختلف قدرت در عرض هم قرار دارند. از نظر او، دیدگاه رایج این بود که «اگر شخصی بخواهد دولت را اداره کند باید نخست بیاموزد چگونه امور شخصی، دارایی و خانوادگی خویش را اداره کند، سپس در اداره دولت موفق خواهد بود».

فوکو معتقد است که انواع مختلف قدرت در عرض هم قرار دارند. از نظر او، دیدگاه رایج این بود که «اگر شخصی بخواهد دولت را اداره کند باید نخست بیاموزد چگونه امور شخصی، دارایی و خانوادگی خویش را اداره کند، سپس در اداره دولت موفق خواهد بود».

فوکو باور دارد که با ظهور «مشکل اجتماعی» یا آنچه وی آن را «مسئله جمعیت» می‌نامد. یعنی توسعه توجه حکومت به آن بخش از جمعیت که پیش‌تر به آنان نظر نمی‌کرد. هنر حکمرانی از چارچوب حقوقی حاکمیت فراتر رفته است. این امر در نتیجه تحول در نظریه اقتصاد و شکل‌گیری علم آمار یا به عرصه نهاد. پس از آنکه متوجه شدند «جمعیت واجد روش‌های تنظیم و کنترل، نرخ مرگ و میر و امراض و چرخه‌های کمیابی مخصوص به خود است»، خانواده یا منزل به‌مثابه الگوی حکمرانی کنار گذاشته شد و هنر حکومت (به‌منزله نمونه متمایزی از انجمن و اتحاد) پدیدار شد. اما «هدف از» این هنر «نه فقط عمل حکمرانی صرف، بلکه رفاه

چگونه باید فعالیت حکمرانی دولت را توصیف کرد؟ پاسخ بدین پرسش، شاه‌کلید فهم سرشت عمل حکمرانی خواهد بود. این امر، همچنین به ما یاری می‌کند تا ابهامات موجود در هرگونه جستار پیرامون موضوع حقوق عمومی را دریابیم. در آغازهای دوران تجدّد به جهت تحولات اجتماعی، اقتصادی و فنی، باورهای سنتی به قدرت و اختیار الهی حاکمان و صدق طبیعی شکل هر می اقتدار حکومتی، به‌مرور و جاهت و اعتبار خود را از کف داد. از این‌رو، حقوق دانان به تکاپو افتادند تا نظراتی عقلانی‌تر در خصوص جامعه سیاسی عرضه کنند. در اواخر قرن شانزدهم، می‌توان گفت ژان بُدن نخستین نظریه‌پرداز دوره اولیة مدرن بود که تفکیک ارسطویی میان «polis» و «oikos» - میان دولت‌شهر و خانواده - را احیا کرد. وی بدین طریق میان سلسله‌مراتب طبیعی مبتنی بر ارباب و برده (یا به بیانی کلی‌تر، میان فرادست و فرودست)، که در حوزه خصوصی رواج داشت و نظام حکومتی تأسیس یافته با رضایت افراد آزاد (به لاتین: cives) که در حوزه عمومی عمل می‌کرد، قائل به تمایز شد. توماس هابز نگره خویش را بر اساس نگرش بدن بنا کرد و نظریه‌ای نظام‌مند درباره دولت به‌مثابه «شخص مصنوعی» را عرضه کرد که، بر اساس مفهوم نمایندگی، می‌توانست میان دولت، از یک‌سو، و جامعه و شخصیت حاکم، از دیگر سو، تفکیک قابل شود.

به این ترتیب، در این مرحله، حقوقدانان مفهومی از دولت مدرن فرابیش نهادند که آن را نوع منحصر به فردی از اجتماع انسانی می‌شناساند. کوشش و جهد ایشان در تعیین اصول مشروعیت‌بخش برای اعمال حکومت، حول مفهوم «رضایت» سامان می‌یافت. این موضوع نیز به ایده «پیمان مؤسس» بازمی‌گشت که به‌موجب آن افراد توافق می‌کنند بخشی از حقوق طبیعی خود را به مرجع اداره‌کننده جامعه تفویض کنند تا خیر عمومی را محقق سازد. بسیاری از مفاهیمی که در شکل‌گیری نظریه‌های مدرن حکومت مؤثر بوده‌اند، در آثار یادشده یافت می‌شود. برخی از آن مفاهیم عبارت‌اند از: تفکیک میان عمومی/خصوصی، اعتقاد به خصیصه نمایندگی برای اقتدار حکومت، نظریه تأسیس جامعه سیاسی بر اساس پیمان منعقدشده میان افراد آزاد و ایده حاکمیت^۴ به‌مثابه جلوه‌گاه قدرت حکومتی. آثاری از این دست، همچنین به بحث درباره این نظر پرداختند که روابط مربوط به حکمرانی، شیوه به‌خصوصی از انجمن و گروه

که از ویژگی‌های ایده دولت مدرن است. از رهگذر این ترکیب است که «از هنر حکمرانی به علم سیاست، از رژیم غلبه مناسبات سلطه به رژیم فرمانروایی فنون حکمرانی» تبدیل می‌یابیم. فوکو این فرایند را «حکومتی کردن دولت» می‌نامد. این فرایند را نباید «به معنای جایگزینی جامعه سلطه‌مدار با جامعه انضباطی [مبتنی بر قاعده] و سپس، جایگزینی جامعه انضباطی با جامعه حکومت‌بنیاد» دانست. به تعبیر فوکو، «در واقع یک مثلث وجود دارد: سلطه - انضباط - حکومت، که هدف اولیه آن جمعیت و سازوکار اصلی آن دستگاه امنیتی است.» به دیگر سخن، هر دو سبک حکمرانی - یعنی فرمانروایی (سلطه) و کشیشی‌گری - در فرایند مدرن حکومتی کردن با هم گره خورده‌اند.

بحث فوکو معنایی خاص را در نظریه حقوق عمومی وارد می‌کند. با اینکه در ایده فرمانروایی، قانون نقشی محوری ایفا می‌کند، در کشیشی‌گری یا پیشوایی - که اصولاً هنر حکمرانی، روش «انجام امور» است.

جمعیت، بهبود شرایط آن و افزایش ثروت، طول عمر و بهداشت آن است». جمعیت به همان اندازه که هدف فعالیت حکومت در برآوردن نیازهاست، «ابزاری در دست حکومت نیز هست».

فوکو با توسل به دیدگاه «کشیش‌ها»، ویژگی آن انجمن متمایز (یعنی حکومت) را شرح می‌دهد. از این دیدگاه، حکومت با استفاده از استعاره شبان و گله فهمیده می‌شود. شبان «گله خود را گرد هم می‌آورد و هدایت و راهبری‌اش می‌کند»، او بر گله تفوق و قدرت دارد نه بر زمین، و موظف است «رستگاری» آن را تأمین کند. در سنت مسیحی روحانیت، آگاهی از شرایط کلی گله کافی نیست؛ کشیش یا پیشوا باید با درون‌نگری و راهنمایی وجدان، به دانشی جزئی و خاص [در باره همه افراد گله] دست یابد. مطابق ادعای فوکو، در نتیجه رشد فن سیاسی، آن نوع قدرت جزئی و خاص مندرج در مفهوم کشیش یا پیشوایی را می‌توان با تمرکز روزافزون قدرت سیاسی ترکیب کرد؛ تمرکزی

حاکم در «دولت به مثابه انجمن مدنی»، مسئول وفاداری به انجمن و نگهبان یا مدیر آن دسته از شرایطی است که پدیدآورنده روابط در این اجتماع است. برای نمونه، وی قادر نخواهد بود مالک یا امین اموال انجمن باشد، زیرا چنین شخصیتی وجود ندارد



نمایندگان ملت در مشروطه اول

خود را صرفاً بر پایه قدرت و دستاوردهای تصادفی به اتباعشان می‌شناساند و ایشان نیز عادت کرده‌اند صرفاً به همان‌ها توجه کنند.»

با عطف نظر به وضعیت شکل‌یابی دولت مدرن، امکان یافتن مثال و نمونه‌ای اصیل و کامل برای آن بعید است. اوکشات در این خصوص صرفاً منعکس‌کننده نظر مبتلند است که «هرچه بیش‌تر قانون اساسی فعلی یا قدیمی‌مان را مطالعه می‌کنیم، آن را کمتر با طرح‌هایی که فیلسوفان در مباحث خود ارائه می‌دهند، قابل انطباق می‌یابیم.» اوکشات تمثیل‌های ساده را، از این قبیل که دولت مانند خانواده یا چیزی ارگانیک است را رد می‌کند اما توأمان به دو مفهوم اشاره می‌کند که اندیشه دولت حول محور آن‌ها سامان یافته است. این دو مفهوم، که ریشه در حقوق روم دارد، نمایانگر دو سبک متفاوت از اجتماع است: دولت به‌مثابه انجمن مدنی^۷ (مشارکت مدنی) و دولت به‌منزله شرکت تجاری^۸ (مشارکت تجاری). وی معتقد است که دولت مدرن را باید در کشاکش میان این دو مفهوم ناسازگار فهمید.

اجتماع به سبک «انجمن مدنی» بیانگر این معناست که اعضا در انجمنی جمع آمده‌اند که برای استیفای هدفی حقیقتاً مشترک یا نفعی مشترک با ماهیتی مستقل تشکیل نشده است. تنها علقه آنان «وفاداری به یکدیگر است، در راستای منافع فردی هر یک از اعضا که با رعایت مجموعه‌ای از موقعیت‌ها، رسمیتی قانونی -واژه‌ای هم‌خانواده با لفظ وفاداری در لاتین- پیدا می‌کند. انجمن مدنی به‌آسانی بر پایه یک قرارداد شکل می‌گیرد تا برای مناسبات یا روابطی خاص اعتبار قائل شوند.

انجمن مدنی «اجتماعی رسمی بر پایه مجموعه‌ای از مقررات است، نه روابطی مستقل مبتنی بر نفع مشترک». اوکشات شرایط حاکم بر این انجمن را این‌گونه شرح می‌دهد:

حاکم در «دولت به‌مثابه انجمن مدنی»، مسئول وفاداری به انجمن و نگهبان یا مدیر آن دسته از شرایطی است که پدیدآورنده روابط در این اجتماع است. برای نمونه، وی قادر نخواهد بود مالک یا امین اموال انجمن باشد، زیرا چنین شخصیتی وجود ندارد. همچنین، وی مدیر یا رئیس اقدامات انجمن نیست، چرا که اقدامات قابل استناد به انجمن وجود ندارد. حاکم مدیر تشریفات است و نسبت به سبک رفتار قضاوت نمی‌کند. او

این جایگاه را از دست می‌دهد. مقصود وی حول این معناست که حکمرانی «روش به‌کارگیری تاکتیک و تدبیر است، نه قانون و قاعده کلی. حتی قانون نیز به‌عنوان تاکتیک به کار گرفته می‌شود؛ به این معنا که امور باید به نحوی بسیجیده گردد که با ابزاری معین به این یا آن غایت خاص دست یازیم.»

در ایده فرمانروایی، هدف از حکومت همان حکومت کردن است. در مقام قیاس، اگر به حکومت از نگره کشیشی توجه شود، هدف از آن در اموری خلاصه می‌گردد که به انجام آن‌ها توفیق می‌یابد. فوکو در اینجا اظهار می‌کند که «قانون دیگر مهم نیست» زیرا «حکومت مجبور نیست به‌وسیله قانون به اهدافش برسد». خوب است تحلیل فوکو از شیوه‌های حکمرانی را با تحلیل اولیئه مایکل اوکشات از ویژگی دولت مدرن اروپایی مورد مقایسه قرار دهیم. تحلیل اوکشات، همانند فوکو، تاریخی است نه فلسفی. بنا به نظر وی، تشکیل دولت مدرن در فرایندی بی‌وقفه از فتح، شورش، تجزیه‌طلبی، قتل، معاهدات، ازدواج‌های متقابل خاندان‌های حاکم، جانشینی‌های وراثتی و مانند آن‌ها ریشه داشته است. دولت‌های اروپا از جوامع گوناگون باستانی یا بخش‌هایی از آن‌ها تشکیل شده بودند؛ غالباً با ادغام جوامعی که تاریخ، زبان یا سنت حقوقی مشترک نداشتند. این دولت‌ها در آغاز «مجموعه‌های مرگب و متنوعی از انسان‌ها بودند که به صورتی متزلزل گرد هم آورده شده بودند، قادر به هضم شرایط موجود بوده و گرفتار ادعاهای واقعی یا خیالی ارضی بودند». اوکشات بر این نکته تأکید می‌کند که هیچ‌یک از دولت‌های اروپایی «هرگز حتی از حداقل ویژگی‌های یک دولت ملی [در مفهوم دولت ملت] نیز برخوردار نبوده است».

سخن اوکشات خطاب به ما این است که دولت مدرن «هویت اعتباری ضعیفی» است که «از موادی عمدتاً دست دوم... به دست کسانی ساخته شده است که برای خود فعال مایشاء بودند و آن را بر اساس معاهدات فی‌مابین بنا کردند.» در نتیجه، «مدعیات حکومت‌ها نسبت به اقتدار، عمدتاً بر باورهای نامقبول و پرمطراق -همچون «حاکمیت مردم یا ملت»، «دموکراسی»، «حاکمیت اکثریت»، «مشارکت» و نظایر آن- متکی است که کمتر کسی پیدا می‌شود که به بیش از حداکثر پنج دقیقه برای درک ناموجه بودن آن‌ها نیاز داشته باشد، و هیچ ربطی به حکومت‌های مورد نظر ندارند». به تعبیر او، حکومت‌ها در «اغلب موارد

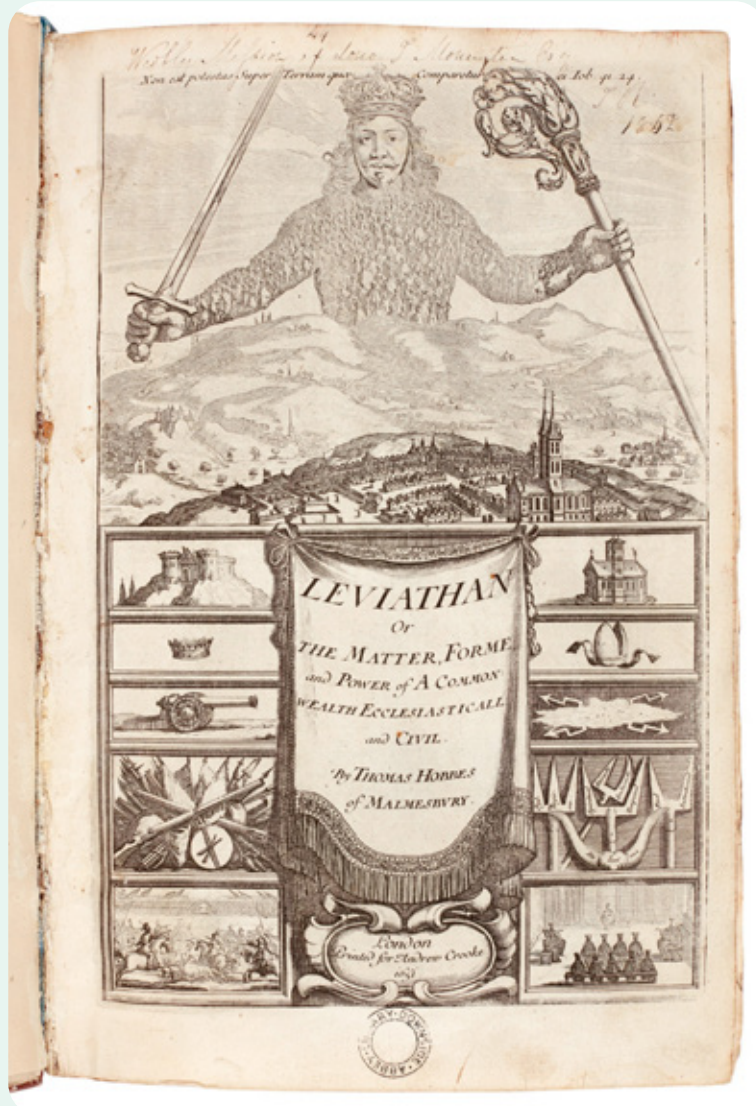
فوکو با توسل به دیدگاه «کشیش‌ها»، ویژگی آن انجمن متمایز (یعنی حکومت) را شرح می‌دهد. از این دیدگاه، حکومت با استفاده از استعاره شبان و گله فهمیده می‌شود. شبان «گله خود را گرد هم می‌آورد و هدایت و راهبری‌اش می‌کند»، او بر گله تفوق و قدرت دارد نه بر زمین، و موظف است «رستگاری» آن را تأمین کند



اساس تفکیک میان پادشاه و سلطنت (تاج) در اندیشه حقوقی قرون وسطا در سده دوازدهم میلادی نهفته است که به موجب آن تمایز میان شخص پادشاه و مقام و منصبی که اشغال کرده بود لازم آمد. این تفکیک تا سده چهاردهم میلادی به خوبی شناخته و پرورده شده بود

دل‌نگران «آداب» مهمانی است و مسئولیتش این است که گفت‌وگوها و مذاکرات تداوم داشته باشد؛ کاری به محتوای کلام ندارد... حکومت در این دولت (صرف نظر از قانون اساسی حاکم بر آن) یک حکومت قانون‌مدار است که همگان قوانین آن را به‌مثابه تعیین‌کننده شرایط رفتار درمی‌یابند، نه وسیله‌ای برای ترضیه خاطر و ارضای احتیاجات خاص. اوکشات در این فقره، انجمن مدنی را به‌صورت انتزاعی بیان کرده است؛ تصویری خالی از واقعیات و ابهامات موجود در مصادیق آن در دنیای خارج.^۹ بدین‌وسیله او می‌تواند آنچه را که فوکو «شرایط حاکمیت» می‌نامید (و من فرمانروایی و حکمرانی نامیدم) با دقت بسیار بیشتری بیان کند. فوکو بیان می‌داشت: ویژگی پایان یافتن حاکمیت - این خیر مشترک و عام - چیزی جز تسلیم شدن به وجود آن نیست. این بدین

معناست که پایان حاکمیت یک امر دوری است: پایان حاکمیت اعمال آن است. خیر در اطاعت از قانون است، بنابراین خیر حاکمیت در لزوم تبعیت مردم از آن است. این سبک از حکمرانی را می‌توان آشکارا در ایده «پادشاه صاحب مقام اقتدار است» بازشناخت. این مقام، در بردارنده انتظاراتی خاص در خصوص سلوک و معاملت فرمانروا به‌منزله مجری عالی عدالت و نگاهبان سرزمین است و وفاداری افراد تحت فرمانروایی را ایجاب می‌کند. با اینکه پادشاهان قرون وسطی در حفظ و حمایت از حقوق سلطنت - به‌خصوص درآمدهای آن - تلاش و افری داشتند، ولیکن «قلمرو ایشان، موقعیت حقوقی یک ملک یا شرکت تجاری را پیدا نکرد (عوارض مقرر، به‌منظور سوق دادن بازرگانان به فعالیت‌های سودآورتر طراحی نشده بودند). موقعیت یک سازمان نظامی را نیز نیافت، بلکه انجمنی بود دربرگیرنده مجموعه‌ای از روابط حقوقی». البته این تصویر از مقام حاکم نیز تکین و بی‌بدیل نبود. بدیل آن عبارت بود از دولت به‌منزله شرکت تجاری. در این نگره، دولت، نه یک مشارکت مدنی بلکه یک مؤسسه تجاری با شخصیت حقوقی مستقل در نظر گرفته می‌شد. حقوقدانان قرون وسطا ایده شخصیت حقوقی را می‌شناختند که در قالب واحدهایی چون کلیسا، شهر و دانشگاه تجلی می‌یافت. این اشخاص حقوقی، «اشخاص حقیقی را در ارتباط با هدف مشترک خاصی در راستای پیگیری امر واقعی معین یا در جهت گسترش منفعت مشخص مستمر» متحد می‌ساخت. هنگامی که ایده «دولت» در دوران اولیئه اروپای مدرن پدیدار شد، این قالب شرکتی - شخصیت حقوقی^{۱۰} - تمثیل خوبی را برای ایشان فراهم می‌آورد. بر اساس الگوی شرکت تجاری، [شخصیت حقوقی]، دولت نوعی فعالیت مشترک در نظر گرفته می‌شود که در جهت پیگیری یک هدف جمعی واقعی صورت می‌گیرد. در نتیجه، مسئولیت آن در تأمین و حفظ خیر عمومی، از حیث توجه به هدف، معنای دقیق‌تری پیدا می‌کند (این هدف در مورد انجمن مدنی، اقتضائی کاملاً شکلی است). سرزمین و منابع دولت - حتی در نهایت، استعدادهاى مردم - را می‌توان در زمره اموال شخص حقوقی به‌شمار آورد. عمل حکمرانی به اقدامی مدیریتی دیگرگون می‌شود و نسبت حاکم «با این شخصیت نسبت متوالی، ولی، رئیس یا مدیر با آن» خواهد بود. چنین برداشتی از دولت به‌مثابه شخصیت حقوقی مستقل با نظر فوکو



در مورد سبک حکمرانی به‌منزله علم برقراری نظم و آرامش هماهنگ است و از بسیاری جهات به تقویت آن می‌انجامد. اوکشات بر این باور است که در دوران شکل‌گیری دولت مدرن، ایده‌ها و انگاره‌های شرکت تجاری و انجمن مدنی در هم آمیخته بود؛ عمدتاً به این دلیل که در مناسبات موجود قرون وسطا، فرمانروایی و اربابی و آقایی «فرمان راندن بر یک قلمرو و مدیریت یک منطقه فئودالی یا ملک اربابی، تبعه و مستأجر (اجیر یا انسان عادی)، روابط «عمومی» و «خصوصی»، خزانه‌دار کشور و مسئول مالی منزل حاکم، متولّی قانون و متولّی خیر عمومی» هرگز به‌طور کامل از هم متمایز و منفک نشده بود. البته دلیل دیگری هم وجود دارد که با ایده فوکو در مورد کشیشی‌گری یا پیشوایی مرتبط است و به نفوذ و تأثیر قوانین و مقررات کلیسا باز می‌گردد. اوکشات مدّعی است، با اینکه حاکمان قرون وسطا هیچ‌گاه ادّعای پاپ در خصوص اختیارات بسیار نسبت به کل جامعه بشری را قبول نکردند، اما با ظهور و تقرّر دولت مدرن، حاکمان عرفی عناصری چند از مأموریت پاپ را در زمره اقتدار حاکمیتی خود قرار دادند.

اهمیت این امر از آن رو بود که پاپ بر مبنای مقامش نه‌تنها مدّعی ولایت بر قانون و اموال کلیسا بود بلکه خود را نگاهبان و حارس ایمان، راهبر آموزش، مرشد فهم و داور معرفت نیز می‌پنداشت. بدین ترتیب، حاکمان عرفی «به نحوی اقتدار فراگیر کلیسایی را به ارث بردند» و به‌ویژه پاره‌ای از وجوه ولایت آموزشی/معرفتی پاپ را که به رفاه اخلاقی و معنوی اجتماع مرتبط بود را به دست آوردند.

وجود آن دو سبک حکمرانی رقیب، به‌ویژه اگر آن را در کنار مثلث فوکو (یعنی «سلطه، انضباط، حکومت») قرار دهیم، بصیرتی روشن‌گر در مورد ویژگی دولت مدرن در پی دارد. تنش و جدال میان این دو شیوه، که به هنگام پیدایش دولت وجود داشت، به دلیل رشد و توسعه دستگاه حکومت مرکزی بسیار حادث شده است. چنان‌که اوکشات به تأکید می‌گوید، این امر برخلاف خطای برخی، هیچ ارتباطی به مفهوم حاکمیت ندارد، بلکه ریشه در برداشت و خوانش ما از دولت به‌مثابه الگویی خاص از گروه یا انجمن دارد. کنش‌های اداری/اجرایی حکومت خاص است «زیرا رویه‌های آن با دادگاه‌ها و محاکم قضایی فرق دارد و مناصب اداری از نوع مقام‌ها و مناصب قضایی نیست: مأمور انتظامی، ممیز، پیمایشگر زمین، فرمانده، کمیسیونر، مباشر،

نگهبان، مدیر بخش، بازرس، ناظر، آمارگیر و همه دیگر انواع مناصب اداری به‌علاوه دستیاران، دفاتر، هیئت‌ها، کمیسیون‌ها، کمیته‌ها، کنفرانس‌ها و نظایر آن‌ها و مقرراتی که اجرا و الزام می‌کنند». البته این دستگاه عریض و طویل اداری، که در همه دولت‌های مدرن وجود دارد، ضرورتاً به معنای غلبه مفهوم دولت به‌مثابه شرکت تجاری نیست. اما یک چیز صراحت و وضوح دارد و آن اینکه پیگیری یک هدف مشترک واقعی بدون وجود چنان دستگاه اداری تقریباً ناممکن است. رویه اوکشات در بخشی از نگرش خود که به تحلیل فوکو شباهت بسیاری دارد، به وجهی خاص از دولت به‌منزله شرکت تجاری که واجد شخصیت حقوقی مستقل است، اشاره می‌کند که به‌تازگی مورد توجه واقع شده است: دولت «مؤسسه‌ای متشکل از افراد ناتوان و مبتلا به بیماری‌ای مشابه است. آنان دولت را به‌منظور رهایی از این ابتلا، تأسیس کرده‌اند». در این شیوه، «مقام» یا منصب حکومت، نوعی اشتغال مربوط به درمان لحاظ می‌شود که حاکمان در آن «درمانگران یا مدیران آسایشگاهی درمانی هستند که هیچ بیماری با تشخیص و اجازه خود نمی‌تواند از آن مرخص شود». درست همان‌گونه که سن‌سیمون مؤسسات صنعتی را شکل غالب جامعه مدرن معرفی می‌کرد و چنین نتیجه می‌گرفت که دولت نیز خود باید نهادی صنعتی باشد، اوکشات بر این گمان است که اکنون «وجود ملالت و نژندی، به نحو جهان‌شمول، واقعیت برجسته دوران فهمیده می‌شود و چنین نتیجه‌گیری می‌گردد که دولت را باید انجمنی از انسان‌ها دانست که تحت درمان قرار دارند». به گمان او، اگرچه ممکن است این تحلیل از واقعیت دولت مدرن چندان قرابت معنایی با آن نداشته باشد اما بنا به دیدگاه اوکشات «نویسندگانی بی‌شمار اندیشه اروپایی را به این مسیر سوق داده‌اند؛ مسیری که در نهایت به مکانی می‌رسد که «همه‌چیز در آن در ربط با سلامتی روانی فهم می‌شود، یعنی یک حالت هنجاری یک‌شکل»، و اتباع، «بیمارانی آشفته‌تصور می‌شوند که به درمان نیازمندند». بنابراین اوکشات با بیانی که طنینی فوکویی در مورد جابه‌جایی موقعیت قانون دارد، به کنایه می‌زند که اگرچه در اتوپیا حقوقدان پیدا نمی‌شود اما «جای‌جای آن پر است از بازرس و ناظر». با اینکه انجمن مدنی و شرکت تجاری هر یک بیانگر سبک و شیوه‌ای مستقل از نهاد و گروه هستند، اوکشات بر این ادّعا است که آن‌ها از روی «ضدغه» در دولت مدرن

مفهوم تاج (سلطنت) /

پادشاهی، مبنای

تفکیک و تمایز میان

امر خصوصی و امر

عمومی، میان «آقایی /

اربابی» و «مقام / منصب»

را فراهم می‌آورد. این

موارد مفاهیمی اند که،

به‌عنوان مثال، اهمیت

تاریخی منشور کبیر ۱۵ را

باید به این ترتیب مورد

سنجش قرار دهد



در نقطه پُرگار بررسی و کاوش هابز از نحوه تشکّل یافتن دولت مدرن در کتاب لویاتان، صورت‌یافتگی «مقام حاکم نماینده»^{۱۲} قرار دارد.

چنین مقامی مسئولیت وضع و اجرای احکام و مقرراتی را بر عهده دارد که در راستای بقای گروه می‌باشد. حکومت^{۱۳} و دولت^{۱۴} یکی نیستند: حکومت، شخص یا گروهی است که تکالیف حکمرانی را به‌جا می‌آورد، اما دولت بیانگر صورت تاریخی خاصی است که حکومت به خود می‌گیرد. با این حال، حکومت و دولت مدرن ارتباط نزدیک و وثیقی با یکدیگر دارند. طرز و طریق شکل‌یابی دولت‌ها همواره تأثیر شگرفی بر صورت‌پذیری اقتدار حکومت داشته است. [گفتنی است که] برداشت ما از عمل حکمرانی بر ادراک و فهم ما از شیوه پیدایش دولت مدرن اثر می‌گذارد. دولت مدرن بر جدال و پیچشی حل‌ناشده میان دو الگوی ناسازگار حکمرانی، که در قالب انجمن مدنی و شرکت تجاری بیان می‌شوند، بنا شده است. این تنش‌قادر است به ما مدد رساند تا ویژگی دولت مدرن بریتانیا و همچنین پاره‌ای از ابهامات مربوط به مقام حکومت در آن را بفهمیم. بحث را باید از مقام سلطنت (مجازاً «تاج») آغاز کرد. اساس تفکیک میان پادشاه و سلطنت (تاج) در اندیشه حقوقی قرون وسطا در سده دوازدهم میلادی نهفته است که به‌موجب آن تمایز میان شخص پادشاه و مقام و منصبی که اشغال کرده بود لازم آمد. این تفکیک تا سده چهاردهم میلادی به‌خوبی شناخته و پرورده شده بود. در این عصر، در مراسم سوگند تاج‌گذاری، پادشاه ملزم به یاد کردن قسم از برای پاسداشت حقوق سلطنت بود. سلطنت (تاج) کل جامعه سیاسی یا اجتماع موجود در سرزمین را نمایندگی می‌کرد. در گزارشات پلودن، دادگاه‌ها جامعه سیاسی را به این شرح تعریف کرده است: «گروهی... تشکیل شده از سیاست و حکومت و از برای راهبری مردم و خیر عمومی.» هرچند تاریخ مربوط به تفکیک مزبور کاملاً روشن نیست و در حقوق تفاوتی سازگار میان پادشاه و پادشاهی (سلطنت) گذاشته نمی‌شود، ولی دریافت ما از «مقام حکومت» بر مبنای ایده (منصب) پادشاهی تطوّر و تکامل یافته است. مفهوم تاج (سلطنت/پادشاهی)، مبنای تفکیک و تمایز میان امر خصوصی و امر عمومی، میان «آقایی/اربابی» و «مقام/منصب» را فراهم می‌آورد. این موارد مفاهیمی اند که، به‌عنوان مثال، اهمیت تاریخی منشور کبیر^{۱۵} را باید به این ترتیب مورد سنجش قرار دهد. به

اروپایی «با یکدیگر جمع شدند». هر یک از این دو سبک گردهم‌آبی یا اتحاد منجر به ایجاد درکی متفاوت از عمل حکمرانی می‌شود و از این‌رو به‌طور جدی کار ما را به جد غامض‌تر می‌کند. اما اگر واقعیت این بوده است، در این صورت، به‌جای کنار زدن یکی از دو سبک به نفع دیگری ضرورت دارد شرایط این‌چنینی مدرنیته را به رسمیت بشناسیم. تنها راه ارائه تحلیلی روشن از حقوق عمومی این است که آن دو سبک رقیب حکمرانی را در چارچوبی واحد بگنجانیم. به این ترتیب، پیچیدگی‌های حکمرانی در دولت مدرن را می‌توان دریافت.

«مقام» حکومت

حکومت عبارت است از مقام یا رتبه و منصب اقتدار.



از میان این امتیازات قرون وسطایی بدون شک متعلق به کلیسا بود. هنری هشتم در حرکت انقلابی جدایی از کلیسای روم، از ابزار پارلمان به طور کامل استفاده کرد؛ سلطنت و پارلمان در رویارویی با حوزه‌های رقیب اقتدار با یکدیگر متحد شدند. در نتیجه، هنری هشتم ضمن به کارگیری کامل قدرت قانونی پادشاهی، پذیرفت که «هیچ وقت مانند دوران «پارلمان» در نقطه اوج مقام سلطنتی قرار نگرفته بودیم. ما به سان سر و شما به مثابه سایر اعضا با یکدیگر به وحدت رسیدیم و یک ملت را ایجاد کردیم».

فرایندی که طی آن اساس یک قدرت مطلقه قانون گذاری ریخته شد، نشانگر مرحله‌ای حساس در جریان دو امر است: نخست، شکل گیری دولت مدرن و دیگری، توسعه دستگاه حکومت. در آغازهای قرون وسطا، قانون گذاری فرایندی اعلامی^{۱۸} و، لاجرم، جزئی از آیین رسیدگی قضایی به حساب می آمد. به تعبیر حقوقی، در تمامی اقدامات حکومت، عنصری از تفسیر و اجرای قانون قابل مشاهده بود. عمل قانون گذاری، و بنابراین تفکیک آن از قضاوت، فقط در اثر پذیرش رو به فزونی این ایده پدید آمد که قانون تجلی فرمان حاکم است، نه بازتاب الگوی تغییرناپذیری از عرف. البته، در این مورد، پذیرش این نکته که قدرت این فرمان، قدرتی غیر شخصی و نهادی است اهمیتی برابر داشت. اقتدار، در قدرت نهادی «سلطنت از طریق شورای مستقر در پارلمان» قرار دارد، نه در قدرت شخصی پادشاه. همچنین، تصدیق این نکته که بخش اجرایی حکومت خود یک «مقام عمومی» است، از اهمیتی مشابه برخوردار بود. در عصر هنری قدم‌های بزرگی در راستای عملی ساختن این شرط برداشته شد. دوران سلطنت هنری، افزون بر ایجاد تصویری مدرن از حاکمیت قانون گذار، شاهد خلق «دستگاه حکومتی بازسازی شده‌ای بود که در آن، اصل بر سازمان دهی بروکراتیک عوض کنترل شخصی پادشاه، و مدیریت ملی به جای مدیریت ملک پادشاه بود». با اینکه حکومت مرکزی از شیوه و مدل تدبیر منزل به روش و وسایل بروکراتیک تغییر یافته بود، اما در تمام طول قرن شانزدهم، انتصاب مقامات حکومتی مدام از رهگذر روند پشتیبانی^{۱۹} و زد و بند و رابطه‌بازی به انجام می رسید. با این حال، اساسی به منظور جدال با صورتی از نظام موروثی^{۲۰} و در فرجام، تأسیس یک نظام مدیریت عمومی^{۲۱} کم تر شخصی شکل گرفته بود.

بیان اجمالی فاینر، بیشترین اهمیت منشور کبیر بر این است که مقام ارباب^{۱۶} را از سلطنت ستاند و مقام شاهی^{۱۷} را بدان عطا کرد؛ [ایضاً] اهمیت و قوت آن در این موضوع بود که سلطنتی نیرومند با قلمروی وسیع را می پذیرفت اما تلاش داشت تا در برابر هواجس شخص سلطان ایستادگی کند. اقتدار پادشاه برای حکمرانی به چالش کشیده نمی شد. نقطه قانونی منشور کبیر بر این بود که این اقتدار بایستی از رهگذر شورای وی به کار بسته شود.

ممکن است سخن ویلیام استابز در بازگفت مشهور خویش نسبت به اهمیت منشور کبیر، در خصوص اینکه «همه تاریخ حقوق اساسی انگلستان چیزی بیش از حاشیه‌ای بر مگنا کارتا نبوده است»، هم غلوآمیز بوده باشد و هم نسبت بدان دچار نوعی بدفهمی شده باشد، اما بایستی پذیرفت که آن سند با تصدیق اینکه اقدامات پادشاه دارای بعدی رسمی است و باید در چارچوب اشکالی معین اعمال گردد، حکایت از نقطه عطفی مهم در ظهور ترتیبات حکومتی انگلستان است. مسئله حکمرانی پادشاهی از طریق شورا به تدریج با پیدایش پارلمان گسترش یافت. پارلمان با اراده ملوکانه و به مثابه ادات حکمرانی سلطنتی پا به عرصه وجود نهاد. با اینکه در اندیشه مدرن، پارلمان در اغلب اوقات به عنوان نهادی معرفی می گردد که فعالیت آن در جهت ایجاد تعادل حکومت است، ولیکن مبدأ آن در ارزش فرضی آن از دید پادشاه، در مدد رسانی به وی برای حکمرانی قرار دارد.

برای درک میزان قدرت پارلمان باید بدین نکته التفات داشت که شورای پادشاه جزئی از پارلمانش بود. هنگامی که از نهاد اقتدار حاکم سخن به میان می آوریم، باید به طور دقیق به اقدامات «سلطنت از طریق شورای» قرار یافته در پارلمان اشاره کنیم. به بیان آ. اف. پلارد، خدمت بزرگی که پارلمان انگلیس در اواخر سده میانه انجام داد، «این نبود... که دولت انگلستان را به دولتی مشروطه مبدل سازد، بلکه این بود که تحوّل آن را به یک دولت ملی بر بنیادی عام تر و عمیق تر از سلطنت متمرکز تقویت کند».

نقش پارلمان در ایجاد یک دولت ملی را می توان به وضوح در اقدامات «پارلمان اصلاحات» ملاحظه کرد که با به کارگیری کامل اقتدار «سلطنت در پارلمان»، در پی امحای آن دسته از آزادی‌ها یا امتیازاتی برآمد که مانع به کارگیری کامل اقتدار حاکم بود. مهم ترین امتیاز

پادشاه، اعضای مجلسین
ایمان و عوام در نظام
متوازن به منزله بازیگران
یک نظام پیچیده
«نظارت و تعادل»^{۲۴}
معرفی می شدند. چنین
تغییری در استعاره‌ها،
پرورنده صورتی از
نوآوری بود. خاصه آنکه
در پس ایده «تعادل»،
فرض تفکیک کارکردها
قرار داشت که به نوعی
مفهومی کاملاً جدید به
حساب می آمد



در مورد «نشانه‌های اصلی حاکمیت» تأمل کرده بودند که فعالیت‌ها و اقدامات بنیادین حکومت همچون وضع قانون، اعلام جنگ و انعقاد صلح، نصب قضات و نشر پول را شامل می‌شد. اما این مباحث، بر اقدامات و فعالیت‌های حکومت متمرکز بود که تنها با مقوله‌بندی و باز طبقه‌بندی اقدامات و وظایف در قالب تخصیص مناسب نهادی بعضی از «کارکردها» قادر بود تا مبدل به گفتمانی درباره‌ی مقام حکومت گردد. ولیکن این نیز به‌آسانی میسر و میسر نبود چرا که در تمامی دوران قرون‌وسطا قدرت نهاد‌های پارلمانی در این واقعیت ریشه داشت که دربار، شورا و پارلمان پادشاه، یک نظام حکومتی گسترده و چند لایه را تشکیل می‌داد. قدرت ویژه حکومت انگلستان در دوره قرون‌وسطا، در قرابت و درهم‌تنیدگی آن مناسبات نهفته بود و نه در تفکیک کارکردهای نهادی. در اینجا، سابقه‌ای وجود دارد که لازم به توجه می‌باشد؛ یعنی نخستین و تنها قانون اساسی مکتوب انگلستان - قانون حکومت ۱۶۵۳-۲۶ که به‌طور رسمی تفکیک میان قدرت‌های تقنینی و اجرایی حکومت را مقرر می‌داشت. اگرچه در دوران «بازگشت»^{۲۶} نگرش مساعدی نسبت به ایده تفکیک قوا وجود نداشت. زیرا به انکار نقش پادشاهی در قانون‌گذاری منجر می‌شد. ولیکن تفکیک قوا به مضمونی مهم در اندیشه سیاسی دوره مبدل شد. ضرورت تفکیک قوای مقتنه و مجریه سنگ بنای رساله دوم [جان] لاک قرار گرفت و در طول قرن هجدهم مونتسکیو این مضمون را در فصلی از رساله روح‌القوانین در خصوص سرشت نظام حقوق اساسی انگلستان بسط و توسعه بخشید. او مدعی بود که رمز آزادی سیاسی در انگلستان در تفکیک میان قوای مقتنه، مجریه و قضاییه نهفته است و متذکر شد «از آنجا که این قوا به اقتضای امور حرکت می‌کنند، به ضرورت در هماهنگی با یکدیگر پیش می‌روند». قدر مسلم مونتسکیو در خصوص نظام حقوق اساسی انگلستان در سده هجدهم دچار خطا شده بود. آنچه سبب می‌گردید ترتیبات خاص حکومت بریتانیا به شیوه‌ای به نسبت هماهنگ عمل کند، «اقتضای امور» نبود بلکه این واقعیت بود که کل دستگاه حکومت در اختیار طبقه زمین‌دار قرار داشت. شاید بتوان از خطای مونتسکیو غمخیز عین نمود، زیرا غایت اصلی او این بود که نشان دهد چگونه «قوانین انگلستان»، ترتیبات حفظ آزادی سیاسی را در آن ناحیه «پایه‌گذاری» کرده است. ولی تقلید بلک

بنابراین، مقبولیت گسترده این ایده که اقتدار حکومت در حوزه صلاحیت خود مطلق است، قرین بود با تأیید و گواهی این امر که آن اقتدار بایستی به صورتی ویژه اعمال شود. صلاحیت^{۲۳} به‌طور نامحدود وجود داشت؛ چنانکه به گفته بلک ستون، سلطنت از طریق پارلمان، «اقتدار حاکمیتی و غیرقابل کنترلی در وضع، تأیید، توسعه، تضییق، نسخ، فسخ، احیا و تفسیر قانون در مورد هر مسئله‌ای اعم از دینی، دنیایی، مدنی، نظامی، بحری یا کیفری داشت». اما این قدرت «مطلق» تنها از طریق اشکال معین و رویه‌هایی مشخص قابل اعمال بود و به‌طور کلی، صرفاً بر اساس نوعی درک بنیادین از استفاده «مناسب» از قدرت به کار گرفته می‌شد. شکل‌گیری این رویه‌های رسمی، حاکی از شکل‌گیری یک نظام مشروطه بود. بدون تردید، نوعی نظم مشروطه در مفهوم قرون‌وسطایی «ملت» یا جامعه سیاسی^{۲۳} مستور بود.

این امر در ایده «حکومت ترکیبی» وضوح فزون‌تری یافت، که مقرر بر آن پادشاه (به‌منزله سر) و اعیان و مردم (به‌منزله اعضا) قدرتی هماهنگ را اعمال می‌کردند که غایت آن ممانعت از تحمیل اراده یک منطقه بر دیگر مناطق بود. در اواخر سده هفدهم، استعاره مکانیکی «نظام حقوق اساسی متوازن» جایگزین زبان قدیمی اما ارگانیک «نظام حقوق اساسی مرگب» شد. پادشاه، اعضای مجلسین اعیان و عوام در نظام متوازن به‌منزله بازیگران یک نظام پیچیده «نظارت و تعادل»^{۲۴} معرفی می‌شدند. چنین تغییری در استعاره‌ها، پرورنده صورتی از نوآوری بود. خاصه آنکه در پس ایده «تعادل»، فرض تفکیک کارکردها قرار داشت که به‌نوعی مفهومی کاملاً جدید به حساب می‌آمد.

در اوایل دوران تجدد، نویسندگانی چون بُدن و هابز

این امر در ایده
«حکومت ترکیبی»
وضوح فزون‌تری یافت،
که مقرر بر آن پادشاه
(به‌منزله سر) و اعیان
و مردم (به‌منزله اعضا)
قدرتی هماهنگ را اعمال
می‌کردند که غایت آن
ممانعت از تحمیل اراده
یک منطقه بر دیگر
مناطق بود



که سلطنت و پارلمان را هویت‌هایی جدا و رقیب معرفی می‌کنند عموماً در تغافل از این نکته بسر می‌برند. نویسندگان کتب درسی غالباً اظهار می‌کنند که قوه مقننه بر قوه مجریه کنترل دارد و منتقدان ایشان در مقام پاسخ، بیان می‌دارند که عکس قضیه صادق است. یعنی در واقع، قوه مجریه بر قوه تقنینی کنترل دارد. هر دو گروه به ظن قوی از نکته اصلی غافل مانده‌اند. وجه مشخصه نظام بریتانیا در روابط وسیع و پیچیده میان وظایف و کارکردهای قوای مقننه و مجریه - و قضاییه، به‌رغم استقلال رسمی آن -^{۲۷} نهفته است.

این وحدت حقوقی مقام حکومت، که نماد آن سلطنت است، نمایانگر تفاوت بنیادین میان نظام حکومت در بریتانیا و ترتیبات جدید حکومت است که شیوه‌های حکمرانی در دیگر نظام‌های اروپایی را فراهم می‌آورد. نوسازی نظام بریتانیا [نیز] یک فرآیند تکاملی و تطوری بوده است و نه انقلابی. [به عبارتی] عوض «بازسازی»^{۲۸} مقام حکومت، تنظیم مجدد یا «بازچینش»^{۲۹} صاحب‌منصبان غالب در قدرت، صورت گرفته است. [گفتنی است که] نوسازی محصول انطباق سیاسی بوده است، و نه بازسازی حقوقی.

استون از خطای مونتسکیو قابل بخشش نیست. از آن زمان، این خطا سرچشمه سردرگمی بسیاری درباره ماهیت و سرشت مقام حکومت در نظام بریتانیا بوده است. پس از دوران «بازگشت» و انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸، راهی که در پیش گرفته شد، در جهت تقسیم و تفکیک قوا نبود بلکه کوشش می‌گردید تا وحدت رسمی مقام حکومت حفظ شود. این امر با این تأکید به دست آمد که سلطنت، جزئی اساسی از پارلمان است و نه تنها قوای مقننه و مجریه را از یکدیگر تفکیک نمی‌کردند بلکه وزیران پادشاهی را موظف می‌نمودند تا موقعیت خویش را در پارلمان حفظ نمایند. به این ترتیب، ظهور و بروز این اصل که «پادشاه خطا نمی‌کند» در سده هجدهم کاملاً به دلیل مقبولیت این امر بود که اقدام رسمی پادشاه تنها در چارچوب مجموعه‌ای از ترتیبات میسر است که بدان وسیله، پارلمان از درستی و صدق اقدامات حکومت حصول اطمینان می‌یابد. حلقه واسط و حیاتی در این ترتیبات، عبارت بود از شکل‌گیری و پیدایی کابینه (هیئت وزیران) به‌مثابه نهاد تصمیم‌گیری جمعی در حکومت. بعدها [والتر] بگت این نهاد را «رمز کارآمدی» نظام حقوق اساسی کشور نامید». ضروری است که به این وحدت یا اتحاد اساسی توجه کرد؛ آنان

پانوشته‌ها:

- 1-artificial man
- 2-sovereignty
- 3-explanation
- 4-justification
- 5-science of police
- 6-governmentalization of the state
- 7-societas
- 8-universitas
۹. این تصویر ایده‌آل از دولت به‌منزله انجمن مدنی را می‌توان معادل مفهومی دانست که اوکشات در اثری دیگر آن را civitas یا شهر می‌نامد.
- 10-persona ficta
- 11-lordship
- 12-the office of sovereign representative
- 13-government
- 14-state
- 15-Magna Carta
- 16-dominus
- 17-rex
- 18-declaratory
- 19-patronage
- 20-patrimonial
- 21-public administration
- 22-competence
- 23-body politic
- 24-checks and balance
۲۵. قانون حکومت یا Instrument of Government، قانونی بود

که توسط سرلشکر جان لمبرت در پاییز ۱۶۵۳ تنظیم گردید و شورای افسران آن را به تاریخ دسامبر ۱۶۵۳، زمانی که پارلمان قدرت خود را به الیور کرامول انتقال داده بود، به تصویب رساند. هدف از این قانون اساسی، توزیع قدرت میان پادشاه، شورای دولتی و مجلس عوام بود و ریاست قوه مجریه را به مقامی انتخابی اما مادام‌العمر (لرد قیم Lord Protector) می‌سپرد. ایضاً، بر طبق مقررات قانون یادشده، حوزه‌های انتخابی به نحوی تغییر می‌یافت که نفوذ طبقه متوسط در پارلمان بیشتر گردد و همه به‌استثنای کاتولیک‌ها، از آزادی انجام اعمال مذهبی بهره‌مند شده بودند. البته عمر این قانون به بیش از چهار دهه نرسید.^{۳۰}

۲۶. دوره بازگشت یا Restoration به دوره اعاده و بازگشت سلطنت در ۱۶۶۰ و بعد از حکومت کرامول گفته می‌شود که به کاهش چشمگیر حکومت نظامیان و افزایش مدارای مذهبی منتهی شد.^{۳۱}

۲۷. هرچند که بعد از تصویب قانون حل و فصل [اشاره به مسئله جانشینی سلطنت] ۱۷۰۰ قوه قضائیه همواره استقلال رسمی خود را حفظ کرده، ولیکن هیچ‌گاه تفکیکی روشن میان وظایف و کارکردهای قوا وجود نداشته است. پارلمان که در آغاز به‌منزله یک محکمه یا به عرصه وجود نهاد، بسیاری از ویژگی‌های دادگاه را همچنان در اسناد، شکایات و مانند آن‌ها حفظ کرده و رویه موجود در آن برای عرضه طرح‌های قانونی، همانند رویه‌های قضایی است. برخی از قضات عضو مجلس اعیان هستند که از سوی سلطنت به این مقام نصب شده‌اند و تنها با تصویب مجلسین قابل عزل می‌باشند. عالی‌رتبه‌ترین قضات، یعنی نمایندگان حقوقدان مجلس اعیان و قضات دادگاه تجدیدنظر. در مقام مشاور شخصی یا محرمانه سلطنت سوگند یاد می‌کنند. در حال حاضر، دو دادگاه عالی تجدیدنظر در کشور وجود دارد (مجلس اعیان و کمیسیون قضایی شورای مشورتی سلطنتی) که اولی، شعبه‌ای از قوه مقننه و دیگری کمیسیونی از قوه مجریه است.

- 28-reconstruction
- 29-rearrangement

نوسازی نظام بریتانیا
[نیز] یک فرآیند تکاملی
و تطوری بوده است و
نه انقلابی. [به عبارتی]
عوض «بازسازی»
مقام حکومت، تنظیم
مجدد یا «بازچینش»
صاحب‌منصبان غالب
در قدرت، صورت گرفته
است. [گفتنی است که]
نوسازی محصول انطباق
سیاسی بوده است، و نه
بازسازی حقوقی





قانون کلیسا و مشروطه خواهی غرب در دوران گذار

برایان تدریسی
ترجمه هنری ملکمی

هدف من این نیست که یک مقاله فنی دیگری در مورد جزئیات پژوهش حقوق دانان کلیسا ارائه کنم بلکه می‌خواهم اهمیت کارهای اخیر در مورد مسئله اساسی تاریخ غرب - یعنی ظهور دولت مشروطه در قرون وسطا - را به‌طور وسیع مساحی کنم [۲]. موجبات خرسندی است که به شما بگویم هدف از مطالعات امروز حقوق دانان کلیسا این نیست که چند پانویس مبهم دیگری به استاندارد کارهای تاریخ مشروطه اضافه کنند، بلکه می‌خواهند پاسخ‌های تازه‌ای برای مسائل جدید مربوط به سرشت و خاستگاه مشروطه‌خواهی پیدا کنند که بی‌برورگرد در اوضاع و احوال کنونی عصر ما اقامه گردیده است.

من از کلمه «مشروطه‌خواهی» برای معنی دادن به ایده‌های پایه‌ای و مطرح‌شده استفاده می‌کنم که بر آشناترین گفتمان سیاسی قدیمی ما، تعبیراتی مثل



هر محققى که می‌خواهد کیفیت پژوهش‌های قوانین کلیسا^۱ را در این سال‌های نیمه قرن بیستم به بحث بگذارد، ناگهان خود را میان تناقضی پر مناقشه می‌یابد. مشتاقان جنبش اصلاح کلیسای امروز به شرارت‌های قانون‌گذاری افراطی در کلیسا با چنان ساز و نوازی ناشایست حمله کرده‌اند که در بعضی محافل کلمه «حقوق» به کلمه‌ای مترادف دشنام تبدیل شده است. (مثل این است که اولیای امور، فصل تازه‌ای برای حمله به آن‌ها آغاز کرده‌اند). اما هم‌زمان، مورّخین امروزی قرون وسطا چنان تحت تأثیر تیزبینی و ژرف‌نگری اندیشه قوانین کلیسای قرون گذار^۲ قرار گرفته‌اند که اینک مطالعه قانون کلیسا به‌عنوان شاخه‌ای از پژوهش‌های قرون وسطا مورد احترام و مد روز جهانی شده است.

پارادوکس ما شاید تنها ظاهری باشد. آنچه مصلحان باید با آن بجنگند خود قانون این‌چنینی نیست بلکه قانون بد است. کلیسا، در میان سایر چیزها، یک جامعه مرئی انسانی روی این کره خاکی است. او به یک ساختار حقوقی نیاز دارد و بی‌گمان همیشه ساختاری حقوقی داشته است و در آینده نیز خواهد داشت. و البته در این مناقشه نیست. تمایز بزرگ مشخصه حقوق دانان کلیسای قرن دوازدهم (در برابر بعضی از آن‌ها در قرن بیستم) این بود که آن‌ها این واقعیت را به‌طور واضح قردان بودند که کلیسا باید تصوراً ساختار حقوقی معقول^۳ داشته باشد. دکرتیست‌های^۴ دوران گذار در دوره «رنسانس» زندگی می‌کردند، یعنی زمان نوآوری هوشمندانه در بسیاری از حوزه‌های زندگی و تفکر؛ و مشتاق بودند که جدیدترین و شجاعانه‌ترین ایده‌های عصر را در وظیفه خطیری که به عهده گرفته بودند به کار گیرند. این تکلیف چیزی نبود جز بیان مفهوم الهیاتی قدمایی کلیسا به‌مثابه عیال خداوند^۵ با واژه‌های مناسب حقوقی - و حقوق دانان کلیسا چنان با مهارت و آگاهی و هوشمندانه به آن پرداختند که نوشته‌هایشان تمام سنت بعدی حکومت غرب را تحت تأثیر قرار داد. در خصوص کلیساشناسی و نظریه‌های سیاسی دکرتیست‌ها و دکرتالیست‌ها^۶ آثار زیادی در بیست سال اخیر بالیدن گرفته است. [۱] ما نه‌تنها درک طرح کلی تفکرشان را آغاز کرده‌ایم بلکه خصوصیات فردی اکثر آموزگاران بزرگ آن روز مثل هوگوچیو، آلانوس، لورنتیوس، هوستینیس^۷ را احساس می‌کنیم، اسامی که تازه به متون درسی تاریخ قرون گذار رخنه کرده‌اند.

می‌پردازد.

نکته‌ای که در همان بدو امر موجب تعجب مورخ معاصر می‌شود این است که در هیچ‌جا احتمال ظهور یک چنین نظامی یا پایداری آن بعد از ظهور ائتلافی‌اش دیده نشده است. در زندگی خود من، مردمان قدیمی اروپا، که باید بهتر می‌دانستند، به‌طور ارادی خود را تسلیم متصورترین شکل استبداد کردند و ملت‌های جدید که همین چند سال پیش شجاعانه همه‌جا سوار کشتی پر مخاطره حکومت مشروطه شده بودند بعد از مدتی آزمایش ناموفق از آن پیاده شدند. ادلی استیونسن^۱ یک بار گفت «حکومت طبیعی نوع بشر رعیتی» است. خودکامگی^۲ الگوی متداول حکومت انسان‌هاست». و مورخ نمی‌تواند تشخیص ندهد که قصه عادی حکومت انسان‌ها در واقع تناوب این اشکال مختلف خودکامگی با میان‌پرده‌های هرج و مرج بوده است. با همه این‌ها نمی‌خواهیم بگوییم که نظام سیاسی ما باید لزوماً به‌مثابه صرف گمراهی بلهوس در کل تاریخ نوع بشر مختومه اعلام شود. شاید امور در آینده متفاوت شود. مشروطه‌خواهی یک هم‌بخشی متمایز از تمدن غرب به هنر حکومت است و در هند رهبران نیم‌بیلیون مردم هنوز در تقلا هستند که نهادهای غربی ما را به نیازهای یک جامعه آسیایی پیوند بزنند، گرچه تا کنون موفقیت‌آمیز نبوده ولی پیامدش غیرقابل‌پیش‌بینی است. وانگهی مشروطه‌خواهی ممکن است محور اصلی تحوّل و رشد شیوه حکومت انسان در هزار سال آینده باشد، یا ممکن است نباشد. مسئله تاریخی چگونگی رشد اولیئه ساختار حکومت مشروطه برای پژوهشگر بسیار فریبنده است زیرا مشکلات عملی اینکه آیا یک چنین ساختاری می‌تواند در دنیای جدید بماند و توسعه یابد، به‌طور ظریفی بلا تکلیف مانده است.

به‌درستی، برای نخستین بار در قرون وسطا بود که ملل کوشیدند خود را در دولت‌های مشروط^{۱۲} سازمان‌دهی کنند. در واقع می‌توانیم در زندگی بعضی از دولت-شهر(های) کلاسیک فصل مهم و جذاب مشروطه‌خواهی مقدماتی را ردیابی کنیم؛ اما زمانی که کسی از اجتماعات خودی شهری کوچک وارد سطح ملت یا قاره‌ای می‌شود مسائل حکومت با رضایت چنان به هم می‌پیچد و اصولاً نوع آن چنان عوض می‌گردد که برای حل آن‌ها یک دستگاه نهادی متفاوت از آنچه در دنیای قدیم بوده است لازم می‌آید. دولت-شهر(های)



«حکومت تحت قانون» یا «حکومت با رضایت» دلالت ضمنی دارد. منظور ما - حداقل در اصول موسع - نظامی است که در آن روند صحیح قانونی^۸ امور به شهروندان تضمین داده شده است و خود قوانین هم صرفاً اراده دلخواهی یک مستبد نیست بلکه نگرش اخلاقی جامعه در کل را بازتاب می‌دهد. و البته «حکومت با رضایت» برای ما بدین معنی است که نه فقط اکثریت اراده خود را به اقلیت تحمیل می‌کند بلکه ماشین حکومت وجود دارد تا اجماع عقاید و مسیر اعمالی را تفسیر نماید که - گرچه ممکن است با درجه‌بندی مختلف رغبت - تمام شهروندان آمادگی قبول آن را دارند. مشخصه تشکیلات نهادی تفسیر و استنباط توافق عمومی در دولت‌های مشروطه مدرن، مجلس نمایندگان منتخب است که با حق مؤثر رضایت، به قانون‌گذاری و مالیات‌بندی

قانون گذاری به اوج رسید. اما این رشد حکومت مرکزی دقیقاً با رشد نظریات و تمرین‌های مشروطه همراه شد. ساختارهای اداری ظاهر شدند که می‌توانیم به طور معقول آن را دولت‌ها بنامیم، با این حال برای اولین بار آن‌ها دولت‌های مشروط بودند. اینجا یک نقطه چرخشی عظیم در تاریخ حکومت بشری بود.

مطمئناً همه با این نگاه به قرون وسطا موافق نیستند. هنوز می‌توان به کتابی برخورد که خاستگاه مشروطه‌خواهی غرب را در دموکراسی آن و جمهوری رم محبوب می‌بیند و بعد از فراز قرون متمادی می‌پرد و داستان را دوباره از هابز و لاک و انقلاب شکوهمند پی می‌گیرد. در واقع به نظر می‌رسد که تعدادی از دانشوران معتقدند مطالعه نهادهای دوران گذار را صرفاً به شاخه‌ای از مردم‌شناسی ابهام‌برانگیز برگردانند و بگویند که انسان دوران گذار همانند دیگر مردمان بدوی، مفهوم مشکل و پیچیده حاکمیت و دولت را نداشتند. متداول‌ترین اشتباه این رهیافت این است که مؤلفی از نظریه حاکمیت قرن نوزدهم که معمولاً از آستین و هگل برگرفته است آغاز کند و سپس نشان دهد که چون سازمان زندگی سیاسی دوران گذار به قالب^{۱۷} انتخاب شده راه نمی‌دهد در قرون وسطا دولت وجود نداشته است (و بدین ترتیب شانه بالا می‌اندازد و آن را موضوعی غیر مرتبط با خود می‌پندارد). البته که این درست است. نکته اینجاست که این نظریات قرن نوزدهمی به اندازه دولت‌های دوران گذار به دولت‌های مشروطه معاصر هم کاربردی ندارند. مطالعه این آموزه‌ها شاید بتواند در فهم اشکال مدرن حکومت مستقل^{۱۸} کمک کند اما آن‌ها دقیقاً انحرافی از سنت کانونی مشروطه‌خواهی غرب هستند و به موخری که دنبال کشف آغازگاه آن سنت و تظاهرات مدرن آن است، ارتباطی ندارد.

بحث در این مسائل می‌تواند بسیار پیچیده شود، اما نکته مهمی وجود دارد که بسیار شایان اهمیت است. نهاد مدرن حکومت نمایندگی مانند سنای آمریکا به هیچ‌وجه ربط معناداری با سنای رم قدیم ندارد. از آن طرف اما سرشت کلی و حالت کارکرد آن در سنت گذشته حکومت پارلمانی ریشه دارد- و پارلمان در یونان قدیم یا رم قدیم به وجود نیامد بلکه در قرون وسطای انگلستان شکل گرفت. حقیقت امر این است که در سال ۱۲۰۰ هیچ جا مجالس نمایندگی ملی وجود نداشت و هرگز هم نبوده است. در حالی که در سال ۱۴۰۰ تمام

منفرد اصول نمایندگی مانند شکل مدرن آن را کم داشتند. برآمدن گاه‌به‌گاه گروه دولت-شهر(ها) اصول حاکمیتی مانند آنچه در شکل مدرنش مطرح است را نداشتند.

مردم‌شناسان در حوزه‌ای کاملاً متفاوت می‌توانستند به تعدادی از جماعت‌های بدوی اشاره کنند که تجربه حکومت محدود به شکل شوراها یا قبيله‌ای و قوانین آدابی داشتند. این چنین نهادها به هیچ‌وجه خاص مردمان توتونیک^{۱۹} شمال اروپا نبود. هر کجای جهان که تحقیق مناسبی انجام شده باشد می‌توان آن را یافت. مثلاً در میان آفریقاییان غربی یا سرخپوستان؛ و این دلیل بارزی است که نشان می‌دهد چرا کشف قومیت^{۲۰} توتون‌های بدوی- که زمانی در میان موخرین قرون وسطا بسیار محبوب بود- نمی‌تواند توضیح مکفی برای برآمدن مشروطه‌خواهی دوران گذار باشد. جماعات بدوی نمی‌توانند تمثیل واقعی دولت مشروط باشند زیرا خودشان فاقد اساسی‌ترین نشان خود دولت یعنی بخش‌های منظم حکومت، سوابق مکتوب، ایده قانون گذاری به مثابه محصول تأمل عقلی و ارادی بودند؛ و زمانی که این جماعات اولیه، آداب و رسوم خود را چنان گسترده کردند که توانستند تمدنی و دولتی بسازند، معمولاً به شکل استبدادی یا حداکثر حکومت الهی (تئوکراسی) منتهی شد. مثال زیادی در کتاب استبداد شرقی ویتفولگ آورده شده است.

در اروپای غربی از قرن دوازدهم به بعد مسیر رویدادها چرخشی متفاوت داشت. احیای مهم قانون کلاسیک رم ایده حکومت مرکزی نیرومند با قدرت بی‌حد و حصر قانون گذاری و مالیات بندی برای رفاه عمومی را به دنیای فئودالی غرب با انواع حوزه‌های قضایی کوچک محلی دوباره معرفی کرد. به علاوه، نمونه مجموعه حقوق^{۲۱} رمی، گراتیان راهب را برانگیخت تا کار نظام مند کردن قانون کلیسا را به دست گیرد. او در اوان سال ۱۳۴۰ کتاب دکرتوم^{۲۲} خود را کامل کرد، کاری بی‌اندازه نافذ که برای اولین بار از بلبشوی متضاد شرایع، احکام، و متون آدابی که در طی هزاران سال در کلیسا روی هم انباشته شده بود سنتزی هماهنگ به وجود آورد. دو قرن بعد، رشد عظیم فعالیت حکومتی، نخست در حوزه کلیسایی و سپس سکولار به خود دید. پادشاهی‌ها بوروکراسی کارآمدتری به پا کردند. وضع مالیات بهبود یافت، سیستم قضایی مرکزیت یافت و در سال ۱۳۰۰ موج خروشان فعالیت



فرضی کلی وجود داشت که نوع نظام نمایندگی و مشروطه، خصلت طبیعی حکومت مردمان بوده است که انگلیسی‌ها به واسطه توانایی و لیاقت ذاتی انگلو- ساکسونی شان آن را برای اولین بار با نمونه نشان دادند، ولی به سمت آینده‌ای می‌رود که تمام جوامع در زمان مقتضی با خیرخواهی و اندکی آموزش اولیه به سمت آن پیش خواهند رفت. با این پیش‌فرض، تمام کار توضیح خاستگاه مشروطه‌خواهی، صرفاً مستندسازی مرحله‌ای است که انسان‌های دوران گذار این مسیر هنجار و طبیعی توسعه از اقوام توتونیک تا اعضای مجلس عوام طی کرده‌اند. این کار به خودی خود مشکل‌آفرین شده است و امروز همه متفق‌القول‌اند که ویلیام استابز^{۱۲} یکی از مهم‌ترین مورخین مشروطه، مراحل توسعه آن را اشتباه ارائه کرده است. حدود سال ۱۹۰۰ تجدیدنظرطلبانی مانند مایتلند و مک ایلیون^{۱۳} شروع به نقد او نمودند. بحث، بسط و توسعه یافت و هنوز هم ادامه دارد. ما هم اکنون صدها کتاب و مقالات خارق‌العاده در دست داریم که خود را وقف این پرسش و تمام حاشی فریبنده اطراف آن کرده‌اند داریم- اینکه آیا پارلمان انگلیس همان وقت یعنی سال ۱۲۹۷ نوعی نمایندگی قانون‌گذار بوده است یا اینکه ما نظر خود را در مورد پیشرفت انسان تا ثبات مطلوب روابط سال ۱۳۲۷ باید به‌طور ریشه‌ای عوض کنیم. مصالحی که تاکنون در مسیر این مناقشه از زیر خاک در آوردند بسیار ارزشمند است. اگر قرار است گزارشی رضایت‌مند از مشروطه‌خواهی دوران گذار به دست آید تفسیر سوابق پارلمان انگلیس نقشی اساسی در آن ایفا می‌کند. اما تا زمانی که این تحقیقات پارلمانی به صورت مجزا انجام شود و تحت تأثیر شدید بحث‌های فنی برآمده از مناقشات شصت سال اخیر باشد، به‌جایی نخواهد رسید. باید آن‌ها را در یک چشم‌انداز وسیع‌تر قرار دهیم.

مطالعه قانون کلیسای جهانی می‌تواند یک چنین چشم‌اندازی را فراهم نماید. اگر ما از نقطه‌نظراتی که خودشان را در دهه ۱۹۶۰ جا زده‌اند عزیمت کنیم، یعنی از مقدمات خود آشکارا مطمئن‌باشند که مشروطه‌خواهی یک مرحله عادی در تحولات جوامع نیست بلکه بسیار هم غیر طبیعی است- ظهورش غیر ممکن، توسعه‌اش بسیار سخت، ماندگاری‌اش پر مخاطره- پس ما باید یک نوع پرسش جدید از عصری که برای اولین بار آن را عمل آورده است طرح کنیم. سؤال روشن این است: چه چیز قرون وسطا غیرعادی بود؟ کدام عناصر سازمان‌دهنده



کلیسای غرب درگیر کوششی برای جایگزینی مونارشی پاپ با شیوه حکومت شورایی بود و تقریباً هر کشوری از اسکاندیناوی تا اسپانیا و از انگلستان تا مجارستان اسناد قانونی تهیه کرده بودند که در آن گفته شده بود فرمانروا تحت قانون است و آزموده بودند مجالس نمایندگی می‌تواند آن اصل را اثربخش کند. این پدیده مشروطه‌خواهی قرون گذار است. همان‌طور که تأکید کردم شاید این یک پدیده ویژه و نادر باشد. هیچ اثر کلی جامعی وجود ندارد که کلیت این پدیده را به‌طور رضایت‌بخشی توضیح دهد. مطمئناً موضوعی است جالب و شایسته توضیح.

متخصصین تاریخ قرون وسطا همیشه از اهمیت تاریخ مشروطه آگاه بوده‌اند. همیشه موضوع اصلی رشته ما بوده است. اما آن‌ها هم‌وقت از دیدگاه پیشنهادی من تبعیت نکرده‌اند. برعکس، زمانی که در قرن نوزدهم موضوع به‌صورت علمی مورد مطالعه قرار گرفت،

نیست. این هم باز الگویی طبیعی از حکومت مردمان است. جوامع بی‌شماری به‌وسیله خدا امپراطوران یا پادشاهی الهی یا رهبری با قدرت سرّی اداره شده است. مورد غیرعادی در قرون وسطا این نبود که بعضی از امپراطوران و پایان آرزوی نقش خداسالاری^{۳۲} داشتند بلکه امر غیرطبیعی این بود که این آرزوها هرگز تماماً برآورده نشد. حکومت، همچنان دو ساختاری، کلیسایی و سکولار، باقی ماند، آن‌ها به‌طور پیچیده‌ای به هم پیوستند ولی در نهایت خود را وقف غایاتی متفاوت کردند، اغلب در تضاد بودند و هر کدام قدرت دیگری را محدود می‌نمود. ظاهراً وجود چنین موقعیتی، با جلوگیری از منجمد شدن جامعه قرون وسطا به یک دگماتیسم سفت‌وسخت، امکان رشد آزادی انسان را افزایش می‌داد. لرد آکتون^{۳۳} خیلی پیش‌تر به این نکته اشاره کرد «ما برآمدن آزادی سیاسی^{۳۴} را مدیون آن تضاد چهارصد ساله هستیم».

این گفته اگرچه مهم است ولی فقط بخشی از داستان است. ما با دو جامعه مواجه هستیم که نه تنها خیلی از اوقات در کشاکش‌اند بلکه در وضعیت کنش متقابل هم قرار می‌گیرند. در سرتاسر قرون وسطا بین حوزه کلیسا و حوزه حکومت دنیوی مکرراً اعضا و

زندگی اجتماعی یا اقتصادی بین تمام کشورهای اروپای غربی سال‌های ۱۲۰۰ و ۱۴۰۰ مشترک است ولی نسبت به سایر تمدن‌های دوران گذار که ما می‌شناسیم خاص بود؟ این نوع سؤال مستقیماً به موضوعاتی منتهی می‌شود که حقوق دانان کلیسای دوران گذار منابع بلافصل آن را به دست می‌دهند. چون چیز غریبی در مورد اقتصاد قرون وسطا نیست- زراعت بدوی با کمی رنگ و بوی متغیّر تجارت. و فناوری خاصی هم به چشم نمی‌آید- پیشرفته‌تر از آنچه ما فکر می‌کردیم ولی حقیقتاً نه زیاد. و احترام به نجبای لشکری به‌عنوان ساختار پایه‌ای اجتماع، آن چنان غیرعادی نیست. ما تنها زمانی که وجوه فرهنگ کلیسایی دوران گذار را می‌نگریم با موقعیت به‌شدت غیر طبیعی- با معیارهای اکثر تمدن‌های دیگر- مواجه می‌شویم.

زمانی که دانشجویان اختلاف نظرهای پاپ‌ها و پادشاهان قرون وسطا را مورد بررسی قرار می‌دهند، گاهی از مقاصد و ادعاهای آن‌ها شگفت‌زده می‌شوند. برای آن‌ها جالب توجه است که پایان ادعای خلع پادشاهان دارند و پادشاهان در پی انتصاب اسقف‌هایند؛ اما در واقع اینکه فرمانروایی اشتیاق تمرین قدرت فائقه روحی و مادی داشته باشد امر زیاد غیرعادی‌ای

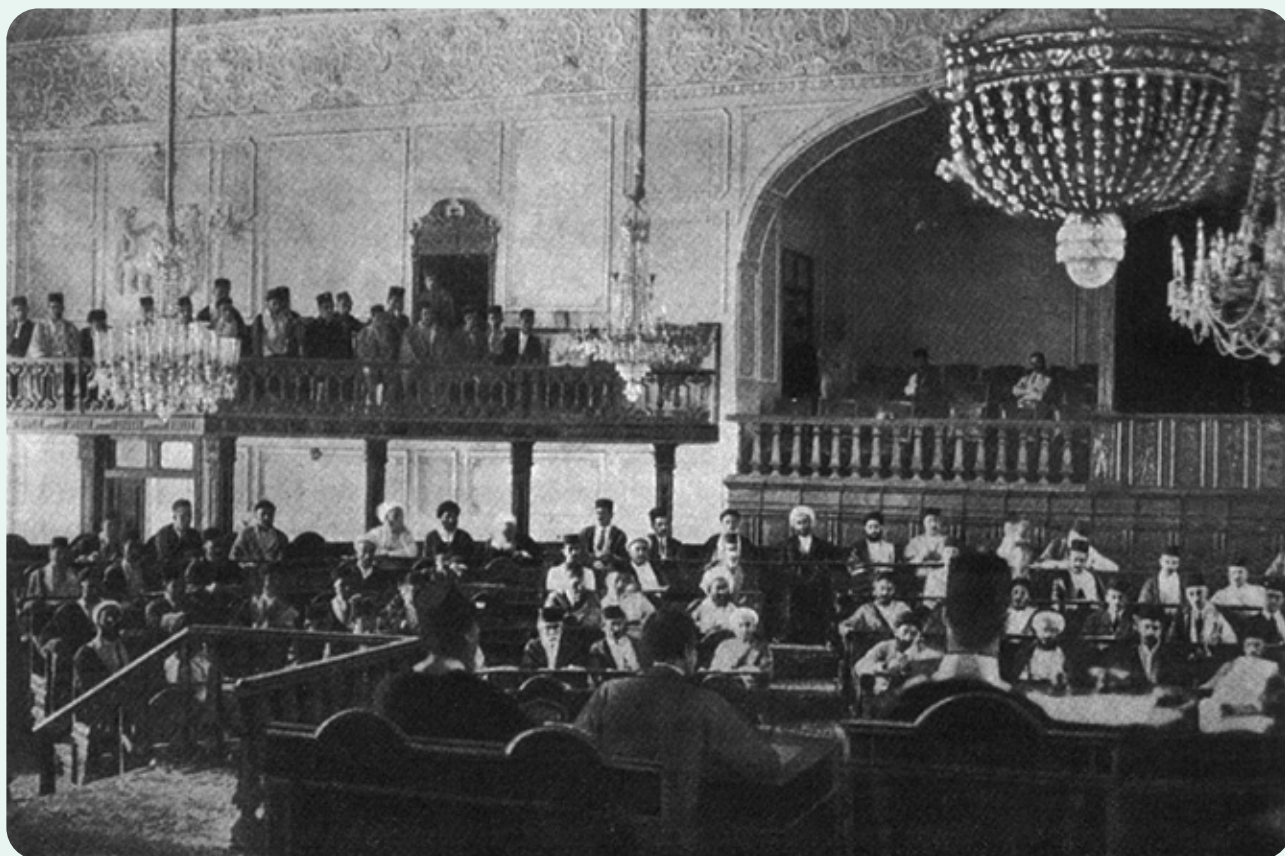


همچنین ایده‌ها و فنون نهادگرانی مبادله می‌شد. پادشاهان مانند اسقف‌ها تدهین و اسقف‌ها همچون پادشاهان اربابان فئودال می‌شدند. در کلیسای رم از قوانین غیردینی سنای قدیم برای تعریف مقام (status) کاردینال‌ها و از قواعد کلیسایی مربوط به انتخاب اسقف‌ها برای نظم‌بخشی انتخاب امپراتوران، استفاده می‌شد. پاپ تاج امپراتوری بر سر می‌گذاشت و امپراتور کلاه اسقفی. از این شواهد بی‌نهایت می‌شود مثال آورد.

بنابراین برای درک صفات متمیزه حکومت دوران گذار باید دو مجموعه مسائل را در نظر بگیریم- مشکل تضادها و مسائل کنش متقابل (بده بستان) بین کلیسا و دولت (State). در کل مسائل تعامل متقابل بسیار پیچیده‌تر و مهم‌ترند و این‌ها مواردی است که می‌خواهم به جزئیات آن بپردازم. فهم انتزاعی در هر جامعه‌ای که خود می‌تواند به دوگانگی کلیسا و دولت با موقعیتی استثنائی و قابل انعطاف منجر گردد، بسیار آسان است. اما توضیح عینی چگونگی تعامل تشکیلات منحصر به فرد کلیسا با نظام خاص حکومت دنیوی برای عرضه اشکال جدید سازمان مشروطه که ما به دنبال کشف خاستگاه‌های آن هستیم، بسیار سخت است. صرف اختلاط ترکیب خودکامگی^{۲۵} دینی با

آنارشی فئودالی زیاد نویددهنده نیست، و در بسیاری موارد تا همین اواخر چنین فرض می‌شد که تمام نظریات کلیسایی اقتدار پاپ در واقع به‌شدت دنبال حکومت فردی روحانیون بوده است. اما نتیجه‌ای که می‌شود از تمام تحقیقات اخیر گرفت این است که قانون کلیسایی دوران گذار صرفاً آنچه روزی «فلسفه حقوق استبداد معنوی» خوانده می‌شد، نبوده است. در بررسی دقیق‌تر دریافته‌ایم که حاشیه‌نویسی‌ها و کلیات شارحان بزرگ عصر آنوسان سوم^{۲۶} نه فقط شامل فقرات آشنا و مورد انتظار در به عرش بردن اقتدار پاپان بود ولی قسمت‌های دیگری هم دارد که پر است از مفاهیم مشروطه، مباحث کارآمد و پیشرفته‌نماینده‌گی و رضایت و حدود مقزّر بر اقتدار ساخته‌شده قانونی حتی اقتدار پاپ.

قبل از اینکه به ساختار این ایده‌ها برسیم باید به یک سؤال ابتدایی که به‌ناچار خود را ظاهر می‌سازد بپردازیم. چگونه است که از میان تمام افراد و از میان همه امور، حقوق دانان کلیسا، پرچم‌دار توسعه اصول مشروطه شدند؟ برای پاسخ آن باید طریق دیگری را که تاریخ غرب در مسیری غیر معمول رفته است در نظر بگیریم- منظورم پیچیدگی خارق‌العاده ساختار گاه‌شماری‌اش است. از قرن دوازدهم به بعد رنسانس‌های فرهنگ





همین الگوها را در سایر فعالیت‌های انسان‌های دوران گذار می‌توان دید. آن‌ها ویتروویوس^{۳۱} می‌خواندند و کلیسای جامع گوتیک می‌ساختند، اووید^{۳۲} می‌خواندند و درباره عشق شهسووارانه^{۳۳} می‌نوشتند، ژوستینیان می‌خواندند و دولت مشروطه پایه‌ریزی می‌کردند.

یکی از آشناترین کلیشه‌های متون درسی ما این ادعا است که فرهنگ غرب از امتزاج عناصر کلاسیک و مسیحی شکل گرفته است. البته که مثل سایر تکرار مکررات درست می‌نماید. اما کتاب‌های درسی نه فقط به‌اندازه کافی تأکید نمی‌کنند که اغلب این امتزاج در قرون وسطی صورت گرفته است حتی نمی‌گویند که در قلمرو قانون و حکومت آثار حقوقدانان کلیسای قرون وسطا نقش ارزنده‌ای در تمام مراحل ایفا نموده است. در عین حال طور دیگری نمی‌توانست باشد. این حقوق‌دانان تنها گروه روشن‌فکر تاریخ غرب بودند که به‌طور حرفه‌ای و به یک اندازه با قانون کلاسیک و آموزه مسیحی سر و کار داشتند. آن‌ها خرسند بودند که با به کار بستن زبان فاخر قانون رم که سروری امپراتور را توصیف می‌کرد دفتر پاپ را مقامی شامخ بخشند. آن‌ها پاپ را قانون‌گذار اعظم نامیدند کسی که خود اراده‌اش قانون بود، یک قاضی عالی‌مقام که نمی‌شد از او به‌جایی دیگر استیناف کرد، «سرور جهان»، «از قید قوانین رها». اما همین حقوق‌دانان هرگز این گفته پولس قدیس را فراموش نکردند که در کلیسا تمام قدرت

قدیم رخ می‌دهد که موخرین آن را با شوق و ذوق تکرار کرده‌اند تا زمانی که چرخه دوباره از آغاز خود شروع می‌شود یعنی زمانی که از رمانتیک‌های قرن نوزدهم به بعد خود موضوع قرون وسطاییان موضوع جذابی شد. برای مورخ که زمان ماده خام هنرش است، این موقعیت گره‌ناکی خیره‌کننده‌ای^{۳۷} دارد. برای ما نکته اصلی این است که در اولین برخورد بزرگ انسان غربی با گذشته‌اش، «رنسانس قرن دوازدهم»، احیای قانون رم کلاسیک دقیقاً با مطالعه نظام‌مند تمام منابع قدیمی مسیحیت که در دکتوم گراتیان جمع شده بود، هم‌زمان می‌شود. قانون رم ایده‌های حاکمیت و دولت را دوباره به دنیای غرب وارد کرد اما متون کلیسایی نیز در این رابطه مشارکت تعیین‌کننده‌ای داشتند. مسیحیت اولیه فقط یک باور نبود بلکه پیکره مؤمنان به‌مثابه یک اشتراک^{۳۸}، یک جماعت^{۳۹} بود. ارجاعات اولیه به زندگی مسیحی پر است از گردهمایی جماعت، تسهیم جماعتی، شرکت گروه در تصمیم‌سازی‌ها، انتخاب متصدیان توسط جماعت. تعدادی از این‌ها تا قرن دوازدهم دوام آورده بود چون کلیسا هنوز ساختاری با متصدیان انتخابی داشت، و سنن پیشین در متون جمع شده توسط گراتیان بازتابی قوی داشت.

بسیار وسوسه‌انگیز است که به‌سادگی مدعی شویم اولین فرمول‌بندی مفاهیم پایه‌ای مشروطه‌خواهی غرب در نتیجه برخورد بین ایده دولت سوران^{۴۰} قانون رم و آرمان‌های اولیای جماعت متحد مسیحی در آثار حقوق‌دانان کلیسای دوران گذار بوده است. اما این تمام حقیقت نخواهد بود. به‌راستی در نهایت همین قانون کلاسیک و آموزه مسیحی دنیای قدیم بود که فقط به مطلق‌گرایی بیزانس ختم شد. ما باید از دریچه چشم انسان‌های دوران گذار به قانون قدیم و نهادهای اولیه مسیحی نگاه کنیم. حقوق‌دانان در دنیای اشیاعی از پیش‌پندارهای فنودالیسم و قانون آداب توتونیک بار آمده بودند، پیش‌پندارهایی که بی‌بربرگرد به شکل دادن شخصیت و منش آن‌ها کمک کرده بود. به‌علاوه، انسان قرون دوازدهم و سیزدهم این امتیاز را نداشت که بداند در قرون وسطا زندگی می‌کند. آن‌ها فکر می‌کردند که در آخرین عصر امپراتوری رم زندگی می‌کنند. آنان اصلاً از شکاف عظیم بین فرهنگ خودشان و دنیای قدیم بود آگاه نبودند. این گرچه به‌آسانی هرچه بیشتر منجر به جذب ایده‌های کهن (کلاسیک) شد ولی تقریباً به‌ناچار آن‌ها را با تفسیرهای جدید خود فهمیدند.



اگر قرار است

گزارشی رضایتمند از

مشروطه‌خواهی دوران

گذار به دست آید تفسیر

سوابق پارلمان انگلیس

نقشی اساسی در آن ایفا

می‌کند. اما تا زمانی که

این تحقیقات پارلمانی

به صورت مجزا انجام

شود و تحت تأثیر شدید

بحث‌های فنی برآمده

از مناقشات شصت سال

اخیر باشد، به جایی

نخواهد رسید. باید آن‌ها

را در یک چشم‌انداز

وسیع‌تر قرار دهیم





«برای تهذیب اخلاق صادر شده است نه برای تباهی». به علاوه، گرچه آن‌ها فاقد فراست انتقادی یک مورخ مدرن بودند، ولی افکارشان یک بعد عمیق تاریخی داشت. دکتروم گراتیان تمام عصور گذشته کلیسا را شرح می‌داد- و به آن‌ها «تمام عیوب» را نشان می‌داد. کارهای خلاف- تعدادی از پاپان که گناه کرده و گمراه شده بودند در دکتروم باز گفته می‌شد و این مثال‌ها ظاهراً بر هوشیارسازی آن‌ها مؤثر افتاد. یکی از مفاد گراتیان (1.c.40. Dist) اشاره می‌کرد که تمام پاپان باید مقدس شمرده شوند. حاشیه‌نویسی متداول^{۳۴} سال ۱۲۱۵ به نحوی بسیار رسمی تعبیر می‌کرد که «نمی‌گوید که آن‌ها مقدس‌اند بلکه می‌گوید آن‌ها مقدس‌اند مگر اینکه خلاف آن ثابت شود». دکتريست‌ها با امکانات بالقوه اصلاح پاپی که قدرت اجرایی بیکرانی داشت شگفت‌زده بودند اما هم‌زمان از خطرات جمع شدن این قدرت در دستان پاپی شیر و وحشت داشتند. آن‌ها هوشیارانه با خود عصا حاکمیت ضدیت می‌کردند. اگر کسی طاقت تحمل هرج و مرج را داشته باشد احتراز از استبداد آسان است. کاری است بسیار سخت که تمام قدرت فراگیر را به‌منظور حکومتی مؤثر به فرمانروایی واگذار نمایید و در عین حال مواظبت کنید که دچار خطرات استبداد خودکامگی^{۳۵} نشود. [۳]

رهیافت حقوق دانان برای حل مسئله این بود که تمام

اما همین حقوق دانان هرگز این گفته بولس قدیس را فراموش نکردند که در کلیسا تمام قدرت «برای تهذیب اخلاق صادر شده است نه برای تباهی». به علاوه، گرچه آن‌ها فاقد فراست انتقادی یک مورخ مدرن بودند، ولی افکارشان یک بعد عمیق تاریخی داشت

جماعت مسیحی و راهنمایی خلل‌ناپذیر روح القدس، معیارهای نظم و ایمان بیابند تا قدرت قضایی و قانون‌گذاری عالی پاپ را محدود نماید. (رهبران پارلمان انگلستان نیز در قرون بعدی به دنبال همین امر در رابطه با اجتماع سیاسی و محدودیت‌های پادشاهی سکولار بودند.) زمینه حقوقی حقوقدانان با متنی از پاپ گرگوری بزرگ که به دکتروم Dist. ۲.c.15. الحاق شده بود فراهم گردید، در آنجا اعلام شده بود که احکام چهار شورای عمومی اول باید به‌طور خدشه‌ناپذیری حفظ شوند زیرا آن‌ها «با رضایت همگان» یا «اجماع جهانی» (universali consensu) برپا شده‌اند. حقوق دانان به این امر مبهم گرگوری با عنایت به مقولات قانون شرکت^{۳۶} معنای دقیق‌تر بخشیدند. آن‌ها آن احکام را با تعبیراتی مانند «هیچ‌کس نمی‌تواند از رضایت عمومی جماعت پس بکشد»، یا «آنچه مربوط به همه است توسط همه باید تصویب شود» حاشیه‌نویسی می‌کردند- این گزاره آخر برای دفاع از حقوق نمایندگان غیرروحانی^{۳۷} مردم که به شورای عمومی مباحث ایمان می‌آمدند استفاده می‌شد. در حدود سال‌های ۱۲۰۰ عموماً قبول داشتند که حتی پاپ هم در قید و بند احکام نماینده کل کلیسا یعنی شوراها عمومی، «در موضوعات مربوط به ایمان و مقام عمومی کلیسا» است. یک چنین آموزه‌ای بدون اینکه به اصول قدیم سروری پاپ حمله کند انکشاف یافت زیرا البته خود پاپ هم به‌طور عادی ریاست شورای عمومی را به عهده داشت. احکام شورای عمومی را می‌شد به‌مثابه تجلیات بیان‌شده اراده پاپی در عالی‌ترین و والا مرتبه‌ترین شکل نسبت داد و در نتیجه خود پاپ را هم به‌مثابه فرد منفرد مفید می‌کرد. حقوقدان انگلیسی که حدود سال ۱۲۰۰ اعلان کرد «مرجعیت پاپ با شورا معتبرتر از پاپ بدون شورا» است، همان ایده هنری هشتم انگلستان را در حوزه سکولار سه قرن بعد بیان می‌کرد هنگامی که گفت «ما از خبرگان خودمان مطلع شدیم که در هیچ زمانی در سنخ خود عالی‌تر نیاسته‌ایم مگر در پارلمان، جایی که ما به‌عنوان رئیس و شما به‌عنوان اعضا به‌مثابه یک پیکر سیاسی به‌هم پیوسته و وابسته شده‌ایم.» آنچه باقی می‌ماند حل تعارض بین پاپ و نمایندگان جماعت مسیحی در شورای عمومی بود. حقوقدانان اوایل قرن سیزدهم در این مورد اصلاً توافق نداشتند ولی افراطی‌ترین آن‌ها تعلیم دادند که شورای عمومی می‌تواند پاپ را در صورتی که رفتارش «مقام کلیسارا



در فرآیند معمول آسمزی دوران گذار به حقوق عمومی دولت‌های در حال پیدایش شد. به‌عنوان مثال فقره قبلی، آنچه مربوط به همه است باید توسط همگان تصویب شود^{۴۱}، از رموز فنی قانون خصوصی رم هم-سرکردگی^{۴۲} به نظریه حقوقی حقوقدانانی که حدود سال ۱۲۰۰ می‌نوشتند رخنه کرد و از آنجا به روابط درست پایان و شوراها کلیسا بسط پیدا کرد. سپس با نقل مکان از ثنوری قانون به زندگی واقعی، ما آن را در اسناد رسمی فراخوان شوراها کلیسا و نهایتاً در آخر قرن سیزدهم در احکام احضار مجالس نمایندگی عرفی می‌بینیم.

اینجا فرصتی برای کشف جزییات فقراتی مانند *Quad omnes tangit* و سایر واژگان مثل *plena potestas, status, necessitas* که به همان ترتیب تکامل یافتند، نیست. در عوض اجازه دهید که اثر متقابل فراگیرنده کاملاً استثنایی عوامل گوناگون که در اندیشه حقوقی قرن سیزدهم در حال کار بودند را خلاصه نمایم. مؤثرترین نتیجه برهم کنش آن‌ها ایجاد یک عدم قطعیت خاص در تمام مفاهیمی بود که در گفتمان سیاسی دوران گذار استفاده می‌شد. قدرت فرمانروا را سیلانی از سوی خدا و مردم هر دو می‌فهمیدند و به طریقی آن را بالا یا پایین‌تر از قانون می‌پنداشتند. واژه قرون وسطایی مقام (*status*)، اصل و نسب (*state*) امروز ما، برای بسط دید فرمانروایان با توجیه اعمال فوق مرسوم یا خارج از قانون آن‌ها برای دفاع از اجتماع استفاده می‌شد، اما هم‌چنین برای تعریف شرایط رفاه عمومی که فرمانروا خودش هم اجازه تعرض به آن را نداشت، به خدمت گرفته شد. نمایندگی هم می‌توانست نماد رئیس یک جماعت با اشاره ضمنی به هم قدرت مطلقش و هم به وکالت اقتدار رعایا با اشاره به مشروطیت آن باشد. آموزه قانون طبیعی هم انگیزه قانون‌گذاری جدید ایجاد کرد هم معیاری برای ارزش دآوری آن شد. این‌ها بدین معنی نیست که پایان و شهریارانی می‌یابیم که با استفاده از این مفاهیم به دنبال ساخت قدرت مرکزی هستند یا رعایا که با دیگر مفاهیم نیت محدود کردن قدرت در سر می‌پروانند. خود مفاهیمی که مشترک بین همه بود دو جنبه‌ای و متضاد بود؛ هر بلوک ساختمان حاکمیت نمایی از مشروطیت داشت؛ اندیشه سیاسی غرب آغاز به پرورش فکر مسئله‌محور یا پارادوکسی نمود که از آن زمان تا کنون بزرگ‌ترین طرفدارانش را مجذوب خود

به خطر اندازد» تصحیح یا حتی معزول نماید. پنجاه سال بعد ما بارون‌های انگلیس را می‌بینیم که مدعی‌اند این حق را دارند که برای دفاع از «مقام کشور» با پادشاه مخالفت نمایند. خیلی وقت پیش مورخین متوجه شدند که در تاریخ اندیشه سیاسی، حقوقدانان کلیسا، از این منظر که نظریه‌های حاکمیت پاپ آن‌ها برای نظریه‌های حق الهی پادشاهی نمونه اولیه^{۴۳} فراهم کرده است، تأثیرگذار بوده‌اند. ما تازه به درک کار مهم آن‌ها در خصوص نظریات حکومت نمایندگی آغاز کرده‌ایم.

بازسازی عناصر مشروطه‌خواه اندیشه حقوقدانان از حاشیه‌نویسی حجیم و پراکنده آن‌ها کار بسیار سخت و پیچیده‌ای ست و از آن سخت‌تر توضیح جزئیات چگونگی نفوذ ایده‌هایشان در رشد حکومت دنیوی. اساساً دو فرآیند در حال کار بود. از همه واضح‌تر تأمل بسیار حقوقدانان بر قانون حکومت کلیسا بود که می‌توانست تفکر و تعمق بعدی بر نظم درست دولت را به دست دهد. اما آن‌ها هم چنین آموزه‌هایی در حوزه حقوق خصوصی که به تدریج اهمیت خود را در رشد و تحوّل حکومت نمایندگی نشان داد تهیه کردند، گرچه در وهله نخست این آموزه‌ها با موضوعات اصلی دولت ربطی نداشتند. این آموزه‌های حقوق-خصوصی ساختار انجمنی کلیسای دوران گذار را منعکس می‌کرد. کار روزانه حقوقدانان بیشتر سروکله زدن با روابط جماعت کلیسایی بود. بنابراین آن‌ها پیش از اینکه این موضوعات در کارکرد عمومی نظریه سیاسی مورد بحث قرار گیرد به توسعه یک فلسفه حقوق استادانه عملی در رابطه با نمایندگی گروه‌های شرکتی، امتیازهای رهبر یک جمع حقوقی در رابطه با اعضایش؛ و حقوق اعضای منفرد در رابطه با کل اجتماع رهنمون شدند.

همین‌طور که در بعضی از اقتصادهای بدوی کمبود ارزش مفید پدیده‌های رایج است، به همین ترتیب در طرز حکومت دوران گذار نیز قانون خوب یافت نمی‌شد، به‌خصوص قانون دولت^{۴۴}. زمانی که به ساختارهای کارآمدتر حقوق عمومی^{۴۵} نیاز افتاد، مردمان به‌طور طبیعی به قواعد قانون پیشاپیش در دسترس حیطة حقوق خصوصی-به‌خصوص به قانون معتبر به‌خوبی توسعه‌یافته شرکت‌ها- متمایل شدند و آن‌ها را به حوزه تأسیس دولت زدند. یک خط سیر بسط نوعی ادغام قواعد فنی حقوق خصوصی رم به قانون کلیسا توسط حقوق‌دانان بود که منجر به تورّم این‌چنین قواعد در اصول کلی حکومت کلیسا و انتقال تدریجی آن اصول

◆ نهاد مدرن حکومت

نمایندگی مانند سنای آمریکا به هیچ‌وجه ربط معناداری با سنای رم قدیم ندارد. از آن طرف اما سرشت کلی و حالت کارکرد آن در سنت گذشته حکومت پارلمانی ریشه دارد- و پارلمان در یونان قدیم یا رم قدیم به وجود نیامد بلکه در قرون وسطای انگلستان شکل گرفت



کرده است: مشکل وفق ایده حاکمیت با آرمان حکومت محدود، حکومت «تحت قانون».

تعدادی از پژوهشگران معتقدند که ایده‌ها و آرمان‌ها در رشد نهادهای حکومت تأثیرچندانمی ندارند. یک متخصص جوان اخیراً گفته که «فرق زیادی نمی‌کند که این یا آن نظریه‌پرداز چه گفته است...». و یقیناً ما همه توافق داریم که وقتی پادشاهان دوران گذار نمایندگان مجالس را احضار می‌کردند این کار را با الهام از مراقبه طولانی بر موشکافی فلسفه حقوق کلیسا انجام نمی‌دادند. پادشاهان به کمک، مشورت یا پول نیاز داشتند. آن‌ها می‌خواستند نحوه اداره کشور موردپذیرش قرار گیرد و از سیاست‌های آن پشتیبانی شود. در تاریخ نهادی قرون وسطا به این واقعیت‌های آشکار باید توجه وافر شود، اما اشتباه است اگر فرض کنیم که صرف توجه به آن‌ها توضیح کافی برای برخاستن مشروطه‌خواهی دوران گذار را عرضه می‌کنیم. مسئله موافقت حداکثری خط‌مشی‌های حکومت برای تمام حاکمان در تمام جوامع به وجود می‌آید و معمولاً با سیر تکاملی مجالس نمایندگی نیز برطرف نمی‌شود. بحث ما این نیست که سیاست‌مداران کله‌شوق دوران گذار چنین و چنان رفتار می‌کردند چون تعدادی نظریه‌پرداز دانشگاه آن را ابداع کرده و گفته‌اند که باید طبق آن عمل کرد. بلکه استدلال این است که تمام انسان‌ها حداقل به طرق معینی رفتار می‌کنند چون به طرق معینی که فکر می‌کنند وفادارند. بدون شک ایده‌هایی که بیشترین تأثیر را بر شکل دادن اعمال می‌گذارند آن‌هایی هستند که عامل-اصلاً به‌سختی از آن آگاه است- او آن‌ها را به صورت ارائه‌شده می‌پندارد. اما اگر مورخ می‌خواهد مردمان گذشته و نهادهایی که ساختند را بشناسد باید از آن ایده‌ها آگاهی داشته باشد. آثار حقوقدانان کلیسای دوران گذار مواد منابع ارزشمندی را برای مورخ مشروطه فراهم می‌کند، دقیقاً به این علت که می‌تواند به او کمک کند تا از پیش‌پندارهای ضمنی که زیر پوست اندیشه و عمل سیاسی مردمان و جامعه آن دوران قرار داشت باخبر شود.

یک نکته بسیار بسیار مهم و پایانی باقی می‌ماند. روش‌های استدلالی که ما برای شناخت خاستگاه دولت مشروطه استفاده کردیم می‌تواند به ما در شناخت تاریخ کلیسای کاتولیک نیز کمک کند. حکومت کلیسایی هم در سراسر قرون با تعامل بی‌پایان دولت و کلیسا، دقیق‌تر بگوییم، تأثیر متقابل گذشته و اکنونی

که مشخصات تاریخ ما را می‌سازد، شکل گرفته است. مشکلات کلیساشناختی کاتولیک موازی نظریه سیاسی غرب است و تقریباً در تمام عصور گذشته کلیسا بدیهی می‌شمرده که الگوهای حکومت کلیسایی و دنیوی می‌توانند بر هم تأثیر بگذارند. در قرون وسطا هم این حرف درست بود و در سرتاسر قرون سلطنت و محراب کاتولیسیم بعد از قرون وسطا نیز صادق باقی ماند. (جیمز اول انگلستان هم این موضوع را خوب فهمید وقتی گفت «کشیش اسکات به‌خوبی با پادشاهی عین خدا با شیطان از در آشتی در آمده است». شکافی عظیم در این نوع تفکر به وجود نیامد تا قرن نوزدهم زمانی که جمع زیادی از کاتولیک‌ها به‌ناچار به دموکراسی سیاسی متعهد شدند، آن‌هم موقعی که اسقف‌نشین رم خود را وقف تکلیف غیرممکن اداره امور جهانی کلیسا از طریق دستگاه نهادینه استبدادی باروکی حقیر کرده بود. آن وقت مد شد که حکیمان الهی بین اساس نظری و ساختار نهادی کلیسا از یک سو و دولت از سوی دیگر تمایز قاطعی قائل شدند. آن‌ها گفتند که هنجارهای درست حکومت کلیسا باید از توضیح وحی الهی و هنجارهای ذی‌حق دولت از تمرین عقل طبیعی انسان به دست آید؛ و به نظر می‌رسد که آن‌ها دورنمای این حوزه خاص را با انصاف کامل طوری می‌دیدند که عقل و وحی ممکن است در نهایت به نتایج مخالف هم برسند، ظاهراً با این ملاحظه که محضر رمی آن روز را جسمیت زمینی ایده‌آل افلاطونی طرح غیر قابل تغییر بهشتی می‌دیدند- احتمالاً تکمیل شده با دیوان پاپی و محرر بزرگ حواریونی.

اما در خلال پنج سال گذشته سبک کار حکیمان الهی دوباره تغییر کرده است. این روزها نمی‌شود اشاعه کاتولیکی را بدون اشاره به اینکه ساختار کلیسا در طول زمان سراسر در گدازی بی‌وقفه^{۳۳} بوده است در نظر گرفت. کلیسای امپراتوری رم، کلیسای محلی بربرها، کلیسای فتووالی قرون وسطی، کلیسای مطلق‌گرای باروکی و غیره به این پرسش منتهی می‌گردد که در قرون بیستم که عصر دموکراسی است چرا کلیسا دموکراتیک نباشد؟ این قضا کلیسای متلون المزاج که راه خود را در قرون متممادی به‌طور بطنی پیموده مانند موارد پیشین راضی‌کننده نیست. این روزها مورخی را که گاهی فکر می‌کند تئولوژی- در هر صورت خداشناسی کلیسا - این قدر مهم است که باید به حکیمان واگذار شود، می‌توان بخشید. [۴]

یکی از آشناترین کلیشه‌های متون درسی ما این ادعا است که فرهنگ غرب از امتزاج عناصر کلاسیک و مسیحی شکل گرفته است. البته که مثل سایر تکرار مکررات درست می‌نماید. اما کتاب‌های درسی نه فقط به اندازه کافی تأکید نمی‌کنند که اغلب این امتزاج در قرون وسطی صورت گرفته است حتی نمی‌گویند که در قلمرو قانون و حکومت آثار حقوقدانان کلیسای قرون وسطا نقش ارزنده‌ای در تمام مراحل ایفا نموده است



تحولات کنونی در هر دو دولت و کلیسا بدهد. به نظر می‌آید که برای هر مورّخی این تحقق می‌تواند جدّاب‌ترین تکلیف باشد.

یادداشت‌های مؤلف

۱- ادبیات دوره ۱۹۹۵-۱۹۴۵ در مقاله من «تعدادی از کارهای اخیر نظریه سیاسی حقوقدانان قرون وسطا» در Traditio X (۱۹۵۴) صفحات ۶۲۵-۵۹۴ به بحث گذاشته شده است. برای سال‌های ۱۹۵۵ به بعد راهنمای مناسب در کتاب‌نامه مؤسسه قانون کلیسا قرون گذار سالانه در Trsditio چاپ شده است.

۲- دین من به دو اثر به خصوص آشکار خواهد بود. اول کتاب دو جسم پادشاه از ارنست کانتروویتز (پرینستون ۱۹۵۷) و دوم گینز پست پژوهش‌های اندیشه حقوقی قرون وسطا (پرینستون ۱۹۶۴).

۳- بحث نظریات دکرتیست‌ها درباره حکومت کلیسا

کلیسا هرگز صرفاً «روح امپراتوری رم نشسته با تاج بر فراز آن» نبوده است. اصولی که او در قرن دوازدهم از قانون رم جذب کرد طبق نیازهای درونی خود تغییر شکل داد و آن را با پویایی تازه به دولت دنیوی تحویل داد

در سنت کاتولیک همیشه این سه، پیتر، حواریون و عیال خداوند-پاپان، اسقف‌ها و مؤمنان بوده‌اند. در بیان روابط شرطی شده آن‌ها کلیسا هیچ‌گاه به دور از دنیا و بدون تأثیرپذیری از پیش‌پندارهای سیاسی قانونی اجتماعی که در آن حضور داشته، نبوده است. اما کلیسا هیچ‌وقت یک واحد صرفاً منفعل، قالب‌گیری شده توسط نیروهای سکولار خارج از خود نیز نبود. طی قرون متمادی شکل‌گیری نهادهای غرب، او بیش از آنچه گرفته، داده است. کلیسا هرگز صرفاً «روح امپراتوری رم نشسته با تاج بر فراز آن» نبوده است. اصولی که او در قرن دوازدهم از قانون رم جذب کرد طبق نیازهای درونی خود تغییر شکل داد و آن را با پویایی تازه به دولت دنیوی تحویل داد. و اگر اینک کلیسا انتخاب کند که شیوه مشروطه دنیای مدرن را به ساختار خود تلفیق کند، آن را نباید در آغوش گرفتن نظامی بیگانه تلقی کند بلکه باید بازگشت به سنتی بدانند که بخشی از الهامات اوّلیه خود را از آثار حقوق دانان بزرگی که قوانین کلیسا را در قرن دوازدهم متشکل کردند، گرفته است.

از مطالعه قانون دوران گذار، بیشتر از هر چیز می‌توانیم یاد بگیریم که قدردان تلاش‌های فکری عمیقی باشیم که از دل آن مشروطه غربی متولد شد. احیای پژوهش‌های باستان، گذشته از هر چیز دیگری، تنش حادّی را بین نماد ساختار روشن‌فکران، یعنی مجموعه مفاهیم در دسترس برای گفتمان سیاسی متبحرانه، و اشکال واقعی جامعه‌ای که او در آن زندگی می‌کرد، ایجاد نمود. (رخنه ایده‌های باستانی دولت در دنیای فنودالی شده غیر متمرکز مسیحی شده قرون وسطا بی‌شبهت به رخنه ایده مدرن دولت به جوامع مختلف قومی امروز نیست). شاید یک چنین حالت تنش که رفتارهای قالبی یکنواخت قدیمی را در هم می‌شکند و سیالیتی قابل توجه برای آزمون خلق می‌کند، برای خیال جاودانی آزادی انسان که می‌خواهد در نهادهای حکومت مشروط شمالی برای خود می‌سازد، پیش‌شرط ضروری باشد. معمای دردناک این است که اگر تنش‌های درون جامعه خیلی حاد و بحرانی شود، جامعه یکسره از هم می‌پاشد و فرو می‌ریزد. آرمان حقوقدانان قرن دوازدهم در قرون بعدی وسطا هرگز تحقق نیافت و شاید جامعه دوران گذار در اثر تنش‌های عصر انشقاق بزرگ^{۴۴} به فروپاشی نزدیک شد. درک عمیق‌تر این فصل از گذشته‌مان ممکن است به ما فراست هم سویی با



این مقاله آشنا نیست، تلاش می‌کنیم قانون کلیسا (canon law) و پژوهش آن را کمی توضیح و تعریفی اولیه از آن را به دست دهیم.

والتر اولمان در فصل چهارم کتاب قانون و سیاست در قرون وسطا می‌نویسد «با در نظر گرفتن اینکه متمایزترین ویژگی زندگی عمومی دوران گذار به کار گرفتن عملی ایمان مسیحی بود، تحکیم مواد ایمان به شکل قانون قابل درک می‌شود. وقتی مرجع کلیسا این قانون را صورت‌بندی می‌کرد به آن می‌گفتند کانن... هدف از آن اعلان هنجار زندگی درست و آماده شدن برای رستگاری ابدی بود... یکی از منابع اصلی قانون کلیسا احکام پاپ در پاسخ به استیناف کسان و کلیساها بود. ریشه حکم مقتدر حقوقی decretal که آخرسر قانون می‌ساخت در لاتین decernere است که نامه هم معنی می‌دهد... در قرن دوازدهم با انقلاب پاپان برای حکومت مستقل نیاز به حقوقدان افتاد،... به تکنیسین‌هایی که دستگاه حقوقی کلیسا را راه می‌بردند کانونیست می‌گفتند.» و در فصل پنجم می‌گوید «پژوهش در قانون کلیسا تا سال ۱۱۳۰ میلادی میسر نشد. دو شرط برای تحقق آن لازم بود اول یافتن روش حل تناقضات قوانین کلیسا جمع شده در قرون متمادی بود و دوم یافتن پایه‌ای کلی برای فلسفه حقوق که آن را قانون رم فراهم کرد».

بر اساس کتاب من میانی نظریه شورا (کمبریج ۱۹۵۵) و مقاله پاپ و شوراها: تعدادی متون جدید دکرتیست، مجله پژوهش‌های قرون وسطا شماره ۲۹ (۱۹۵۷) صفحات ۲۱۸-۱۹۷ آمده است.

۴- مسئله تغییر ساختار کلیسا در زمان حکیمان یوس کونگر و هانس کونگ با خبرگی تمام بررسی شده است. این خداشناسان مورخین بنامی هم بودند.

مقدمه مترجم

برایان تیرنی (۲۰۱۹-۱۹۲۲) مورخ و قرون وسطا شناس شهیر انگلیسی است که به خصوص در تاریخ کلیسای قرون وسطا تخصص داشت. تیرنی برای خواننده ایرانی نام‌آشناست شاید فقط به این دلیل که یکی از کتاب‌هایش به نام دین، قانون و فکر پیدایش مشروطه به فارسی ترجمه گردیده است. تیرنی مجموعه مقالات خود را که از سال ۱۹۵۵ تا ۱۹۷۸ نوشته بود در کتابی به نام قانون کلیسا و تفکر مشروطه در قرون وسطا جمع و سال ۱۹۷۹ چاپ کرد. این مقاله ترجمه فصل پانزدهم این کتاب است. این فصل ماحصل سخنرانی او در گردهمایی انجمن تاریخ کاتولیک آمریکا در شهر سان‌فرانسیسکو سال ۱۹۶۵ است. در آن زمان تیرنی پروفیسور تاریخ دانشگاه کرنل بود. برای خواننده‌ای که احتمالاً با مباحث تیرنی در

آنچه باقی می‌ماند
حل تعارض بین پاپ
و نمایندگان جماعت
مسیحی در شورای
عمومی بود. حقوقدانان
اوایل قرن سیزدهم
در این مورد اصلاً
توافق نداشتند ولی
افراطی‌ترین آن‌ها تعلیم
دادند که شورای عمومی
می‌تواند پاپ را در
صورتی که رفتارش «مقام
کلیسا را به خطر اندازد»
تصحیح یا حتی معزول
نماید

پانوشته‌ها:

- 23- John Acton (1834-1902)
- 24- civil liberty
- 25- autocratic
- 26- Innocent III (1198-1216)
- 27- intriguing complexity
- 28- communion
- 29- commuinity
- 30- sovereign state
- 31- Vitruvius (d. 15 BC)
- 32- Ovid (43BC18-AD)
- 33- courtly love
- 34- ordinary gloss
- 35- arbitrary tyranny
- 36- corporation law
- 37- lay representative
- 38- archetype
- 39- constitutional law
- 40- public law
- 41- Quad omnes tangit ab omnibus approbetur
- ۴۲- co-tutorship مثلاً در بیمارستانی که چند بخش داشت و هر بخش یک سرپرست می‌گفتند اگر قرار است تصمیمی درباره آن‌ها گرفته شود همه باید حضورداشته و نظر دهند.
- 43- incessant flux
- 44- Great Schism (1378-1417)

- 1- connonistic studies
- 2- medieval or in-between ages
- 3- sensible
- ۴- Decretists شارحان کتاب دکرتوم گراتیان
- 5- People of god
- ۶- Decretalists کسانی که بعداً نظرات خود را به دکرتوم افزودند
- 7- Huguccio, Alanus, Laurentius, Hostienis
- ۸- due process of law عدالت طبیعی هم می‌گویند
- 9- Adlai Stevenson (1900-1965)
- 10- servitude
- 11- tyranny
- 12- constitutional states
- 13- Teutonic
- 14- folkway
- 15- Corpus Iuris
- 16- Decretum
- 17- streotype
- 18- absolutist government
- 19- virtue
- 20- William stubbs (1825-1901)
- 21- Maitland and Mcilwain
- 22- theocratic





مشروطه ایران به مثابه تولید تاریخ



مجید اسدی

و حاصل تاریخ کشور- یا نشئت گرفته از درون کشور- باشد بیشتر بر اثر فشار بیرون و مقایسه‌ی درون با بیرون، حاصل شده است و این کاری بوده به‌غایت دشوار و نشدنی؛ و البته همین نقص بزرگ باعث شده است که این انقلاب بزرگ به‌رغم تلاش‌های اصلاح‌طلبان بزرگ پیشامشروطه که جان و مال را در آستین کردند و بر فرق سرد تاریخ بر زمین خفته خود افشانند با عطسه‌ای برخورد. و چنان که می‌دانیم برخاست و باز نشست؛ زیرا در اثر فراروی اندیشه در داخل که پیامد آن، تحوّل، تولید مادی و معنوی و تداول آن می‌باشد، نبوده است. شاید برای نمونه، توجّه به این فراز از ابلاغیه میرزا آقاخان صدراعظم، نشانه خوبی از اوضاع اسفبارِ ناتاریخی حاکم بر کشور باشد که چهار روز پس از قتل امیرکبیر، در روزنامه وقایع اتفاقیه، پنج‌شنبه بیست و سوم ربیع‌الاول ۱۲۶۸ درج شده است:

«... سابقاً نوکر و رعیت ایران بواسطه سوءخلق و بدزبانی و بی‌حرمتی میرزا تقی‌خان، در کمال دلسردی راه می‌رفتند. چون بقدر امکان از حق نوکر کم می‌کرد و بطریق بدعت بر رعیت می‌افزود...» این ابلاغیه چند دهه قبل از پیروزی مشروطه نوشته شده است و نکته جالب توجّه و محوری در همین فراز کوتاه از ابلاغیه، به کار بردن واژه «بدعت» برای تحریم عمل میرزا تقی‌خان است و این واژه بدعت مفهومی است درازدست از ناحیه شریعت که دارای معنی خاص خود در آن ناحیه است؛ درازدست از این نظر که به همه نواحی فرهنگ سرایت داده شده و سدی است در مقابل بروز هرگونه اندیشه و تولید تاریخ در نواحی اشغال‌شده این فرهنگ. اینکه از ریخت و پاش نوکران (کارگزاران اداره امور کشور) جلوگیری شود و به تولیدکنندگان و مالیات‌پردازان روی نشان داده شود، بدعت بود؛ زیرا اگرچه برخلاف شیوه معمول حاکمان جور بوده است اما عملی محمود بود و البته نه‌چندان مرسوم و که نه‌تنها هیچ سنخیتی با بدعت در شریعت نداشت؛ بلکه موازی روح انسانیت و انصاف بوده و از نظر عمل سیاسی نیز باعث تقویت قدرت می‌شده؛ زیرا موجبات انسجام بدنه را در جهت تقویت دولت فراهم می‌آورده است.

باز چنان که در ادامه این ابلاغیه می‌خوانیم «... (در زمان صدارت خودش یعنی صدراعظم نوری) اعیان و اشراف در خانه و ولایات ایران نفر به‌نفر و دسته‌دسته در کمال امیدواری و خوشحالی به حضور همایون پادشاهی می‌روند و به هر که بذل مرحمتی از جانب اعلیحضرت شاهنشاهی می‌شود، جناب جلالت‌مآب صدراعظم (به خودش می‌گوید!) ده برابر آن به آن شخص لطف و مهربانی می‌کنند...» چنان که گفتیم تا چند دهه قبل از پیروزی مشروطه سنت معمول اداره کشور بر همین روال بوده است و هر عملی غیر از آن بدعت! بر این اساس هر جنبنده‌ای را می‌جنابانند؛ و پر مسلّم است که این چنین جامعه‌ای تا تولید تاریخ راهی بس مشکل و دراز در پیش داشته باشد. مگر اینکه خود تاریخ بر اثر اقتضائاتی پا به میدان بگذارد، در این صورت به قول «مارکس»: «آنچه سخت و صعب است دود می‌شود» به هر روی، برای اینکه بتوانیم پرتو

برخلاف بسیاری از دیدگاه‌ها، بروز مشروطه را ظهور انقلابی به‌شیوه جدید و با قید «مختص» به جامعه ایران می‌دانیم و بر این باوریم که این انقلاب، با همه نقایص آن، از آن چنان اهمیت و ارزشی برخوردار است که پس از سده‌ای، با همه فرازها و فرودهای پشت سر گذاشته‌شده، اگر تا امروز نفسی می‌کشیم، این نشانه حیات اندک نیز، از مشروطه ریشه دارد؛ و باز بر این باور هستیم که اگر می‌توانستیم با همه مشکلات، مشروطه را بخوانیم، راه برون‌رفت از سرگستگی و ورود ما به تاریخ، آشکار می‌شده است. از آنجایی که تولّد واقعیت‌های اجتماعی، نه در زمان مشخصی است و نه می‌توان به‌تمامی علل ایجاد آن به دقت پی برد، مجبوریم در مورد انقلاب مشروطه،

نه‌تنها تا زمان‌هایی به عقب برویم بلکه ناچاریم به بسیاری از نواحی تاریخ ایران نیز سری بزنیم که در این مجال تنگ نمی‌گنجد. از بدو به این گفته «باربارا تاکن» توجّه می‌کنیم که «در تراوی تاریخ، کفهی اینرسی بسیار سنگین‌تر از کفهی تغییر است» اگرچه این دریافت «تاکن» از تاریخ خدشه‌پذیر است، اما در مورد تاریخ ایران نه‌تنها واقعیت دارد که حتی کافی نیست؛ زیرا با اندکی چشم‌پوشی، می‌توان منکر تاریخ به‌مفهوم فلسفی کلمه در ایران بعد صفویه به‌ویژه بعد شاه‌عبّاس شد؛ و به همین دلیل

است که مشروطه قبل از آنکه در اثر تولید تاریخ و به‌تبع آن، تولید نیاز و به‌منظور حلّ مسائل جدیدی باشد که ریشه در ماهیت تاریخی دارند



و از طرفی دیگر، درست زمانی که به دلیل پیشرفت دریاوردی، مزیت نسبی جاژه ابریشم داشت از کف ایران می‌رفت، ظهور سلسله صفویه به‌ویژه اقدامات شاه‌عباس صفوی این مزیت را همچنان حراست کرد. شاه‌عباس با ترویج و تولید ابریشم در استان‌های گیلان و مازندران و در دست گرفتن صادراتش تا اروپا به کمک ارمنیان، نشان داد که ایران همچنان مانند زمان ساسانیان - که بر کالاهای جاژه ابریشم به‌ویژه خود ابریشم تعرفه سنگینی برای غربیان می‌بستند - دارای ارزش است که به‌عنوان طرف مهم تجاری غربیان پذیرفته شده بود. کار دیگر شاه‌عباس قراردادن مقام «صدر» ذیل دولت بود که مقامی مذهبی محسوب می‌شد و بدین طریق شریعت، پشتوانه دولت به حساب می‌آمد. تا این زمان، اگر ما با غربیان دارای فاصله هستیم، این فاصله آن‌چنان نیست که نتواند حذف شود. ولی اختلاف ماهوی و مهم ما با غربیان در این دوره در این است که تاریخ آن‌ها چشم‌اندازی تولید کرده بود که آن‌ها در این چشم‌انداز ادامه مسیر داده‌اند اما در این سمت، از آنجایی که ما در اثر اضطرار و از روی ناچاری جهت ماندگاری خود دست به تمهیداتی برده‌ایم، که تا حدودی غیرطبیعی طبع تاریخ بوده است، نه‌تنها باعث تولید چشم‌اندازی مشخص نشده‌ایم بلکه به‌آسانی بافته‌ها و رشته‌ها را پنبه کردیم؛ و به

بر این اساس مملکتی بوده است و سلطانی، نوکرانی و رعایایی. اما آنچه باعث مزاحمت این خواب‌سنگین صبحگاهی و به بیان زردشتی «دیو بوشاسپ» شده بود، مزاحمت بیگانگان بوده است از طرفی، و ترقی آنان و مقایسه این ترقی با ویرانی ایران از طرف دیگر

بیشتری بر این بحث بیندازیم، مجبوریم دست‌سده‌ها بسته خود را با جمله‌ای شرطی تا حدودی از قید آزاد کنیم و آن اینکه: اگر جامعه را در مقایسه با جماعت و اجتماع به‌مثابه سیستمی در نظر بگیریم، این جامعه برخلاف جماعت که نیروی خود را در خود مستهلک می‌کند، و باز برخلاف اجتماع که نیروی خود را در درون خود نگه می‌دارد، با تأسیس دولت باعث تولید قدرت سرزنده در داخل و خارج خود خواهد شد. و باز تنها این جامعه است که با اهرم آگاهی تاریخی و ملی، می‌تواند هر دو جهت این نیروی سرزنده را در مسیر منافع ملی خود هدایت کند. اینجاست که باید به ماهیت تاریخ و آگاهی تاریخی توجه شود. بنابراین، اگر جامعه را چون سیستم در نظر بگیریم، این سیستم با ورودی، تبدیل ورودی به هنجار و تحویل آن، باعث مسئله جدید خواهد شد؛ بر ورودی جدید اضافه می‌گردد، و همین مسئله می‌نماید که حرکت تاریخ دارای فرکانس و حرکت مارپیچی است. اما به هر صورت رو به جلو می‌رود که در غیر این صورت یا با حرکتی دورانی به‌اسطوره در می‌غلطیم یا به تاریخ قدسی ورود می‌کنیم، یا به درجا زدن و حتی به عقب‌گرد می‌رسیم که این هر دو، اخیر، عملی ناتاریخی است. به سخنی دیگر هر «عصر» (به‌سه معنی فشرده، پایان روز و پایان دوره)، بر در صبح یعنی آغاز روز و دوره‌ای دیگر، ایستاده است و عصری که صبح را نیاشود دارای آیه‌ای از تاریخ نیست. با این مقدمه به عصر صفویه ورود می‌کنیم که به‌گمان ما برای این مبحث، توجه به این مقطع تاریخی اگر کافی نباشد لازم است و از این جهت، این مقطع از تاریخ ایران را تاریخی می‌نامیم که تغییرات محسوسی در آن ظهور کرده است. و به این جهت تنها تاریخ تقویمی نیست.

می‌دانیم که ایران، بعد از فروپاشی ساسانیان، حملات پیاپی اقوام بدوی را، با هر مشقتی تاب آورده و به هر طریقی و با همه خسارت‌های وارده، خود را خسته و زخمی به سده دهم هجری رسانده بود؛ و در همین زمان مبتلا به امپراتوری سهمگین عثمانی شده بود که داشت برای بار دوم، با در دست داشتن سلاح مشروعیتهی چون خلافت اسلامی، طومار این تمدن را درهم بپیچد. در این زمان ایرانیان با توسل به مذهب شیعه که هم صبغه‌ای ایرانی دارد و در دوره ایلخانان نیز رواجی یافته بود و هم با بهره‌گیری از لایه‌ای از تمدن قبل از اسلام خود، دور نوجوان دوازده‌ساله‌ای (به‌گواه بعضی تواریخ) حلقه زدند و در مقابل خلافت عثمانی ایستادند. شاه اسماعیل صفوی با اتکا به عرفان و تصوف (در اینجا از تفاوت این عرفان و تصوف چشم‌پوشی می‌کنیم) و تشیع که هر سه خویشاوند فرهنگی در فرهنگ ما بوده‌اند، اساس سلطنت خود و سلسله صفویه را در جهت خلاف خلافت عثمانی تأسیس کرد؛ و این تأسیس باعث استقرار چندباره ایرانیان در آن موقع بر جغرافیایشان شده است. از آنجایی که غربیان در این زمان می‌رفتند تا در خود ننگ‌جند و بر این اساس جهان را دوباره تقسیم کنند و از طرفی امپراتوری عثمانی نیز تهدیدی برای آنان محسوب می‌شد، سبب می‌گردید قدرت نوظهور صفویه مخالف عثمانی، برای غربیان جاذب و جالب توجه به نظر برسد؛



همین دلیل چند دهه بعد از شاه عباس، یعنی حدود سده‌ای بعد، سلسله صفوی، بدون حتی جنگ، در بدترین وضع ممکن سقوط کرد؛ و کشتی اصفهان به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین شهرهای جهان در باتلاق فرو رفت! در اینجا دو دلیل عمده را می‌توان علت این عدم توفیق دانست. یکی سایه سنگین حکمت ایرانی، چنان که در نوشته «کشتی نشستگانیم» تا حدودی به آن ورود کرده‌ایم و دیگری تبدیل نشدن معیشت به اقتصاد که باز ضمن دلایل دیگر از تأثیر این حکمت نیز می‌توان گفت.

به هر روی، زمانی که ابریشم ایران تا اروپا با کمیت و کیفیت بالایی صادر و در عوض پول وارد کشور می‌شده، چنان که این صادرات توسط تاجران ایرانی انجام می‌شده است و دولت سهمی از سود را برداشت



می‌کرد، شاید بتوان گفت ما نیز مانند غربیان، محتاج تأسیس بانک و آرام آرام با انباشت سرمایه روبرو می‌شده‌ایم و این بال عملی تاریخ با تولید مسائلی، بالاجبار باعث رویدن بال دیگر تاریخ در میدان نظر می‌شده است. در این صورت ممکن بود بتوانیم سنت را بخوانیم و با آن به جلو بیاییم قبل از آنی که شکافتن آن صعب‌تر و سخت تر شود. از این زمان تا به سلطنت رسیدن آقا محمدخان قاجار در هیچ زمینه‌ای از زمینه‌های تمدن، عملی که طبیعی طبع تاریخ باشد انجام ن داده‌ایم. و زمانی که شمشیر شاه اسماعیل را بر کمر آقا محمدخان بستیم، هیچ درک و دریافت درستی از مسیر این شمشیر نداشتیم. بلکه این حرکت، بیشتر

برای کم‌رنگ کردن موضوع البیعه القهریه و دادن رنگی به مشروعیت سلطنت آقا محمدخان بوده است. همچنان که در همین زمان قاجار نخست وزیران را، صدراعظم می‌نامیدیم! در همان حالی که مُلا گنی‌ها بر دولت بوده‌اند!... بر این اساس مملکتی بوده است و سلطانی، نوکرانی و رعایایی. اما آنچه باعث مزاحمت این خواب سنگین صبحگاهی و به بیان زردشتی «دیو بوشاسپ» شده بود، مزاحمت بیگانگان بوده است از طرفی، و ترقی آنان و مقایسه این ترقی با ویرانی ایران از طرف دیگر. این مزاحمت با جنگ‌های ایران و روسیه در صدر قاجاریه شروع شد و با توجه به نتایج نکتت‌بار جنگ ایران و روسیه، میهن پرستان ایرانی تحت عنوان اصلاح طلبان، روز به روز با دغدغهای بیشتر به جستجوی دلایل این بدبختی برآمدند. آن‌ها با نگاهی به جوامع غربی و نحوه اداره کشور، به این نتیجه رسیده بودند که یکی از دلایل اصلی گرفتاری کشور خودکامگی و استبداد است و از

ولی اختلاف ماهوی و

مهمی ما با غربیان در این دوره در این است که تاریخ آن‌ها چشم اندازی تولید کرده بود که آن‌ها در این چشم انداز ادامه مسیر داده‌اند اما در این سمت، از آنجایی که ما در اثر اضطرار و از روی ناچاری جهت ماندگاری خود دست به تمهیداتی برده‌ایم، که تا حدودی غیرطبیعی طبع تاریخ بوده است، نه تنها باعث تولید چشم اندازی مشخص نشده‌ایم بلکه به آسانی بافته‌ها و رشته‌ها را پنبه کردیم

آنجایی که خواهان نوآوری و ترقی کشور پس از حذف استبداد بوده‌اند با استبداد دینی نیز به ناچار روبرو شدند. چون هر حرکتی در این حوزه بدعت بوده است. فکر برانداختن نظام کهنه و ایجاد نظامی جدید و با اساس، سلطنت میسوط اُلید و شاخه مهمی از دین یاران را باهم متحد کرد. برای همین است زمانی که واژه آزادی از جهان ادبی عرفانی به جهان مدنی و سیاسی، با تغییر مضمون سرایت کرد، به‌عنوان کلمه‌ای قبیحه توسط قدرتمندترین مجتهد پایتخت، مُلاعلی گنی، که ناصرالدین شاه از او حساب می‌برد، شناسایی شد. این گروه، دولت را به شیوه سنت سده‌ها می‌خواستند و اصولاً اگر وضعی می‌دیدند که نمی‌دیدند و یا اگر کمتر می‌دیده‌اند، نه در خود سلطان اسلام پناه بلکه بیشتر از بی‌تدبیری نوکران می‌دیده‌اند و

نه در اصول اداره کشور. و البته هیچ جایگزینی نیز در دست نداشته‌اند. برای نمونه این قسمت از نوشته میرزا «محمدحسین خان فراهانی» را به دید می‌آوریم که جالب است. فراهانی در مقابل کسانی که هرگونه دریافتی اساسی از خارج جهت تنظیم دولت را بدعت می‌دانستند و صفویه را به‌عنوان نمونه‌ای داخلی و موفق نشان می‌دادند، می‌نویسد: «غفلت دارند از اینکه اولاً معاصرین هم جوار آن‌ها (صفویه) در آن عهد و زمان به حالت آن‌ها بی‌نظام بودند. ثانیاً اگر هم قانون نظامی داشتند، بعد سیصد سال (کذا) سلطنت، چگونه هشت هزار افغان می‌توانست از چهارصد فرسخ مسافت بیاید، در بحبوحه مملکت در شهری...». این دو گروه متحد استبدادی چنان که گفته شد هیچ راهی برای برون رفت کشور از فلاکت، در چنته نداشتند زیرا فلاکت



تحمیلاتِ «پالمرستون» آمده است: «... ما خودمان دولتی هستیم، نه رعیت روس و انگلیس... این چه دخلی به روس و انگلیس دارد که به حرف روس و برای ضرر به انگلیس بیایم (لشگرکشی به هرات منظور است)... ایلچی انگلیس سگ کیست که در روس یا فرنیسیس یا نمسه، آنجاها، صد یک این حرکات را با امپراتور یا رعیت آن ولایت بکند.»^۴ اگرچه سرانجام، به دلیل کوتاهی دست و نشستن قدرت بر بالای نخیل بلند سیاست، به همه تحمیلات تن دادند؛ و باز در همین مسیر است که پولاک می گوید همین ناصرالدین شاه در سر هوای کوروش شدن دارد گرچه نمی تواند (نقل به مضمون).

اما اصلاح طلبان که بعضی از بزرگان چون میرزا یوسف



مستشارالدوله از کارگزاران همین نظام منحط بوده اند، نهایت تلاش را کرده اند که در مقایسه خود با غرب و با کمک تاریخ روز غرب، حتی سنت را بخوانند. و تاوان سنگینی نیز در این راه داده اند. چنان که «حاج سیاح» از نحوه آوردن میرزا یوسف مستشارالدوله، به زندان قروین با زنجیر و آزار می گوید. مستشارالدوله در کتاب «یک کلمه» که در آن دوره تأثیر بسزایی در تنویر افکار ایرانیان داشته است، سعی در مقایسه سنت اسلامی، با ائکا به آیات و روایاتی با قانونی دارد که در غرب عمل می شده است؛ و البته با همه این تلاش ارزشمند، تنها توانسته است به مشروعیت آن قانون بپردازد و از رنگ بدعت و

را نمی دیدند مگر گاه گاهی که آش بسیار شور می شده است؛ مانند انعقاد قرارداد «رویتر» که به مخالفت برمی خاستند چنان که ملاعلی گنی به مخالفت برخاست و باز چنان که از ماهیت اعتراض او برمی آید، هیچ راه جایگزینی ندارد که بتواند اندکی کشور را به انتظام آورد. عصر ناتاریخی امتیاز دادن ها و تجزیه پی در پی کشور بیش از هر زمانی شروع شده بود. قائم مقام ها و امیرکبیرها نیز با همه کوشش در اثر برخورد با صخره صعب استبداد دوگانه حاصل از ناتاریخی سده ها، به سرنوشت شوم و زرای بزرگ ایرانی در سده های دور خلافت و بعد سلطنت، رسیدند و در این دوره مهیب و «ایران بر باد ده»، سلطان به جای اینکه از بهترین داشته ملی استفاده کند، این داشته ها را یا خفه کرده بود و یا شاهرگ زده بود! پس میرزا آقاسی ها و صدراعظم نوری ها جایگزین ناشایست آن مردان شایسته، در این زمان ناشایست شدند. در این زمان

و با این وضع به غایت نامناسب، اصلاح طلبان

بزرگ میهن دوست بر شدت فعالیت افزودند

در صورتی که شاید درصدی از مردم نه

سواد که خواندن و نوشتن می دانستند.

هنر اصلاح طلبان مشروطه خواه در این بوده

است که در این وضعیت توانستند سرها را

به سوی خود برگردانند. اما چنان که گفته شد

و چاره ای هم نبود. تنها تجار و اصلاح طلبانی

بودند که بیشتر میدان دار شدند ولی

نتوانستند نقش طبقه ای جدید را کامل و

شامل ایفا کنند، (و همینان بودند که عده ای

از روحانیان بزرگ و ملاکان را نیز به میدان

آوردند.) تا بعد پیروزی مشروطه با ورود این

طبقه جدید، اشراف و زمین داران و نوکران

که بیشتر از ملاکان بوده اند، عرصه را خالی

کنند و همین نکته می رساند که تحوّل

اساسی در درون جامعه رخ نداده است و باز

همین نکته از دلایل مهم کوتاه آمدن مشروطه بعد پیروزی است. زیرا این مشروطه در

اثر تحولات تاریخی به مفهوم فلسفی و طبیعی تاریخ در متن و بطن جامعه صورت نشان نداده است، بلکه در اثر ادبار و فلاکت و مقایسه این ادبار و فلاکت خود، با سرفرازی دیگران با عطف توجه به تاریخ بلند خود که باعث سرافکنگی و تخفیف غرور ملی نیز می شده، به وجود آمده است؛ این توجه به تاریخ و شرمندگی به آن، در بیشتر نوشته های آن زمان به صورت چشمگیر مشاهده می شود و تا حدی است که حتی سلاطین قاجار نیز دچار آن بوده اند تا چه رسد به مردم کشور و حتی اصلاح طلبان میهن دوستی که علم آزادی خواهی برافراشتند. چنان که در دست خط مورخ پانزدهم ربیع الثانی ۱۲۵۴ «دستورنامه محمدشاه قاجار» در سفارت حسین خان نظام الدوله به فرنگستان می بینیم که در مقابل



بی‌حرمتی آن بکاهد و به‌نوعی آن را تطهیر کرده تا بتواند قابلیت جاناندازی در جامعه ایران را پیدا کند. او در ضمن مشاهدهٔ بلاد و آبادی و آسایش آن بلاد از تفلیس تا فرانسه و انگلستان و حسرت از وضع ایران، مدّعی است که هاتفی غیبی او را به نوشتن کتاب «یک کلمه» رهنمون بوده است. چنان‌که می‌نویسد: «در مدّت اقامت خود در ممالک مزبور (به‌دلیل مأموریت اداری) که انتظام و اقتدار لشکر و آسایش و آبادی کشور [در این زمان در تفلیس بوده است] را می‌دیدم، همواره آرزو می‌کردم چه می‌شد که در مملکت ایران نیز این نظم و اقتدار و این آسایش و آبادی حاصل می‌گردید... در اواخر سال هزار و دو بیست و هشتاد و سه و... [باز] وقتی داخل شهر پاریس شدم و اقسپوزیسیون یعنی بساط عمومی هزار و هشتصد و شصت و هفت مسیحیه را مشاهده کردم، و در مدّت سه سال اقامت خود در پاریس چهار دفعه به عزم سیاحت به لندن رفتم، در این مدّت می‌دیدم که در فرانسه و انگلیس انتظام لشکر و آبادی کشور و ثروت اهالی و کثرت هنر و معارف و آسایش و آزادی‌ها صد آن‌قدر است که

در ممالک سابق‌الذکر (تفلیس...) دیدم... اگرچه سبب این نظم و این ترقیات و این آسایش و آبادی را از عدل می‌دانستم...» بعد مستشارالدوله به هاتفی غیبی اشاره می‌کند که در خواب به او نهب می‌زند: «چرا این‌طور غافل و معطل نشسته‌اید و چرا از حالت ترقی سایر ملل اندیشه نمی‌کنید؟ همسایه شما وحشیان کوهستانات را به داخل دایرهٔ مدنیّت کرده و هنوز شما مُنکرِ ترقیاتِ فرنگستان هستید. در کوچک‌ترین بلادهای مجاور شما مریض‌خانه و معلّم‌خانه‌های منتظم برای ذکور و اناث بنا کرده‌اند و هنوز در معظم‌ترین شهر شما یک مریض‌خانه و یک معلّم‌خانه نیست...» مستشارالدوله، رافع مشکلات را در وضع قانون می‌داند. البته این مرد بزرگ نمی‌توانسته است این مطلب مهم را دریابد که هر دوی وضع و عمل قانون تنها موقعی امکان دارد که از درون تاریخ سر برآورد و از پشتوانهٔ آگاهی تاریخی برخوردار باشد و شاید هم می‌دانسته است اما به‌راستی راه دیگری در این مقطع وجود نداشت. چون تولید تاریخ اقتضانات عدیدهٔ خود را می‌طلبد و مهم این است که با چنین داشته‌ای در حدّ تهی‌دستی و از روی ناچاری، اصلاح‌طلبان بزرگ پا در رکاب شدند. سپس به ماهیت قانون مورد نیاز با نگاهی به قانون اساسی فرانسه



می‌پردازد که: «کود» قبول دولت و ملت نوشته شود و نه به رأی واحد. «کود» فقط مسائل دنیوییه را شامل است چنان‌که به حالت هر کس از هر مذهب و ملت (کیش) باشد موافقت دارد. و امور دینییه را کتاب مخصوص دیگر است... پس هرگاه مانند علمای متقدمین قوانین اسلام کتاب‌های علمی بنویسند مثلاً کتاب عبادات و معاد علی‌حده و کتاب سیاست و معاش را علی‌حده، ضرری به شریعت نخواهد داشت...» از اینجا معلوم می‌شود که میرزا یوسف به حکومت لائیک می‌رسد مانند حکومت فرانسه و نه سکولار و این مهم در آن زمان برای جامعهٔ ایران و به‌ویژه برای بسیاری از علمای ضدّ

مشروطه به‌هیچ‌وجه قابل قبول نبوده است. سپس سعی می‌کند این قانون مورد اجرا در فرانسه را، با شریعت اسلامی مطابقت دهد: «...بالجمله هر وقت امپراطور یا پادشاه وضع قانونی را اراده نماید... اوّل به دیوان وکلای ملت می‌فرستد... و این قاعده به آیه کریمه «و أمرهم شوری و بیّنهم» موافق است. و قضیهٔ امتحان و تدقیق و مباحثهٔ وکلای ملت به فرمان عالی با «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ» مطابقت دارد...» چنان‌که در این کوشش‌های تأثیرگذار میرزا یوسف می‌بینیم، نکات بسیاری قابل توجه است و یکی از این نکات اینکه میرزا تا صدر اسلام نتوانسته است پیش‌تر برود و از گذشته گذشته‌تر، یا اطلاعی ندارد و یا به دلایلی نمی‌خواسته است ورود کند و کلمهٔ شوری را که سنتی اسلامی است و ریشه در عرف جزیرهٔ العرب دارد، به‌جای انجمن (که جمع معرفت است و مانند دیالوگ یونانی، کاربرد دارد)، به کار می‌برد. در همین زمان در ادبیات فارسی از جمله شعر که بار بسیاری از مصائب و مسائل را به دوش می‌کشید، تحرکاتی صورت می‌گیرد که تا سدهٔ چهارم هجری به عقب‌تر نرفته‌اند و به دورهٔ بازگشت معروف است؛ اما به‌جای برگشت در همان‌جا مانده‌اند. تحوّل ادبیات در مشروطه باز بحث مفصلی دیگر می‌خواهد. ولی اصلاح‌طلبی دیگر چون



اما اصلاح‌طلبان
که بعضی از بزرگان
چون میرزا یوسف
مستشارالدوله از
کارگزاران همین نظام
منحط بوده‌اند، نهایت
تلاش را کرده‌اند که در
مقایسهٔ خود با غرب و
با کمکی تاریخ روز غرب،
حتی سنت را بخوانند. و
تاوان سنگینی نیز در این
راه داده‌اند



مستشارالدوله با در نظر گرفتن موقعیت جامعه آن روز به ناچار درست بوده است و دیدیم که این کتاب تأثیر بسیاری در افزایش آگاهی دیگران داشته است هرچند که او نتوانسته بود سنت را بخواند و مانند بعضی از علمایی که تا امروز، هنوز سعی در انطباق نواحی ای از شریعت با مسائل امروز را دارند و به زعم خود شریعت را می خوانند اما در واقع راه آن ها همان راه سده و اندی پیش در این مسیر است که میرزا یوسف رفته است و ربطی با خواندن شریعت ندارد. شریعت و اصولاً تمام نصوص سنت را با شناخت واقعیت اجتماعی تولیدشده توسط تاریخ باید خواند. باری اصلاح طلبان از طالب زاده و آخوندزاده و دیگران در زمانی دست به تلاش های همه جانبه زدند که اطلاعات هم سو با آنان نیز از سمت شمال، شمال غربی، و جنوب از طریق بندر بوشهر به کشور سرازیر شده بود و با توجه به زخم ناکامی های داخل که هرروز عمیق تر می شده است، به هر طریقی همه این عوامل باعث بر آن شد تا مشروطه با موضوع وضع و عمل قانون، به خواستی ملی تبدیل شود. تا اینکه سرانجام این مشروطه توسط مظفرالدین شاه، مورد پذیرش واقع شد. ولی ضعف اصلی در این نقطه خود را نشان می داده است: اصلاح طلبان تنها از پشتیبانی تجار سنتی و عده ای از کارگزاران سابق که در سلک مشروطه درآمده، برخوردار بودند و اگر نمایندگان تجار سنتی به مجلس راه یافتند زمین داران و ملاکان پیشامشروطه نیز در مجلس حضور داشتند و از جمله شاهزادگان. یعنی اصلاح طلبان طبقه قوی و نوظهوری را در داخل کشور نمایندگی نمی کردند و این خود مشکلی اساسی بوده است اما با توجه به تمامی جوانب جامعه آن روز ایران و

آخوندزاده که به غرب و ایران باستان توجه دارد و از جمله نادر کسانی است که به ناحیه ای نادر چون حقوق زنان نیز ورود می کند، در نامه ای که به سال ۱۸۷۵ به مستشارالدوله با عنوان جناب سرتیپ میرزا یوسف خان می نویسد، درباره کتاب «یک کلمه» می گوید: «کتاب بی نظیر است، یادگار خوب است و نصیحت مفید است ولیکن برای ملت مرده نوشته شده است. در ایران مگر کسی به

نصیحت جواب می دهد... پس خودش (ملل غربی) به واسطه عدم ممانعت دین در علوم ترقی کرده فواید اتفاق را فهمیده و با یکدیگر یک دل و یک جهت شده به ظالم رجوع نموده گفت از بساط سلطنت و حکومت گم شو. پس از آن کونستنیونی را که شما در کتاب خودتان بیان کرده اید، خود ملت برای امور عامه و اجرای عدالت وضع کرد... دیگر شما در باب عدالت به احکام شریعت تمسک کرده اید، خیلی خوب! نگاه بکنیم خود شریعت چشمه عدالت است یا نه... حقوق مگر مختص

در ادبیات فارسی از جمله شعر که بار بسیاری از مصائب و مسائل را به دوش می کشید، تحرکاتی صورت می گیرد که تا سده چهارم هجری به عقب تر نرفته اند و به دوره بازگشت معروف است؛ اما به جای برگشت در همان جا مانده اند

طایفه ذکور است؟...» و به حجاب می تازد و تالی های آن را که گمان می کند بر می شمارد و در نهایت می نویسد: «اجرای عدالت و رفع ظلم در صورتی امکان پذیر است که در بالا ذکر کردم، یعنی ملت باید خودش صاحب بصیرت و صاحب علم شود...» اما چنان که امروز می فهمیم هم آخوندزاده در موارد بسیاری درست می گوید و هم کار



با توجه به تراز کوتاه تاریخی، پیروزی مشروطه خود انقلابی بزرگ بوده است که بعد از سده‌ها تعطیلی، به‌مثابه تولید تاریخ است؛ از این نظر تاریخ است که بعد از مشروطه با همه افت‌وخیزها و با همه فشارها و گرفتاری‌ها، کسی نتوانست کشور را به پیشامشروطه برگرداند. در صورتی که قبل از مشروطه ناصرالدین شاه و یا هر سلطان دیگری ضمن اینکه فاصله چندانی با محمود غزنوی نداشت، نیز به‌آسانی می‌توانستند به آن وضع برگردند. در این خصوص یعنی در مورد ضعف ماهوی مشروطه کافی است به دیگر کشورهای مشمول مشروطه و انقلاب، مانند انگلستان نظری بیفکنیم برای نمونه آنچه در کشوری مانند انگلستان اتفاق افتاده این است که در سال ۱۶۴۰ به محض بازگشایی پارلمان، پارلمان به نفع سرمایه‌داران اعلام موضع کرد و با این اعلام موضع، سراسر انگلستان در حمایت از موضع پارلمان دست به شورش زد و این یعنی در این مرحله بورژوازی، قدرت سلطنت را محدود کرد. و چهل‌وهشت سال بعد یعنی در سال ۱۶۸۸ میلادی، نظام فئودالی تخریب و مناسبات سرمایه‌دارانه به‌شدت گسترش و تحکیم یافت. اما در ایران به دلیل نبود نیروی مشخص و تا حدی سازمان‌یافته، مشروطه نمی‌توانست توفیقی بیش از این داشته باشد. کافی است به ترکیب مجلس نگاه کنیم که بیانگر همین ضعف است. ترکیب مجلس اول به این نحو بوده است: شامل شش گروه شاهزادگان و قاجارها، روحانیون و طلاب، اعیان و اشراف، تجار دارای تجارت‌خانه معین، مالکان با دست کم داشتن هزار تومان دارایی و سرانجام، صنعتگران و پیشه‌وران. در مجلس دوم تنها ۲۷ کرسی را اصلاح‌طلبان اشغال کرده بودند در مجلس سوم بر تعداد روحانیون و ملاکین افزوده شد، در مجلس چهارم عده‌ای با نام اصلاح‌طلب کرسی‌ها را اشغال کردند که رهبران آن‌ها تجار بزرگ، روحانیون و اشراف زمین‌دار بوده‌اند. علاوه بر همه این‌ها، فشار روسیه نیز فرصت را برای اینکه مجلس به مسائل داخلی بیشتر بپردازد گرفته بود. کافی است به این نکته توجه کنیم که مجلس فقط برای اخراج معلم روسی احمدشاه دچار دزدگیری بزرگ شده بود هرچند سخت مقاومت کرد. واکنش روس در این مورد یعنی تعویض معلم تا حدی است که با تهدید، نیروهایش را تا قزوین به پیش رانده بود. ولی همه این گرفتاری‌های خارجی، علت نبوده بلکه مزیدی بر علت بوده است. وقتی جامعه‌ای چون انگلستان که در حوالی اوایل سلسله صفویه ایران، می‌تواند «جان لاک» تحویل دهد، در حوالی همان سنوات نیز می‌تواند دارای تحرکات طبیعی و تاریخی باشد و قدرت تولید کند. به هر حال با تمام تدابیر اندیشیده شده و به کار گرفته در ایران، مخالفت مشروطه مورد پذیرش سلطان، چون خاری که لای زخم مخالفان نهاده شده باشد، در زمان اضافه کردن متمم قانون اساسی، بار دیگر چهره عفونی خود را نشان داد. زمانی که محمدعلی شاه قاجار به‌اکراه آن را می‌پذیرد در صفحه پایانی این متمم چنین می‌نویسد: «متمم نظام نامه اساسی ملاحظه شد و شخص

همایون ما حافظ و ناظر کلیه آن خواهیم بود!» در آستانه پیروزی مشروطه تا به توپ بستن مجلس توسط محمدعلی شاه که با تشویق روس همراه بود، ملت ایران با تمام توان وارد میدان شد یعنی آنجا که سلاح لازم بود برداشتند و آنجا که قلم نیاز بود قلم فعال شد. در این زمان علمای اهل نظر هرچند مخالف هم، جدی‌تر از گذشته با قلم به میدان آمدند و تبریز و رشت و اصفهان نیز با برداشتن سلاح، حاضر شدند. همین زمان است که علمای بنامی چون خراسانی، مازندرانی و نائینی بار سنگینی را از دوش مشروطه‌خواهان برمی‌دارند، نائینی با نوشتن کتاب «تنبیه الأئمة و تنزیه المله» در واقع وارد سیاست شده و کتابی را می‌نویسد که بسط و خوانش سنت است و از حکومت مشروطه در زمان غیبت معصوم، دفاع می‌کند. این کتاب بعد از به توپ بستن مجلس و قبل از فتح تهران توسط مشروطه‌خواهان، به تائید آخوند خراسانی رسید و در بغداد چاپ شد. و این مشروطه بوده است که بعد از سده‌ها خود را به‌عنوان نیازی تحمیل کرده بود تا به

تولید چنین کتابی بیانجامد. اما بعد از فتح تهران، و اعدام شیخ نوری و درگذشت مشکوک آخوند خراسانی، نه از نائینی جهت ادامه کار در این مسیر مهم خبری هست و نه دیگری در ادامه این مسیر مهم پا گذاشته‌اند. و از طرف دیگر، اصلاح‌طلبان بزرگی نیز ظهور نمی‌کنند. در نهایت این نهال تازه کاشت مشروطه پس از حدود پانزده سال بی‌آبی و آفتابی و با آزار توسط دیگر کشورها از جمله روسیه، و افزایش بیشتر رنجوری کشور، به زمان تأسیس سلسله‌ی پهلوی می‌رسد. در این مقطع نیز مانند دیگر مقاطع تاریخ که به دنبال تکمیل تلاش‌های آن مقاطع قبلی و جرح‌وتعدیل و بسط داشته‌های خود نرفته‌ایم، برحسب معمول و مألوف خود، نه اقبالی بر بسط مشروطه و رفع ضعف‌هایی که باعث رنجوری آن شده بود از خود نشان دادیم و نه درباره آن حتی فکر کردیم. بلکه شتاب‌زده، دست رنویسی از آستین بی‌همتی که در این مواقع فراوان است، بیرون آوردیم و به آنجا خاتمه دادیم که دهه‌ای بعد در معرض سموم روسی و فرانسوی قرارگرفته‌ایم و امروز در نتیجه همین گمراهی، به اینجا رسیده‌ایم که همچنان که در گمرک کشور انبوه انواع کالاها از زین اسب تا تکنولوژی روز بر زمین مانده و ترخیص نشده‌اند، ذهن ما نیز در انبوهی از مفاهیم با مضامینی وارداتی غیرقابل ترخیص تا این لحظه، به دلیل عدم توانایی در شناخت و تعبیه و تألیف آن‌ها در این جغرافیا، دچار اغتشاش شده است.

منابع در آرشیو نشریه موجود است.





تحلیل سعدی از فلسفه شاهنامه فردوسی

شاهنامه یک کنش سیاسی

در معنای بنیادین سیاست است



علی نجات غلامی

از دید سعدی، هدف از شاهنامه، فهمی از «زمانمندی قدرت» است که با ایجاد خودآگاهی به «غایت تهی» بتواند با روشن کردن پایه‌ای‌ترین معنای سیاسی «حکمت» به مثابه مرگ آگاهی، یک «فراسوژه تاریخی» را ایجاد کند که چونان چشم کنترل‌گر قدرت عمل نماید. مهم نیست که سعدی چنین کلماتی را به کار نبرده، مهم این است موضعی که ایستاده است، به زبان حال چنین توضیح داده می‌شود. یعنی می‌بینیم که آنچه نگرشی پوزیتیویسی به تاریخ اندیشه سیاسی ایرانیان، آن را «عرفان زاهدانه» و زوال یافته می‌پنداشت به هیچ روی معنا و کارکرد سیاسی‌اش را از کف نداده است. اما باید آن نظام را به روشنی در مؤلفه‌های مقوم‌اش دریافت. سعدی:

«بس بگردید و بگردد روزگار
دل به دنیا در نبندد هوشیار
ای که دستت می‌رسد کاری بکن
پیش از آن کز تو نیاید هیچ کار
اینکه در شهنامه‌ها آورده‌اند
رستم و روئین‌تن اسفندیار
تا بدانند این خداوندان ملک
از بسی خلق است دنیا یادگار
این همه رفتن و مای شوخ چشم
هیچ نگرفتیم از ایشان اعتبار...
آنچه دیدی بر قرار خود نماند
و آنچه بینی هم نماند برقرار...
منجنیق آه مظلومان به صبح
سخت گیرد ظالمان را در حصار»

این ابیات به روشنی نشان می‌دهند که سعدی از شاهنامه در مقام شکلی از تاریخ‌نویسی، قرائتی رادیکال و انتقادی در جهان سیاسی دارد. مقومات این قرائت فهم از «تاریخ و زمانمندی» و فهمی از «غایت‌شناسی» چونان حکمت است.

لایب‌نیتس از پدران واقعی عالم سیاسی مدرن (حتی بیش از ماکیاوول یا هابز و اسپینوزا) نقطه شروع معنایی کارش را از یک جمله خاص و حساس از افلاطون می‌گیرد که «آن کاهن مصری به سولون گفت یونان تا ابد کودک باقی خواهد ماند زیرا تاریخ را نمی‌فهمد». لایب‌نیتس در جست‌وجوی آن معنا از تاریخ است و چنان عمیق می‌شود که می‌گوید باید تاریخ را به روایت فارس و عرب هم خواند نه فقط به روایت یونانی و رومی. او در جست‌وجوست بفهمد که آن معنای مصری از تاریخ

◇
روسو اشاره ظریفی به این درک از سیاست در حکومت‌های خاورمیانه دارد که این دور روزگار را خوب درک می‌کنند، فردی صبح پادشاه است و شب گدا. تاریخی که کاهن مصری به سولون گفته بود چیزی بود که معنای اصلی و هرمسی کلمه «حکمت» است

چه بود. اگرچه به‌طور ناخودآگاهی از طریق ادبیاتی که موسوم است به «آینه پادشاهان» که ریشه مصری دارد به نوعی در ماکیاوول رسوخ کرده و وارد دنیای مدرن شده بود اما آن روشنی‌ای که روشنگری می‌خواست را برایشان نداشت. این معنا از «تاریخ» که می‌توان آن را «گردش روزگاران» نامید، از مصر و ادبیات هرمسی و متونی همچون آموزه‌های پناه‌هوتپ و آموزه‌های فراعنه، وارد آن چیزی شده بود که ما در ادبیات فارسی در سیاست‌نامه‌های خواجه نظام‌ها و تا برسد به تدبیر سعدی می‌بینیم و در حاق ادبیات فارسی قوام‌بخش بخشی اعظم از ماهیت سیاسی آن است که مختص به ایران نیست که نامش را اندیشه ایرانشهری - اگر مراد انحصار باشد - بگذاریم بلکه چیزی کلان و باستانی است متعلق با هزاره‌های بس دورودراز که ابرخردمندی از تاریک‌ترین و دورترین پستوهای زمان برای ما به یادگار گذاشته‌اند، که صد البته تحقیق ایرانی-اسلامی خاص خودش را هم داشته است. آن‌ها که بودند؟ شاهان مصر؟ یا گدایان هند؟ یا شاید قبل از آن‌ها، کسانی بوده‌اند که در گورستانی باستانی خفته‌اند که سومریان باستان می‌گویند «بیا تا به مزار باستانیان برویم ببینیم کدام‌شان شاه بود کدام‌شان گدا؟»، باستانیانی که کسانی که ما باستانی می‌نامیم‌شان خودشان آن‌ها را باستانی می‌نامیدند! گدایان هند باور داشتند «این سخنان نه از گفته‌ها که از شنیده‌هاست، آنانی که این‌ها را گفتند، نه خدا بودند و نه انسان، بلکه ابرانسان بودند».

روسو اشاره ظریفی به این درک از سیاست در حکومت‌های خاورمیانه دارد که این دور روزگار را خوب درک می‌کنند، فردی صبح پادشاه است و شب گدا. تاریخی که کاهن مصری به سولون گفته بود چیزی بود که معنای اصلی و هرمسی کلمه «حکمت» است. حکمت همواره در مواجهه با «مرگ» آغاز می‌شود. در یکی از متون تفسیری از قرن پنجم به فارسی خواندم که نوشته بود ادریس - که عمدتاً او را همان هرمس می‌دانند - «پیامبر آغازگر حکمت بود» زیرا نخستین بار او بود که از مرگ پرسش کرد. روایت می‌گوید ادریس با مرگ مواجه شد و در رقابتی توانست پرسشی از مرگ بپرسد و آن پرسش این بود: «من کی می‌میرم؟» و ملک‌الموت در دفتر مرگ نگرست و گفت: «اکنون است!» و ادریس مُرد. تفاوت این مرگ آگاهی که نباید به فهم‌های دیگر خلط شود این است که هایدگر درگیر زمان-

مرگ است لذا فقط ناظر به زندگی و معطوف به دیگری از آن می‌تواند فهمی حاصل آورد. اما ادریس پرسشش از معنای مرگ نیست و درگیر بودن-زیستن در زمانی در حصار مرگ نیست، بلکه پرسشش «timing» مرگ است، که دانستن زمان مرگ و خود مرگ را یکی می‌کند. تایمینگ مرگ، دیگر ناظر به دیگری نیست، بحث «مشرف به مرگ بودگی نیست» بلکه «در-مرگ-بودگی» است. خود بی دیگری، بی پناه، مرگ را همواره به اکنون سرایت می‌دهد. درگیری انسان با تایمینگ مرگ، نامش «حکمت» می‌شود. بی دلیل نیست در بین عشایر پیر مردها و پیرزنانی که از مرگشان خبر می‌دهند که مثلاً می‌گویند «فردا صبح خواهم مرد» را «حکیم» می‌نامند.

حال این درک از حکمت، با یک «نهیلیسم سازنده» همراه می‌شود که از هزارتوی خیام نیز کدشکافی می‌کند. یعنی آن مواجهه آری گویی‌ای را با زندگی شادان ایجاد می‌کند که نیچه را در حافظها به عجب واداشت.

این پوچی در سطحی کلان‌تر معنای سیاسی می‌یابد و چونان خطاری به پادشاهان نه در مقام یک آموزه اخلاقی بلکه به مثابه «درنگی اگزستانسیال» تلنگر می‌شود. مرگ «فراسوژه‌ای» می‌شود «تا بدانند این خداوندان ملک» که شعار «پایندگی» را سر ندهند. «عمرت دراز باد نگویم هزار سال / زیرا که اهل حق

نسپندند باطلی» (سعدی)
هر حکومتی که از آغازش به پایانش معترف نباشد از دید حکمت سیاسی که در فضای ایرانی-اسلامی نیز تحقق خاص خود را یافت، درکی از حقیقت قدرت ندارد

راه تباهی را خواهد پیمود. این خرد باستانی از همان منشور کورش هم دیدنی است که تنها دعای کورش درخواست «کمی عمر درازتر برای خودش و فرزندش است» و نیز در پیغامی که منسوب به اوست هنگامی که اسکندر بر مزارش رفت و خواند پژواک می‌یابد: ای که می‌آیی هر که هستی «می‌دانم که می‌آیی» اینجا مزار کسی است که جهان در ید قدرتش بود، این چند و جب خاک را از او نگیر!

این عبارت «می‌دانم که می‌آیی»، درک آن «تاریخی» است که نه گذشته بلکه آینده را نیز در می‌نورد و سولون از آن بی‌خبر بود. شاهنامه یک کتاب «تاریخ» است. اما نه تاریخ با فهم - نه صرفاً روایت - یونانی و رومی.

اساس «سیاست» مرگ است. مرگ خویشتن، نه دیگری. مرگی که همواره اکنون است. هر آغازی با خود آگاهی به اینکه رفتنی است، درست بنا خواهد شد. برخی تصوّر می‌کنند شعر اولی که از سعدی آوردیم یک ذم شبه مدح است، اما نه مدح است و نه ذم، بلکه تبیینی از ماهیت فلسفه سیاسی به روایت آن کاهن مصری است. پس شاهنامه یک اثر سیاسی است، یک اثر

انتقادی در چهارچوبی از یک جهان بینی حکمت محور که هدف از آن به معنای درون باش خودش مقاومتی علیه بیدادهاست. «این نیز بگذردها» یک امید پوچ دلش شکستگان نیست، بالاترین فریاد حقیقت در «سیاست عدم» است:

«ای فرزندی انسان، زمان دشمن توست» (جاوادن خرد)
پس باید دانست زار را. ای قلم بنویس پیغام باستانیان را:
زمان، قدم هستی در عدم است.

حکمت همواره در مواجهه با «مرگ» آغاز می‌شود. در یکی از متون تفسیری از قرن پنجم به فارسی خواندم که نوشته بود ادریس - که عمدتاً او را همان هرمس می‌دانند - «پیامبر آغازگر حکمت بود» زیرا نخستین بار او بود که از مرگ پرسش کرد





اسکندر با افغان ها جنگیده!

تاریخ سازی یا تاریخ نگاری



دکتر محی الدین مهدی
نماینده سابق ولایت بغلان

«که تاریخ دان په دی خیال تاریخ لیکلو ته کښینی، چه د اول نه په خپل ذهن کېښي بوه غرضی یا متعصبانه تاریخی نظریه جوړه کېدی او بیا د خپلې نظر - د ثبوت د پاره صرف هغه ټول تاریخی واقعات او شواهد راغونډې کېدی کوم چه د مصنف نظری ته پښتې ورکوی- او هغه ټول واقعات، کوم چه د مصنف د تاریخی نظری خلاف وئ، یا خو بالکل نظر انداز کېدی او یائی په داسې طریقې پیش کېدی چه اصلیت او حقیقت ئی مسخ شی، نو د دې نه تاریخ نه، بلکه د پروپیگنډې یو داسې پمفلټ یا کتاب جوړ شی، چه د حقائقو په رنړا کېښي ورته هیڅوک د تاریخ یو مستند کتاب نه شی وئیلې» [از «پیش لفظ» میان سیدرسول رسا، د ایرکتر اکادمۍ پښتو در دانشگاه پیشاور، بر کتاب «تواریخ حافظ رحمت خانی»].



یونانیان

اسکندر مقدونی امپراتوری هخامنشیان را از بین برد و بدون وقفه در سال ۳۳۰ قبل از میلاد به سرزمین افغانستان قدیم هجوم آورد. اسکندر برای تسخیر افغانستان از راه هرات، کندهار، کابل به بگرام رسید و در آنجا اسکندریه را ساخت. بعداً به ساحات شمالی افغانستان حرکت کرد و در ولایت تخار امروزی شهر ای خانم را بنیاد گذاشت. بعد از تصفیه شمال افغانستان، به سوی شرق حرکت کرد و از راه نورستان و کنر، به چترال رسید. در جنگ با یوسفزایی های کنر اسکندر در ناحیه پا زخم برداشت و مدت پنج سال تمام در نقاط مختلف افغانستان جنگید.

در زمان برگشت از راه دریای سند به سوی مقدونیه حرکت نمود و در مسیر راه بر اثر مریضی ملاریا در سال ۳۲۳ قبل از میلاد مرد. بعد از اسکندر امپراتوری وسیع او بین قوماندانهایش تقسیم گردید.

بعضی از نویسندگان معاصر افغانستان زیر نام تاریخ‌نگاری، به‌طور آشکاری دست به جعل وقایع زده، تاریخ‌سازی کرده‌اند. برخی از شگردها و معیارات تاریخ‌سازی قرار ذیل است:

۱. مرزهای غربی و شمالی افغانستان را مرزهای ازلی و قبل‌التاریخی دانسته، هر حکمرانی را که از بیرون این مرزها بر این سرزمین حکومت داشته، بیگانه، غاصب و متجاوز خوانده‌اند. از نظر اینان، هخامنشیان، ساسانیان، تیموریان و بابرین متجاوز بوده‌اند.

۲. برای قوم خاص، پیشینه زیستی دور دور در نقاط مختلف این سرزمین جستجو می‌کنند؛ و

حضور آنان را در مقاطع مختلف تاریخ به رخ می‌کشند. مقاله‌ای که در پی انشای آن هستیم، پرده از روی این شگرد برمی‌دارد. از همین مقوله است، باشندگان قبل از تأسیس کشوری بنام افغانستان را «افغان» خواندن.

۳. برای تکمیل روند تاریخ‌سازی، از «فقه اللغة عامیانه» سود می‌جویند و به محض شباهت ظاهری واژه‌ای با یکی از مفاهیم مورد نظر، به هم‌ریشه بودن آن‌ها حکم صادر می‌کنند. این مقوله را در قطعه‌ای که برای نقد انتخاب کرده‌ایم، به روشنی مشاهده می‌کنیم.

۴. صنعت تاریخ‌سازی، تفکیکی میان «تاریخ قومی» و «تاریخ کشوری» قایل نیست؛ در نتیجه، لودی‌ها و سوری‌های پشتون را که در هند سلطنت کرده‌اند، وارد تاریخ کشور افغانستان می‌سازند؛ یا هوتکی‌ها را که بر بخش جنوبی افغانستان (قبل از تأسیس این کشور) و بر کل کشور ایران حکومت داشته‌اند - در واقع در فصل تاریخ ایران جا دارند- شامل تاریخ کشور افغانستان می‌سازند.

۵. تغییر و تعویض نام‌های جغرافیایی از اصل باستانی‌شان به زبان جدید، از شگردهای دیگر این صنعت است. سفیدکوه و سیاه‌کوه را سپین‌غر و تورغر نامیدن، سبزوار و قره‌تپه را شیندند و تورغوندی نام‌نهادن از این قماش است.

۶. برای «قومیت» تعریف و معیارهای چندگانه به کار می‌بندند، و گروه‌های مختلف تباری را که به زبان پشتو سخن می‌گویند «پشتون» می‌خوانند؛ ولی تمام گروه‌های تباری دیگر را که به زبان فارسی حرف می‌زنند، بر مبنای معیارات اتنیکی تجزیه می‌نمایند و وجود «مخرج مشترک» بین اینان را انکار می‌نمایند.

۷. همین‌گونه است پارچه کردن زبان واحد فارسی دری به دو زبان جدا از هم به نام‌های فارسی و دری. این شگرد یادآور برنامه‌ای است که تجزیه حوزه بزرگ فرهنگی از بنگال تا بوسنیا را هدف گرفته است.

کتاب مضمون تاریخ مکاتب افغانستان که از روی آثار نویسندگان مذکور رونمایی شده است، مشحون از این دست کاری‌ها و

تاریخ‌سازی‌ها است. به‌طور نمونه قطعه ذیل را از کتاب درسی تاریخ برای صنف هفتم، مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ تا نشان دهیم که چه به خورد ذهن‌های پاک کودکان ما می‌دهند.

یونانیان

اسکندر مقدونی امپراتوری هخامنشیان را از بین برد و بدون وقفه در سال ۳۳۰ قبل از میلاد به سرزمین افغانستان قدیم هجوم آورد. اسکندر برای تسخیر افغانستان از راه هرات، کندهار، کابل به بگرام رسید و در آنجا اسکندریه را ساخت. بعداً به ساحات شمالی افغانستان حرکت کرد و در ولایت تخار امروزی شهر ای خانم را بنیاد گذاشت. بعد از تصفیه شمال افغانستان، به سوی شرق حرکت کرد و از راه نورستان و کنر، به چترال رسید. در جنگ با یوسفزایی‌های کنر، اسکندر از ناحیه پا زخم برداشت و مدت پنج سال تمام در نقاط مختلف افغانستان جنگید.

در زمان برگشت از راه دریای سند به سوی مقدونیه حرکت نمود و در مسیر راه در اثر مریضی ملاریا در سال ۳۲۳ قبل از میلاد مرد. بعد از اسکندر امپراتوری وسیع او بین قوماندان‌هایش تقسیم گردید. صحت و کذب این ادعا را از روی اسنادی که در دست داریم، ارزیابی می‌کنیم؛ یعنی در این قطعه کوتاه چهار موضوع ذیل را مورد تحقیق قرار می‌دهیم:

۱. پیشینه نام «یوسفزی» و تاریخ تشکل این قبیله؛
۲. تاریخ مهاجرت و جابجایی قبیله یوسفزی، و زمان اسکان‌شان در زیست‌گاه‌های کنونی؛
۳. تحقیق در هویت «اسپاسیانی‌ها»، آنچه را که «یوسفزی» ساخته‌اند؛
۴. آیا اسکندر با افغانان جنگ کرده؟

اول. قبیله یوسفزی چه وقت تشکل یافت:

بنابه روایتی که آخوند درویزه در کتاب تذکره‌الابرار و الاشرار آورده، (و صورت بسیار مفضل آن را خواجه نعمت‌الله هروی در کتاب

تاریخ خان‌جهانی و مخزن افغانی نگاشته): قیس نام- که سلسلهٔ نسب او به سی‌وهفت واسطه به ملک طالوت، و با چهل‌وپنج واسطه به مهتر ابراهیم خلیل‌الله می‌رسید- از اولادهٔ افغان یا افغنه پسرِ ارمیا بوده است. طایفه‌ای که قیس به آن منسوب بوده، شعبه‌ای از بنی‌اسرائیل است که توسط بُخت‌النصر (در قرن هفتم قبل از میلاد) از بیت‌المقدس اخراج، گشتند و با طی مسافتات در کوهستان‌های نواحی غور سکونت گزیدند.

قیس بعد از ظهور اسلام، به دعوت خالد بن ولید با چند کس از رؤسا و بزرگان آن طوایف متوجه مدینه شدند؛ و به دلالت خالد به حضور حضرت ختمی مرتبت مشرف گشتند. پیامبر نام هر یک از سران آمده از کوهستان را پرسید؛ و چون نوبت به قیس رسید به او گفت که قیس نام عبرانی است، ما عربیم، برای شما نام عبدالرشید را ترجیح می‌دهیم. آن‌گاه لقبِ مَلِک را- که قرآن به طالوت جد اعلای این طایفه داده بود- بر آن نام اضافه کرد. بنابر همان روایت، اینان در فتح مکه پیامبر را همراهی کردند؛ و پیامبر در حق عبدالرشید دعای تکثیر نسل او را کرد، و وی را به «پتهان»- که چوبِ بنای کشتی به زبان مردم دریا و اهل جهاز است- مخاطب ساخت. حین بازگشت این دسته، پیامبر یکی از اصحاب خود (از گروه انصار) را با عبدالرشید پتهان همراه گردانید تا در دیار غور و کوهستان آن حدود که بنی‌اسرائیل و قبیلهٔ بنی‌افغان و گروه عبدالرشید بود و باش داشتند، احکام اسلام را تلقین نماید.

عبدالرشید در دیار خویش به نشر اسلام پرداخت، تا در عهد معاویه در سنهٔ چهل هجری به عمر ۸۷ سالگی درگذشت [به اختصار

از صص ۱۰۷-۱۱۲، ج ۱].

مؤلف در موثق بودن خبر نقل‌شده تأکیدی و بر صحت آن اصراری ندارد؛ چنان‌که می‌گوید:

«اگرچه این خبر به احادیث و روایات ثابت نشده و در کتب احادیث نیست، اما در برخی از نسخ تواریخ، مثل تاریخ‌گزیدهٔ مستوفی، مجمع‌الانساب و اصناف‌المخلوقات خواجه‌نصیرالدین طوسی و بعضی سیرِ اقوام است...» [ص ۱۱۳]. ضرورتی به جرح‌وتعدیل این خبر نیست، ما در پی اثبات صحت و سقم آن نیستیم، چون در جای دیگر به اثبات رسانده‌ایم که نویسندهٔ کتاب، روایات مختلف را از جاهای گوناگون گرفته و به هم پیوند داده و روایت موجود را ساخته است. مثلاً در کتاب روضة‌الاحباب جلد اول صفحات ۴۶۹-۴۷۰ آمده است که:

«وفد عبدالقیس از مشرق در حضور آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وسلم آمدند و آن جماعت بیست مرد بودند و پیشوای ایشان عبدالله بن عوف اشبح یا منذر بن عابد اشبح بود، و ده روز در مدینه مهمان بوده پس مراجعت کردند». گویا این روایت منشای «وفد قیس» از کوهستان غور شده باشد.

همین‌گونه، قصه‌ای از کتاب طبقات ناصری که بازرگان یهودی به شرط اسکان قبیله‌اش در غور، به سردار غوری (بنجی نام) آداب ورود به دربار هارون الرشید را آموزش می‌دهد. این حکایت منشای اسکان بنی‌اسرائیل و بنی‌افغان در غور و کوهستان می‌گردد در حالی که آخوند درویزه توطن افغانان را در کوه سلیمان پیش از اسلام می‌داند: «پس این جماعهٔ افغانان در کوه سلیمان متوطن بودند، هم



چمکنی نام است از سلف این مردم... چمکنی از جمیع برادران بیرون رفته در سفیدکوه متوطن شد... و مردم زیرانی نیز از برادران جدا شده‌اند و در میان مردم تاجک ننگرهار روزگار به سر می‌برند... و از شیخی سه خلف ماندند: یکی مُندی نام دوم مُک (هر دو به ضم میم) از زنی بنام مرجان نام، سوم تَرک (از بسونام خواهر مرجان)، مردم تَرکلانی از نسل اویند... اما مُک را دختری بود کاکای نام، آن‌را در عقد نکاح چوپان خویش درآورده، از او پسری به نام زیرکی [زاده شد] که مردم ککیانی از نسل اویند. چون نسل پسران مُک کم آمدند از آن شهرت نیافتند بلکه ایشان را نیز ککیانی می‌گویند. اما مُندی را دو پسر خلف ماندند، یکی عمر دویم یوسف. [از عمر] چون مُندر نام پسر او متولد شد هم در آن دیار [یعنی در شهر] بیرون از وطن اصلی از دارلرنا به دارالبقا رحلت نمود... پس یوسف را پنج پسر بودند: اوریا [ملقب به بادی]، دوم عیسی سیوم موسی که پدر الیاس بود چهارم ملی پنجم اکو... الیاس را چهار پسر خلف ماند: اوّل نتو بعده تاجی پدر گدایی سیوم سالار چهارم می شوهر عایشه که الحال خیل او را بنام زنش عایشه‌زی نامند. و اکو را شش



پسر خلف ماندند: چهار از یک زن گوهر نام اوّل خواجه دویم بازید سیوم ابا چهارم شادک؛ و دو پسر از زن دیگر بودند رانی نام، اوّل حیلیم دویم حتمان نام. و ملی را چهار پسر خلف ماندند دو از یک زن دتی نام یکی دولت دویم جَعَر، و دو از زن دیگر نوری نام، یکی ابا دویم ایسوری. و عیسی را یازده پسر بوده [که خود با نُه پسرش به دست مردم مغول کشته شد]... از آن جمله دو پسر باقی مانده یکی حسن دویم یعقوب، و چون زن عیسی حامله بود بعد از وفات او پسری زایید آن را اکا نامیدند. و مُند را چهار پسر بود: اوّل مامو دویم حدر سیوم زجز چهارم مَرَد [به اختصار از صص ۷۹ تا ۸۹].

دوم. «نکر اوطان اصلی اقوام شیخی و غوری»، یا تاریخ جابجایی

قبیله یوسف‌زی و زمان اسکان شان در زیست‌گاه‌های کنونی: از آخوند درویزه می‌خوانیم: «القصة چون مردم افغانان مملکت قندهار را در میان یکدیگر قسمت کرده بودند، حصه مردم ترین در میان مردم گند و زَمند افتاده بود... از میان مردم گند، مردم شیخی

از آن است که ایشان را در عربستان سلیمانی گویند. تا زمانی که نوبت خلافت نبوت به مرکز کون و مکان مظهر آثار زمین و زمان... رسید...» [ص ۸۳].

بالاخره، باز هم بنابه روایت طبقات ناصری، بعد از خواب پیش از چاشت (قیلوله) حضرت سلیمان در کوهی واقع در شرق، آن کوه مسما به کوه سلیمان گردید.

به هر حال، آنچه در پی نقل و اثبات آن هستیم، به کذب یا صحت این روایت (یعنی منشأ عبرانی داشتن افغانان) ارتباطی نمی‌گیرد. چنان که گفتیم، می‌خواهیم تاریخ تشکل قبیله یوسف‌زی را جستجو کنیم و آن اینکه از عبدالرشید سه پسر به جا ماند: سربنی، بتنی و غرغشتی [جلد ۱، صص ۱۱۳-۱۱۴].

قبیله یوسف‌زی به پسر اوّل عبدالرشید، یعنی به سربنی می‌پیوندد، به این ترتیب: (۱) یوسف - که اولاد او را یوسف‌زی می‌گویند - فرزند (۲) شیخا یا شخی یا خشی (فرزند ۳) گند فرزند (۴) مندگی فرزند (۵) داوودزی فرزند (۶) دولت‌یار فرزند (۷) غورا یا غوری فرزند (۸) گند فرزند (۹) خیرالدین فرزند (۱۰) سربنی فرزند (۱۱) قیس یا عبدالرشید.

از شیخا که پدر یوسف است، سه فرزند دیگر به نام‌های تَرکلانی، عمر و گکیانی نیز بوده است. علاوه بر این، از داوودزی نیز پسری به نام یوسف بوده، ولی اولاده او به یوسف‌زی معروف نیستند. همین‌طور از مهمند پسر دیگر دولت‌یار، پسری به نام مهیار و از او نیز پسری به نام یوسف بوده، که اولاده او به یوسف‌خیل معروف گشته‌اند.

اما قبیله معروف یوسف‌زی - همان‌طوری که گفتیم - به اولاده یوسف فرزند شیخا یا شخی بر می‌گردد. حال اگر در نقلی توالی این سلسله اُفتی

وجود نداشته باشد، از یوسف تا عبدالرشید ده نسل پشت سر هم گذشته، که بر حسب معمول اگر عمر هر نسل را سی سال در نظر بگیریم، تولد یوسف سه صد سال بعد از مرگ عبدالرشید، یعنی در حدود سال ۳۴۰ هجری واقع گردیده است؛ و پس از او است که قبیله یوسف‌زی شکل می‌گیرد.

در این صورت، نام قبیله‌ای را که توسط جد اعلاّی آن‌ها بعد از سال ۳۴۰ هجری به وجود آمد، به سال ۳۳۰ قبل از میلاد مسیح، یعنی در حدود ۱۲۰۰ سال قبل به کار بردن کمال بی‌انصافی است.

آخوند درویزه در کتاب تذکرة الابار و الاشرار کیفیت تشکل قبیله یوسف‌زی را چنین می‌نویسد [با تلخیص]: «اکنون آمدیم در بدو انساب یوسف‌زی و کیفیت ورود ایشان بدین حدود. سماع است از قدمای این مردم که شیربون نام افغانی بود در حدود قندهار؛ از او دو پسر خلف ماندند، یکی شیخی [شخی] نام دویم غوری نام. غوری را چهار پسر خلف ماندند یکی دولت‌یار نام که مردم مهمند و دولت‌زی از نسل اویند؛ دویم خلیل نام سوم زیران نام چهارم



قُلی بیگ را مصلحت برآن افتاد تا با ایشان جنگ و دشمنی گیرد. یک‌چندی را از ایشان کشت و بعضی را از ایشان تاخت و تاراج کرد... [از ص ۸۹ تا ۹۱].

القَصّه چون این افغانانِ یوسف‌زی از میرزا فرار نموده در دَرّه‌ای از دَرّه‌های کابل درآمده^۵. در آن زمان ایشان را سه شیخ نام‌دار بودند: یکی مِدَاد دوم مددنام (این هردو از قبیلهٔ مردم عیسی‌زی بودند) و سیوم شیخ‌عثمان ملی‌زی. پس به اِتِّفاق همدیگر تمامی ولس به خدمت مَداد و مدد حاضر آمدند که شما از مغیباتِ احوال ما را آگاه کنید که اولس را چه پیش خواهد آمد از خیر و شر؛ ایضاً از واقعهٔ گذشته ما را چرا خبر نکرید که فکر و سرانجام خود می‌کردیم و مردم ما به قتل نمی‌رفتند... [ص ۹۲]. آنان به قتل شیخ‌عثمان اشارت کردند. مردم که قصد او کردند، او گفت که مرا نکشید تا شما را از آینده خبر نمایم: میان شما و میرزا جنگِ عظیم رُخ خواهد داد و سرانجام شما پیروز می‌شوید. بعده افغانان روز به روز از آن کوه آمدندی و اموالِ مردم رعایا و غیره از غربا را به زورمندی به تاراج بردندی. آخر الامر میرزاقلی بیگ جز آن مصلحت ندیده که به این مردم به احسان و الطاف پیش‌آید تا از مکاید بایستند و رعایا را نرنجانند. پس سرداران ایشان را خوانده جامه‌ها پوشانیده و طعام‌های گوناگون خورانیده و فرموده که بزم و مجلس و دیوان‌خانهٔ ما را هم چون خیال کنید، هرکدام شما را که جامه درکار باشد جامه خواهند یافت، و اگر طعام و شراب درکار باشد همان خواهند یافت... [ص ۹۲].

القَصّه روز به روز سردارانِ اولس به خدمتِ میرزا بیشتر حاضر می‌شدند؛ تا روزی نُه‌صد کس حاضر آمدند [به قول پیررحمت‌شاه هفت‌صد کس]، همگی بی‌اسلحه؛ اما محمود بن محمد جَغَرزی

هنوز نزدیک‌تر به تَرین بودند، چه حصهٔ ایشان جویی بود ارغستان نام، و آن نزدیکِ مردم تَرین بود، تا در مردم شخی و تَرین عداوت افتاد. آخر الامر مردم تَرین غالب آمدند [و از] مردم شخی بعضی را کشته و بعضی را بی‌جا ساختند؛ هیچ‌کدام از مردم زمند و از مردم غوری به حمایت ایشان نرسیدند. ... [مردم غوری خیل] به اِتِّفاق ولس حسد برده و اجتماع نموده مملکت مردم شخی را به جنگ و جدل گرفته، مردم شخی از آن‌جا بی‌جا شده در حدود دیگر فرود آمده که آن موضع را کاروبتدگی گویند. بعد از آن به حادثه‌ای از حوادث روزگار از آن‌جا بی‌جا شده در مملکت کابل رسیده. و مردم اُتمان خیل از حدودِ تَک‌گومل به مردم شخی همراه آمدند و در مدد و حمایت این مردم بوده.

القَصّه چون سالی چند به فراغت در کابل ماندند، از اغنای روزگار و از اقویای آن دیار آمدند. چه مواشی ایشان به فراغت در علف‌زارهای بی‌حساب می‌چریدند و اولاد ایشان در حین فراغت روز به روز در تزیید بودند. زیرا که در زمان بی‌جایی و در آوانِ غم‌واندوه، زنان کم بار می‌گیرند. تا جماعهٔ ایشان بسیار پُر قدرت و با صلابت آمد، خصوصاً مردم یوسف‌زی و مَندر بسیار بسیار آمدند از مردم شخی. این هنگام طریقهٔ عناد و فساد پیش گرفتند، مردم رعایای مسلمانان کابل را آزردن و رنجانیدن گرفتند. بل اموال ایشان را به ناحق می‌ستانیدند، بل کارهای نامناسب اکثر من‌ان‌یحیی بجا می‌آوردند؛ و افغانان دیگر را در تِه نظر نیاوردند، و از شهزاده میرزاقلی بیگ [اُلغ بیگ میرزا]^۶ اعراض نکردند، و حجاب و پرده نگاه نداشتند. بل کسان ایشان را نیز می‌آزرند؛ بل در دیوان‌خانهٔ ایشان کدخدایان آمده سخنانِ ناقابل و نالایقی می‌گفتند. آخر الامر میرزا



دل‌زاک آشتی کرده در حدود پرشور [پشاور]. مردم دل‌زاک به ایشان الطاف و احسان نمودند؛ و بعضی قدما برآنند که اولس از راه خیبر به حدود پرشور درآمدند، جویباری را می‌خواستند که آبادان کنند. مردم شلمانی مانع آمدند، به قوت دل‌زاک. چه میان مردم دل‌زاک و مردم شلمانی الفت و برادری بوده، زیرا که دل‌زاک از همه افغانان مقدم‌تر در این حدود آمده بودند. بعضی مردم این حدود را عاجز و خسته و رعیت ساخته، و بعضی را گم ساخته و بعضی را با الفت و برادری نگهداشته.

بعد از آن اولس یوسف‌زی رو به دوابه [میان نیلاب و رود سوات] آورده، و از مردم دل‌زاک به یک حادثه‌ای از حوادث جداشده، چون بعضی از مردم دل‌زاک به این مردم به بدی پیش‌آمدند، بعد از مدتی با مردم شلمانی که متوطن هشت نغر بودند محاربه کرده، فتح ایشان را شدند، جلونام شلمانی، که از سرداران مردم شلمانی بود، کشته و باقی اولس را رانده در سوات آمده، سلطان سوات ایشان را جای داده موضع الادندر را به ایشان انعام داده، شنیدم از دلو جغزی که من مقتل جلو را حاضر شدم دیدم که کله‌ی او را بریده بودند، چندان شکم او از بوزه پُر بوده که از طرف گلو برابر خون‌بوزه روان بوده نمود بالله من ذالک [یعنی که این حادثه در حیات آخوند درویره ۹۴۰-۱۰۴۸ قمری رُخ داده است].

چون مدتی مردم یوسف‌زی در هشنغر متوطن شدند، مردم دل‌زاک باز با ایشان طریقه عناد و خلاف پیش گرفتند. چون مملکت همواری ایشان را بوده، اگر تجار مردم یوسف‌زی در راه ایشان گذشتی، بعضی را کشتی و بعضی را تاراج بردی؛ و اگر گاوان ایشان به جانب صحرای همواری بیرون آمدی، دزدان و لوندان دل‌زاک همه را به تاراج بردی، تا اولس یوسف‌زی را ایذای سخت رسانند. این هنگام، همگی خود را به کشتن قرار دادند. ملک احمد مصلحت برآن دیده که به مردم شخی رجوع آورد و تعجز نمود، اگرچه میان یک‌دیگر کشته بودند. اما مردم مهمندزی از عجز او دلسوزی نمودند، همراهی نموده کوچ کرده آمدند، به شرط آن که هشنغر ایشان را باشد؛ و مردم ککیانی نیز همراهی کرده کوچ‌نموده آمدند، به شرط آنکه دوابه ایشان را باشد. براین عهد مردم یوسف‌زی الی یومنا هذا استقامت دارند. اما مردم ترکلانی موافقت نمودند، هم از آن است که مردم یوسف‌زی ایشان را مملکت نمی‌دهند.

القصه بعد از آن اجتماع، عساکر ملک احمد مع اهل وعیال و جمیع عساکر کوچ کرده تا رود گذردود آمده، تا روز دیگر لشکر دل‌زاک از موضع لنگرکوت روان شدند به قصد محاربه. سماع است که در این جنگ جهد بسیار مردم اتمان خیل نمودند. چون که پوست گاوان را برهم دوخته- که از اهل لفظ افغانی گرده گویند- یک شخص آن را در پیش می‌برده، جماعت کثیر در پس آن پناه یافته می‌روند و تیر می‌اندازند. ایشان هم چنان ساخته بودند؛ چون زمانی که مردم دل‌زاک تیرباران‌ها کردند و مردم یوسف‌زی نایستادند به جنگ تیر،

کاردی را در کفش خود زیرپای برده بود. سرداران را پرسیده اگر مصلحت شما باشد من میرزا را بگشم؛ همگی ممانعت نمودند که حق نمک ایشان را نباید حرام کرد، مگر در شأن ما نیک خواسته باشد. سماع است که مگر میرزا هم قصد بدی نداشت [و این نیز خلاف قول پیر معظم شاه است]۷. اما جنگی ککیانی سعایت کرده چُغلی کرده که از این بیشتر نخواهید یافت، و از این مردم به احسان و الطاف نخواهید خلاص شد. وقت را غنیمت شمارید همه را بگشید۸. آخر الامر همه را بسته، یک‌یک را می‌کشتند۹. آن زمان یکی از ملک‌ان عظیم‌الشأن که ملک سلطان‌شاه^{۱۰} بوده، به خدمت میرزا عرض نیازمندی رسانده که دو عرض فقیر را گوش دارید، امید که قبول افتد. میرزا گفت قبول دارم، اظهار سازید. گفت اول برادرزاده [ام] احمد را از بندیان خلاص بکنید، از سر خون او درگذرید. دیگر آن که عورت و اطفال اولس ما را قید نسازید، بل بگذارید به هر جانب که خواهند بروند. میرزا گفت قبول

دارم، ولیکن نیت من برآن بود که مگر سر خود را خواهی یا صد و دو صد جوانان دیگر را خواهی! گفت از بسیار جوانان احمد را بهتر می‌دانم. در فراست خویش، و سر خود را پیش از سرهای دیگران بریدن بهتر می‌دانم. ... فراست ملک سلطان‌شاه چنان درکار آمد که در زمان بلوغت ملک احمد به حد کمال اولس را صاحب مملکت سوات و بنیر و باجور و همواری کرد^{۱۱}. القصه بعد از آن باقی‌مانده اولس یوسف‌زایی مع توابع و لواحق به ننگرهار آمدند، و مردم ترکلانی در لغمان متوطن شدند. مدتی براین برآمد که در میان مردم یوسف‌زی و مردم مهمندزی عداوت افتاد، و در موضع حصارک محاربه عظیم میان یک‌دیگر کردند. آخر الامر فتح

لشکر یوسف‌زی را شده، تا بعد از آن چون روش افغانان براین رفته که هرگاه برادران در میان خود بکشند، کشندگان این قدر ادب نگهدارند که آن موضع را به مردم کشته‌شدگان بگذارند. بنابراین ننگرهار را به مردم مهمندزی ماندند و مردم ککیانی نیز در باسول ماندند اما مردم یوسف‌زی- بعضی قدما می‌گویند که- روی به باجور آوردند و پاره حدود باجور را گرفتند، اندک و بیش محاربه با مردم باجور کردند. چون باجور را خوش نکردند یا توان ندیدند برگشتند. سرداران ایشان آمده، سرداران دل‌زاک را همه را خوانده در موضع سفیدسنگ مجلس ساختند و از مردم دل‌زاک زمین خواستند. در آن میان به اندک گفت‌وگو میان ایشان محاربه افتاد و مردم یوسف‌زی بسیار مردند، اما فتح به نام ایشان شد. از آن جا اولس ایشان برگشته در کوه‌های تحتره [شاید بحیره] و شلمان^{۱۲} درآمده از آنجا با مردم

حیبی که با نگاه خاص خویش به تاریخ می‌نگریست، هخامنشیان پارسی را بیگانه می‌خواند و فصل تاریخ آن دوره را زیر عنوان «سلطه بیگانگان هخامنشی» می‌نویسد. در حالی که تمام افغانستان کنونی و بخش‌های از پاکستان جزو امپراتوری هخامنشی بوده، شش ساتراپ یا استان از بیست ساتراپ آن شاهنشاهی را این مناطق تشکیل می‌دادند



شد که مردم یوسفزی را به هشنغر و دوآبه فرود آوردند و مردم مهمندزی و ککیانی و غوری خیل را به اطراف عالم پریشان ساختند. ... همگی اولس به قید زین خان^{۱۹} افتاده از آنجا آورده یگان جوی از جوی های پرشور به تمام اولس یوسفزی داده چون از این بیش مزروعه را امکان نداشتند. چه مردم نمانده و آنچه بوده همه به اطراف و جوانب عالم پریشان شده بودند. همگی دوازده سال این اولس جنگ و جدل با مغول نموده آخر الامر از دست شدند. ... القصه چون ولایت یوسفزی به دست مردم اشنات [پراکنده] و اصناف افتاده چنان که همواری که در لب آب سند افتاده است، به دست مردم دلزاک افتاد و صوات دوباره به دست مردم صواتی، و بنیر و جمله به دست بنیروال و جمله وال افتاده و باجور به دست مردم ننگرهار» [ص ۱۰۳].

بعد از آن در اندک مدّت میان مردم دلزاک و مردم یوسفزی [آنانی که در پشاور ماندگار شده بودند] عداوت افتاد، [چنان که گفته شد] تا دلزاک را بی مقام و بی وطن ساختند و از آب سند گذرانیدند؛ چون در هزاره خلل انداختند شاه سلیم پادشاه [۱۰۱۴-۱۰۳۷ ق] ایشان را به دکن فرستاد مع اهل و عیال، و در این مدّت بر دلزاک چندان خواری و حقیری رفته که تمام آن در تحریر و تقریر نیاید. ... بعد از آن در صوات میان مردم لغمانی و صواتی جنگ و جدل افتاده تا مردم یوسفزی فرصت یافته موافقت لغمانی اختیار کرده و مردم صواتی را هزیمت داده بعد علی اصغر^{۲۰} را این مردم یوسفزی بر خود پادشاه گرفتند، تاریخ و بنیاد مردم صواتی برکنده چه بعضی به قتل و بعضی به بند و تاراج رفته؛ و مردم باجور را نیز هلاک ساختند. القصه در میان سرداران اولس هیچ کدام چندان فتح و ظفر برابر علی اصغر نیافته، چه اندک صلاح دارد و محبت علم و علما از دست نمی دهد. از این روشن تر چه باشد که در زمان ملک احمد و خان کجوالی یومنا هذا هیچ کدام کوه تونول^{۲۱} را نگرفته بود؛ اما علی اصغر جد و جهد نموده به اتفاق کدخدایان دیگر چون ملک هندال الکوزی و ملک با[ز] ملی زی و ملک مته خان و ملا ابراهیم الیاسزی و ملک تره کی مند و غیرهم آن ولایت را تحت تصرف خود آورده به جنگ و جدل بسیار آن مردم را ویران و بی جا ساخته و بنیر و جمله را ویران ساختند [ص ۱۰۵].

سوم. اسپاسیانی ها کی بودند و در کجا می زیستند؟

باید دانست که مؤلفین مضمون تاریخ صنف هفتم، فقره مذکور در صدر این مقاله را، از کتاب تاریخ مختصر افغانستان (جلد ۱، ص ۴۲، سال ۱۳۴۶ ش) تألیف مرحوم علامه عبدالحی حبیبی گرفته اند. حبیبی که با نگاه خاص خویش به تاریخ می نگریست، هخامنشیان پارسی را بیگانه می خواند و فصل تاریخ آن دوره را زیر عنوان «سلطه بیگانگان هخامنشی» می نویسد. در حالی که تمام افغانستان کنونی و بخش های از پاکستان جزو امپراتوری هخامنشی بوده، شش ساتراپ

بل پیش پیش می رفتند تا به جنگ شمشیر رسیدند. اول کسی که از رودگذر جست زده پسر زنگی دلزاک را کشته بشیرین پسر علی اسماعیلی بوده تا بعد از آن همگی جوانان یوسفزی از اطراف و جوانب استیلا نمودند؛ مردم دلزاک شکست خوردند.

سماع است که تا موضع جبلی دلزاک را رانند، و این مردم در تعاقب رفتند تا این مملکت را خلاص کرده مردم دلزاک به جانب هزاره [شرق رود سند] بگذشتند و آن ولایت را ویران و خراب کردند. بعد از آن مردم یوسفزی را قصد گرفتن مملکت صوات آمد. القصه بعد از روزگار بسیار و اندیشه های بی شمار ملک احمد و ملک شیخ ملی^{۲۲} مصلحت بر آن دیدند که کوچ کرده مع اهل و عیال در زیر کوتل شاه کوت فرود آمدند. روزی چند در آن جا بودند. مردم صواتی روز و شب در این کوتل چوکی نگاه می داشتند و کوتل های دیگر را بی اهتمام ماندند؛ تا شبی مردم یوسفزی مصلحت بر آن دیدند که زنان را جمع کرده پتها [؟ بهتان] گفتن آغاز کردند و دشنام دادن به مردم صواتی و لاف ها زدن که واقف باشید فردا ما را و شما را جنگ خواهد بود. [سران]

فرمودند تا صواتی ها به اهتمام این کوتل مشغول شدند و مابقی لشکر خود را نیز به همین جای خواندند. اما جوانان این مردم شب روی کرده به کوتل ملاکنند به صوات برآمدند، این جانب صوات را گرفتند. بعد از آن هر روز پیش پیش می رفتند تا در دوازده سال تمام صوات را گرفتند و در جنگ تالاش^{۲۴} باجور مشغول شدند، آن را نیز فتح کردند [ص ۹۵]. پس حدود مملکت یوسفزی از ناوگی^{۲۵} تا اوهند^{۲۶} به تصرف درآمد. سال های بسیار و قرن های بی شمار به فراغت و لطافت در این حدود آبادان بودند و دین حق را جوانان [ص ۹۶].

درویزه علت پیروزی یوسفزی را دو چیز می داند: اول رافضی و مبتدع نداشتند؛ دوم به دربار شاهان رفت و آمد نمی کردند، «تا که ملک احمد از صوات به کابل رفتی و خدمت حضور [بابر پادشاه] به جا آوردی تا زمانی که نوبت سرداری این اولس به خان کجوا^{۲۷} آمد. در این ایام این مرد را با مردم غوری خیل محاربه عظیم افتاد در موضع شیخ پتور^{۲۸}. سماع است که مردم غوری خیل را دوازده هزار سوار بودند، همگی یک سره تاختند، اکثر ایشان به تیرهای این مردم دوخته کشته شدند مگر اندکی. سماع است که در یک زیربند اسب یک سوار دوازده تیر غلتیده بودند تا فتح به نام این مردم شد» [ص ۹۶]. تا [زمانی که مملکت این مردم بتمامه از دست رفت و قلعه دمغار را مردم اکبرشاه [۱۰۱۴-۹۶۲ هـ] بنیاد می کردند و از هرجانب مردم یوسفزی را به تاراج می آوردند] [ص ۱۰۳]. «تا حکم بر آن



وادی سوات رسید و چندین شهر و قبیله را مطیع گردانید، و در اینجا به قول آریان مورخ یونانی (۱۷۵ م) مردمی به نام اساکینوس (Assakenos) سکونت داشتند، و شهر مرکزی آن مسآگه (Massaga) بود که در نواحی بین دره کنگله و وچخور بقایای مخروبه آن به نظر می‌آید... (صص ۴۲-۴۳).

پیش از آنکه روی این فقرات مکتب کنم، و در مورد اسامی اشخاص و اقوام و امکانی که در آن‌ها ذکر شده چیزی بنویسم، ابتدا به سراغ کتاب آریان می‌روم تا ببینیم او چه گفته است:

«پایان بهار بود؛ اسکندر با سپاهش از باکتریا عازم هند شد. آمنتاس را با سه هزار و پانصد سوار و ده هزار پیاده در باکتریا گذاشت. ده روز از کوه‌های قفقاز گذشت، به اسکندریه رسید. شهری که در ناحیه پاراپامیزادی (Parapamisdae)، در نخستین لشکرکشی به باکتریا بنیاد نهاده بود. فرمانروایی را که در آنجا گذاشته بود به علت بی‌لیاقتی در انجام وظایف از مقام خود برداشت. جمع بیشتری از سکنه اطراف و سربازانی را که دیگر توانایی جنگیدن نداشتند در شهر مسکن داد. نیکانور (Nikanor) یکی از پیروان را به فرمانروایی منصوب کرد. تری اسپس (Turiaspes) را ساتراپ آن سرزمین تا رود کوفن (Cophen) کرد. سپس به نیکیه (Nikaea) رفت. برای آتنا قربانی نمود. از پیش منادی به تاکسیلا (Taxiles) و هندی‌های این سوی رود سند فرستاد تا چون فرصت یافتند نزد او آیند. امیر تاکسیلا و دیگر نواحی امر او را اطاعت کردند. هدایا و آنچه را که ارزشمند می‌پنداشتند برایش آوردند و قول دادند تعداد بیست و پنج فیل را که دارند به او دهند. در آنجا سپاه را تقسیم کرد. هفستون و

یا استان از بیست ساتراپ آن شاهنشاهی را این مناطق تشکیل می‌دادند. حبیبی (در جای دیگر) ضمن پژوهش در کتیبه‌های هخامنشی، هم تصویر سرداران افغان را در آن‌ها می‌بیند (هرودت نیز حضور پاکتی‌ها را در ارتش خشایارشا تأیید می‌کند) (۷، ۶۷)، و هم سه سطر کتیبه داریوش را به زبان پشتو تشخیص می‌دهد! با این حال، آنان را بیگانه می‌خواند.

به هر حال، این بار او زیر عنوان «لشکرکشی‌های اسکندر»، ورود یونانیان را به حدود قلمرو افغانستان کنونی، تا خروج‌شان از مرزهای شرقی دنبال می‌کند؛ تا به این فقره می‌رسد: «اسکندر از دره خاواک پاراپامیزاد به کاپیسا گذشت، و نیکاتور را به حکمرانی آن جا گماشت و بر وادی کابل تریاسپ (Tyriaspes) را حکمران گردانید و از راه درونته و وادی کتر و اسمار به باجور و جندول فرود آمد، و در هر مرحله از طرف مردم نبردها رفت و مقاومت‌ها کردند، و در جنگی که با اسپیزی (غالباً یوسف‌زی کنونی) در وادی کتر روی داد، چهل هزار اسیر و دوصد و سی هزار گاو به یغما گرفت، و قوایی را که به قیادت هفستیون و پردیکاس از راه مجرای دریای کابل به راهنمایی امبهی شاه تکسیلا به تصفیه صفحات پیشاور، چارسه و اوهند فرستاده بودند، آن نواحی را تا مجرای دریای سند گشودند.

اسکندر در صفحات کتر و باجور با مقاومت عنیف افغانان مواجه آمد و در جنگ‌های آنجا دوبار زخم برداشت، و او هم بعد از فتح، شهرها را مسمار کرد و اسرا را ته تیغ کشید، و چون امیر اسپیزی در شهری از وادی سواست (سوات) مقاومت می‌کرد، از طرف سرکانی و چمرکند و ناوگی گذشت، و از راه گوری (پنج‌گوره) و چک‌دره به



(Euaspla) و شهری که امیری اسپاسیانی‌ها موضع داشت روانه شده، پس از راهپیمایی طولانی، روز دوم به شهر رسید. بربرها چون از آمدن اسکندر آگاه شدند، شهر را به آتش زدند و به کوهستان‌ها گریختند. سپاه اسکندر متواریان را تا کوهستان‌ها دنبال کرد و در آنجا متواریان سلاخی شدند و بعضی خود را به نقاط دشوار کوهستانی رسانیدند. پیشوای هندیان منطقه را بطلمیوس فرزند لاگوس در کوه‌پایه دید؛ با آنکه افرادش کم بود او را با اسب تعقیب کرد... و او را هلاک کرد» (صص ۱۹۱-۱۹۴).

منطقه شمال شرقی افغانستان و - طبیعتاً - شمال غرب پاکستان، حوزه زبان‌های داردیک (Dardic) است. دژه‌های موازی با دژه کنر، چون پنجگور، دیر و سوات شامل این حوزه‌اند. به قول فاضل محترم سمیع‌الله تازه: «بربنیاد بعضی روایات، سرزمین گویندگان زبان‌های داردیک به مقایسه مناطق کنونی، بسیار وسیع بوده است. این ساحه شامل افغانستان معاصر تمام شمال نیم‌قاره هند بوده است که بالستان، پنجاب، لهند و حتی بخش غربی تبت شامل آن بود. تأثیر زبان‌های داردیک به هم‌دیگر، دلیل واضح برای ثبوت این موضوع می‌تواند باشد» (پیرامون زبان نورستانی، ص ۲۰۷). باید دانست که در مجموع زبان‌های داردیک و زبان‌های نورستانی اعضای خانواده زبان‌های هندو-ایرانی به حساب می‌آیند.

جنگ‌های اسکندر در این دژه‌ها، با ساکنان قدیم اینجاها که آریان آنان را هندی می‌خواند - و بی‌تردید هندو-ایرانی‌ها بوده‌اند - رُخ داده است. با توجه به تحول زبان، مطابقت اسامی کنونی این محل‌ها و نام اقوام، به آنچه هرودت و آریان نقل کرده‌اند مشکل است. همان‌گونه که تازه از دوست محمد دوست نقل می‌کند، جای بسیاری از گویش‌های داردیک را زبان پشتو گرفته است؛ از آن جمله در مورد مردم تیراه (به روایت از آخوند درویزه) آمده است که این مردم ابتدا به پیر روشن گرویدند اما در نهران با دولت مغول سروسری داشتند. پیر روشن به این موضوع واقف گشته، سه صد تن از ایشان را کشت و بقیه را به دژه کوت ننگرها کوچ داد «همه مناطق آن‌ها را پشتون‌ها اشغال کردند» (تازه، ص ۱۲۶).

و اما آنجایی که اسکندر اسیر و غنیمت می‌گیرد کجاست؟ امیر اسپاسیانی‌ها از موضع خود فراری شد و در آن‌سوتر رودخانه اوسپلا موضع تازه گرفت. سکنه این منطقه هندی خوانده شده‌اند؛ آن که بطلمیوس پیشوای شان را هلاک کرد. پس این منطقه با ساتراپ یا شهری بیستم هخامنشی مطابقت دارد. هرودت آنان را این‌طور معرفی می‌کند: «شهری بیستم؛ هندیان که پرجمعیت‌ترین قومی هستند که می‌شناسیم و به‌تنهایی تقریباً به اندازه تمام ملل دیگر یعنی ۳۶۰ تالان خاک طلا [مالیه] می‌دادند» (۳، ۹۴). رود اوسپلا مجاری سفلی رود سند است و تا زمان اسکندر، هند فقط به مجاری پایانی رود سند گفته می‌شد. هرودت آنجا را «دورترین اقوام از ایران» (۳، ۱۰۱)، «مرزهای جهان مسکون» و «آخرین منطقه

پردیکاس را به سرزمین پیوکلاوتیس (Peucelaotis) در جهت رود سند فرستاد. گردان‌های گرگیاس و کلیتوس و ملیگر و سواران پیرو و تمام سواران مزدور را دستور داد تا با حمله و با مسالمت تمام شهرهای سر راه را تصرف کنند. مأمور بودند چون به رود سند می‌رسند تمام تدارکات لازم برای گذر از آن رود را فراهم آورند. امیر تاکسیلا و سایر بزرگان را با آنان فرستاد، به رود سند رسیدند، دستورات اسکندر را اجرا کردند. اما استیس (Astes) امیر ناحیه پیوکلاوتیس سعی کرد سرکشی کند و نابود شد. شهری که در آن گریخته و پناه برده بود ویران شد؛ زیرا هفستیون و افراد او پس از سی روز محاصره آن را تصرف کردند. استیس اعدام شد؛ سنگیوس (Sangaues) به فرمانروایی شهر منصوب گردید. پیش از آن او از نزد استیس گریخته و به تاکسیلا رفته قول وفاداری به اسکندر داده بود. در معیت محافظان تمام پیروان سواری که با هفستیون نرفته

بودند و کمان‌داران و آگریانی‌ها و

زوبین‌اندازان سوار، اسکندر و اسپاسیانی‌ها (Aspasians) مقایسه شود با تلفظی که حبیبی نقل کرده است، گوارانی‌ها (Guraeans) و اساسنی‌ها (Assaceniens) [مقایسه شود با تلفظی که حبیبی نقل کرده است] حمله کرد. پس از آن که از طریق راه کوهستانی و دشوار راه پیمایی به موازات رودی که کوئس (Choes) [به گمان غالب رود سوات] خوانده می‌شد، به پیادگان امر داد تا با فاصله معمولی دنبال او آیند. سواره‌نظام و پیادگان مقدونی را که سوار بر اسب کرده بود و سپر به دست، با سرعت هرچه تمام‌تر به سوی بربرهایی که به ارتفاعات منطقه پناه برده و در شهرها موضع گرفته بودند، حمله کرد. بی‌تدارک

◇
بدین ترتیب ثابت شد که حین لشکرکشی اسکندر به مناطق شرقی افغانستان، هنوز قبایل افغان به این مناطق نیامده بودند؛ جریان جابجایی و استیلای آنان بر ننگرها، کنر، لغمان، سوات، باجور، بنیر، دوآبه، همواری، پیشاور، هشنغر و غیره، بین سال‌های ۸۸۰ تا ۹۸۴ هـ و پس از آن را در بر می‌گیرد

و آمادگی قبلی به نخستین شهری که رسید حمله آورد. در همان نخستین حمله نیروهایی را که در برابر شهر موضع گرفته بودند، فراری داد تا به شهر پناه برند. با وجودی که زره نیم‌تنه بر تن داشت تیری بر شانه‌اش خورد و زخمی شد. بطلمیوس فرزند لاگوس و لئوناتوس نیز زخمی شدند. آنگاه اسکندر در کنار حصار شهر، آنجا که برای حمله مناسب‌تر بود، اردو زد... مقدونیان تمام کسانی را که اسیر گرفته بودند کشتند... اسکندر شهر را زیر و زبر کرد. به شهر دیگری که اندکه (Andaca) نام داشت حمله برد. شهر شرایط او را پذیرفت و تسلیم شد. کراتروس را مأمور کرد تا دیگر شهرهایی را که با میل تسلیم نمی‌شدند ویران کرده سودمندترین ترتیب‌ها را برای اداره آن‌ها بدهد.

خود او با همان واحدهای همیشگی به سوی رودخانه اوسپلا



Aspasians (اسپاسیانی‌ها) است. بنا به قانون تحوّل زبان، هجای اولیّه این کلمه، یعنی «-as» افتاده است. «-an» علامت نسبت، و «-s» علامت جمع در بسیاری از زبان‌های اروپایی است. بنابراین کلمه‌ای که امروز Pisaci یا پشای گفته می‌شود، در قرن چهارم قبل از میلاد، Aspasia (اسپاسیه) گفته می‌شد. Pisa یا Paša در زبان نورستانی، دور شده یا دور افتاده از اصل را می‌گویند. نورستانی‌های ساکن در عمق درّه‌ها، آنانی را که بنا به عوامل مختلف به جاهای دیگری رفته‌اند «پشه» می‌گویند.

چهارم. آیا اسکندر با افغان‌ها جنگیده است؟

بدین ترتیب ثابت شد که حین لشکرکشی اسکندر به مناطق شرقی افغانستان، هنوز قبایل افغان به این مناطق نیامده بودند؛ جریان جابجایی و استیلای آنان بر ننگرهار، کنر، لغمان، سوات، باجور، بنیر، دوآبه، همواری، پیشاور، هشنغر و غیره، بین سال‌های ۸۸۰ تا ۹۸۴ ه و پس از آن را در بر می‌گیرد. در این صورت آیا جنگ اسکندر با قبایل افغان، از اساس نادرست و جعلی نیست؟

نخست به جست‌وجوی مسکن افغانان

در حدود زمان قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد می‌پردازیم؛ سپس مسیر اسکندر را در مرزهای شرقی افغانستان کنونی به سوی هند پی‌گیری می‌کنیم.

هرودت ضمن برشمردن اقوام شامل قلمرو هخامنشی می‌نویسد: «اقوام دیگر مجاور شهر کاسپاتوروس و منطقه پکتی‌ها در سمت «خرس بزرگ» [دُب اکبر] و باد شمال‌اند و کم‌وبیش مانند باکترها [بلخیان]

زندگی می‌کنند. اینان ستیزه‌جوترین هندیان هستند و هم اینان‌اند که در پی طلا می‌روند، زیرا ناحیه‌ای که به بیابان شن‌زار بزرگی تبدیل شده در کنار آنان واقع است» [هرودت، ۳، ۱۰۲]. هرودت سه‌بار دیگر (در ۷/ ۶۷، ۶۸، ۸۵)، فقط از سلاح و لباس پکتی‌ها سخن می‌گوید و آن‌ها را شبیه پاریکانی‌ها، باکتری‌ها، سارنگی‌ها و سگارتی‌ها می‌داند. چنان‌که در مورد سگارتی‌ها گوید: «طایفه‌ای چادرنشین به نام سگارتی وجود دارد که نژاد و زبان‌شان پارسی است، ولی تجهیزات‌شان نیمی پارسی و نیمی پکتی بود».

و اما در مورد موقعیت شهر کاسپاتوروس می‌گوید: «[دارپوش] می‌خواست بداند رود سند در کجا پایان می‌گیرد. این رود یکی از دورودخانه‌ای است که سوسمار دارد^{۳۳}. پس تعدادی کشتی در اختیار افرادی که به راست گویی‌شان اطمینان داشت قرارداد که یکی از آنان اسکولاکس [سیلاکس] کارایی بود. کاشفان از شهر کاسپاتوروس در کشور پکتی‌یس [پکتی‌سیا] به راه افتادند و رودخانه را در جهت خاور تا دریا پیمودند...» [۴، ۴۴].

مسکون جهان» [۳، ۱۰۶] خوانده است؛ و گفته که اینان «هیچ‌گاه از دارپوش شاه فرمان نبرده‌اند»؛ چهل هزار اسیر و دوصد و سی هزار گاو نر فقط در همین منطقه دستیاب بوده نه در کنر.

بی‌گمان سه قومی که اسکندر به آنان حمله می‌کند - یعنی اسپاسیانی‌ها، گورانی‌ها و اساسنی‌ها - و حبیبی مسکن آنان را وادی کنر می‌داند، شاخه‌های ساتاگودها هستند که هرودت حدود ۱۳۰ سال پیش‌تر از حمله اسکندر به این منطقه (و همین‌مدّت پیش‌تر از روایت آریان از قول بظلمیوس و آریستوبولوس، که هرود در معیت اسکندر بودند) - از آنان در شهر بی هفتم هخامنشی این‌طور یاد می‌کند: «شهر بی هفتم: ساتاگودها، گنداری‌ها، دادیکه‌ها^{۳۴} و آپاریت‌ها که جمعاً هفتاد تالان پرداخت می‌کردند» [۳، ۹۱]. گنداری‌ها عبارت از اسلاف پشه‌ای‌ها، دادیکه‌ها اسلاف تاجیک‌های این منطقه و آپاریت‌ها پراچی‌ها هستند که اسامی چون پریان، پروان و پراچگان مأخوذ از نام آن‌هاست. ساتاگودها اسلاف همین نورستانی‌ها هستند؛ و چنان‌که گفتیم اسپاسیانی‌های مورد بحث، و آن دو قوم دیگر - یعنی گورانی‌ها و اساسنی‌ها - از شاخه‌های نورستانی‌ها هستند. هم‌اکنون گورها بقایای گورانی‌ها در تمام نورستان حضور دارند. یوسف‌زی‌ها به این سرزمین نیامده‌اند؛ چنان‌که در حال حاضر نیز در آنجا ساکن نیستند. آپاریت‌ها را «اپردی» خواندن به همان اندازه بی‌اساس است که اسپاسیانی‌ها را یوسف‌زی دانستن.

چنان‌که اشاره کردیم، به اثر مرور زمان، انطباق اسامی جاها و اقوام که در کتب کهن ذکر شده با آنچه امروز خوانده و نامیده می‌شود دشوار است. با این حال، بی‌تردید گفته می‌توانیم که گورانی‌ها و اساکینوس‌های که آریان ذکر می‌کند، همین گواری‌ها یا گووتی‌ها و اشکونویری‌های هستند که می‌شناسیم. گوری‌ها در مناطق بین ارناوی و ساو (راست و چپ رود کنر) پایین‌تر از محل تلاقی رود چترال با رود پرایگرام سکونت دارند. اشکونویری‌ها در ساحات کوله‌تن، تتین و بجایگل زندگی دارند؛ اینان از کانتیوا (نورستان مرکزی) به این ساحه‌ها آمده‌اند. و اما در مورد واژه متنازع‌فیه «اسپاسیانی‌ها»: کاربرد این واژه به صورت جمع موید این حقیقت است که اینان مردمانی بوده‌اند با گویش‌های متعدد از یک زبان؛ چنان‌که امروز نیز پشه‌ای‌ها را به این صفت می‌شناسیم. اینان در جنوب نورستان کنونی در دره‌های الینگار، الیشنگ، دره‌ی نور و جناح چپ دره‌ی مزار حیات به سر می‌برند [ایدلمان، زبان‌های داردیک و نورستانی؛ به نقل از تازه، ص ۱۲۷]. در حال حاضر، زبان پشه‌ای را شامل پنج لهجه می‌دانند.

گریرسن اصطلاح Pisaca یا Pisaci را که از منابع هند به دست آورده، در مورد زبان‌های داردیک به کار می‌برد. پیساسی یعنی زبان‌های هندی میانه، و گویش‌وران این زبان‌ها که تازه به زبان آریایی سخن گفتن را آموخته‌اند. واژه پیساسی بازمانده واژه‌ی

اسکندر با افغان‌ها
جنگیده است. او از
شمال مناطق افغان‌نشین
وارد هند گشته، از جنوب
مناطق مذکور از هند به
بلوچستان گذشته، راه
بابل در پیش گرفته است



را تا کنار رود ستلج در پنجاب شرقی ادامه داده است. از آن جا واپس گشته از حدود سند سفلی به گدروزی یا بلوچستان آمده، تا به بابل برگشته است. گویی اسکندر مناطق افغان نشین را که در غرب سند وسطی قرار داشته، به قدر نیم‌دایره دور زده، و هرگز با افغان‌ها روبرو نگشته است.

نتیجه

۱. بر مبنای روایت ملی افغان‌ها، یوسف جدِ اعلای یوسف‌زی پسرِ شبخا یا شخی یا خَشِی، در نیمه‌های قرن چهارم هجری می‌زیسته است.

۲. فرزندان یوسف در نیمه دوم قرن نهم هجری / قرن دهم

میلادی - که اینک قبیله یوسف‌زی خوانده می‌شدند -

در حدود کابل چادرنشین گشتند. الغ بیک فرزند

سلطان ابوسعید بهادر به تعداد ۷۰۰ (به روایت

خان کجو)، و به تعداد ۹۰۰ تن (به روایت آخوند

درویزه) از سران آنان را کشت (سال ۸۸۰ قمری /

قرن پانزدهم میلادی)؛ از آن پس آنان در مجاری

سفلی رود کابل مسکن‌گزین شدند. سپس

مملکت سوات، بنیر و باجور را از اقوام دهگان و

شلمانی که تاجیک بودند به زور گرفتند. اکبر پادشاه آنجا

را از آنان بازپس گرفت، ولی پس از او اینان دوباره بر مناطق مذکور



مسلط گشتند.

۳. اسپاسیانی‌ها سیزده قرن پیش از تشکل قبیله یوسف‌زی،

در وادی دریای کوئس می‌زیستند و در همان زمان با اسکندر

درآویختند. اینان، در کنار اساسنی‌ها و گورانی‌ها، اسلاف

نورستانی‌های کنونی محسوب می‌شوند.

۴. اسکندر با افغان‌ها ننگیده است. او از شمال مناطق

افغان نشین وارد هند گشته، از جنوب مناطق مذکور از هند به

بلوچستان گذشته، راه بابل در پیش گرفته است.

هرچند برخی از محققین در مورد درستی اشتقاق پشتو از پاکتی هرودت تردید کرده‌اند [عبدالرحیم بهروزیان، دانش‌نامه ادب فارسی (افغانستان)، ص ۲۰۹؛ آن هم به دلیل نقل نادرست واژه توسط منابع هرودت یا خود او باشد]، ولی جغرافیای بشری و یادآوری‌های تاریخی، در انطباق این دو به هم، تردیدی نمی‌گذارد. افغان که نام دیگر پاکتی‌هاست، در قرن چهارم قبل از میلاد، در مجاری وسطی رود سند، در مجاورت شهر کاسپاتوروس - که در ساحل رود سند قرار داشته - زندگی می‌کردند. هرودت کتاب خود را در سال ۴۵۰ قبل از میلاد نوشته؛ اسکندر در سال ۳۳۰ قبل از میلاد (یعنی یک صد و بیست سال بعد) به مناطق شرق افغانستان کنونی رسیده

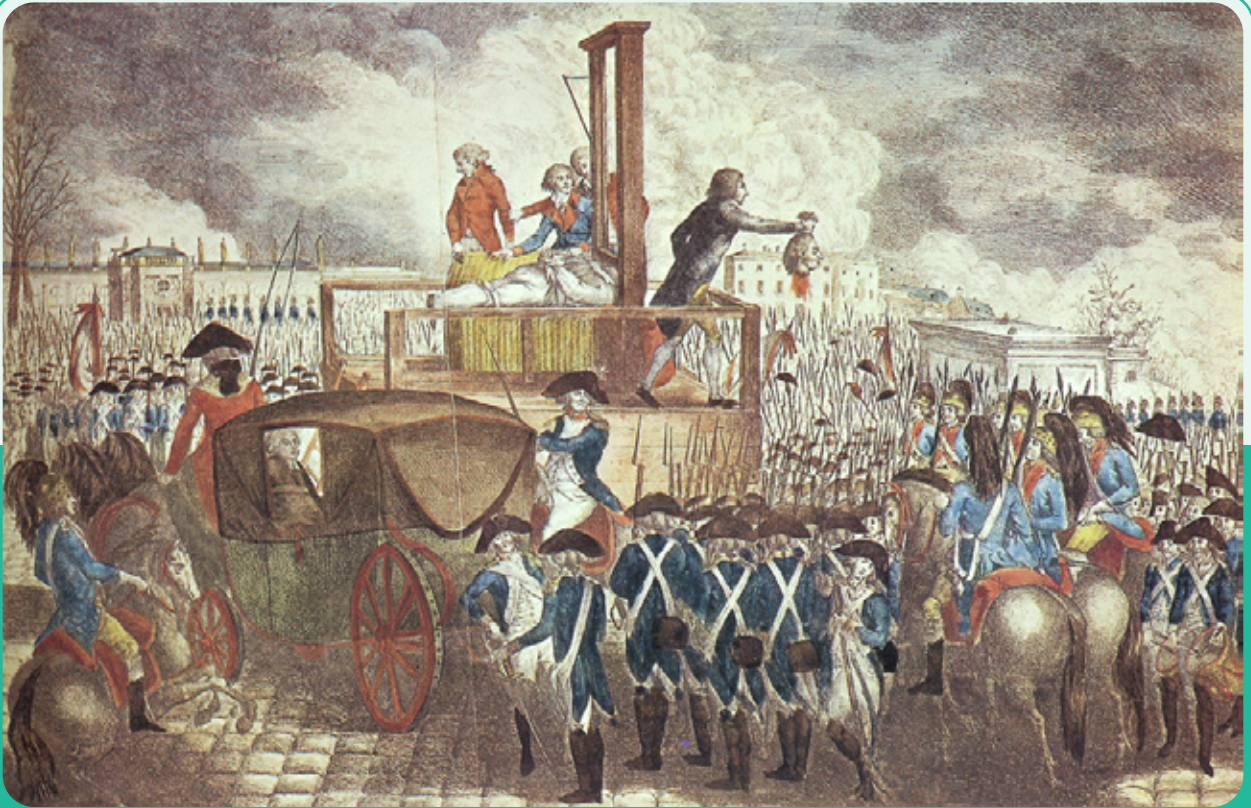
است. وره‌م‌هیره منجم قرن ششم میلادی هند، در کتاب مهارت سمیتها کلمه افغان را به ساکنان کوه سلیمان اطلاق کرده؛ و نیز هیوان تسانگ سیاح چینی در نیمه نخست قرن هفتم، آنان را اپوکین خوانده است [فرهنگ، ص ۵۴]. مطابق قول مؤلف حدودالعالم در قرن چهارم هجری / قرن دهم میلادی سروکله آنان را در سول (واقع وزیرستان شمالی) می‌بینیم.^{۲۴}

و اما اسکندر که از کنر به باجور گذشته، و از آن جا سوات و بنیر را متصرف شد، با عبور از سند علیا به تاکسیلا رفته، و سفر جنگی اش

منابع:

۱. تواریخ حافظ رحمت‌خانی، مؤلف پیر معظم‌شاه؛ پشتو اکیدیمی پیشاور یونیورسیتی؛ چاپ دوم ۱۹۷۱ م، چلون پرس.
۲. تاریخ هرودت (جلد ۲)؛ ترجمه مرتضی ثاقب‌فر؛ انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۸۹ ش، چاپ دیبا.
۳. دانش‌نامه ادب فارسی (ادب فارسی در افغانستان)؛ به سرپرستی حسن انوشه؛ سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد و فرهنگ، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۴. آیین اکبری (جلد ۲)؛ تاریخ ابوالفضل علامی، چاپ مطبوعه نولکشور، لکهنو، ۱۸۶۹ م.
۵. تاریخ مختصر افغانستان (جلد ۲)؛ تألیف پوهاند عبدالحی حبیبی؛ نشر کرده د کتاب چاپولو موسسه، کابل ۱۳۴۶ ش.
۶. لشکرکشی اسکندر به ایران؛ تألیف فلاویوس آریان یونانی، ترجمه به انگلیسی توسط ای. ج. چینوک؛ ترجمه به فارسی همایون صنعتی‌زاده؛ بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران ۱۳۹۳ ش.
۷. تاریخ خان‌جهانی و مخزن افغانی (جلد ۲)؛ تألیف خواجه نعمت‌الله هروی؛ به تصحیح سید محمد امام‌الدین؛ ایشیاتک سوساییتی آف پاکستان، ده‌هاکه ۱۹۶۰ م.
۷. تذکره‌الابرار و الاشرار؛ آخوند درویزه؛ اسلامی کتب‌خانه، قصبه‌خوانی پیشاور، بی‌تاریخ.
۸. حدودالعالم من المشرق الی المغرب (تألیف ۲۷۲ هـ)؛ مؤلف ناشناخته؛ مقدمه بارتولد؛ تعلیقات مینورسکی، ترجمه تعلیقات از میرحسین‌شاه؛ تصحیح و حواشی از دکتر مریم میراحمدی و دکتر غلام‌رضا وره‌رام؛ چاپ‌خانه دانشگاه الزهرا، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۹. پیرامون زبان نورستانی؛ سمیع‌الله تازه؛ ریاست انتشارات کتب بیهقی، کابل ۱۳۹۰ خ.
۱۰. افغانستان در پنج قرن اخیر؛ میر محمد صدیق فرهنگ (جلد ۲)، چاپ نوزدهم، نشر عرفان، بهار سال ۱۳۸۵ ش.





هگل و انقلاب فرانسه: مواجهه انتقادی با دورویکرد تفسیری



محمد امین مرئی

«تاریخ جهان پیشرفت آگاهی ما از آزادی است. پیشرفتی که تکلیف ما فهم ضرورت آن است.»

فردریش ویلهلم هگل



گئورگ ویلهلم فردریش هگل فیلسوف بزرگ آلمانی در عصری از اروپا زندگی می‌کرد که از جهات بسیاری عصری مهم و تعیین‌کننده به حساب می‌آمد. دوره‌ای از شتاب فزاینده با مردمی آزمند چیزهای تازه که از نظر اقتصادی، توسعه عظیم تجاری را موجب شد و از منظر سیاسی، به شدت زیر تأثیر انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه قرار داشت. اندیشه سیاسی هگل نیز با عطف نظر به چنین دوره‌ای قابل واکاوی و بررسی است. به نحوی که برخی مدعی‌اند بخش مهمی از اندیشه سیاسی هگل در واکنش به انقلاب فرانسه شکل گرفته است. اما اگر از گفته‌هایی از این دست بگذریم و بخواهیم در یکی از وجوه مهم اندیشه سیاسی او متوغل شویم، بایستی نسبت به تلقی او از انقلاب فرانسه در دوران پختگی فکری‌اش آگاهی یابیم. یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در خصوص اندیشه سیاسی متأخر هگل - خاصه در فلسفه حق - رویکرد وی به انقلاب فرانسه و آرمان سیاسی دموکراتیک همراه با انقلاب است: آیا هگل مخالف انقلاب کبیر بود یا ستایشگر آن؟ از نظر وی شعارهای دموکراتیک همراه انقلاب تا چه اندازه می‌توانست «واقعی» باشد و آیا از شرایط امکانی تحقق برخوردار بودند یا نه؟

در مواجهه با این پرسش‌ها دو رویکرد کاملاً

هگل به هیچ عنوان در پی آن نبود که دولت‌های تاریخی را مصون از نقادی قرار دهند و معبدی برای تکریم و عبادت دولت بنا کند و این موضوعی است که در خصوص دولت پروس نیز صدق می‌کند

متفاوت و گاه متضاد شکل گرفته است. در نوشته پیش رو، سعی من بر این است تا کلیتی از این مواجهه تفسیری را نشان دهم و تا جای ممکن، گامی در جهت رفع پاره‌ای سوتفاهات شکل گرفته درباره اندیشه سیاسی هگل بردارم؛ سوءتفاهاتی که در فضای فکری ایران نیز بسیار به چشم می‌خورد و سدی سکندر در دریافت و فهم اندیشه سیاسی هگل ایجاد نموده‌اند. موضوع کانونی بحث حول این پرسش سامان یافته است که هگل متأخر در خصوص انقلاب فرانسه چه دیدگاه و نگرشی داشت؟

یک رویکرد تفسیری قائل به این است که وی در دوران آزمودگی و نباهت خویش، با توجه به رویکردش به انقلاب در فلسفه حق، کاملاً مخالف انقلاب فرانسه و شعارهای همراه با آن بوده است. دلیل عمده مخالفت وی نیز دل‌بستگی آن رخداد به دموکراسی عنوان می‌شود. کسانی چون برودرنر، ویلیامز، پلامانازر و هوک همواره بر این نکته تأکید کرده‌اند که نگرش هگل به انقلاب کبیر تالی منطقی رویکردی است که او را در مقام مدافع دولت مطلقه پروس می‌نشانند. این خط تفسیری، دل‌مشغولی اصلی هگل را خرس و حرز نظم سیاسی اجتماعی و «وضع موجود» در پروس، علی‌الخصوص صیانت از مالکیت خصوصی می‌داند. بنا بر این نظر، فیلسوف معظم آلمانی نیز به‌سان بسیاری از افراد و اشخاصی که در عصر انقلاب فرانسه می‌زیستند، دموکراسی را تهدیدی اساسی برای این امور قلمداد می‌کرده است. رویکرد تفسیری یاد شده، معتقد است که از نظر هگل یکی از مهم‌ترین ناشایستگی‌های لیبرالیسم مقید بودن آن به دموکراسی است، و دموکراسی هم چیزی نیست الا «دیدگاه توده عوام» و یک «حماقت» در فهم و درک که بیش از هر چیزی به «استدلال انتزاعی» پایبندی دارد. طبق این تفسیر، هگل بر این نظر است که دموکراسی بر پایه اصلی شکل گرفته که می‌گوید: «این مردم‌اند که بهتر از همه می‌دانند چه چیزی بیشتر از همه به نفع‌شان است» و به همین خاطر مشتاق و دوستدار آن هستند و مطابق آن به وضع قانون می‌پردازند.



وجود دولت مشروطه در هگل نیز تنها از منظر حفظ مالکیت خصوصی است. در حالی که بدین نکته تفتن ندارد که در فلسفه حق، هگل میان دو مفهوم دولت قائل به تفکیک است: دولت در معنای وسیع کلمه که یک اجتماع پیچیده مفصل‌بندی شده یا همان جامعه در کلیت است، و دیگری، دولت در معنی مضیق کلمه که اشاره به نهادهای بروکراتیک دارد و تکلیف‌تقنین و تنفیذ قوانین بوده که هگل آن را دولت «اکیداً سیاسی» می‌نامد. از همین رو، آن دولتی که هگل تأکید دارد افراد در قبالتش تکالیف مسلمی بر عهده دارند و بایستی منافع خویش را تابع آن سازند، دولت در معنی نهادهای بروکراتیک و نظام سیاسی یا همان دولت اکیداً سیاسی نیست بلکه دولت در معنی جامعه در کلیت می‌باشد. این برداشت ناروا نیز خود ریشه در لایه زیرین تری دارد که همانا خلط مقولات واقعیّت و وجود در متافیزیک هگل است. گفتنی است که در اصطلاح‌شناسی هگلی، واقعیّت تنها برای اموری استعمال می‌گردد که به طور ذاتی عقلانی هستند یا چیزهایی که عقلاً در وجودند. حال اگر چه می‌توان گفت که تمامی چیزهایی که واقعی هستند ضرورتاً وجود دارند ولیکن نمی‌توان بیان داشت که هر آنچه وجود دارد ضرورتاً عقلانی است. بدین ترتیب، می‌توان چنین گفت که امکان دارد دولت موجود دولتی واقعی نباشد چراکه غیرعقلانی است و چنان که هگل می‌گوید «از نظر اخلاقی دولتی ناشایست» است. بنابراین هگل به هیچ عنوان در پی آن نبود که دولت‌های تاریخی را مصون از نقادی قرار

اما این توهمی بیش نیست و در مقابل، حقیقت این است که «دانستن اینکه چه چیزی را می‌خواهیم» در این معنا، حاصل درک و دانایی ژرفی است که اتفاقاً در اختیار مردم قرار ندارد. هگل خاطرنشان می‌کند که انقلاب فرانسه تنها تلاشی است در تاریخ جهان به قصد به اجرا گذاشتن آرمان‌های دموکراتیک در مقام عمل. ولیکن چنین جهد و جهادی چیزی جز یک شکست قطعی و تمام عیار نبود چرا که این انقلاب تحت حاکمیت روبسپیر و ژاکوبن‌ها در ۱۷۹۳ «به حداکثر هولناکی و ترور رسید». بدین‌سان، در شکل ایده‌آل دولت که طرح کلی آن در فلسفه حق فرابیش نهاده می‌شود، مسئولیت تقنین با بروکراسی است و نه مردم. به گفته هگل «می‌توان به آن بروکراسی‌ای اعتماد کرد که پدران از برای سود و خیر همگان حکومت کند». تابعین تفسیر اخیر البته بر این نکته نیز صحه می‌گذارند که ما می‌توانیم در فلسفه حق هگل را مدافع مالکیت خصوصی بدانیم.

مطابق اندیشه هگل، دولت مشروط به قانون و شکل گرفته بر مبنای قانون اساسی (Rechtstaat) در تمایز و تفاوت از دولت مطلقه قرار دارد. زیرا در یک دولت مشروط به قانون، آنچه مورد تأکید و توقیر است، آزادی است. دولت مشروطه چون بر پایه پاس‌داشت حاکمیت قانون شکل گرفته، به لحاظ تاریخی، وارث حق مالکیت خصوصی است. چیزی که در نظام فرانسه پیش از انقلاب غایب بود اما در انگلستان پس از انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸ حاضر. مطابق تلقی هگل، نهاد

مالکیت خصوصی نخستین تجسم آزادی و تشخص است. حال آنکه در نظام‌های اشتراکی خاصه آن شیوه اشتراکی در جمهور افلاطون، منع مالکیت متضمن نقض تشخص است.

رویکرد تفسیری که از آن صحبت شد، البته از چند ایراد عمده رنج می‌برد. نخستین ایراد، آن ضابطه‌ای است که مبنای چنین فکری واقع شده است. یعنی موافقت هگل با «وضع موجود» در دولت پروس. ضابطه‌ای که از اساس نادرست است. چرا که آن دولت عقلانی‌ای که هگل در فلسفه حق آن را به بحث می‌گذارد در تمایزی جدی از دولت پروس ۱۸۲۱ قرار دارد. تأکید این خط تفسیری بر

هگل خاطرنشان می‌کند که انقلاب فرانسه تنها تلاشی است در تاریخ جهان به قصد به اجرا گذاشتن آرمان‌های دموکراتیک در مقام عمل. ولیکن چنین جهد و جهادی چیزی جز یک شکست قطعی و تمام عیار نبود چرا که این انقلاب تحت حاکمیت روبسپیر و ژاکوبن‌ها در ۱۷۹۳ «به حداکثر هولناکی و ترور رسید»



از حد و سریع که از بضاعت شرایط تاریخی پروس فراتر می‌رفت، نبود چرا که از نظر او «نمی‌توان به تاریخ شتاب بخشید.» همچنین اگر بخواهیم تأکید هگل بر مفهوم *Rechtstaat* یا حکومت قانون و دولت مبتنی بر قانون اساسی را مورد عنایت قرار دهیم، درخواستیم یافت که او با گوشه‌چشمی به حقوق طبیعی، ناظر بر اعتبار اصولی اخلاقی است که تشکیل‌دهنده آرمانی عقلانی بوده که به عنوان ابزاری برای سنجش قوانین بالفعل عمل می‌کند. همچنین از نقطه نظر روش‌شناسی نباید از این نکته غفلت ورزید که در هر نوع بررسی و واکاوی نظری، علاوه بر متن (*text*) باید به زمینه و بستر تاریخی (*context*) آن نیز توجه لازم را داشت. تغافل از این موضوع، دومین اشکال قائلین به آن خط تفسیری است که هگل را مدافع پروسیانیسم می‌داند. غمض عین این دسته از مفسران از چنین نکته مهمی باعث می‌شود تا نقد هگل به صورتی از دموکراسی در بعد از انقلاب را به کل نظریه سیاسی وی تعمیم دهند. با عطف نظر به شرایط آن روز، واقف می‌گردیم که پس از ابلاغ فرامین کارلسباد در ۱۸۱۹، دولت پروس عملاً به یک دولت پلیسی تبدیل شده بود که با قوانین سخت‌سانسور با دگراندیشان برخورد می‌کرد. بدین جهت، هگل به گونه‌ای سخن می‌گفت که به سادگی نتوان از آن رمزگشایی کرد. در همین خصوص نقلی از فردریش هاینه وجود دارد که در بیانگر شرایط ویژه آن دوره است: «هگل عامدانه به طریقی پیچیده سخن می‌گستراند تا هر کسی قادر نباشد به آسانی حقیقت آن را بازگشاید. من گاهی می‌دیدم که وی با نگاه کردن بر سر شانه‌اش مضطرب است چرا که بیم آن را داشت کلامش فهمیده شده باشد.» نیز اگر ما ملتفت به شرایط پس از انقلاب فرانسه باشیم، بیش از پیش متوجه هشدارهای هگل خواهیم شد. به نحوی که دیگر نخواهیم توانست به طور انتزاعی او را خصم انقلاب کبیر و شعارهای دموکراتیک بدانیم. برای درک بیشتر این مهم، هم باید به زمینه رخدادهای آن ایام نظر کرد و هم از روشی بهره برد که فرانسویان از آن به عنوان *Intertextualité* یاد می‌کنند. واقعیتی است که هر متنی را باید درون یک ساختار فرهنگی-تاریخی و در ارتباط با متون و انگاره‌های دیگر به فهم درآورد. از همین رو، برای دریافت سخن هگل لازم است تا بافتار فکری شکل گرفته در قبال وقایع پس از انقلاب فرانسه را به جد مورد عنایت قرار دهیم. در تمام ایامی که همگان نسبت به انقلاب فرانسه شور

دهند و معبدی برای تکریم و عبادت دولت بنا کند و این موضوعی است که در خصوص دولت پروس نیز صدق می‌کند. با توکل و تدقیق بیشتر در فلسفه حق، دیگر نمی‌توان گفتار هگل را به این نکته فروکاست که او مدافع وضع موجود پروس است. به عبارتی، هگل دماغ بیهوده نمی‌پخت و سودای آن را نداشت که سیر تطوّر تاریخی دولت پروس را در یک نقطه تاریخی نگه بدارد. هرچند که بنا به قراینی روشن، خواهان براندازی خشونت‌آمیز دولت مطلقه پروس به همان صورتی که در انقلاب فرانسه رخ داد نیز نبود. دلیل آن هم دو چیز عمده است: میزان خشونت و ترور در شرایط انقلابی و هم اینکه هرگونه تلاش و کوشش برای دگردیسی و تحوّل سیاسی انقلابی در پروس چیزی جز تغییر زیاده



خشونت است که می‌توان آزادی را مستقر ساخت؛ اینک لحظهٔ انتظام و ساماندهی موقتی استبداد آزادی به قصد پاک کردن و تطلیس استبداد شاهان فرارسیده است.»

مطابق تلقی انقلابیون فرانسه شعارهای دموکراتیکی چون آزادی و برابری تنها از مجرای وحشت بود که قرار و سکون می‌یافتند.

در گسترهٔ عمل، وحشت به‌طور موقت جایگزین آن دسته نهادهایی گردید که جمهوری جدید باید برای سرکوب امور و عادات نادرستی که می‌پنداشت حاصل استبداد و فساد است، تأسیس کند. بنابراین قاطبهٔ انقلابیون بر این پندار بودند که وحشت، تداوم جمهوری را ممکن و میسر می‌سازد. بی‌جهت نبود که در عصر انقلاب فرانسه، ما با هراس فراگیر اجتماعی مواجهیم؛ هراسی که در این بند از کتاب «سرخ و سیاه» نویسندهٔ فرانسوی، استندال، به‌وضوح نمایان است: «آن‌ها از ژاکوبین‌ها چه بیم و واهمه‌ای دارند! آن‌ها پشت هر حصار و پرچینی یک روبسپیر و گاریش را می‌بینند.»

این واهمه و هراس از چرخهٔ تحوّل انقلابی از پادشاهی به آنارشی، به وحشت، و سپس به استبداد نظامی، همچون امری اجتناب‌ناپذیر از سیر انقلاب دانسته شده بود. این نگرش نیز تنها برهانی ضد تحوّل خواهی از جانب محافظه‌کاران اروپا نبود، بلکه به صورت اندیشه‌ای همگانی درآمده بود که بر طبق آن چرخهٔ خشونت و سقوط، احتمالی است که عملاً در هر جنبش انقلابی علیه پادشاهی نهفته و مستور است. حال با توجه به چنین شرایطی، آن نظر دربارهٔ انقلاب به‌عنوان دوره‌ای فراقانونی که طی آن انقلابیون به‌نحوی خودسرانه به اعمال قدرت می‌پردازند، بیش از پیش قابل درک است. نکته جالب توجه اینجاست که در طول این دوره، فرانسه نه‌تنها حکومتی انقلابی از این دست داشت بلکه مضاف بر آن، دادگاه‌های انقلابی و ارتش انقلابی هم از دل چنین شرایطی سر برآورده بودند. از همین رو، لفظ انقلابی نه فقط برای کنش‌گرانی که طالب آزادی از رهگذر تبکیت انگاره‌های رژیم کهن بودند بلکه هم دربارهٔ رژیمی به کار می‌رفت که به صورتی خودسرانه و فراقانونی اعمال قدرت می‌کند و هم در خصوص خود آن «اقداماتی» که چنین رژیمی به موقع اجرا می‌گذارد. اگر در تابستان ۱۷۸۹ شمار فراوانی از افراد با شور و شوق بسیار در حمایت از اهداف انقلاب

و شوق فراوانی داشتند و اندیشهٔ انقلاب مشحون از مفاهیم مثبت بود، ولیکن یک مسئلهٔ بسیار مهم به‌ویژه با سقوط باستیل با شکوه انقلابی عجین ماند، و آن چیزی نبود مگر خشونت فراوان که باعث گردید تا از همان زمان «خشونت» نیز بخشی لاینفک از مفهوم انقلاب شود. با این حال، شاید بتوان خشونت گره‌خورده به رویدادهای آغازین انقلاب فرانسه را توضیح داد و حتی توجیه کرد، اما رخدادهای پسین به استفاده از خشونت وجهی ویژه بخشید. نظام جدید انقلابی به شکلی گسترده چشم بر تحدیدات قانونی و حقوقی فرو می‌بست و از هیچ اقدامی در جهت تحکیم و تداوم قدرتش کوتاهی نمی‌کرد و به هر فعلی دست یازید که این خود آغازگر دورهٔ وحشت بود. بر همین اساس، انقلاب شاخصهٔ عصری فراقانونی در نظر گرفته شد که طی آن دولت به شیوه‌ای خودسرانه به اعمال اقتدار می‌پرداخت و این وضع تا پایداری آنچه دولت انقلابی «شرایط حساس» تلقی می‌کرد، پایدار بود. این نگره به‌روشنی در بیان کنوانسیون در اکتبر ۱۷۹۳ طنین‌انداز است که اعلام داشت: «دولت فرانسه تا وصول به صلح و آرامش، انقلابی است.» نگره‌ای که حکایت از برآمدن دورهٔ وحشت داشت. اطلاق دورهٔ وحشت به‌عنوان «استبداد آزادی» به آن ایام نیز صرفاً اتهامی از جانب مباحضان نبود بلکه توصیفی از خود انقلابیون بود تا به اثبات این مطلب بپردازند که «وحشت و پرهیزکاری» دو امر ضروری و وجوبی هستند.

روبسپیر در گزارش به کنوانسیون در پنجم فوریه ۱۷۹۴ می‌گوید: «اگر بهار حکومت مردمی در دوران صلح را پرهیزکاری بدانیم، بهار آن در عصر انقلاب، توأمانی پرهیزکاری و وحشت است. بدون پرهیزکاری خشونت مرگبار است و در فقدان وحشت، پرهیزکاری بی‌قدرت.»

روبسپیر همچنین تأکید می‌کند که «وقتی شما از وحشت بهره می‌برید تا در دل دشمنان آزادی هراس و ترس بیندازید، در مقام بنیانگذاران جمهوری بر حق هستید؛ حکومت انقلاب، استبداد آزادی بر تغلب و جباریت است.»

سن ژوست انقلابی با صّحه‌گذاری بر این اندیشه عنوان داشت: «اساس حکومت جمهوری یا فضیلت است یا وحشت.»

ژان پل مارا نیز صورت‌بندی خاصی از رابطهٔ وحشت و استقرار آزادی داشت. چنانکه می‌گوید: «از مجرای

نظام جدید انقلابی
به شکلی گسترده چشم
بر تحدیدات قانونی و
حقوقی فرو می‌بست و
از هیچ اقدامی در جهت
تحکیم و تداوم قدرتش
کوتاهی نمی‌کرد و به
هر فعلی دست یازید
که این خود آغازگر
دورهٔ وحشت بود



از هر یک از این تغییرات پی در پی، می‌توان چنین گفت که انقلاب فرانسه، پس از به انجام رساندن آنچه گستاخانه عمل انقلاب خوانده می‌شد، به پایان خطش رسیده است؛ مردم چنین می‌گفتند و چنین می‌اندیشیدند. دریغا و فسوسا! که خود من هم در درازای دوره رستوراسیون و حتی پس از برافتادن حکومت رستوراسیون امیدوار بودم چنین باشد؛ اما انقلاب فرانسه دگرباره با همان طریقه کهن از نو آغاز می‌شد... من که نمی‌توانم موافق باشم و نمی‌دانم چه هنگام این سفر طولانی و خشک‌رنگ به پایان خواهد رسید. من از این که مه، دگربار و دگربار فرییم دهد تا باور کنم ساحل نزدیک است خسته و ملول شده‌ام، و بیشتر اوقات و در عین شگفتی و سرگشتگی با خود می‌اندیشم آیا این زمین سفتی که این همه در پی‌اش بوده‌ایم بالمره وجود دارد یا نه، یا اینکه آیا تقدیرمان این نیست که الی‌الابد و تا روزگار هست با این دریا بجنگیم؟!»

یا کوب بوکهارت نیز با توجه به ناآرامی‌های دهه هفتاد سده نوزدهم، در جلسات تدریس خویش درباره انقلاب فرانسه با وحشت از پایان تمدن در نتیجه انقلاب و ناآرامی‌ها و ایضاً جنگ فرانسه و پروس می‌گوید: «برآنم تا درخصوص عنوان این دوره درسی سخنی بگویم. به واقع تمام آنچه تا به امروز رخ داده، بخشی از دوره انقلاب است و شایدی ما تازه در بدایت آن یا پرده دومش باشیم چرا که در عمل آشکارا دیده شد که آن سه دهه آرامش، از ۱۸۰۰ تا ۱۸۴۸، چیزی نبود مگر میان‌پرده‌ای در یک درام بزرگ. این درام هم گویا به جانبی روان است که درست نقطه مقابل تمامی گذشته شناخته شده جهان ماست. اکنون ما بدین نکته تفتن یافته‌ایم که همان توفانی [انقلاب فرانسه] که جهان بشری را از ۱۷۸۹ فراگرفته بود همچنان ما را به پیش می‌راند.»

حال با توجه به منطقی فکری آن دوران، می‌توان افق معنایی هگل در خصوص شعارهای دموکراسی اکثریتی که در دوره وحشت در فرانسه فراگیر شده بود را بهتر مورد توجه قرار داد. در هشدارهای هگل چیزی وجود دارد که در سده بیستم به شوک‌آورترین حالت ممکن در پهنه سیاست پدیدار گردید: بسیج توده‌ای در فاصله دو جنگ جهانی که یادآور وضعیت ترمیدور بود، خطاهای شعارهای کمال‌گرایانه (perfectional) دموکراتیک را بیش از پیش نمایان ساخت و نشان داد

حول شعارهای انقلابی گرد هم آمده بودند، وحشت رو به فزونی آن زنگ خطر را به صدا درآورده و باعث قلت این حامیان پرشور گردید. از نخستین کسانی که متذکر چنین سیر خطرناکی شد، ادموند برک انگلیسی بود که در رساله «تألماتی درباره انقلاب در فرانسه» نوشت: «اگر به خشونت میدان بدهیم دیگر نه قدرتی خواهیم داشت که ما را اداره کند و نه خواهیم دانست مشخصاً به کجا رهسپاریم.»

با این حساب، انقلاب نیروی مخربی فرض شد که نه تنها امنیت و مالکیت بلکه زیست عادی مردمان را نیز تهدید و ترهیب می‌نمود. چنان که وحشت از انقلاب و دهشت نهفته در آن به عنوان عنصری دائمی در فضای سیاسی و اجتماعی غربی جایگیر شد و به ترویج این اندیشه منجر گردید که در پس هر انقلاب یک ترمیدور قرار دارد؛ یعنی امکان اینکه وقتی انقلاب عمل تخریبی خود را به انجام رساند، توده‌ها در پی هر قدرتی که توانا در بازگرداندن نظم و ثبات باشد خواهند افتاد. در همان ایام، فون گنتس آلمانی که مترجم آثار برک هم بود، انقلاب فرانسه را به «دیوی پروتوسی» تشبیه کرده بود که در کار تخریب است. حال دیگر فرقی نداشت که کسی هم‌آهنگ با انقلاب باشد یا به هم‌آوردجویی با آن بپردازد. همگان در این عقیده هم‌آوا بودند که انقلاب به «گدازه آتشفشانی» می‌ماند که با قدرت در حرکت است و به هیچ چیزی رحم نمی‌کند. بدین ترتیب، انقلاب به‌عنوان پدیده‌ای فرض شد که فاقد هرگونه عقلانیت و محاسبه‌پذیری بوده و صرفاً نیروی عظیمی است که آناشویی و آشوب را جایگزین نظم متمدنانه می‌کند. در واقع، بعد از رخدادهای دهشتناک انقلاب و بازگشت چرخه خشونت و خودکامگی بود که گروه‌های وسیعی از اندیشمندان و فرهیختگان را به واکنش منفی در برابر آن واداشت. نقل است آنگاه که خبر انقلاب ژوئیه ۱۸۳۰ به یکی از متخصصین تاریخ روم و از چهره‌های برجسته عصر رفرم پروسی، بارتلود نیبور، رسید، از هوش رفت و دیگر هرگز روی بهبودی به خود ندید. چنین وحشت و دل‌آزدگی‌ای نسبت به در گرفتن انقلاب در گفتار و نوشتار آکسی دُ توکویل نیز به وضوح قابل مشاهده است. آنجا که می‌نویسد:

«پادشاهی مشروطه از پی رژیم کهن فرا رسیده بود، پس از جمهوری، امپراتوری، پس از امپراتوری، رستوراسیون و بازگشت و آنگاه پادشاهی ژوئیه. بعد

بر همین اساس،
انقلاب شاخصه
عصری فراقانونی در
نظر گرفته شد که طی
آن دولت به شیوه‌ای
خودسرانه به اعمال
اقتدار می‌پرداخت و این
وضع تا پایداری آنچه
دولت انقلابی «شرایط
حساس» تلقی می‌کرد،
پایدار بود



که دموکراسی به معنای حکومت اکثریت، الزاماً ضد

استبداد و علیه خودکامگی نیست. از همین رو، در نظریات پسنین درباره دموکراسی، اصلی حکومت اکثریت شرط لازم اما ناکافی پیدایش دموکراسی است که برای تکمیل آن بر اصل محدودیت و مشروطیت قانونی دولت تأکید می‌گردد. همان اصلی که در فلسفه حق با مفهوم Rechtstaat توضیح داده می‌شود. با تسامح، چیزی مشابه همین نگره را می‌توان در نگرش جفرسونی به دموکراسی در آمریکا نیز مشاهده کرد؛ نگرشی که دموکراسی را حکومت محدود به قانون و پاسدار حقوق و آزادی‌های فردی تلقی می‌کند و بر این نظر اصرار دارد که آن حکومتی که تحدید به حدود قانونی نباشد حتی اگر از طریق اکثریت انتخاب شده باشد، مندرج تحت حکومت‌های استبدادی به‌شمار می‌آید.

در تقابل با تفسیر یاد شده، تفسیر دیگری نیز وجود دارد که روایتی رادیکال از اندیشه سیاسی هگل به دست می‌دهد. مدافعان این رویکرد بر این نظرند که هگل نه تنها در ایام جوانی شور و شوق فراوانی نسبت به انقلاب فرانسه داشت بلکه در روزگار آموذگی و پختگی نیز به این فکر تعلق خاطر زیادی داشته و بدان دل نهاده بود. از نظر آن‌ها بسیار مهم است که وی برای پاس داشت این انقلاب هر ساله در «روز باستیل» بزم و ضیافتی برگزار می‌کرده است. مطابق تفسیر کسانی چون هریس و مک گرگور، هگل متأخر نه تنها هواخواه ارزش‌های همراه با اعلامیه حقوق بشر و شهروند فرانسه بود بلکه دلبستگی فراوانی هم به دموکراسی داشت. مک گرگور در نوشتاری تحت عنوان «هگل و مارکس بعد از سقوط کمونیسم»، مدعی می‌شود که هگل پیوسته دموکرات بود و رویکرد او به دموکراسی شباهت

زیادی به رویکرد تامس پین داشت. مک گرگور بر این نظر است که در اندیشه هگل نظام سیاسی دموکراتیک «شکل‌دهنده هسته اصلی دولت عقلانی می‌باشد.» مطابق رأی وی، آن دسته تفاسیری که هگل را به‌عنوان اندیشمندی معاند دموکراسی معرفی می‌کنند، بر پایه تفسیر غلط سخنی است که هگل در فلسفه حق درباره

دموکراسی قلمی کرده است. مک گرگور نه تنها هگل را ازین هم فراتر گذاشته و در اظهارنظری شاذ، او را کمونیست هم می‌خواند. او با اتخاذ یک رویکرد جدید به رابطه هگل و کارل مارکس، بر این نکته تأکید می‌ورزد که قاطبه اهل تحقیق درخصوص این رابطه دچار بدفهمی شده‌اند: «دیدگاه‌های هگل همان دیدگاه‌های مارکس هستند. به‌طور مثال هم هگل و هم مارکس بر این باورند که روابط مالکیت بورژوازیی واجد خصلتی استثمارگرانه هستند. در نتیجه، آن دولت آرمانی‌ای که هگل در فلسفه حق به ترسیم آن می‌پردازد، همانندی و گرایش فراوانی با جامعه کمونیستی مارکس دارد.» مک گرگور این نکته را نیز خاطر نشان می‌سازد که اغلب مفسران از جمله خود مارکس در تغافل از نقد رادیکال هگل بر مالکیت خصوصی سرمایه‌دارانه بوده‌اند.

بدون شک، نگرش تفسیری مک گرگور از رویکرد هگل به انقلاب فرانسه، به‌طور اخص، و اندیشه سیاسی هگل، به‌طور اعم، رادیکال‌ترین تفسیری است که می‌توان از اندیشه هگلی عرضه کرد.

با واکاوی فقراتی از فلسفه حق می‌توان چنین گفت که در کل نیاستی نسبت به رویکرد هگل در خصوص انقلاب فرانسه شتاب‌زده عمل کرد. واقعیتی است که رویکرد وی قدری دوپهلوی به نظر می‌رسد. به‌نحوی که هرگاه قرابتی میان انقلاب فرانسه با دموکراسی رادیکال و کمونیسم پدید می‌آید، هگل تمام قد منتقد آن است ولیکن هر زمان که این انقلاب به حاکمیت قانون و آرمان حکومت مبتنی بر قانون اساسی پهلو می‌زند، مدافع تمام عیار آن می‌گردد. هگل در صفحاتی از

زیادی به رویکرد تامس پین داشت. مک گرگور بر این نظر است که در اندیشه هگل نظام سیاسی دموکراتیک «شکل‌دهنده هسته اصلی دولت عقلانی می‌باشد.»

مطابق رأی وی، آن دسته تفاسیری که هگل را به‌عنوان اندیشمندی معاند دموکراسی معرفی می‌کنند، بر پایه تفسیر غلط سخنی است که هگل در فلسفه حق درباره

◇
اطلاق دوره وحشت
به‌عنوان «استبداد
آزادی» به آن ایام
نیز صرفاً اتهامی از
جانب مباحضان نبود
بلکه توصیفی از خود
انقلابیون بود تا به اثبات
این مطلب بپردازند که
«وحشت و پرهیزکاری»
دو امر ضروری و وجوبی
هستند



هر کسی به مغز آن نرسد. مک گرگور ازین نکته بدین نتیجه رهنمون می‌شود که دو روایت متفاوت از متن فلسفه‌حق در کار است. یکی همان روایت منتشرشده‌ای است که معمولاً کسانی که متن را مطالعه می‌کنند به همان صورتی که هست آن را می‌پذیرند، و دیگری، آن متنی است که دوستان و محبان هگل از لابه‌لای سطور می‌خوانند و با نوعی سفیدخوانی آن را در بستر رخدادها و زمینه‌های تاریخی‌اش تفسیر می‌کنند.

بدین ترتیب، مک گرگور مدعی می‌شود که این روایت دوم از فلسفه‌حق است که باید به‌عنوان پژوهش حقیقی دیدگاه‌های هگل در مقام یک رادیکال سیاسی، یک دموکرات و یک کمونیست در نظر آورده شود.

به نظر نگارنده، این مدعا که هگل هم دموکرات بود و هم کمونیست، ادعایی بس هنگفت به نظر می‌رسد که بایستی با عطف نظر به فقرات اندیشگی و شواهد تاریخی مأخوذ از زندگی شخصی هگل و یادداشت‌های روزانه و مکاتباتش با اطرافیان مورد ارزیابی قرار گیرد. اما با وجود اینکه تفسیر مک گرگور از خلاف‌آمد عادت است و جای اما و اگر بسیار دارد ولی باز نمی‌توان تفسیر وی را یکسره باطل پنداشت. اما با توجه به افکار صریح هگل در مواجهه با آن انگاره‌ها قادر نخواهیم بود که با طیب خاطر به نظری باور پیدا کنیم که مک گرگور مدعی‌اش است. قدر متیقن هگل در فلسفه‌حق جانب ارتجاع سیاسی را نمی‌گیرد و مدافع وضع موجود پروس ۱۸۲۱ نیست اما این بدان معنا نخواهد بود که او همچون رادیکال‌های سیاسی خواهان براندازی خشونت‌آمیز دولت پلیسی پروس مطابق با مسیری که در انقلاب فرانسه ترسیم شده بود، باشد. غایت وی نیز تحوّل و دگرگونی صلح‌آمیز دولت مطلقه به سلطنت مشروطه است و حتی میلی به یک جمهوری ندارد چه رسد به جامعه‌ای کمونیستی.

مطابق تلقی هگل، دگرگونی و تحوّل سیاسی از مجرای انقلاب در پروس چیزی جز شتاب زیاده از حد دادن به تاریخ نیست. چنانچه چنین انقلابی کامیاب هم شود باز هم کل نظم سیاسی اجتماعی فرو می‌پاشد و اصل تداوم تاریخی من حیث‌المجموع دچار اخلال می‌گردد. در واقع تمام جهد هگل پیدا کردن حد وسطی میان دو قطب نگرش سنتی به سیاست و رویکرد انقلابی بود؛ همان رویکردی که در پی مسالمة و مهاندنه میان ارزش‌هایی چون نظم و آزادی و تداوم و پیشرفت و امنیت است.

فلسفه‌حق بر این باور است که حیاتی‌ترین درس تاریخی که می‌توان از انقلاب فرانسه آموخت این است که سزوارترین رژیم سیاسی برای دوران جدید و همین‌طور برای پروس ۱۸۲۱، آن رژیمی نیست که بر پایه اصل سلطنت مطلقه شکل یافته باشد، نیز رژیمی نخواهد بود که اساس آن بر پایه جمهوری خواهی و دموکراسی رادیکال تشکیل شده باشد بلکه همان اصل حد وسطی پادشاهی مشروطه است؛ و این همان آرمان سیاسی تکوین‌یافته در درازای تاریخ می‌باشد که هگل در فلسفه‌حق به خوانندگانش توصیه می‌کند. لازم به ذکر است که در خصوص پروس ۱۸۲۱ نیز او معتقد به رُفَر م سیاسی محتاطانه و آرام از بالا و دوری گزیدن و روی برتافتن از رادیکالیسم سیاسی است.

حال با عطف نظر به رویکرد منفی ابرازشده نسبت به دموکراسی رادیکال و کمونیسم در متن فلسفه‌حق، سخت است که بتوان مدعای مک گرگور در خصوص «کمونیست بودن هگل» را پذیرفت. او البته در پاسخ به سختی پذیرش چنین دیدگاهی، بر شیوه غلط تفسیر فلسفه‌حق توسط مفسران انگشت تأکید می‌نهد و بیان می‌دارد که ایشان آنچه‌ان که باید و شاید به زمینه تاریخی‌ای که هگل در بستر آن اثرش را به‌تصنیف رسانده توجه نشان نداده و عملاً از فهم نیات هگل عاجز مانده‌اند. او با پیش کشیدن بحث‌هایی روش‌شناختیک برای فهم متن، در همان اوایل کتاب «هگل و مارکس پس از سقوط کمونیسم» به تبعیت از لئو اشتراوس در «شکنجه و هنر نوشتار» و کوئنتین اسکینر، ابراز می‌کند که ما ناگزیر به فهم انگیزه و قصد هگل در هر بحثی از فرآیند بلوغ و تکامل اندیشگی او هستیم. بنابراین اگر قصد فهم اندیشه سیاسی دوران نباهت هگل را داریم لاجرم بایستی گامی در جهت فهم نیات و مقاصد او برداریم. مک گرگور نیز با اشاره به شرایط پلیسی ایجادشده در فردای پس از ابلاغ «فرامین کارلسباد» در ۱۸۱۹، چنین نظر می‌دهد که دولت پروس مبدل به دولتی پلیسی شده بود که با قوانین سخت‌سانسور شریان‌های تنفس شهروندان را مسدود کرده بود. او می‌گوید در چنین اوضاع و احوالی هگل مصلحت را در این می‌دیده که نظرات حقیقی خود را در قالب رمز و نشانه برای مخاطبان هوشمند بیان کند. مک گرگور برای تأیید سخن خویش دگرباره به خاطره‌هاینریش هاینه ارجاع می‌دهد و می‌گوید: طبق گفته‌های هگل معمولاً با علائم بسیار گنگ و پیچیده سخن می‌گفت تا

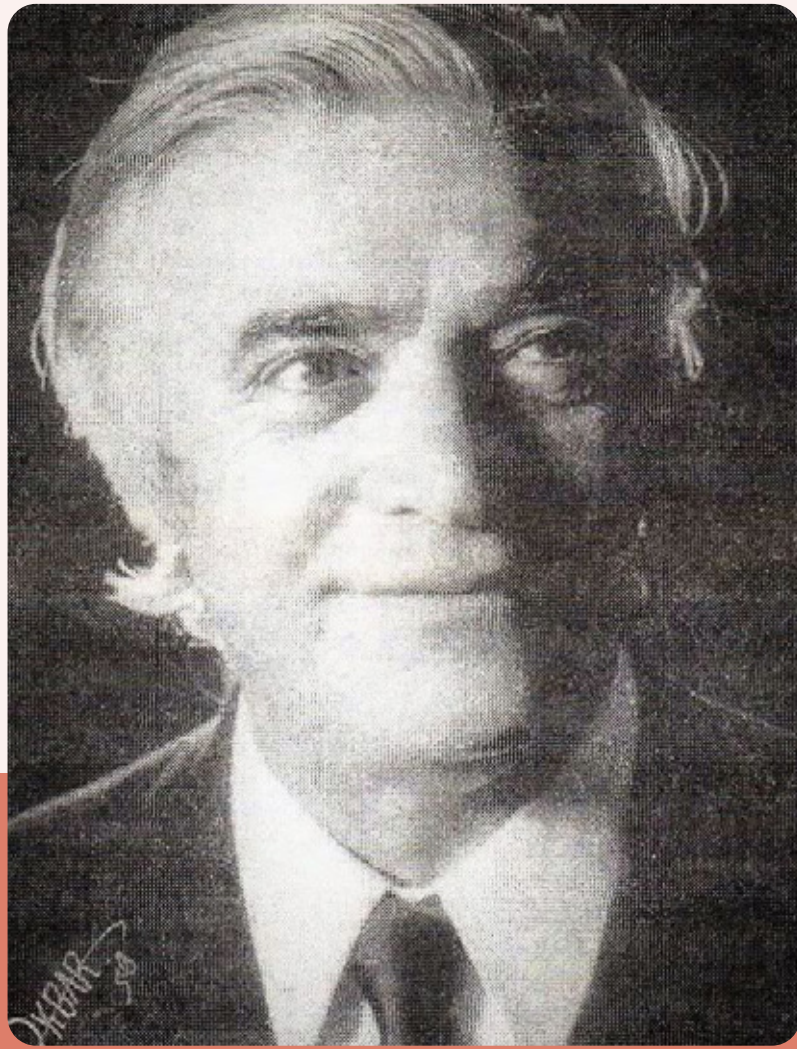
مطابق تلقی انقلابیون
فرانسه شعارهای
دموکراتیکی چون آزادی
و برابری تنها از مجرای
وحشت بود که قرار و
سکون می‌یافتند



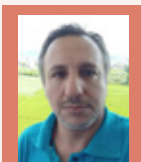
تأملات

بخش سوم

- ایران کشور ذوق و هنردوستی و زیباپرستی است | ۱۶۲
- بهره‌برداری نادرست از نگاه جغرافی دانان مسلمان به سرزمین قفقاز | ۱۶۷
- آیا نیچه نخستین بار گفت خدا مرده است؟ | ۱۷۳
- حقوق خیالی بشر | ۱۷۵
- روشنگری علیه روشنفکری | ۱۸۳



ایران کشور ذوق و هنردوستی و زیباپرستی است نگاهی به آرای فارسی ستایانه محمد قاضی



عباس سلیمی آنکیل

محمد قاضی (۱۲۹۲-۱۳۷۶ خورشیدی)، مترجم و نویسنده نام‌آور مهابادی، را پدر ترجمه نوین ایران نام نهاده‌اند. درباره او سخن بسیار گفته‌اند؛ اما آنچه در اینجا بدان می‌پردازیم چیزی است که مصادره‌کنندگان او را خوش نمی‌آید و تاکنون بدان نپرداخته‌اند. در حقیقت، این سویه از زندگی قاضی همیشه پنهان مانده و بلکه سانسور شده است.

قاضی در عصر چیرگی ایدئولوژی مارکسیستی، آن هم با خوانش روسی، نشو و نما یافت و همچون بیشتر معاصران خود به این بلای جامعه‌سوز و گولاگ‌زا مبتلا شد. از آنجا که دولت شوروی زبان فارسی را خطر تلقی می‌کرد و این زبان را مانعی جدی در فرایند روسیدگی (روس شدن) مردمان فرارود و خوارزم و قفقاز می‌دید، بسیاری مارکسیست‌های ایرانی به پیروی از ایدئولوژی روسی با زبان فارسی سرستیز داشتند؛ طرفه آنکه بسیاری از ایران‌ستیزان، حتی آنانی که اعتقادی به چپ نداشتند، فرصت را غنیمت شمرده بودند و در سنگر مارکسیسم بر زبان فارسی می‌شوریدند. محمد قاضی، علاوه بر گرایش به این مکتب، یک ویژگی دیگر هم داشت و آن اینکه در شهری به دنیا آمد که بعدها قاضی محمد (این شباهت اسمی هم جالب است) در آن به دامان روس‌ها افتاد و اعلام خودمختاری کرد.

محمد قاضی و قاضی محمد، هر دو، از خاندان قاضیان مهاباد بودند. پس محمد قاضی قاعدتاً می‌بایست زیر فشار این دو جبهه، چپ‌زدگی و قوم‌گرایی (که هر دو بنیادی مشترک داشتند و محصول خوانشی برساخته و ایدئولوژیک بودند)، به شخصیتی فارسی‌ستیز و ایران‌گریز تبدیل می‌شد؛ اما او از سویی یکی از مخالفان پروپاقرص قوم‌گرایی بود و از سوی دیگر یکی از شیفتگان زبان فارسی و فرهنگ و تمدن ایران و این زبان و فرهنگ را عاشقانه دوست داشت.

اغراق نکرده‌ام اگر بگویم که در میان مترجمان ادبیات داستانی یک سده اخیر، هیچ مترجمی به اندازه محمد قاضی در ستایش زبان فارسی سخن نگفته است. در اینجا به پاره‌ای از نظرها و آرای قاضی درباره زبان فارسی می‌پردازیم.

قاضی و نگرانی‌هایش درباره زبان فارسی

اوج فارسی‌دوستی محمد قاضی زمانی خود را نشان می‌دهد که او آموختن زبان فارسی را بر آلمانی ترجیح می‌دهد. داستان از این قرار است که یک‌بار در دوران



بسیاری مارکسیست‌های ایرانی به پیروی از ایدئولوژی روسی با زبان فارسی سرستیز داشتند؛ طرفه آنکه بسیاری از ایران‌ستیزان، حتی آنانی که اعتقادی به چپ نداشتند، فرصت را غنیمت شمرده بودند و در سنگر مارکسیسم بر زبان فارسی می‌شوریدند

«امروز دیگر چندان معتقد نیستم که بد آورده‌ام و هیچ باور ندارم که اگر به آلمان می‌رفتم و در آنجا تحصیل می‌کردم و به شیوه اخلاق و فرهنگ آلمانی تربیت می‌شدم، خوشبخت‌تر از آن می‌بودم که اکنون هستم، چه در آن صورت بی‌شک ارتباط فعلی‌ام با زبان زیبای سعدی و حافظ قطع می‌شد و...» (خاطرات یک مترجم، ص ۲۴)

محمد قاضی بدترین کاستی مترجمان ناوارد را آسیب زدن به زبان فارسی می‌بیند و بر این باور است که آنان با زبان فارسی دشمنی می‌ورزند.

«این ترجمه‌ها اغلب زشت و نارسا و مبهم بود و چنان که باید ادای مقصود نمی‌کرد، و من دلم به حال زبان شیرین فارسی می‌سوخت که به دست مشتکی تازه از مدرسه درآمده از خودراضی، که احساس اندک مسئولیتی از این بابت در خود نمی‌کردند، خراب می‌شد. همیشه هر وقت به این دوستان تازه‌کار بر می‌خوردم کارشان را به باد انتقاد می‌گرفتم و خصومت‌شان را ولو بی‌غرض با زبان فارسی به رخشان می‌کشیدم.» (همان، ص ۲۷۳)

محمد قاضی عموماً وقتی از زبان فارسی سخن می‌گوید، صفات‌های «شیرین» و «عزیز» را هم به کار می‌برد.

«مترجم تا آنجا که بتواند متن نوشته فرنگی را خوب درک بکند و نبض فکری نویسنده به دستش بیاید و به زبان شیرین و عزیز فارسی نیز خوب وارد باشد و با اصول ترجمه هم آشنایی عمیق داشته باشد و با همه این خصوصیات از نعمت ذوق سلیم شاعرانه نیز برخوردار باشد، بی‌شک ترجمه‌اش درست خلاف آن ضرب‌المثل از کار در خواهد آمد. یعنی هم زیبا خواهد ماند و هم وفادار به متن.» (محمد قاضی و رسالت مترجم، ص ۳۰)

مهم‌تر از همه اینکه قاضی زبان فارسی را زبان مادری خودش می‌داند: «من معتقدم که مترجم خوب آن کسی است که زبان مادری خودش را بهتر از زبان‌های بیگانه، حتی از زبانی که به آن ترجمه می‌کند، بداند.» (همان، ص ۱۱۲)

نزد محمد قاضی، بهداشت زبان فارسی و پاسداری از آن مهم است. او زبان فارسی را به‌درستی می‌شناخت و به زیر و بم این زبان آگاه بود. بهره‌گرفتن از واژه‌های

رسمیت زبان فارسی و دوری از شکسته‌نویسی

قاضی از نخستین کسانی است که با شکسته‌نویسی مخالف است و هم‌زمان رسمی بودن زبان فارسی را هم دلیلی موّجه برای دوری از شکسته‌نویسی می‌داند:

«لهجه تهرانی را نمی‌توان در شمار زبان شیرین و شیوای فارسی آورد، همچنان که لهجه‌های گیلکی و مازندرانی و خراسانی و بلوچی و قزوینی نیز فارسی دری یعنی آن زبان شیرین و مدوّنی که زبان رسمی مملکت است نیستند، و اگر بنا بود که شیرین‌زبانان نام‌آوری چون فردوسی و ناصرخسرو و فرخی و انوری و خیام و نظامی و مولانا و سعدی و حافظ شعرها و نثرهای جاودانی خود را به لهجه‌های محلی ولایات خویش بنویسند امروزه ما از داشتن آن همه گنجینه‌های ادب فارسی که زبان شیرین و رایج همه مردم کشور است محروم می‌ماندیم.» (دمی با قاضی و ترجمه، ص ۳۱۴)

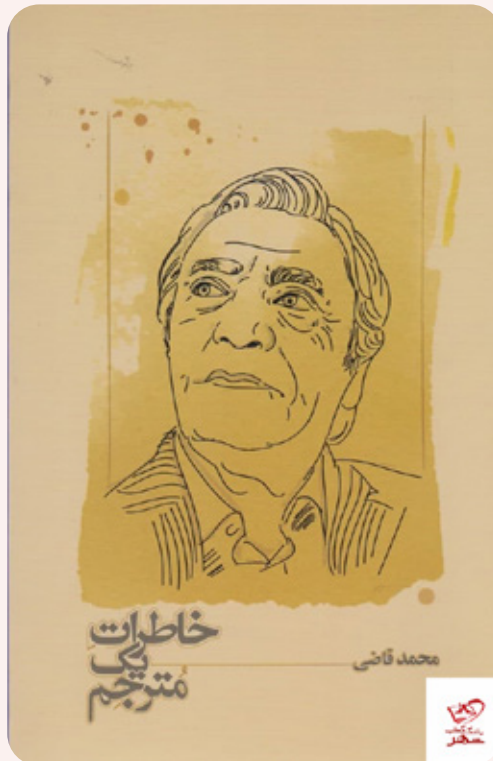
محمد قاضی کمتر به سراغ کتاب‌هایی می‌رفت که دیگرانی پیش از او ترجمه‌اش کرده باشند. اما زمانی که ترجمه کتاب مادر با زبان محاوره منتشر شد- اگر چه با مترجم کتاب دوستی و آشنایی داشت- دست به ترجمه دوباره این کتاب یازید: «متن ترجمه آقای سروش به زبان عامیانه (آرگو) است که در واقع باید گفت به لهجه تهرانی است نه به زبان فارسی دری، و حال آنکه در متن فرانسه کتاب به‌جز در یکی دو مورد نادر که چند دهقان یا کارگر دهاتی بی‌سواد با هم صحبت می‌کنند زبان یا بهتر بگویم لهجه عامیانه به کار نرفته است و معلوم نیست چرا آقای سروش همه کتاب را به آن لهجه زشت آلوده است؟» (محمد قاضی و رسالت مترجم، ص ۵۴)

عشق به ادبیات کهن فارسی

قاضی بر ادبیات کهن فارسی اشراف داشت و بارها در ترجمه‌های خود، خاصه ترجمه دن کیشوت، از ادبیات کهن بهره برده است.

«به هر حال متأسفانه زبان شیرین و غنی فارسی بر اثر حمله اعراب در چهارده قرن پیش و اختلاطش با زبان عربی لطمه شدیدی خورد و اگر هنرمندانی چون فردوسی و رودکی و فرخی و دقیقی و غیره نمی‌بودند به‌صورت فعلی هم باقی نمی‌ماند.» (دمی با قاضی و ترجمه، ص ۲۹۴)

او ادبیات کلاسیک فارسی را باحوصله خوانده بود و نیز ترجمه‌های پرویز ناتل خانلری را از بهترین ترجمه‌های معاصر می‌دانست و او را «استاد» خطاب می‌کرد (نه



فارسی و به‌کارگیری درست دستور زبان از دغدغه‌های او بود و نخستین ایرادی که از ترجمه‌ها می‌گرفت، پیش از هماهنگی با متن اصلی، زبان ترجمه‌ها بود.

«وظیفه مترجم مانند وظیفه پزشک که نجات جان بیمار است، نجات جان زبان است که باید آن را از آلوده شدن به کلمات نامأنوس و بی‌پهوده‌ای که معادل آن‌ها را در فارسی داریم محفوظ نگه دارد. زبان فارسی زبان شیرین و دل‌نشینی است و حیف است که بی‌پهوده و بدون دلیل به لغات نامأنوس بیگانه آلوده شود.» (همان، ص ۸۱)

در نهایت، دوری از واژگان زبان‌های بیگانه را به مترجمان جوان سفارش می‌کند: «در توصیه‌ای هم که به مترجمان جوان می‌کنم از همه‌چیز واجب‌تر این است که بکوشند مطلبی را که می‌خواهند ترجمه کنند خوب بفهمند. سپس آن را به یک فارسی روان و مطلوب درآورند و در این راه تا می‌توانند از واژه‌های فارسی بیشتر استفاده کنند تا از واژه‌های عربی.» (همان، ص ۱۰۶)

درباره رعایت قواعد زبان فارسی می‌نویسد: «در ترجمه‌ای به واژه «گزارشات» برخوردم که دلم به هم خورد: گزارش که یک واژه زیبای فارسی است جمع بستنش با الف و ت عربی از آن کج‌سلیقگی‌های زننده است.» (فصلنامه مترجم، ص ۲۳)

نزد محمد قاضی، بهداشت زبان فارسی و پاسداری از آن مهم است. او زبان فارسی را به درستی می‌شناخت و به زیر و بم این زبان آگاه بود. بهره گرفتن از واژه‌های فارسی و به‌کارگیری درست دستور زبان از دغدغه‌های او بود و نخستین ایرادی که از ترجمه‌ها می‌گرفت، پیش از هماهنگی با متن اصلی، زبان ترجمه‌ها بود

«متأسفانه در میان کردها این تعصب شبه‌فاشیستی ناشی از روح نژادپرستی قوی است که خود را از هر جهت والاتر و برتر از عجم، یعنی ترک‌ها و فارس‌ها، می‌دانند، و اختلاف مذهبی (سنتی بودن) نیز تا حد زیادی به این فکر پوچ و موهوم دامن زده است. این تعصب بیجا نه تنها درست نیست و هیچ‌گونه پایه و اساس منطقی ندارد، خطرناک هم هست و همین خود موجب این واکنش شده است که کردها وجههٔ چندان خوبی در جامعهٔ ایرانی نداشته باشند و به ایشان به چشم دیگری بنگرند. مسلماً فارس‌ها و ترک‌ها و سایر اقوام ایرانی نیز از این نوع تعصبات نادرست عاری نیستند، ولی باز در اقوام دیگر شدت و ضعف دارد و تا آنجا که من حس کردهام کردها از این لحاظ متعصب‌تر از همه هستند. تردید نیست که در میان هر قوم و جماعتی افراد خوب و بد، هوشمند و کم‌هوش، و دلیر و ترسو وجود دارند و کردها گذشته از خصایص پسندیدهٔ مهمان‌نوازی و جوانمردی، که ناشی از روح ایلیاتی است و لاجرم در میان ایلات دیگر ایران نیز فراوان به چشم می‌خورد، مزیتی بر سایر هم‌وطنان ایرانی خود ندارند.» (خاطرات یک مترجم، ص ۱۰۹ و ۱۱۰)

قاضی با ذهنی انباشته از پندارهای کردواری پا به

مانند آن آقای مارکسیستی که خانلری را «للهٔ مادرزاد نطفه...» می‌نامید):

«اگر مترجم آثار ادبی خودش هم ادیبی باشد هم‌شأن و هم‌طراز ادیب نویسنده چه بهتر، در این صورت ترجمه‌هایی خواهیم داشت در حد آثار بزرگ و معروف ادبی ملت خودمان. ترجمهٔ کلپله‌ودمنه از زبان پهلوی، ترجمهٔ تفسیر طبری از عربی، یا بعضی ترجمه‌های معمول از فلاسفهٔ یونان باستان از چنین مزیتی برخوردارند. در دوران معاصر نیز ترجمه‌های دکتر پرویز ناتل خانلری یا استادانی در سطح او همین حکم را دارند.» (محمد قاضی و رسالت مترجم، ص ۸۶)

قاضی انسانی خوش‌مشرب و بذله‌گو بود. در دیدار با بانویی زیبارو در فرانسه، به زبانی شاعرانه او را می‌ستاید و در پاسخ آن بانو که از ویژگی‌های مردم ایرانی پرسیده است، می‌گوید: «ای نازنین، ایران کشور ذوق و هنردوستی و زیباپرستی است و همان جاست که مردانی چون خیام و سعدی و حافظ را پرورده است.» (خاطرات یک مترجم، ص ۳۸۵)

نظر قاضی دربارهٔ ترجمهٔ شعر فارسی به زبان‌های دیگر، هم جالب است و هم علمی: «ترجمهٔ حافظ یا خیام یا سعدی نیز با ظرافتی که در کلامشان هست به هیچ زبانی مانند متن اصلی نخواهد شد.» (محمد قاضی و رسالت مترجم، ص ۱۱۱)

نقد قوم‌گرایی و تعصبات مذهبی

«کردواری» واژه‌ای کردی است. البته می‌تواند فارسی هم باشد؛ چراکه پسوند «وار» در زبان فارسی و دیگر زبان‌های ایرانی هم وجود دارد. کردواری یعنی آداب و رسوم فرهنگی کردها. در هر فرهنگ سنتی‌ای، در هر جای جهان، ممکن است سوبه‌هایی از دیگرستیزی و خودبزرگ‌بینی وجود داشته باشد. بی‌شک، ریشهٔ دشمنی بسیاری از قوم‌گرایان به‌ظاهر سکولار با تمدن ایرانی، همین تعصبات مذهبی است که شاید خود از آن آگاه نباشند.

قاضی در جایی از کتاب خاطراتش، از پاره‌ای از پندارهای نادرست رایج بین برخی از هم‌زبانان خود انتقاد می‌کند. پُر آشکار است که قاضی، پس از مهاجرت به تهران در دوران نوجوانی، بر پایهٔ همین پندارها با هم‌شاگردی‌های خود در مدرسه تعامل می‌کرد و مدت‌ها گرفتاری‌های عجیبی داشت. او در یک درگیری تا مرز اخراج از مدرسه هم پیش رفت.



دربارهٔ رعایت قواعد زبان فارسی می‌نویسد: «در ترجمه‌ای به واژهٔ «گزارشات» برخوردم که دلم به هم خورد؛ گزارش که یک واژهٔ زیبایی فارسی است جمع بستنش با الف و ت عربی از آن کج سلیقه‌ی‌های زننده است.»

به نام «محمدحسن لطفی تبریزی» سخن می‌گوید، آشکارا به ریش هر جدایی طلبی می‌خندد. درباره آن همکار خود می‌نویسد: «احساسات پان‌ترکیسم شدیدی داشت، و بر اثر همان احساسات شعری برای آذربایجان به زبان ترکی سروده بود تحت عنوان آصلان باشی (سر شیر؟) که اغلب برای من می‌خواند، و من چون خوب ترکی نمی‌دانستم برایم معنی می‌کرد. چیزی که در این شعر او و در احساسات تند ترکی خواهی اش زننده بود این بود که شاعر دلش می‌خواست همه مناطق ترک‌زبان ایران و شوروی به ترکیه ملحق شوند و تنها دلیلش هم نژاد و زبان مشترک ترکی بود. ما همه سر به سرش می‌گذاشتیم و مسخره‌اش می‌کردیم که این طرز فکر بسیار احمقانه است، ولی او ول کن نبود و دلش در هوای ترکیه پرپر می‌زد. آخر هم برای تکمیل تحصیلاتش عازم اسلامبول شد، ولی به قراری که بعداً خبرش به ما رسید، دو سه ماهی بیشتر در ترکیه دوام نیاورد. از آنجا به آلمان رفت و نخستین نتیجه‌ای که از این سفر گرفت پی بردن به غلط بودن افکار پان‌ترکیستی بود؛ خوشبختانه از این بیماری شفا یافت و شعر آصلان باشی را پاره کرد و دور ریخت... لطفی آخر هم در آلمان به اخذ دکترای حقوق نایل آمد و امروزه از وکلای ثروتمند تهران است.» (همان، ص ۱۹۶ و ۱۹۷)

شاید به خاطر همین ویژگی‌های محمد قاضی بود که محمدرضا شفیعی کدکنی شعر معروفی به مناسبت ۸۱ سالگی او سرود و گفت:

پیر دیری چو تو در دهر نبینم امروز
از در بلخ گزین تا به خط بغدادا
شمع کردانی و کردان دل ایرانشهرند
ای تو شمع دل ما پرتوت افزون بادا

تهران می‌گذارد و در همان آغاز در ایجاد ارتباط با دیگران دچار مشکل می‌شود و با خود بزرگ‌بینی، خودشجاع‌بینی و اختلاف مذهبی و... دست‌به‌گریبان است: «باری من بر زمینه همین افکار نادرست، تبلیغات ترساننده هم می‌کردم، مثلاً روی تخته‌سیاه کلاس عکس خنجری را با گچ می‌کشیدم و در زیر آن می‌نوشتم: من کردم و بی‌باک، و هر کس اذیتم کند با این خنجر شکمش را پاره می‌کنم! آن وقت بچه‌های شیطان بیشتر سر به سرم می‌گذاشتند و به گفته‌ها و کرده‌هایم می‌خندیدند و چون به ایشان حمله می‌بردم در می‌رفتند.» (همان، ص ۱۱۰)

محمد قاضی در ادامه همین مبحث از درگیری خود با هم‌شاگردی‌هایش می‌نویسد. قاضی که تازه به تهران آمده بود روزی سه دندان پیشین یکی از هم‌شاگردی‌هایش را با مشت می‌شکند؛ چرا که آن شخص برای آزدن قاضی، مدام به خلیفه دوم مسلمانان توهین می‌کرده و قاضی هم نتوانسته کوتاه بیاید: «او را به دیوار چسباندم و چنان مشت محکمی به دهانش کوبیدم که سه دندان جلوی شکست و با دهان پر از خون به شکایت پیش ناظم مدرسه رفت.» (همان، ص ۱۱۱)

قاضی هر چه از نوجوانی به جوانی و سپس به میان‌سالی نزدیک‌تر شد، فاصله‌اش با کردواری هم بیشتر شد. درباره وضع فرهنگی زادگاه خود چنین می‌گوید: «مهاباد به مثابه برکه کوچکی بود که آب در آن می‌گنبدید، و برای احتراز از گنبدیدن بایستی جاری شد و به سمت دریاچه یا دریا رفت.» (همان، ص ۹۱)

محمد قاضی تجزیه‌طلبی و جداسری را کاری احمقانه می‌دانست. او زمانی که از یکی از همکاران اداری خود

قاضی از نخستین کسانی است که با شکسته‌نویسی مخالف است و هم‌زمان رسمی بودن زبان فارسی را هم دلیلی موجه برای دوری از شکسته‌نویسی می‌داند

پانوش‌ها

کتاب‌نامه

- ۱- درباره دشمنی روس‌ها و عوامل از یکشان با زبان فارسی، از جمله تعیین جریمه پنج روبلی برای هرکس که به فارسی سخن می‌گفت، بنگرید به: شکوروی بخارایی، محمد جان. «از معارف پروری تا به چنگیزپرستی، نام فرهنگستان، دور ششم، شماره سوم (شماره مسلسل ۲۳)، تیر ۱۳۸۳.
- ۲- این اتفاقی است که امروزه برای گروهی از راست‌های ایرانی رخ داده است و زیر شعرهای لیبرالیستی به قوم‌گرایی و تجزیه‌بازی سرگرم‌اند.
- ۳- _____ محمد قاضی و رسالت مترجم، چاپ اول، تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۷۹.
- ۴- قاضی، محمد. خاطرات یک مترجم، چاپ اول، اصفهان: نشر زنده‌رود، ۱۳۷۱.
- ۵- قاضی، محمد. عرفان. دمی با قاضی و ترجمه، چاپ اول، سنندج: نشر ژیا، ۱۳۷۶.
- ۶- محمد قاضی و پنجاه سال ترجمه، فصلنامه مترجم، شماره ۹، سال سوم، بهار ۱۳۷۲.

نشریه



بهره‌برداری نادرست از نگاه جغرافی دانان مسلمان به سرزمین قفقاز



علی بابایی درمنی

مقدمه

سرزمین کنونی قفقاز را نیز شامل می‌شد و از آنجایی که شیراکاتسی ارمنی بوده، به‌گونه‌ای نگاه قفقازی خود را در نامیدن سرزمینی که ایرانیان آن را به نام «کوست آتور پاتکان» می‌شناختند، دخیل نموده و مناطق شمالی ایران را هم بخشی از سرزمین قفقاز دانسته‌است.

در کتیبه‌های باستانی ایران، به کار رفتن اصطلاح «کاف-کوه» به‌عنوان «رشته‌کوه‌های قفقاز» در کتیبه شاپور دوم ساسانی در «کعبه زرتشت» نیز دیده می‌شود: «من، خداوندگار مزدیسن، شاپور، شاهنشاه ایران و انیران که چهر از ایزدان دارد، پور خداوندگار مزدیسن، اردشیر، شاهنشاه ایران، که چهر از ایزدان دارد، نوه خداوندگار بابک، شاه ایرانشهر، فرمانروا هستم و [در اختیار] دارم شهر: پارس، پارت، خوزستان، میشان، اسورستان، نودشگران، اربابیه^۱، آذربایجان، ارمینیه، ورجان^۲، سیسگان^۳، اران، بلاسکان^۴، تا فراز (کاپ/ کاف کوه = کوه قاف) و الانان در...»^{۱۱} قفقاز در ترکیب «کوه‌های قفقاز» برای تاریخ‌نگاران و جغرافی‌نویسان یونانی نیز شناخته شده بوده‌است. اما با اینکه بیشتر این دانشمندان یونانی قفقاز را رشته کوه به شمار آورده‌اند، مناطق مختلف آن مانند اران، ارمینستان و گرجستان و محدوده این مناطق را به‌خوبی تشریح کرده‌اند.^{۱۲}

سرزمین قفقاز در نوشته‌های جغرافی‌دانان مسلمان

جغرافی‌نویسان و مؤرخان مسلمان نیز قفقاز را نه یک سرزمین بلکه رشته کوه دانسته‌اند و از آن با عنوان «جبل قبق» یاد کرده‌اند. آن‌ها در ذکر احوال ملوک «جبل قبق» یا «کوه قاف» اوضاع جغرافیایی سرزمین‌های ارمینستان، گرجستان و اران را شرح داده‌اند. به نظر می‌رسد «قبق» معرب کلمه «کاپ کوه» یا «کاف کوه» فارسی، و به همین صورت «قاف» نیز از همان ریشه «قبق» است، چنان‌که در بندهش آمده است که قاف همان کپک/ قبق است.^{۱۳} جغرافیای تاریخی ارمینستان، گرجستان و اران به‌طور خاص، و قفقاز به‌طور عام از نظر مؤرخان و جغرافیدانان مسلمان دو ویژگی عمده دارند:

۱- مرز میان قلمرو مسلمانان و کفار است و سرزمین‌های اران، ارمینستان و گرجستان در اقلیم‌های چهارم، پنجم و ششم قرار دارند.

۲- مناطق مختلف قفقاز جنوبی گاه‌وبیگاه از سوی تاریخ‌نگاران و جغرافیدانان مسلمان به‌طور کلی «ارمنستان» نامیده شده‌اند. شاید نگاه کنونی عوام‌الناس که مسیحیان را به‌طور کامل «ارمنی»

«قفقاز» سرزمینی که در دوران معاصر از شمال به رشته‌کوه‌های قفقاز بزرگ و کوه‌پایه‌های شمالی آن، از شرق به دریای مازندران، از غرب به دریای سیاه و از جنوب به رود ارس و رشته‌کوه‌های تاروس منتهی می‌شود، در طول تاریخ بیشتر به‌عنوان رشته کوه شناخته می‌شده است. از این سرزمین در منابع تاریخی و جغرافیایی جز در چند مورد، به‌عنوان یک سرزمین یاد نشده است.

قفقاز، به‌عنوان کوه، در ترکیب «کوه قاف^۲ یا «کاپ/ کاف-کوه»^۱ از سوی ایرانیان باستان شناخته شده بود،^۲ با این حال نخستین اشاره به قفقاز به‌عنوان یک سرزمین نیز در تفسیر ارمنی یک روایت پهلوی به نام «شهرستان‌های ایران» آمده است.^۳ این اثر ارمنی کتاب «جهان‌نما» نوشته آنانیا شیراکاتسی^۴ است. این جغرافی‌دان ارمنی در سده هفتم میلادی، در فهرستی که از مناطق مختلف ایران ارائه می‌دهد،^۵ از بخش شمالی ایران با نام ناحیه «کاپ کوه»^۶ یا همان «کاف کوه» یاد می‌کند، با اینکه این ناحیه مناطق دیگر شمالی ایران به‌جز سرزمین قفقاز را در بر می‌گرفت، با این حال

شاید نگاه کنونی عوام‌الناس که مسیحیان را به‌طور کامل «ارمنی» می‌نامند، بازتابی از نگرش کهن نویسندگان مسلمان بوده که غیرمسلمانان قفقازی را بدون در نظر گرفتن قومیت، ارمنی نامیده‌اند



اقليم پنجم به شمار آورند.^{۲۰}

ابن رسته در مورد اقليم پنجم و اقليم ششم که قفقاز نیز بخشی از آن است چنین می‌گوید: «اقليم پنجم: این اقليم از سرزمین یاجوج شروع می‌گردد و بعد از آنکه از شمال سرزمین خراسان و شهرهایی که در این مسیر قرار دارند، مانند طراز و مدینه التجار، نویگت، اسپيجاب، شاش، طرازبند، خوارزم، [از] آذربایجان و ارمنیه، بردعه، سیسجان، و ارزن و خلاط می‌گذشت. سپس در سرزمین روم و شهرهای خرشنه، قره، بعد از آن به روم بزرگ و همچنین قسمت‌های ساحلی دریای شام که در سمت



شمال قرار دارند، عبور می‌کند، و پس از آنکه از سرزمین اندلس گذشت، به دریای مغربی (اقیانوس اطلس) ختم می‌شود. اقليم ششم: این اقليم از سمت مشرق شروع می‌گردد. از سرزمین یاجوج و خزر گذشته، دریای طبرستان را قطع می‌کند، و به طرف بلاد روم می‌رود و از شهرهای جرزان (گرجستان)، اماسیا، هرقله، خلیقدون، قسطنطنیه، و سرزمین برجان می‌گذرد و به دریای مغرب منتهی می‌شود.^{۲۱}

شواهدی از ویژگی دوم: یعقوبی جغرافی‌نگار مسلمان، ارمنستان را مشتمل بر سه بخش می‌داند.^{۲۲} جغرافیایی که یعقوبی ارمنستان نامیده است، بیشتر منطبق بر قفقاز جنوبی است تا ارمنستان: «و ارمنستان بر سه بخش است: بخش اول مشتمل است بر قالی قلا و خلاط و شمشاط [ارمنستان کوچک در آسیای صغیر] و آنچه در میان این‌ها است. بخش دوم بر خزران [جرزان (گرجستان)]^{۲۳} و تفلیس و شهر باب‌اللان و آنچه میان این‌ها است و بخش سوم مشتمل است بر بردعه که شهر ولایت اران است و بر بیلقان و دربند.»^{۲۴}

اما، نظر ابن فقیه در مورد بخش‌های مختلف ارمنستان چنین است: «حد ارمینیه از بردعه تا باب الابواب است و تا حد روم از این سو، و تا کوه بق و ملک

می‌نامند، بازتابی از نگرش کهن نویسندگان مسلمان بوده که غیرمسلمانان قفقازی را بدون در نظر گرفتن قومیت، ارمنی نامیده‌اند. در این میان برخی از جغرافی‌دانان مسلمان چون یعقوبی ارمنستان را از سه بخش و برخی دیگر ارمنستان را متشکل از چهار بخش دانسته‌اند^{۲۵} که تقریباً برابر با سراسر سرزمین قفقاز جنوبی است، به این صورت که ارمنستان اول منطبق بر سرزمین تاریخی اران در شرق قفقاز، ارمنستان دوم منطبق بر گرجستان، ارمنستان سوم همان ارمنستان شرقی یا کنونی است و ارمنستان چهارم، منطبق بر ارمنستان غربی یا ارمنستان کوچک بود. در اینجا به تشریح دو مورد یادشده با استناد به شواهد تاریخی پرداخته می‌شود.

شواهدی از ویژگی نخست: تاریخ‌نگاران و جغرافی‌دانان مسلمان چون محمد بن احمد مقدسی، علی بن حسین مسعودی، ابواسحاق استخری، ابوالفداء و نویسندۀ مجمل‌التواریخ و قصص به‌مانند ایرانیان عهد باستان، گیتی را متشکل از هفت اقليم میدانستند؛ فرنیغ دادگی، نویسنده کتاب بندهشن، بر این باور است، خدای باران (تیشتر)، باران را آفرید و در اثر باران دریاها پدید آمدند و این دریاها زمین را به هفت قسمت تقسیم کردند^{۲۶} فرنیغ دادگی در جایی دیگر،^{۲۷} از هفت بخش گیتی با نام‌های سرزمین رومیان، ترکان، چینیان، گائیان (آفریقای‌ها؟)، تازیان، هندوان و ایرانیان نام برده است. جغرافی‌نویسان مسلمان نیز به همین ترتیب گیتی را به هفت بخش گوناگون تقسیم کرده‌اند. علی بن حسین مسعودی در «التنبیه و الاشراف» جهان را بدین‌سان به اقليم‌های هفتگانه تقسیم می‌کند: «اقليم اول هند است، دوم حجاز و حبشه، سوم مصر و افریقیه، چهارم بابل و عراق، پنجم روم، ششم، یاجوج و مأجوج، هفتم، چین و یوماریس.»^{۲۸} در نزد بیشتر جغرافی‌نویسان مسلمان، قفقاز بخشی از اقليم‌های چهارم، پنجم و ششم است. آن‌ها در بیشتر مواقع اران و ارمنستان و اقوام ساکن در آن‌ها را در کنار یکدیگر و به‌عنوان مرز میان اقليم‌های ایران (اقليم چهارم) و روم (اقليم پنجم) وصف کرده‌اند: «ارمنستان، اران و آذربایجان حد اقليم روم و ایران میباشند.»^{۲۹} که در این میان برخی از جغرافی‌نویسان از آذربایجان در کنار اران و ارمنستان، در اقليم پنجم یاد کرده‌اند. آن‌ها، اران و ارمنستان را بخشی از اقليم پنجم و گرجستان را در اقليم ششم قرار دادند.^{۳۰} البته بدهاند، جغرافی‌نویسانی که گرجستان را نیز بخشی از

در کتیبه‌های باستانی ایران، به کار رفتن اصطلاح «کاف-کوه» به‌عنوان «رشته‌کوه‌های قفقاز» در کتیبه شاپور دوم ساسانی در «کعبه زرتشت» نیز دیده می‌شود



سخن پایانی

در سال‌های گذشته برخی از پژوهشگران ارمنی چون کارن خانلری^{۲۰}، بدون توجه به اشتباه رایج جغرافی نویسان مسلمان که سراسر قفقاز جنوبی را ارمنستان نامیده‌اند، کوشیده‌اند تا از این اشتباه به سود برخی از اغراض سیاسی بهره‌برداری کنند. اما برخلاف برخی نگاه‌های سیاست‌زده عصر حاضر به دانش تاریخ، باید دانست که دانش جغرافی نویسان مسلمان به قفقاز چندین جامع و کامل نبوده و آن‌ها همه مسیحیان قفقاز را ارمنی پنداشته‌اند که با مقایسه بسیار سطحی با خود منابع قفقازی، نادرستی نگاه جغرافی نویسان مسلمان آشکار خواهد شد. به بیان ساده‌تر اگر غرضی برای بررسی تاریخ قفقاز در کار نباشد ناگفته پیداست که منابع قفقازی چون کتاب‌های جهان‌نمای آنانیا شیراکاتسی و کارتلیس تسخوربا^{۲۱} بر دانش ناکافی جغرافی نویسان مسلمان درباره جغرافیای قفقاز برتری دارد. برای نمونه آنانیا شیراکاتسی به دقت و بدون مرتکب شدن اشتباه جغرافی نویسان مسلمان جغرافیای اران، ارمنستان و گرجستان را مشخص کرده^{۲۲} که اثبات می‌کند این جغرافی دان ارمنی به خوبی از تفاوت این سه سرزمین آگاه بوده است. حدود و ثغور قفقاز جنوبی در دوره اسلامی با گزارش آنانیا شیراکاتسی در دوره ساسانیان تفاوتی ندارد و در اسخاناکرتسی تاریخ‌نگار سده دهم میلادی ارمنستان نیز اران، ارمنستان و گرجستان را به‌مانند شیراکاتسی به صورت جدا از یکدیگر - و نه در قالب ارمنستان - ذکر کرده است^{۲۳}. آنانیا شیراکاتسی در جایی دیگر به عنوان یک ارمنی که در قلمرو ساسانیان می‌زیسته شهادت می‌دهد که این سه سرزمین بخشی از ایران ساسانی بوده‌اند^{۲۴}، نکته‌ای که برخی از پژوهشگران ارمنی از بازگو کردن آن اکراه دارند؛ برای نمونه روبین گالیچیان^{۲۵} در توصیف سرزمین اران در اظهار نظری پرسش‌برانگیز، همراه با مسکوت گذاشتن تعلق این سرزمین باستانی به شاهنشاهی‌های ایران گفته: «این

سریر و ملک لکز [لزگی‌ها؟]، و از پایان قلمرو آذربایجان که ورثان [گرجستان] است تا آغاز قلمرو ارمنیه، هشت سگه است و از بردعه تا تفلیس ده سگه است. ارمنیه اول، سیسجان و اران و تفلیس است، که آن را حبیب بن مسلمه گشود. بردعه نیز از ارمنیه اول است. آن را قباد بزرگ ساخت.^{۲۵} باب الابواب (در بند) را نیز او ساخت. آنجا را چونان کوشک‌هایی بساخت. آن را ابواب نامیدند چه بر سر راهایی در کوه ساخته شده است. و آن سیصد و شصت کوشک است تا باب اللان^{۲۶}. صدوده کوشک تا زمین طبرسران^{۲۷} در دست مسلمانان است و باقی کوشک‌ها در زمین فیلان و صاحب سریر است تا باب اللان. ... بیلقان و قبله و شروان نیز از شهرهای ارمنیه اول است. ارمنیه دوم جُرزان [گرجستان] است و سغدبیل [نزدیک تفلیس] و باب فیروز قباد و لکز ارمنیه سوم، بسفرجان است و دبیل، و سراج طیر، و بغروند، و نشوی [ارمنستان شرقی]. ارمنیه چهارم - که قبر صفوان بن معطل سلمی، صحابی پیغمبر (ص)، در آن است، میان آن و دژ زیاد، و بر فرازش درختی است که میوه آن شناخته نشود و چونان بادام باشد و مزه آن از انگبین خوش‌تر - شمشاط است و خلاط، و قالیقلا، و ارچیش و باجنیس. [ارمنستان کوچک یا ارمنستان غربی در آسیای صغیر]^{۲۸}»

به تعبیر ابن فقیه، تفلیس [که شاید به زعم او گرجستان شرقی باشد]. از مابقی گرجستان جداست و به ارمنستان اول تعلق دارد، و مابقی گرجستان (گرجستان غربی) به ارمنستان دوم تعلق دارد (همان). بلاذری نیز این‌چنین از جغرافیای ارمنستان یاد کرده است: «گویند: شمشاط و قالیقلا و خلاط و ارچیش و باجنیس را ارمنیه چهارم می‌نامیدند، و کوره بسفرجان و دبیل و سراج طیر و بغروند [ارمنستان شرقی] ارمنیه سوم خوانده می‌شد، و جرزان [گرجستان] ارمنیه دوم، و سیسجان و اران ارمنیه اول نام داشت.»^{۲۹}

آنانیا شیراکاتسی در جایی دیگر به عنوان یک ارمنی که در قلمرو ساسانیان می‌زیسته شهادت می‌دهد که این سه سرزمین بخشی از ایران ساسانی بوده‌اند، نکته‌ای که برخی از پژوهشگران ارمنی از بازگو کردن آن اکراه دارند





Armenia, Translation and Commentary by Rev. Krikor H. Maksoudian, Scholars Press,

1987, Atlanta

Herodotus, History, Translated by Rev.

William Beloe, Luke Hansard, London

Anania Shirakatsi, the geography of

Ananias of Shirak, Introduction, translation and commentary by Robert H. Hewsen,

1992 Wiesbaden

Strabo, The Geography of Strabo, Translated

by Horace Leonard Jones, Harvard University Press, London

1988, Press, London

ابن رسته، الاعلاق النفیسه، ترجمه حسین قره‌چانلو،

امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۰

ابن فقیه، البلدان، ترجمه محمد رضا حکیمی، بنیاد

فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۹؛

ابوالفداء، تقویم البلدان، ترجمه عبدالحمید آیتی،

بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۹؛

استخری، ابواسحاق، ممالک و مسالک، ترجمه محمد

بن اسعد بن عبدالله تستری، نشر موقوفات افشار،

تهران، ۱۳۷۳؛

بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، ترجمه محمد

توکل، نشر نقره، تهران، ۱۳۳۷؛

بندھشن، فرنبرگ دادگی، ترجمه مهرداد بهار، انتشارات

ناحیه از قدیم‌الایام تا اوایل قرون وسطا محل زندگی جمعیتی مسیحی بوده است». ایشان توضیح نمی‌دهد که منظورش از قدیم‌الایام چیست؟ زیرا برخی از مردم اران تنها از سده چهارم میلادی به مسیحیت گرویدند و اینکه این سرزمین در دوره باستان پایگاه مرزبان ایران بوده است را مسکوت می‌گذارد.

در پایان باید افزود؛ در سال‌های گذشته دیده شده که برخی از پژوهشگران ارمنی برای اثبات دیرینگی خود در قفقاز، از «تاریخ‌سازی‌هایی» که از آموزه‌های «پان‌ترکیسم تاریخی» است استفاده می‌کنند و ارزش‌های فرهنگی خود را به اندازه پان‌ترک‌ها پایین می‌آورند. همان‌طور که دیده شد، یکی از این تاریخ‌سازی‌ها انطباق ارمنستان تاریخی بر سراسر قلمرو قفقاز است و دیگر آنکه حاکمیت ایران بر قفقاز در دوره باستان را مسکوت می‌گذارند.^{۳۶} با این حال تمامی این ادعاها با مراجعه به منابع تاریخی کهن ارمنی رد می‌شود، اما متأسفانه هنوز برخی از پژوهشگران ارمنی در به کار بردن منابع نارسای دوران اسلامی درباره قفقاز پافشاری می‌کنند.

کتاب‌نامه:

Back, Michael, Die Sassanidischen Staatsinschriften (Acta Iranica), Brill, 1978, Leiden

Hovhannes Draskhanakerttsi, History of

در سال‌های گذشته

دیده شده که برخی

از پژوهشگران ارمنی

برای اثبات دیرینگی

خود در قفقاز، از

«تاریخ‌سازی‌هایی» که از

آموزه‌های «پان‌ترکیسم

تاریخی» است استفاده

می‌کنند و ارزش‌های

فرهنگی خود را به اندازه

پان‌ترک‌ها پایین می‌آورند

قفقاز در دوران باستان، هخامنشی، اشکانی، ساسانی،
نشر هزار کرمان، تهران، ۱۳۹۸؛
گالیچیان، روبن، جعل تاریخ، ترجمه بابک واحدی،
بی تا؛

مارکوارت، یوزف، ایران شهر در جغرافیای موسی
خورنی، ترجمه مریم امیر احمدی، اطلاعات، تهران،
۱۳۶۹؛

مجملا لتواریخ و القصص، تصحیح ملکالشعراى بهار،
چاپخانه خاور، تهران، ۱۳۱۸؛

مسعودی، علی بن حسین، التنبیه والاشراف، ترجمه
ابوالقاسم پاینده، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران،
۱۳۸۱؛

مقدسی، ابو عبد الله محمد بن احمد، احسنالتقاسیم
فی معرفه الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، شرکت
مؤلفان و مترجمان، تهران، ۱۳۸۱



توس، تهران، ۱۳۸۵؛

خانلری، کارن، تبیین جغرافیایی ارمنستان، نشر
ثالث، ۱۳۹۸؛

علی بابایی درمنی، علی، تبارشناسی فرمانروایان

یکی از این تاریخ سازی ها

انطباق ارمنستان

تاریخی بر سراسر قلمرو

قفقاز است و دیگر

آنکه حاکمیت ایران بر

قفقاز در دوره باستان را

مسکوت می گذارند

پانوشته ها:

- ۱۵- ابن فقیه، ص ۱۲۹-۱۳۰
- ۱۶- بندهشن، کتاب نهم، بند ۷۴-۷۶، صفحه ۷۰-۷۱
- ۱۷- همان، کتاب نهم، بند ۱۰۷، صفحه ۸۳
- ۱۸- مسعودی، التنبیه والاشراف، صفحه ۳۱؛ مجمل التواریخ و القصص، صفحه ۴۷۸
- ۱۹- استخری، صفحه ۱۸۶؛ ابوالفداء، صفحه ۴۴۲
- ۲۰- ابن رسته، صفحه ۱۱۳
- ۲۱- مقدسی، صفحه ۸۹
- ۲۲- ابن رسته، اعلاق النفیسه، صفحه های ۱۱۲-۱۱۳
- ۲۳- البته اکثریت جغرافی دانان مسلمان هم دوره با یعقوبی ارمنستان را چهار بخش می دانند.
- ۲۴- گرزان یا گرجستان
- ۲۵- یعقوبی، البلدان، صفحه ۱۴۵
- ۲۶- استحکامات اصلی دربند قفقاز به دست خسرو انوشیروان فرزند قباد اول ساسانی ساخته شد، ولی او راهی را پیمود که به دست پدرش گشوده شده بود، در حقیقت نخستین استحکامات دفاعی قفقاز، در برابر بیابان گردان شمال قفقاز توسط قباد اول در شبه جزیره آبشوران ساخته شد.
- ۲۷- گذرگاه داربال میان گرجستان و اوستیا
- ۲۸- از اقوام قفقازی قفقاز شمالی
- ۲۹- ابن فقیه، صفحه ۱۲۹-۱۳۰
- ۳۰- بلاذری، صفحه های ۲۷۹-۲۸۰
- ۳۱- کارن خانلری، تبیین جغرافیایی ارمنستان، نشر ثالث، ۱۳۹۸، برای نمونه بنگرید به صفحه های ۳۸-۳۹
- 32- Kartlis Tskhovreba
- 33- Anania Shirakatsi, p, 57A, 59, 59A
- 34- Drasxanakertsi, p 218
- 35- Anania Shirakatsi, p 72
- ۳۶- گالیچیان، ص ۱۱

۱- در بندهشن آمده که قاف همان «کپک» (kapk) است (فرنیغ دادگی، صفحه ۷) با این حال اینکه واژه قفقاز به طور کامل از کپکوه گرفته شده و یا تغییر یافته آن است، به طور دقیق مشخص نیست.

2-Kāf-Kōh

3-Back, Michael, P 286

4-Anania Shirakatsi, p 72

5-Anania Shirakatsi

۶- یوزف مارکوارت متن جغرافیایی آنانیا شاراکاتسی (جهان نما) را به غلط به موسی خورنی نسبت داده است. (صفحه ۲۸)

7- Kāp-Kōh Կապկոհ

۸- میشان، اسورستان، نودشگران، اربابه، از مناطق فرارودان که در زمان شاپور اول به ایران تعلق داشتند.

۹- گرجستان

۱۰- این سرزمین در غرب محل تلاقی کورا با ارس و شمال رود ارس واقع است.

۱۱- بخشی از اران در جنوب رود کورا

12- Back, 1978. P 286

13- i.e: Herodotus, History, Translated by Rev. William Beloe, Luke Hansard, London, 1830, Book I, Chapter 104, Chapter 203, Chapter 204, Book III, Chapter 97, Book IV, Chapter -12 Strabo, The Geography of Strabo, Translated by Horace Leonard Jones, Harvard University Press, London, 1988, Book XI, Chapter 5 -2, Chapter 8, Chapter 11, Chapter 14

۱۴- فریغ دادگی، ص ۷۱



آیا نیچه نخستین بار گفت خدا مرده است؟



رویای ژان پل
یدالله موقن؛
مترجم و پژوهشگر

در دولت‌های مدرن غربی، به قول نیچه، انسان جای خدا را گرفته است. نیچه، سرشت روشننگری و پیامدهای آن را خوب تشخیص داده بود. او می‌گفت تا پیش از روشننگری، خدا همه معیارها را برای انسان تعیین می‌کرد. وظیفه انسان فرمانبرداری از اوامر خدا بود، نه شناخت طبیعت و جامعه.

اما اکنون انسان، جای خدا نشسته است و معیارهای نیک و بد را خود تعیین می‌کند. انسان به جای خدا قرار گرفته و قانون‌گذاری می‌کند؛ پس خدا مرده است. انسان به مقام سوژه یا شناسنده رسیده است. اکنون انسان در این مقام باید ارزشها، معیارها و هدفها را خودش برای خود تعیین کند و آنها را روشن سازد. کاری که قبلاً آسمان برای انسان انجام می‌داد، و این کار به سکولار شدن کامل جهان می‌انجامد.

سکولاریسم از نظر نیچه یعنی نیهیلیسم. چون از نظر او هیچ نیروی فوق طبیعی نیست که معیارها را تعیین کند، پس همه چیز ممکن است و این یعنی نیهیلیسم. پس از نظر نیچه و دنباله‌روهای او مانند هایدگر، سکولاریسم یعنی نیهیلیسم. البته باید بگویم که برای نخستین بار ژان پل ریشتر، «مرگ خدا» را اعلام می‌کند و پس از اوست که نیچه، داستایوفسکی، مالارمه، جویس، و والری آن را تکرار می‌کنند. این قطعه به نام «رویای ژان پل» مشهور است. رویای ژان پل، رویای مرگ خداست.

عنوانش این است: سخن مسیح از کائنات که خدایی در آن نیست (۱۷۹۶). نه یک فیلسوف، نه یک شاعر، بلکه این خود مسیح، «فرزند خدا» است که مرگ خدا را اعلام می‌کند. محلی که این راز در آنجا افشا می‌شود، کلیسایی در یک گورستان است. زمان شاید نیمه‌های شب باشد، اما هیچکس نمی‌تواند به درستی بداند که ساعت چند است؛ زیرا صفحه‌ی ساعت نه شماره‌ای دارد، نه عقربه‌ای و دستی سیاه بر صفحه خالی ساعت لاینقطع علامت‌هایی را دنبال می‌کند که بلافاصله ناپدید می‌شوند و مردگان که از گورهای خود بیرون آمده‌اند، بیهوده می‌کوشند رمز آن را دریابند. مسیح

به میان اشباح خروشیده نزول می‌کند و می‌گوید: «همه جهان‌ها را کاویده‌ام، به خورشیدها پرواز کرده‌ام و خدایی نیافته‌ام. به حدود نهایی کائنات رفته‌ام، به درون مفاک نگرسته‌ام و فریاد برداشته‌ام: ای پدر کجایی؟ اما فقط صدای ریزش باران را به مفاک شنیده‌ام و صدای توفان همیشه پایا را که تابع هیچ نظمی نیست. «کودکان مرده دور مسیح جمع می‌شوند و می‌پرسند: «ای مسیح، آیا ما را

پدری نیست؟» و جواب می‌شنوند: «همه ما یتیم هستیم.»

در رویای ژان پل، دو مضمون درهم پیچیده وجود دارد: یکی مرگ خدای مسیحی و دیگری غیبت نظمی طبیعی یا الهی که به حرکات عالم انتظام می‌بخشید. البته نیچه معتقد بود چون خدای مسیحیت مرده است، باید به اسطوره دیونیسوس بازگردیم؛ یعنی او نه تنها مخالف اسطوره پرستی نبود، بلکه می‌خواست جای پرستش اسطوره‌ها را عوض کند.

سکولاریسم از نظر نیچه یعنی نیهیلیسم. چون از نظر او هیچ نیروی فوق طبیعی نیست که معیارها را تعیین کند، پس همه چیز ممکن است و این یعنی نیهیلیسم

البته باید بگویم که برای نخستین بار ژان پل ریشتر، «مرگ خدا» را اعلام می‌کند و پس از اوست که نیچه، داستایوفسکی، مالارمه، جویس، و والری آن را تکرار می‌کنند. این قطعه به نام «رویای ژان پل» مشهور است. رویای ژان پل، رویای مرگ خداست



حقوق خیالی بشر

داریوش بختیاری

«سوگند یاد می‌کنم که سنت بشردوستی و نیک‌اندیشی را که تو [کوروش] اساس شاهنشاهی ایران قرار دادی، همواره پاس خواهیم داشت و همچنان برای مردم جهان، پیام‌آورد دوستی و حقیقت خواهیم بود.»

سخنرانی شاه در پاسارگاد در جشن‌های ۲۵۰۰ ساله



امروزه بیش از هر نقطه‌ای در جهان این ما ملت ایران هستیم که از انتزاعی بودن مفهوم حقوق بشر بیشترین درک را داریم و شاید حتی متضررترین ملت از این مفهوم باشیم. چرا که سال‌هاست در مواجهه با مسائل حقوقی و سیاسی خود، با اکثراً طیف چپ به‌عنوان حاملان این مفهوم غیرعملی، دست‌به‌گریبان هستیم. زمانی که ادموند برک به علت حمله هنری هشتم به گروه‌های اجتماعی و قلع و قمع آن‌ها توسط او به کنایه نوشت: «ابزار کارآمد برای اعمال استبداد را باید در زرادخانه مجهز حقوق بشر بجوید... اگر او در عصر ما می‌زیست چهار واژه فنی را لقلقه زبان می‌کرد و کارش را پیش می‌برد و خودش را از مخمصه می‌رهاند. او باید چهار واژه را ورد زبانش می‌کرد: فلسفه، روشنی فکر، آزاداندیشی، حقوق بشر.» حتی فکرش را نمی‌کرد که در چند قرن آینده نیز چپ‌ها و روشنفکران از همان زرادخانه، علیه تمدن، تجدد، سنت سیاسی، رشد سیاسی و موجودیت یک ملت استفاده نموده و دستگاه گیوتین را مجدداً به شکل جدیدتر برپا کنند. در خلال دهه‌های ۲۰ تا اواخر دهه ۵۰ شمسی، در هنگامه‌ای که می‌رفت ایران جولانگاه ایدئولوژی‌های رادیکال و تروریستی مختلف شود، این آزادی و آینده ایران بود که آماج حمله شدید نهادهای حقوق بشری و خبرنگاران طیف چپ که به‌شدت متأثر از همان گروه‌های تروریستی متشکله در داخل ایران بودند، قرار گرفته بود. هر کدام از این گروه‌ها به دنبال جایگزینی دنیای آرمانی خویش به‌جای دنیای واقعیت‌ها، حقوق بشر را دست‌آویز اهداف پوچ و شوم خود کردند که این امر نه‌تنها باعث تخریب اوضاع حقوق بشر در ایران پس از مشروطه شد بلکه دست‌آوردهای حقوقی شگرف مشروطیت برای اهل ایران را نیز نابود کرد. کمتر

اگر نظریه رستو در مورد رشد و توسعه سیاسی را به کار بگیریم می‌توان گفت نظام مشروطه توانست با ایجاد دو مؤلفه اقتدار و سپس وحدت ملی، یکی از بهترین الگوهای رشد و توسعه و به دنبال آن آزادی و عدالت را در یک ساختار سنتی به اجرا دریاورد

کسی است که بتواند دست‌آوردهای مشروطه ایرانی در حوزه حقوق ایرانیان را انکار کند. اگر نظریه رستو در مورد رشد و توسعه سیاسی را به کار بگیریم می‌توان گفت نظام مشروطه توانست با ایجاد دو مؤلفه اقتدار و سپس وحدت ملی، یکی از بهترین الگوهای رشد و توسعه [۱] و به دنبال آن آزادی و عدالت را در یک ساختار سنتی به اجرا دریاورد. پس از آن ایران توانست با استفاده از قدرت دیپلماتیک و حمایت مردم خود، بحران آذربایجان و تجاوز دولت شوروی به تمامیت ارضی کشور و یا بحران مرزی به وجود آمده توسط پان‌عرب‌یسم را که زندگی صدها هزار نفر از اهالی هر دو کشور را به خطر می‌انداخت با قراردادی چون قرارداد الجزایر حل و فصل کند. طبق آمار، رشد اقتصادی ایران و به طبع آن سطح آزادی‌ها و رفاه زندگی و کاهش درصد جمعیت فقیر از دهه ۴۰ تا قبل از انقلاب بر تارک قلّه‌های تاریخ ایران قرار داشت [۲]. لوشن پای نیز در مقاله‌ای تشریح می‌کند که رشد سیاسی لازمه رشد اقتصادی است [۳] و آزادی بدون رشد، پایدار نخواهد بود. و آزادی حاصل از رشد اقتصادی بدون تغییر بنیادین در بافت طبیعی جامعه، همان چیزی بود که طالبان حقوق بشر علیه آن بیانیه صادر می‌کردند و آسمان ریسمان می‌بافتند که چرا شورشیان علیه توسعه را به زندان افکندید!

همان‌طور که روسو در «قرارداد اجتماعی» حد اعلای آزادی را نه «آزادی از...» بلکه «آزادی برای...» می‌دانست و این «برای...» چیزی نبود جز یکسان کردن تمام مردم با یکدیگر و تسلیم کامل فرد و تمام متصرفاتش از جمله حقوقش به پیشگاه اجتماع مطلق [۴]. روشنفکران ایرانی متأثر از انقلاب فرانسه نیز همین تلقی انقلابی را از آزادی داشتند و می‌خواستند با شورش علیه دست‌آوردهای سنت اصلاح‌شده سیاسی ایران، جامعه یکسان و «بی‌طبقه توحیدی» بسازند. کسانی چون بازرگان، طالقانی و شریعتی مدام در حال رنگ کردن فروختن عقاید و انتزاعات فکری خویش به‌عنوان حقوق بشر و آزادی واقعی بودند در حالی که نتیجه چیزی جز به اسارت درآمدن آزادی و لگدمال شدن حقوق و از بین رفتن گروه‌های مختلف اجتماعی نبود. بازرگان برای یکسان کردن شخصیت‌ها، توانایی‌ها و ذات متفاوت تمام مردم با یکدیگر، نوشت: «تساوی ملت‌ها و زن و مرد و نژادها و مذاهب را منشور ملل متحد به دنیا اعلام کرده است یا پیغمبر اسلام در روز فتح مکه که تمام افتخارات را لغو کرده؟» [۵] پروژه روشنفکران برای نابود کردن آزادی

طبق آمار، رشد اقتصادی ایران و به طبع آن سطح آزادی‌ها و رفاه زندگی و کاهش درصد جمعیت فقیر از دهه ۴۰ تا قبل از انقلاب بر تارک قلّه‌های تاریخ ایران قرار داشت. لوشن پای نیز در مقاله‌های تشریح می‌کند که رشد سیاسی لازمه رشد اقتصادی است و آزادی بدون رشد، پایدار نخواهد بود

عناصر تجربی) رها سازد. غیر تجربی و عقلانی بودن اصول اخلاقی در فلسفه کانت، تأکید بر شکل و نه محتوای اصول اخلاقی را به دنبال دارد.» [۷] کانت می‌گفت: «یک موجود عقلانی نمی‌تواند اصول ذهنی عملی‌اش یعنی قاعده‌های عملش را به‌مثابه قوانین جهان‌شمول در نظر آورد مگر اینکه ضرورتاً بپذیرد که صرفاً فرم و شکل این قوانین است که آن را مختص یک قانون‌گذاری جهان‌شمول می‌سازد و آن‌ها را به قوانین عملی مبدل می‌کند» [۷] [۸]. هگل در «منطق صغیر» نشان می‌دهد این برداشت انتزاعی از اخلاق توسط کانت چقدر حق و اخلاق را خالی از محتوا می‌کند و به قول ارنست بلوخ این تلقی می‌تواند، حق و اخلاق را نسبت به محتوا بی‌تفاوت و هر دو را پذیرای هرگونه محتوایی بکند [۷]. هگل که خود با تأسی از ارسطو از «غایت‌گرایی» عصر جدید است، بانشان دادن تناقضات ناشی از «تکلیف‌گرایی» در فلسفه کانت که انسان را بدون در نظر گرفتن جامعه و شرایط پیرامونی سوژه قرار می‌دهد، برای عرف و شرایط پیرامونی و جامعه نقش مهمی قائل است و اینجاست که در فلسفه حق خودش مفهوم اخلاق اجتماعی^۲ را از اخلاق فردی^۴ سوا می‌کند و برای آن نقش مهمی قائل است [۷]. این امر

با توسل به مساوی کردن انسان‌ها و حذف کاست‌ها و گروه‌های اجتماعی به اینجا ختم نمی‌شود و شریعتی که در قلّه این پروژه ایستاده بود، می‌خواست تصویری انتزاعی و سیاسی از اسلام به دست دهد تا بتواند با برهم زدن مناسبات سیاسی به عرصه قدرت وارد شود. برای اثبات این مدعا همین یک جمله از شریعتی کافی است که نوشته بود: «اسلام فکر برابری عمومی را که به صورت یک مسئله سیاسی و اجتماعی مطرح است بر پایه‌های علمی و فلسفی می‌نشانند تا آن را یک اصل مسلم طبیعی معرفی کند...» [۶]

شاید بتوان ریشه این برداشت‌های متوهمانه از حقوق بشر و سپس فشارهای متولیان آن به دولت مشروطه را، در جهان‌شمول بودن این حق انتزاعی بدون توجه به تاریخ، سنّت و عرف جست‌وجو کرد. اولین تالی جهان‌شمول بودن این است که تاریخ مردمان یک کشور که شکل‌دهنده ساختار حقوق آنان است در نظر گرفته نمی‌شود و در نتیجه به‌طور کلی در پی تخریب نهادهایی برمی‌آید که طی اعصار و قرون گذشته تشکیل شدند و قوام یافتند. «کانت در فلسفه اخلاقش می‌کوشید تا اصول اخلاقی را از قید تمام عناصر غیرعقلی (از جمله



اقتصادی ایجاد شده و در نتیجه آن افزایش کیفیت زندگی مردمان ایران بر اساس وجود حاکمیتی متجدد و بر پایه سنت‌های سیاسی، آماری ارائه نکردند و هیچ‌گاه از تأثیر وجود حاکمیتی برجای مانده از اعصار گذشته که حالا نو شده است و توانسته بود صلح و آزادی را نه تنها برای ایران بلکه برای کل منطقه به ارمغان بیاورد، دم نزدند. آن صلح و آزادی دست‌آورد نهادهای حقوق بشری نبود بلکه زاده تضمین قانون اساسی مترقی مشروطه توسط نهادهای سیاسی ایران بود.

این موضوع به همین جا ختم نمی‌شود و حقوق بشر به وسیله‌ای برای ایجاد تفرقه بین مردم یک کشور تحت عنوان‌های پرطمطراقی چون «نقض حقوق بشر» در دوران قبل از انقلاب و حقوق «اقلیت‌های قومی» بعد از انقلاب و... تبدیل شده است. نهادهای مزبور با خطاب کردن عاملان اتمیسم و تفرقه تحت عنوان «فعلال حقوق بشر» نه تنها به دنبال تضمین «حقوق بشر» برای گروه‌های مختلف جامعه نیستند بلکه درصدد جدا کردن گروه‌های اجتماعی یک کشور که طی قرون گذشته در کنار هم زندگی کردند و پیمان سیاسی ناگسستنی با یکدیگر دارند هستند بی‌آنکه کسی اعلام دارد حق حیات یک ملت با پیشینه دراز، «طبیعی‌ترین حق» آنان و آزادی و رشد و توسعه بشری نیز دست‌آورد همان حق است که این مهم فقط در سایه یک سنت قدرتمند سیاسی و اصلاح‌شده امکان‌پذیر است. امروزه نهادهای حقوق بشر تنها به دنبال جایی در دنیا می‌گردند تا فقط «ابراز نگرانی» کنند و یا با ابزار کردن «حقوق طبیعی» به دنبال تخریب نهادهای سیاسی‌ای هستند که برآیند قرن‌ها تجربه بشریت است.

در ادامه برای روشن‌تر شدن بحث، مقاله‌ای از بروس فرونین^۵ عضو ارشد مرکز راسل کرک برای نوسازی‌های فرهنگی و استاد حقوق در کالج حقوق دانشگاه شمالی اوهایو را ترجمه و با هم مرور می‌کنیم.

دفاع برک از حقوق طبیعی و حدود قدرت سیاسی

برای دهه‌ها و حتی در حال حاضر، بسیاری از آن دسته دانشگاهیان میانه‌رو و محافظه‌کار که همیشه در حال کوچک‌تر شدن هستند، درگیر بحث‌های گاهی تند، بر سر منابع و ماهیت نظم قانون اساسی ما بودند. این بحث‌های تند بر این سؤال متمرکز است که آیا ایالات متحده اساساً لیبرال است یا محافظه‌کار؟ آیا از طریق انتشار اعلامیه استقلال و قانون اساسی تأسیس

به‌منزله این است که نمی‌توان به راحتی حقوقی را که در گوشه‌ای از دنیا و برای مردمانی با فرهنگ و سنن و تاریخ مشخص، متعین شده است به تمام آن تسری بخشید. این همان اتفاق شومی بود که برای ایران قبل از انقلاب افتاد. در بحبوحه‌ای که بنیادگرایان و تروریست‌های



چپ از توده‌ای تا مجاهدین خلق، نسبت به دولت مدرن و دست‌آورد‌های آن شورش کرده بودند، و وظیفه نهاد کهن‌سالی که توانسته بود ایران و ملتش را از دل تاریخ باستان به عصر جدید و تاریخ جهانی وارد سازد جز محدود کردن آنان نبود، نهادهای حقوق بشری بدون هیچ اطلاعی از مخاطرات این جنبش‌های رادیکال نه تنها برای مردم ایران بلکه برای مردم خاورمیانه، آن نهاد را به خاطر چیزی که از آن به‌عنوان «نقض حقوق بشر» یاد می‌کنند تحت فشار گذاشته بودند که به‌عنوان مثال چرا تروریست خطرناکی چون مسعود رجوی را به زندان انداخته است! در مواجهه با گروه‌های تروریستی چپ و بنیادگرایان، که اساس یک کشور و آینده نسل یک ملت را هدف قرار داده بودند و از هیچ حربه‌ای علیه آن دریغ نمی‌کردند وظیفه نهادهای سیاسی ایران چه بود؟ آیا نمی‌توان برای تحقق خیر جمعی، یک تروریست را محدود کرد؟ آیا نهادهای حقوق بشری نمی‌دیدند که کشوری چون ایران، در میانه منطقه پرآشوب خاورمیانه که پر از کثرت‌های دینی و قومی و پر از نیروهای رادیکال است، برای اثبات حسن نیت خود در امور حقوق بشر حتی مقداری از بودجه نظامی‌اش را به رفع بی‌سوادی اختصاص داده بود؟ [۹]، اما در این حین مورد هجوم انواع ایدئولوژی‌های آرمان‌گرایانه و پوچ که می‌خواستند ستون‌های استوار سنت سیاسی را خراب کنند و بنیان جدیدی بر اساس هوا و هوس‌های گذرای خود برقرار سازند، قرار گرفته است؟ هیچ‌یک از نهادهای حقوق بشری درباره رشد سیاسی، حقوقی و

مخالفت با برک اغلب بر روی همین آخرین نکته متمرکز است. برخی معتقدند، گفتن اینکه حکومت مردم و همین‌طور نمای کلی مرزهای حقوق درون یک جامعه سیاسی باید با شخصیت و شرایط آن مطابقت داشته باشد، انکار حقوق جهانی بشر است

دارد. نتیجه این امر به وجود آمدن یک دیدگاه بسیار نحیف و فقیر نسبت به مشروطیت آمریکایی می‌باشد که کمی هم در بین تفکر و شخصیت مردم ریشه دوانده است و آن را برای مقاومت در برابر هجوم ایدئولوژی‌های کینه‌توز و تمامیت‌خواه که برای دهه‌ها در نهادهای آموزشی ما پرورش داده و اخیراً در خیابان‌های ما رها شده و قابل مشاهده است، بسیار ضعیف می‌کند.

بیشتر خصومت نسبت به برک - کسی که مدافع آزادی هنجارمند در آمریکا، هند، ایرلند و کارائیب و همچنین دشمن تجارت برده و امپریالیسم بریتانیا و نیز دشمن دموکراسی توتالیتار در فرانسه می‌باشد - ریشه در قرائت آکادمیک متداول اما ضعیف از فصل آخر رساله «حقوق طبیعی و تاریخ»^۷ لئواشتراس دارد. اما همان‌طور که استیون لزنر نشان داده است [۱۱]، خود اشتراوس در همان فصل خاطر نشان کرده است که حقوق طبیعی توسط برک نه تنها به رسمیت شناخته شده بلکه باید توسط هر قانون و رژیم مشروعی رعایت شود. برخلاف تصور رایج از برک به عنوان یک دشمن حقوق بشر و همچنین دشمن هرگونه مخالفتی با اقتدار موروثی، او شارح یک نوع فلسفه حقوق طبیعی است که حقوق را به همان شیوه قانون اساسی ما - به عنوان حامی کرامت و شخصیت انسانی - که ریشه در طبیعت خدادادی ما دارد قالب‌بندی و بیان کرد.

شده است، یا از طریق یک روند تاریخی که به قرن‌ها پیش و به اسناد مهمی چون پیمان می‌فلاور، اعلامیه استقلال، قانون اساسی و همچنین با توسعه نهادها و کارکرد شیوه‌هایی مانند کامن‌لا باز می‌گردد؟

به‌طور ساده‌تر اغلب این بحث به این سؤال بازمی‌گردد که: «لاک یا برک؟» اما در این صورت این بحث به چند علت گمراه‌کننده است: این بحث درست در زمانی که بسیاری از محافظه‌کاران به این نتیجه رسیده‌اند که موجودیت آمریکای مورد حمله قرار گرفته است، باعث ایجاد تفرقه بی‌مورد (و گاهی پاک‌سازی در بنیادها و بخش‌های دانشگاهی) می‌شود. غش جنبش موسوم به «ترامپ هرگز»^۸ به طرف چپ‌ها، موضوعی کلیدی را در مناقشه ایجاد کرده است، آن هم ایجاد وظیفه‌ای فرضی برای منسوخ کردن جهان در دیدگاه ماست. آن‌ها این واقعیت را نادیده می‌گیرند که لاک و برک هر دو عناصر اساسی حقوق طبیعی، آزادی محدود شده با نظم و حاکمیت قانون را که هسته مرکزی نظم قانون اساسی ما هستند، توضیح داده و به آمریکا کمک کردند.

متأسفانه، با اینکه تأثیر لاک بر نسل پدران بنیان‌گذار، به‌وسیله استدلال‌هایی که بر میزان اصالت و محوریت اندیشه‌او متمرکز شده است، به‌طور همه‌جانبه به رسمیت شناخته شده است [۱۰]، اما در بخش‌هایی عزمی راسخ برای انکار تمام فهم و دیدگاه برکی از سنت مان، وجود

حکامات برک به بدنه
ژاکوبین‌ها، نه از روی
هرگونه تحقیر حقوق
طبیعی بلکه از عزم راسخ
وی برای دفاع از این
حقوق در برابر انتزاعات
تو خالی کسانی حکایت
می‌کرد که با وجود اینکه
آن را زیر پا می‌گذاشتند
اما برایش سرود حمد و
ستایش سر می‌دادند



همچنین نسبت به ابزارهایی که صنعتشان را شکوفا کند، حق دارند. آن‌ها به‌منظور پرورش و رشد فرزندان خود؛ پیشبرد زندگی و آرامش در هنگام مرگ، حق دارند که از دست‌آورد های والدین خود برخوردار شوند. عدالت، جست‌وجوی مال و اموال و بهره‌مندی از آن، خانواده و اعمال دینی مفاهیمی هستند که برک به‌عنوان حقوق جهان‌شمول به رسمیت شناخته بود. به‌طور کلی او امکان جست‌وجوی خیر خویشتن را به‌عنوان حقوق طبیعی به رسمیت می‌شناخت و این‌گونه تعریف می‌کرد: «هر کسی حق دارد بدون اینکه به حق دیگران تجاوز کند، هر کاری که برای خودش می‌تواند، انجام دهد.» [۱۲]



حملات برک به‌بدنه ژاکوبن‌ها، نه از روی هرگونه تحقیر حقوق طبیعی، [۱۳] بلکه از عزم راسخ وی برای دفاع از این حقوق در برابر انتزاعات توخالی کسانی حکایت می‌کرد که با وجود اینکه آن را زیر پا می‌گذاشتند اما برایش سرود حمد و ستایش سر می‌دادند؛ یا به‌طور دقیق‌تر، آن را توسط لفاظی‌های عریض و طویل بی‌فایده‌ای تعریف می‌کردند سپس آن‌ها را حتی به نام حقوقی گسترده‌تر که باید توسط یک دولت همه‌کاره تضمین شوند، از بین می‌بردند. او استدلال می‌کرد که بهتر است به‌جای اینکه برای حقوق، بی‌نهایت ادعاهای گسترده و ناپایدار بسازیم آن را با محدودیت‌های طبیعی عقل، ماهیت انسانی و خیر عمومی به رسمیت بشناسیم. و از این رو (بسیار قبل‌تر از پایان قرن هجدهم)، به دنبال پی‌ریزی قواعد، طرحی با هدف محدود کردن و در نهایت پایان دادن به برده‌داری، مقرراتی را در مورد محدود کردن مدیریت برده‌داران و دفاع از حقوق برده‌ها برای دادرسی عادلانه، وحدت خانواده، مالکیت، تحصیل و آزادی مذهب پیشنهاد کرد. چنین مقررات محدودکننده‌ای باید برده‌داران را متقاعد کند که با کارگران آزاد وضعیت بهتری دارند تا بردگانی که فارغ از وضعیت قانونی آن‌ها باید حقوق طبیعی‌شان حفظ شود. [۱۴]

بردگان آفریقایی تنها مردمانی نبودند که برک به دنبال دفاع از حقوق آن‌ها بود. او در اوایل زندگی حرفه‌ای خود، وقتش را با جنبش کاتولیک‌ها در ایرلند پر کرده بود که قانون بریتانیا به دنبال سلب مالکیت از آن‌ها، محرومیت از تحصیل و محرومیت از آئین دادرسی و تشریفات قانونی، و همچنین جلوگیری از انجام بسیاری از مشاغل به علت تغییر (اجباری) به مذهب رسمی انگلیسی بود. در قانون اساسی‌ای که با قوانین جزئی بزرگ شده باشد، حمایت از یک گروه کوچک در برابر اکثریت جامعه، انکار

تفاسیر برک اغلب با خوانش‌های مجزا از معروف‌ترین اثر او با نام «تأملاتی در باب انقلاب فرانسه»^۸ شکل می‌گیرد. او در این اثرش، ژاکوبن‌های انقلابی رادیکال فرانسوی (همراه با پیروان انگلیسی‌شان) را که به نام حقوق بشر یک کمپین کشتار جمعی به راه انداخته بودند، به شدت نقد می‌کند. برک ریشه چنین خشونت ریاکارانه‌ای را در نظریه‌پردازی انتزاعی و غیرحقیقی قدیس حامی ژاکوبن‌ها، یعنی ژان ژاک روسو، تشخیص داد که خیال‌پردازی و توهمی بسیار تصنعی در مورد وضعیت طبیعی داشت که تقصیر تمام بدبختی‌های بشری را به گردن ناقص بودن نهادهای اجتماعی و سیاسی که بر حقوق مطلق ضربه می‌زند، می‌انداخت. حقوقی که قاعدتاً تنها توسط یک دولت فراگیر و کامل می‌تواند به منصفه ظهور برسد.

برک با مشاهده چنین منطق توتالیتاری که وجود داشت، مبنا و ریشه حقوق طبیعی را در اراده انسان رد کرد و خاطر نشان ساخت که «آدمیان حقی نسبت به آنچه معقول نیست و به آنچه به نفع آن‌ها نیست، ندارند». امروزه برخی این بیانیه را نفی حقوق طبیعی می‌خوانند. اما برک به‌وضوح از آنچه آن را «حق واقعی» انسان نامیده، دفاع کرده است. او در اظهار نظری معروف، بیان کرد که آدمیان «حق دارند عدالت را بین هم‌نوعان خود اجرا کنند، چه هم‌نوعانشان در مناصب دولتی باشند و چه در مشاغل عادی. آن‌ها نسبت به ثمرات صنعت خود و

در قانون اساسی‌ای که با قوانین جزئی بزرگ شده باشد، حمایت از یک گروه کوچک در برابر اکثریت جامعه، انکار ماهیت مشترک انسان‌ها و مطالبات عدالت طبیعی، «بیشتر ماهیتی شکایت‌گونه دارند تا قانون»

«ملت‌سازی» درس گرفته‌ایم؟ یک حکومت مردمی حتماً باید متناسب با شرایط و سرشت خود باشد، برای مثال می‌توان از عدم وفاداری مشترک ملتی، به حکومتی که آن را «جمهوری اسلامی افغانستان» می‌نامند یاد کرد. و این ممکن است به معنای حکومتی باشد که فاقد عناصر حیاتی برای یک جمهوری مبتنی بر قانون اساسی مانند ایالات متحده - یا در واقع، فاقد آن عناصر برای هر ملت واحد در یک منطقه جغرافیایی باشد. برک این مشکل را با ذکر این نکته به تصویر کشید که «ذات انسان بسیار پیچیده است. موضوعات مربوط به جامعه دارای بیشترین پیچیدگی ممکن هستند. بنابراین، هیچ وضعیتی صاف و ساده‌ای از قدرت، نه می‌تواند با فطرت انسان و نه با کیفیت امور او مناسب باشد.» [۱۸] منظور او این نبود که حقوق طبیعی وجود ندارد، بلکه منظور این بود که آن‌ها را باید در اشکال مختلف سیاسی دنبال و از آن‌ها دفاع کرد و نمای کلی مشخص از حقوق، توسط تجربه بشری شکل بگیرند. به‌عنوان مثال، تشریفات قانونی به معنای فرآیندی است که به انتظارات معقول و منطقی شهروندان، پایه تاریخی بدهد. منشأ آن در قانون طبیعت نهفته است - احترام به حیثیت ذاتی ما و حقمان برای زندگی بر اساس قوانین مقرر - بدین صورت است که به‌جای اینکه از ترس در برابر قدرت سیاسی غیرقابل پیش‌بینی بر خود بلرزیم، می‌توانیم برای زندگی خود برنامه‌ریزی کنیم. علاوه بر این، تمامی حقوق باید با اهداف مناسب خود تعریف و محدود شوند. بنابراین، نویسندگان متمم اول قانون اساسی ما کاملاً این موضوع را درک کردند که حمایت آن‌ها از آزادی بیان به هیچ‌وجه شامل حق بدنام کردن دیگری یا انجام اعمال ناپسند برای هر هدفی نمی‌شود. تمامی حقوق دارای محدودیت‌هایی هستند که این محدودیت‌ها باید توسط عقل و مصالح عمومی تعیین شوند. این بدان معنی است که در عمل، حقوق نیز، مانند قانون، بیشتر به دست آورده شدند تا اینکه اختراع شده باشند. حقوق طبیعی به‌عنوان بخشی از طبیعت جهان، ریشه در سرشت اجتماعی ما دارد و مانند دولت و قدرت شایسته هر قانون‌گذار، محدود است. ما می‌توانیم آنچه را که مطابق با استعداد مردمانمان، بهترین کارکرد را دارد، پیدا کنیم تا بتوانیم منافع مشترکمان را به دست بیاوریم یا می‌توانیم به دنبال ایجاد روشی جدید برای تولید لباس پادشاه باشیم، اما در منتهای جهل نسبت به لخت بودن پادشاه، کور باشیم و این واقعیتی را نبینیم که چنین راه‌های جدید اغلب به

ماهیت مشترک انسان‌ها و مطالبات عدالت طبیعی، «بیشتر ماهیتی شکایت‌گونه دارند تا قانون». با این حال، حتی قانون بر مبنای اکثریت نیز نمی‌تواند نقض حقوق طبیعی را توجیه کند، زیرا قانون صرفاً در اراده ریشه ندارد. «همه قوانین بشری، به بیان درست، فقط به‌عنوان اعلامیه هستند. آن‌ها ممکن است حالات و کاربردها را جرح و تعدیل کنند، اما هیچ قدرتی افزون بر جوهر عدالت اصلی ندارند.» [۱۵]

و اما در مورد آمریکا چطور؟ برک به‌عنوان نماینده مستعمره نیویورک در پارلمان، به ایجاد سیاست‌های آشتی‌جویانه کمک کرد که خطر وقوع انقلاب در طول دهه ۱۷۶۰ را دفع کرد. او به‌شدت و مجدانه علیه اقدامات انگلیس که منجر به انقلاب شد صحبت کرد و بعدها این را گفته بود:

«او معتقد بود که [آمریکایی‌ها] فقط به خاطر یک انگیزه اسلحه به دست گرفته‌اند و آن چیزی نیست جز تلاش ما برای مالیات گرفتن از آن‌ها به‌منظور حفظ نهادهای مدنی و نظامی، بدون جلب رضایت آن‌ها. او با آن‌ها هم‌فکر بود که اگر این تلاش ما عملاً برقرار می‌شد، باعث بی‌فایده شدن کامل مجالس آن‌ها می‌شد... دیگر آمریکایی‌ها نمی‌توانستند هیچ‌گونه ضمانتی برای قوانین یا آزادی‌های خود داشته باشند... بسیاری از همین شرایط آزادی ما باعث افزوده شدن وزن بردگی آن‌ها می‌شد.» [۱۶]

پس از انقلاب، برک قانون اساسی آمریکا را به‌عنوان الگویی مناسب برای انطباق در کشور همسایه یعنی کانادا پیشنهاد کرد، با این قید که هر کشوری باید الزامات عمومی حاکمیت قانون و دولت متوازن را به شیوه‌ای متناسب با ویژگی و شرایط خاص خود برآورده کند. [۱۷]

مخالفت با برک اغلب بر روی همین آخرین نکته متمرکز است. برخی معتقدند، گفتن اینکه حکومت مردم و همین‌طور نمای کلی مرزهای حقوق درون یک جامعه سیاسی باید با شخصیت و شرایط آن مطابقت داشته باشد، انکار حقوق جهانی بشر است. اما انکار نقش سنت و سیرت تاریخی در توسعه و پیشرفت حقوق، واقعیتی سرشت تاریخی و وابسته به شرایط و زمینه‌های تاریخی ما را انکار می‌کند - بنابراین در اصل، ماهیت ما را انکار می‌کند. بعد از این آیا مدافعان آزادی دیگر واقعاً معتقدند که از حقوق طبیعی باید دقیقاً با شیوه‌ای یکسان در سراسر جهان دفاع کرد؟ یا بالاخره از شکست‌های خونین

شاید بتوان ریشه این برداشتهای متوهمانه از حقوق بشر و سپس فشارهای متولیان آن به دولت مشروطه را، در جهان شمول بودن این حق انتزاعی بدون توجه به تاریخ، سنت و عرف جست‌وجو کرد. اولین تالی جهان شمول بودن این است که تاریخ مردمان یک کشور که شکل دهنده ساختار حقوق آنان است در نظر گرفته نمی‌شود و در نتیجه به‌طور کلی در پی تخریب نهادهایی برمی‌آید که طی اعصار و قرون گذشته تشکیل شدند و قوام یافتند. ۵- امروزه نهادهای حقوق بشر تنها به دنبال جایی در دنیا می‌گردند تا فقط «ابراز نگرانی» کنند و یا با ابزار کردن «حقوق طبیعی» به دنبال تخریب نهادهای سیاسی‌ای هستند که برآیند قرن‌ها تجربه بشریت است



اساسی را تضعیف می‌کنند. به‌طور خلاصه، آمریکایی‌ها به رهبری ثابت و استوار جورج واشنگتن نیاز داشتند. حتی ممکن است ما از دگرگونی‌هایی که باراک اوباما به وجود آورده جان سالم به در نبریم البته اگر این تغییرات توسط پیروان ژاکوبین او در مطبوعات، دانشگاه‌ها یا در خیابان‌ها و نهایتاً با کمال افسوس، در مجامع حکومتی ما تداوم داشته باشد.

اختلاف بر سر ماهیت نظم قانون اساسی ما و خواستگاه‌های آن نظم، طبیعی و پسندیده است. اما ما باید دو مورد را به‌خاطر بسپاریم: اول اینکه، دفاع شدید از حقوق مبتنی بر سنت عریض و طویل حقوق طبیعی ممکن است فضایی را برای ساختارها و شیوه‌های خاصی ایجاد کند که خواسته‌های ما را برآورده نمی‌کنند، با این حال همچنان در جهت ارتقای آزادی انسان هستند. دوم اینکه اصرار بر ماهیت جهانی و تغییرناپذیر بودن آن حقوق، اگرچه ممکن است شفافیت در گفتار را ارائه دهد، اما همچنان در معرض دست‌کاری عوام‌فریب‌ها و اوباش است.

گیوتین منتهی می‌شوند. بزرگ‌ترین مشکل دفاع برکی از حقوق طبیعی این است که چیزی را می‌طلبد که در میان حقوق دانان و سیاست‌مداران نادر است: فروتنی. البته که مردم به رهبران نیازمندند، اما به‌معدود قانون‌گذارانی در معنای کلاسیک و دقیق کلمه، به شخصیت‌های بزرگی نیز نیاز دارند که بتوانند به دور از عواملی چون هرج‌ومرج و آشفتگی، ایجاد «تغییرات اساسی» در جامعه تنها بر مبنای برخی تصورات انتزاعی از عدالت، یا خلق یک ملت جدید از عدم و هیچ، نظم را برقرار سازند. نه دولتمردی که می‌خواهد جهان را از نو خلق کند و نه قاضی‌ای که برای توجیه دیدگاه خودش از مفهوم عدالت طبیعی، قانون اساسی را بازتعریف می‌کند، در نظم قانون اساسی برکی جایی ندارند. از دیدگاه برکی، بدتر از آن دولتمردان و قاضی‌ها، مردانی هستند که ذاتاً به‌جای تلاش برای حفظ (یا برقراری مجدد) قوانینی که شایسته‌ست عرف و هنجارهای جامعه باشد، در شکل دادن به هنجارهای یک ملت، با تضعیف نقش عرف و شرایط، نظم به وجود آمده از قانون

همان‌طور که روسو در «قرارداد اجتماعی» حد اعلای آزادی را نه «آزادی از...» بلکه «آزادی برای...» می‌دانست و این «برای...» چیزی نبود جز یکسان کردن تمام مردم با یکدیگر و تسلیم کامل فرد و تمام متصرفاتش از جمله حقوقش به پیشگاه اجتماع مطلق روشنفکران ایرانی متأثر از انقلاب فرانسه نیز همین تلقی انقلابی را از آزادی داشتند و می‌خواستند با شورش علیه دست‌آوردهای سنت اصلاح‌شده سیاسی ایران، جامعه یکسان و «بی طبقه توحیدی» بسازند

پانویس‌ها:

- [۶] م. ب. نگار، حقوق بشر از منظر اندیشمندان، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵.
 [۷] ا. بستانی، «دو روایت از جهان‌شمولی حقوق بشر: نگرش هرمنوتیکی»، دو فصلنامه بین‌المللی حقوق بشر، ۳-۲۲، ۲۰۱۳.
 [۸] ر. سیلوان، اخلاق در فلسفه کانت، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
 [۹] م. الموتی، جلوه‌های درخشانی از دکترین آریامهر در مسافرت به کشورهای رومانی یوگوسلاوی مراکش، تهران: مؤسسه مطبوعاتی صبح امروز، ۱۳۴۵.

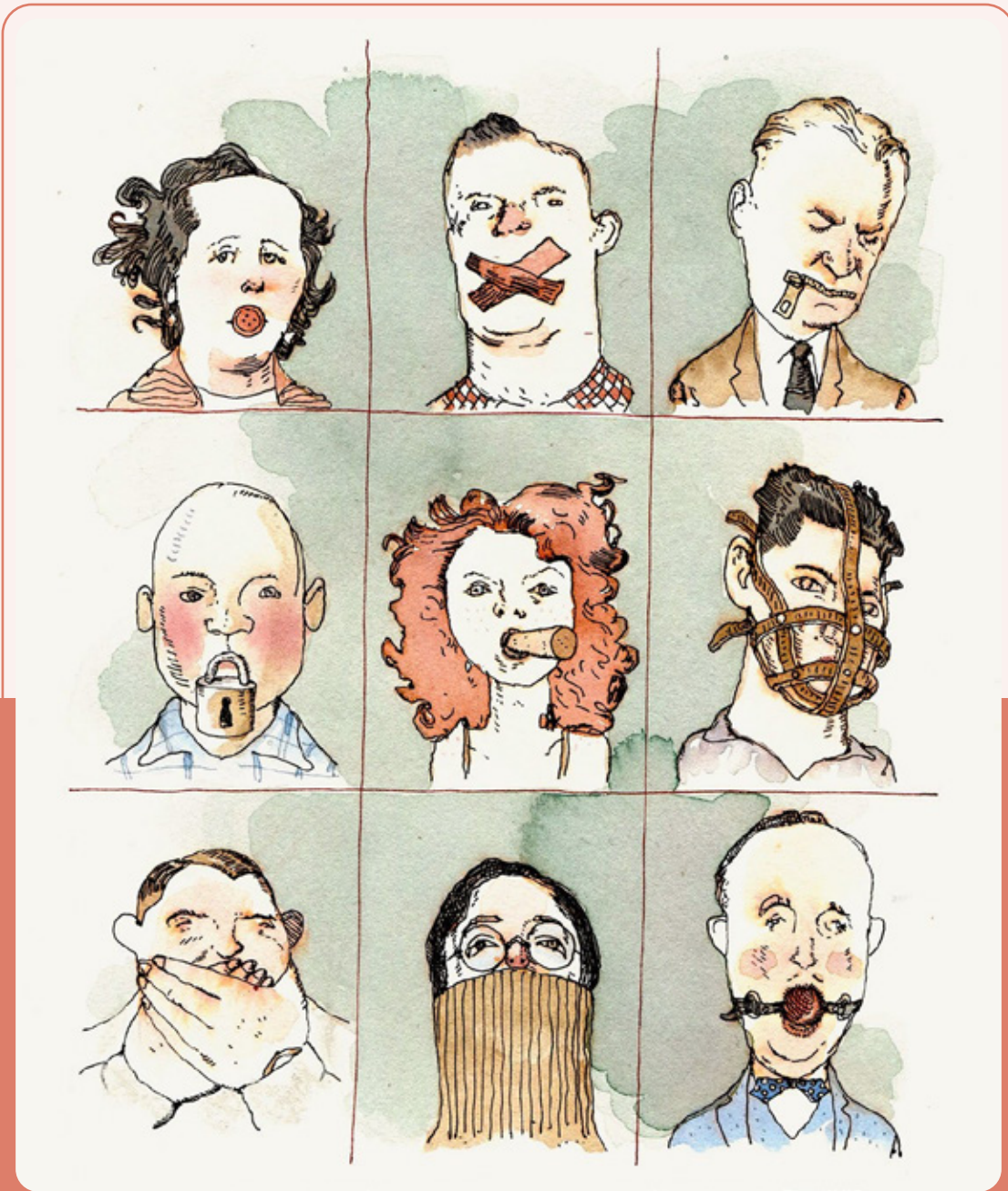
منابع مقاله ترجمه‌شده از بروس فرون:

- [۱۰] و حتی برای آن گروه نسبتاً کوچک‌انترگالیست‌ها (کاتولیک‌هایی که خواهان تنظیم دین به‌عنوان قانون هستند)، ماهیت مفید اندیشه لاک و خود نظم قانون اساسی ما
 [11] "Strauss's Three Burkes: The Problem of Edmund Burke in *Natural Right and History*," *Political Theory* 90-364: (1991) 19.
 [12] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, in *2 Works* (Bohn ed. 2-331: (1854).
 [13] Though he sometimes castigated the language, because of its tendency to promote abstract theorizing.
 [14] Burke, "A Letter to the Right Honourable Henry Dundas," *5 Works*, 521.
 [15] Burke, *Tract on the Property Laws*, *6 Works*, 28-22.
 [16] Burke, *Appeal from the New to the Old Whigs*, *3 Works*, 31-30.
 [17] Bill for Organizing the Government of Quebec (May 1791, 8-6) quoted in "[American Resurrection: Edmund Burke and the American Constitution](#)"
 [18] *Reflections*, 334.

۱. رستو رشد سیاسی نظام‌های سنتی را آکنده از خطر می‌دانست که سه مؤلفه اساسی وحدت ملی اقتدار و در نهایت عدالت در آن تأثیر گذارند.
 ۲. لوشن پای استاد کرسی علوم سیاسی در MIT در مقاله‌ای تحت عنوان «جنبه‌های رشد سیاسی: مفهوم رشد سیاسی» به انواع تعاریف رشد سیاسی پرداخته است.
 ۳. Sittlichkeit
 ۴. Moralität
 ۵. Bruce P. Frohnen
 ۶. مترجم: جنبشی که توسط طیفی از محافظه‌کاران آمریکایی در داخل جمهوری خواهان، برای جلوگیری از کاندیداتوری ترامپ شکل گرفت. برخی از افراد این جنبش بعد از پیروزی‌های ترامپ در انتخابات درون‌حزبی، حمایت خود را از نامزدهای حزب‌های مخالف مانند هیلاری کلینتون اعلام کردند.
 ۷. Natural Right and History
 ۸. Reflections on the Revolution in France

منابع:

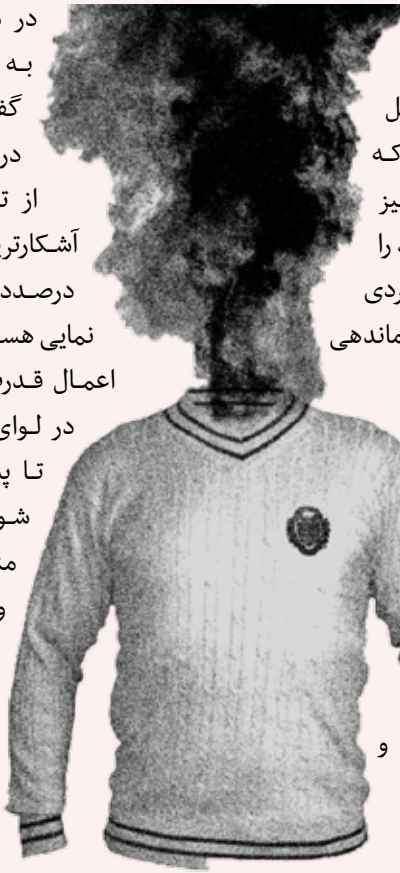
- [1] Rustow, Denkwart A. world of nations. Washington, 1967, p. p127.
 [۲] ا. و. ع. بنوعیزی، طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۹۳، p. ۱۰۸.
 [3] L. pye. Aspects of political Development: The Concept of Political Development.
 [۴] ر. ن. ت. م. فدایی، محافظه‌کاری خیال و واقعیت، تهران: شیرازه کتاب ما، خرداد ۱۳۹۹.
 [۵] م. بازرگان، مباحث اعتقادی و اجتماعی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۵.



روشنگری علیه روشنفکری

آتفه چهارمخالیان

در شرایط حاضر، کسانی که به نوعی متصدی کرسی‌های گفتمان روشنفکری شده‌اند، در کنش‌های عملی و بسیاری از تریبون‌های شخصی‌شان به آشکارترین و رکیک‌ترین شکل ممکن درصدد بازسازی نوعی از خویش-نمایی هستند که از کهن-ترین ابزارهای اعمال قدرت فردی و خشونت مدنی در لوای روشنفکری بهره می‌گیرد تا پشتوانه الگوهای فکری‌شان شود. روش‌هایی چون افشاگری مناسبات شغلی، سوابق فکری و سیاسی، تخریب‌های شخصی، ناسزاگویی‌ها و لیچاربافی‌های مجازی، اتهامات و فضا سازی‌های گروهی و بانداخواهی و باندا سازی‌های کمابیشی و خنثی و ناکارآمدسازی و



فقط در رویکرد دموکراسی نیست که مرزهای خودی و غیر خودی به نفع احترام به افراد، گروه‌ها و شمایل مدنی جامعه کم‌رنگ می‌شود؛ که شاهرگ روشنفکری فعال و کاربردی نیز در همین رویکرد است که نبض خود را می‌یابد و موتور زندگی بخش تفکر راهبردی خرده‌جوامع و خرده‌گروه‌ها برای سازماندهی جامعه کل می‌شود.

روشنفکری که توان نگرش کلان و فرازوی از سویه‌های حسی، هیجانی، عقیدتی و جناحی را نیابد و نتواند از جنبه‌های ذهنی خود و گروه‌های متعلق فاصله بگیرد، همواره در سایه چهارچوب‌هایی متعین و محدود به ایدئولوژی ایسم‌های ذهنی به تحلیل و تقبیح می‌رسد؛ در موضع برگزاری دادگاه و صدور

به نظر می‌رسد روشنفکری در ایران خود را بر پایه و سنت‌های آشکارا معیوب و کج‌تابی بنا کرده است و مدام در حال بازتولید و کرنش در برابر غلط‌هایی است که چونان الگوهای برآمده از رویکردی درست به اعتبار بزرگان‌ش در سایه دیگر دست‌آوردهای فکری و ادبی‌شان می‌بخشد، بدون اینکه توان تفکیک انتقادی و عقلانی آن‌ها را در خود بیابد و بنماید

به انفعال راندن افراد و گروه‌ها از هر طیف و رده و دسته از مستقل گرفته تا وابسته، به شکل کور و غیر مستند و تک‌بعدی، انتقام‌طلبانه و در سایه خشم‌هایی تجمیع شده که در فضای فعلی امکان ظهور و بروز حداکثری یافته است.

تعهد به آزادی در عمیق‌ترین معنای آن از مهم‌ترین مسئولیت‌های یک روشنفکر است که از خود او باید آغاز شود. آزادی از همه حکمرانان ذهنی، فردی و روانی و نه صرفاً سیاسی-اجتماعی-مذهبی که مستقیماً هر رأی و نظری را به گمراهی و سیاه‌اندیشی راه خواهد نمود.

به نظر می‌رسد روشنفکری در ایران خود را بر پایه و سنت‌های آشکارا معیوب و کج‌تابی بنا کرده است و مدام در حال بازتولید و کرنش در برابر غلط‌هایی است که چونان الگوهای برآمده از رویکردی درست به اعتبار بزرگان‌ش در سایه دیگر دست‌آوردهای فکری و ادبی‌شان می‌بخشد، بدون اینکه توان تفکیک انتقادی و عقلانی

حکم می‌ایستد و سرانجام خداوندگار سازه‌های یقین و قطعیت حاکم بر ذهن خود می‌شود، غایاتی که در مغایرت آشکار با آن مسئولیتی است که تعهد روشنفکری باید برعهده داشته باشد.

از مهم‌ترین نقش‌های روشنفکری امروز به این گمان، آشکار کردن وجوه پیچیده و پنهان خشونت‌ورزی و نهادهای استقراردهنده قدرت است. به نظر می‌رسد



آن‌ها را در خود بیابد و بنماید.

در دیگر کانون‌های متشکل از جنبش کارگری و معلّم و دانشجویی و دیگر سندیکاها و قشرها که کمتر داعیه روشنفکری و روشننگری دارند بسیار کمتر است، چرا که اینان از جنبش زندگی راستین و مردمند و خاک و خون و دست‌هایشان که می‌داند کجا باید به هم برسد تا طوفان و گردباد و سیل را شکست دهد به‌جای اینکه با سیگاری روشن و پوزخند بر لب، قدم‌زنان و یگه در غبار و افق تنهایی و غربت‌های ذهنی کورسوی خود گم شود.

که این روح جاری در دودمان زندگی عملی و واقعی است که صعب‌ترین خاک‌ها را به گاوآهن می‌کشد و به باغ میوه‌بخش خاندان خود تبدیلش می‌کند. از تنها دانهٔ مظلومی که دارد، سبزی و آبادی می‌آفریند به‌جای آنکه هر گیاهی و رستندهٔ اطراف مزرعه را به خشکی بخواند. چونان کارگر که ذهن صفر و صدی ندارد. آموخته زیر خورشید داغ و سرمای سوزان تاب بیاورد و بکار. اگر کیک رؤیایش را درسته برای مصرفش پیک نکنند، قهر نمی‌کند. به قرص نانی نیرو می‌گیرد و بازو از بازوی نیروی کناری‌اش می‌گیرد و جمعش را مهیای کارزار بعدی می‌سازد؛ این رازی است که آغوش طبیعت با او گفته است. و آن معدهٔ سیری که از گوشه حکم تفرقه و جدایی و تف به هر آن چیزی می‌دهد که این خلق با چنگ و دندان حاصل آورده‌اند، باید راه دیگری برای تکثیر غرولندهای خمودانه و کوربینی‌ها و کورخواهی‌های لمانده بر کانابه‌های شبه نظری‌اش بیابد.

در این نگاه، افراد و پدیدارها نه مسائلی هستند که توسط این متصدیان بررسی و کاویده می‌شوند، که مبدل به ابزار و ابژه‌های میل آنان برای تخلیهٔ خشم‌ها و ستایش‌ها و قدرت‌طلبی‌ها تحت عنوان روشننگری و روشنفکری می‌شوند. در زمانی که وضعیّت روشنفکری و روشننگری دست کم از سوی بخشی از کنشگران به کنش‌هایی چون ژورنالیسم و پس از آن پاپاراتزی‌گری ادبی، سیاسی تقلیل پیدا کرده است و مبنای تصمیم‌گیری داده‌های بی‌هویت و رها در فضای مجازی و محفل‌ها شده‌اند، همان لحظه‌ای است که در آن باید سره را از ناسره و روشنفکری را از شبه روشنفکری بازجست.

لحظه‌ای که جامعه تلخ و تنهای ایرانی، نه‌تنها توسط حاکمیت و تاریخ خود از فرهنگ، ادبیات و تفکر محروم و دور مانده که درست در زمانی که تشنه و مطالبه‌گر جامعه و فرهنگی دیگر از قسم مدنیت و بشریت است و خون خود را در این راه بر طبق تقدیم نهاده و بیش از هر زمان دیگر نیازمند اجماع و توافق و پیوستار است با پیوستن بخشی از متولیان به‌ظاهر مستقل جریانات فکری به پوپولیسم روشنفکر و روشنگرنا در حال سوق‌دهی به بزنگاه عمیق دیگری از خشونت، تفرقه‌خواهی، خودی و ناخودی‌طلبی، گروه‌پرستی، رهبرگرایی و حذف احاد است. گرایش‌ها که به‌شدت در پاپاراتزی نمایان ادبی درحال تقویت شدن است و در حال سرایت به دیگران. روحیه‌ای که

تعهّد به آزادی در

عمیق‌ترین معنای آن از

مهم‌ترین مسئولیت‌های

یک روشنفکر است که از

خود او باید آغاز شود.

آزادی از همهٔ حکمرانان

ذهنی، فردی و روانی

و نه صرفاً سیاسی -

اجتماعی - مذهبی که

مستقیماً هر رأی و نظری

را به گمراهی و سیاه -

اندیشی راه خواهد نمود





ایران بوم

بخش چهارم

شکل چون راهبرد معماری ایرانی | ۱۸۷

شهرگان ایرانشهری | ۱۹۶



شکل چون راهبرد معماری ایرانی



کامبیز مشتاق گوهری

دانش آموخته معماری پاریس دوازده (ول دُ مرن)
مدیرکل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان سیستان و بلوچستان
مدیرکل دفتر طرح ریزی شهری و طرح توسعه و عمران وزارت راه و شهرسازی

چگونه می‌توان این ادعا را ثابت کرد که معماری ایران معماری است شکل‌گرا؟ نشان دادن این ویژگی در معماری گذشته ایران دشوارتر از معماری معاصر است. در معماری گذشته به دلیل وجود پیوستگی و هماهنگی شکل/فرم با سازه و عملکرد و سازوکارهای مربوطه، مرز میان آن‌ها بسیار کم‌رنگ شده و برای تشخیص شکل/فرم نیاز به نوعی تفکیک است که به آن خواهیم پرداخت؛ اما ادعای شکل‌گرایی در معماری معاصر را آسان‌تر می‌توان دریافت چه در علاقه‌مندی دانشجویان معماری و معماران جوان به شکل‌گرایی/فرمالیسم جریان‌های معماری معاصر و چه در فضای معماری «بساز بفروشی» که ترجمان علاقه بازار معماری به ساختمان‌های شکیل است. اما چرا نقش فرم در پیوستار معماری ایران در دوره تاریخی آن نقشی غالب است، به‌ویژه تا پیش از روزگار نو و تأثیر پذیرفتن معماری ایرانی از موج‌های تجدید و نوگرایی؟ چه رابطه‌ای میان فرم و سایر وجوه معماری ایرانی برقرار بوده است که آن را واجد چنین ظرفیتی از کارایی در تعاملی چندگانه نموده است؟ چگونه و با چه روشی می‌توان این موضوع را شکافت و به جنبه‌های مختلف آن نزدیک شد؟ و از همه مهم‌تر آیا اصولاً بر وجود این شکل‌گرایی/فرمالیسم در معماری ایران توافقی وجود دارد یا خیر؟

شکل / فرم چیست؟ شکل‌گرایی / فرمالیسم در این نوشته ناظر به چه خواهد بود؟

در تعریفی ساده، شکل/فرم نمود بیرونی توده‌ای از ماده است که می‌تواند جهت منظوری سازماندهی شده، یا تحت تأثیر عنصری خارجی دگرگون شده باشد. بدین ترتیب نخستین مرجع شناخت شکل/فرم طبیعت است، چه آنجا که موجودات زنده به ضرورت‌های گوناگون کالبدی‌های مختلفی یافته‌اند و چه آنجا که جماد به دلیل تأثیر عوامل طبیعی از جمله فرسایش و زمان به شکلی خاص درآمده‌اند. عنصر مهمی که بلافاصله با تعریف فرم پدید می‌آید فضا است. فضا است که شکل/فرم را در بر می‌گیرد و شکل/فرم مظهر آن محسوب می‌شود. به‌طور طبیعی فضا در تضاد پر و خالی معنی می‌شود، منظور بخش خالی از ماده نیست بلکه ارتباط میان عنصری با عنصر دیگر، حجم با حجم، کف با کف و خط با خط است، به عبارتی وجود فضا خود منوط به وجود شکل/فرم می‌شود. شکل/فرم و فضا و ارتباط میان این دو در هنرهای مختلف متفاوت است و اصلی‌ترین وجه

شاید پیچیده‌ترین ارتباط میان شکل / فرم و فضا در معماری شکل گرفته باشد، چرا که در معماری فضا دربرگیرنده زندگی است؛ عنصری درونی که پویا و زنده است و به تبع این ماهیت تپنده شکل / فرم معماری نیز رشد می‌کند، تغییر می‌یابد و دگرگون می‌شود

تمایز سبکی با سبک دیگر تعریف رابطه این دو در هر دوره است. به‌طور مثال در نقاشی، شکل در نسبت میان خطوط و رنگ‌ها تعریف می‌شود و فضا رابطه میان بستر با عناصر شکل و کادر تابلو است؛ در مجسمه‌سازی شکل/فرم نظام استقرار توده ماده است و فضا ارتباط نظام‌یافته میان بخش‌های مختلف این توده با خود و با بیننده‌ای است که جایش را نسبت به اثر تغییر می‌دهد. تعریف شکل/فرم در معماری از جهاتی بسیار نزدیک به مجسمه‌ولی از جهاتی نیز با آن متفاوت است؛ اما در مجموع بیشترین نزدیکی را در میان هنرها با تعریف شکل/فرم در مجسمه دارد. شکل/فرم در معماری بروز بیرونی فضایی درونی است، شاید پیچیده‌ترین ارتباط میان شکل/فرم و فضا در معماری شکل گرفته باشد، چرا که در معماری فضا دربرگیرنده زندگی است؛ عنصری درونی که پویا و زنده است و به تبع این ماهیت تپنده شکل/فرم معماری نیز رشد می‌کند، تغییر می‌یابد و دگرگون می‌شود. فضا در معماری ارتباط میان احجام و پوسته‌ی دربرگیرنده فعالیت‌های انسانی است، از این‌رو در اینجا در تمایز با سایر هنرها دو مفهوم فضای درونی و فضای خارجی را در پیوند با شکل/فرم می‌بینیم که سطح اشتراکشان پوسته بیرونی شکل/فرم است، نمودی بیرونی که در بیان خارجی‌اش می‌تواند ویژگی‌های بیان هنری مجسمه‌سازی را بروز دهد، نکته‌ای که کارکرد ویژه‌اش را در معماری ایران بررسی می‌کنیم.

شکل / فرم و محتوا

محتوا کمی بیشتر از عملکرد است، ولی بی‌گفتگو کف آن عملکرد است، نخستین چیزهایی که در برخورد با یک اثر هنری با آن روبرو می‌شویم مسئله‌ی شکل/فرم و محتواست، بی‌تردید یک ساختمان برای اینکه مفید واقع شود ساخته می‌شود؛ اما نمی‌توان ویژگی بنا را به عملکرد آن تقلیل داد، یک بنا بیشتر از این‌هاست. رویکردهای واقع‌گرایانه، آرمان‌گرایانه و یا عمل‌گرایانه در هر دوره تأثیر خود را بر ارتباط میان شکل/فرم و عملکرد می‌گذارند و بسته به امکانات بیان در هنرهای گوناگون شکل/فرم‌های خاصی را پدید می‌آورند. در زمینه‌ی معماری، محتوا بسیار نزدیک به مفهوم عملکرد می‌شود گرچه کاملاً همان نیست. بدون تردید نخستین ویژگی یک ساختمان این است که باید کارایی داشته باشد، به درد کاری بخورد و ابتدایی‌ترین انتظار از اثری معماری این است که ساختمانی قابل استفاده باشد که به راحتی بتوان



مستقیم‌تر و مستمرتر خواهد بود.

حال ببینیم محتوای آنی در معماری ایران چه می‌تواند باشد؟ در معماری ایرانی عملکرد در شکل/فرم حضوری روشن و واضح دارد و شکل/فرم بیان روشنی است از نقشی که فرهنگ برای عرصه‌های خصوصی و عمومی تعریف کرده است و این دورا در سلسله‌مراتبی متشکل از دسترسی‌ها، اولویت‌ها و ضرورت‌ها در نظام شهرسازی چیده است. در این سلسله‌مراتب هرچه از درون به برون نزدیک می‌شویم، بیان صریح‌تر، گسترده‌تر و عامه‌فهم‌تر می‌شود، به عبارتی اگر در سلسله‌مراتب نظام شهری از حاشیه به متن و از محیط به مرکز حرکت کنیم، بناها را در قالبی بیانگر، شکل‌گرا و پیکروش می‌یابیم. مجموعه‌هایی چون امیر چقماق یزد، نقش جهان اصفهان، میدان ارک و کاخ گلستان، یا مجموعه میدان توپخانه قدیم و باغ ملّی در تهران چنین‌اند.

گرچه در مجموعه وسیعی از داده‌ها که در بیان معماری این مجموعه‌ها گنجانده شده «هر کس نقش خویش بیند بر آب» و می‌توان دامنه گسترده‌ای از نشان‌ها و قابلیت‌ها را جست اما بی‌تردید مهم‌ترین وجهی که در اولین نگاه چون محتوای آنی در قاب چشم می‌نشیند ارتباط پیکرتراشانه میان اجسام، پر و خالی‌ها در ترکیب با کارکرد حرکت و زمان است. معماری ایرانی زندگی درونش را با شکل/فرم بیرونی‌اش بیان می‌کند، از زیباترین این نمونه‌ها می‌توان به مساجد، تکیه‌ها، کاروانسراها و حتی باغ‌ها و خانه‌ها اشاره کرد. در بناهای عمومی معماری ایران هویت داخلی با حجم خارجی بیان می‌شود تو گویی که فضای داخلی بر فضای خارجی تصویر شده است در حالی که در فضاهای خصوصی فضای خارجی هیچ نشانی از غنای فضای داخلی ندارد؛ البته این بدین معنی نیست که این بناها فاقد خوانایی و تشخیص‌اند بلکه این بدین معنی است که آن‌ها در بیان خارجی خود نگاه به درون دارند که این بیشتر به دلیل مفهوم حریم خصوصی است که در عین حفظ استقلال فردگرایی، زندگی اجتماعی پویایی را نیز عرضه می‌کند. به‌طور مثال در نمونه مسجد جامع یزد خط ساده افق در برخورد با خطوط عمودی قوی سرد و غنای نیم‌دایره گنبد حرکتی پرانرژی را در میان شریان اقتصاد شهر، یعنی بازار پدید می‌آورد؛ به‌روشنی پیداست که چنین فرم‌های نیرومندی مفهومی پراهمیت را نمایندگی می‌کنند. وجود صحن وسیع در مقابل و امکان دیدن سردر ورودی از گوشه گوشه بافت مسکونی در زوایای گوناگون نمودی

در آن زندگی کرد، این اصل بدیهی هر ساخت‌وساز است. ولی ما از معماری انتظاراتی بیشتر از نخستین جنبه‌های عملکردی‌اش داریم، معماری از این جنبه‌های مسلم عملکردی فراتر می‌رود. «یک تنه دوچرخه نوعی سازه و یا ساختار محسوب می‌شود اما یک کلیسای دورافتاده قطعه‌ای از یک معماری است»، به‌طور کلی هر چیزی که فضا را در مقیاسی مناسب برای حرکت انسان محصور کند نوعی ساخت‌وساز محسوب می‌گردد، اما واژه معماری را تنها در مورد ساختارهایی به کار می‌بریم که از ملاحظات زیبایی‌شناسی نیز بهره‌ای برده باشند، نگارنده به این تعریف ملاحظات فرهنگی یک جامعه را نیز اضافه می‌نماید؛ بنابراین یک بنا، یک محدوده محصورشده فضا، می‌تواند ساخت‌وسازی محدود به عملکردش باشد، چون یک کارگاه موقت ساختمانی و یا می‌تواند اثری معمارانه تلقی گردد، چون یک مسجد، وجه تمایز این دو در مهم‌ترین بخش، نمود شکلی و بیان هنری‌شان است.

محتوای آنی

درک محتوای آنی نزدیک به آن چیزی است که در ارتباطات اجتماعی به آن اثر پنج دقیقه اول گفته می‌شود؛ بدین معنی که معمولاً در برخوردهای اجتماعی، دقایق اول مواجهه بسیار تعیین‌کننده است و در مخاطب درکی کلی و احساسی نسبی نسبت به آن ارتباط پدید می‌آورد که می‌تواند به همدلی و همراهی و یا به‌عکس به‌نوعی فاصله و انفضال بینجامد؛ از این‌روست که در فعالیت‌هایی چون تجارت، روزنامه‌نگاری و مشاوره‌های اجتماعی نحوه برخورد مناسب در این دقایق نخست آموزش داده می‌شود، بیانی قوی که باید ناظر باشد بر استمرار یک رابطه. اما منظور از محتوای آنی یک اثر معماری چیست؟ معمولاً در نخستین مواجهه با یک اثر درکی کلی از آن در مخاطب پدید می‌آید و بسته به آنکه چه اندازه برنامه و عملکرد بنا به‌وسیله شکل/فرم آن بیان شده باشند این محتوای آنی در یک نگاه می‌تواند تأثیرگذار و بیان‌کننده باشد. اگر محتوای آنی قابل رؤیت باشد، بنا تنها محدود به اندازه ساخت‌وساز خود نمی‌شود و بیان محدود به توصیف عملکرد نمی‌گردد بلکه روح بنا ناظر را در کارکرد و خوانایی‌اش به مشارکت می‌گیرد. در معماری نیز چنین است معمولاً محتوای آنی در برخورد نخست به‌وسیله شکل/فرم و زبان قوی اجسام و رنگ‌ها بیان می‌شود و هرچه این بیان قوی‌تر باشد ارتباط

رویکردهای واقع‌گرایانه،
آرمان‌گرایانه و یا
عمل‌گرایانه در هر دوره
تأثیر خود را بر ارتباط
میان شکل/فرم و عملکرد
می‌گذارند و بسته به
امکانات بیان در هنرهای
گوناگون شکل/فرم‌های
خاصی را پدید می‌آورند



مجسمه‌گون به این مسجد می‌دهد و البته بیشتر از آن، این مسجد در آن واحد همه چیز هست. تکیه امیرچقماق نیز گونه‌ای دیگر است از این نمود حجمی که قرار است به‌جز ایام محرم در قلب شهر نقشی پیکره‌مانند را به عهده بگیرد. البته در این میان می‌توان عملکردهایی دیگری چون خوانایی محلی، نشان شهری و بروز نمادین واقعه‌ای دینی و بسیاری دیگر را نیز برای آن متصور بود ولی به‌یقین آنچه‌محتوی‌آنی‌اثر است وجه‌زیبایی‌شناسانه یک حضور خالص شکل‌گرایانه/فرمال است؛ ویژگی‌ای که سایر وجوه عملکردی را نیز توأمان نمایندگی می‌کند.

فرم و سازه

نقش فرم در ارتقای کارکرد سازه به‌اندازه‌ای است که تقریباً می‌توان برجسته‌ترین سازه‌های هر دوره از تاریخ بشر را مرهون شکل/فرم‌های قدرتمند آن‌ها دانست. از اهرام ثلاثه گرفته تا برج بابل، از ایوان کسری تا پانتئون، از برج ایفل تا ورزشگاه المپیک مونیخ و از طاق بزرگ لادفانس تا بنای یادبود سنت لویس، همه این بناها و بسیاری دیگر از آثار برجسته سازه و معماری جهان، حتی آن‌ها که کارکردی الزاماً معماری ندارند و سازه‌هایی خاص محسوب می‌گردند از رهگذر کاربرد فرم‌های خاص قابلیت‌های سازه‌ای برجسته‌تری می‌یابند. نکته جالب آنکه شیفتگی به شکل/فرم نزد مهندسی‌ن سازه بیشتر از معماران است. روبر مایار، پییر لویجی نرو و

معماری ایرانی زندگی درونش را با شکل/فرم بیرونی‌اش بیان می‌کند، از زیباترین این نمونه‌ها می‌توان به مساجد، تکیه‌ها، کاروانسراها و حتی باغ‌ها و خانه‌ها اشاره کرد

سانتیاگو کالاتراوا از جمله مهندسی‌ن هستند که چنان شکل‌گرایی/فرمالیسمی را در طرح سازه‌هایشان دنبال کرده‌اند که آثار خلق شده توسط آن‌ها را باید بیشتر به مجسمه‌سازی نزدیک دانست تا به معماری و حتی سازه. سدها، پل‌ها و حتی در تولیدات صنعتی شکل/فرم تنها حامل معانی زیبایی‌شناسی نیست، بنابراین از منظر ملاحظات سازه‌ای نیز شکل/فرم نقشی غالب در معماری می‌یابد؛ از جمله مثال‌های آشنا و نزدیک، کارکردی است که شکل/فرم در ساخت سازه طاق و گنبد در معماری ایرانی داشته است. گفته می‌شود ایرانیان نخستین ملتی بودند که برای پوشش فضاها از سازه‌های گنبدی استفاده کردند، به نظر می‌رسد با توجه به فقر طبیعت ایران از مصالح پوشاننده رایج در آن دوران چون تیرهای سنگی یا چوبی، معماری سازوکاری را پدید آورده تا بتواند از سست‌ترین مصالح ممکن چون خاک رس در قالب یکی از شکل/فرم‌های کارای طبیعت که تخم‌مرغ مثال پیش‌پاافتاده آن است، سازه‌هایی کارا و پایدار را پدید آورد. هنوز گنبدی که منسوب است به دوران اشکانیان و از نخستین گنبد‌های خشتی معماری ایران محسوب می‌شود را می‌توان در مجموعه کوه خواجه سیستان برپا و استوار دید، اینکه چگونه سازه‌ای با پست‌ترین مصالح بتواند هزارها سال استوار بماند را باید مرهون قابلیت‌های شکل/فرم دانست. بنابراین مثال، اهمیت شکل/فرم جهت احداث سازه‌های کارا و پایا در ارتقای نقش شکل/



فرم در معماری می‌افزاید، به‌ویژه آنکه در معماری ایران نبود مصالح مناسب ساختمان، اقلیم پیچیده و متنوع، ضرورت‌های اقتصادی، عملکرد و استقرار سازه را به شدت وابسته به شکل/فرم کرده است.

پیکرتراشی، کالبد معماری و فضای شهری

هنر به عمق پدیده‌ها اشاره می‌کند به وجهی ناپیدا از حقیقت در هر زمان، هنر بیان‌کننده دنیایی است که هنرمند در آن می‌زید، بیان‌کننده مشکلاتی است که یک تمدن با آن دست‌به‌گریبان است و همین‌طور هنر به مشکلات و سؤالات همیشگی انسان می‌پردازد، مسائلی چون خدا، طبیعت، انسان، عشق، مرگ و ذات شر، مسئله اصلی یک اثر هنری با این وصف شکل دادن این ضرورت‌ها به بیان هنری است. بنا بر آنچه پیش‌تر گفته شد معماری و مجسمه چه در مفاهیم شکلی/فرمی خود، چه در تعبیرشان از فضا و چه در نحوه تعامل‌شان با ناظر بیشترین نزدیکی را به یکدیگر در میان هنرها دارند از این‌رو از نخستین روزهای زندگی اجتماعی انسان در شهرها، بناهای عمومی به‌ویژه صحنه تعامل پیکرسازی و معماری بوده‌اند. بیان هنری معماری با نقش‌ها، نشان‌ها و تعامل احجام صورت می‌پذیرد و در کنار افزایش زیبایی‌های محیط، به تربیت «عقل انتزاعی» شهروندان می‌کوشد. همراهی معماری و مجسمه در فضاهای شهری نوعی تقسیم کار پدید می‌آورد، این دو در بسیاری از مکاتب معماری جهان مکمل هم‌اند و وجه بیانی مشترکی را در حوزه شهر شکل می‌دهند، چنان‌که محمد حسین عماد، مجسمه‌ساز می‌گوید: «مجسمه اگرچه به‌خودی‌خود اثر هنری قابل توصیفی به حساب می‌آید اما وقتی در یک مکان نصب می‌شود، نمی‌توان آن را به تنهایی مورد بررسی قرار داد، بلکه باید آن را به‌عنوان جزئی از کلی که در آن قرار دارد بررسی کرد. در این میان حتی فرهنگ آن منطقه هم نیز دارای اهمیت می‌شود، در این بین حتی باید دقت کرد تا بعد از نصب مجسمه نیز شرایط به‌گونه‌ای رقم نخورد که کارکرد آن از بین برود.» در مکاتب معماری چون مصر، یونان و روم قدیم و همین‌طور معماری گوتیک، معماری کلاسیک و معماری مدرن غرب مجسمه چه در مقیاس شهر، چه در ترکیب ساختمان و چه در ساخت‌وسازهای کاربردی، حضوری تأثیرگذار داشته است. حتی در مکاتب معماری هند و چین که تأثیر بودیسم پررنگ بوده است، پاگوداهای نخستین و ستون‌های یادبود دوران آشوکا سرانجام تسلیم

اهمیت و ضرورت بیان هنری مجسمه‌سازی می‌گردند و مجسمه‌های بودا به مدتی چنان عظمت می‌یابند که کوهی را در بامیان بر قامتشان می‌تراشند. در معماری ایران که به‌طور طبیعی ادامه معماری منطقه میان‌رودان و حاصل‌التقاطی هوشمندانه با مکاتب مصر و هند باستان بود، پارسه در هبیت شهر - دولتی جهانی با بهره‌مندی از همه ظرفیت‌های بیان هنری معماری، مجسمه و نقاشی پدید می‌آید، اما آنچه در روح خلاق ایرانی از آن به‌گزینش آگاهانه یاد می‌شود موجب می‌گردد که وجهی از مجسمه‌سازی بیشتر مورد تأکید قرار گیرد که بتواند بیشترین تطبیق را با زندگی که وجه پویا و زنده‌ی معماری است پیدا کند؛ بدین ترتیب زمانی که در سال‌های نخست هجری بر مجسمه و نقاشی حرمت گذارده شد، بیان هنری معماری با پر کردن جای خالی مجسمه، نقاشی و صورت‌نگاری در فضای شهری به پیچیدگی و تنوعی بی‌نظیر در نوع خود در میان مکاتب مهم معماری رسید. چنان‌که احمد نادعلیان، مجسمه‌ساز ایرانی می‌گوید: «آنچه ما به‌عنوان تاریخ مجسمه‌سازی داریم در واقع جزئی از معماری به حساب می‌آمده است، یعنی استقلال کمی نسبت به مفهوم مجسمه داشته‌اند، تنها از دوره قاجار به بعد بود که مجسمه‌ها به همان شیوه‌ای که در غرب بود به ایران راه یافت.»

فرم چون سنت معماری ایران

سنت را چگونه تعریف کنیم که در روزگار معاصر نیز تداوم داشته باشد بی‌آنکه رنگ تکرار یا کهنگی به خود بگیرد. اصفهان صفوی یا تبریز عهد ایلخانان را چه چیز از دوره‌های پیش و پس خود متمایز می‌کند، سنت معماری صفوی، ایلخانی و یا سلجوقی پیش از آنکه در قالب سنت معنایی از گذشته برای ما بیابند، در دوره‌ی اعتدالی خود نیز واجد سنتی بوده‌اند، سنتی که هنرمندان آن دوره را به هم پیوند می‌داده و مجموعه فرآورده‌های آن عصر را چون یک پیکر عرضه می‌کرده است چنان‌که در آثار هر یک از این دوره‌ها هم دیده می‌شود کاربرد واژه سنت به معنی چیزی از گذشته نبوده بلکه معنی آن رشته پیوسته افکار، علوم و هنرهای آن دوران بوده است؛ بنابراین سنت صفوی با اندیشه و افکار فلاسفه‌ای چون ملاصدرا، هنر هنرمندانی چون میرعماد و بهزاد و آثار معمارانی چون علی‌اکبر بنا و استاد حسین در جغرافیای خاصی چون اصفهان، قزوین، شیراز و کرمان بروز می‌یابد و به دلیل پویایی و پیوستگی میان این اجزاست که شاگردان

هنوز گنبدی که منسوب است به دوران اشکانیان و از نخستین گنبد‌های خشتی معماری ایران محسوب می‌شود را می‌توان در مجموعه کوه خواجه سیستان برپا و استوار دید، اینکه چگونه سازه‌ای با پست‌ترین مصالح بتواند هزارها سال استوار بماند را باید مرهون قابلیت‌های شکل/فرم دانست



را نخستین ماشین‌های تاریخ بشر می‌داند، ابداعی که با همه اهمیت که در تاریخ تحول اجتماعی اروپا دارد، موخرین غربی متفق‌القولند که نخستین بار در ایران پدید آمده است. آسبادهای ایران در نواری از جریان بادهای تابستانی گسترده‌اند که از منطقه خواف در خراسان رضوی و هرات در خراسان تاریخی آغاز می‌شود و در سیستان پایان می‌یابد. این آسبادهای با محور چرخش عمودی خود گونه‌ای منحصر به فرد از آسبادهای پدید آورده‌اند که در آن اهمیت کالبدی و نقش معماری در بهره‌وری سازوکار فنی آس اهمیت تعیین کننده می‌یابد. در این گونه از آسبادهای، چرخ باد کاملاً در بدنه آسبادهای محصور است و تنها بازشو/بازشویایی (نی باد) را بر روی جریان باد گشوده است که باد را به سمت پروانه و چرخ باد هدایت می‌کند. بر اساس شواهد تاریخی و مقایسه متون و نوشته‌ها و همین‌طور با مطالعه نظام پیدایش آسبادهای آسیاب‌های ایرانی-هندی، آسیاب‌های نودانه‌ای، تنوره‌ای، این آسبادهای در قرن دوم میلادی در خراسان و سیستان پدید آمده‌اند و در دوره‌های مختلف فراز و فرود جامعه ایرانی و نظام کشاورزی خراسان و سیستان بزرگ تکامل و تحول یافته‌اند. آسبادهای باقی مانده در ایران متعلق به دوره‌های متفاوتی از اواخر صفویه تا اوایل و اواسط دوران قاجار هستند. نگارنده از نخستین بار که در سال ۱۳۷۹ آخرین بازمانده‌های رهاشده گونه‌ای آسبادهای سیستان را در منطقه‌ی حوض دار در دشت لوتک مشاهده کرده است تاکنون در کار مستندسازی، مطالعه و مرمت آن‌ها بوده است.

فرم از عملکرد پیروی نمی‌کند، فرم عملکرد را ارتقا می‌دهد

شعار لویی سولیوان این بود: «فرم از عملکرد پیروی می‌کند» شعاری که محور تفکر عملکردگرایان در قرن گذشته محسوب می‌شود. جالب است که طرح‌کنندگان این شعار خود در بسیاری موارد این شعار را نقض کرده‌اند. چنانکه لو کوربوزیه در طراحی نمازخانه رونشان رویکردی کاملاً پیکرتراشانه را دنبال می‌کند و از اصول پایه خود که به نوعی حاصل عمر کاری‌اش است عدول می‌کند. در اینجا از رهگذر معرفی یک سازوکار ایرانی (آسباد) و یک بنای دینی مدعای اهمیت راهبردی شکل را بررسی می‌کنیم.

نمونه آسبادهای ایرانی که در خانواده ابزارها و سازوکارهای فنی قرار دارند، یکی از آن نمونه‌های بدیع

این مکتب به هند و آسیای میانه و قفقاز نیز می‌رسند. این تعبیر از سنت، بیشتر به روش سازماندهی فضا و معنای روشن شکل‌های معماری یک دوره نظر دارد. سنت به معنی تکرار معماری گذشته نیست. یک سنت واقعی و درخشان همیشه خلأق و پدیدآورنده است ولی در عین آنکه خلق می‌کند برخی عناصر را که پیونددهنده گذار تاریخی یک ملت و یا یک حرفه است را نگاه می‌دارد؛ روحی که فرهنگ یک ملت را متمایز می‌کند و بر اساس رابطه انسان-محیط در مناطق مختلف متفاوت است. به‌طور مثال معماری گوتیک مطمئناً یک سنت اروپایی است اما این معماری در همه اروپا به یک شکل و با یک منطق ثابت بروز نمی‌کند. گوتیک فرانسه با گوتیک پرتغال و یا ایتالیا متفاوت است؛ هرکدام به رنگ یکی از این کشورها درآمده است. تفاوت میان کاتدرال دومو در میلان و کلیسای نوتردام در پاریس به روشنی و در نگاه اول مشهود است. «می‌توان گفت که یک سنت در زمانی زاده می‌شود که یک فرهنگ منطقه‌ای ویژگی‌های نیرومندی برای بیان و استمرار خود می‌یابد، اگر سنت‌های کهنی چون سنت چینی و یا سنت رومی موجود است سنت‌هایی نوتر چون سنت آمریکایی نیز پدیدار شده است، سنتی که در فرهنگ، هنر، فلسفه و معماری بیانی پیوسته و نیرومند یافته است.» بنابراین مفهوم سنت به خودی خود مفهومی ناظر به تکرار یا رجوع به گذشته نیست، سنت ویژگی‌های ثابت و مهم‌ترین نموده‌های یک فرهنگ و یا جریان هنری است. یک سنت زمانی پایان می‌یابد که فرهنگ منطقه‌ای مورد اشاره رو به ضعف و میرایی برود. نمونه‌های سنت مصری و یا یونانی با همه قدرتشان از این دسته‌اند. سنت ماهیتی ایستا و اجباری ندارد بلکه حتی می‌تواند تحول یافته و با عناصر جدیدتر بر غنای خود بیفزاید و زبان شکلی خود را متنوع‌تر بسازد.

بنابراین شکل‌گرایی/فرمالیسم، راهبرد/استراتژی معماری ایرانی در برخورد با انبوه مشکلات اقلیمی و تعاملات و تضادهای فرهنگی ناشی از برخورد با موج‌های مختلف تهاجم فرهنگی نژادی در عرصه‌ی تاریخ ایران بوده است، راهبردی که هنوز هم در آثار برجسته‌ی معماران ایران قابل تشخیص است.

آسبادهای ایران نخستین ماشین تاریخ

موریس دومو مؤرخ فرانسوی تاریخ تکنیک و نویسنده کتاب «تاریخ عمومی تکنیک»، در توصیف آسبادهای آن‌ها

هنر به عمق پدیده‌ها اشاره می‌کند به وجهی ناپیدا از حقیقت در هر زمان، هنر بیان‌کننده دنیایی است که هنرمند در آن می‌زید، بیان‌کننده مشکلاتی است که یک تمدن با آن دست‌به‌گریبان است و همین‌طور هنر به مشکلات و سوالات همیشگی انسان می‌پردازد



آسبادها به دلیل سال‌ها متروک ماندن هیچ اثری از پروانه، چرخ باد و یا سازوکار آس نبود و آنچه ناظر در برخورد اول با آن مواجه می‌شد تنها شکل/فرم خالص معماری بنا بود. آسباد چون تندبسی از یک ابوالهول بود که روبه شمال در انتظار آمدن باد صبورانه نشسته است.

دسته‌بندی عام آسبادها

در دسته‌بندی آسبادهای جهان، دو گونه عمده شناسایی می‌شوند. گونه آسبادهای عمودمحور ایرانی/پارسی، گونه افق‌محور اروپایی، اما از نظر تلقی معمارانه، آسبادهای گونه اروپایی چون ابزاری فنی در خانواده‌ی ساخت‌وسازهایی فاقد مفهوم معماری قرار می‌گیرند؛ درحالی که گونه آسبادهای ایرانی چون پدیده‌ای بدیع در خانواده‌ی آثار معماری ایران دسته‌بندی می‌گردند. به نظر نگارنده این میزان از کارآمدی و تنوع در ریخت‌شناسی آسبادهای ایرانی در نبود سنت شکل‌گرایی/فرمالیسم معماری ایرانی ممکن نمی‌شد.

است که در آن فرم بی‌تردید، کارایی سازوکار فنی را ارتقا می‌دهد، به‌طورمثال در آسبادهای خراسان شمالی به دلیل سرعت زیاد باد، دهانه‌های ورودی هوا، «نی بادها» از عرض کمتری برخوردارند تا هوا فشار کمتری را بر روی پروانه تحمیل کند در حالی که در سیستان به دلیل کمتر شدن سرعت باد، ابعاد آسبادها بزرگ‌تر است و آسبادها به دیوارهای تشدیدکننده و دهانه‌های هدایت باد به پشت پروانه‌ی انتظار تجهیز شده‌اند؛ در حالی که در همه حال پایه سازوکار چرخ آس و اندازه‌های تقریبی آن از خراسان تا سیستان یکی است. از آنجا که در هر نقطه از این نوار باد، توان و شدت باد در تغییر است، برای آنکه در همه حال چرخ و سنگ آس با توانی مناسب در حرکت باشند، تنه‌امی توان به‌مدد سنت شکل‌گرایی/فرمالیسم معماری ایرانی این معادله را حل نمود و راه‌حلی برای تنظیم سرعت چرخ باد و سنگ آس یافت، راه‌حلی که بر اساس نیروی باد در دسترس و ابعاد آسباد شکلی را پیشنهاد نماید که کارایی بیشینه‌ای را پدید آورد.

فرم، عنصر اصلی محتوای آنی

نگارنده در نخستین بازدید خود از آسبادهای رهاشده در دشت لوتک در نخستین نگاه بی‌آنکه چندان با این سازوکار فنی و نقش معماری‌اش آشنا باشد از قدرت شکل و حجم این سازوکار متعجب شد، نکته جالب آنکه در این

کارکرد فرم معماری، وجه تمایز آسبادهای ایرانی و

اروپایی

در آسبادهای افق‌محور گونه اروپایی، معماری تنها نقشی در حاشیه سازوکار آس دارد؛ بدین معنی که برچی محور افقی پروانه بادی را نگاه می‌دارد و آسباد صرفاً

بدین ترتیب زمانی که در سال‌های نخست هجری بر مجسمه و نقاشی حرمت گذارده شد، بیان هنری معماری با پر کردن جای خالی مجسمه، نقاشی و صورت‌نگاری در فضای شهری به پیچیدگی و تنوعی بی‌نظیر در نوع خود در میان مکاتب مهم معماری رسید



آسبادهای خراسان جنوبی

آسبادهای این منطقه که بیشتر در حوالی شهر نهبندان در محل تلاقی استان‌های خراسان و سیستان واقع شده‌اند واجد خصوصیات هردو گروه آسبادهای خراسان رضوی و سیستان هستند، در سیمای کالبدی خود رشته از سازه‌های سنگین خشتی هستند چون آسبادهای خراسان رضوی؛ اما در ساختار و مصالح مورد استفاده در چرخ باد و چرخ آس به آسبادهای سیستان نزدیک هستند.

آسبادهای خراسان رضوی

این آسبادهای که در مجموعه روستاهای حوالی شهر خواف پراکنده‌اند از نخستین آسبادهایی هستند که در تابستان در مواجهه جریان باد قرار می‌گیرند، الگوی شکلی آن‌ها به صورت زنجیره‌ای از سازه‌های سنگین خشتی است که بازشوهایی در جبهه شمالی و رو به باد دارند. بزرگ‌ترین دسته از این زنجیره‌های آسباد را می‌توان در روستای نشتیفان، (به معنی نیش توفان) مشاهده کرد که گویا در مسیر ثبت در میراث جهانی یونسکو هستند.

آسبادهای خراسان کهن؛ هرات

آسبادهای هرات و روستاهای اطراف آن هم از منظر شکل و فرم و هم از نظر سازوکار چرخ آس با گونه‌هایی که امروز در خاک ایران واقع هستند تفاوت‌هایی دارد و از نظر استقرار چون آسبادهای سیستان منفرد و در جوار کشتزارها و باغات قرار می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

محسن ثلاثی مقدم در کتاب جهان ایرانی ایران جهانی، ویژگی‌های تمایز ایرانیان را در برخورد با موج‌های تهدید و تهاجم به نیکی برمی‌شمارد، ملتی که حتی اگر مغلوب زور بازو و ویرانگری قومی شدند به نر می‌برارابه آن‌ها سوار شد و هنر و فرهنگ خود را گسترش داد، چنان که نوه‌خان مغول می‌شود سلطان محمد خدابنده که هم به طریق بندگی خداوند درآمده و هم یکی از برجسته‌ترین بناهای معماری ایران را پی افکنده؛ چیزی که سید محمد بهشتی از آن به مزیت نسبی فرهنگ ما یاد می‌کند. او ایرانی را چون آبی زلال تصویر می‌کند که در هر ظرفی شکل آن ظرف را می‌گیرد اما ماهیت و گوارایی‌اش تغییر نمی‌یابد. اینکه ایرانی‌ها در ادوار گذشته‌ی تاریخ و در گذار تندباد حوادث القبا‌ی دیگر کرده، جامه عوض کرده‌اند، جغرافیایشان قبض و بسط یافت اما هویتی به نام هویتی ایرانی تا هنوز از عمق تاریخ قابل شناسایی است ائتفاقی نبوده است. آن رشته‌ظریفی

سازوکاری فنی است متشکل از چرخ باد و چرخ آس و آنچه از ساخت‌وساز معماری که در این میانه حامل پروانه و حافظ سازوکار آس است هیچ نقش مستقیمی در عملکرد آسباد ندارد، در حالی که در آسبادهای ایرانی، معماری نقشی فعال را از رهگذر به کارگیری شکل/فرم به عهده دارد.

پیکروارگی آسبادهای

نکته آخر در مورد نمونه آسبادهای ایرانی آنکه شکل/فرم آن‌ها در دوسته کلی وجهی پیکرواره می‌یابد. در گونه آسبادهای سیستان شکل/فرم اصلی، نحوه استقرار رو به جهت باد غالب، افزوده شدن دیواره‌های تشدیدکننده جریان باد و نسبت ارتفاع به طول و عرض آن‌ها و از همه مهم‌تر به دلیل تنها و منفرد بودن در بیابان آن‌ها به ابوالهولی در انتظار قربانی می‌مانند. وجهی کاملاً مجسمه‌گون و شکل‌محور از بنایی کاملاً عملکردی؛ چنان که بنای یادمان اینشتن، اثر «اریک مندلسون» معمار اکسپرسیونیست آلمانی را به دلیل شباهت به ابوالهول واجد نیرویی خوفناک در شکل/فرم می‌دانند. همین‌طور ردیف آسبادهای در زنجیره‌ای از دیواره‌های به هم تکیه داده در افق یک روستا به سوارانی می‌مانند که برای شکار باد انتظار می‌کشند. وجهی مجسمه‌گون از احجام پروخالی در لبه یک روستا.

گونگونگی آسبادهای ایرانی؛ گونگونگی فرم

با آنکه در نگاه اول طرح پایه آسبادهای در مناطق مختلف نجد شرقی ایران نزدیک به هم دیده می‌شود اما حقیقت آن است که این سازوکارهای تولید انرژی در عین یکسانی ساختار فنی چرخ آس بسیار در اجزای شکلی متنوع و متفاوت از یکدیگرند. در حقیقت این گونگونگی، ریخت‌شناسی نسبتاً قابل توجهی را در جهت بهره‌وری بیشینه و تطبیق این سازوکار با شرایط اقلیمی هر منطقه پدید آورده است، گونه‌های عمده این آسبادهای عبارتند از:

آسبادهای سیستان

در حقیقت غنی‌ترین خانواده اندام‌ها و عناصر کالبدی را دارند و به شکل بناهایی عظیم و منفرد در دشت و معمولاً در مجاورت باغات و کشتزارها و زمین‌های بایر احداث شده‌اند. به باور مسعودی، استخری و دمشقی، جغرافی دانان ایرانی و عرب قرون دهم و سیزدهم هجری زادگاه آسبادهای این سرزمین است.

سنت به معنی تکرار معماری گذشته نیست. یک سنت واقعی و درخشان همیشه خلاق و پدیدآورنده است ولی در عین آنکه خلق می‌کند برخی عناصر را که پیونددهنده گذار تاریخی یک ملت و یا یک حرفه است را نگاه می‌دارد؛ روحی که فرهنگ یک ملت را متمایز می‌کند و بر اساس رابطه انسان- محیط در مناطق مختلف متفاوت است



چالش‌های آموزش معماری به‌گونه‌ای همه‌مکاتب مهم معماری جهان را کم‌وبیش متأثر کرده است. «در مدارس معماری ما در کار آنیم تا هرچه بیشتر و بیشتر همه‌علائق انسانی در باشکوه و پر معنی ساختن فضای خالی را از روح دانشجویان پاک کنیم. زیبایی‌شناسی/ استتیک در قرن بیستم بیشتر به مکتبی مانده است که بر اساس آن فرم‌ها بدون هیچ معنایی تنها تکرار می‌شوند، چه کسی مسئول این بی‌توجهی است»

بازخورد و تعامل میان معماران و اندیشمندان دیگر حوزه‌های تفکر و عمل به‌ویژه آنجا که سخن از سنت‌های پویای فرهنگی اجتماعی است، گفتگویی پیوسته را پدید می‌آورد که حاصلش هماهنگی میان ارکان مختلف یک جامعه، فرهنگ و معماری پایدار است. اگر امروز روند تولید علم در ایران قابل توجه است باید توجه داشت که معماری هم از جمله معرفت‌های مهم و ضروری برای هویتی جهانی است. اگر دستاوردهای علوم هسته‌ای، نانو تکنولوژی، سلول‌های بنیادی و... از دستاوردهای راهبردی در جهان آینده‌اند، معماری، دانش ساخت و معرفت اقلیمی نیز امروزه از مهارت‌های برجسته‌ی جوامع توسعه‌یافته محسوب می‌گردد؛ به‌ویژه اگر بدانیم که بیشترین هزینه‌ی یک خانواده و در نهایت یک ملت، صرف ساخت سرپناه و توسعه‌ی زیربناها و فضاهای عمومی می‌شود آنگاه می‌توان تصور نمود که اهمیت راهبردی مهارت‌ها و معرفت‌های مرتبط به معماری اگر از دیگر ضرورت‌ها بیشتر نباشد کمتر نیست.

تصویر آخر

زیارتگاهی در ناکجایی در بیابان، تصویری از زیارتگاه بی‌بی در نزدیکی ورامین در جاذبه‌ی منتهی به کاروانسرای دیر گچین، این تصویر برای حسن ختام این نوشته، سندی دیگر از قدرت شکل‌گرایی/فرمالیسم در معماری ایرانی است که حتی توسط معماری گمنام به این بیان مجسمه‌گون و قوی رسیده است.

که در این همه سال نسل‌ها و نژادهای ایرانیان را به هم پیوند داده، قابلیت‌ی است که نخستین پایه‌ی آن‌گزینش و انتخاب هوشمندانه است. انتخابی هوشمندانه از میان باورها، هنرها و دانش و علوم که در روزگارشان در جهان عرضه شده است و ستون دوم را باید بریدن آن «چیز» گزینش‌شده به‌اندازه‌ی قامت فرهنگ و اقلیم ایران دانست، عملی که مرحوم پیرنیا آن را «برساو» کردن نامیده است. غزالی نیز در برخورد با چگونه روبرو شدن با دانش‌ها و روش‌های جدید به زبانی دیگر همین را می‌گوید، او در مقدمه‌ی کتاب «شک و شناخت» طالب علوم جدید را به برخوردی انتقادی از پس توانایی کامل در فن و روش آن دانش توصیه می‌کند او می‌گوید «پس آن دانش را نیکو بیاموزد، چونان که از داناترین در آن دانش نیز پیشی گیرد و آنگاه به‌نقد آن دانش پردازد». در سال‌های تحصیل نگارنده که پروای آن می‌رفت تا ذهن معماران جوان به معماری باب روز «دیکانستراکتیویست»‌ها بیاشوبد، محمدرضا جودت، معلم برجسته‌ی معماری، اما بر آن بود تا نگرانی‌ها را به آرامش برساند؛ او می‌گفت پروای جوان ایرانی را نباید داشت که او اگر زمانی به معماری پردازد حاصلش به‌یقین هم ایرانی خواهد بود و اکنون که سال‌ها از آن زمان می‌گذرد نگارنده در تصدیق این اندیشه بر شناخت عمیق قابلیت‌های ایرانی نزد این اساتید درود می‌فرستد. بنابراین توجه به سنت ایرانی شکل‌گرایی/فرمالیسم و تابوندانستن آن از منظر گفتمان معماری مدرن و گذر از سطحی‌نگری پست‌مدرنیستی به آن در کنار آموزش و طرح قابلیت‌های گسترده‌ی شکل/فرم مناسب در ارتقای عملکرد و سازه‌نه‌تنها می‌توان این استعداد بی‌رقیب جوانان معمار را به مسیر قابلیت‌های سنت و تاریخ معماری‌شان هدایت کرد بلکه با بهره‌بردن از سنگ محک فرهنگ، اقلیم و ضرورت‌های امروزی با انتخاب و گزینش از میان جریان‌های شکل‌گرا/فرمالیست جهان امروز به غنای هرچه بیشتر شکل/فرم‌های مورد استفاده در این سنت بهره‌رساند.

موریس دوما مورخ
فرانسوی تاریخ تکنیک
و نویسنده کتاب «تاریخ
عمومی تکنیک»، در
توصیف آسبادهای آن‌ها
را نخستین ماشین‌های
تاریخ بشر می‌داند،
ابداعی که با همه
اهمیتی که در تاریخ
تحول اجتماعی اروپا
دارد، مورخین غربی
متفق‌القولند که نخستین
بار در ایران پدید آمده
است





شهرگان ایرانشهری



محمدامیر مرنئی

ما به فلک بوده‌ایم یار ملک بوده‌ایم باز همان جا رویم جمله که آن شهر ماست

معماری نمایش‌دهنده فرهنگ حاکم بر جامعه است و لباسی بر قامت زندگی. بی‌فاصله از شهر و محل سکونت انسان که نشانی از خود فردی و جمعی ایشان را منعکس می‌کند. وقتی از نسبت سبک زندگی و شکل معماری سخن می‌گوییم یا از رابطه آن‌ها می‌پرسیم بی‌تردید عناصر و مؤلفه‌های گوناگونی را در این امر دخیل کرده‌ایم. نسبتی میان سبک زندگی و معماری با مقوله هویت و فرهنگ در زمان و مکان گذشته تا حال متأخر. و ضرورتاً بحث از شکل‌گیری نوع خاصی از فردیت به تبعیت از تحولات و دگرگونی‌های جدید ارتباطی منضبط و فشرده دارد. زندگی روزینه صرفاً امور بدیهی ثابت و مبتنی بر عادت نیست و می‌توان به این پرداخت که راه و رسم انسان و نحوه ریخت‌بخشی او به محیطش، در کنش و واکنشی همیشگی، تأثیری مداوم و مستمر از خود به جای می‌گذارد. مفاهیمی چون فردیت و زندگی روزمره در بستر در حال حرکت، و نسبت میان سبک زندگی و ریخت و ساخت پیکره شهر و محل سکونت را معنادار می‌کند. فضایی که انسان در آن سکنی می‌گزیند و آن را مسکن خویش می‌کند مکانی می‌شود به معنای جایی شدن. مکانیت به برکت چستی و کیستی. خصوصیات مطلوب و نامطلوب و چگونگی ما شدن که در آن بخشی از هویت خودآگاه و ناخودآگاه خویش را می‌نمایاند

فضایی که انسان در آن سکنی می‌گزیند و آن را مسکن خویش می‌کند مکانی می‌شود به معنای جایی شدن. مکانیت به برکت چستی و کیستی. خصوصیات مطلوب و نامطلوب و چگونگی ما شدن که در آن بخشی از هویت خودآگاه و ناخودآگاه خویش را می‌نمایاند



معماری نمایش‌دهنده فرهنگ حاکم بر جامعه است و لباسی بر قامت زندگی. بی‌فاصله از شهر و محل سکونت انسان که نشانی از خود فردی و جمعی ایشان را منعکس می‌کند. وقتی از نسبت سبک زندگی و شکل معماری سخن می‌گوییم یا از رابطه آن‌ها می‌پرسیم بی‌تردید عناصر و مؤلفه‌های گوناگونی را در این امر دخیل کرده‌ایم. نسبتی میان سبک زندگی و معماری با مقوله هویت و فرهنگ در زمان و مکان گذشته تا حال متأخر. و ضرورتاً بحث از شکل‌گیری نوع خاصی از فردیت به تبعیت از تحولات و دگرگونی‌های جدید ارتباطی منضبط و فشرده دارد. زندگی روزینه صرفاً امور بدیهی ثابت و مبتنی بر عادت نیست و می‌توان به این پرداخت که راه و رسم انسان و نحوه ریخت‌بخشی او به محیطش، در کنش و واکنشی همیشگی، تأثیری مداوم و مستمر از خود به جای می‌گذارد. مفاهیمی چون فردیت و زندگی روزمره در بستر در حال حرکت، و نسبت میان سبک زندگی و ریخت و ساخت پیکره شهر و محل سکونت را معنادار می‌کند. فضایی که انسان در آن سکنی می‌گزیند و آن را مسکن خویش می‌کند مکانی می‌شود به معنای جایی شدن. مکانیت به برکت چستی و کیستی. خصوصیات مطلوب و نامطلوب و چگونگی ما شدن که در آن بخشی از هویت خودآگاه و ناخودآگاه خویش را می‌نمایاند. فردیت و عوامل تأثیرگذار دیگر در کنار هم شهری پدید می‌آورند که حرف‌ها برای گفتن دارد. هنگامی که سخن از معماری به میان می‌آید گفتاری از هایدگر به ذهن متبادر می‌شود که انسان با غم غربت به جهان پرتاب شد و به دنبال پیدا کردن خانه‌ای بود که آن را مأمن خویش قرار دهد. معماری به‌رغم تفاوت‌های اقلیمی و سرزمینی که در شکل آن تأثیرات زیادی گذاشته‌اند از سبک‌های رنسانس و باروک تا شیوه‌های خراسانی و رازی، اصفهانی و پارتی، از کاخ‌های هخامنشی و ساسانی تا دارالاماره‌های اموی، از مدارس عثمانی و سلجوقی، کاروان‌سراهای عباسی و حتی در جزئیات معماری از کاربردی و نقش مقرنس تا شیشه‌ارسی و کوبه در دارای یک ویژگی هستند که آن را می‌توان حال و هوا نامید. آنچه از جنس آفتاب محل، خاک و نم زمین مکانش در بستر زمان شکل گرفته است و این ویژگی همان چیزی است که در شهرها و خیابان‌های اصفهان و یزد، لندن و نیویورک، بغداد و مکه به شما می‌گوید کجا هستید و رای آنکه رنگ پوست و مو و چشم آدم‌ها

از حرکت بایستند. وقتی پنجره هست یعنی باید به این نقطه نگاه شود. در ورود به یک فضا، حالات انسان عوض می‌شود و انسان تحت تأثیر آن حالت است. اگر دیوارهای یک اتاق سفید باشند یا سیاه، اگر در زیر یک گنبد یا هرم و یا در محضر یک معکب عظیم بایستیم روحيات و حالاتمان تغییر می‌کند. انسان هم چیزی جز رفتار و حالات نیست. و زندگی او نیز تجلی همین حالاتش است. این‌ها یعنی معمار نه فقط خالق بنا بلکه طراح شکل زندگی انسان‌ها است. و باید گفت بزرگ‌ترین کاری که معمار یا معماری می‌کند تأثیر گذاشتن بر سبک زندگی انسان است. و این جنبه رفتاری معماری است. ولی این سؤال به وجود می‌آید که چه کمبودی باعث شده تا این همه آشفتگی به بار بیاید و ریشه آن را در کجا باید جستجو کرد. شاید ریشه آن را باید در خودمان جستجو کنیم. بی‌توجهی به ذات انسان در معماری امروز، از آغاز معماری ایران تا اواخر دوران قاجار، ایرانیان به دلیل جهان‌بینی و تبعیت از سنت و مفاهیم اجتماعی کیفیت تعامل با دیگران را می‌فهمیدند. کی، کجا، چگونه با هم باشند یا همان مهم‌ترین اصل معماری ایران یعنی وحدت، وحدت در کثرت، کثرت در وحدت و بدین ترتیب فضاهای رویداد مثل مدرسه و مسجد، بازار و میدان، حمام سقاخانه را برای باهمدیگر بودن می‌ساختند. در بافت‌های تاریخی و محله‌های قدیمی گشودگی‌های فضایی زیادی به چشم می‌خورد. فضاهای برآورده شدن مایحتاج مردم یعنی اصالت. حتی ساباط‌ها و گذرهای سر بسته، برای مصون ماندن مردم از آفتاب تند و برف و باران ساخته می‌شد و همه این‌ها در مقیاس شهر تعریف می‌شده است و با ضرب‌آهنگی آرام و پیوسته از طریق مفاصلی نرم به شریان‌های فرعی و کوچ‌ها و خانه‌ها و فضاهای خصوصی هم می‌رسیدند و همه این سلسله‌مراتب و رعایت شئون بر زندگی ما حاکم بود. همین اندرونی و بیرونی که از دیرباز دو بخش جدایی‌ناپذیر از ایرانیان به حساب می‌آمده است، نه تنها در سازمان‌دهی فضاها بلکه در شیوه و سبک زندگی و در مقیاس خردتر در اسباب و اثاثیه و اقلام خوراکی بوده است. تفکیک اندرونی و بیرونی یا قائل بودن به سلسله‌مراتب از محرمیت میان خودی با دیگران، در سبک زندگی ما مهم است. و همواره با تفکیک این دو فضا خواسته‌ایم در اندرونی آن چیزی که از ما برجای است را حفظ کنیم و در بیرونی به شکلی شایسته امکان ملاقات و



جهت شناساندن و نمایان کردن فرهنگ عامه و الگوهای ساختاری آن در هر دوره است و باید به یاد داشت معماری بر اساس اندیشه‌های فرهنگی خود طوری شکل می‌گیرد که افراد در فضایی آشنا به باورهایی دست پیدا کنند و همچنین تشکیل‌دهنده فرهنگی است که افراد بتوانند در آن نقشی داشته باشند. شاید اگر با نگاهی هرچند کم‌سو در شهر، چند گامی برداریم می‌بینیم که در چه اوضاع اسفباری زندگی می‌کنیم. ساختمان‌هایی بی‌روح و زشت و بی‌هیچ‌گونه ربطی به ساختمان کناری‌اش، بی‌ربطی آشکار یا نهان به آنچه از آن به‌عنوان هویت فرهنگی و تاریخی یک سرزمین کهن می‌شناسیم و یاد می‌کنیم که در کنار هم، شهری زشت و بی‌روح ساخته‌اند. آن وقت، این حقیقت تازه‌یافته را می‌گذاری کنار آن واقعیت آماری که فارغ‌التحصیلان رشته‌های هنر و معماری در ایران در مقایسه با متوسط جهانی به‌مراتب تعداد بیشتری را تشکیل می‌دهند و حتماً به تناقض گیج‌کننده‌ای خواهیم رسید که این همه معمار و آرشیتکتی که تربیت می‌شوند! آیا هیچ نگاه منتقدانه‌ای به وضع و حال معماری شهر و محل سکونت‌شان ندارند؟ و اگر دارند چه راه برون‌رفتی را از این شرایط نابه‌هنجار پیشنهاد می‌کنند. و اینکه آیا معماری صرفاً یک‌چیز فانتزی و تجملاتی است یا یک امر جدی و چیزی که در زندگی انسان تأثیر دارد. در صورتی که پاسخ واضح است. معمار با ساخته‌اش به مصرف‌کنندگان می‌گوید چه حالت و رفتاری بگیرند. کجا بنشینند و کجا ننشینند، کجا حرکت کنند و کجا

شاید اگر با نگاهی
هرچند کم‌سو در شهر،
چند گامی برداریم
می‌بینیم که در چه
اوضاع اسفباری زندگی
می‌کنیم. ساختمان‌هایی
بی‌روح و زشت و
بی‌هیچ‌گونه ربطی به
ساختمان کناری‌اش،
بی‌ربطی آشکار یا نهان
به آنچه از آن به‌عنوان
هویت فرهنگی و
تاریخی یک سرزمین
کهن می‌شناسیم و یاد
می‌کنیم که در کنار هم،
شهری زشت و بی‌روح
ساخته‌اند

روایی آسمان داریم. در حیاط خانه‌های یزد آسمان و خورشید، ماه و ستاره اختصاصی داریم و همه این‌ها مرتبط با فرهنگ روایی زندگی است که نتیجتاً متصل به کیفیت است و به‌قوت همین روایت هر مکانی را جایی می‌کنیم. البته نحل‌های فکری‌ای هم در معماری امروز هستند که معماری گذشته را متعلق به گذشته می‌دانند و بر این باورند آن معماری جواب‌گوی نیازهای سبک زندگی امروز نیست. به عبارتی معماری گذشته راه‌حلی به‌منظور به وجود آوردن آسایش برای امروز را ندارد. فارغ از اینکه آسایش حداکثری متضمن آرامش نیست و به باور دیگر، معماری امروز در مقایسه با معماری گذشته، فاقد یک ویژگی احساسی و حس مکانیت است و همین امر را در منافات با آرامش می‌دانند، آسایش مشخصاً به دگرگونی و پیشرفت علم و فناوری در سبک زندگی برمی‌گردد. ولی نمی‌توان آرامشی که در خانه‌های یزد و اصفهان و کاشان هست را به همراه داشته باشد. یعنی اگر وزنه را از سمت کمیت به سمت کیفیت نچرخانیم و تعادل برقرار نکنیم و فرهنگ روایی را از دایره‌المعارف معماری بیرون بگذاریم و به آن بی‌توجه بمانیم، آن مکان جایی نمی‌شود و فاقد احساس و آرامش همان عضو گم‌شده از خانواده معماری و سبک زندگی امروز ایرانیان می‌گردد.



تعامل با دیگران را به‌جا بیاوریم و قواعد آن را هم رعایت کنیم. در عرصه اندرونی، فضا خودمانی و بی‌تکلیف است و در عرصه بیرونی، آراستگی و آبروداری و رعایت ادب جز لاینفک آن. حال با سازمان فضایی آپارتمان‌های امروزی و با مساحت حدّاقلی چگونه می‌توان اندرونی، بیرونی و محرمیت را حفظ کرد بماند.

اینکه چطور می‌شود آشفستگی را به حداقل رساند، یا چگونگی برخورد درست با آن خود سؤال بزرگی است. بحران‌های فرهنگی و هویتی و عدم وجود علومی نظیر مردم‌شناسی و انسان‌شناسی از عوامل پدید آمدن چنین شرایطی هستند. مردم‌شناسی به این معنا که به ما نشان می‌دهد فرهنگ و هویت کجاست و از طریق آن به مختصات جامعه آگاهی پیدا می‌کنیم. ما در کشوری زندگی می‌کنیم که اختلافات توپوگرافی بین آیین و سنن و باورها داریم. و روا نیست برای همه ایران یک ایده را تجویز کنیم و کارکردها را در همه‌جا یکسان بدانیم. نمی‌توان خانه‌ای را همان‌طور که در رشت می‌سازیم برای مردم بندرعباس هم به همان شیوه بسازیم. به همین حکم نمی‌توان همان شهری که در کرانه دریای مازندران بنا می‌کنیم در کرانه خلیج فارس هم با همان مختصات زیستی و فرهنگی بنا کنیم. چرا؟ چون زندگی را به مخاطره و مردم را به‌زحمت می‌اندازد. پس از این‌رو، شناخت مردم و انسان‌ها امری واجب در معماری به‌حساب می‌آید. و دیگری اینکه معماری و سبک زندگی، امروز را از دولتمندی گذشته‌اش دور کرده است و کمی‌گرایی جای کیفی‌گرایی را گرفته است و امروز نگاه ویژه‌ای به آن ندارند و عملکرد جایگزین همه‌چیز شده است. در معماری خانه‌های ایرانی که تبلور آرزوهای فردی و اجتماعی خودآگاه و ناخودآگاه ایرانیان بوده، حیاط یکی از عناصر اصلی و نقش تعیین‌کننده را برای همه‌چیز داشته و مرکز فعالیت در رویدادها و اتفاقات روزمره به‌حساب می‌آمده است. آب، آسمان، گیاه، نور همه در حیاط بوده است با مرکزیت حوض؛ و همه به دور آن می‌نشستند. از زمستان‌نشین و تابستان‌نشین، از اتاق هفت‌دری تا ایوان و گوشواره‌ها همه، چیزی را روایت می‌کردند. ایوان، مهتابی، بهارخواب، هر چیزی، معنای روایی خود را داشته است. و همه این‌ها اشاره به کیفیت دارد نه کمیت. در کف با پهن کردن فرش چیزی را روایت می‌کنیم. در سقف با نقش و نگاره‌های آن که اسم آن را آسمانه گذاشتیم اشاره به صورت

نمی‌توان خانه‌ای را همان‌طور که در رشت می‌سازیم برای مردم بندرعباس هم به همان شیوه بسازیم. به همین حکم نمی‌توان همان شهری که در کرانه دریای مازندران بنا می‌کنیم در کرانه خلیج فارس هم با همان مختصات زیستی و فرهنگی بنا کنیم. چرا؟ چون زندگی را به مخاطره و مردم را به‌زحمت می‌اندازد



Kabul

Afghanistan



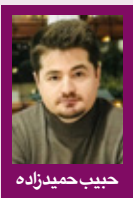
مقاله وارده

بخش پنجم

تاریخ فدرال خواهی در افغانستان | ۲۰۱



تاریخ فدرال خواهی در افغانستان



حبیب حمیدزاده

سال ۱۳۴۷) به دلیل اختلاف با رهبران پشتون تبار حزب دموکراتیک خلق از آن حزب جدا شد. بدخشی در همین سال جریانی به نام «محفل انتظار» را راه انداخت و انتظار داشت تمام وطن پرستان و مبارزان سایر اقوام برای ایجاد جبهه متحد ملی برای مبارزه علیه ستم ملی در افغانستان با

او متحد شوند و مبارزه کنند. او در همین سال بحث ضرورت فدرالی شدن افغانستان را رسماً مطرح و همانند «ستم ملی در افغانستان» آن را تئوریزه کرد. جریانی را که بدخشی رهبری می کرد در دهه پنجاه خورشیدی «سازمان انقلابی زحمت کشان افغانستان (سازا)» نام گذاری شد. خطوط اساسی این

سازمان در هفته اول کودتای سردار داوود یعنی در سال ۱۳۵۲ نوشته شده است. خطوط اساسی سازمان انقلابی زحمت کشان افغانستان زیر عنوان «طرح مرام» با قلم و دست حفیظ آهنگرپور یکی از برجسته ترین چهره های این سازمان نوشته و برای تصحیح و نهایی کردن به طاهر بدخشی فرستاده شده است و طاهر بدخشی آن را برای نقد و تأیید برای مجید کلکانی (یکی از چهره های برجسته تاریخ معاصر افغانستان) ارسال کرده که متن اصلی این طرح با امانت داری کامل موجود است. قابل یادآوری است که خطوط اساسی سازمان که حفظ آهنگرپور زحمت نوشتن آن را کشیده است، نظریات محمد طاهر بدخشی است. در بند ششم خطوط اساسی سازمان انقلابی زحمت کشان افغانستان یعنی «طرح مرام» آمده است: «ملیت های کشور که هرکدام از خود تاریخ، سرزمین، لسان و پیوند پایدار اقتصادی و حیات فرهنگی ملی خاص خود را دارند، حق دارند از نظر سیاسی، اقتصادی و فرهنگی (چون اساساً از این سه جهت ستم می بینند) سرنوشت خود را خودشان تعیین نمایند: این حق طبیعی آنها است. آنها حق دارند تا سرحد جدایی خود مبارزه کنند. تحلیل مشخص تاریخی مسئله ملی در کشور... نشان می دهد که این راه، راه آزادی مبارزه ملیت ها تا سرحد جدایی و وحدت آزادانه این ملیت ها در

آقای حفیظ منصور در مصاحبه اخیرش با فصل نامه «ایران بزرگ فرهنگی» ادعا کرده است که ایده فدرالیسم طرح ژنرال دوستم رهبر حزب «جنبش اسلامی افغانستان» است. او برای خوانندگان ایرانی این فصل نامه توضیح داده است که ژنرال



عبدالرشید دوستم مبحث فدرالیسم را به زبان چند روشنفکر تاجیک داده است و این روشنفکران ناآگاهانه به آن در افغانستان دامن می زنند. به نظر او حاصل کار این روشنفکران (اگر منتج به فدرالی شدن نظام سیاسی در افغانستان شود) از دست رفتن و یا حداقل محدود شدن قلمرو زبان فارسی در افغانستان است. آقای منصور در این مصاحبه به اضافه این خطای بزرگ مرتکب چندین اشتباه دیگر گردیده است. قصدم از نوشتن این یادداشت حمایت از لطیف پدram و یا نظام فدرالی نیست. من در این یادداشت کوتاه توضیح می دهم که آقای منصور در این مصاحبه دچار چندین خطای فاحش گردیده و چنین بیاناتی از یک نوچه تازه کار در مورد افغانستان هم انتظار نمی رود.

طرح فدرالیسم برای نخستین بار توسط «سازمان انقلابی زحمت کشان افغانستان» برای تحقق عدالت اجتماعی در کشور مطرح شد. محمد طاهر بدخشی طراح تفکر ملی در افغانستان، برای بار نخست ضرورت فدرالی شدن افغانستان را در دوران دانشجویی اش (۱۳۳۷/۱۹۵۸) مورد مطالعه و بررسی قرار داده بود. بدخشی یک از بنیادگذاران حزب دموکراتیک خلق افغانستان بود که در سال ۱۳۵۷ با کودتا قدرت را در افغانستان قبضه کرد. او یک دهه قبل از کودتای حزب دموکراتیک خلق (در

داعیه فعلی تاجیک ها، همان داعیه ای است که نیم قرن پیش «سازمان انقلابی زحمت کشان افغانستان» مطرح کرده بود. سازمانی که جریان حفیظ منصور عمداً آن را نادیده می گیرد. همین اکنون فرزندان دلیر پنجشیر و اندراب ها و تخار و بدخشان، برای تحقق همین داعیه سلاح برداشته اند

داشت تقسیمات ملکی-سیاسی کشور بر اساس ویژگی‌های ملی-تاریخی». این جریده با ۳۷ شماره در تارنمای اینترنتی «خراسان زمین» به شکل PDF قابل دسترس است. تأکید بر ضرورت فدرالی شدن افغانستان در جریده میهن نیز زمانی مطرح شده که احتمالاً منصور صاحب وارد مکتب شده بود، ولی انصراف داده و به جبهه جهادی‌های وقت پیوسته بود. ژنرال دوستم هم در آن زمان فقط یک سرباز سرسپرده خط مسکو بود و بس!

فدرالیسم در دهه هفتاد توسط حزب وحدت و خود عبدالعلی مزاری (رهبر ملیت هزاره و اهل تشیع افغانستان) به صورت واضح به عنوان یک راه حل مطرح شد. مزاری این طرح را حداقل برای مناطق مرکزی افغانستان حضوری برای احمدشاه مسعود پیشنهاد کرده بود. متأسفانه احمدشاه مسعود به آن اعتنایی نکرد.

در بیست سال اخیر لطیف پدram رئیس حزب «کنگره ملی» افغانستان بیشتر و بهتر از دیگران در مورد فدرالی شدن افغانستان نوشته و سخنرانی کرده است. واقعیت این است که فدرالیسم را در افغانستان لطیف پدram رسانه‌ای و تئوریزه کرده است. من مطمئن هستم که بسیاری‌ها از

جمهوری دموکراتیک فدرال، اصولی‌ترین و یگانه راه ممکن و مفید به حال ترقی، هم‌بستگی و آزادی خلق‌ها است.» این طرح در زمانی نوشته شده است که احتمالاً حفیظ منصور و ژنرال دوستم تازه وارد مکتب شده بودند اما از عالم سیاست در افغانستان چیزی نمی‌دانستند. اگر حفیظ منصور خواسته باشد می‌تواند آن را یک بار مرور کند.

فدرالیسم به عنوان یک مدل سیاسی مورد بحث (یکی از راه‌حل‌ها برای ختم منازعه در افغانستان) در اواخر دهه شصت خورشیدی (دوران حکومت دکتر نجیب، آخرین رئیس‌جمهور دولت کمونیستی مورد حمایت شوروی در افغانستان) بار دیگر در جریده «میهن» که متعلق به سازمان انقلابی زحمت‌کشان افغانستان (سازا) بود مطرح شد. در شماره دوم، سال اول (۱۳۶۷) جریده «میهن» زیر عنوان «پیرامون طرح مسئله ملی» آمده است: «...امحای کامل ستم ملی از طریق تأمین برابری کامل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تمام ملیت‌های بر پایه حق تعیین سرنوشت در عمل میسر شده می‌تواند. ثالثاً نخستین گام بزرگ و اساسی در زمینه عبارت است از پذیرش و تضمین حقوق سیاسی تمام ملیت‌ها و ایجاد ساختار دولتی بر پایه اصول فدرالی با نظر



دست تاجیک‌هاست. اما نظریه‌پردازان اصلی نظام فدرالی در افغانستان این‌گونه نمی‌اندیشند. به باور این دسته تاجیک‌ها در غرب کشور (هرات، غور و بادغیس) اکثریت مطلق هستند و می‌توانند این ایالت را داشته باشند. استان بلخ مشخص نیست که مرکز کدام ایالت خواهد بود. می‌تواند مرکز بغلان و سمنگان باشد که در این قلمرو باز تاجیک‌ها و فارسی‌زبان‌ها اکثریت هستند.

در مورد نگرانی حفیظ منصور در قبال سرنوشت تاجیک‌های غرب، جنوب و بلخ در نظام فدرالی، عرض مختصر من این است: هدف از فدرالیسم که لطیف پدram و هرکسی دیگری از آن سخن می‌گوید تأمین عدالت اجتماعی در افغانستان است، نه نجات صرفاً تاجیک‌ها یا ملیت قومی دیگری. این نظام برای پایان دادن به انحصار مطرح است، نه نجات و حفظ صرفاً زبان پارسی یا زبان دیگر. آنچه در این طرح ضرورت اساسی است، واگذاری اختیار و صلاحیت تصمیم‌گیری برای مردم - جهت تعیین سرنوشت در تمام ولایت‌ها و شهرستان‌های کشور است. هدف اساسی غیر متمرکز کردن نظام، مشارکت مردم در سطح ولایت‌ها و شهرستان‌ها، برای سر و سامان دادن به امور خودشان است. اگر پشتون‌ها در غرب افغانستان از طریق این مشارکت واقعی و روندهای دموکراتیک و شفاف برنده انتخابات می‌شوند، نوش جانشان! این برنده شدن کسی در هر انتخابات به معنای حذف و راندن دیگران از جامعه نخواهد بود. اگر شهرستان چهاردرّه ولایت کندز (استانی در شمال افغانستان) شهرستان پشتون‌نشین است، باید فرماندار و دیگر مسئولینش از طریق رأی مردم پشتون باشند و فرزندان این مردم با زبان مادری خودشان در آنجا آموزش ببینند. اگر شهرستانی در پنجشیر هزاره‌نشین است، چرا مسئولینش را خود مردم محل از میان هزاره‌ها و اهل تشیع خودشان انتخاب نکنند؟

فدرالیسم و نظام غیر متمرکز اگر ستمگری ملی را نابود کند، سلطه‌جویی درون قومی را هم نابود خواهد کرد. این نظم رهبری یک قوم را از پنجشیر و بدخشان، به محلات مختلف تاجیک‌نشین واگذار می‌کند. آن وقت سیاستمداران هیچ ولایت و محل خاص قادر نخواهند بود، به تنهایی

جمله جناب حفیظ منصور ضرورت انتخابی شدن والی‌ها، انتخاب دو نام برای افغانستان و چیزهایی از این دست را از زبان لطیف پدram شنیده‌اند که نه تنها عیبی ندارد که قابل تحسین هم است. فدرالیسم طرحی است که حزب جنبش ملی اسلامی و رئیس آن آقای ژنرال عبدالرشید دوستم از آن حمایت می‌کنند. تا آنجایی که من در جریان هستم مسائل فرهنگی و نوشتاری و حتی برنامه حزب او به کمک روشنفکران همین جریان «سازمان انقلابی زحمت‌کشان افغانستان» نوشته و تدوین شده است.

ناگفته نگذرم که تعداد زیادی از روشنفکران و سیاستمداران جریان سازمان انقلابی زحمت‌کشان افغانستان در حال حاضر در مورد ضرورت فدرالی شدن افغانستان اما و اگر دارند. همه آن‌ها خواستار تمرکززدایی از نظام سیاسی افغانستان هستند اما نه الزاماً در قالب فدرالی کردن کشور. عده‌ای از روشنفکران این جریان همانند منصور معتقد هستند که بخشی از جامعه تاجیک و بخشی از قلمرو زبان پارسی در تقسیمات اداری نظام فدرالی دچار گسست و انزوا می‌شوند و در درازمدت ممکن است در فرهنگ دیگری ادغام و نابود گردند. نگرانی این جمع از دست رفتن مدیریت و کنترل دو شهر بزرگ خراسان بزرگ (هرات و بلخ) از

اما پس از نیم قرن
منازعه، خون‌ریزی،
تجاوز و غارت یکدیگر
چیزی که نصیب همه
طرف‌ها گردیده است،
ویرانی و بربادی است.
ویرانی و بربادی میان
همه اقوام افغانستان
تقسیم است





شهید محمد طاهر بدخشی شخصیت ملی، سیاسی، فرهنگی، مبارز راه آزادی، دموکراسی و عدالت ملی در افغانستان.

میان جامعه تاجیک و پشتون شکاف عمیق و سوء تفاهم رخ داده است. پشتون‌ها فکر می‌کنند جریانی که به غلط و از سر تحقیر به «ستم ملی» معروف شده است هدفی جز تجزیه افغانستان ندارد. در حالی که طرح «حل عادلانه و دموکراتیک مسئله ملی» برای بهتر کردن امور افغانستان مطرح است و اگر این مهم به جا آورده نشود، تکرار جنگ داخلی و یا هر اتفاق دیگری محتمل خواهد بود

نمی‌خواستند. اگر کسی فکر می‌کند، طاهر بدخشی چیزی خلاف این را می‌خواسته است، سند رو کند. جریان جهادی تاجیک‌ها فکر می‌کرد با کمک خدا و اسلام سیاسی ما بر دشواری‌ها و ستم ملی غلبه می‌کنیم. اما پس از نیم‌قرن منازعه، خون‌ریزی، تجاوز و غارت یکدیگر چیزی که نصیب همه طرف‌ها گردیده است، ویرانی و بربادی است. ویرانی و بربادی میان همه اقوام افغانستان تقسیم است. شاید منصفانه باشد که بگوییم سهم پشتون در این ویرانی و بربادی بیشتر از بقیه است. البته پشتون تاوان یک‌دندگی خود را در مسئله سیاست و قدرت افغانستان می‌پردازد.

میان جامعه تاجیک و پشتون شکاف عمیق و سوء تفاهم رخ داده است. پشتون‌ها فکر می‌کنند جریانی که به غلط و از سر تحقیر به «ستم ملی» معروف شده است هدفی جز تجزیه افغانستان ندارد. در حالی که طرح «حل عادلانه و دموکراتیک مسئله ملی» برای بهتر کردن امور افغانستان مطرح است و اگر این مهم به جا آورده نشود، تجزیه، تکرار جنگ داخلی و یا هر اتفاق دیگری محتمل خواهد بود. هدف بنیادین این جریان تأمین عدالت اجتماعی و پایان دادن به منازعه افغانستان از طریق روی کار آوردن یک نظام غیر متمرکز دموکراتیک برای همه اقوام افغانستان است.

در کنفرانس مهمی مثل بن اشتراک کنند، خودشان ببرند و خودشان بدوزند. بعد به تدوین یک قانون اساسی (۱۳۸۲) و نظام مطلق متمرکز و ضد مردمی مشروعیت ببخشند. بعد در هر نوبت از انتخابات (انتخابات‌های جنجالی ۲۰۱۴ و ۲۰۱۹) در دفاع از رأی و حق مردم پا پس بکشند. آخرش هم در روزهای دشوار (۱۵ آگوست ۲۰۲۱، روز سقوط کابل) که مسئول نهادهای معتبر نظامی و امنیتی هستند شبانه و پیش از بقیه از کشور فرار کنند و این‌گونه مردم را به طالب بسپارند.

من بدین باور هستم که خود آقای منصور هم قبول دارد که راه‌حل نهایی افغانستان غیر متمرکزسازی نظام سیاسی در افغانستان است، اما چون طراح این مسئله، فردی از جریان آنان نیست، عمداً نه تنها آن را رد می‌کنند که علیه آن بدگویی و تهمت هم می‌زنند. متأسفانه ساحت دید جریانی که آقای منصور در آن پرورش یافته است، بسیار کوچک است. این جریان هیچ‌وقت طرح ملی نداشته است. تمام سعی و تلاش این جریان در چهل سال اخیر پیروزی اسلام و موفقیت چهره‌های آن برای اندوختن بیشتر پول بوده است. آن‌ها هنوز اسلام را به پیروزی نرسانده‌اند، اما با قاطعیت می‌توان گفت که در ذخیره کردن پول نام‌داران افغانستان و منطقه هستند. این افترا نیست، کافی است به زندگی و تلاش بیست سال اخیر آنان نظر انداخته شود. جریانی که حفیظ منصور در آن پرورش یافته است در پی آن است که ثابت کند تاریخ تاجیک‌ها، همان جهاد و مقاومت است. اما این ملیت قومی در افغانستان، قبل از تهاجم شوروی و قیام مردم در برابر آن مبارزان و قامت‌های بلندی را در راه وطن و مردم از دست داد که هیچ قمندان جهادی با آن‌ها قابل مقایسه نیست.

داعیه فعلی تاجیک‌ها، همان داعیه‌ای است که نیم‌قرن پیش «سازمان انقلابی زحمت‌کشان افغانستان» مطرح کرده بود. سازمانی که جریان حفیظ منصور عمداً آن را نادیده می‌گیرد. همین اکنون فرزندان دلیر پنجشیر و اندراب‌ها و تخار و بدخشان، برای تحقق همین داعیه سلاح برداشته‌اند. رهبران این سازمان هیچ‌چیز دیگری جز عدالت اجتماعی برای همه مردم افغانستان

به ایران چو مشروطه سنگر بود
از این داد نیکو نداریم دست
به گرداب‌ها زان که لنگر بود
بدان پای دشمن توانیم بست
بدین نامه ارجمند سترگ
ببالد همه ملک و ملت، بزرگ



یکصد و شانزدهمین

سالگرد مشروطیت



میهن پرستان تبعیدی در لس آنجلس برگزار می کنند:
بزرگداشت همزمان سالگرد مشروطیت و
پادشاهان پهلوی به عنوان قهرمانان مشروطه



Hilton Hotel
6360 Canoga Ave.
Woodland Hills, CA 91367

شنبه ۱۵ مرداد ۲۵۸۱
(۶ آگوست ۲۰۲۲)
ساعت ۳-۶ بعد از ظهر